

## İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 14 • 2005

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Doç. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. Ilyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya
Kitâbiyat	Doç. Dr. Adnan Aslan, Dr. Casim Avcı, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

*İslâm Araştırmaları Dergisi* yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662  
Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74  
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005  
ISSN 1301-3289



# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 14 • 2005

## İçindekiler

- Orientalism by the Orientals?  
The Japanese Empire and Islamic Studies (1931-1945) 1  
CEMİL AYDIN
- Kur'an'daki Ehl-i Kitap "Öteki" mi?  
İslâm Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi 39  
BİLAL GÖKKİRA
- From the Periphery to the Centre: A Sociological Analysis of the  
Transformation of African American Muslims with Specific Reference  
to the Imam W. Mohammed and Minister Louis Farrakhan Communities 57  
NURİ TINAZ
- نظرة تاريخية : حول الشعر العربي والشعراء 87  
في شبه جزيرة البلقان  
MUHAMMED ARUÇI

## Belgeler ve Araştırma Notları

- Kırgızistan'da Din Eğitimi Veren Kurumlar 113  
AHMET CİHAN

## Kitâbiyat

- Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh: Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*  
ALİ AYTEN 127
- Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryentalistler*  
İSMAIL ÇAUŞKAN 130
- Hasan Kurt, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*  
ALTAN ÇETİN 137
- Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*  
BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA 140
- İsmail Çetin, *George Berkeley'nin İdealizminde Tanrı ve Yaratma*  
İSMAIL ERDEN 144
- Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*  
HÜMEYRA KARAGÖZOĞLU 147
- Ali Akyıldız, *Anka'nın Sonbaharı: Osmanlı'da İktisadî Modernleşme ve Uluslararası Sermaye*  
SEYFİ KENAN 153
- Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*  
MUHAMMET ÖZDEMİR 158
- Macid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri (Ethical Theories in Islam)*  
TAMER YILDIRIM 161
- Ömer Özpınar, *Bir Kitap Eleştirisinin Eleştirisi: Ömer Özpınar'ın Namig Abuzerov'a Cevabı*  
ÖMER ÖZPINAR 165

## **Orientalism by the Orientals? The Japanese Empire and Islamic Studies (1931-1945)**

Cemil Aydın\*

This article examines Japanese discourse and writings on the Islamic world during an era of fifteen years of war in Japan, stretching from the Manchurian Incident to the end of WWII (1931-1945). The aim of this investigation into Japanese scholarship on Islam is to contribute to the debates on the imperial politics of orientalist scholarship. The article notes that the boom of Japanese interest in Islam was closely linked to the crisis in Japanese imperialism during the 1930s, best seen in the government or military funding available to encourage the study of Muslim societies. However, the racial or civilizational identity of the scholars was an important factor in shaping the content of scholarship in Islam. Japan's Pan-Asianism, both as a discourse of internationalism and imperialism, shaped the way, as Japanese scholars claimed, for the production of a "better understanding" of the Muslim world independent of "Western prejudices". This Asianist vision allowed the Japanese to produce a different perspective on Muslim societies, mostly through the re-reading of European Orientalism. Japanese scholars both reproduced and questioned the Orientalist notion of the East-West civilizational divide in their writings on the Muslim world. The experience of Japan's Islamic studies also illustrates how internationalism, imperialism and Orientalism interacted in discourses of Japanese-Islamic solidarity.

**Key words:** Orientalism, Imperialism, Internationalism, Japanese Nationalism, Islamic Studies in Asia, Civilizational Thinking and Politics of Scholarship.

In the debates on the politics of orientalist scholarship on Islam, the significance of the Islamic studies that were produced at the peak of the Japanese Empire (1931-1945) has often been overlooked. The relationship between Orientalism and Western imperial projects has been studied from multiple perspectives. In this scholarship, the role of the religious (Christian-Jewish) or racial (white) identity of the European scholars of Islam have been underlined as factors that has sustained the complex link between imperial-

---

\* Dr., Center for Islamic Studies (İslâm Araştırmaları Merkezi - İSAM), İstanbul; History Department, The University of North Carolina, USA.

ism and Orientalism since the mid-nineteenth century. From this perspective, Japanese scholarship on Islam raises interesting questions, as Japanese experts of Islam were neither Christian nor white. Moreover, these experts themselves argued that their scholarship would be different from the Orientalist Western scholarship of Islam. How was Japanese scholarship on Islam different from or similar to European Orientalism? What can we learn about Orientalism by looking at the Japanese political and intellectual interest in the Islamic world in an era of Japanese imperial expansion? This article examines a rich body of Japanese writings on Islamic studies from 1931 to 1945 to illustrate both the salience of the discourse of Asian civilization in producing a unique Japanese perspective on Islam, and the reproduction of reverse-Orientalist categories of East-West distinction for the service of the Japanese Empire.

### 1. The Question of Orientalism and Japan's Islamic Studies

During the most turbulent years in the history of the Japanese Empire, from the Manchurian Incident of 1931 to the end of WWII in 1945, Japan hosted one of the most vibrant and productive communities of Islamic studies scholars. One of the scholars of Islam in imperial Japan was Japan's most prominent radical nationalist and Pan-Asianist, Ôkawa Shûmei. Ôkawa's first writings on the Islamic world can be traced back to 1913, and thereafter he continued to write on the politics, history and religion of Muslims throughout his career as an Asianist intellectual. Ôkawa Shûmei even published a general introduction to Islam, *Kaikyô Gairon* (Introduction to Islam) in 1942, at the peak of the Greater East Asia War. Certainly, Ôkawa was not alone in his scholarly interest in the Muslim world during the 1930s, as there was a boom in research, publication and education in Islamic studies at that time. In fact, although the Islamic world was a world culture that the Japanese public at large knew little about, at one point it became one of the most written-about cultural geographies.<sup>1</sup> During the period from 1931 to 1945, almost 1,700 books and articles on Islamic issues were published.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A developed field of Islamic Studies, for example, rendered images of Muslims that went beyond the political stereotypes that characterized the representation of Jews during the interwar period. See David Goodman and Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese Mind* (New York: Lexington Books, 2000).

<sup>2</sup> The statistical account is as follows: 1905-1930: 907 items; 1931-1945: 1685 items; 1945-1949: 67 items; 1950-1959: 902 items. The peak of publications on Islam was

From 1938 to 1944, Japanese scholars were publishing three regular journals on Islamic studies and maintained four research centers devoted to this subject.<sup>3</sup>

At the outset, the purposes and functions of Japan's Islamic studies could be directly linked to the needs and visions of the Japanese Empire, which included a large population of Muslim subjects in Manchuria, China and Southeast Asia during the era of the Greater East Asia Coprosperity Sphere. In fact, wartime intelligence reports of the Allied Powers classified various programs of Islamic studies as part of a Japanese attempt at "infiltration" among the Muslims of Asia.<sup>4</sup> Such an association between Islamic studies and Japanese imperialism seems to confirm the basic analysis offered by Edward Said's analysis in his *Orientalism*. However, the content of the writings by Ôkawa Shûmei and other scholars of Islam during the Greater East Asia War involved diverse subjects and a set of arguments that should not be categorized as simply useful knowledge for the sake of the Japanese Empire. Therefore, an analysis of Japan's wartime Islamic studies requires a reassessment of the Orientalism debate as well.

During the two decades that followed the publication of Edward Said's groundbreaking work, the debate on Orientalism has undergone a shift away from the politics of representation and the links between scholarship and imperial hegemony towards what the mission of area studies is in an age of increasing globalization.<sup>5</sup> The fact that Islamic studies programs in America

---

reached during the 1939-1941 period: 1939, 260 items; 1940, 196 items; 1941, 217 items. See *Bibliography of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, 1868-1988*, compiled and published by Tôyô Bunko (Tokyo: Tôyô Bunka, 1992).

<sup>3</sup> The journals were *Kaikyô Sekai*, *Kaikyôken* and *Kaikyô Jijyô*. The research centers were Greater Japan Islam League Research Bureau, the Institute of Islamic Studies, the Foreign Ministry Research Section on the Muslim World, and the East Asian Economic Research Bureau. There will be a more detailed discussion of these journals and institutions in the following pages.

<sup>4</sup> OSS reports included all the leading Islamic Studies experts in its list of Japanese agents for propaganda and infiltration. See Office of Strategic Services Research and Analysis Branch (OSS), *Japanese Infiltration among the Muslims throughout the World*, R&A, No. 890, (15 May 1943); see also OSS, *Japanese Infiltration among the Muslims in China*, R&A No. 890.1 (15 May 1944); OSS, *Japanese Infiltration among Muslims in Russia and Her Borderlands*, R&A No. 890.2 (August 1944).

<sup>5</sup> For two assessment of the mission of area studies in the recent debates, see Andrew Gordon, "Taking Japanese Studies Seriously," in *The Postwar Development of Japanese Studies in the United States*, ed. Helen Hardacre (Leiden: Brill, 1998), 387-405; and Arif Dirlik, "No Longer Far Away: the Reconfiguration of Global Relations and its Challenges to Asian Studies," in *Unsettled Frontiers and Transnational Linkages: New Tasks for the Historian of Modern Asia*, ed. Leo Douw (Amsterdam: VU University Press, 1997).

have begun to come under criticism from right-wing circles stands in sharp contrast to Edward Said's attacks from the left progressive point of view, indicating a transformation in the practice and perception of area studies in America over the past twenty years.<sup>6</sup> In the first polemics provoked by Said's critiques of British, French and American Orientalism, both opponents and friendly revisionists of his work *Orientalism* raised the issue of his neglect of German scholarship on Islam. According to critics, the existence of a rich and sophisticated program of Oriental studies in Germany made it impossible to reduce the West's "curiosity" about other cultures to a strictly imperialistic search for practical knowledge, given that Germany did not have any imperial possessions in the Muslim Orient. In fact, Bernard Lewis asserted that a scholarly desire to understand other cultures is a particular hallmark of Western civilization, additionally claiming that the absence of cultural curiosity and scholarly research in non-Western societies leads to more distortions and mistaken perceptions in their attempts to represent the West than was ever possible within Western Orientalism.<sup>7</sup> For the friendly revisionists, German Orientalism was to be interpreted as an indication of the importance of cultural identity and nationalist politics in the formation of Orientalist discourses. Germans, sharing a white, Christian and Western identity with the French and British, also had a lot in common with them in their representation of the Orient.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> For a recent right-wing critique of area studies, see Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001).

<sup>7</sup> The most vociferous opponent of Said's argument was Bernard Lewis. Bernard Lewis organized a conference on the subject of the mutual perceptions between East and West at the Institute for Advanced Study in Princeton in September of 1981. The conclusion of the conference was that the non-Western representation of the West was overall distorted and non-scholarly. *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West*, ed. Bernard Lewis, Edmund Leites, and Margaret Case (New York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985). Lewis also underlined Said's neglect of German, Austrian and Russian Orientalism. See Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," in *Islam and the West*, ch. 6 (London: Oxford University Press, 1993). Lewis' work on Muslim perceptions of the West provided another indirect reaction to Said. See Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W.W. Norton, 1982), 259-60.

<sup>8</sup> For German Orientalism, see Sheldon Pollock, "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj," in *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, ed. Carol Breckenridge and Peter van der Veer (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993): 80-96. Pollock shows that the Orientalist discourse of power may not necessarily be directed toward colonial subjects alone, but also towards a part of the national political culture that produced it, as seen in the example of the relations between German Indology and National Socialism.



An important tradition that was overlooked in the early controversies on Orientalism was the scholarship on the Muslim world that had been carried out in the Japanese Empire, the only non-Western imperial power of the twentieth century. Did Japanese discourses on the Muslim Orient share the characteristics of British and French Orientalism given that Japan also had an empire in Asia? How did Japan's non-white and non-Christian racial and civilizational identity influence the content and ideals of Japan's scholarship on Islam? The answers to these two questions could be expected to reveal to what extent the characteristics associated with Orientalism derive from the mission of area studies in imperial centers, and to what extent they are attributable to the cultural identities and values of scholarly communities.

Previous studies on the subject of Japanese Sinology have partly illuminated the peculiarities of Japanese Orientalism by demonstrating the crucial importance of Japan's relationship with the Western "Other", even in its discourses on China.<sup>9</sup> Japan's Sinology was directly connected with the modern Japanese search for defining a national identity not only in relation to China, Japan's "unforgettable other", but also in relation to an omnipresent West.<sup>10</sup> With this focus on Sinology and Japan's relations with China, however, the intellectual significance of Japan's relationship with non-Chinese Asia has largely been overlooked. To understand the national mission and international identity of modern Japan, one must look further than its political and historical relationship with China, without neglecting China's crucial importance. An examination of Japanese scholarly interest in Islam can enable us to reassess the modern peculiarities of Japan's imperialism and internationalism at the same time. This article will examine the major figures, scholarly contents, political contexts and the cultural significance of Japan's Islamic studies from the Manchurian Incident to the end of WWII, with a special focus on the ideas of Ôkawa Shûmei. Without overlooking the shared political context

---

<sup>9</sup> Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Past into History* (Berkeley: University of California Press, 1993); Joshua Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naitô Kônan, 1866-1934* (Cambridge: Harvard University Press, 1984). Sugita Hideaki wrote about Orientalism and Japan in his commentary on the Japanese translation of Edward Said's *Orientalism*. However, he did not discuss Oriental studies in Imperial Japan, instead focusing on the implications of Said's arguments for contemporary Japanese nationalism and its image of the Muslim world. See Sugita Hideaki, "Orientalizumu to Watashitachi," in *Orientalizumu*, by Edward Said (Tokyo: Heibonsha, 1986), 358-72.

<sup>10</sup> I owe the term "unforgettable other" as a description of the Japanese perception of China to Mitani Hiroshi of Tokyo University. "Mitani Hiroshi Seminar," The University of Tokyo, Fall 1998.

of imperialism and internationalism, the article aims to clarify the peculiarities that distinguished Japan's Islamic studies from the Oriental studies on Islam in Europe.

Edward Said's work raised questions about the politics and epistemology of representations of human societies that extended beyond the polemics of whether or not certain Orientalist discourses could be characterized as misrepresentations of Islam. According to Said, representations of others societies are embedded "first in the language and then in the culture, institutions, and political ambiance of the representer...(and) a representation is *eo ipso* implicated, intertwined, embedded, interwoven with a great many other things besides the "truth," which is itself a representation." For Edward Said, the real question about Orientalism "is not that it is a misrepresentation of some Oriental essence...but that it operates as representations usually do, for a purpose, according to a tendency, in a specific historical, intellectual and even economic setting."<sup>11</sup>

Within this framework, we can briefly summarize the basic characteristics of Oriental studies in Europe during the interwar period before we investigate Japanese scholarship on Islam. European societies were passing through a period of reflecting on and rethinking their collective identity in the years following WWI. The certainty about Europe's domination of the Orient that prevailed in the late nineteenth century was no longer present, nor was there the same confident assumption that a backward Orient was in need of Europe's enlightening and civilizing rule. In fact, Europe was experiencing a period of cultural and civilizational redefinition in the face of a perceived crisis both in the Eurocentric world order and in Western civilization itself. In the context of the crisis of European hegemony, however, the tradition of Islamic Orientalism showed a reactionary response to the new realities of decolonization and rising nationalism in the Muslim world. In his examination of the Oriental studies of the interwar period, Edward Said demonstrated how European scholars continued certain key elements of the Orientalist tradition of the nineteenth century.

First, scholars of Oriental studies maintained their estrangement from Muslim societies, not out of a desire for a better understanding of their culture, but to intensify "their feelings of superiority about European culture,

---

<sup>11</sup> Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994), 272-73.

even as their antipathy spread to include the entire Orient, of which Islam was considered a degraded (and usually, a virulently dangerous) representative.” Second, due to the special nature of Islam’s relationship with Christianity, “Islam remained forever the Orientalist’s idea (or type) of original cultural effrontery, aggravated naturally by the fear that Islamic civilization originally (as well as contemporaneously) continued to stand somehow opposed to the Christian West.” As a result, “Islamic Orientalism preserved within it the peculiarly polemical religious attitude it had had from the beginning.”<sup>12</sup> Thirdly, the Orientalist assumption about the unchanging nature of Muslim culture was preserved, as “...it was assumed that modern Islam would be nothing more than a reasserted version of the old, especially since it was also supposed that modernity for Islam was less of a challenge than an insult.”<sup>13</sup>

Thus, European Oriental studies on Islam during the interwar years reflected a heightened sense of the distinction between the Orient and the Occident, even though the nationalist transformations in the Muslim world and new developments in European humanities could have been expected to extend the sense of shared universality of global conditions. In fact, precisely when nationalist liberation movements and modernization efforts were becoming dominant in the Muslim world, European Orientalism continued to promote the belief that such values as national liberation and self-expression did not carry much appeal for Muslims, who were presumably resistant to change and modernity.

With this brief overview of European Orientalism during the interwar era, we may turn to our examination of a very different approach to Islamic studies among Japanese scholars, who focused more on change and revival in the Muslim world than on permanence and conservatism.

## 2. Ôkawa Shûmei’s Writings on the Islamic World

When Ôkawa Shûmei published *Kaikyô Gairon* in 1942, he had already established a reputation as an advocate of an increase in scholarly attention to Muslim nationalism in Asia, with extensive coverage of Turkish, Iranian,

---

<sup>12</sup> Said, *Orientalism*, 260.

<sup>13</sup> Said, *Orientalism*, 261.

Saudi, Egyptian and Afghan nationalism featured in his two previous books, *Fukkô Ajia no Shomondai* (Problems of Resurgent Asia, 1922), and *Ajia no Kensetsusha* (The Founders of Asia, 1941).<sup>14</sup> Even in his first writings on Islam during the 1910s, Ôkawa urged his readers not to be misled by the popular image of Islam as being limited to the deserts of Arabia, reminding them of the presence of Muslims in China and Southeast Asia.<sup>15</sup> In 1922, Ôkawa visited Indonesia for three months on a research assignment for the Manchurian Railway Company, his only travel experience to a Muslim society other than his encounters with Islamic culture in China.<sup>16</sup>

In terms of its content, Ôkawa's *Kaikyô Gairon* offered a first-rate scholarly introduction to Islamic religion and history to an audience unfamiliar with Muslim societies, and reflected Ôkawa Shûmei's personality as a diligent and careful academic.<sup>17</sup> Ôkawa's long introduction to *Kaikyô Gairon* is extremely insightful for an analysis of his Asianist scholarship on Islamic civilization.<sup>18</sup> He begins by explaining the political and intellectual significance of understanding the religion and history of Muslims, reminding the readers that Japan's expansion into Southeast Asia and China had brought a sizable portion of the world's Muslim population under the control of the Japanese Empire. He urged the Japanese public to become better informed about the different cultures that existed in Asia, given Japan's claim to and preparation for leadership in that region.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Both of these works are included in *Ôkawa Shûmei Zenshû*, vol. II.

<sup>15</sup> Ôkawa Shûmei, "Shina ni Okeru Kaikyô," in *Ôkawa Shûmei Kankei Monjo*, 120-26 (originally published in *Tairiku*, 1-2 (August 1913)), and "Nanyô to Kaikyô," in *Ôkawa Shûmei Kankei Monjo*, 145-52 (originally published in *Nanyô Kyôkai Kaihō* 3:8 (August 1917)).

<sup>16</sup> Ôkawa Shûmei, "Jawa no Hoteru," *Michi*, 168 (April 1922): 62-63.

<sup>17</sup> In the postwar period, Ôkawa completed a translation of the Qur'an and worked on a biography of Prophet Mohammad. His translation of the Qur'an was published in 1950, while the biography of Prophet Mohammad was published only posthumously as part of his collected works. See Ôkawa Shûmei, "Mohammedto Den," in *Ôkawa Shûmei Zenshû*, vol. III, 504-761.

<sup>18</sup> Included in the work are sections on pre-Islamic Arabia and its culture, the personality and biography of the Prophet Muhammad, the Qur'an and the Revelation, the basic pillars of the faith and the rituals, the development of the Muslim political community, and the nature of Islamic law. Although Ôkawa was not able to read Arabic sources, he utilized all the major works on Islam in German, French and English for his preparation of *Kaikyô Gairon*. Ôkawa Shûmei had a large collection of works on Islam in European languages in his personal library. For the content of his personal library, which is currently located in the City Library of Sakata, see the special catalogue prepared by the Sakata Shiritsu Toshokan ed. *Sakata Shiritsu Kôkyû Bunko Shozô Ôkawa Shûmei Kyûzôsho Mokuroku* (Sakata-shi: Sakata Shiritsu Toshokan, 1994)

<sup>19</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 19-20.

Contrary to what might be expected from an Asianist intellectual, Ôkawa's discussion first emphasizes how Islamic culture is essentially "Western," with the shared Hellenistic legacy of Muslim and Christian societies making the Islamic world historically much closer to the West than to East Asian civilization.<sup>20</sup> Based on his interpretation of Islamic civilization in the historical context, Ôkawa Shûmei raises particular criticism against European Orientalism for categorizing Islam as an "Oriental" civilization and for neglecting mutual contributions and interactions between Muslim and European societies. He places special emphasis on the medieval period, when the Christian West learned much from a superior Islamic civilization, in spite of their military conflict during the Crusades.<sup>21</sup> Ôkawa underlines how Muslim states were tolerant of Christian subjects, in addition to pointing out that Muslims and Christians always shared much in philosophy, culture and theology.<sup>22</sup> This observation led Ôkawa to challenge the Western view of Islam as an Oriental religion.

Islam is frequently called an Oriental religion, and its culture is called an Oriental culture. However, Islam is part of a religious family that includes Zoroastrianism, Judaism and Christianity ... if we consider India and China as Eastern, Islam clearly has a Western character in contrast to the Eastern religions.<sup>23</sup>

Ôkawa's criticism of the East-West civilizational framework as unsuitable for an understanding of the centrality of Islam in world history reveals an attempt to break free of the narrow boundaries of the dominant discourse of civilization during the interwar era. Ôkawa thus rejected one of the traditional premises that remained active in European Orientalism, namely the belief that Islam represented a faith and culture completely alien to the modern West. Furthermore, Ôkawa's rejection of the East-West dichotomy allowed him to criticize the appropriation of the Eurocentric view of world cultures by modern Japanese society. Ôkawa noted that the interpretations of Islam that Japan received from the West were shaped by the biases of Christian Europeans who had been involved in religious, military and political conflicts

---

<sup>20</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 13.

<sup>21</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 16-17.

<sup>22</sup> As an example, Ôkawa mentions the ministerial role of Christian scholar and priest John of Damascus at the Umayyad Court. Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 16.

<sup>23</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 12.

with the Muslim powers since the Middle Ages. The fear and animosity that arose accordingly among Europeans led them to hide their joint heritage with Muslims and to present a hostile depiction of Islamic civilization. After citing negative images of Muslims that appeared in Ernest Renan, Dante and Shakespeare, as well as in the writings of contemporary scholars of comparative religion, Ôkawa made the argument that anti-Muslim views rooted in the fears of medieval Christianity had not only survived in modern Western Orientalism but had also spread to the Westernized regions of Asia.<sup>24</sup>

Based on his objections to the Japanese internalization of Eurocentric views of world cultures, Ôkawa proposed a scholarly mission of developing an understanding of Islamic civilization and history free of the restrictions of European representations. "In response to Christian missionaries, and without reviling this great religion, we must strive, independently, without preconceptions, and using the spirit of the Japanese, to gain accurate knowledge about Islam."<sup>25</sup> As an example, he cited the dominant view in Japan that regarded the spread of the Islamic faith as a product of Muslim military expansion, as embodied in the saying "either the Koran or the Sword" (*Koran ka, Ken Ka*). Ôkawa attributed this perception of Islam to the inventions of Christian writers who were puzzled by the extraordinary spread of the Islamic faith to Indonesia, the Balkans and Central Africa.<sup>26</sup> Historically, he explained, the spread of Islam occurred primarily through peaceful missionary activities, even if political expansion of the early Muslim states made use of their military superiority.

Ôkawa's condemnation of a Eurocentric view of the Islamic world may have placed him in a position to question the ontology of European Orientalism that posited a permanent separation between the West and Islamic East. In his final analysis, though, Ôkawa contradicted his own argument on the "Westernness" of the civilizational legacy of Islam, instead claiming a shared identity for Muslims and Japanese in the historic confrontation between East and West. He offered a political definition of Islamic civilization as an essential part of Asia and the East together with India, China

---

<sup>24</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 23-26. For two scholarly studies with a similar argument see R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), and Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993).

<sup>25</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 22-27.

<sup>26</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 10-11

and Japan, and thus reaffirmed the ontology of Orientalism. For example, consistent with his previous writings on the clash of civilizations, Ôkawa interpreted the relationships of Muslim states with Europe from the perspective of the conflict between East and West. He accordingly lauded the Umayyad, Abbasid and Ottoman Empires as the historic banner-holders of the East against an ever-present threat from the West.

This contradiction of emphasizing the Western character of the Islamic religion while categorizing it with Eastern civilization in the historical clash against the “West” is another example of the paradoxes inherent in Ôkawa Shûmei’s scholarship. Ôkawa never felt the need to substantiate the validity of the East-West distinction used in his observations about the revival of Asia against the declining Western order, given that these civilizational categories had already attained global recognition during the interwar period.

Ôkawa did not resolve the paradoxes of his approach to Orientalism. For example, recognizing the differences among the Chinese, Indian and Islamic cultural spheres in Asia, he was aware of the diversity and divergence of these distinct cultural zones. However, he still believed that it was possible to define a totality of Asia in terms of the modern experience of resistance to Western domination. Ôkawa criticized those Japanese scholars who expressed a cynical view of the idea of an East comparable to the unified West. On certain occasions, Ôkawa chose to invoke a shared history for Asia comparable to the Greek and Christian legacy of “Western civilization.” He sometimes referred to Tang-period China and the spread of Sung Neo-Confucianism as the historical sources of Asian cultural unity. Ôkawa’s weak reference to ancient Chinese history as a potentially legitimizing factor for the future solidarity of Asia contradicted the view of Okakura Tenshin, who traced the shared Asian heritage back to the spread of Buddhism from India to China and Japan, and to the universal spirit of Asian aesthetics.<sup>27</sup>

To understand Ôkawa Shûmei’s positive description of the Muslim world, we should consider that there was no large-scale Muslim rebellion or resistance against the Japanese Empire that could have challenged Ôkawa’s pro-Muslim sympathies. Furthermore, the relationship that characterized Ôkawa’s

---

<sup>27</sup> Okawa does not clarify whom he meant when he criticized those who denied the idea of Eastern civilization in Japan. Tsuda Sôkichi was one of the leading scholars who rejected an idea of the Orient comparable to the idea of the West; see Tsuda Sôkichi, *What is Oriental Culture?* trans. Yasotaro Morri (Tokyo: Hokuseido Press, 1955).

approach to Islam was not primarily that between Japan and the Muslim world, but rather that between Japan and the West. This being the case, the details of his writings on Islam included aspects of his anti-Westernism. Moreover, Ôkawa's confidence in attributing an Oriental identity to Japan and the Muslim world should be seen as a reflection of both the rising power of nationalism in Asia and the attainment of great-power status by Japan itself.<sup>28</sup> During the interwar period, the East no longer carried the negative connotations that had existed in the late nineteenth century. On the contrary, Eastern civilization signified a revived, independent Asia and Japanese national greatness on a global scale.

Islamic history provided Ôkawa with new metaphors and models for his reflection on the problem of cohesion in the Japanese Empire. Ôkawa emphasized Islam's ability to motivate different nations and peoples to unite around common principles, and discussed the role of educational networks and pilgrimage rituals in this unity.<sup>29</sup> In fact, echoing the interpretations of both Arab nationalists and European Orientalists, Ôkawa describes the rise of Islam in Arabia as "both a national awakening and a religious faith."<sup>30</sup> Ôkawa's admiring narration of the history of the spread of Islam, particularly its success in uniting adherents from highly diverse ethnic and cultural backgrounds, carried a few idealistic hints for Japan's colonial policy. Ôkawa Shûmei's fascination with the "unity in diversity" of Islamic societies must therefore be considered with his background as a scholar of colonialism in mind. At the time that Ôkawa wrote admiringly of the new political identity that early Islamic states were able to create among diverse ethnic groups and tribes, the Japanese Empire was facing a similar challenge of creating a politically unified entity out of the different nations it ruled after the declaration of the Greater East Asia Coprosperity Sphere.

Another aspect of Islamic history that attracted Ôkawa's attention as an example for contemporary Japan was the way Islam assimilated and incorporated the legacy of Persian, Byzantine and Greek traditions without any bias, successfully creating the integrated civilization termed "Saracen"

---

<sup>28</sup> Arif Dirlik has discussed how the new power configuration between East Asian nations and the West led to a reinterpretation of Orientalist ideas and categories. Arif Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism," *History and Theory*, 35/4 (December 1996): 96-118.

<sup>29</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 14.

<sup>30</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 9.



(Abbasid).<sup>31</sup> According to Ôkawa, as Islam spread to become a unifying force in cultures ranging widely from China and India to Europe and Africa, it never lost its essential nature, even though it assumed multiple forms according to the culture of a given local area. For Ôkawa, Islam's open and assimilative approach to other civilizations was a positive example from which the Japanese Empire could benefit in its attempt to create a new universal synthesis in the Greater East Asia Coprosperity Sphere. He argued that Japan should similarly locate and develop a few shared Asian ideals within the pluralist spectrum of cultures in the Empire, allowing for the unification of these different peoples under one roof. Such hints at the need to create a universal ideology in the Japanese Empire are indicative of Ôkawa Shûmei's approach to the crisis that the Japanese Empire faced in its need to strike a balance between the strategy of imposing Japanese culture in the colonies and that of envisioning a new universalism that went beyond the narrow confines of Japanism.<sup>32</sup>

Ôkawa's interest in the Islamic religion also reflects an interest in societal and political organizations that differed from both the Western model and the Japanese experiences. In particular, Ôkawa was attracted to the metaphor of a lack of separation between religion and the social-political sphere that was present in the Islamic tradition. He notes sympathetically that Islam is not only a religion, but also a way of life.<sup>33</sup> In fact, in the aftermath of WWI, both Ôkawa Shûmei and Kita Ikki used the epigram "either the Koran or the Sword" in a positive context as a metaphor for their restorationist nationalism that proposed combining the Japanese spirit with political idealism.<sup>34</sup> Almost two decades later, Ôkawa would condemn this dictum as an incorrect characterization of Islamic history. However, he continued to perceive the "unity of religion and life" as an essential aspect of Islamic tradition, even though the meaning of this principle was open to highly diverse interpretations in the Muslim world.

---

<sup>31</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 11-12. Ôkawa's use of the concept of 'Saracen Civilization' itself implies the depth of his dependence on European Orientalism, as the concept was an invention of Medieval Christianity and was never used by Muslims themselves.

<sup>32</sup> For a recent discussion of the dilemma of harmonizing the Japanese national identity and sense of exceptionalism with the necessity of a universal identity to unite the culture in different parts of the Japanese colonies, see Komagome Takeshi, *Shokuminchi Teikoku Nihon no Bunka Tôgô* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996).

<sup>33</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 19-20.

<sup>34</sup> Wilson, *Kita Ikki*, 86; Shûmei, *Fukkô Ajia no Shomondai*, 20.

Ôkawa's praise for the practical and life-oriented aspects of Islam conflicts with his explanations for the historical decline of Asia in comparison to the West. In the social Darwinist mood of his generation, Ôkawa often attributed the contemporary weakness of Asia either to the otherworldliness of Indian spirituality or to the worship of ancient traditions in China. For example, he was torn between his admiration for Indian thought and his belief that the same tradition encouraged overindulgence in inner freedoms, leading to the neglect of social concerns and causing the decline of India.<sup>35</sup> On the other hand, Ôkawa perceived a healthy combination of spiritualism and worldliness in the Japanese spirit, which, for him, explained the success of modern Japan and its resistance to Western hegemony. But, if Islam could also claim a praiseworthy balance between spirituality and social and political pragmatism, then why did the Islamic world share the destiny of other Asian societies in being subjected to colonization and domination by the West?

Ôkawa Shûmei was careful not to attribute the decline of Muslim powers to the essence of Islam. In his account of Islamic history, Ôkawa notes that Muslims were able to win over their Mongol conquerors and convert them as a result of their spirituality and religious dynamism. In fact, the greatest expansion of Islam in Southeast Asia, India and Africa occurred after the Muslim states had already lost their initial position of military superiority and political unity.<sup>36</sup> According to Ôkawa, the Muslim decline could be attributed to the overall weakening of Muslim political power and to changes in the networks of global trade after Europe's discovery of the Oceanic routes and America.<sup>37</sup> In this narrative, while the Muslim religious spirit served as the explanation for the rise of the Islamic world, it was social and economic factors created outside of the Islamic world that precipitated a Muslim decline. Ôkawa does not make any argument about the stagnation in Muslim belief in his explanation of the decline of the Muslim world in the modern period, even though such sweeping generalizations are the key to his characterization of the situation in India and China. Ôkawa comments that the tendency to become fatalistic and deterministic appeared only after the relative decline of Muslim power, when they were not psychologically capable of overcoming the shock of European hegemony. The narrative Ôkawa presents ends

---

<sup>35</sup> Shûmei, *Fukkô Ajia no Shomondai*, 18-19.

<sup>36</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 9.

<sup>37</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 18.

with an optimistic vision of a Muslim revival, attributed partly to reformism aimed at eliminating fatalistic elements and partly to the political impact of nationalism and Pan-Islamism.<sup>58</sup>

In conclusion, Ôkawa's depiction of the Muslim world drastically differs from the European Orientalist vision of Islam in all its major aspects. First, he did not put forward any claim of Japanese superiority to Islam, and nowhere did he adopt a polemical tone against Islam on behalf of Buddhism, Confucianism or Shintoism. Rather, Ôkawa showed a sense of identification with Muslims that stood in sharp contrast to the European Orientalist tendency, which maintained their estrangement from Muslim societies with their belief in permanent Western superiority. Secondly, Ôkawa presented Islam as a dynamic civilization that changed over time and according to local cultures, a representation that differed from the general representation in European Orientalism, which presumed a fundamentally unchanging nature for Islam. This contrast could be attributed partly to the fact that Ôkawa's scholarship was primarily devoted to the contemporary nationalist and modernist movements in the Muslim world rather than the classical texts of Islam. Ôkawa wrote sympathetically about the Muslim response to modern times, praising the reforms in Turkey, Iran and Afghanistan as a fulfillment of their Muslim identity, rather than an alienation from it. This approach contrasts with that of the interwar era Orientalism in Europe, which depicted modernization either as a deviation from Islam's unchanging essence, or else as a futile attempt doomed to inevitable failure based on Islam's inability to come to terms with modernity. Finally, in contrast with the European Orientalist tradition of locating the origins of Muslim decline in the culture and religion of Islam, Ôkawa Shûmei did not attribute any weakness to the religion, instead citing external factors to explain the decline of the power of Islamic states. However, Ôkawa did share a belief in the existence of a sharp distinction between the civilizations of the Orient and the Occident with European Orientalism.

---

<sup>58</sup> Shûmei, *Kaikyô Gairon*, 19. Throughout his writing career, Ôkawa's perception of the practicality and universality of Islam and the Muslim victories against Europe remained useful metaphors. For example, in an interesting postwar reflection on the success of the Communist movement in China, Ôkawa referred to the metaphor of the early Muslim military conquests in medieval times, likening the armies of Mao against the Western-supported Nationalist government to the Muslim armies in Spain marching towards France. See Takeuchi Yoshimi, "Profile of Asian Minded Man X: Ôkawa Shûmei," *The Developing Economies* 7:3 (September 1969): 378.

To better assess the peculiar characteristics of Japan's Islamic studies and its relation to Asianism, it is necessary to extend our analysis beyond the writings of Ôkawa Shûmei and examine other actors and products of the Islamic studies community in Japan during the era of the Greater Asian Coprosperity Sphere. For this purpose we will undertake an exploration of two institutions - the Greater Japan Islam League and the Institute of Islamic Studies.

### 3. Scholarship for the Sake of Empire: The Greater Japan Islam League

The major motive for wartime research on Islam was the need for accurate and scholarly information about the peoples of Asia under Japanese rule and beyond. Although this imperial interest was not the sole motivation for all studies of the Islamic world, there were institutions and scholars for whom the quest for knowledge of the Islamic World had to have a useful function for the interest of the Empire. The group that best represented this functional approach to research was the Greater Japan Islam League (GJIL, *Dai Nippon Kaikyô Kyôkai*). Established in 1938, the organization had about 250 members, which included individuals from the military and the bureaucracy as well as scholars and ultranationalists. General Hayashi Senjûrô was president of the organization, a clear indication of its connection with the military establishment.

The mission statement of GJIL emphasizes the new circumstances created by the establishment of the New Order in East Asia and the principle of "*hakkô ichiu*"<sup>39</sup> (eight corners of the world under one roof) as the main factors motivating a more intense study of the Muslim world.<sup>40</sup> A message from Prime Minister Kono Fumimaro, dated September 19, 1938, stands as evidence of the political support that GJIL was receiving from the government. The main purpose of GJIL was to develop, advocate and implement an "Islamic policy" (*kaikyô seisaku*). More specifically, GJIL identified among its primary goals the promotion of research and publication in Islamic studies, the introduction of Japanese culture to the Muslim world, the develop-

---

<sup>39</sup> *Hakkô ichiu* literally means "eight cords under one roof," the eight cords referring to the eight corners of the whole world. The phrase was adapted from a quotation of the eighth century chronicle *Nihon Shoki* (720), attributed to the legendary first Emperor Jimmu. On August 1, 1940, the Second Kono Fumimaro Cabinet referred to *hakkô ichiu* as a basic principle of Japan's national policy to achieve "world peace and the establishment of Greater East Asia."

<sup>40</sup> Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, *Dai Nippon Kaikyô Kyôkai no Shimei ni Tsuite* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, 1939)

ment of mutual trade ties and the formulation of relevant international policies. The single greatest political purpose was to gain the loyalty of Muslims in China and to respond to the perceived pro-Chinese and anti-Japanese sentiments in the Muslim world. The leaders of GJIL were careful to clarify their differentiation from the Institute of Islamic Studies (*Kaikyōken Kenkyūjo*), as the latter was devoted solely to scholarship on Islam, while the former focused more on the promotion of cultural exchange and policy research.<sup>41</sup> The leaders of GJIL also explained that their organization neither represented a religious entity by Muslims for the practice of Islam, nor did it have any similarity to Christian organizations.

GJIL hosted a sizable and prolific research bureau, a result of its merger with the Islamic Culture Association (*Isuramu Bunka Kyōkai*),<sup>42</sup> a previously existing research center led by Naitō Chishū.<sup>43</sup> In their translation projects, GJIL gave preference to the works of not only Muslim authors, but also to German scholarship.<sup>44</sup> According to their assessment, German and Muslim scholars could be relied upon to offer a more impartial perspective than the biased view of Islamic studies offered by British and French scholars.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Kaikyō Kyōkai, *Dai Nippon Kaikyō Kyōkai ni Tsuite no Mondō*.

<sup>42</sup> The Islamic Culture Association had been established in May of 1937 by Naitō Chishū in cooperation with Kasama Akio of the Foreign Ministry and Endo Ryūsaku of the Interior Ministry. In comparison with the larger group of academics gathered at the Institute of Islamic Studies, these three scholars seemed to be distinguished by the closeness of their ties with the military. The group of scholars associated with Naitō Chishū published the journal *Isuramu: Kaikyō Bunka* (Islam: Muslim Culture) from October of 1937 until January of 1939. In the introductory editorial for their journal, these scholars indicated their conviction that racial conflict was a dominant force in world history, supporting their claim with quotations from Lothrop Stoddard's "Rising Tide of Color." See "Isuramu Bunka Kyōkai Shuisho Narabini Kiyaku," *Isuramu: Kaikyō Bunka*, 1 (1937).

<sup>43</sup> Naitō chose to specialize in the history of West Asia and the Balkans due to his fascination with the ideas of civilizational interaction and synthesis. He also hoped that the internationalization of the Japanese culture would contribute to the new global culture he saw developing at that time, and his writings urged Japanese leaders to regard themselves as having a universal mission towards the civilization of the world. Naitō Chishū was famous for his work on the history of Turkish-Japanese relations, which explained, among other things, the background of Muslim admiration for Japan and the historical impact of the Russo-Japanese war. See Naitō Chishū, *Nittō Kōryū Shi* (Tokyo: Senshoin, 1931); Naitō Chishū, *Tōzai Bunka no Yūgō* (Tokyo: Rokumeikan, 1942). See also Naitō Chishū, *Sekai Taisen to Nihon* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1934).

<sup>44</sup> For example, they published a Japanese translation of Paul Schmitz's work *All-Islam! Weltmacht von Morgen* (Leipzig 1937), under the title *Kaikyō no Zenbō: Ashita no Sekai Seiryoku* (Tokyo: Isuramu Bunka Kyōkai, 1938).

<sup>45</sup> Halide Edip Adivar's *Inside India* was translated into Japanese. See Halide Edip Adivar, *Rutsubo ni Tagiru Indo Kaikyōto* (Tokyo: Isuramu Bunka Kyōkai, 1938). When GJIL published the translation of Syed Ameer Ali's *A Short History of the Saracens*, both the intro-

GJIL was most active and successful in its release of policy papers, such as its pamphlet “On the Necessity of Developing a Policy towards the Muslim World.”<sup>46</sup> This policy paper begins by describing the great potential for political and economic power latent in the Islamic world, even though the majority of Muslims at the time were living under European colonial rule. It cited access to natural resources, especially to oil, as Japan’s primary economic interest in the Muslim world. In addition, the large population of Muslims was regarded as a potential economic market to increase Japanese exports. To prove the importance of the Muslim world as a trading partner, their literature contained detailed charts listing the populations and balances of trade for Muslim countries and the quantity of their imports from Japan. In the discussion of political concerns, GJIL assumed that Muslims would support Japan in a war against the Anglo-American powers and Communism. A GJIL pamphlet entitled “Muslim Nations as an Ally (of Japan),” notes with regret that Muslims in China and elsewhere had on the whole adopted an anti-Japanese point of view in the wake of Japan’s war against China. The pamphlet attributed the negative image of Japan to the influence of anti-Japanese propaganda, including the influence of Chinese Muslims in Mecca on pilgrims from across the Muslim world.<sup>47</sup> In reality, there was no concrete evidence that the pro-Chinese sympathies in the Muslim world were due to the influence of Chinese Muslims. However, GJIL used this argument to push for its policy proposals. In its conclusion, GJIL put forth a cultural policy for the “correction” of Muslim views of Japan that would entail fostering ties between the two cultures and promoting a scholarly study of the Islamic world.

With a self-deceptive naiveté, the pamphlet emphasizes its assumption that Muslims would be willing to cooperate with Japan rather than with the Anglo-American powers or the Communist Soviet Union if Japan’s “universal message” was delivered. The idea of a synthesis between Eastern and Western civilizations, “*Tōzai Bunmei no Yūgō*”, was introduced as one of the ideals of Japan’s world mission, since it was thought to have the potential to appeal to Muslims and lead them to a pro-Japanese position in international

---

ductions by General Hayashi Senjurō and by the translators emphasized the need for understanding the Islamic world in the context of a new Greater East Asia heralded by the Pearl Harbor attack. See Syed Ameer Ali, *Kaikyō Shi*, trans. Tsukamoto Gorō and Takei Takeo, foreword by General Hayashi Senjurō (Tokyo: Zenrinsha, 1942).

<sup>46</sup> Dai Nippon Kaikyō Kyōkai, *Sekai Kaikyōto Seisaku no Hitsuyōsei ni Tsuite* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyō Kyōkai, January 1939).

<sup>47</sup> Kaikyō Kyōkai, *Sekai Kaikyōto Seisaku no Hitsuyōsei ni Tsuite*.

politics. However, this emphasis on Asianism was overshadowed by the view that the anti-Comintern pact among Japan, Germany and Italy would shape a new form of international system.<sup>48</sup>

GJIL advocated the classification of Islam as one of the officially recognized religious faiths in the Japanese Empire.<sup>49</sup> The group took great pride in its political impact when the 81st Imperial Diet discussed the “Muslim problem” and revised its legislation on religious organizations to include Islam within the category of recognized religions.<sup>50</sup> As part of the implementation of its cultural policy, GJIL sponsored several exhibitions on the Muslim World at the Tokyo-Ueno and Osaka-Nihonbashi branches of the Matsuzakaya Department Store from November to December of 1939.<sup>51</sup> GJIL and the Tokyo Muslim Community were the main organizers of the exhibitions, with additional support being received from various governmental ministries, the consulates of several Muslim nations and the Manchurian Embassy. The exhibitions attracted great interest, and many high school students were taken to the exhibition for educational trips. Muslim leaders from Indonesia were among the guests of honor for the opening ceremony.

GJIL also advocated a more aggressive anti-Soviet policy and urged the government to benefit from the anti-Communist sentiments of Asian Muslims. According to one policy paper, Muslims could be expected to voluntarily join in the international fight against the Communist “threat” in support of the anti-Comintern pact.<sup>52</sup> The paper divided the colonized Muslim world into two categories, separating those under British and Dutch rule from those under Soviet Communist rule. While hinting that Japan could not ignore the Muslim colonies of the British Empire in the context of its policy towards Britain, it focused specifically on the benefits of cooperation with the Muslims

---

<sup>48</sup> Saitô Tôkichi, “Nobi Iku Nihon to Kaikyô Minzoku,” *Nihon Oyobi Nihonjin*, 345 (1937): 50-54; Suzuki Takeshi, *Nihon Ni Tai Suru Sekai Kaikyô no Sakebi* (Tokyo: Dai Nihon Kaikyô Kyôkai, 1939); Takisawa Toshiaki, “Nihon Kaikyôken ni Hairu,” *Shokô*, 118 (1938): 1-3.

<sup>49</sup> Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, *Kaikyô Kônin Ga Waga Kokumin Ni Ataeru Eikyô Ni Tsuite no Mondô* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, 1939).

<sup>50</sup> Dai Nippon Kaikyô Kyôkai Chosabu, ed. *Dai 81 Kai Teikoku Gikai Ni Okeru Kaikyô Mondai No Shingî* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, 1943).

<sup>51</sup> Dai Nippon Kaikyô Kyôkai-Tokyo Isuramu Kyôdan, *Kaikyôken Tenrankai—Zen Sekai Kaikyôto Daichi Taikai Raichô Kaikyôto Shisatsudan* (Tokyo, Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, 1940).

<sup>52</sup> Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, *Higashi Hankyû ni Okeru Bôkyô Tebbeki Kôsei to Kaikyôto* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyô Kyôkai, 1939).

of Central Asia in a conflict against Soviet Communism.<sup>53</sup> The policy suggestions were enthusiastic and over-optimistic:

The majority of Muslims live in Asia. They have the self-consciousness of being oppressed colored peoples, and they hold, very sincerely and fiercely, anti-Bolshevik and anti-Western ideas. Meanwhile, they keep very warm feelings towards our country as an Eastern nation and as the leader of Asia. Even concerning the present China Incident, the Muslim attitude is different from the Western and Soviet position, as they hope to get the support of a strong Japan in order to revive their homelands.<sup>54</sup>

GJIL compared Japan's Islamic policy to those of other great powers, quickly dismissing the policies of England, Russia and France as failures in view of the rising anti-colonial, anti-Christian and anti-Communist trends prevalent in the Muslim world. Italy and Germany also had specific Islamic policies, declaring their leaders "friends of Muslims." For example, as early as 1898, the German Emperor took the opportunity of a visit to Damascus to declare himself "a friend of Muslims," while Mussolini made the claim that he was "a protector of Muslims" during his 1937 visit to Libya.<sup>55</sup> However, according to GJIL, the Islamic policy of Italy was also a failure, largely attributable to the legacy of the Ottoman-Italian wars and Italian military expansion into North Africa. Only to Germany did GJIL concede recognition of partial success in its policy towards the Muslim world. In contrast to the failings of all these white powers, though, Japan's Islamic policy was presented as a potential success, given that Japan had no negative colonial history in the Muslim world. This policy paper also argued that both Italy and Germany supported Japan's Islamic policy in Asia.<sup>56</sup> However, GJIL believed that Japan had yet to exploit the untapped potential of its presumed cultural and political prestige in the Muslim world. As the only evidence for this argument, the pamphlet quoted a call for collaboration with Japan issued over the course of

---

<sup>53</sup> Dai Nippon Kaikyō Kyōkai, *Kunō Suru So-Ren Kaikyō Minzoku* (Tokyo: Dai Nippon Kaikyō Kyōkai, 1939).

<sup>54</sup> See Kaikyō Kyōkai, *Kunō Suru So-Ren Kaikyō Minzoku*, 13.

<sup>55</sup> Italy's Islamic policy was also described and discussed as a potential model for Japan by Sakurai Masashi, *Dai Toa Kaikyō Hattenshi* (Tokyo: Sanseido, 1943), 8.

<sup>56</sup> Kaikyō Kyōkai, *Sekai Kaikyōto Seisaku no Hitsuyōsei ni Tsuite*. There were Muslim nationalists exiled from Russia that were supported by both Japan and Germany. See Matsunaga Akira, "Ayazu Ishaki to Kyokutō no Tatarujin Comuniti," in *Kindai Nihon to Toruko Sekai*, ed. Ikei Masaru and Sakamoto Tsutomu (Tokyo: Keisō Shobo, 1999), 219-263.



an interview with Prince Huseyin of Yemen, a minor figure from the Zaydi ruling family, who visited Tokyo in 1938 to attend the opening ceremonies of the Tokyo Mosque.

Besides publishing policy papers and organizing exhibitions on the Muslim world, GJIL accomplished its most tangible work by issuing a monthly journal entitled *Kaikyō Sekai* (The Muslim World) after April of 1939. The journal was primarily devoted to introducing Islamic culture, history and civilization to a Japanese readership and included assessments of international affairs. It argued that nationalist movements in the Muslim world should cooperate with the Axis Powers and Japan if a war were to break out in Europe.<sup>57</sup>

Ôkawa Shûmei's books were praised and promoted in the pages of *Kaikyō Sekai*. However, the contents of the literature published by GJIL showed major differences from Ôkawa Shûmei's Asianist views on two crucial points. First, GJIL tended to perpetuate the stereotypical images of Muslims that Ôkawa Shûmei had often criticized as a Japanese appropriation of prejudiced Western views of Islam. Secondly, and more importantly, GJIL did not make an idealistic commitment to the decolonization of Asia. Instead, it reflected a realistic political discourse that focused on forming an anti-Communist alliance against the Soviet Union and on strengthening Japan's policy in China. For the GJIL, knowledge of the Muslim world was primarily for the sake of advancing Japanese interests. However, in their self-referential repetitions of several misleading assumptions of Muslim sympathy for Japan, GJIL promoted an unsubstantiated and misleading optimism that the Japanese Empire would find natural allies in the Muslim populations of Asia in the case of a military confrontation with the Western colonial powers.<sup>58</sup>

#### 4. Historical Background of Japan's Islamic policy

Although the pragmatic Asianism of the GJIL seemed to emerge in response to the crisis that followed the China Incident in 1937, the idea of

---

<sup>57</sup> As an example, see Sôsa Tanetsugu, "Ôshu Senran to Kaikyō Ken no Dôkô," *Kaikyō Sekai* 1/7 (October 1939): 1-8.

<sup>58</sup> A book entitled *The Present Conditions and Future of Muslims* by Katô Hisashi demonstrates the difference between the realistic Asianism of GJIL, which stressed Japan's national interest, and the internationalist and idealistic themes of Ôkawa's Asianism. Published with a calligraphy page of "*hakkō ichiu*" by General Hayashi Senjurô, Kato Hisashi's book

developing a special policy for the Islamic world can be traced back to the period after the Russo-Japanese War, originating from a small group of Japanese Asianists mostly connected with the Kokuryûkai. Therefore, the Islamic policy experimented with by the Japanese authorities cannot be regarded solely as an immediate response to the crisis of the China Incident, particularly given the absence of a comparable policy towards Christian and Hindu societies. A full profile and the activities of the Kokuryûkai members who were involved in the propagation and networking for Japanese-Muslim solidarity is beyond the scope of this article.<sup>59</sup> However, it should be noted that the ideas and activities of this small group of advocates for an Islamic policy within the Kokuryûkai were not taken very seriously by the military and civilian authorities between 1905 and the 1930s.

It was only after Japan's withdrawal from the League of Nations in 1933 that some members of the military began to show interest in the suggestion that Japan develop a special policy towards Muslims in China and beyond. We can follow the change in the relationship between Kokuryûkai activists and the Japanese government in the autobiographical narratives of Wakabayashi Han, who was interested in the Muslim world ever since his visit to India with a Burmese monk and the nationalist U. Ottama in 1912.<sup>60</sup> Wakabayashi's discovery of Indian Muslims led him to undertake further research about Islam in Asia. For twenty years, he worked closely with a small circle of Islamic experts within Kokuryûkai, led by Tanaka Ippei.<sup>61</sup>

---

devoted a special chapter to discussing the situation of Muslims in China, India and Indonesia, offering concrete policy suggestions such as advocating the use of Muslim religious and national identity both in the construction of the New Order in East Asia and in the fight against Communism. See Kato Hisashi, *Kaikyô no Rekishi to Genjo* (Tokyo: Ôsakayagô Shoten, 1941).

<sup>59</sup> Selçuk Esenbel, "Japanese Interest in the Ottoman Empire," in *The Japanese and Europe: Images and Perceptions*, ed. Bert Edstrom (Surrey: Curzon Press, 2000), 112-20; El-Mostafa Rezrazi, "Pan-Asianism and the Japanese Islam: Hatano Uhô: From Espionage to Pan-Islamist Activity," *Annals of the Japan Association for Middle East Studies*, 12 (1997): 89-112.

<sup>60</sup> U. Ottama (1879-1939) was an influential figure in Burmese nationalism. Influenced by both the Indian National Congress and the Japanese model, Ottama denounced British colonial rule. He was imprisoned by the British authorities for a very long time, ultimately dying in prison. For Ôkawa's praise of Ottama, see Ôkawa Shûmei, "Ottama Hôshi o Omou," in *Ôkawa Shûmei Zenshû* 2: 913-15.

<sup>61</sup> Tanaka Ippei was a scholar of China and Buddhism. He converted to Islam and performed pilgrimages to Mecca in 1925 and 1933. Wakabayashi describes Tanaka Ippei as a fighter for "Sonnô Yûkoku," meaning "Revere the Emperor, and be a Patriot", despite the fact that Tanaka became a Muslim and adopted the name Haji Nur Muhammad in 1918.

According to Wakabayashi, however, the activities of his small group not only did not achieve any results, but it received no support from the government, and he became pessimistic about future success.<sup>62</sup> Then in 1932 Wakabayashi was sent by Tōyama Mitsuru and Uchida Ryōhei to observe the meeting of the League of Nations in Geneva. It was only during his trip back to Japan, having witnessed the vital decision to withdraw from the League, that Wakabayashi had his first chance to talk with Isogai Rensuke, a Lieutenant Colonel in the Japanese Army, and he seized this opportunity to explain the benefits that attention to the Muslim World could bring to Japan's East Asian policy. Isogai Rensuke later contacted Wakabayashi and introduced him to Army Minister Araki Sadao.<sup>63</sup> Wakabayashi's story of the developments that followed this meeting runs as a narrative of triumph, as the Japanese army began to implement an Islamic policy and supported the activities of the Kokuryūkai group. It is clear from Wakabayashi's story that Japan's withdrawal from the League of Nations in 1933 was a turning point in the Japanese government's attitude to the ideas of an Islamic policy. The account also demonstrates that, had a vocal group of Kokuryūkai activists not existed to promote the potential political benefits of sympathy from the Muslim populations for Japan, it is probable that an organization such as the Greater Japan Islam League would not have come into being by 1939.

Sakuma Teijirō and Ariga Bunpachirō were two other personalities representing the continuity of ideas in the Asianist commitment to Japanese-Muslim cooperation. Both converted to Islam during the 1910s, without abandoning their ultra-nationalistic patriotism. Sakuma had been assigned by Kokuryūkai to study Islam, and he lived in Turkey for three years.<sup>64</sup> He was primarily an expert on Chinese Muslims, among whom he was known as a convert with the name Ilyas. Sakuma established the first important Japanese-sponsored Islamic organization in Shanghai in 1923, aiming to inspire Chinese Muslims to rise "from their age-old lethargy to unite them in

---

<sup>62</sup> His brother Wakabayashi Kyūman worked for the same cause, operating undercover as a merchant among Chinese Muslims until he died in Changsha in 1924. For Wakabayashi's reflections on the history of the Kokuryūkai circle of Islamic policy advocates, see Wakabayashi Han, *Kaikyō Sekai to Nihon* (Tokyo: Wakabayashi Han, 1957), 1-3.

<sup>63</sup> Han, *Kaikyō Sekai to Nihon*, 3-7. Araki Sadao (1877-1966) was a leader in the Imperial Way faction of the Army.

<sup>64</sup> Derk Bodde, "Japan and the Muslims of China," *Far Eastern Survey* 15/20 (9, 1946): 312.

a great Pan-Islamic movement.”<sup>65</sup> As early as the mid-1920s, Sakuma outlined a program for bringing the Islamic religion to Japan through the agency of Chinese Muslims, arguing that if Japan could cooperate with the Pan-Islamic movement, Russian penetration into the Islamic world could be checked and the entry of Communism into Japan prevented.<sup>66</sup>

Ariga Bunpachirô has a unique profile among all the Japanese Muslims.<sup>67</sup> He converted to Islam through his encounter and relations with Muslims in India, and just a few months after the China Incident in December 1937 he published a highly ambitious pamphlet titled *Nihon Isuramukyô no Setsumei* (An Explanation for Japanese Islam). The striking aspect of this missionary manifesto to the Japanese nation was its political stance emphasizing Japan’s isolation in the event of a struggle between civilizations. Regarding a final war between the white and colored races as an almost inescapable culmination of the conditions of the 1930s, Ariga expected that Japan would naturally take on the leadership of the colored peoples. However, he believed that Japan on its own could not hold its position of power in a global struggle for very long, and was in need of the strength and support of international allies. As a missionary for Islam, he produced a doctrine of Japanese leadership among the Muslims against the “world domination of the white race.”<sup>68</sup>

Ariga Bunpachirô’s patriotic advocacy of Islam as a universal religion to facilitate Japan’s leadership of Asia raises questions about the nature of the Japanese approach to the Islamic faith within an Asianist framework. How is it that some Japanese Asianists could be very confident about converting to a new religion while preserving their nationalist loyalties and imperialist

---

<sup>65</sup> Sakuma Teijirô, *Shina Kaikyôto no Kakô, Genzai Oyobi Shôrai* (Tokyo 1924). This book was highly praised by eminent scholars in the field like Naitô Chishû for its analysis of the reality of Muslims in China. For Naitô Chishû’s positive assesment of the book, see the introduction to Sakuma Teijiro, *Kaikyô Kaisetsu* (Tokyo: Genkai Shobô, 1935).

<sup>66</sup> Sakuma Teijirô, *Kaikyô No Ugoki* (Tokyo 1938). After depicting the contemporary political and social reality of Chinese Muslims, Sakuma asks the Japanese government to pay attention to the independence movement in Eastern Turkistan, especially to counter the British and Soviet policies in West China.

<sup>67</sup> Ariga Bunpachirô was once praised by Kasama Akio as a “progressive Muslim with a Japanese Spirit” whose religious commitment “springs from the abiding spirit of patriotism of the Japanese, while he does away with the superficial and petty rules and regulations blindly followed by the Turks and the Arabs.” See Kasama Akio, *Kaikyôto* (Tokyo: Iwanami Shinshô, 1941), 113.

<sup>68</sup> Ariga Bunpachirô, *Nihon Isuramukyô no Setsumei* (Tokyo 1937), 2.

visions? An answer to this question can be found in a commentary written by Sakurai Masashi, a scholar of Buddhism and religious studies, on the subject of the future of Islam in Japan. Sakurai looked favorably on the efforts of an increasing number of Japanese Muslims to combine the Japanese national mission with the Islamic faith. He also categorically identified Islam, described as a religion of Asia which was “born and developed in Asia”, with the colored races in opposition to his identification of Christianity with the white race. Accordingly, he believed that Japan could count on the support of Muslims within the East Asia Coprosperity Sphere against the Anglo-American powers.<sup>69</sup> Sakurai depicted the Muslims in China who fought against Japanese rule as “puppets of the whites”, believing that Japan could, in the end, rely on Muslim support on the basis of racial solidarity. Meanwhile, Sakurai was so confident in the strength of Japanese identity that he did not expect Islam to offer any further cultural and religious appeal to Japanese people beyond its immediate political utility in international relations.<sup>70</sup>

### 5. Internationalism and Imperialism at the Institute of Islamic Studies

While GJIL's policy initiatives largely fit into the framework of area studies research undertaken for the sake of the Japanese Empire, the activities of the Institute of Islamic Studies (*Kaikyōken Kenkyūjo*) represented a more scholarly interest in Islamic studies and reflected the cultural internationalism of the interwar period. The Institute's ties with Japan's imperial projects, however, raise questions about the complex interaction between the ideals of Pan-Asianism and the Japanese Empire.

The Institute of Islamic Studies was Japan's primary academic center for research on Islam, hosting the largest number of scholars and the best library facilities out of four such centers in existence.<sup>71</sup> Although the institute was established in March of 1938 by Ōkubo Kōji, Matsuda Hisao and Kobayashi Hajime, its origins can be traced back to 1932, when almost all the Japanese

---

<sup>69</sup> Sakurai Masashi, *Dai Toa Kaikyō Hattenshi* (Tokyo: Sanseido, 1943), 8.

<sup>70</sup> Masashi, *Dai Toa Kaikyō Hattenshi*, 269-70. According to Sakurai, even Christianity, with its long history in Japan, had had little success in taking root in Japanese society.

<sup>71</sup> The other three centers were: the Research Bureau of the Greater Japan Islam League, the East Asia Economic Research Institute in Tokyo, and the Research Section of the Foreign Ministry.

scholars with an interest in Islamic studies established the Institute of Islamic Culture (Isuramu Bunka Kenkyûjo) and published a periodical called *Isuramu Bunka* (Islamic Culture).<sup>72</sup> The approach of Japanese scholars to Islamic studies was specified in the introductory editorial of the journal as the pursuit of an understanding of Muslim societies independent of the negative influence of Western prejudices (*Ôbeijin no Henken*). A manifesto-like declaration summarizing these aims in English was appended to the first issue of *Isuramu Bunka*; in it was reflected the shared Asianist approach that characterized this community of scholars, who were highly critical of European Orientalism within their vision of the history of civilizations:

...the world's ideas of Asia and Islam are rotten chiefly because of the religious and social prejudices which poison the air between the two continents (of Europe and Asia). History teaches us what Titanic things the Islamic civilization created. This is a very powerful branch of the Eastern Civilization; and at the same time, the mother of Modern European Civilization. What a splendid history the Musulman nations had! To check back the Western barbarian invasions towards the East, and thereby to keep the classical learnings and culture untouched from those invaders, was a holy role that they played. In this chaotic state of the whole world as now, Islam may play its great role once more, for Western and Central Asia, a good part of India, and North and Central Africa are under the spiritual rule of Islam.

An old saying is very popular: "ex oriente lux." And so was once Islam to Europe. In sincere estimation we, the Japanese nation as a branch of the Asiatic, hold Islam and the Musulman nations as a powerful religion in the East and the nations belonging to the East. But once very rare were the chances for us to get into direct contact with them. Unfortunately, as we happened to know the Christian Civilization previous to the Islamic, even though the former is very much antagonistic to the latter, when the latter were not so well situated politically in the world in modern ages, our understanding on Islam has been too much crooked mostly because of the anti-propaganda on the part of the Christian nations. As it is, the time is now with us at last when we can hold our cordial hands forth to Muslim people. Friendship is ensured, and our door is open to the Islamic nations including Turkey, Persia,

---

<sup>72</sup> For the charter of Isuramu Bunka Kenkyûjo, see Kawamura Kôrô, "Isuramu Gaku: Senzen No Nagare," in *Kaikyôken* (Fukkôkuban) (Tokyo: Biburio, 1986), 2.

Afghanistan and Egypt. Traffic is now vivid between them and us: we may fully grasp a true idea of them through direct and non-prejudiced media. Recently the number is enormously increased of students and investigators among us who are deeply interested in things Islamic, and the glory of Islam is being widely known to us. Even several moves are suggested with a view to distributing thorough information about Islam and Islamic nations to wider extents. Our organization “Islam-Bunka-Kenkyûjo” (The Islam Institute, Tokyo) is actually an example thereof.”<sup>73</sup>

This extremely sympathetic view of Muslim civilization, marked by its repeated criticism of the European representation of Islam, was to become one of the key characteristics of Japan’s Islamic studies, penetrating the field to the extent that no Japanese scholar of that period approached Muslim culture in an attempt to demonstrate their inferiority. In other words, the self-estranging sense of superiority that European Orientalists adopted in judging the claims to truth of Islam was entirely missing from Japan’s Asianist scholarship on Islam.

Although the Institute of Islamic Culture ended its activities after a short span of time, in 1933 Ôkubo Kôji formed a smaller study group, called the Islamic Academy (*Isuramu Gakkai*), in cooperation with Matsuda Hisao, Kobayashi Hajime, Miyagi Ryôzô and Yagi Kametarô.<sup>74</sup> For about three years, the Islamic Academy brought scholars together for intellectual exchange and research, also arranging language courses in Turkish, Persian and Arabic. However, rapid changes in the political climate following the China Incident in 1937 gave a new political urgency to the field of Islamic studies. Zenrin Kyôkai (The Good Neighbor Association), a military-sponsored institution that aimed to improve Japan’s ties with China and Manchuria, adopted a plan to establish a special research institute for the development of cultural policies for the Muslims in North and Northwest China. Even though Ôkubo Kôji established the Institute of Islamic Studies with funding from Prince Tokugawa Iemasa, a wealthy aristocrat and former ambassador to Turkey, soon they began to accept financial support from the

---

<sup>73</sup> *Isuramu Bunka* 1/1 (1932). The text was on the back cover of the journal.

<sup>74</sup> At that time, Matsuda Hisao was a professor at Kokugakuin University, and Kobayashi Hajime was teaching at Komazawa University. Miyagi Ryôzô was a Literature Ph.D. student and Yagi Kametarô was an assistant at Tokyo Imperial University’s Literature Department.

Zenrin Kyôkai, which saw in the Institute of Islamic Studies its opportunity to realize the plan of creating a policy center devoted to the Muslim World.<sup>75</sup>

The Institute of Islamic Studies started to publish a monthly journal named *Kaikyôken* (The World of Islam), which distinguished itself as the most scholarly journal on Islam in comparison with two other periodicals on Islamic issues: *Kaikyô Sekai*, published by the Greater Japan Islam League and *Kaikyô Jijyô*, published by the Foreign Ministry research section.<sup>76</sup> Even after the journal was terminated, due to the wartime shortage of paper, the institute itself continued its activities until May 24, 1945, when approximately 10,000 books in its library holdings were burned during the intense bombing of Tokyo. In its seven years of activity, the Institute of Islamic Studies hosted an average of ten full-time researchers from different ideological orientations, published high quality academic books, organized public conferences, produced documentary films, sponsored radio talks, and coordinated research projects in China and Indonesia, thus indisputably representing a vibrant intellectual center despite wartime conditions.

### a) Ôkubo Kôji and the Discourse of Civilization

The writings of Ôkubo Kôji, the director of the Institute of Islamic Studies, offer the best illustration of the salience of Japan's Asian identity in the scholarship on Islam. Born in 1887 in Tokyo, Ôkubo graduated from the German Language department of the Tokyo Foreign Languages School in 1913. He completed his graduate studies at the Oriental History section of Tokyo Imperial University in 1918. Ôkubo learned Turkish through self-study, and had a chance to improve his speaking and writing skills with the help of Turkish-speaking Muslim emigrants in Tokyo. In parallel with his research focus in Islamic studies, Ôkubo began to teach Islamic and Asian history at Komazawa University after 1925, and from 1939 to 1949 he held Japan's first chair in Islamic studies at Waseda University. When Ôkubo made a research trip to Turkey in 1936, his command of Turkish was extensive enough to deliver lectures on Japanese history and culture at Turkish univer-

---

<sup>75</sup> Nozoe Kinjirô, "Zenrin Kyôkai no Tai Kaikyô Bunka Jigyô," in *Kaikyôken*, (Fukkôkuban) (Tokyo: Biburio, 1986): 23-25.

<sup>76</sup> The journal lasted for six and a half years, from July of 1938 to December of 1944. Each issue of the journal was printed in approximately 1,000 copies.



sities.<sup>77</sup> It was during this research trip to Turkey, which was funded by the Kokusai Bunka Shinkōkai (Society for International Cultural Relations) and the Nihon-Toruko Kyōkai (Japan-Turkey Friendship Association), that Ôkubo began to develop his close ties with Ambassador Tokugawa Iemasa, who then became a patron for his scholarly activities.

In Ôkubo's prolific writings on the Islamic world, the number of articles directly related to the politics of the Japanese Empire increased dramatically after 1940. In his role as the leader of the institute, he gave interviews with newspapers and radio stations, lectured frequently and attended events at embassies.<sup>78</sup> Although he was regarded as a liberal by the standards of that time, Ôkubo embraced the ideal of the East Asian Coprosperity Sphere, and regarded Japan's war in Asia as the path to liberation from colonial oppression for the Muslim World.<sup>79</sup> One of his editorials in *Kaikyōken* referred to Japan's confrontation with the West as a "Holy War" (*Jihad*) for the liberation of Asia.<sup>80</sup> Since Ôkubo's large number of media commentaries and public engagements as the director of the Institute of Islamic Studies made it necessary for him to discuss issues related to the Greater East Asia War, he usually affirmed Japan's official Asianism. For example, in the first conference series of the Institute of Islamic Studies that was open to the public, held from July 15-19 of 1938, scholars of the Institute addressed accessible topics including "colonial policy and Islam," Chinese Muslims and mosques in Beijing.<sup>81</sup>

One can see the impact of Japan's imperial policies on the field of Islamic studies by comparing two book projects edited and introduced by Ôkubo Kōji, one in 1936, only one year before the China Incident, and the other at the

---

<sup>77</sup> Ôkubo attended the annual congresses of Turkology and the Turkish Historical Association during his visit, and he was even received by the President, Mustafa Kemal Atatürk. Ôkubo's travel memoirs covering Turkey and the Balkan regions were published in the *Asahi News* in a series of ten articles. During the same trip, he also collected film-footage for the documentary "*Istanbul: The City Where Eastern and Western Culture Meet.*" See *Kaikyōken* (Fukkokuhan), 10-11.

<sup>78</sup> For example, Ôkubo Kōji and Kobayashi Hajime, *Kaikyō Ken Shiyō* (Tokyo 1939).

<sup>79</sup> Ôkubo Kōji, "Daitōa Sensō to Kaikyōken," in *Kaikyōken* 6:1, 2-3. Besides writing numerous articles, Ôkubo also published a book on this topic. See Ôkubo Kōji, *Dai Tōa-sen to Kaikyō Mondai* (Tokyo: Satsukikai, 1942).

<sup>80</sup> Ôkubo Kōji, "Seisen," *Kaikyōken* 1/4 (1938): 2-3.

<sup>81</sup> According to the advertisements in the first issue of *Kaikyōken*, Nohara Shirō lectured on Recent Political Turbulence among Chinese Muslims, Matsuda Hisao spoke about the Mosques in Beijing, and Miyagi Ryōzō lectured about the Muslim World and Colonial Policy. They also showed their movie on Istanbul. See *Kaikyōken* 1/1 (1938). Advertisement and attendance application forms were attached to the journal.

peak of the Greater East Asian War in 1942. In the earlier book, *Contemporary Islamic World*, which he co-edited with Kobayashi Hajime, Ôkubo formulated the mission of studying the “contemporary Muslim world” in an effort to overcome the fantasy impression of Islam that prevailed among the Japanese public, and to understand the reality of Muslim culture beyond stereotypical images of the “one thousand and one nights.”<sup>82</sup> He thus was aiming to debunk some of the predominant myths in Japan about the Muslim world, simultaneously criticizing the Eurocentric approach to the global community and world history. In explaining why the enlightened Japanese should pay more attention to the Muslim world, Ôkubo emphasized the importance of decolonization in the international order, in addition to mentioning the economic interest raised by Japan’s increasing trade relations with the region. Overall, however, the book reflected the cultural internationalism of the scholarly community.

The peculiar Asianist coloring of his Islamic studies becomes clear in Ôkubo’s narration of modern Muslim history from the perspective of an East-West encounter, especially in his sympathetic account of Muslim revivalist movements and Pan-Islamism. Ôkubo presents the movements for Islamic revival not as reflections of religious-nationalist xenophobia, but as Muslim responses to Western expansion and imperialism, frequently invoking images of the Meiji Restoration and Japan’s own encounter with the West. Muslim modernists, such as Muhammed Abduh, were depicted as heroes, who embodied the anti-imperialism and successful Muslim appropriation of modernity. Ôkubo expressed optimism for the achievements of the Islamic synthesis with modernity, writing favorably of rising Muslim nationalism, modernist-revivalist movements in contemporary Islamic thought and the diverse paths of modernization taken by Muslim nations such as Turkey, Iran and Afghanistan.

Six years later, in the edited volume *Introduction to the Islamic World*, Ôkubo Kôji celebrated the fifth anniversary of the foundation of the Institute of Islamic Studies.<sup>83</sup> However, Ôkubo still found the enlightened public’s general knowledge about Islam to be both insufficient and contaminated by Western prejudices. Ôkubo presented the collective research products of the members of the Institute of Islamic Studies in the hope of creating a more

---

<sup>82</sup> Ôkubo Kôji and Kobayashi Hajime, *Gendai Kaikyôken* (Tokyo: Shikai Shobô, 1936).

<sup>83</sup> Kaikyôken Kenkyûjo, ed. *Gaikan Kaikyôken* (Tokyo: Seibundô Shinkôsha, 1942).

sophisticated popular understanding of Islam in a mood of cultural internationalism. However, in the conclusion of the work, Ôkubo went on to argue that Japan's "sacred" war against the British Empire would open the way for the rebirth of the Muslim awakening and solve the problems faced by Muslim nationalism, while Muslims living within the Greater East Asia Coprosperity Sphere would become role models for the rest of the Islamic world.

The purpose of the construction of the New Order in East Asia reflects the world policy of our nation. This means a change in world history by the liberation of East Asia from the Anglo-American powers and the establishment of a new order in East Asia with Japan as its center. From a different point of view, we should not forget that this implies a great advantage for the liberation of the Muslim world, and reflects Japan's leading position in the rationalization of world history.<sup>84</sup>

Looking at Ôkubo Kôji's writings from a broader perspective, it would be inaccurate to characterize even his wartime scholarship as based merely on a desire to further Japan's imperial interests, as he maintained an internationalist agenda of introducing an unfamiliar culture and Asianist vision of decolonization throughout his career. His support for Japan's Asia policy during the period of the Greater East Asia Coprosperity Sphere was derived more from his own Asianist convictions. Ôkubo did not have any ideological affiliation with nationalist organizations, and did not share the strong ideological commitments of Ôkawa Shûmei. However, he did believe in the existence of two conflicting civilizations, East and West, and he saw Japan as having a "liberating mission" in Asia, even to the extent that he condoned Japan's war in China as an effort to save the Chinese nation from Western hegemony.<sup>85</sup>

### **b) The Mission of Area Studies in the Era of the Empire**

Further illustration of the cultural internationalist mission of Islamic studies scholarship can be seen in the writings of Nohara Shirô, the young director of the research section of the Institute of Islamic Studies. Nohara was no ultranationalist; he was even arrested by the military police in 1942 under suspicion of socialist activism.<sup>86</sup> In an article on the mission of Japan's

---

<sup>84</sup> *Gaikan Kaikyôken*, 334-35.

<sup>85</sup> Ôkubo Kôji, "Seisen," *Kaikyôken*, 1/4 (1938): 2.

<sup>86</sup> Interview with Professor Yûzo Itagaki, March 1999, Tokyo.

Islamic studies, Nohara formulated three intellectual purposes.<sup>87</sup> The first of these was the enhancement of the knowledge of the Islamic world, which he thought necessary for the fulfillment of Japan's mission in Asia and the world. Nohara expressed his dissatisfaction with a narrow economic approach to the Muslim world that concerned itself only with exports and access to natural resources, taking no interest in culture and history. For him, even those pursuing economic advantages would benefit from an understanding of the culture of the society they were dealing with.<sup>88</sup>

The second purpose Nohara emphasized was the establishment of a particular Japanese scholarship on Islam that would gain independence from Western Orientalism. This stated goal resonated with a consciousness of the need to overcome Japan's reliance on a Eurocentric knowledge of world cultures. In their effort to free themselves from European perspectives, however, scholars of the Islamic Institute were faced with a major dilemma. They were well aware of the immense breadth and depth of European Orientalism, as they were conducting their own research by utilizing studies in Western languages. In contrast with the century-old tradition of Oriental studies, Japanese scholarship on Islam was in its infancy. In order to conduct original studies without the mediation of European scholarship, they were making humble efforts to learn Turkish, Persian and Arabic. In fact, as a result of this early attention to language training, there emerged at the institute a world-renowned scholar of Islam, Toshihiko Izutsu, famous for his mastery of classical Arabic.<sup>89</sup> However, Japanese scholars with a full mastery of Muslim languages remained rare, and reliance on European Orientalism was still necessary for good quality research.

One group within the institute suggested that, since Japan's Islamic studies were at least a century behind the Oriental studies in Europe, it was necessary

---

<sup>87</sup> See Nohara Shirô, "Kaikyô Kenkyû no Yakuwari," *Kaikyôken*, 6/1 (1942): 8-10.

<sup>88</sup> Nohara Shirô, "Kaikyôken Kenkyûjo no Omoide," *Kaikyôken* (Fukkukuban) (Originally published in *Tôyô Bunka*, no. 38, March 1965): 47.

<sup>89</sup> For the contribution of two Pan-Islamist scholars, Abdurresîd Ibrahim and Musa Carullah, to the education of Toshihiko Izutsu, see Cemil Aydın, "Toshihiko Izutsu, Abdurresîd Ibrahim ve Musa Carullah: Global Ölçekte Geleneksel Bir İlimi Nakil Hikayesi," *Dergâh* 10/111 (Istanbul 1999): 15-16. When Izutsu published his first book on Islamic philosophy and theology in 1941, he not only showed his mastery of original Arabic texts, but also demonstrated a distinctly Japanese approach to the texts. See Izutsu Toshihiko, *Arabia Shisôshi: Kaikyô Shingaku to Kaikyô Tetsugaku* (Tokyo: Hakubunkan, 1941). This book was printed in a series on Asian revival, *KôA Zenshō*, under the editorial supervision and with a foreword by Ôkubo Kôji.

to translate the classics of Western literature on Islam in order to establish the basic infrastructure for their own developing scholarship. As an alternative, Nohara Shirô pointed out that European scholarship usually focused on linguistics, geography and textual studies at the expense of the studies of contemporary social and economic issues, arguing that a focus on the modern Muslim world would allow Japan to gain leadership in those fields.<sup>90</sup> However, irrespective of this theoretical debate about their scholarly agenda, and despite their heavy use of Western literature, the members of the Institute of Islamic Studies were already producing research that differed drastically from the products of European Orientalism. This was a direct result of the Japanese scholars' identification with the Muslim world under the umbrella of Asian identity.

The third purpose outlined by Nohara Shirô was the modification and correction of world history consciousness by opening a neglected field of history to Japanese attention. In fact, members of the Institute of Islamic Studies edited several books on world history in an effort to promote a view of Asian history that extended beyond the traditional Sinocentric and Eurocentric perspectives.<sup>91</sup> Ôkubo Kôji edited a thirteen-volume series on Asian history and culture in the *KôA Zenshō* (Revival of Asia Series). In his editorial foreword, Ôkubo pointed out that in order to understand Asian thought (*Ajia Teki Shisō*), one must be as familiar with Islam as with Confucianism and Buddhism, and comprehend the basics of Islamic thought together with Indian and Chinese thought.<sup>92</sup>

Although Nohara and other members of the Institute of Islamic Studies claimed to write a more universal and comprehensive world history through their privileged position as experts on Islamic civilization, their vision of history was still constrained within the idea of the conflict between civilizations. Thus, while they aimed to overcome Eurocentrism and Sinocentrism, they never questioned the organizing theme of the discourse of civilization. For

<sup>90</sup> Shirô, "Kaikyôken Kenkyûjyo no Omoide," 45-46.

<sup>91</sup> Matsuda Hisao and Kobayashi Gen, *Kansô Ajia Bunka Shi Ron* (Tokyo: Shikai Shobô, 1938); Matsuda Hisao and Nohara Shirô, *Tôyôshi Jyosetsu* (Tokyo: Shikai Shobô, 1936); Kobayashi, Hajime, *Sekaishi Shinko* (Tokyo: Futami Shobô, 1944).

<sup>92</sup> See Ôkubo Kôji, editorial preface, in Izutsu Toshihiko, *Arabia Shisôshi: Kaikyô Shingaku to Kaikyô Tetsugaku*, 1-2. The series included books on Manchuria, China, Mongolia, Buddhist East Asia, the South Seas under Euro-American Rule, India, Central Asia, Afghanistan, Iran, the Arab World, the Near East, and Turkey.

example, Nohara promoted an evaluation of Middle Eastern history in terms of the conflict between East and West in modern history, suggesting that such an evaluation would allow Japanese intellectuals to develop a better understanding of Asian history.<sup>93</sup> The influence of the Asianist discourse of civilization can best be seen in Nohara's own research on the Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani. Nohara argued that the ideas of reformist thinkers such as al-Afghani, Muhammad Abduh and Taha Hussein had to be investigated in order to comprehend the peculiarities of Japan's own Westernization. He pointed out that the Islamic synthesis between East and West could prove extremely instructive for Japanese intellectuals in their efforts at reassessing the Meiji Period. For instance, Nohara attributed to Al-Afghani the achievement of an ideal synthesis between Western knowledge and the Muslim religious tradition for the purpose of strengthening the Islamic world, commenting that it was the Pan-Islamist thinker Jamal ad-Din al-Afghani who "bravely" met the challenge of modernity and strove to transcend the unequal conflict between East and West.<sup>94</sup> Nohara's Asianist view of modern world history combined the destinies of West and East Asia by underlining their shared experience of intrusions by a powerful West. He quoted the following declaration from al-Afghani with a tone of approval:

The Christian nations, despite their internal disputes, band together to destroy the Islamic world. They have regarded the Islamic world with hate and ridicule since the age of the Crusaders. As proof, we are not regarded as equals in their international law. They defend this situation, pointing to the backwardness and savagery of the Islamic world. However, is it not savage of them to suppress our development by force?<sup>95</sup>

The extent to which the Institute of Islamic Studies became involved in Japanese imperialism in Asia has been the subject of various discussions and interpretations since the end of WWII. Wartime OSS reports on the Japanese infiltration into the Muslim World prepared by Derk Bodde make reference to the Institute of Islamic Studies as one of the instruments of Japan's Islamic

---

<sup>93</sup> Shirô, "Kaikyô Kenkyû no Yakuwari," 8-13. See also Matsuda Hisao and Nohara Shirô, *Tôyôshi Jyosetsu* (Tokyo: Shikai Shobô, 1936). The advertisement of the book specifically emphasized that it was a history of Asia that transcended the Sinocentrism of earlier works.

<sup>94</sup> Nohara Shirô, "Kindai Kaikyô Kaikaku Shisô" in *Ajia no Rekishi to Shisô* (Tokyo: Kôbundô, 1966), 213. The article was originally written in 1942 for the journal *Kaikyôken*.

<sup>95</sup> Shirô, *Ajia no Rekishi to Shisô*, 213.

policy.<sup>96</sup> In his recollections of his research career at the Institute of Islamic Studies, Nohara criticized Derk Bodde's generalization, asserting that the ties connecting the institute with Japan's imperial projects were in fact complicated by their intellectual criticism of the Islamic policy and their personal ideological differences.<sup>97</sup> According to Nohara, the institute's director Ôkubo Kôji did not believe in conducting research for the sake of the Islamic policy of the Empire. Rather, Ôkubo did everything in his power to protect the academic integrity of the institute against the pressures of Zenrin Kyôkai, which was demanding that the institute perform more policy research of direct utility to the military in return for their financial assistance. Ôkubo urged his colleagues to continue their own research agendas without giving much attention to such external pressures.<sup>98</sup>

Nohara Shirô also noted that members of the Institute of Islamic Studies did not feel much sympathy with the military's Islamic policy, as they were usually disappointed by the uninformed and simplistic discourse of the military. They would ridicule the ignorance of the authorities when, for example, someone in the military had the idea of creating a second Mecca in Japanese-occupied Singapore as a bid for Muslim sympathy. They also expressed their disapproval when military leaders planned to use pretend conversions of Japanese nationals to Islam for intelligence gathering purposes in Muslim Southeast Asia.<sup>99</sup>

Overall, all the members of the Institute were aware of the military interest in separating Chinese and Uygur Muslims from Chinese nationalism in the context of Japan's expansion into Northwest China. In fact, it was the Socialist Takeuchi Yoshimi who wrote on the subject of Muslims in China, Manchuria and Japan in a volume edited by the Institute. Takeuchi's careful discussion of the different policies adopted towards the Chinese Muslims by Chinese nationalists, Communists and the Japanese government reveals his awareness of the politics of their academic scholarship on the Muslims of

---

<sup>96</sup> Derk Bodde was a Professor of Chinese History at the University of Pennsylvania. He later turned his OSS research into articles. See Derk Bodde, "Japan and the Muslims of China," *Far Eastern Survey*, 15/20 (9, 1946): 311-13.

<sup>97</sup> Shirô, "Kaikyôken Kenkyûjyo no Omoide," 45.

<sup>98</sup> Gamo Reiichi and Takeuchi Yoshimi also emphasized the liberal and tolerant attitude of the institute's director towards members with different ideological orientations. See Gamo Reiichi, "Kaikyôken Kenkyûjo no Omoide," *Kaikyôken* (Fukkôkuban), 50-51.

<sup>99</sup> Shirô, "Kaikyôken Kenkyûjyo no Omoide," 47.

China.<sup>100</sup> According to Nohara, Japanese authorities did not push for an Islamic policy very enthusiastically after they realized the failure of this effort by 1940, even though terms such as “the Muslim Problem” (*Kaikyôto Mondai*) and “the Muslim Policy” (*Kaikyô Seisaku*) had begun to be used for the policies towards Muslims living in Southeast Asia.

However, Nohara admitted that he and his colleagues had objected to the government’s Islamic policy only on the grounds that it did not reflect a proper understanding of the Islamic tradition and the national character of Muslim societies. They tried to revise the misconceptions of the army in order to lead them towards more rational policies. At the same time, the Institute cooperated with the Japanese occupation forces in Southeast Asia by soliciting articles from scholars who were working for the military units located in that region. Members of the Institute of Islamic Studies did not harbor any objection to the government’s official discourse of Pan-Asianism. Especially as far as the notion of liberating Asia from Western colonial rule was concerned, Nohara concedes that their “reaction to the American, British and French oppression of the nationalist liberation movements was not very different from the reaction of the Japanese ultra-nationalists (towards Western imperialism).”<sup>101</sup>

Nohara Shirô maintained ambivalence in his attitude toward not only the institute’s complicity in Asianist projects, but also towards the legacy of Pan-Asianism, hinting that the Japanese occupation of Muslim Southeast Asia may have contributed to decolonization and national independence. He proposed that there should at least be a careful study of the memoirs of Japanese figures who had been to Southeast Asia during the Japanese occupation in an effort to reassess the (de)colonizing impact of the Japanese invasion of Asia. Takeuchi Yoshimi, who was another Socialist at the Institute of Islamic Studies in wartime Japan, did not enter into a discussion of the decolonizing impact of Pan-Asianism in his postwar reflections, though he was sympathetic to the Pan-Asianist interest in anti-colonial nationalism. Rather, Takeuchi focused on the intellectual achievements of the Islamic studies community, especially in their original contribution to the vision of world history, and their expanded attention to non-Western cultures and nationalist

---

<sup>100</sup> *Gaikan Kaikyôken*, ed. Kaikyôken Kenkyûjo (Zenrin Kyôkai) (Tokyo: Seibundo Shinkosha, 1942), 297-332.

<sup>101</sup> Shirô, “Kaikyôken Kenkyûjo no Omoide,” 47.



movements. Takeuchi Yoshimi criticized the fact that world historians of the postwar period were still overlooking Islamic history during the 1960s, neglecting their prewar period intellectual achievements.<sup>102</sup>

### **Conclusion:**

While the Islamic area studies carried out by Japanese intellectuals during the Fifteen Years War (1931-1945) can be characterized as including an interest in producing useful knowledge for the purposes of the Japanese Empire, the effort clearly cannot be reduced to this single aim alone. Japanese experts on Islam displayed a high level of identification with and sympathy for the Muslim world they studied, carrying a deliberate agenda of overcoming the Eurocentric perception of world history and global cultures. Furthermore, Japanese scholars depicted change and reform in the Muslim world as a successful Muslim response to modernity, rather than a deviation from the essence of Islam. However, while their approach assumed that Japanese and Muslims shared a common Asian civilization, they had a tendency to reaffirm the knowledge categories of Orientalist epistemology, even at a time when some Japanese scholars were vehemently advocating academic freedom from Western Orientalism. Ironically, Japanese scholars could produce a deliberately anti-Orientalist agenda of scholarship on the Islamic world when they were relying primarily on the writings of European Orientalists.

The intellectual peculiarities of Japan's program of Islamic studies reflect the salience of the Asianist discourse of civilization in Japan's internationalist and nationalist vision. Thus, the whole scholarship reproduced the knowledge categories of the East-West civilizational paradigm. This time, Japanese scholars of Islam were championing solidarity between Japan and the Muslim world as part of the Eastern Civilization or Asia against the Western hegemony in the world. However, even within a rigid framework that relied on an ontological distinction between the Orient and the Occident, Japanese scholars succeeded in producing a new perspective on Islamic studies that, in the long run, resembled the line of thinking that dominated the scholarship of Middle Eastern Studies in the postcolonial period.

---

<sup>102</sup> Yoshimi, "Ôkawa Shûmei no Ajia Kenkyû," 395. Takeuchi also argued that Ôkawa's Islamic Studies had nothing to do with Japanese Imperialism and criticized postwar world historians for ignoring the Islamic Studies of the prewar period.



## Kur'an'daki Ehl-i Kitap "Öteki" mi? İslâm Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi

Bilal Gökür\*

Are the People of the Book in the Qur'an the Same as the "Other"?  
The Conceptual Influence of Western Orientalism in Islamic Studies

The western concept of 'us and the other' is one of the principal concepts in the definition of others and the self-definition of the West. In this article, the ethnic, religious and cultural foundations of the concept are emphasized and it is questioned whether this term and concept can be used for the "People of the Book" (Ahl al-Kitab) of the Qur'an. It is also discussed whether the colonialist western view of the other and the Qur'anic view of the other are of a similar nature.

Key words: Qur'an, Ahl al-Kitab, People of the Book, Orientalism, Other.

19. ve 20. yüzyıllarda Batı kaynaklı sosyal bilimler ve din bilimlerinde görülen gelişmelerin din ve İslâm araştırmaları üzerinde de etkin olduğunu ve buna paralel olarak İslâm ve Kur'an araştırmalarında Batılı-oryantalist kavram ve terimlerin günümüzde oldukça yoğun biçimde kullanıldığını görmekteyiz. İslâm araştırmaları alanında çalışanlar, neredeyse bu kavramlardan azade düşünce üretmemeye gibi bir saplantıya doğru sürüklenmekte ve dolayısıyla Batılı-oryantalist dil ile birlikte, Batılı-oryantalist bir düşünce de gelişmektedir. Aslında bir açıdan bakıldığında Batılı-oryantalist kavram ve terimlerin kullanımıyla eşzamanlı olarak İslâm araştırmacısının "içindeki oryantalist"i de Kur'an üzerinden konuşturduğu görülmektedir. Bu, kendi kutsalları üzerine düşünürken farklı kutsalların kavramlarını ödünç almak diye özetlenebilirse de, aslında o kadar sıradan bir durum gibi gözükmemektedir. Üzerinde düşünce üretilen konuların başında, çoğunlukla modern çağın getirdiği problemlerin/değerlerin gelmekte olduğunu göz önüne alırsak, bütün

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta.

bunların aynı zamanda modern çağda bir çıkış arayışının ve kutsalı modern değerlere göre yeniden anlamlandırma/okuma çabasının bir parçası olduğunu görebiliriz. Son dönem İslâm ve Kur'an incelemelerinde geleneksel düşüncede ilk sırayı alan görüş yerine; ikincil, üçüncül derecedeki hatta geleneksel literatürün "şaz" diye adlandırdığı görüşlerin gündeme taşınması bu şekilde daha iyi anlaşılacaktır.<sup>1</sup>

Her disiplini kendi kavram ve terimleriyle incelemeyi en sağlıklı yol olarak gören geleneksel düşüncede, Batılı kavramlarla düşünmenin, düşünce üretmenin ve Kur'an mesajını farklı kültürlerin terim ve kavramlarıyla ifade etmenin çoğu zaman yanıltıcı olduğu anlayışı hâkimdir. Ancak bunun karşısında modernist düşünce ise, yeni açılımlar için modern/Batılı kavramların kullanımının kaçınılmaz olduğu savından hareketle, kavramların farklı dünyalardan olması, farklı bakış açılarını ve yorum zenginliğini de beraberinde getirir iddiasındadır.

Hicri 2. yüzyıldan başlayarak Grek felsefesine tercümelerle kapısını açan ve ardından önemli gelişmeler gösteren İslâm düşünce tarihine baktığımızda bu modernist iddianın yersiz olmadığı görülecektir. Bu tarihsel tecrübe, modern yaklaşımların -eğer tartışılacak ise- meşruiyeti lehine düşülecek önemli bir puandır. Ancak bu dönem yakından incelendiğinde, en önemli tartışmaların kavramlar ve terimler üzerine olduğunu görürüz. Yunan mantığını savunan Nestûrî Hıristiyan Ebu Bişr Matta b. Yunus (328/940) ile buna karşı Arap gramerini ve dilini savunan Ebu Saîd es-Sîrâfî (368/979) arasındaki tartışma bu kapsamda oldukça anlamlı bir örnektir. Yunan mantığının evrenselliğini öngören Matta'ya karşı Sîrâfî'nin temel itirazı, mantığın Yunan mantığı olduğu, dolayısıyla evrenselliğinden söz edilemeyeceği yönündedir.<sup>2</sup> Kaynaklara bakılırsa bu münazara Sîrâfî'nin zaferiyle bitmektedir. Fakat Yunan mantığının -belli bir İslâmî yorumlamadan geçerek- müteakip yüzyıllarda İslâm düşüncesine girdiğini göz önüne alırsak nihaî zaferin, Matta'nın mücadelesini verdiği Yunan mantığının olduğunu görürüz. Burada Sîrâfî'nin bize Yunan mantığı örneğinde öğrettiği temel prensip, terimlerin çıkış yerleriyle sınırlı bir dünyalarının olduğu ve ona göre değerlendirilmeleri gerektiğidir.

<sup>1</sup> İslâm dünyasında 18. yüzyıldan günümüze kadar olan gelenek-modernite tartışmalarına dair bk. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

<sup>2</sup> Bu tartışmaya dair bk. Osman Bilen, "Ebu Bişr Matta ile Ebu Said es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslâmiyat*, 7/2 (2004): 155-72.

Son dönemlerde Kur'an'da yer alan Ehl-i kitap gibi farklı inanç mensupları üzerine yapılan günümüz çalışmalarında<sup>5</sup> oryantalizmin "biz ve öteki" kavramını kullandığı görülmektedir. Kavram ve terim olarak "öteki" ifadesinin farklı inanç mensuplarını adlandırmada, gelenekte var olan ve "öteki"ni ifade eden tarih boyunca değişik şekillerde kullanılan terimlerin (gayrimüslim, zimmî vb.) yerini aldığı görülmektedir. O halde bu terimlerin yerine "öteki"ni kullanmaya iten temel saik ne olabilir? Kur'an'da farklı inanç mensupları için "öteki" ifadesini kullanmak, Kur'an semantiği açısından ne kadar doğru olacaktır? Kur'an'daki Ehl-i kitap kavramını oryantalizmin kullandığı "öteki" kavramı çerçevesinde incelemek, Kur'an'ı anlamada bizi doğru bir neticeye ulaştırır mı?

Oryantalizmin "biz ve öteki" ayrıştırması ile İslâm'ın "biz ve öteki" ayrıştırmasının başlıca kriterleri bu makalede üzerinde duracağımız temel konu olacaktır. Bu kapsamda Ehl-i kitap örneğinde İslâm dışı inanç mensuplarını, oryantalizmin "öteki" terimi ile adlandırmanın ne derece doğru ve tutarlı olacağı sorusu ise yanıt arayacağımız soruların başında gelecektir.

### **Oryantalizm: Biz ve Öteki**

Kavramlar ve bunların dildeki somutlaşması olan ıstılahlar/terimler yapay oluşumlardan ziyade, aslında bir medeniyetin kendi atmosferi içinde doğan ve gelişen doğal yapılar olup içinde geliştikleri medeniyetin rengini alırlar. Bu nedenle bir medeniyette/dilde bir ıstılahın/terimin yer almaması, çoğu zaman o medeniyette/dilde o mefhumun/kavramın olmaması olarak değerlendirilir ki bu, dilbilimde büyük oranda destek görmüş bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Örneğin, bahar, yaz, güz ve kış mevsimleri kavram ve terim boyutuyla kutup ve Ekvador Bölgesi'nde yaşayan için ne denli anlamlı olabilir?

O halde medeniyetler, tarihî süreç içinde geliştirdikleri, kendi kültür ve birikimleriyle besledikleri kavramlarla var olurlar denilse, herhalde abartılmış olmaz. Kendi kavramlarıyla düşünmek ve düşünce üretmek, medeniyetlerin gelişmişliğini veya daha isabetli bir ifadeyle medeniyetlerin gücünü gösterir.

---

<sup>5</sup> Örnek için bk. Robert Hoyland, *Muslims and Others in Early Islamic Society* (Ashgate: Aldershot, 2004); Willem A. Bijlefeld, "Muslims and Others: Relations in Context", *The Muslim World*, 95/1 (2005): 147-51. Bu konuda Türkçe eserlerden örnek için bk. Cafer Sadık Yaran, *İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), s. 129-78.

Hatta diğer medeniyetleri de rüzgârına katarak kendi kavramları ile düşünürmek ve düşünce üretirmek ise bu gücün boyutunu göstermesi açısından çok daha önemlidir. Nitekim kavram ihraç eden medeniyetlerin toplum, politika, kültür ve düşünce zemininde belli bir güç ve etki alanına ulaşmış olduklarını görürüz.

Öte yandan, baskın bir medeniyetten kavramları uyarlayan alıcı bir medeniyet ise kısa bir müddet içinde kendi toplumsal, siyasî, kültürel ve fikrî değerlerini baskın medeniyetin kavramsal çerçevesinde tekrar gözden geçirmek, hatta yargılamak ihtiyacı hissedecektir. Bugün İslâm ve Kur'an çerçevesinde Batılı-oryantalist kavramlarla düşünce geliştirmenin temelinde bu gerçekliğin bir payı olabilir mi? Bu soruya Edward Said'in de öne sürdüğü "bilgi ile güç arasındaki doğrusal orantı teorisi" ile bir açıklama getirilebilir.

Edward Said, Batı'nın Doğu'yu tanıma ve tanımlama ameliyesi olarak tanımladığı oryantalizm üzerine yaptığı eleştirilerinde, oryantalizmin Batı için çizdiği Doğu telakkisini, büyük çapta bilgi-güç arasındaki ilişkiyi vurgulayarak izah eder. Batı'nın Doğu'yu objektif değil, Avrupa merkezli bir düşünce ile incelediğini iddia eden Said'e göre, Batılı oryantalist literatürde Doğu ve Batı coğrafi değil, etnik merkezli bir ayrıştırmadır. Batı'nın ve oryantalizmin bu karakteristik yapısına dikkat çeken Said'e göre her Avrupalı, Doğu'ya dair söyleyeceklerinde sonuçta ırkçı, emperyalist ve hemen tümüyle etnik merkezlidir.<sup>4</sup> Coğrafi anlamda, Avrupa'nın güneyindeki Afrika'nın ve hatta batısındaki Meksika'nın "Doğu" muamelesi görülürken Uzak Doğu'daki Avustralya'nın bir "Batı" olması, Said'in bu tezini doğrulamaktadır.

Bu etnik merkezcilik Avrupa merkezli bir etnisite ile sınırlıdır. "Avrupalı beyaz ırka mensubiyet" olarak özetlenebilecek bu anlayış, özellikle, 1830-1930 yılları arasında Batı'da gelişen ırk ve toplum kuramlarıyla yakından ilişkilidir. "Biyolojik ayırt edici özellikler ile toplumsal davranışlar arasında zorunlu bir bağ bulunur"<sup>5</sup> iddiası ile doğal seleksiyon kuramını ortaya atan Darwin'in iddialarının neredeyse eşzamanlı ortaya çıkmış olması da dikkat çekicidir. Öyle görünüyor ki soyut gözükten "biz ve öteki"nin somutlaşmasında özellikle 19. yüzyılda ve sonrasında ırkların ayrılığı gibi oldukça somut bir kavram etkili olmuş ve "Beyaz insan evrimleşen ve evrimin son halkasını

<sup>4</sup> Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge, 1978), s. 204.

<sup>5</sup> Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), s. 11-12, 25-26.

oluşturan en mükemmel insandır" anlayışı, özellikle Nazi Almanya'sında politik uygulama zemini bulmuştur. Irkçı temellere dayanan bu düşünce sistemlerinde "dışlamacılık" oldukça belirgindir. Fiziksel farklılıkların vurgulandığı bu düşüncede "öteki" ile ilişkide en önemli aşama, "öteki" ile olan aradaki farkın tespitidir. Bu tespit esnasında kendi kültürel referanslarını ölçüt alan "biz", her zaman "öteki"nin farklılığını "aşağıda olmak" ile açıklayacaktır. "Öteki", ancak değiştirilmesi imkânsız farklılığıyla ve aşağılık hâli içinde kabul görebilir.

Avrupalının gözünde "öteki"nin karşısındaki "biz"i belirleyen en önemli unsurlardan biri de kültürel kimliğin belirleyicisi olarak dindir; yani Hıristiyanlıktır. Beyaz insan en mükemmel insan ise, bu anlayışa göre Hıristiyanlık da en mükemmel din olmalıdır. Öyle görünüyor ki Hıristiyanlık bu mükemmelliği bizatihi değil, beyaz insanın dini olduğu için elde etmiştir. Zira Hıristiyanlık esas itibarıyla Semitik kaynaklı olduğu halde, Semitik bir dinden ziyade, Aryanî ırkın bir dini olarak muamele görecektir. İçini "etnik" olduğu kadar "dinsel" boyutun da doldurduğu bu tür bir "biz ve öteki"; Batı'da, özellikle sömürge dönemi Hıristiyanlığı ile oldukça ileri safhalara taşınmıştır.

Öte yandan teolojik anlamda kurtuluşu İsa Mesih'e, dolayısıyla kurumsal anlamda İsa Mesih'in temsilcisi olduğu için kendine teslimiyette gören Kilise, sömürge halklarına yönelik misyoner faaliyetleriyle yalnızca onların uhrevî kurtuluşunu değil, onları Hıristiyanlaştırmakla aynı zamanda onlara "yanı Avrupalı" bir kimlik kazandıracak bir dönüştürmeyi de hedeflemekteydi. Sömürgecinin "diniyle dinlenen" yerli insan için prestij gibi görünen bu dönüşümde, sömürge gücü "öteki"nde kendine daha yakın ve uysal bir taraftar edinecektir. Bunu sömürge gücüne sağlayan ise Kilise olacaktır. Bu nedendir ki Batı tarihinde keşif ve sömürge dönemini, Batı düşünce tarihinde "biz ve öteki"nin kavramlaşmasında en önemli safha olarak değerlendirmek gerekir. Bugün modern Batı düşüncesinin tam merkezine oturan "biz ve öteki" ikiliği, gelişmesini Batı medeniyetinin sömürge tarihi içinde tamamlamış bir kavramdır.

Kuşkusuz sömürge dönemi Batı'nın "öteki" diye tanımladığı dünya ile temasının en fazla yaşandığı dönemdir. Bu dönemde her zaman için "biz" sömüren, "öteki" sömürülendir. "Biz" yöneten, "öteki" yönetilendir. "Biz" beyaz, "öteki" siyahtır. Irkçı temelden yola çıkan bu anlayış, sarı ırk dediği Çinliyi kayda değmez bir ara ırk görürken, Semitik kökenli Yahudileri ise siyahla özdeşleştirir. Bu anlamda Batı Hıristiyan dünyasını "öteki" dünyalarla buluş-

turan keşifler dönemi, Hıristiyan evrenselliğinin sınındığı bir dönem<sup>6</sup> iken, keşifler sonucu ortaya çıkan sömürge dönemi ise Hıristiyanlığın bu sınavı kaybettiğinin belgesi sayılabilir. Nitekim Kilise, sömürge gücüyle birlikte hareket ettiği bölgelerde ırksal ayrımları olduğu gibi tanımakla kalmamış, zaman zaman zencilerin insanlığını ve Tanrı'nın onlara ruh verip vermediğini bile tartışır olmuştur.<sup>7</sup>

Beyaz ırk ve Hıristiyanlık'tan sonra Batılı "biz" kimliğini oluşturan en önemli unsurlardan biri de Grek ve Roma düşünce mirasıdır. Aydınlanma dönemi sonrasında geliştirdiği bilimsel disiplinlerin ilk verilerini ve oluşumunu eski Yunan'da arayan Batı, bugünkü kimliğinin oluşmasında Grek ve Roma mirasını önemsemmiştir. Grek ve Roma düşüncesi ve tarihte sosyo-politik uygulamaları, modern Batı'nın oluşumunda önemli bir referans olarak görülmüş; örneğin modern Batılı demokrasi, hukuk, sosyal yapılanma vs. ilk referanslarını Roma devlet sistemi ve sosyo-politik sitem içinde aramıştır.

Batı, medeniyetinin temel taşı olarak telakki ettiği Grek-Roma medeniyet ve kültür mirasına aidiyeti, kendisini "öteki"den ayıran temel unsurlardan biri olarak görmüştür. Aslına bakılırsa "biz ve öteki" benzer yaklaşımını, Eski Yunan'da ve Roma'da da görmek mümkündür. Eski Yunanda Yunanlı-barbar, erkek-kadın, yerli-yabancı, özgür-köle tüm bunlar "biz ve öteki"nin simgeliği temel ikiliklerdir.<sup>8</sup>

Buraya kadar sözünü ettiğimiz farklılığı vurgulayan yapan "farkçı" düşüncenin aksine, "evrensel anlayış"taki yaklaşımda, insan türünün birliği iddiası, öteki ile ilişkide önemli bir yer tutar. Bu yaklaşım "gerek insan hakları, gerekse her bireyin onuru ve ona gösterilmesi gereken saygı bakımından insanlar arasında ilkesel olarak bir sınırlama" görmez.<sup>9</sup> Fakat Dominique Schnapper'in de ifade ettiği gibi evrenselcilik nihayetinde asimilasyonculuğa doğru gerileme tehlikesi barındıran bir ilkedir. Zira ...Başkasının özdeş olduğunu düşünmeden, eşit olabileceğini tasarlamak zor olduğu için, "Ben" gibi olmak durumundadır. Evrensel olan,"Ben"nin kültüründe asimile edilir. Böylelikle "Ben" asimilasyoncu siyaseti uygulamaya koyabilir; sonunda "öteki"nin kültürünü kökten kazır ve kendinde soğutur. Bütün insanların eşit oldukları ilan edilmiş olsa da, ötekinin kimliği olduğu gibi kabul edilmez. En saldırgan

<sup>6</sup> Schnapper, *Öteki İle İlişki*, s. 49, 55.

<sup>7</sup> Schnapper, *Öteki İle İlişki*, s. 62-63.

<sup>8</sup> Schnapper, *Öteki İle İlişki*, s. 37-42.

<sup>9</sup> Schnapper, *Öteki İle İlişki*, s. 27.



siyasal biçimiyle bu, emperyalist/sömürgeci ya da asimilasyoncu ırkçılığın mantığıdır. Burada söz konusu olan ötekini dışlamak değil, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek kendi içine almaktır.<sup>10</sup>

Edward Said oryantalizm tahlilinde bunu "dönüştürme" olarak nitelendirir ve Batı'nın Doğu'yu ve Doğu'ya ait değerleri her zaman Batı'nın bir benzeri, bir öykünmesi olarak gördüğüne dikkat çeker.<sup>11</sup> Arap, Müslüman, Hintli ya da Çinli olsun, Doğu her zaman Batı'nın bir kopyası ve öykünmesi olmaktan öteye geçemez.<sup>12</sup> Said'e göre, Batı'nın bu yaklaşımı "Doğu"yu bir şeyden diğerine dönüştürme süreci olarak değerlendirilmelidir. Oryantalizm bu dönüştürme sürecini', Said'e göre kendisi için, kendi kültürü için, hatta bazı durumlarda Doğu için yaptığına inanır.<sup>13</sup> Oryantalizmin bu "dönüştürme süreci", Said'e göre, belli bir disiplin içinde gerçekleşir. Öğretimde belli bir yere sahiptir; dernekleri, süreli yayınları, geleneği, terminolojisi ve retorığı vardır. Bütün bunlar basit bir şekilde Batı'nın hâkim politik ve kültürel değerleriyle bağlantılıdır ya da bunlar tarafından beslenmektedir.<sup>14</sup>

Oryantalizm, bu "dönüştürme sürecini" gerçekleştirmede kendinde gerekli yetkiyi de bulmaktadır. Oryantalist araştırmalar sonucu İslâm kaynaklarında ulaşılan sözde "nesnel gerçekler" İslâm'ın kendi kendini tanımlamasındaki özellikleriyle uyuşmadığı durumlarda, oryantalizm otorite olarak hareket eder<sup>15</sup> ve oryantalistler, Montgomery Watt'ın ifadesiyle, Müslümanlarca kabul gören yanlış görüşleri düzelttiklerini düşünürler.<sup>16</sup> Oryantalizmin bu "dönüştürme süreci"ni ve kendince düzeltme ameliyesini işletirken, çoğu zaman İslâm'ı Hıristiyan doktrinler ışığında yargıladığı<sup>17</sup> ve Hıristiyan ölçüğe sıkça başvurduğu da bir gerçektir.<sup>18</sup> Doğuyu durağan ve duygusal bulan oryantalizm, Doğu'yu Batı medeniyeti değerlerinin bir parçası olarak telakki ettiği demokrasi, rasyonalite, bilim, sivil toplum vb. özelliklere göre değerlendirir.<sup>19</sup> Bu nedenledir ki Said, din olarak İslâm'ın oryantalist söylemde yer yer

<sup>10</sup> Schnapper, *Öteki İle İlişki*, s. 27-28.

<sup>11</sup> Said, *Orientalism*, s. 67.

<sup>12</sup> Said, *Orientalism*, s. 62.

<sup>13</sup> Said, *Orientalism*, s. 67.

<sup>14</sup> Said, *Orientalism*, s. 67-68.

<sup>15</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), s. 248.

<sup>16</sup> Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, s. 248.

<sup>17</sup> Waardenburg, "Mustashrikun", *Encyclopedia of Islam* (ed. C. E. Bosworth), VII, 741.

<sup>18</sup> Jabal M. Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West* (Leicester: The Islamic Foundation, 1996), s. 34.

<sup>19</sup> Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), s. 13.

“Hıristiyanlığın sahte, yeni bir uyarlaması”,<sup>20</sup> yer yer de ‘Grek felsefesinin kullanımına yönelik başarısız Doğulu bir teşebbüs<sup>21</sup> olarak görüldüğünü belirtir.

Buraya kadar tartıştığımız “Öteki nedir?” sorusunun yanıtını özetleyecek ve konumuz açısından değerlendirecek olursak, modern Batı düşünce sisteminde “biz” üç temel özelliği kendinde barındırmalıdır:

1. Beyaz ırk (etnisite).
2. Hıristiyanlık (din).
3. Roma ve Eski Yunan (kültür ve medeniyet).

Söz konusu bu üç temel özelliği kendinde barındırmayan her kültür, her din, her topluluk, ve her birey Batı için “öteki” kavramı içinde değerlendirilir. Üstelik bu temel özelliklerden birinin mevcut olmaması o bireyin, toplumun ya da medeniyetin “biz” olmasını engeller ve “öteki” olarak “biz”in karşısında tutulur. Bu temel özelliklerin hepsinin aynı anda bulunması elzemdir. Bu nedendir ki, bir Boşnak Avrupalı ve beyaz olduğu halde Müslüman olduğu için “öteki”dir. Yine bu nedendir ki Hıristiyan siyahi asırlarca bir Hıristiyan olarak Avrupa topraklarında yaşıyor olsa bile Afrika kökenli olduğu için “öteki”dir. Oryantalizm bu kimlik dışındakileri “öteki” sayar ve oryantalist söylemde her şey “biz” ve “öteki” düzleminde değerlendirilir. Batının Roma ve Helen dönemlerine kadar uzanan bir geçmişe sahip “biz” ve “öteki” kavramları sömürge döneminde sömürülen medeniyet ile Batı arasındaki kalın çizgiyi belirlemede önemli bir rol oynamıştır.

Modern çağda Oryantalizm Avrupa merkezli-sömürge dünyasına sırtını dayamış olarak “öteki” medeniyetler üzerinde belli bir hâkimiyet kurmuş görünüyor. Diğer medeniyetleri Batılı medeniyet paradigmalarıyla kendi kendilerini tekrar okuma-yargılama sürecine zorlamaktadır. Kendi medeniyetini Batılı hâkim medeniyetin kavramlarıyla tekrar okuma ameliyesinin en güzel örneklerini bugün biz İslâm araştırmaları alanında görmekteyiz.<sup>22</sup>

Türkçe’imizde yer tutan ve kullanımı gittikçe artan “öteki” sözcüğü “other”ın birebir tercümesi olarak Türkçe’de kullanılmaya başlandığında aslında

---

<sup>20</sup> Said, *Orientalism*, s. 59.

<sup>21</sup> Said, *Orientalism*, s. 103-4.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. Bilal Gökür, “The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur’an in Turkey”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14/3 (2003): 249-63.

Türkçe'de var olan yalın anlamdaki öteki sözcüğüne "other" in semantik bir anlam yüklemesi<sup>23</sup> yapılmış olmaktadır. Batı dillerinde yalın bir anlam ifade etmekten artık uzaklaşarak Oryantalist literatürde ikinci, üçüncü sınıf sömürge toplumlarını ifade eder hale gelmiştir. O halde İslâm'da ve Kur'an'da öteki'den bahsederken etnik-dinsel-kültürel "biz ve öteki" den; dinsel/teolojik "biz ve öteki"ne semantik bir ödünç almayla, yeni bir dilde o dilin kalıbını verdiği; fakat ödünç veren dil ve kültürün içini doldurduğu bir terimle karşı karşıyayız.

Yukarıda da sunmaya çalıştığımız gibi, Edward Said'in tahlilleri bize oryantalist düşüncedeki "öteki" kavramının ne denli keskin çizgilere sahip olduğunu göstermektedir. Etnik merkezli "biz" ve "öteki" düşünce siteminde, Batılı için "öteki"nin "biz" olma imkanı adeta yok gibidir. Aradaki sınır oldukça kaba ve serttir. Batı sömürgesi "öteki" kavramına oldukça menfi bir anlam yüklemiştir.<sup>24</sup> Öte yandan Said'in Batı oryantalizminin sömürge ile olan sıkı bağını vurgulayan eseriyle, oryantalizmin Avrupa etnik merkezli düşünce sistemini ortaya koyması, hem oryantalizmin hem de "öteki"nin olumsuzlaşmasını hızlandırmıştır. Artık "öteki" sıradan bir "öteki" değil, aksine küçümşenen ve sömürgeciliğin ırkçı despotizmi ve şovenizmi altında ezilen bir "öteki"dir.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur: Batılı anlamda "öteki", negatif bir kurgudur ve bu kapsamda Batı'da ırkçılık, soykırım, etnik merkezcilik, yabancı düşmanlığı gibi hareketlerin yaygınlaşarak günümüze kadar etkisini göstermesi, "öteki" kavramına dayanmaktadır.<sup>25</sup> O halde sömürge hareketinin ilk günlerinden bu yana, Batı'nın sömürgeci ve oryantalist çerçevesinde kavramlaşan "öteki" kavramının Kur'an'daki Ehl-i kitap gibi farklı inanç mensupları için kullanımı ne denli doğru olacaktır? Diğer bir deyişle, Kur'an'daki Ehl-i kitap "öteki" midir?

### **Kur'an'da Ehl-i Kitap: Ehl-i Kitabın Yabancılaşması ve Ötekileşmesi**

Kuşkusuz İslâm'ın Ehl-i kitap tasavvurunun oluşumunda çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen sosyo-politik ve teolojik tartışmaların etkisi olmakla beraber,

<sup>23</sup> Dilbilimde "anlam ödünç alma" dediğimiz bu durum için bk. Stephen Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), s. 165-67, 171-80, 209, 225-26.

<sup>24</sup> Semantik açıdan "anlam kötüleşmesi" konusunda bk. Ullmann, *Semantics*, s. 231-235.

<sup>25</sup> Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), s. 19.

kutsal metin olarak bizzat Kur'an'ın Ehl-i kitap tasviri, şüphesiz, Müslümanların Ehl-i kitaba bakışının oluşumunda en önemli belirleyicidir.<sup>26</sup> Biz burada daha önce Kur'an'da Ehl-i kitaba dair söylenenleri tekrar etme yerine Ehl-i kitaba yönelik ifadelerini tasnif ederek Kur'an'ın Ehl-i kitap anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Bu kapsamda Ehl-i kitaba dair âyetleri incelediğimizde, Kur'an'ın Ehl-i kitaba yönelik tavrında üç tür yaklaşımdan söz edebileceğimizi görürüz.

1. Bilgilendirme/hatırlatma.
2. Cedel/tenkit.
3. Çağrı.

Burada “bilgilendirme” ile kastettiğimiz Ehl-i kitaba dair bir kısım tarihsel bilgilerin verildiği, geçmişte yaptıklarına dair hatırlatmaların ifade edildiği âyetlerdir. Örneğin, İsrailoğulları'na nimetlerin hatırlatıldığı “Ey İsrailoğulları hatırlayın...” şeklindeki birçok âyette yapılan, bir çeşit bilgilendirme değildir. Ancak bilgilendirme, ümmi bir toplum olan Araplar açısından verebileceğimiz bir adlandırma olabilir. Fakat İsrailoğulları açısından ise, bu bir hatırlatmadır. Oysa Kur'an, dili açısından bakıldığında, bu bilgilendirmenin/hatırlatmanın aslında cedel/tenkit için bir altyapı oluşturduğu görülecektir. Bu nedenle bilgilendirme ve cedel/tenkit, çoğunlukla iç içe geçmiş durumdadır ve bilgilendirme bir anlamda cedel/tenkit ifade etmektedir. Nitekim “Ey İsrailoğulları hatırlayın...” âyetlerinin birer cedel/tenkit ifade ettiklerini kolayca görürüz:

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın ve bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size verdiğim sözü tutayım. O halde yalnız benden korkun!”<sup>27</sup>

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi diğer bütün halklara üstün kıldığımı hatırlayın. Hiç kimsenin hiç kimseye hiçbir yarar sağlamayacağı, hiç kimseden hiçbir şefaatin kabul edilmeyeceği, hiç kimseden hiçbir karşılık alınmayacağı ve hiç kimsenin yardım görmeyeceği bir günden sakının!”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Bu konuda iki önemli çalışmaya değinmekte fayda var: M. Fatih Kesler, *Kur'an'da Ehl-i Kitap* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004); Remzi Kaya, *Kur'an'a Göre Ehl-i Kitap* (Ankara: Altınkalem Yayınları, 1994).

<sup>27</sup> el-Bakara 2/40.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/47-48.

"Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi diğer bütün halklara üstün kıldığımı hatırlayın. Hiç kimsenin hiç kimseye hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiç kimseden hiçbir karşılık kabul edilmeyeceği, hiç kimseye hiç bir şefaatin yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin yardım görmeyeceği bir günden sakının!"<sup>29</sup>

Burada "bilgilendirme-cedel-çağrı" üçlü sistemi oldukça dikkat çekicidir. Kur'an bu âyetlerde Ehl-i kitaba geçmişini hatırlatarak bir eleştiride bulunmakta; fakat hemen akabinde oldukça olumlu bir tavırla bu eleştiri yerini bir davete bırakmaktadır. Diğer bir deyişle, Kur'an, kitap ehlinde bir "değişim" ve "dönüşüm" istemektedir.

Bu çağrı, Batılı düşüncedekine benzer bir "dönüştürme süreci"ni andırmaktadır. Acaba Kur'an burada toplumsal anlamda bir eritme (asimile) politikası içinde midir? "Öteki"nin kültürünü kökten kazıma ve "kendinde eritme" gâyesi mi gütmektedir? Kur'an'da- Schnapper'ın Batı için kullandığı ifadeyle söyleyecek olursak: "Öteki"ni dışlamamak ama, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek içine almak<sup>30</sup> gibi bir hedef içinde mi gözüküyor?

Buradaki sorularımıza Batı'nın Doğu'ya yaklaşımını, "Doğu"yu bir şeyden diğerine "dönüştürme süreci" olarak değerlendiren Edward Said'in bu tahlilini Kur'an'ın yaklaşımına uyarlayarak devam edecek olursak şu soruyla muhatap oluruz: Acaba Kur'an'ın bu yaklaşımı da bir "dönüştürme süreci" olarak değerlendirilebilir mi?

Kur'an'ın kitap ehline çağrı içeren âyetlerine baktığımızda, bu soruların yersiz olmadığını görürüz. Ancak burada Batılı-oryantalist dönüştürme ile Kur'an'ın çağrısındaki mesaj arasında gözardı edilmemesi gereken oldukça önemli bir fark kendini hissettirmektedir. Bu farkı en iyi şekilde görebilmek için Âl-i İmrân 3/64 âyetini tahlil etmek gerekmektedir:

De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a kulluk edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun, biz Müslümanlarız."<sup>31</sup>

<sup>29</sup> el-Bakara 2/122-125.

<sup>30</sup> Schnapper, *Öteki ile İlişki*, s. 27-8.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/64.

Âyette dikkat çeken en önemli iki nokta şudur: Birincisi Hz. Peygamber'e hitaben "de" (kul) ifadesiyle Peygamber'in Ehl-i kitabı muhatap almasının istenmesidir. İkincisi ise "Ya ehle'l kitab" şeklindeki muhatap ifadesine bizzat yer verilmesidir. Âyetin devamında gelen "Geliniz" (taalev) kelimesi ile bir çağrı söz konusudur. Buradaki "Geliniz" ile çağrılan merkez nedir? Bu, sadece "biz" in bir ortak değeri midir? Âyetin ilgili kısmı yanıt vermektedir: "Bizimle sizin aranızda ortak bir söze". Kur'an'ın burada kitap ehlini "bizimle sizin aranızda ortak bir söz" olarak özetlediği ortak bir zemine davet ettiğini görüyoruz. O hâlde bu "ortak söz" nedir? Hemen ardından ortak sözün açılımı gelmektedir. Yalnız Allah'a kulluk edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin. Burada âdetâ ortak birleşme zemini tarif edilmiş; "Yalnızca Allah'a kulluk" ve "Ona hiçbir şeyi ortak koşmama" ortak zemini birleştirici bir zemin olarak göstermektedir. Nitekim âyette "biz" i vurgulayan (birinci çoğul şahıs) üslup oldukça dikkat çekicidir ve bu ifadeler Kur'an'ın "biz" ini ifade etmesi açısından oldukça anlamlıdır. Burada eğer Batılı anlamda bir "dönüştürme" söz konusu ise Ehl-i kitabın dönüşümleri asıllarına, yani âyetin ifadesiyle "aradaki ortak söz" e doğru yönlendirilmiş görünüyor. Dahası burada "dönüştürmeden öte, bir 'asla irca' söz konusudur" demek daha isabetli görünmektedir. Zira Kur'an, kitap ehlini "asıl" dan ayrılmış, bir kopuş yaşamış insanlar olarak gördüğünden, onların gelişini "tekrar dönüş" olarak algılamakta, bu nedenle de bu çağrı bir "dönüşüm" çağrısı değil "öze dönüş" çağrısıdır denebilir.<sup>32</sup>

Âl-i İmrân 3/64'te gördüğümüz gibi, kitap ehlinin davet edildikleri nokta tevhit ortak noktasıdır. Gelmeleri istenen "yalnız Allah'a kulluk", "O'na hiçbir şeyi ortak koşmama" noktasıdır. Âyetteki "O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin!" ifadesi, kitap ehlinin tevhide yabancılaşmasının -oryantalist terimi kullanacak olursak ötekileşmesinin- nasıllığını açıklayan anahtar bir cümledir. O halde Kur'an "biz" tarafından "ötekileştirilen" bir kitap ehlinde değil, aksine kendini "biz" e

<sup>32</sup> Günümüz İngilizcesinde "conversion", yani "değişim", aynı zamanda din değişimini de ifade için kullanılmaktadır. İslâmî terminolojide "hidayet" teriminden türemiş olan "mühtedi" terimi de yaygın bir kullanım olarak "converted" ya da "convert" kelimeleri karşılabilir. Aslında "converted" ya da "convert" İslâmî terminolojideki "mühtedi" kelimesini ne derece ifade etmektedir? Bu nedenle İslâm'ın tevhit ve fitrat anlayışını vurgulayan bir kısım mühtedi, Batılı Müslümanların "converted" yerine "reconverted" veya "revert" ifadelerini kullanmayı tercih ettikleri görülür. "Converted" yerine tercih edilen "reconverted" veya "revert" tabirleri İslâm'ın fitrat üzere doğan; fakat anne ve baba tarafından farklı bir din içinde yetiştirilen insanın fitrata 'tekrar dönüşü' nü daha iyi ifade etmektedir.

"ötekileştiren" ya da daha doğru ifadeyle "yabancılaştıran" bir kitap ehlinen söz etmektedir ve bu yabancılaşmanın temel boyutu olarak ise Kur'an bize tevhitte sapmayı göstermektedir. Tekrar dönüşün de önce oradan başlaması gerektiği kaçınılmaz olduğundan, oradan başlamakta ve "birbirlerini ilahlaştırmaktan" vazgeçmeleri istenmektedir.

Kur'an bize sıkça kitap ehlinin yabancılaşmasını meydana getiren durumlardan söz eder. Bu âyetlerden bir kısmını inceleyelim:

Kitap ehli senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Musa'dan, bundan daha büyüğünü istemişler: "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi. Haksızlıklarından dolayı derhal onları yıldırım gürültüsü yakalamıştı. Sonra kendilerine açık deliller gelmişken buzağıyı (tanrı) tutmuşlardı. Bundan da vazgeçtik ve Musa'ya açık bir yetki verdik.<sup>35</sup>

Yukarıdaki âyeti, verdiği mesaj açısından tahlil edecek olursak şöyle bir tablo ile karşı karşıya kalırız:

1. Kitap ehli senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar (bilgilendirme).
2. Musa'dan, bundan daha büyüğünü istemişler: "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi (bilgilendirme).
3. Haksızlıklarından dolayı derhal onları yıldırım gürültüsü yakalamıştı (bilgilendirme- cedel/tenkit).
4. Sonra kendilerine açık deliller gelmişken buzağıyı "Tanrı" tutmuşlardı (bilgilendirme-cedel/tenkit).
5. Bundan da vazgeçtik ve Musa'ya açık bir yetki verdik (bilgilendirme-cedel/tenkit).

Burada bilgilendirme ile cedel/tenkitin iç içe geçmiş olduğu görülür. "Kitap ehli senden ister" kalıbıyla başlayan âyetlerde, biz genel anlamıyla "iş yokuşa süren" bir kitap ehli tasviri görürüz. Kur'an burada da yabancılaşmanın en önemli unsurlarından biri olarak kitap ehlinin tevhit çizgisinden sapmasını göstermektedir. Tevhidin temsilcisi olan Musa ve Muhammed'i ise "biz"de buluşturmaktadır. Bir yanda tevhit (biz), diğer yanda Musa ve Muhammed'in karşısında ise "kendilerine gökten bir kitap" indirilmesini istemekle "Allah'ı bize açıkça göster" demekle ve "kendilerine açık deliller gelmişken buzağıyı (tanrı)" edinmekle "yabancılaşan/ötekileşen" bir kitap ehli durmaktadır. Bilgilendirme ve cedel/tenkiti içeren bu âyetlerde çağrı doğrudan değil, dolaylıdır.

---

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/153.

Kur'an bize kitap ehlinin yabancılaşmasında en önemli insanî unsurlardan biri olarak inananlara yönelik kıskançlıklarını gösterir. Bakara suresinde bu kıskançlık ifade edilmektedir:

“Kitap ehlinden ve Allah’a ortak koşanlardan inkâr edenler, size Rabb’inizden hiçbir hayır indirilmesini arzu etmezler.”<sup>34</sup>

“Kitap ehlinden olanların çoğu gerçek kendilerine apaçık belli olduktan sonra sizi, inanmanızdan sonra sırf içlerindeki hasetlikten dolayı, tekrar inançsızlığa döndürmeyi arzuluyorlar.”<sup>35</sup>

“Kendilerine kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim verildikten sonra aralarındaki kıskançlıktan ötürü ayrılığa düşmüşlerdir” meâlindeki ayette ise onların “ilim verildikten sonra ayrılığa düştükleri”ni belirtirken, kendi aralarındaki husumetin bile hakikate rağmen kıskançlıktan ötürü olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup>

Âyete dikkatle bakıldığında, söz konusu kıskançlığın sıradan bir kıskançlık olmadığı görülür. Buradaki kıskançlık, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, bile bile onları müminlere karşı müşriklerle birlikte hareket ettiren, dolayısıyla tevhidin zıtlarına (küfür-şirk) hizmet eden bir kıskançlıktır. Dolayısıyla kitap ehlini tevhit merkezinden yabancılaştırıp/ötekileştiren bir tavidir.

“Burada yer verilen “gerçek kendilerine apaçık belli olduktan sonra” ifadesi, Kur'an'ın kitap ehline yönelik en sık tenkitlerinden birisidir. Kendilerine kitap verilmiş olanlar, bunun Rab'lerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler.”<sup>37</sup>

“Benzer tehdit, müminler için de geçerlidir. Sana gelen ilimden sonra, onların keyiflerine uyarsan, o takdirde sen mutlaka zalimlerden olursun.”<sup>38</sup>

Tenkite yer veren âyetlerin “kendilerine kitap verilmiş olanlar” ifadesiyle başlaması da oldukça anlamlıdır. Âyette yer alan “kendilerine kitap verilmiş olanlar” ifadesiyle kendilerine kitap ve dolayısıyla da hakikatin verildiği hatırlatılmakta (bilgilendirme-cedel/tenkit), aksi hareket ettikleri için ise yerilmektedirler (cedel/tenkit). Kur'an'ın Ehl-i kitabı adlandırılmada yer yer sergilediği farklılık, üslup açısından dikkat çeken bir husustur. Nitekim Kur'an,

---

<sup>34</sup> el-Bakara 2/105.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/109.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/145.



Yahudilik ve Hıristiyanlığı kültleşmiş ve dejenere birer yapı olarak gördüğünden olsa gerek, onlara olumlu hitabında Yahudi ve Hıristiyan tabirlerinin karşılığı olan "Hud-Yehud-Yehudi" ve "Nasrânî-Nasârâ" ifadelerini kullanmadığı görülür. Bunların kullanıldığı yerlerde ise çoğu zaman bir tenkit ve polemik söz konusu olmaktadır. Örneklere bakalım:

"Yahudi (Hud) yahut Hıristiyan (Nasârâ) olandan başkası cennete giremeyecek" dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki "doğru iseniz delilinizi getirin."<sup>39</sup>

"Yahudiler (Yehud): "Hıristiyanlar (Nasârâ) hiçbir temel üzerinde değiller" dediler, Hıristiyanlar (Nasârâ) da "Yahudiler (Yehud) hiçbir temel üzerinde değiller" dediler."<sup>40</sup>

"Dinlerine uymadıkça ne Yahudiler (Yehud) ne de Hıristiyanlar (Nasârâ) asla senden hoşnut olmayacaklardır"<sup>41</sup>

"Yahudi veya Hıristiyan (Nasârâ) olun ki doğru yolu bulasınız" dediler.<sup>42</sup>

"Yoksa siz, İbrâhim'in, İsmâil'in, İshâk'ın, Yâkub'un ve torunlarının Yahudi (Hud) ya da Hıristiyan (Nasârâ) olduklarını mı söylüyorsunuz."<sup>43</sup>

"Biz Hıristiyanız (Nasârâ)" diyenlerden de söz almıştık; ama uyarıldıkları şeyden pay almayı unuttular.<sup>44</sup>

Yahudiler (Yehud) ve Hıristiyanlar (Nasârâ): "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz" dediler.<sup>45</sup>

"Ey İnananlar! Yahudileri (Yehud) ve Hıristiyanları (Nasârâ) dost edinmeyin!"<sup>46</sup>

"İnsanlar içinde inananlara en çok düşman olanların Yahudiler (Yehud) ile Allah'a ortak koşanlar, ama onlara sevgice en yakın olanların ise, "Biz Hıristiyanız (Nasârâ)" diyenlerin olduklarını göreceksin."<sup>47</sup>

---

<sup>39</sup> el-Bakara 2/111.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/113.

<sup>41</sup> el-Bakara 2/120.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/135.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/140.

<sup>44</sup> el-Mâide 5/14.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/18.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/51.

<sup>47</sup> el-Mâide 5/82.

Ehl-i kitaba dair olumlu tavırların sergilendiği âyetlerde yer alan isimlendirmeler ise Allah ile kendileri arasında var olan kutsal bir değere atıfla yapılmaktadır. Söz konusu değerlerin başında, onlara hidayet rehberi olarak kendi içlerinden gönderilen peygamberler ve kutsal metinler gelmektedir. Kur'an'da geçen "Beni İsrail, ehlü'l-Kitap ve ehlü'l-İncil" ifadeleri, bu tevhit unsurlarıdır. Olumsuz tavır sergileyen, tenkit ve tehdit içeren âyetlerde ise çoğunlukla bu değere referans olmadığını görürüz. Bu nedenledir ki Hz. İbrâhim'in Yahudi ve Hıristiyan olmadığını belirten Kur'an,<sup>48</sup> İbrâhim'in tarihsel bakımdan Musa'dan ve İsâ'dan önce var olduğunu vurgular. Kur'an'a göre İsâ'ya Allah'ın oğlu diyenler Nasârâ'dır<sup>49</sup> ve "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler<sup>50</sup> ile "Allah için üçüncüsüdür" diyenler kâfir olmuşlardır.<sup>51</sup>

Batılı "biz ve öteki" ikiliği açısından değerlendirecek olursak, etnik merkezci oryantalist "biz ve öteki"nin aksine, Kur'an'daki "biz ve öteki" karşıtlığının etnik merkezli değil, düşünce/inanç merkezli olduğunu gözleriz. Kur'an'da "biz" tevhitir. "Öteki" yani periferide olan/marjinal kalan ise küfür/şirk/tuğyandır. Ehl-i kitap, tevhit ile olan menfi ilişkilerine nispetle ve takındıkları olumsuz tavırlar ölçüsünde "öteki" olarak görülmekte ve Ehl-i kitabın ötekileşmesi/yabancılaşması Kur'anî anlamda şirk/küfür bağlamında gerçekleşmektedir. Kur'an'da kitap ehline yönelik âyetleri incelediğimizde, oryantalist anlamda bir "öteki"den ziyade, yabancılaşan bir kitap ehlini görmekteyiz. Bilgilendirme-tenkit-çağrı üçgeninde kitap ehlini ele aldığımız söylediğimiz Kur'an, âdeta onların yabancılaşma süreçlerini haber vermekte (bilgilendirme), yabancılaşmalarını eleştirmekte (cedel) ve yabancılaşmalarını terk ederek tevhide ve Hz. Peygamber'in mesajına sarılmalarını istemektedir (çağrı). Yaratılıştta tüm insanları Allah'ın halifesi olarak değerlendiren<sup>52</sup> Kur'an, insanların aynı anne ve babadan olmaları hasebiyle kardeş olduk-

<sup>48</sup> Âl-i İmrân 3/67.

<sup>49</sup> Bu durumun tek istisnası olarak el-Mâide 5/82 âyeti görünmektedir. Ancak âyete baktığımızda "nasârâ" ifadesi onların ifadesi olarak verilmektedir. "İnsanlar içinde inananlara en çok düşman olanların Yahudiler (Yehud) ile Allah'a ortak koşanlar; ama onlara sevgice en yakın olanların ise, "Biz Hıristiyanız (Nasârâ)" diyenlerin olduklarını göreceksin (et-Tevbe 9/30).

<sup>50</sup> el-Mâide 5/17, 72.

<sup>51</sup> el-Mâide 5/73.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/30: "Rabb'in meleklerle "Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim" demişti; melekler, "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz seni överek yüceltiyor ve seni devamlı takdis ediyoruz" dediler; Allah "Ben şüphesiz sizin bildiklerinizi bilirim" dedi."

larını hatırlatır.<sup>53</sup> İslâm'ın medeniyet kurgusunda önemli bir yere sahip olan Kur'an, ontolojik/varoluşsal bir "öteki" anlayışı geliştirilmesine izin vermemektedir. Tevhit temelli bir ayrıştırma öngören Kur'an'ın, varlık tasavvurunda "öteki"nin konumu arızı/geçici olarak görülür ve "öteki" varoluşsal değil, vasıfsal bir "öteki"dir.<sup>54</sup>

### Değerlendirme

Başta söz konusu ettiğimiz terim ve kavram tartışması açısından konuya baktığımızda, İslâm araştırmalarında görülen Batılı-modern kavramlar etrafında düşünce üretme temayülünün oluşmasında, dolaylı ya da doğrudan Batılı sosyal bilimlerin etkilerinin olduğu kuşkusuzdur. Fakat bunları "Batılı akademik dil ve üsluba özeni" gibi basite indirgeyen bir açıklamayla geçiştirmek yeterli olmayacaktır. Bilgi ve güç denklemini göz önüne aldığımızda, bu özentinin payı küçümsenmeyecek derecede önemli olsa da, kavramsal düzeyde gerçekleşen bu uyarlamada "çağdaş İslâm düşüncesinin ayakta kalma çabasının" izlerini görmek mümkündür.

Bu yazıda ele aldığımız "biz ve öteki", özellikle sömürge dönemi sömürgeci-oryantalist Batı'nın kendini ve kendi dışındakileri tanımlamada kullandığı temel kavramlardandır. Batı'daki etnik, dinî ve kültürel temelleri vurgulanan "biz ve öteki" kavramlarının, Kur'an kavramlarından Ehl-i kitabı tanımlamada kullanmanın ne derece doğru olduğu ve Kur'an'ın Ehl-i kitaba bakışının Batılı anlamda "öteki"ne bakışla ne derece örtüştüğü tartışılan bu yazıda amacımızın Kur'an'da Ehl-i kitabın batılı "öteki" kavramı çerçevesinde anlaşılmasını savunmak olmadığı açıktır. Öte yandan, farklı dünyalara ait kavramların tümüyle reddini savunmak belli tarihi ve coğrafi kesişim noktalarında kültürel etkileşimlerin olduğu tarihî gerçekliğiyle örtüşmemektedir. Nitekim bu çalışmada vurgulanan temel nokta -Batılı terimler ödünç alınmalı mı tartışmasından ziyade- ödünç alınan terimlerin ve kavramların teolojik ve

<sup>53</sup> el-Hucurât 49/13: "Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler hâline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, haberdardır."

<sup>54</sup> İslâm'da öteki kavramını "ontolojik ve vasıfsal" olarak değerlendiren Şevket Yavuz'un tebliği için bk. "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya Ontolojik Ötekiden Vasıfsal Ötekine İntikalin Macerası", Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Meram Belediyesi, 12-13 Mayıs 2006, Konya.

sosyo-politik bağlamının/çağrışımının kullanımda ne derece dikkate alındığı/alınması gerektiği konusu olmuştur.

Acaba “öteki” kavramının Kur’an’daki Ehl-i kitaba uyarlanması, Kur’an’da Ehl-i kitabı anlamaya ne derece yardımcı olmaktadır? Yoksa anlamak bir yana, bu uyarlama bizi anlamsız ve oldukça yapay bir kavram dünyası içine mi çekmektedir? Bu incelememizin sonucunda bizde oluşan kanaat, bu tür kavramların genelde sosyo-politik ve kültürel çağrışımından habersiz, gelişigüzel kullanıldığı yönündedir. Bu gelişigüzel kullanımın tepkisel olarak bu tür kullanımlara ve uyarlamalara tümüyle reddiyeci-karşıt bir tavır doğuracağı muhakkaktır. Hatta böylesi reddiyeci bir düşünce açısından, Ehl-i kitaba öteki nitelendirmesinde bulunmak-paradoksal ifadeyle belirtecek olursak-ötekinin kavramıyla düşünmek ve dolayısıyla ötekileşmek ile eşdeğerde olacaktır. Bu ise yazının başında sözünü ettiğimiz kültürlerarası kavramsal etkileşim ve dolayısıyla açılımın önünde önemli bir engel teşkil eden bir yaklaşım demek olabilir.

O hâlde kavramların uyarlanmasında olumsuz sayılabilecek iki tavır ile karşı karşıyayız. Biri bilinçsiz bir uyarlamacı tavır ki, bu çoğunlukla modern anlayışlı yaklaşımlar tarafından temsil edilir; diğeri ise kapılarını kültürel etkileşime kapatan toptan retçi bir tavır ki bu da gelenekçi yaklaşımların benimsediği tavidir. Bu iki zıt yaklaşımdan bilinçsiz uyarlamacı tavır, kavramsal yozlaşmanın kapısını aralarken, diğeri kavramsal açılımların önünde bir engel olarak durabilmektedir. Modern anlayışta-uyarlamacı tavır, kavramların hızlıca uyarlanmasıyla beraber, çabuk harcanmasını da getiren bir tavidir. Gelenekçi-retçi tavır ise kavramsal uyarlamaları -dolayısıyla düşünce gelişimini- yavaşlatan bir tavır gibi gözükmektedir. Bütün bunlardan sonra tıpkı Sîrâfi-Matta arasındaki “Yunan Mantığı-Arap Dili” kavramsal çekişmesinde olduğu gibi, denge ikisinin ortasında bir yerde olsa gerektir. Yunan mantığı-Arap dili mücadelesinde Sîrâfi’den iki yüzyıl sonra da olsa, Yunan mantığı İslâm düşüncesindeki yerini almış ancak Sîrâfi’nin -ve benzer tavır gösterenlerin- Yunan mantığının, Yunan kavram dünyasına ait olduğu ve dolayısıyla evrensel olmadığı savunması sayesinde uzun vadede oturmuş bir kavramsal yapı oluşmasına zemin hazırlanmıştır.

## **From the Periphery to the Centre: A Sociological Analysis of the Transformation of African American Muslims with Specific Reference to the Imam W. Mohammed and Minister Louis Farrakhan Communities\***

Nuri Tınaz\*\*

This paper examines sociologically the evolution of an ethno-religious, nationalist and political movement, the Nation of Islam (NOI). It critically analyzes the journey of a social movement and its evolution and transformation in the course of its history. Thus the study attempts to examine how and why a social, ethno-religious and political movement changes and transforms its radical, political and economic teachings and policies once it reaches a high level and has institutionally established itself in a society. It analyzes what kind of factors influenced the change in direction of the teachings and policies of the movement, as well as its external and internal relations with both the surrounding society and the infrastructure, which played a crucial role in the movement's establishment. Consequently the movement has moderated its teachings, policies and objectives, eventually becoming a part of established mainstream society.

**Key words:** Periphery, Center, Ethnicity, Race, Religion, Islam, Social and Political Movements, Interactional Relation.

### **Introduction**

The history of the Nation of Islam (NOI) raises some theoretical issues with regard to the growth of the movement, its change and transformation. The NOI, having attained its highest level of development by the early 1960s, began to change its structure, ideology and emphasis of policies. There is a general agreement that all types of movements, social, political, or religious and their organisational forms undergo processes of change and transformation, both organisationally and ideologically over the course of their history. No movement comes into existence with a comprehensive ide-

---

\* The earlier version of this article was presented as a paper at International Society for the Sociology of Religion (ISSR) Conference, 21-25 August 2001, Ixtapan de la Sal, Mexico.

\*\* Dr., Center for Islamic Studies (İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM), Istanbul.

ology, a set of policies and an established organisational structure. These elements require a long process of development to become firmly established. In this paper, I will examine the NOI or African American Muslims' (AAM)<sup>1</sup> attempts at transformation and mainstreaming in social, political and economic spheres. The aim of this paper is to show how an ethnically conscious nationalist and religious movement moderates and changes its uncompromising economic and political teachings within the surrounding mainstream society after reaching the levels of organisational institutionalisation and economic development. Although the NOI briefly displayed the initial signs of transformation and accommodation in the Elijah Muhammad period, this paper will focus on the developments in the post-Elijah era; radical reformations and mainstreaming of the movement towards mainstream American social and political lives under the leadership of Imam Warith Deen Mohammed, and the polarization and revitalization of the old NOI's social, economic and political teachings and the objectives and programmes initiated by Minister Louis Farrakhan and other former NOI leading figures from the late 1970s onwards.<sup>2</sup> However, in the scope of this paper the revitalization and rebuilding attempts of the NOI carried out by Minister Louis Farrakhan will be taken into account.

---

<sup>1</sup> The term African American Muslim (AAM) covers and refers to a variety of Muslim communities in the USA. McCloud lists twenty-two different African American Muslim communities, both in the early and contemporary periods. See Amina B. McCloud, *African American Islam* (London & New York: Routledge, 1995). Danin also examines a variety of local African American Muslim communities and gatherings which have not been publicly heard about or recognised at nation-wide levels due to their localities and low profiles. See Robert Danin, *Black Pilgrimage to Islam* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>2</sup> Apart from these two widely-known nation-wide African American Muslim (AAM) communities, which owe their origins to Elijah Muhammad's NOI, there are several marginal splinter NOI communities that are active at local and regional levels. Prior to Minister Farrakhan's leaving the Imam's community, Silis Muhammad, former business manager of *Muhammad Speaks*, announced on 21 August 1977 that he was leaving. He was the first to publicly rebel against the Imam's reforms and formed a group that retained the original name of the NOI, known as the Lost-Found Nation of Islam (LFNOI). Silis claims to be the spiritual son of Elijah Muhammad, although there is no blood relation. He has rejected the changes, new teachings and policies that were introduced by Imam W. D. Mohammed. His community is based in Atlanta, GA, and has a couple thousand followers. There are over 20 Temples under his leadership, mostly in the south and on the West Coast and some East Coast regions of the USA. The group publishes a newspaper called *Muhammad Speaks*, a title that was used during the era of Elijah Muhammad. For the history and objectives of this splinter group, see Silis Muhammad, *The Wake of the Nation of Islam* (College Park, GA: The Author, 1985). John Muhammad, elder brother of Elijah Muhammad, rejected the new teachings and programmes of the Imam W. D. Mohammed and formed the NOI in very orthodox way in accord with that of Elijah Muhammad. He has a handful followers and a temple in Detroit. The organisation publishes *Minister John Muhammad Speaks*. See L. Jones, "Nations Apart", *Detroit News*, 17 July 1988. Emmanuel Muhammad's group is based in Baltimore and he claims to be the true successor of Elijah Muhammad. He has a

Since there are rich scholarly and reliable studies available on the NOI's historical development<sup>3</sup> transformation and schism<sup>4</sup> and the movement's religious doctrines<sup>5</sup> and political ideology and perspectives<sup>6</sup> I find it inappropriate to discuss these issues in detail in this paper. However, I will first give a brief

---

couple of hundred followers and prints a paper called *Muhammad Speaks*. See A. H. Podet "Patterns of Classical Islam and Some American Black Muslims", *Religious Education* 89 (1994), 341-55. Finally, the last National Secretary of Elijah Muhammad, Abass Rassoull, formed a movement aiming to unite all the NOI splinter groups under one organisation, which is why he called his movement the United Nation of Islam. He calls himself Solomon, Allah in person. His group is active in two states, Kansas and Maryland, and makes local headlines and news. The movement shows relative success in communal and self-help economic policies. It publishes a periodical called *IT'S TIME TO KNOW!!!* See K. S. Breaux, "Muslim Group Restores Hope in Neighborhood", *Chicago Tribune*, 11 June 1999; D. Coe, "One Nation Begins Building a Business Empire", *Kansas City Globe*, 4 April 1997 and A. McLaughlin, "Bringing Allah to Urban Renewal", *Christian Science Monitor*, 1 December 1999.

<sup>3</sup> C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America*, rev. ed. (first published in 1961, Boston: Beacon Press, 1973), and *The Black Muslims in America*, 3rd ed. (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company, 1994).

<sup>4</sup> Lawrence H. Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian: The Evolution of a Movement", *Journal of the Scientific Study of Religion* 21 (1982), 138-52; Lawrence H. Mamiya, "Minister Louis Farrakhan and the Final Call: Schism in the Muslim Movement", in E.H. Waugh and B. Abu-Laban, eds., *The Muslim Community in North America* (Edmonton, Canada: University of Alberta Press, 1983), 234-55; Lawrence H. Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement", in International Symposium Proceedings by Chuo Academic Research Institute. *Conflict and Cooperation between Contemporary Religious Groups*. Tokyo: Nakamura Printing Co. Ltd, 1988) and Lawrence H. Mamiya and C. Eric Lincoln, 'Black Militant and Separatist Movements'. In C.H. Lippy and W. Williams (eds.) *The Encyclopaedia of American Religious Experience*. U.S.A: Charles Scribner's Sons, 1988), 756-57; C. Eric Lincoln "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", in *Muslim Community in North America*. ed. E. H. Waugh and B. Abu-Laban (Edmonton, Canada: University of Alberta Press, 1983), 215-33; Clifton E. Marsh *From Black Muslims to Muslims: The Transition from Separation to Islam, 1930-1980* (Metuchen, NJ & London: The Scarecrow Press Inc. 1984) and Clifton E. Marsh, *From Black Muslims to Muslims: The Resurrection, Transition and Change of the Lost-Found Nation Islam in America, 1930-1995* (Metuchen, MD & London: The Scarecrow Press Inc. 1996); Martha L. Lee, *The Nation of Islam: An American Millenarian Movement* (New York: The Edwin Mellen Press, 1988); Mattias Gardell, *Countdown to Armageddon: Louis Farrakhan and the Nation of Islam* (London: Hurst & Company, 1996); Nuri Tinaz, "The Schismatic Process and Experience of the Black Muslim: A Sociological Analysis", BSA Sociology of Religion Study Group, Religion, Culture and Ideology Conference, 1-4 April 1996, St. Mary's University College, Twickenham, UK and "Nation of Islam: A Historical Evolution and Transformation of the Movement", *Journal of Muslim Minority Affairs* 16/2 (1996).

<sup>5</sup> Zafar I. Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology", *Studia Islamica* 53 (1981), 137-176; "The Religious Doctrines of the Black Muslims of America (1934-1974)", *Islamic Order* 7/2 (1985), 17-47 and "W. D. Muhammad: The Making of a 'Black Muslim' Leader 1933-1961," *American Journal of Islamic Social Sciences* 2/2 (1985).

<sup>6</sup> H. Walton and I. McIver, "The Political Theory of the Black Muslims", *Savannah State College Research Bulletin* (December 1974), 148-59; L. E. Wright, Jr, "The Political Thought of Elijah Muhammad: Innovation and Continuity in Western Tradition" (unpublished PhD Dissertation, Howard University 1987); and "Elijah Muhammad's Political Thought on God and Authority: A Quest for Authenticity and Freedom", *Journal of Religious Thought* 51 (1994-95), 47-75.

historical journey of that movement in order to inform general readers of the NOI and then focus on the developments, transformations and mainstreaming political and economic policies of NOI associated groups towards mainstream American society from the mid-1970s onwards, which are the central arguments of this paper. This has been chosen as the focus for this paper because these issues and policy changes are less-frequently studied and explored by scholars in both social sciences and religious studies. Both the radical changes and reforms that were introduced by Imam W. D. Mohammed in the process of the Islamization of his community<sup>7</sup>, and the gradual and cautious policies of Minister Louis Farrakhan in introducing Islamic beliefs and practices to his current NOI<sup>8</sup> will not be taken into account or examined in this paper. I believe that it would be better and more appropriate to analyse and study these two leaders' policies in the mainstreaming and islamization of their communities from the periphery to the centre in a separate work.

### **The Nation of Islam – A Brief Historical Development**

The Nation of Islam arose in the early 1930s in Detroit among recent black migrants who encountered social and economic uncertainties in the black ghettos of northern industrial cities; it was here that the socio-economic and political frustrations were largely felt during the Great Depression. The roots of the NOI can be traced back to the early part of the 20<sup>th</sup> century with the emergence of black ethno-religious and political movements. Although there was no organisational link with earlier ethno-religious or political movements, the NOI incorporated two traditions in particular; for religious teachings the 'Moorish Science Temple', and for political and nationalist ideology the 'International Negro Improvement' or 'Garveyite Movement'<sup>9</sup>. Since there are several scholarly studies on these movements<sup>10</sup>) there is no need to go into detail here. Rather I will continue to draw a brief picture of the NOI.

---

<sup>7</sup> Nuri Tınaz, *Conversion of African Americans to Islam: A Sociological Analysis of the Nation of Islam Associated Groups* (unpublished PhD Dissertation, University of Warwick, 2001); M. Gardell, "The Sun of Islam Will Rise in the West: Minister Louis Farrakhan and the Nation of Islam in the Later Days" in *Muslims Communities in North America*, ed. Yvonne Y. Haddad and Jane I. Smith (Albany: State University of New York Press, 1994); Gardell, *Countdown to Armageddon*; and Lee, *Nation of Islam*.

<sup>8</sup> Tınaz, *Conversion of African Americans*; Gardell, *Countdown to Armageddon*.

<sup>9</sup> E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism: A Search for an Identity in America* (5<sup>th</sup> impression, first published in 1962, Chicago: The University of Chicago Press, 1970); Lincoln, *Black Muslims*, rev. ed.

<sup>10</sup> Peter L. Wilson, "Shoot-Out at the Circle 7 Koran: Noble Drew Ali and the Moorish Science Temple", *Gnosis Magazine*, 12 (1989); Peter L. Wilson, *Sacred Drift: Essays on the*



It was within this context, in the summer of 1930, that an amicable but faintly mysterious peddler appeared in the black ghetto of Detroit, Paradise Valley, selling silks and raincoats but also giving advice to the impoverished southern migrants on issues of health, identity and spiritual development. He told the black migrants that their true religion was not Christianity, but the 'religion of the Black Men' of Asia and Africa. He often referred to himself as Farrad Mohammed, but he was also known as Walli Farrad, Wallace D. Fard, and Professor Ford. Using both the Bible and the Qur'an in his services and lectures, he began teaching in the private homes of his followers, later renting a hall that became known as the Temple of Islam.

He taught his followers about the nature and character of whites, whom he called 'blue-eyed devils', who had achieved their power and denomination through brutality, murder and trickery. As a prerequisite for black freedom, he gave more importance to the attainment of 'knowledge of self', 'love yourself', and 'know yourself'. He reminded his followers that they were not American and therefore owed no allegiance to the US. He wrote two booklets for the organisation, *The Secret Ritual of the Nation of Islam*, which was transmitted orally to the registered members, and *Teaching for the Lost-Found Nation of Islam in Mathematical Way*, which is written in symbolic and coded language and therefore required special interpretation.<sup>11</sup>

Within a few years, Fard formed several organisations such as the Temple of Islam, which was a place of worship and had its own style and rituals, a school called the University of Islam, which essentially combined primary and secondary education for black children to propagate the NOI's teachings, the Muslim Girls' Training Class, which aimed to teach and train young women in home economics and proper Muslim behaviour, and the Fruit of Islam, a quasi-military organisation consisting of male Muslims who provided security for Muslim leaders and enforced the internal discipline of the movement.<sup>12</sup>

---

*Margins of Islam* (San Francisco: City Lights Books, 1993); Arthur H. Fauset, *Black Gods of the Metropolis: Negro Religious Cults of the Urban North* (first published by University of Pennsylvania Press, 1944, reprinted by Ortagon Press, New York, 1970); Randall K. Burkett, *Garveyism as a Religious Movement: The Institutionalization of a Black Civil Religion* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1978); Essien-Udom, *Black Nationalism*; and Lincoln, *Black Muslims*.

<sup>11</sup> Essien-Udom, *Black Nationalism*; Lincoln, *Black Muslims*; Tinaz "Nation of Islam"; and Lawrence H. Mamiya "Nation of Islam" in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), vol. 4.

<sup>12</sup> Essien-Udom, *Black Nationalism*; Lincoln, *Black Muslims*; Tinaz "Nation of Islam"; and *Conversion of African Americans* and Mamiya "Nation of Islam".

Born Elijah Robert Poole in 1897 in Sanderville, Georgia, Elijah Muhammad was the seventh of twelve children of a rural Baptist minister. He migrated to northern Detroit in search of employment. In 1931 Poole met Wallace D. Fard, who had established the first Temple of Islam in Detroit. He became a devoted follower of Fard, rising rapidly through the ranks and consequently was chosen by Fard as a chief lieutenant. Fard honoured him by appointing him as a minister of Islam and giving him a true Muslim name, Muhammad, and abolishing his slave name, Poole. Fard's mysterious disappearance, like his unaccountable appearance, took place in the summer of 1934. After Fard's disappearance, the movement experienced power conflicts and schisms among ministers and elite personnel. The end result was that Elijah Muhammad managed to succeed Fard as the leader of community. He announced to the members of the NOI that Wallace D. Fard was actually the incarnation of God and that he, Elijah Muhammad, himself, was his messenger. Fard's enigmatic nature has remained a mystery and unsolved throughout the entire history of movement; whether he was God personified, a messenger, Prophet Fard, Walli Farrad, the Great Mahdi, or a Saviour.<sup>13</sup>

Elijah moved the organisational headquarters to Chicago; this was a de facto schism, as it took the movement away from those who did not recognise his leadership. The movement remained relatively dormant from the late 1930s to the mid-1940s because of two reasons, one being the internal conflicts and lack of mobilisation of the NOI. The other was the absence of leadership. Elijah Muhammad spent four years in prison for encouraging draft refusal during World War II. After his release in 1946 the movement spread rapidly, particularly with the aid of his chief lieutenant, Malcolm X (formerly Malcolm Little), who converted and joined the movement while he was still serving a prison sentence (1946-1952).<sup>14</sup>

The NOI, over the forty years of Elijah Muhammad's guidance, developed and elaborated detailed programmes for the black masses in the areas of economics, politics and identity, leading to a development of Muslim business in order to achieve economic independence, a demand for political separation, even sometimes going further and asking for a separate territory inside the US and the recovery of an acceptable and comfortable identity. During his leadership, the NOI developed economically and organisationally; more than

---

<sup>13</sup> Essien-Udom, *Black Nationalism*; Lincoln, *Black Muslims*; "Nation of Islam" and *Conversion of African Americans to Islam*; and Mamiya "Nation of Islam".

<sup>14</sup> Essien-Udom, *Black Nationalism*; Lincoln, *Black Muslims*; Tinaz "Nation of Islam" and *Conversion of African Americans*; and Mamiya "Nation of Islam".

one hundred mosques (initially called Temples of Islam), countless grocery stores, bakeries, and other small businesses, even a bank and freight transport company were established all over the US. The movement introduced its own brand product to market goods like bean pies and whiting fish, which were widely consumed among African Americans to improve their nutrition and physical health. He even wrote two volumes of a book, *How to Eat To Live*, as a kind of prescription guiding black people how to eat properly and observe dietary principles that the NOI teachings prescribed.<sup>15</sup>

Through his popular motto, *Message to the Blackman*, Elijah Muhammad not only reformed and changed the African Americans' social and economic status, the way of their life and public image, but he also restored their sense of dignity, selfhood, identity and behaviour. He propagated his message and reached out to the black masses through public lectures, articles in *Muhammad Speaks*, the movement's official newspaper, tapes, radio broadcastings and books. He wrote several books, *Message To The Blackman*, *The Fall of America*, *Our Saviour Has Arrived*, etc.

The movement gained momentum by finding an energetic convert called Malcolm Little, who was serving a ten year prison term for burglary in Norfolk State prison in the late 1940s. When his cellmate whispered to him that 'The white man is the Devil', it began to give him a reasonable explanation for the pain and suffering he had experienced, for example, his father's murder by the KKK (Ku Klux Klan), the white supremacist group, the destruction of his family, his dropping out of school and the years he had worked as a hustler and pimp on the streets of Roxbury, Boston and Harlem, New York City. After his release from prison in 1952, Malcolm Little took the surname X as a sign of negating the name given to him by the white man, the slave master. He rose rapidly in the ranks of the movement and became prominent as a minister. Recognising Malcolm's talents and abilities, Elijah Muhammad also appointed him as the 'national representative' of the NOI, second in rank to Elijah Muhammad himself. The ability of Malcolm X as an orator and organiser enabled him to enjoy great popularity among the NOI Muslims. In short, he was responsible for the expansion of the movement organisationally as well as for popularising the teachings of the NOI and increasing membership throughout the country during his era (1952-1963). Consequently, the NOI began drawing widespread media attention as a result

---

<sup>15</sup> Mamiya "Nation of Islam"; Tīnaz "Nation of Islam"; Gardell, *Countdown to Armageddon*.

of its rapid growth and the discovery of its teachings on race in the late 1950s and the early 1960s.<sup>16</sup>

During the civil rights movement from 1956 to 1965, as an articulate public speaker, charismatic personality, untiring organiser and mobiliser, Malcolm X expressed the rage and anger of the black masses and became one of the loudest and most articulate voices and critics of racial injustice in the country. Rejecting the non-violent and integrationist policies of Martin Luther King Jr, he argued that separatism and self-determination were necessary if blacks were to achieve full equality.<sup>17</sup> Nevertheless, the heydays and rapid growth of the NOI and his reputation became short-lived when the movement became a centre of controversy due to internal and external developments, including allegations of sexual misconduct by Elijah Muhammad and his secretaries<sup>18</sup> Increasing jealousy and power and personality conflicts between Malcolm and the top officials of the NOI led to his departure from the movement with the pretext that he had made public comments about the assassination of President Kennedy. All of these factors indicated schism and power and personality struggles in the movement. Mamiya categorises these reasons as firstly, the existence of a power struggle for leadership of the NOI, secondly that there were serious disagreements over teachings and policies, and thirdly, the changing socio-economic conditions of members of the movement.<sup>19</sup>

Breaking away from the NOI in 1964, Malcolm made his pilgrimage to Mecca where he observed the racial harmony, cosmopolitanism, tolerance and practices of mainstream Islam. He then concluded that the teachings of the NOI were incompatible with his new understanding of Islam. In order to popularise his new understanding of Islam and political agendas for African Americans, he established two organisations; one the Muslim Mosque Inc. was in the religious realm, while the other was the Organisation of Afro-American Unity, which had a more secular and political thrust.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Karl Evanzz, *The Judas Factor: The Plot to Kill Malcolm X* (New York: Thunder's Mouth Press, 1992); Bruce Perry, *Malcolm: The Life of a Man Who Changed Black America* (New York: Station Hill Press, 1992); Louis A. DeCaro, "Malcolm X and the Nation of Islam: Two Moments in His Religious Sojourn" (unpublished PhD Dissertation, New York University Press, 1994).

<sup>17</sup> P. Goldman, *The Death and Life of Malcolm X*, 2<sup>nd</sup> ed. (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1979); Perry, *Malcolm*.

<sup>18</sup> Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, with the assistance of Alex Haley (London: Penguin, 1968); Evanzz, *Judas Factor*; Perry, *Malcolm*.

<sup>19</sup> Evanzz, *Judas Factor*; Perry, *Malcolm*; Goldman, *Death and Life of Malcolm X*; Tinaz, "Schismatic Process and Experience of the Black Muslims". For further sociological analysis of the factors and reasons that played major role in the schism and power struggle between the NOI ruling stratum and Malcolm X, see ch. III.

<sup>20</sup> Malcolm X, *Autobiography of Malcolm X*; DeCaro, *Malcolm X*; Tinaz, *Conversion of African Americans*.

On 21 February 1965, Malcolm X was assassinated. The assassination left some unanswered questions as to who had planned and perpetrated the murder, a member of the NOI or the US governmental establishments and agents, or both in cooperation.<sup>21</sup> The incident caused disruption and schism in the movement and eventually slowed down the growth of the organization and the growth of membership, on the one hand. On the other hand, the life and death of Malcolm X helped to increase interest in mainstream Islam among Black Americans. However, the signs of interest would wait to emerge in and influence African Americans over the next ten years. Malcolm X's religious legacy and prophecy would be fulfilled and actualised by Imam W. D. Mohammed when he became the leader of NOI in 1975 upon the death of Elijah Muhammad.<sup>22</sup>

Over the next ten years Elijah Muhammad tried to keep alive and together the doctrines of the NOI and its members. Although the movement enjoyed economic prosperity and maintained its organisational influence, it never achieved the same popularity. In the early 1970s Elijah Muhammad slightly moderated his teachings and policies by tuning down his anti-white rhetoric; moreover, he also appeared to have moved and become inclined towards mainstream Islam<sup>23</sup> This long-time charismatic leader of the NOI died on February 1975 without nominating a personal successor to his post. The anticipated power struggle for the leadership position as the successor of Honourable Elijah Muhammad did not take place, at least, not immediately, not until 1977.<sup>24</sup> However, the NOI's religious teachings, political objectives and organisational structures underwent modification and even radical changes and outright reversals of direction, with the accession of his son, Wallace Muhammad, then Imam W. D. Mohammed.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Evanzz, *Judas Factor*; Perry, *Malcolm*; Gardell, *Countdown to Armageddon*. Gardell studied the NOI movement by using the US archives and indicated that the US departments and agents were involved in and contributed to the assassination and created deep internal conflict and mistrust in the movement.

<sup>22</sup> Fareed Munir, *Islam in America: An African American Pilgrimage Towards Coherence* (unpublished PhD Thesis, Temple University, 1993); Tinaz, *Conversion of African Americans*.

<sup>23</sup> Lee, *Nation of Islam*; Tinaz "Nation of Islam" and *Conversion of African Americans*; Gardell, *Countdown to Armageddon*.

<sup>24</sup> However, in August 1977 onwards the new leadership of NOI, then called The World Community al-Islam in the West (WCIW), encountered with and experienced several schisms initiated by some leading figures. See for further information on footnote 2 above.

<sup>25</sup> These changes and radical reforms in organisational structure, the NOI's policies and objectives, and most significant one in religious teachings and practices will not be discussed and examined in the paper. For these changes and reforms see Lincoln "The American Muslim Mission in the Context of American Social History". 215-33; Lincoln, *Black Muslims*, 3rd

## Theoretical Framework

All types of movements, social, political or religious and their organisational forms undergo processes of change and transformation, both organisationally and ideologically over the course of their history.<sup>26</sup> No movement comes into existence with a comprehensive ideology, a set of policies or an established organisational structure. These elements require a long process of development to become firmly established. The history of the NOI raises some theoretical issues with regard to the growth of the movement, change and transformation. The NOI, having attained its highest level of development by the early 1960s, had begun to change in structure, ideology and emphasis of policies.

The transformation of social and religious organisations has been analysed for the most part through the perspective of the institutionalisation model. According to this model, when social and religious groups attain substantial levels of economic and political influence and membership they tend to modify their organisational structures, ideologies and agendas, eventually leading to institutionalisation. Inspired by Weber and Michels' theoretical framework, Zald and Ash have attempted to formalise a model.

As a MO [movement organisation] attains an economic and social base in society, as the original charismatic leadership is replaced, a bureaucratic structure emerges and a general accommodation to the society occurs. The participants in this structure have a stake in preserving the organisation, regardless of its ability to attain goals. Analytically there are three types of changes involved in this process; empirically they are often fused; goal transformation, a shift to organisational maintenance, and oligarchization.<sup>27</sup>

These three types of changes began to appear in the NOI in the early 1960s. First, the NOI's ideal and transcendental goals were transformed from the militant and revolutionary towards conservatism and material interests. Second, after attaining organisational and economic institutionalisation, the NOI tended to modify its beliefs and policies in close alignment with dominant societal norms.<sup>28</sup> Third, the NOI formed a centralised official hierarchy

---

ed., 254-72; Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian", 138-52; Tinaz, *Conversion of African Americans*, 225-65; and Gardell, *Countdown to Armageddon*, 97-118.

<sup>26</sup> Robert Michels, *Political Parties* (Glencoe: Free Press, 1958); M. Zald & R. Ash "Social Movement Organizations: Growth, Decay, and Change", *Social Forces* 44 (1966), 327-41; and Max Weber, *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978).

<sup>27</sup> Zald & Ash, "Social Movement Organizations", 327.

<sup>28</sup> M. Parenti, "The Black Muslims: From Revolution to Institution", *Social Research* 31 (1964), 175-94.

consisting of, in Zald and Ash's terms, a 'minority of the organisation's members'<sup>29</sup>, that is, Elijah Muhammad's family and close relatives.

The relative improvement in material comfort caused a 'goal transformation'<sup>30</sup> or displacement among the officials of the NOI to adjust and moderate the movement's extreme and uncompromising 'pure beliefs' and 'original policies' which had been advocated over the years. In this modification, certainly, the outgrowth of the organisation and the huge accumulation of wealth engendered social mobility in the nature of the movement. Yinger sees the fluctuation of social mobility as a powerful source of changing religious commitment.<sup>31</sup> In the case of the NOI, Parenti has observed that these worldly interests and material conditions adulterated and undermined the transcendental values of the community.<sup>32</sup> Furthermore, at the individual level, in the late 1950s, Essien-Udom noted the impact of the socio-economic accomplishments of the NOI over member incentives. He argues that 'members of the Nation appear to be economically more secure than many Negroes' as a result of their observance of the moral codes and economic principles of the leader. He concludes that 'an improved economic status tends to moderate the militancy of the members. In fact, this interest in the acquisition of wealth appears to be one of the important internal constraints on the possibility of the movement becoming politically significant or revolutionary'.<sup>33</sup>

In his classic work in this area, Lincoln compared the impact of the economic and political developments of the NOI in the 1960s, which created polarisation in the direction of the policies of the movement.

As the movement [NOI] gained vested interests - real estate and commercial enterprises, as well as economic and political weight in the Black and White communities - one block of the Muslim leadership has become increasingly conservative. It will urge the case for maintaining a stable status quo, rather than risk the loss of so much that will have been so arduously gained. This block will very quickly realize that the Muslim gains can be protected only while there is a fairly stable White society in America.<sup>34</sup>

Lincoln described the tendency of the second bloc, which were the young Muslims, to be

---

<sup>29</sup> Zald & Ash, "Social Movement Organizations", 328.

<sup>30</sup> Zald & Ash, "Social Movement Organizations", 329.

<sup>31</sup> J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: Macmillan, 1970), 230-34.

<sup>32</sup> Parenti, "Black Muslims", 180-85.

<sup>33</sup> Essien-Udom, *Black Nationalism*, 170.

<sup>34</sup> Lincoln, *Black Muslims*, 218.

scornful of mere material and negotiable gains. Clinging to the spirit of the original revelation and holding it capable of continual renewal in each generation, it will demand a relentless war on the detested status quo, with its entrenched White domination.<sup>35</sup>

### **The Role of Interactional and Relational Factors in Mainstreaming**

Zald and Ash argue that interaction among movement organisations may lead to co-operation, coalitions and mergers. They give more emphasis, however, to the importance of coalitions and mergers for interaction. They argue that these two ‘may lead to new organisational identities, changes in the membership base, and changes in goals’. They further maintain, in general, that these two factors ‘require ideological compatibility’.<sup>36</sup>

There is a general understanding that social movements and their organisational patterns undergo change and transformation over time.<sup>37</sup> As I discussed in my study<sup>38</sup> one of the factors that caused the schism was a movement away from the original teachings and objectives of the NOI; this is a sign of institutionalisation.<sup>39</sup> No social or religious movement comes into existence with a fully articulated ideology, a complete set of objectives and policies or a well-founded organisational structure.<sup>40</sup> Both the organisational patterns and ideology of social and religious movements seem to have a protean character because of their membership composition, which is generally young and subject to a process of change. They respond to the socio-political environment and circumstances surrounding them in society.

Every social movement sooner or later develops its own social, political and economic philosophy. If the group fails to form these collectively in the society in which it arose during the lifetime of a charismatic leader, it is done by an individual or a group of people in the next generation of the movement, either to accommodate the dominant society’s system or to carry on the exclusivist political and economic philosophy of the first generation of the movement. Unlike Elijah Muhammad’s political escapisms, separatism and qui-

---

<sup>35</sup> Lincoln, *Black Muslims*, 218.

<sup>36</sup> Zald & Ash, “Social Movement Organizations”, 335.

<sup>37</sup> Michels, *Political Parties*; Zald & Ash, “Social Movement Organizations”; Weber, *Economy and Society*.

<sup>38</sup> Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. III.

<sup>39</sup> Parenti, “Black Muslims”.

<sup>40</sup> E. Burke Rochford, Jr, *Hare Krishna in America* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1985).



etism, and economic exclusivist and self help communal policies,<sup>41</sup> in the post-Elijah era two contending AAM leaders, Imam W. D. Mohammed and Minister L. Farrakhan introduced new political and economic policies that tended to display accommodationist and, to some extent, integrationist characters, particularly where Imam W. D. Mohammed is concerned. However, while the former launched his reforms radically towards mainstream American societal, economic and political values from the mid-1970s onwards, the latter entered the process only from the late 1980s or the early 1990s, sometimes displaying a critical stance and sometimes being an accommodationist.

As social or religious movements develop in social and cultural environments, their relations with the surrounding society change sometimes dramatically and sometimes gradually.<sup>42</sup> The developments in the NOI and its associate groups since the mid-1970s indicate that these groups have been in the process of institutionalisation, displaying their gradual move to mainstream society.

### **Imam W. D. Mohammed's Political and Economic Policies**

With his death, the legacy of Elijah Muhammad came to an end. His son Wallace Muhammad, as the new leader, gradually initiated a process of reconstructing the NOI and its teachings, organisational structures, symbols and practices, not only to accommodate the mainstream beliefs and practices of Islam, but also to achieve greater harmony with the movement's social context and environment in the USA.

Wallace Muhamamd was born on 30 October, 1933, as the seventh child or fifth son of Clara and Elijah Muhammad. He was educated in the NOI schooling system, at the University of Islam, and trained to serve in different positions in the movement infrastructure, such as an FOI soldier and minister in Philadelphia. In 1961 he was sentenced to three years in prison for refusing the draft laws. While he was in prison he spent time reading Islamic literature and began to realise that there were inconsistencies between orthodox Islam and his father's teachings. Since then he has broken away from

---

<sup>41</sup> In this study it has been discussed in depth that some of the important factors which caused schisms in the NOI between the young and activist figures, like Malcolm X and the Chicago ruling-stratum and officials, were political, personal conflicts, policy differences and economic improvements. See Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. III.

<sup>42</sup> M. Zald, *Organizational Change: The Political Economy of the YMCA* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); J. Wilson, *Introduction to Social Movements* (New York: Basic Books, 1973).

the religious beliefs of the NOI and envisioned a reformed version of religion in line with orthodox Islam.<sup>45</sup> In the early 1960s, he once confided to Malcolm X about his personal convictions and plans for the future of NOI as a legitimate Islamic movement.<sup>44</sup>

Wallace Muhammad (then Imam W. D. Mohammed) moved the members of the NOI toward embracing orthodox Islam. He explained that the language and teachings of Wallace D. Fard and Elijah Muhammad were to be understood allegorically, not literally. He opened the doors of the movement to white people<sup>45</sup> and encouraged his followers to join in the civil and political life of the USA. He also proposed several new names and changed the organisation in a way that reflected the Islamisation process and accommodation with the host society; for example, 'Bilalian', 'the World Community of Al-Islam in the West', 'the American Muslim Mission', 'Muslim American Society'<sup>46</sup> and then, after decentralising in September 2003, the loosely-structured and autonomous community called 'the Mosque Cares'.<sup>47</sup>

By the early 1980s, Imam W. D. Mohammed had accomplished a series of changes and reforms in administrative structure and in the official policy towards race relations and political involvement. He eradicated racist and separatist teachings and rhetoric, reinterpreting other doctrines to enhance the group's consistency and compatibility with orthodox Islam. Here, in this article, I will mainly analyse his economic and political policies in mainstreaming his community toward the American society. The reforms and changes that he introduced in areas of religion, morality and spiritual areas have been discussed and analysed in detail elsewhere.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Imam W. D. Mohammed expressed his feelings about the dilemma and uncomfotability of the E. Muahmmad's Islamic teachings that he went through (Interview with Imam W. D. Mohammed, 5 July 1995).

<sup>44</sup> Malcolm X, *Authobiography of Malcolm X*, 453.

<sup>45</sup> Dr. Doherty Fardan was the first White Muslim who was accepted as a registered Muslim in the NOI when Imam W. D. Mohammed opened the movement's doors to non-blacks in 1975. Through personal communication and letter exchange she told me that she even became Muslim in the late 1960s through her husband but she was not allowed and welcomed to join the NOI under the Elijah Muhammad. Because the membership was exclusively for Black people (25 April 1996).

<sup>46</sup> Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian", 138-52; Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. VII; Lincoln "American Muslim Mission", 215; Gardell, *Countdown to Armageddon*, 97-118.

<sup>47</sup> Peter Skerry, "America's Other Muslims", *The Wilson Quarterly* 29/4 (2005), 16-27.

<sup>48</sup> Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian", 138-52; Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. VII; Gardell, *Countdown to Armageddon*, 97-118; Lee, *Nation of Islam*, 77-101.

Imam W. D. Mohammed explains his fundamental shift from the Elijah Muhammad tradition in areas of the economy and politics and the objectives of this:

Now, it's different. The Honorable Elijah Muhammad was a product of an ugly time and climate in this country for our people. As he grew older, so conditions improved for Black people in America he softened his own position. He wasn't hard ... he changed a lot. He changed quite a bit in the early 1970s ... And that was the intelligent thing to do. He recognised that circumstances have changed: the harsh environment, discrimination, segregation, abuse, mistreatment of the Black people in the South that had gone. That was over. So he had to recognise the change. When I asked and authorized Muslims in our associations to register to vote and take active role in politics, I thought it was the next step he was going to ...<sup>49</sup>

At the 1976 Saviour's Day celebration, the Imam authorised all members of his community to register to vote in local and federal elections. Moreover, the movement officially endorsed candidates, mostly from the Democrat Party. Having noticed this fertile electoral constituency, political parties began courting the votes of those called, at that time, the 'Black Muslims'. In return, the Muslim officials intended to benefit from backing these parties.<sup>50</sup> These practical political and economic policies<sup>51</sup> were new for those who had joined the NOI during Elijah Muhammad's leadership and they were also fundamental changes from its long-time political absentism and quietism.<sup>52</sup> Another

<sup>49</sup> Interview with Imam W. D. Mohammed, 25 December 1995.

<sup>50</sup> J. D. Weisman, "Muslims Break with Past, Authorize Number to Vote", *Washington Post*, 29 February 1976.

<sup>51</sup> For further information about the NOI's political and economic policies during the time of Elijah Muhammad, see Walton & McIver, "Political Theory of the Black Muslims", 148-59; Wright, Jr, "Political Thought of Elijah Muhammad" and "Elijah Muhammad's Political Thought on God and Authority", 47-75; Parenti, "Black Muslims"; Essien-Udom, *Black Nationalism*; L. L. Tyler, "The Protestant Ethic Among the Black Muslims", *Phylon* 27 (1966), 5-14.

<sup>52</sup> Imam W. D. Mohammed has introduced several radical reforms since he became the leader of the NOI, like which have been religious, political and organisational. Through religious reforms, he introduced and brought the community to mainstream Islam both in terms of beliefs and practices. Through political reforms, he encouraged his followers to participate in American domestic politics, both locally and nationwide. And through organisational changes, he brought the NOI from a radical, nationalist and ethnic consciousness peripheral stance to mainstream societal and organisational norms by changing the name and infrastructure of the NOI, for example, the Bilalian Muslims, the World Community al-Islam in the West (WCIW), and the American Muslim Mission. During my field research in 1995 and 1996 until the late 1990s the community was called the Muslim American Society (MAS). In early September 2002, Imam W. D. Mohammed resigned from the leadership position and decentralised the community. See G. Abdo and A. Madhani, "Turning Point for Islamic Blacks", *Chicago Tribune*, 2 September 2002. Recently, he formed a very association called the Mosque Cares, which has a loose format that gives directions and instructions to Muslims, mostly to African American Muslims on religious, Islamic, and political matters together and in cooperation with other Muslim organisations in the USA. (Interview with

surprising change introduced into the political sphere was patriotism. The Imam has embarked on a refreshingly new commitment to patriotism in America. To demonstrate that it was a genuine policy of the movement, the Muslim officials decided to hoist the American Flag at each Masjid and institution affiliated with the group and the flag began to be displayed on stage at all meetings in the community. The first New World Patriotism Day Parade was held in Chicago on July 4, 1977. Since then all Muslims have been encouraged to take part in the celebrations of the New World Patriotism Day Parade in major cities of America.<sup>53</sup> Moreover, Imam W. D. Mohammed brought a new dimension to how they look at the American Constitution. He said that 'the language and spirit of the Constitution of the United States is too valuable for us to allow them to die'.<sup>54</sup>

In the economic sphere, as indicated earlier in his reforms, the Imam privatised all communal business enterprises of the movement because they had been mismanaged and had lost great amounts of money. Having been inspired by his father's, Elijah Muhammad, 'economic blueprints' and 'do for self' teachings and programmes<sup>55</sup>), Imam W. D. Mohammed introduced two economic programmes in the 1980s; one was the 'Collective Buying Program' and the other was 'the American Muslim Mission Committee to Purchase 100,000 Commodities (AMMCOP)'.<sup>56</sup> However, these two programmes were unlike the old NOI's style of economic policies; they were not centralised or monitored from the central authority, but rather were locally run by Muslim officials for the interest of the communities. Under these programmes, Muslims could buy large quantities of clothes, shoes, fish, appliances, etc. at wholesale prices and sell them in their local communities across the US.<sup>57</sup> With these policies, they created more competitive businesses and there were more individual business

---

and personal communication from L.M. Mamiya, October 24, 2003). For further information about the evolution of Imam's community, see also Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. VII; Gardell, *Countdown to Armageddon*, 97-118.

<sup>53</sup> S. R. Sharif, *The African American (Bilalian) Image in Crisis* (Jersey City, NJ: New Mind Production, 1985), 117-19; N. Sheppard, "Islamic Leader Says Organisation is Taking a Turn Toward Patriotism" *New York Times*, 25 May 1978; N. Sheppard, "Black Muslim Movement Divided in Dispute over Doctrinal Changes", *New York Times*, 7 March 1978.

<sup>54</sup> Sharif, *African American Image*, 117.

<sup>55</sup> Elijah Muhammad, *Message to the Blackman: The Fall of America* (Newport News, VA: United Brothers Communications System, 1995), 161-203.

<sup>56</sup> S. E. Bilal, "American Muslims Spur Collective Buying Drive", *Bilalian News*, 15 May 1981; A. Mustapha, ed., *Focus on Al-Islam, Interviews with Imam W. Deen Mohammed* (Chicago: Zakat Publications, 1988); Sharif, *African American Image*, 104-21.

<sup>57</sup> C. G. Bunn "Prayers and Profits", *Black Enterprise*, December 1983, 4:28; Sharif, *African American Image*.

people in the community. In the 1990s, the AAMs affiliated with the Imam's MAS, Ministry of Imam W. Deen Mohammed still advocates these economic co-operative policies. The Imam encourages the Muslims in his associations to undertake more collective and co-operative business investments.<sup>58</sup> A local Imam contrasts the business successes of Muslims with the former practices of the NOI and with Farrakhan's methods:

He [Imam W. D. Mohammed] is a strong advocate of business developments. And I think that it should be understood that what Minister Farrakhan is doing there as our past economic policies, facilities, soap, trucks, restaurants ... business developments ... We have [Muslims in the Imam's associations] now individuals who that many trucks, one person. We have persons who own restaurants, groceries, supermarkets ... and have very successful businesses ... the individual business developments, enterprises improved greatly under Imam W. D. Mohammed's leadership and guidance ...<sup>59</sup>

Such socio-economic improvement by Muslims was self-reported by the respondents in my study and their current occupational statuses draw similar parallels.<sup>60</sup> In comparison with other African-American communities, AAMs were in a good position and they disciplined and improved their lives both materially and educationally.

In the 1980s and 1990s, Imam W. D. Mohammed encouraged Muslims in his associations to participate in and engage actively in domestic politics, both at local and federal levels. In August 1984, the Imam's community held its first Political Awareness Convention in Washington, D.C. In the early 1990s, he made an astonishing political policy statement when he supported the US Gulf War policies. This surprised not only the immigrant Muslims in the US and but also the AAM communities. The Imam received criticism from most of the AAMs for his pro-American international policy against a Muslim country, Iraq (Muwakkil, 1991). Unlike the Imam's policies, Minister Farrakhan showed different reactions towards American policies, which I will briefly indicate later. During my field research, the Imam explained to me his political objectives in this specific event:

---

<sup>58</sup> H. Saleem, "Imam Mohammed's Reassuring the Present and Future Growth of CPC", *Muslim Journal*, 5 February 1998; N. Muhammad, "W. Deen Mohammed's Property Committee Hosts its Annual Fund-Raiser", *Muslim Journal*, 5 February 1998.

<sup>59</sup> Interview with Imam Rabbani Mubashir, 23 September 1995.

<sup>60</sup> The impact of the NOI's economic teachings and programmes on the improvement of the socio-economic status of Muslims is displayed both at the individual and the community level. See Tinaz, *Conversion of African Americans*, chs V and VI; Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian", 138-52; S. T. Smith, "A Historical Account of the American Muslim Mission with Specific Reference to North Caroline" (unpublished Master Thesis, Faculty of Southeastern Baptist Theological Seminary, 1984).

What's important, what's important is that we be sincere Muslims and that we have the interest, the good interest of Muslims, not here only here in America but throughout the world. We have that interest in our hearts and that we respect that respect our religion, respect Muslims of the World. And we want for them the best life possible on this earth. If that's in our hearts then God will guide us to direct the right decision. I believe I made the right decision when I chose to support Saudi Arabia and Kuwait against Iraq and Saddam. I think I made the right decision ... Saddam's case was partism. That's what we felt. That's what we believed. Saddam, he wasn't a leader for Muslims and all of a sudden he wanted to say he's the leader for all Muslims. He wanted to lead the Jihad for the Muslims of the World, you know. We couldn't believe him, we couldn't trust him ... But some differ with me, a lot of them, in fact, more communities in America differ with me than agree with me ... It wasn't an easy decision to stand on the side; America's presence in the Sacred Land, in our land, in the Muslim land of Arabia ...<sup>61</sup>

In 1992, Imam W. D. Mohammed made another interesting move. He became the first Muslim to lead the opening prayer at the U.S. Senate. This was a step further into mainstream American society where the AAMs under his associations were seeking a political role and aiming to be a pro-American bridge between the US and the Muslim World.<sup>62</sup> Upon the Imam's instructions, Muslim officials and professionals associated with his MAS formed a platform called the Coalition for Good Government (CGG) in order to participate in domestic policies and even run for governmental offices. The CGG consists of 15 Muslim professionals who serve in important governmental and political positions throughout the US.<sup>63</sup> The editor of *The Muslim Journal*, the community's newspaper, Aisha Mustapha, explains the political roles of Muslims.

He [Imam W. D. Mohammed] has encouraged Muslims to participate politically, even (to) run for offices. And now we have an organisation called the Coalition for Good Government ... It is nation-wide. They're made up of elected officials. It might be like city-council elected, or they may behalf elected judges ... We have also a Mayor city, we had a Muslim that's a Deputy Mayor ...<sup>64</sup>

Finally, Imam W. D. Mohammed comments on current and future roles of Muslims in US politics.

---

<sup>61</sup> Interview with Imam W. D. Mohammed, 25 December 1995.

<sup>62</sup> L. Witham, "In a Senate First, Muslim Leads the Opening Prayer", *Washington Times*, 7 February 1992.

<sup>63</sup> C. Sharif, "Muslims Make Political Inroads", *Muslim Journal*, 9 February 1999.

<sup>64</sup> Interview with Aisha Mustapha, editor of *Muslim Journal*, Imam W. D. Mohammed's community newspaper, 3 December 1999.

It's growing and really I think it's promising. The future looks good ... we have some areas (that are) more progress for Muslims in politics than others but in all areas I think we're looking very good. Muslims have a big share of the government offices, government posts ... We're growing so strong, in the South, in the East and the North and in California also making a good showing. So I think, generally, we can say the situation is very good in the US for Muslims in politics. And recently, nationalized Muslims [immigrant Muslims] have joined us and some of them are making more progress than we're making, Pakistanis in Chicago, Arabs in Michigan. They're doing very good ...<sup>65</sup>

### **Minister L. Farrakhan's Political and Economic Policies**

Minister Louis Farrakhan was born Louis Eugene Walcott in the Bronx on 11 May 1933. He is the son of a West Indian immigrant and grew up in Boston as a devout Episcopalian. His mother was Mae Clark from St. Kitts in the Caribbean, but he never met his father. His mother was a supporter of Marcus Garvey and gave him racial pride and identity consciousness. He graduated from Boston Latin School with honours and he studied two years at the Winston-Salem-Teachers College in North Carolina studying music education. Louis was recruited into the NOI by Malcolm X while he was working at various nightclubs, where he was known as 'the Charmer' in the mid-1950s. He was trained by Malcolm X and appointed Minister of Muhammad's Temple No 11 in Boston.<sup>66</sup> When Malcolm defected from the NOI in 1964, Farrakhan was appointed to Malcolm's post at Harlem Mosque No 7. Later he became the National Spokesman of Elijah Muhammad and the NOI.<sup>67</sup>

Prior to Minister Farrakhan's public announcement of his defection, Silis Muhammad declared 'Holy War' against the Imam's leadership in August 1977, stating that he was leaving the community and planning to form a movement in order to revitalise Elijah Muhammad's teachings and programmes.<sup>68</sup> From 1975 to 1978, while Imam W. D. Mohammed was busy introducing sweeping changes in the community, Minister Farrakhan travelled, for the most part abroad, representing the Imam and the movement. During this period he had the time and space to think through the consequences of the radical and fundamental changes in teachings, programmes and organisations that Elijah Muhammad had instituted. In November 1977

---

<sup>65</sup> Interview with Imam W. D. Mohammed, 25 December 1995.

<sup>66</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.

<sup>67</sup> Lincoln, *Black Muslims*.

<sup>68</sup> See footnote 2.

Farrakhan made his expected public decision to leave the Imam's community during his speech given at the Institute of Positive Education in Chicago.<sup>69</sup> He explained his reasons for leaving in his interviews with the press.

I have visited Christian, Muslim, Socialist, Capitalist and Communist countries. Wherever I found a plurality of races, I consistently found the Black man on the bottom. This deepened my realization of a necessity for a specific message to Black people to remedy the many ills that we suffer.<sup>70</sup>

He further clarified his reasons for leaving, referring to the reforms introduced into the community:

The effects of the changes within the World of Community of Islam, in addition to the information I gained about our people in my travels abroad, caused me to reassess the Honorable Elijah Muhammad, his teaching and program for Black people. My articulation of this caused Emam [Imam] W. D. Muhammad to announce to the entire Muslim body that I was no longer a person with whom the Muslims (WCIW) should associate, listen to ...<sup>71</sup>

During my interview with Minister Farrakhan in 1996, he cited in particular the collapse of organisational patterns in the movement and the loss of the believers' communal spirit as his reasons for rebuilding the NOI:

I watched his [Imam W. D. Mohammed] and I watched the spirit of Muslims to denigrate, I watched the discipline to fall apart, I watched all economic advancements that we made to dissipate to nothing. I watched all of the schools that Elijah Muhammad had built closed, one by one. And so I've decided that I would attempt to rebuild the work of the Honorable Elijah Muhammad. There was only one other man with me at the time. And so we got together, none of us had any money but we began to rebuild the Nation of Islam according to the teachings and guidance of the Honorable Elijah Muhammad ...<sup>72</sup>

Unlike the Imam's radical reforms and policies, Minister Farrakhan has followed a different path that reflects gradualism. He began this process in the late 1980s onwards in both religious and political arenas.

Minister Farrakhan did not become involved in politics until Jesse Jackson's 1984 presidential campaign. He remained loyal to his teacher's,

<sup>69</sup> Madhubuti, H. R., ed., "Black Books Bulletin Interview Minister Abdul Farrakhan", *Black Books Bulletin* 6/1 (1978): 42-45, 70; L. Muhammad, "New Farrakhan Thrust", *Chicago Defender*, December 1977.

<sup>70</sup> Madhubuti, "Black Books Bulletin Interview Minister Abdul Farrakhan", 45; For the similar reasons and observations that Farrakhan raised, see also C. Russel, "An Interview with Abdul Farrakhan", *Chicago Defender*, 11 February 1978.

<sup>71</sup> Russel, "An Interview with Abdul Farrakhan".

<sup>72</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.



Elijah Muhammad, political policies and stance up to this political event. Prior to that, immediately after his defection from Imam W. D. Mohammed's community, when he intended to rebuild the NOI, Minister Farrakhan expressed his new goals to Madhubuti and asked his assistance to establish greater relations in the black community. He said 'his goal was to involve the nation with the larger black community. His vision was much in line with many of those in Chicago's black political and cultural community'.<sup>73</sup> With Jesse Jackson's presidential bid, he seized a good opportunity and broke away from strict adherence to Elijah Muhammad's policies as far as politics were concerned. In February 1984, he asked hundreds of his followers to register to vote and also urged other black nationalist and political movements to do so in order to support Jackson's bid.<sup>74</sup> However, as indicated earlier, his enthusiasm in politics did not last long because of the controversies surrounding his statements about Jewish people and the media's allegations.

Instead, in the mid-1980s, like Elijah Muhammad, Farrakhan gave greater priority to the social, economic and moral teachings of the NOI, hoping to improve the socio-economic conditions of black people. For that purpose, he launched a programme known as POWER (People Organized and Working for Economic Rebirth). The aim of the programme is that it put:

the consumer together with black producer in a way that gives us [AAs] both equal benefits, through a system of distribution that we set up. Thus we become the producer, we are the distributor, we are the consumer, and the money stays in our circle. Then we can build our own community up and become a strong and powerful people right within the land where we were sold as slaves ...<sup>75</sup>

To generate funds for this programme, Minister Farrakhan's NOI launched a nation-wide campaign by selling its products such as tapes, books, cleaning materials, toiletries, etc. However, with the NOI's limited resources, it was impossible to maintain this economic programme. With his cordial relations with Colonel Qadhafi, the president of Libya, the NOI secured to receive a controversial \$5 million dollar interest-free loan in 1985.<sup>76</sup> In the early

---

<sup>73</sup> H. R. Madhubuti, *Claiming Earth: Race, Rage, Rape and Redemption* (Chicago: Third World Press, 1994), 81.

<sup>74</sup> C. Strausberg, "Muslims Get into Politics; Hundreds Register to Vote", *Chicago Defender*, 11 February 1984.

<sup>75</sup> Louis Farrakhan, *Back Where We Belong: Selected Speeches by Minister Louis Farrakhan*, ed. J.D. Eure and J.M. Richard (Philadelphia: PC International Press, 1989), 156.

<sup>76</sup> E. Black, "Would You Buy a Toothpaste from This Man: Louis Farrakhan", *Chicago Reader*, April 1986, 1-36; S. Monroe and J. Schwartz, "Islam's New Entrepreneur", *Newsweek*, 13 July 1987.

1970s, Qadhdhafi also financially helped the NOI during Elijah Muhammad's era to ease the movement's economic programmes and financial difficulties.<sup>77</sup> It has to be noted here that Qadhdhafi's financial support was far removed from religious or Islamic causes. This support was rather to assist nationalist movements, protest movements and political and revolutionary movements which were opposed to Western governments and powers.

In 1986, Minister Farrakhan toured the Muslim countries of Libya, Syria, Sudan, Saudi Arabia and the United Arab Emirates seeking recognition of the NOI as a legitimate Islamic movement in the West and establishing political and religious ties with the Muslim World. While Imam W. D. Mohammed gave more importance to establishing good relations with moderate heads of Muslim countries, Farrakhan seemed to prefer to build ties with the revolutionary leaders of Muslim and African States.<sup>78</sup> However, his tour of the Muslim countries in the hope of building closer ties created controversy in US international politics rather than adding to the religious vision in the teachings of Minister Farrakhan. US relations with Libya became very tense in 1986 after the discotheque bombing in Germany, where several US military personnel died. This subsequently led to the American bombing of Libya as they suspected that Libya was behind this incident. Farrakhan vehemently condemned The US bombing of Libya. He relates this event with an experience he had in Mexico where he saw a vision, and met and talked to Elijah Muhammad in a spacecraft called the 'Mother Wheel', the 'Mother Ship' or 'the Ezekiel's Wheel'.<sup>79</sup> He says:

I'm sure you've heard something of an experience that I had while I was in a little village in Mexico that you've read about this experience that I had where I was spoken to by Elijah Muhammad and given certain information that proved to be very very accurate. That information was that Reagan had met with the Joint Chief of Staff and had planned a war. He

---

<sup>77</sup> In the early 1970s, the NOI experienced economic and financial problems. To implement its economic programmes the NOI sought financial assistance from the Muslim world. Muslim countries, including Libya and some Gulf states, gave financial help to ease the movement's economic burden on the condition that the NOI would gradually move toward mainstream Islam in terms of practice and beliefs. Accordingly, Elijah Muhammad toned down his anti-white rhetoric and introduced some signs of accommodation and mainstreaming to Islam. For further information, see Tinaz, *Conversion of African Americans*, ch. I; Interviews with Imam W.D. Mohammed, 5 July 1996 and Imam Murad B. Deen, 5 April 1997.

<sup>78</sup> N. Tinaz, "The Black Muslims and Their Relations with the Orthodox Muslims and Muslim World in Political, Economic and Religious Perspectives", *Eurames Annual Conference*, Summer 1993, University of Warwick, Coventry, UK.

<sup>79</sup> For the full explanation of Farrakhan's vision, see Gardell, *Countdown to Armageddon*, 131-35. Farrakhan also relates his experience in Mexico in rebuilding the NOI, saying that he believes was divinely guided (Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996).

didn't tell me who the war was against. But I've later learned or believed that that war was against Muammar Qadhafi. So I went to Libya to warn Qadhafi of Reagan's intentions. Shortly thereafter Reagan bombed Tripoli, killing Qadhafi's adopted daughter and wounding some members of his household and killing over a hundred persons ...<sup>80</sup>

Farrakhan further relates that this vision was an inspiration for him to organise the Million Man March (MMM) in 1995. This will be discussed at the end of this section.

From 1986 onwards Minister Farrakhan began gradually to regain the old NOI properties as a result of the relative success of his economic programmes, while in 1986, Imam W. D. Mohammed's community lost a case in the probate court. In 1979, three illegitimate children of Elijah Muhammad, children of his secretaries, filed a suit to recover all assets of the former NOI inherited by the Imam's organisation. After a long legal battle, the court ruled in favour of the Elijah Muhammad Estate, the Progressive Land Developers. The legal battle further extended to other assets of the former NOI and the court's decision led to Imam W. D. Mohammed's community declaring bankruptcy. Here, it is not my intention to give further details about these legal cases between the families of Elijah Muhammad, those who were children of Clara Muhammad and those who were his secretaries and their children. An account of this decade-long legal battle can be found in the media coverage at that time.<sup>81</sup>

Farrakhan's NOI bought most of the former NOI's properties from the Imam's community, including residential Palaces in Chicago and Phoenix and the most significant one the Elijah Muhammad Masjid on Stoney Island on the south side of Chicago. Minister Farrakhan considers that the new NOI's being able to successfully regain all the properties of the movement from Elijah Muhammad's time were meaningful signs that he is the legitimate successor of Elijah.<sup>82</sup> He says that:

---

<sup>80</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.

<sup>81</sup> T. Brune and J. Ylisela, "Broken Legacy", *Chicago*, December, 1991; C. Mount, "Muhammad's Heirs to Share Fortune", *Chicago Tribune*, 11 July 1986; C. Strausberg, "Elijah's Estate to Legitimate Heirs", *Chicago Defender*, 12 July 1986; N. Omar, "Efforts to Grab Muslim Properties Continues", *Muslim Journal*, 16 February 1987; N. Omar, "Atty. Rufus Cook Has Worked Against Muslims Since 1970", *Muslim Journal*, 13 February 1987 and "Appeal Court Dismisses Muslims' Appeal in Progressive Land Case", *Muslim Journal*, 20 February 1987.

<sup>82</sup> D. Jackson, "Profit and Promises: Ascent and Grandeur", *Chicago Tribune*, 15 March 1995; D. Jackson and W. Gains, "Profit and Promises: The Power and the Money", *Chicago Tribune*, 12 March 1995; D. Jackson and W. Gains, "Profit and Promises: the Business of Security", *Chicago Tribune*, 13 March 1995.

So part of our work was to go back and regain the Mosque. And if you look at us we have regained all the Nation's properties just about without firing a shot, without ugly dialogue of bitterness and we bought back from Imam Warith Deen Mohammed ... We raised cash, bought the Mosque ... this home and Mr Muhammad's home in Phoenix ... we purchased the farm in Georgia ... So my effort is to rebuild his [Elijah Muhammad] and his people according to a plan that we believe was given to him by Allah.<sup>85</sup>

By the end of 1988, Minister Farrakhan had fully resurrected the NOI to the original teachings and organisations of Elijah Muhammad. He restored many of the businesses and institutions, following Elijah's 'economic blue-prints'. In 1979 he established the NOI's newspaper, *the Final Call*. The name of the paper has derived from the first newspaper of the movement when the NOI emerged in the early 1930s in Detroit during W. D. Fard's era.<sup>84</sup> In 1988, the Minister reopened the Mosque Maryam as both the Chicago Muslims's home mosque and the NOI National Center. He also reopened the educational institution, the University of Islam, under the name Muhammad's University of Islam, with education being offered from kindergarten through high school, where students are taught separately according to the principles and teachings of the NOI.<sup>85</sup>

By the late 1980s the NOI had continued its steady growth both organisationally and in membership rates, using a variety of recruitment tactics such as huge public speaking programmes, the media, its own literature and hip-hop music, etc.<sup>86</sup> This expansion necessitated a bureaucratic administration. Assuming that the NOI is a *Nation within a Nation*, Farrakhan established a bureaucracy that was modelled as a state, with departments of international relations, health, education, administration, defence-security, prison, justice and youth, each headed by a minister.<sup>87</sup>

However, from the late 1980s onwards, the NOI entered a new phase, gradualism in terms of economic and political policies, tending to move towards the mainstream politics and economics of the US. After the Jesse Jackson's 1984 presidential campaign, Minister Farrakhan appeared to seek a larger role in US domestic politics and economy from 1988 onwards. In

---

<sup>85</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.

<sup>84</sup> Interview with Dr Abdul Salaam, 23 August, 1995 and 27 September 1995.

<sup>85</sup> Interviews with Misbahu Rufai, 18 June 1995; 10 January 1996; 22 April 2000 and Shelby Muhammad, 30 June 1995; 10 September 1995.

<sup>86</sup> Gardell, *Countdown to Armageddon*, 139-41.

<sup>87</sup> Jackson and W. Gains, "Profit and Promises: The Power and the Money"; Gardell, *Countdown to Armageddon*, 142.

1988, the NOI established several security agencies.<sup>88</sup> These agencies won contracts with local and federal government departments in several states which involved crime patrol in drug-infected areas in big cities. The NOI's FOI members, or soldiers, managed to clean up the streets of drug trafficking, prostitution and crime where even sometimes government and state police and security forces had failed to make any headway. The NOI extended its security contracts to housing projects by making a deal with US Department of Housing and Urban Development to protect urban residents where the majority of them were African Americans, and to attempt to bring an atmosphere of security.<sup>89</sup> The NOI received great respect and acceptability due to these successful efforts, not only from conventional black organisations and leaders, but also from local and federal political institutions.<sup>90</sup> Consequently, with the positive contribution to civic affairs, the images of the NOI and Minister Farrakhan have begun to change and improve during the early years of the 1990s. Farrakhan, accordingly, tried to reach out to both the black and white mainstream middle class, as well as to leaders and organisations by toning down and moderating his rhetoric regarding Jewish and white people, hoping to seek a larger role in US politics.<sup>91</sup> Going further, the NOI officials wanted to be able to take an active role in local and federal politics.<sup>92</sup>

Consequently, Minister Farrakhan's NOI not only received respect and recognition from mainstream black leaders and political and civic authorities as a result of its contributions to society, but the movement has also established itself well economically. Through Farrakhan's Power programme, and mostly through the security and housing contracts, the NOI has created an economic power base right inside Black America.<sup>93</sup>

The most important developments in the early 1990s was that conventional black leaders and politicians and civil right organisations expressed their

---

<sup>88</sup> Jackson and Gains, "Profit and Promises".

<sup>89</sup> Walsh, K., et al. "The New Drug Vigilantes", *U.S. News & World Report*, 9 May 1988; S. Monroe, "Doing the Right Thing", *Newsweek*, 16 April 1990; L. Wright and D. Glick, "Farrakhan's Mission", *Newsweek*, 17 March 1990; V. Loeb, "D. C. Hires Nation of Islam Guards for SE Complex", *Washington Post*, 4 May 1995.

<sup>90</sup> N. McCall, "D.C. Council Votes to Praise Farrakhan's anti-drug Work", *Washington Post*, 25 October 1989; B. Torque, et al. "Playing a Different Tune", *Newsweek*, 28 June 1993.

<sup>91</sup> N. McCall, "Farrakhan Seeks Larger Role in US Politics", *Washington Post*, 1 March 1990; Torque, "Playing a Different Tune".

<sup>92</sup> N. McCall, "Nation of Islam Plans to Run 1<sup>st</sup> Candidates in Area Election", *Washington Post*, 5 May 1990.

<sup>93</sup> Jackson and Gains, "Profit and Promises".

desire to establish a dialogue with Minister Farrakhan; this was at a time when *Time* magazine showed a rise in his popularity among African Americans, particularly among the youth.<sup>94</sup> They wanted to include Farrakhan and his NOI as part of larger civil rights groups so as to create unity. At the 1993 Annual Congressional Black Caucus (CBC) meeting, conventional black politicians publicly expressed their desire to establish dialogue with Minister Farrakhan. The CBC chairman Kweisi Mfume announced:

We want the word to go forward today to friend and foe alike that the Congressional Black Caucus, after having entered into a sacred covenant with the NAACP to work for a real and meaningful change, will enter into that same covenant with the Nation of Islam ...<sup>95</sup>

In the following year, the executive director of the NAACP (National Association of Advancement for Colored People) at the time, Benjamin Chavis, who later converted to Farrakhan's NOI in February 1997, defended Minister Farrakhan against the media and criticisms and attacks of the ADL (Anti-Defamation League).

The NAACP is prepared to believe Minister Farrakhan's statement that he is neither anti-Semitic, nor racist and we look forward to concrete deeds in the future that would affirm his statements.<sup>96</sup>

In 1994, Chavis organised the first National African-American Leadership Summit at the headquarters of the NAACP. Despite the objections of major Jewish civil rights organisations, Farrakhan was invited to the Summit in order to 'reach out to a broad range of leadership among blacks'.<sup>97</sup>

There is no doubt that the greatest social and political event in the black community in recent years, and maybe in the history of African Americans, was the MMM organised by Minister Farrakhan. At the end of 1994, Minister Farrakhan called for a march, with mostly black people and other dissatisfied ethnic communities in American society participating. He relates this call to the vision that he experienced in Mexico and explains the main incentives of the march:

as I watched television and saw the way the media was portraying black youth and feeding guns into the black community, along with drugs and fermenting and stimulating gang violence and gang conflict, which would

---

<sup>94</sup> *Time*, 28 February 1994.

<sup>95</sup> F. Daniel, "Louis Farrakhan: America's Other Son", *N'Digo*, February, 1996.

<sup>96</sup> G. E. Curry, "Unity in the Community", *Emerge*, September 1994.

<sup>97</sup> Curry, "Unity in the Community", 36.

cause decent people to call for God and march to restore order, because the police was saying they could not handle the gang warfare. And so I saw this as a precipitant to all-out war on black youth in the black community. So I started touring and saying 'Stop Killing', meeting with gang leaders, talking to them and then it crystallized for me that I should begin speaking directly to black men ... And while I was speaking to black men, my first engagement with them, I said 'I am asking for One Million Men to march on Washington and shut the government down ...'<sup>98</sup>

However, Minister Farrakhan broadened his call to include other dissatisfied segments of American society. In the December 14 1994 issue of the *Final Call*, he stated that 'now the God of Justice has declared that it is time for us as black men and Christians, Muslims, Nationalists, Agnostics, young and old members of every fraternal, civic and political organization to stand together as one to declare our right to justice and our right to determine the future of ourselves and our people'.<sup>99</sup> To attract more participants for the march, Farrakhan focused on reconciliation issues, conservative values and socio-economic empowerment. He called the march 'A Day of Atonement and Reconciliation'.<sup>100</sup>

Can we then begin to reconcile ourselves with the Creator ... successfully reconcile our differences and accelerate the upward mobility of the black community ... The potential presence of blacks in Washington will be a day set aside to reconcile our spiritual inner beings and to direct our focus to developing our communities, strengthening our families, working to uphold and protect our civil and human rights, and empowering ourselves ... a more effective use of our dollars, and through the power of the vote ...<sup>101</sup>

With the endorsement of more than two hundred black national and professional organisations, the march brought together a wide spectrum of hundreds of thousands of black people and significant number of other dissatisfied ethnic minorities in Washington, D.C. on October 16, 1995. The march was marked by a collective spirit and solidarity with the participation of many prominent African American professionals and leaders, such as civil rights veteran Rosa Parks, poet Maya Angelo, civil rights leader Jesse Jackson, B. Chavis, the Mayor of Washington D.C., Marion Barry, Steve Wonder, etc.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.

<sup>99</sup> L. Farrakhan, "A Million Man March", *Final Call*, 14 December 1994.

<sup>100</sup> L. Farrakhan, "Why a Million Men March", *Final Call*, 30 August 1995.

<sup>101</sup> Farrakhan, "Why a Million Men March".

<sup>102</sup> However, a significant number of black professionals and politicians who are important players in the civil rights community, such as Congressmen J. Lewis (D-Ga), and C. Rangel (D-N.Y.), Professor Roger Wilkins and the civil rights chair Mary F. Berry (Curry, 1996) did not participate in the march. On the contrary, they expressed their criticism of the organisers

In his long speech, Farrakhan expressed the main objectives of the march, which seemed to aim at forming a political platform that would influence the political structure of the US.

We are gathered here to collect ourselves for a responsibility that God is placing on our shoulders to move this Nation [US] towards a more perfect union ... black man, you don't have to bash white people. All we got to do is go back home and turn our communities into productive places'.<sup>103</sup>

Moreover, following the march Farrakhan exposed a more statesman-like character while assessing the results of the historical event. He said 'from now on, I would try to be more statesmen like in his language and behaviour because the march elevated his stature and his responsibility'.<sup>104</sup> Consequently, the march changed his image and perception among African Americans and Farrakhan became the most important African American individual among conventional black leaders.<sup>105</sup> The other consequences of the march were that it politically mobilised African Americans and increased their political participation in mainstream American politics, because the organisers urged eligible voters who were dissatisfied to register to vote. Consequently, the impact of this political participation was reflected in the 1996 general US election where African Americans historically and traditionally support Democrat Party which won election for second term.<sup>106</sup>

During my interview with him, Farrakhan spelled out his political plans not outside the US, but inside mainstream American politics:

In America there is a tremendous dissatisfaction with politics ... that says to political scientists that there is dissatisfaction in America across all racial lines or color lines with the government. It is our hope to register eight million African Americans, black people who are eligible but not registered. I'm intending this year [1996] to speak to the immigrant Muslim communities who have social status, economic status, but not political influence. And these social and economic statuses must be leveraged into economic influence, I mean political influence. Otherwise, our six million Muslims can never be an effective force for change in the political process that's called democracy. I also intend to speak to the Hispanic communities ... Asian communities ... even to the white community. Why? Because some of them are dissatisfied as Democrats, others are dissatisfied as Republicans and

---

of the march, but not the agenda of it. See G. E. Curry, "After the Million Man March", *Emerge*, February 1996; Tinaz, "Nation of Islam".

<sup>103</sup> L. Farrakhan, "The Million Man March", Audio Tape, 15 October 1995.

<sup>104</sup> D. Terry, "Seeking Statesmanship: Farrakhan Softens Tone", *New York Times*, 25 October 1995.

<sup>105</sup> Curry "After the Million Man March".

<sup>106</sup> Personal communications and exchange opinions with Mattias Gardell, 7 March 1997.



others are dissatisfied as Independents. So what I feel the time has dictated that we create a Third Political Force. Not a Third Political party, but a Third Political Force, meaning that if the alienated blacks become the bedrock of this Third Force ... but Hispanics ... Arabs ... Pakistanis and Muslims become a part of that Third Force. Neither Democrats nor Republican but now developing an agenda that's in the interest of all of us going pass our color but in the interests of all of us so-called citizens of America ... we can force our agenda into the Republican platform and into the Democratic platform and we can choose who would be next president. We would become a powerful political force for change, not through violence, but through the leveraging of our dissatisfaction ...<sup>107</sup>

This kind of political involvement and agenda shows that Farrakhan differs from the classical political stance of the NOI, which was political absentism, quietism and separatism, that is not getting engaged with the 'devil's' politics. The above statements also indicate that Minister Farrakhan and his NOI are in the process of moving from the periphery to the centre of American social, political and economic life.<sup>108</sup>

### Conclusion

In conclusion, both communities have been moving toward mainstream American society. This indicates that as a social or religious movement develops in social, political and economic settings its relation with the surrounding society will also change. This process sometimes takes radical and extreme forms and leads to the institutionalisation of the movement. But sometime the changes are less dramatic and affect only certain ideological and structural patterns of the movement.<sup>109</sup> It is also possible to interpret these two communities' move towards mainstream society with the arguments of Zald and Ash. They maintain that 'as a MO [movement organization] attains an economic and social base in society ... a bureaucratic structure emerges and general accommodation to the society occurs ...'<sup>110</sup> From this perspective, Lincoln's predictions and speculation about the prospectus of AAMs are very accurate. He argues that the socio-economic success and prosperity of AAMs cause

<sup>107</sup> Interview with Minister Louis Farrakhan, 1 January 1996.

<sup>108</sup> R. D. Novak, "Column on Farrakhan Sets the Torches to Burning", *Chicago Sun-Times*, 27 March 1997.

<sup>109</sup> R. Turner and L. Killian, *Collective Behavior* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972); M. Zald, *Organizational Change: The Political Economy of the YMCA* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); E. B. Rochford, "Recruitment Strategies, Ideology and Organization in the Hare Krishna Movement", *Social Problems* 29/4 (1982), 99-410.

<sup>110</sup> Zald and Ash, "Social Movement Organizations".

them to tone down their separatist and nationalistic emphases in order not to put their socio-economic advancements at risk. They see security, steady growth and continuity of their wealth as being guaranteed within the established system of the United States.<sup>111</sup> Both communities have been trying to use political and economic lobbying to influence American political spheres when the existential rights, problems and interests of African Americans are concerned. They also seek a specific version of political representation that is relevant and addresses their situations and life in America. Unlike Imam W. D. Mohammed, Minister Farrakhan still displays enigmatic political and economic postures towards mainstream American society and its institutions depending on the circumstances. His community sometimes shows some signs of gradual mainstreaming and transformation into mainstream American society, and sometimes critical, distant and questioning. However, Imam W. D. Muhammad's recently decentralised community, The Mosque Cares, seems to have fully adapted to and accommodated American society and institutions by observing the benefits, concerns and rights of American Muslims in general and African American Muslims in particular.

---

<sup>111</sup> Lincoln, *Black Muslims*.

## نظرة تاريخية حول الشعر العربي والشعراء في شبه جزيرة البلقان

محمد آروتشي\*

### A Short History of Arabic Poetry in the Balkans

The aim of this article is to examine the historical reality of Arabic poetry in the Balkans and some examples of Balkan poets who wrote in the Arabic language. As is widely known by experts, alongside Ottoman Turkish and other local languages, Arabic was one of the most important literary languages among Muslim scholars and poets in the Balkan region. Although it is not possible to include all poets and poems in this short article, the selected examples will give an idea about the scope and content of Balkan Arabic poetry. For instance, the article will focus on poets like Adni Pasha (Mahmut Pasha), the Grand Vizier of Mehmet II, the Conqueror, and Hossain Pasha al-Belgrady from Serbia, Ahmed Efendi Yusri, Ali Efendi Sadikovic, Ibrahim Efendi Opijac, Hasan b. Mustafa al-Bosnawy, Ilhami Abdulvehhab Žepcevi and Mehmed Handžic from Bosnia and Herzegovina, and Abdulfettah Abdurrauf (Fettah Efendi) from Macedonia. For this reason, this article will ponder on some specific selected examples of this poetry during the Ottoman sovereignty in the Balkans and in the post-Ottoman period. It will focus also on some of their original manuscripts in this region. Since there is not enough study about this matter, this research can act as a starting point for today's scholars, who are interested in the subject of the contribution by Balkan scholars and poets to Arabic poetry in the history of Ottoman sovereignty in Balkans.

Key words: al-Shi'ru'l-'Arabi, Balkans, Adni Pasha, Hossain Pasha al-Belgrady, Ahmed Efendi Yusri, Ali Efendi Sadiković, Ibrahim Efendi Opijać, Hasan b. Mustafa al-Bosnawy, Ilhami Abdulvehhab Žepčevi, Mehmed Handžić, Abdulfettah Abdurrauf, Bosnia.

### مدخل

لقد كانت بلاد شبه جزيرة البلقان جزءاً لا يتجزأ من الدولة العثمانية، وذلك منذ الفتوحات الإسلامية التي بدأت بالمنطقة في بداية القرن الرابع عشر الميلادي، عبر الأراضي البلغارية والصربية والألبانية، وانتهت ببلاد البوسنة والهرسك، وكرواتيا، وسلوفينيا، والمجر. ومن المعروف أن شعوب شبه جزيرة البلقان قد اتخذوا موقفاً واضحاً من تلك الدولة العظمى،

\* الأستاذ المساعد الدكتور، مركز البحوث الإسلامية، استانبول.

وكان موقفهم هذا على صورتين مختلفتين: (1) هناك مَنْ قبلَها دولة فاتحة عن طريق الاعتراف بدينها وسياستها وثقافتها، وذلك مثل الشعبيين الألباني والبوسنوي ومختلف القبائل التركية الذين وصلوا إلى المنطقة قبل الفتوحات العثمانية وبعدها. (2) وهناك شعوب قبلَها دولةً غازيةً عن غير إرادة، ولم تعترف بالدين الرسمي لهذه الدولة العظمى، واحتفظت بأديانها ومعتقداتها المحلية تحت قوانين وشرائع وضعتها الدولة الحاكمة بتلك البلاد، وذلك مثل الشعوب البلغارية والصربية والرومانية والمجرية، والشعوب المسيحية الأخرى التي كانت بالمنطقة حينذاك. ورغم ذلك، فلا نستطيع أن نقول إن هؤلاء الشعوب المسيحية قد استطاعت أن ترفض ثقافة هذه الدولة العظمى بالكامل، لأن الدراسات التاريخية والثقافية بالمنطقة تشير إلى عناصر التأثير المتبادل بين ثقافة الدولة الحاكمة والثقافات المحلية لشعوب المنطقة مهما كانت تختلف أديانهم ومعتقداتهم.

فهذه الدراسة القصيرة لن تتعرض لمناقشة تلك العناصر التاريخية والثقافية بالكامل في المنطقة، إذ الدراسة من هذا النوع تحتاج من الباحث وقتاً أكبر لا نستطيع التعرض إليها في مثل هذه المقالة المقدمة هنا. وقد اختصرنا البحث عن الشعر العربي ومدى تأثر شعراء المنطقة به حتى نقدم شيئاً ملموساً لمن يريد مواصلة دراسات واسعة حول الموضوع بأقسام اللغة العربية بجامعة العالم الإسلامي عامة وجامعات شبه جزيرة البلقان خاصة. وكذلك نود أن نشير إلى أن هذه الدراسة سوف تساعد لفتح باب أمام الباحثين والدارسين لكي يروا قدرة الإنسان البلقاني في شبه جزيرتنا على استخدامه لهذه اللغة الجميلة والعسيرة في تعبيرها الفني، وكيفية تأثيرها في الثقافة العالمية والإسلامية على حدٍ سواء.

ويجب علينا أن نعترف بأن سطور هذه الدراسة القصيرة لن تحتوى على دراسة واسعة تشمل الميادين المتعددة فيما يتعلق بالشعر العربي وشعراء المنطقة بالكامل؛ فعلينا أن نشير أن هذه الدراسة المتواضعة لن تتعرض إلى البحث والتحقيق من الشعر والأدب العربي بأكمله في المنطقة، ولن تكون دراسة يدعى فيها صاحبها الإمام بجميع الشعراء الذين كتبوا أبياتهم الشعرية باللغة العربية في تلك المنطقة. ومما لا شك فيه أن دراستنا هذه سوف تتعرض للبعض منهم الذين لعبوا دوراً مهماً بالمنطقة في أواخر العهد العثماني، والبعض الآخر منهم قد كانوا امتداداً للثقافة العثمانية بالمنطقة بعد انتهاء الحكم العثماني بتلك المناطق.

ومن الجدير بالذكر أن الأبيات الشعرية التي قُدمت فيها لا نستطيع القول بأنها أبيات شعرية لها قيمتها الفنية المختلفة من ناحية النقد الأدبي، وكذلك الشعراء الذين ذُكروا هنا ليسوا على حد سواء من الناحية الأدبية والفنية؛ غير أن ظهور شعراء من السكان الأصليين بالمنطقة، والذين كتبوا أبياتهم الشعرية باللغة العربية - مهما كانت قيمة تلك الأبيات أدبياً - يعتبر ظاهرة مهمة لتاريخ وثقافة شبه جزيرة البلقان يجب دراستها في ميادين تتعلق بتاريخ الأدب العربي عامة والأدب البلقاني خاصة.

ولم يكن الهدف من هذه الدراسة أن نلجأ فيها إلى النقد الأدبي للشعر المذكور، وذلك لسببين رئيسيين: أحدهما، كون هذه الدراسة مقالة صغيرة لا تستحمل الإطالة بصفحات تُخرج المقالة عن إطارها المنشود، والآخر هو كون هذه الدراسة مثل الدراسات الميدانية الأولية التي تحتاج إلى وقت أطول للتأكد من أصالة هذا الشعر بناء على القواعد المعروفة في تحقيق النصوص من التراث القديم. فلتكن هذه الدراسة مقدمة لمن يريد مواصلة العمل الأكاديمي في هذا الميدان وإصدار كتب أدبية ودواوين شعرية صدرت من شعراء بلادهم. فلعل الأشخاص والشعراء الذين ذكروا بالمقالة هنا سوف تكون موضوعاً لدراسات مستقلة فيما بعد.

### دراسات حول شعر وشعراء شبه جزيرة البلقان

ولدى الاطلاع على مراحل تاريخية متعددة بالدولة العثمانية حول ما يتعلق بتاريخ الشعر بشبه جزيرة البلقان، نستطيع القول بأن الشعراء المسلمين من السكان الأصليين بالمنطقة قد حاولوا أن يكونوا جزءاً من الثقافة العامة للدولة العظمى ويستمروا بكل ما هو موجود من ثقافة وشعر بعاصمة الخلافة، أي مدينة استانبول. ومن المعروف أن كثيراً منهم قد درسوا في استانبول أو في مدن أخرى بمنطقة أناتول أمام أساتذة مشهورين وشعراء معروفين بالدولة العثمانية. فقد كانت الحال في شبه جزيرة البلقان تشبه الحال التي كانت في مستوى الدولة العثمانية؛ وهذا يعني أن الشعر باللغة العربية لم يكن سائداً كما كان الحال بالشعر التركي أو الفارسي بالبلاد العثمانية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان في بلاد البلقان شعر وأدب باللغات المحلية وبخاصة البوسنوية والألبانية، أي الشعر الذي كُتِبَ بالحروف العثمانية والذي يُعرف باسم "أدب آلهميادو" (Alhamijado Književnost).

ومن المعروف أن اللغة العربية في مستوى الدولة العثمانية كانت "لغة دين" والموضوعات التي حاولوها بالتأليف كانت تتركز حول الموضوعات الدينية والفلسفية واللغوية، وبخاصة في التفسير والحديث والكلام والعقيدة والفقه وأصوله، والفلسفة والمنطق، والنحو والصرف والعروض وما إلى ذلك من تلك العلوم. وهذا يعني أن المؤلفات الأدبية من شعر ونثر لم تكن سائدة باللغة العربية كما كانت الحال للمؤلفات الأدبية التي ظهرت باللغتين التركية والفارسية عبر الحكم العثماني في الدولة العظمى عامةً وبلاد شبه جزيرة البلقان خاصة<sup>1</sup>. ولا نستطيع أن ننسى في الموضوع ذاته فضل العالمين البوسنويين، وهما الأستاذ صفوت بك باشاغيتش والأستاذ المرحوم محمد الخانجي البوسنوي، اللذان نعتبرهما رائدين في البحث حول هذا الموضوع، إذ هما اللذان فتحا الباب أمامي لتقديم مقالتي هذه.

<sup>1</sup> Fehim Nametak, *Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovackih Muslimana na Turskom Jeziku* (Sarajevo: El-Kalem, 1989), s. 7.

ومن الجدير بالذكر أن هناك البعض من الدراسات القائمة حول الشعر والشعراء الذين كتبوا باللغتين التركية والفارسية فى شبه جزيرة البلقان، وبخاصة فى بلاد البوسنة والهرسك. وأهم الدراسات فى هذا الموضوع نستطيع ذكرها كالآتى:

1- هناك دراسة قام بها للمرة الأولى الأستاذ الدكتور / صفوت بك باشاغيتش حول البوسنويين فى الأدب الإسلامى، وعنوان الكتاب: *Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti*.<sup>2</sup>

2- هناك دراسة قام بها الأستاذ محمد الخانجى البوسنوى فى كتاب له باللغة العربية، وعنوانه: "الجوهر الأسنى فى تراجم علماء وشعراء بوسنة"،<sup>3</sup> وكتاب آخر كتبه باللغة البوسنوية، وعنوانه: *Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana*.<sup>4</sup>

3- كما قام الأستاذ حازم شعبانوفيتش بدراسة واسعة وشاملة حول العلماء والأدباء فى البوسنة والهرسك فى كتابه *Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima*.<sup>5</sup> ويعتبر الكتاب هذا من أهم الكتب التى كتبت فى هذا الموضوع بتلك البلاد، خصوصاً بين مصادر كتب الرجال حول البوسنة والهرسك والبلاد المجاورة لها.

4- وهناك دراسة قام بها الأستاذ الدكتور فهيم نامتاق (Fehim Nametak) فى كتاب أول له باسم *Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Divanska Književnost Bošnjaka*.<sup>7</sup> وله كتاب آخر صدر أخيراً باسم *Turskom Jeziku*.<sup>6</sup> فالمؤلف فى الكتابين المذكورين قد تعرض لعدد غير قليل من الشعراء الذين كتبوا باللغة التركية، فهما بمثابة كتب الرجال فى الأدب التركى والفارسى ببلاد شبه جزيرة البلقان.

5- وكذلك يعتبر كتاب *Kontributi i Shqiptarëve në Dituritë Islame* للأستاذ حسن قلشى (Hasan Kaleshi) من أهم المراجع حول الشعر التركى والفارسى ببلاد الألبان فى المنطقة، رغم أنه كتاب يشير إلى مدى أهمية المواصلة بالموضوع نفسه من قبل الباحثين الجدد لدى الشعب الألبانى، فهو كتاب يعتبر بالتالى دراسة غير كافية.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Savfet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti* (Sarajevo: Svjetlost, 1986).

<sup>3</sup> محمد الخانجى البوسنوى، الجوهر الأسنى فى تراجم علماء وشعراء بوسنة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، الطبعة الثانية، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1413هـ/1992م).

<sup>4</sup> Mehmed Handžić, *Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana* (Sarajevo: Državna Štamparija, 1954).

<sup>5</sup> وفى هذا الكتاب معلومات مفيدة حول 239 عالم من بلاد البلقان، وأكثرهم من البوسنة والهرسك. انظر: Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima* (Sarajevo: Svjetlost, 1973).

<sup>6</sup> Sarajevo: El-Kalem, 1989.

<sup>7</sup> Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu, 1997.

<sup>8</sup> Prizren: Nexhat Ibrahimî & Miftar Ajdini, 1411/1991.

## الشعر العربي

وأما عن الشعر العربي ببلاد شبه جزيرة البلقان أيام العهد العثماني إلى يومنا هذا، فقد نستطيع البحث فيه من خلال الدراسات التي قدّمناها آنفاً وبعض المخطوطات التي نجدها في المكتبات المختلفة هناك، وبخاصة في مكتبة الغازي خسرو بك بمدينة سراييفو. ومن الجدير بالذكر أن الباحث لن يستطيع أن يجد الكثير ممن كتبوا الشعر باللغة العربية لأسباب مذكورة فيما قبل. وإذا استطعنا أن نقارن فيما بين هؤلاء الذين كتبوا باللغة العربية وباللغتين التركية والفارسية، فنسجد أن الشعر العربي ببلاد البلقان يقع في المرتبة الثالثة بعد الشعر التركي والفارسي، لأن العلماء والشعراء ببلاد البلقان لم يكن لهم اتصال مباشر باللغة العربية وثقافتها، كما كانت الحال باللغتين التركية والفارسية. لذلك نجد عدد الشعراء الذين كتبوا الشعر باللغة العربية يقل عن عدد هؤلاء الذين كتبوا الشعر باللغتين التركية والفارسية.

وأما عن الموضوعات التي يتناولها الشعر العربي ويتعرض إليها في أبيات هي الموضوعات المتعلقة بالدين والتصوف ومدح الرجال والعلماء وكتبهم والأدعية المختلفة. فلا نستطيع أن نقول بأن هذا الشعر القليل قد تعمق في موضوعات مختلفة حتى نستطيع أن نخرج منها بنتائج ملموسة. وكل ما يدل هذا الشعر هو الدلالة على درجة إلمام علماء المنطقة وشعرائهم باللغة العربية وثقافتها. ولدى الاطلاع على كثير من هذا الشعر نجد تلك الأبيات متناثرة بين دواوين عثمانية وفارسية كشعر مستقل. وفي بعض الأحيان نجد نوعاً منفرداً من الشعر الذي يلتزم في أبياته الكتابة باللغات الثلاث، وأعني بها العربية، والفارسية ثم التركية. وبذلك قد استطاع الشاعر أن يثبت مدى إلمامه بتلك اللغات في شعر واحد ملتزماً للقواعد اللغوية لجميع اللغات الثلاث. وكان أسلوبهم في ذلك أن يكتب الشاعر بيتاً باللغة العربية يليها بيت شعري باللغة الفارسية ثم بيت باللغة التركية؛ وهكذا يستمر إلى نهاية الشعر. ولعل هؤلاء الشعراء قد تأثروا بشعراء الدولة العثمانية، لأننا نجد كثيراً منهم لجأوا إلى هذا الأسلوب من الشعر. وعلى سبيل المثال نذكر هنا شعراً من هذا النوع كتبه الحاج مصطفى المخلصي البوسنوي ونقله إلينا محمد الخانجي البوسنوي، إذ قال إنه هو الذي وجده شخصياً ونقله إلينا كالتالي :

عامة قالت غزاة المسلمين	سيد الغزاة ذاتك في الجهاد
نمجه طاپورى شكست اندر شكست	شد بعون حق برايت بي عناد
حسن اخلاصكله بو ايكي غزا	ايتدى بو اهل ديارى جمله شاد
جودك فى الأرض بحر زاجر	لطفك بحر محيط بالعباد
حاتم طايى كه دارد زنده نام	در سخاوت چاكرت كر زنده باد
بخشش احسانتك بر بخشنى	كورمدى دارانه ايتدى كيقباد <sup>9</sup>

<sup>9</sup> Handžić, *Književni Rad*, s. 66.

ولدى الاطلاع على الشعر العربي لدى شعراء المنطقة يجدهم الباحث أنهم يستخدمون الأسلوب الذى لا يعتبر أسلوباً قوياً وفنياً من الناحية اللغوية والأدبية، الذى يتطلب منه الشعر العربي الأصيل، إذ هؤلاء الشعراء بهذا القدر من التعبير الفنى فى الشعر أثبتوا أنهم ليسوا فى مرتبة عالية من إيجاد الأسلوب الفنى العميق للشعر واللغة نفسها. ورغم ذلك، فإن محاولاتهم هذه تعتبر رصيذاً أدبياً للأدب العربى ببلاد شبه جزيرة البلقان. وأود أن أشير إلى أنه كان هناك شعراً لا يُعرف قائله، فكان هذا الشعر يستخدمه أهل بوسنة، وبخاصة فى مدينة موستار، وذلك فى شكل دعاء يُقرأ قبل سفر الحجاج إلى الحجاز وكان يقرؤه الشيخ أمام المتجمعين من المودعين والحجاج المسافرين إلى بيت الله الحرام، وإن لم تكن تلك الأبيات أدبياً فى المستوى المطلوب من الشعر. وقد وجدنا نص هذا الدعاء كالاتى:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لمن هدانا وشرّفنا بالإيمان والإسلام  
وأمرنا بالصلاة والزكاة والحج والصيام  
والصلاة والسلام على سيدنا سيد الأنام  
الذى خلص الكعبة عن الأوثان والأصنام  
وعلى آله العظام وأصحابه الكرام  
الذى شاعت بهم الأحكام الشرعية كالأعلام  
اللهم طهر بواطننا وظواهرنا عن الآثام  
وفرّح قلوبنا بنصرة كثيرة تيسرها لأهل الإسلام  
ويسر لنا الحج المقبول واجعلنا من حجّاج بيتك الحرام  
بمالٍ حلالٍ خالصٍ غيرٍ مختلطٍ بالحرام  
وسلّ طريقَ الحجّاجِ وأحفظهم عن الآلام  
وأوصلهم بالسّلامة يا قُدّوس يا سلام  
واسقنا من ماء زمزم ونقنا به من الآثام  
واجعلنا من الواقفين بعرفات مع حجّاج أهل الإسلام  
ومن الذين يسعون بين الصفا والمروة ويذهبون إلى أعلى المقام  
ويستلمون الحجر الأسود تَبَرُّك الاستلام  
اللهم شرّفنا بزيارة روضة خير الأنام  
فى المدينة المنورة والمسجد الحرام  
بأن نقف فى حضوره بالتضرع والاحترام  
ونطلب الشفاعة منه عليه الصلاة والسلام  
اللهم تقبّل دعوات حجّاجك فى حق أهل الإسلام



نظرة تاريخية حول الشعر العربي والشعراء في شبه جزيرة البلقان

عند دعائهم في البيت والعرفات والمقامات العظام  
واحفظنا يا مولانا عن المغلوبة والانهازم  
ويسّر لنا نصره وفرّح بها قلوب أهل الإسلام  
تقبّل دعاءنا ويسّر لنا هذا المرام  
واجعل عاقبتنا خيرًا واختمننا بحسن الاختتام  
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين  
والحمد لله رب العالمين<sup>10</sup>

### الشعراء ومقتطفات من الشعر العربي في شبه جزيرة البلقان

يذكر المؤرخون للمرة الأولى وكذلك كتب الرجال المتعلقة بتلك البلاد أن الوزير محمود باشا المتخلص بعُدنى وكذلك أحمد أفندي يُسرى بن مصطفى البوسنوي كانا شاعرين قد اشتهرا بكتابة الشعر باللغتين التركية والفارسية وأنهما كتبا الشعر أيضًا باللغة العربية.

#### عدنى باشا

فالوزير محمود باشا المتخلص بعُدنى كان خرواتي (كرواتي) الأصل. وذكر محمد طاهر البروسوى أنه من بلدة آلاحه حصار. وهي بلدة في بلاد الصرب والمعروفة اليوم باسم مدينة "قروشيه واتس - Kruševac". وقيل إنه كان من بلدة مناستر بمقدونيا، وقال محمد طاهر البروسوى إنه ليس بصواب.<sup>11</sup> وقد ورد في بعض المصادر البيزنطية أنه من أصل رومى، وفي البعض الآخر أنه من أصل صربى أو بلغارى. فالوزير محمود باشا كان بينه وبين السلطان محمد الفاتح صحبة وصادقة من صغرهما. وعندما تولى محمد الفاتح الملك تقلّد محمود عدنى باشا مناصب عديدة في الدولة، فأصبح الصدر الأعظم مرتين. وله فضل كبير في فتح قسطنطينية وفتح بلاد بوسنة؛ حتى يقال إنه هو أول من دخل مع كنيسته إلى سور قسطنطينية عند فتحها. وقد بنى مسجدًا كبيرًا ومدرسة وحمّامًا في استانبول؛ والناحية التي فيها تلك الأبنية تُعرف حتى اليوم باسمه. وقد بنى أيضًا مسجدًا كبيرًا في مدينة صوفيا، عاصمة بلغاريا. أما من جهة العلم، فقد تعلّم وتربّى في القصر السلطاني.<sup>12</sup> وكان شاعرًا ماهرًا بالتركية والفارسية والعربية،

<sup>10</sup> Hasan Nametak, "Hadžijska Dova u Mostaru - Jedan Stari Vjerski Običaj", *Glasnik Islamske Vjerske Zajednice Kraljevine Jugoslavije*, VI/1 (1938): 72-74.

<sup>11</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), II, 15-6.

<sup>12</sup> انظر حول حياته: Handžić, *Književni Rad*, s. 52, 65; Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na* 12 *Orijentalnim Jezicima* (Sarajevo: Svjetlost, 1973), s. 39-43; Şehabeddin Tekindağ, "Mahmud Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 376-78.

حتى إنه عارض قصائد الظهير الفاريابي، وغزليات حافظ الشيرازي، وأشعاره نفيسة سلسلة، ونثره أعلى من شعره، ولم يكن بين الوزراء من يماثله ويساويه في صنعة الإنشاء.<sup>13</sup>

ومن الجدير بالذكر أن الصحبة والصدافة التي كانت بينه وبين السلطان محمد الفاتح كانت نهايتها سيئة وعاقبتها وخيمة بسبب وشايات الأعداء من جهة وبرودة السلطان عنه وحسده من أعماله من جهة أخرى، فإن السلطان لم يرد أن يُذكر معه في الفضل أحد خصوصاً عند ذكر فتح قسطنطينية بأنه هو أول من دخل مع كتيبته إلى سور قسطنطينية عند فتحها. فقتل ثالث ربيع الثاني سنة ثمان وسبعين وثمانمائة هجرية (أغسطس 1474م)، ويشهد لقتله مظلوماً على رؤوس الأشهاد أبيات موجودة فوق باب تربته باللغة العربية، وهي كالآتي:

صاحب الخيرات محمود الخصال	منبع الألفاظ ممدوح الكمال
صادق السلطان محمود الكريم	راح مظلوماً إلى دار النعيم
فات مرحوماً وتاريخ بدا	مات محموداً شهيداً زاهداً <sup>14</sup>

وله مكاتبات مع خواجه جهان و "ديوان شعر" كامل؛ غير أننا لم نظفر بشئ من شعره باللغة العربية. فلعل الدراسات المقبلة في مجال الأدب التركي والفارسي سوف تعطى مجالاً أوسع لهذه الشخصية الأدبية.<sup>15</sup>

### أحمد أفندي يسرى

ليست لدينا معلومات كافية عن حياته؛ يُذكر أنه وُلد عام 1046هـ، وأخذ العلم من علماء استانبول، وبرع في العلم واشتهر، فصار مدرساً في مدرسة حسن باشا بإستانبول وهو ابن عشرين سنة. ثم عُيّن قاضياً في مدينة فلبه (Plovdiv) عام 1099هـ، ثم أُكِّم بباية الشام بعد عام واحد فقط. غير أنه عُزل عن منصبه في العام نفسه، وقد عُيّن قاضياً في الشام سنة 1105هـ، وتوفى بها في العام نفسه، ودُفن بصالحية دمشق.<sup>16</sup> وكان رحمه الله عالماً فقيهاً، شاعراً نبيهاً، وله أشعار باللغات الثلاث: العربية والتركية والفارسية.<sup>17</sup> وقد ألف بالعربية شرحاً واسعاً

<sup>13</sup> انظر : محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنوي، ص 173-174.

<sup>14</sup> محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنوي، ص 174-175.

<sup>15</sup> انظر حول شعره وما بقي من مخطوطاته: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, s. 43.

<sup>16</sup> انظر حول حياته: شيخي محمد أفندي، وقايع الفضلاء (شقائق نعمانيه وذيلري، نشره: د. عبد القادر أوزجان)، استانبول: 1989، 2، Çağrı Yayınları، 85-86؛ و قاضييسكر سالم أفندي، تذكره سالم (استانبول: در سعادت - اقدام مطبعه سنى، 1315هـ)، ص 720-721؛ و محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنوي، ص 40-41.

<sup>17</sup> و محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنوي، ص 40؛ Handžić, *Književni Rad*, s. 65؛

على كتاب صدر الشريعة في الفقه الحنفي وصل فيه إلى كتاب البيوع. وقد ذكر شيخني زاده في "ذيله" وسالم في "تذكرته" أمثالاً من شعره؛ فلم نظفر بشئ منه باللغة العربية.<sup>18</sup>

### على أفندي صادقزاده (صادقوفيتش)

لا نعرف كثيراً عن حياته العلمية؛ ولكن لدينا معلومات أنه قد حاول كتابة شعر باللغة العربية، وإن كانت محاولته قد أثبتت أنه ليس بقادر أن يصل إلى مستوى الشعراء الذين استطاعوا أن يقدموا شعراً له قيمته في الوسط الأدبي بالبلاد.<sup>19</sup> فقد وجدنا له مقتطفات من الأبيات في خاتمة كتاب أستاذه، فوضعها في قيد الفراغ كالتالي:

تمت تحرير هذا الكتاب	بعون الله الملك الوهاب
في يد أضعف العباد	على الحقيير الأحرر من العباد
وقد صنّف أستاذي هذا الكتاب	وهذا نفع عظيم للطلاب
أعطاه الله كل سؤال ومراد	وغلبه على أعدائه وسائر العباد
ونعم ما صنّف أستاذي كتاباً اللهم	اجعل أعداءه تحت رجله تراباً
وطول عمره يا قاضي الحاجات	واحفظ بدنه عن الأمراض يا مجيب الدعوات
إلهي بحرمة محمد نبيك	اجعل مكانه يوم القيامة تحت ظل عرشك
واجعل جاره في الجنة محمداً	واقبل دعائي بحرمة حبيبك أحمد
	إلهي لا تحرمني عن شفاعتهما في يوم القيامة
	هذا سؤالى وأنت سريع الإجابة <sup>20</sup>

وفي موضع آخر حاول أن يدافع بشعره عن أستاذه الذي هاجمه أحد الأئمة والوعاظ بالمنطقة، فخاطبه بالأبيات التالية:

يا واعظ !	
إنما أفتأت على الإطلاق غاضباً	وإن كنت عالماً، رح، فلست بأعلم
إذا كان الأمر باللين فالعنف لما ذا	فإن قصدت على لطم وجه فسوف تلطم
فإن كنت واعظاً فعظ الناس وعظاً	لئناً، وإلا فالنار ذات ضرام
بالله عليك إن تنظر إلى نفسك	واترك أستاذي، ومرّ بالكرام

<sup>18</sup> انظر: شيخني محمد أفندي، وقايع الفضلاء، 2/86؛ وقاضيسكر سالم أفندي، تذكرة سالم، ص 721.

<sup>19</sup> Enver Mulahalilović, "Književni Rad Ali Efendije Sadikovića na Arapskom Jeziku (1872-1936)", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, VII-VIII (1982): 191-98.

<sup>20</sup> Mulahalilović, "Književni Rad Ali Efendije Sadikovića", 199-200.

الإفراط في الوعظ مذموم جداً  
فإن كثيراً من الوعّاط في زماننا  
كذلك التفريط والمقصود اللغم  
أخطأوا الطريق فبقوا في الندم  
.....  
إذا كنت يا واعظ في بلدة  
ولا تتكلف بتبديل عرفهم  
غريباً، فعظ بأدائها  
فكل قبيل بألبابها<sup>21</sup>

### إبراهيم أفندي اوبياتش الموستارى

هو إبراهيم بن الحاج إسماعيل بن صالح الموستارى؛ لقد وُلد في السابع والعشرين من شهر رمضان 1089هـ (1678م)، ولا نعرف تاريخ وفاته. ووالده هو الحاج اسماعيل أفندي اوبياتش. وقد كان إبراهيم أفندي من طلاب مصطفى أيوبى زاده المعروف ببلاد البوسنة والهرسك بالشيخ يويو. وألف إبراهيم أفندي اوبياتش الموستارى كتاب "مناقب الفاضل المحقق مصطفى بن يوسف الموستارى" باللغة العربية. ومن المعلوم أن إبراهيم أفندي اوبياتش الموستارى كان شاعراً معروفاً باللغة العثمانية، وله بعض المقتطفات من الشعر باللغة العربية التى تدل على أنه لم يكن فى مستوى مهارته باللغة العثمانية.<sup>22</sup> وعلى سبيل المثال نذكر الرثاء الذى كتبه لأستاذه مصطفى أيوبى زاده المعروف بالشيخ يويو باللغة العربية، يقول فيه:

يا أستاذى النحرير علامة الورى  
نعم، كل العلوم غريب بعدك، به  
هل بقي أحد يتيمًا مثلى بعدك  
تشهد مصنفاتك لمن أمعن النظر  
قد انتقل ينابيع العلوم جمعاً<sup>23</sup>

### حسن بن مصطفى البوسنوى

وقد عاش فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجرى، وكان مشتهراً بين علماء الحديث فى عصره. وله ولدان، هما أمين ومصطفى.<sup>24</sup> ويُروى أن حسن بن مصطفى البوسنوى كان شاعراً بليغاً يكتب شعره باللغة العربية، وأن ابنه مصطفى بن حسن البوسنوى قد جمع شعر والده فى ديوان مستقل. هذا، فكان الأستاذ محمد الخانجى البوسنوى قد زار

<sup>21</sup> Mulahalilović, "Književni Rad Ali Efendije Sadikovića", 201-2.

<sup>22</sup> انظر حول حياته ومؤلفاته: Handžić, *Književni Rad*, s. 45; Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, s. 439-45.

<sup>23</sup> Handžić, *Književni Rad*, s. 23.

<sup>24</sup> انظر : محمد الخانجى البوسنوى، *الجوهر الأسنى*، ص 46-47، 75-76.

هذه الأسرة البوسنوية بالمدينة المنورة والتي إلى اليوم تعرف بلقب "البوسنوي". وأطلع محمد الخانجي أثناء الزيارة على الديوان المذكور ويروى أن الديوان يشتمل على عدد من الأبيات والمقتطفات المتعلقة بالحركة الوهابية في الحجاز عام 1218هـ (1803م) ، ويقول إنه لاحظ فيه شعرين يمدح حسن بن مصطفى البوسنوي فيهما البوسنة والبوسنيين ويرسل إليهم السلام. فالأول من الشعرين المذكورين يبدأ بالبيت التالي :

روحي الفداء لأهل البوسنة الحسنة

ويقول في مطلع الشعر الثاني:

إلى البوسنة الحسننا يسير بأشواق  
سلام خل ما الدهر مر با ذواق<sup>25</sup>  
وفي دوام الشعر المذكور بعد مقدمات مفصلة تأتي الأبيات الآتية:

على جمعهم داموا بأعلى وقاية	يقيم بها المولى وما مثله واقى
خصوصاً ذوى التدريس لا زال فضلهم	يحلى بعقد النفع عاطل أعناق
ومجموع كل الطالبين فوائدا	وأنعم بهم من أهل فهم وحذاق
وجمع بدور فى سماء رياسة	كشمس بها الدنيا تنير باشراق
لهم حسن أخلاق علت فتواضعوا	لنفع رعاياهم رضاء لخالق
أياد لهم فى الجود حازت أناملا	تعد لأرزاق مفاتيح أغلاق
فكل كبير مع صغير ويافع	بدار غدا أو كان من أهل أسواق <sup>26</sup>

وقد روى محمد الخانجي البوسنوي فى الشعر نفسه الأبيات الآتية :

سلام من الأسماع للصون دره	حوى حسن أصداف تصون كأحداق
له طيب عرف طاب من دار طيب	سرى طيبها كالريح فى كل آفاق
غدت فى حجاز لم تشمها حقيقة	بغير مجاز منه أعين عشاق
وحق على ذى الدين من كل أوجه	إلى أرضها يسعى ولو فوق آماق
يصافح من فرع بها حسن نما	له البوسنة الفيحاء منبت أعراق
وما هو للعهد القديم بناكث	ولكنه فى قلبه ماكث باقى
يقيم دعاء واثقا باجابه	لو عد بعيد العقد عن نقض ميثاق
بدار شفيع الخلق أقبل شافع	إذا حشروا والتفت الساق بالساق <sup>27</sup>

25 Handžić, *Književni Rad*, s. 67.

26 Handžić, *Književni Rad*, s. 67.

27 Mehmed Handžić, "Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Književnom Polju", *Glasnik Vrhounog Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice Kraljevine Jugoslavije*, II/1 (1934): 67-68.

ورغم المحاولات الجبّارة التي قام بها الأستاذ محمد الخانجي البوسنوي للحصول على الديوان المذكور والإتيان به إلى البوسنة والهرسك، فلم يتحقق ذلك وبقي الديوان المذكور لدى أسرة البوسنويين بالمدينة المنورة.<sup>28</sup>

### حسين باشا البلغرادى

هو حسين بن رُستم المعروف بباشا زاده الرومى، نزيل مصر. وُلد ببلغراد، عاصمة صربيا اليوم، فى يوم الأربعاء، ثانى عشر شوال، وكان فى أوائل فصل الخريف من سنة ثمان وخمسين وتسعمائة هجرية (12 أكتوبر 1551م). وقدم إلى مصر فى سنة سبع وسبعين وتسعمائة (1569م)، وحج منها إلى بيت الله الحرام، ثم رجع إلى بلاد شبه جزيرة البلقان، وعاد إلى مصر ثانيًا وأقام بها. وكان والده من موالى السلطان سليمان، حتى صار أمير الأمراء بظمشوار (رومانيا) ولبودين (المجر). وأما والدته فهى بنت إياس باشا، الوزير الأعظم الذى كان رأس الوزراء فى دولة السلطان سليم، وكان من موالى السلطان بايزيد بن محمد. وأخذ حسين باشا عن جماعة من الموالى العظام بالديار الرومية، منهم المولى محمد ابن أختى، ومنهم المولى أبو السعود المفتى العمادى صاحب التفسير. وقد صار حسين باشا البلغرادى ملازمًا بمدرسة السلطان سليم الأول بإستانبول، ثم ترك ذلك وعزم على الإقامة بمصر.<sup>29</sup> وقيل فى حقه: "أقام بالقاهرة زمانًا طويلًا، وأوسع بها الآمال إنعامًا وتنويلاً، بين قوم حروف السؤال لديهم زوائد، فما لأحد فى عزهم مُرتجى ولا له فى مصائبهم فوائد، فازدَهَتْ به المواطنُ والمَرايع، وأشار إليه حتى النّيل بالأصابع. وله أخبارٌ نُشرتْ أعلامُ إفادتها فى كل نادى، وأشعارٌ لفصاحتها عند قُسّ الإيادى أيادى".<sup>30</sup>

وكانت وفاته بمصر، فى آخر يوم الجمعة، ثالث رجب، سنة ثلاث وعشرين وألف، ودُفن يوم السبت بالقرب من قبر القاضى بكار، رحمه الله تعالى.

قال المحبى : وأثبت له من شعره ما كتب به إلى القاضى محمد بن دراز المكى، قوله:

على ألمعي شاقني بخياله  
عشقت وما أبصرته غير أنني  
سلامٌ يُحاكى منه طيبَ خصاله  
سمعتُ من الحاكينَ وصفَ كماله

<sup>28</sup> Handžić, *Književni Rad*, s. 67.

<sup>29</sup> انظر حول ترجمة حياته: محمد الأمين المحبى، خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر (بيروت: دار صادر، دون تاريخ)، 89/2-90؛ وكذلك قارن بما ورد فى محمد الخانجى، الجوهر الأسنى، ص 76-78.

<sup>30</sup> انظر: محمد الخانجى البوسنوي، الجوهر الأسنى، ص 79.

وكتب إلى الشيخ عبد الرحمن المرشدي:

عندي لودك فاعلم ذاك ميثاقاً      ولتلملي بمرأى منك أشتاق  
وللحلول بأرض أنت ساكنها      قلبي بحادي الجوى والوجد ينساق<sup>31</sup>

قال المحبي: وظفرت له بقصيدة أثبتتها له في ترجمته في كتابي "نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة"، كتب بها إلى المفتي سعد الدين محمد بن حسن التبريزي، الذي اختاره السلطان مراد لنفسه معلماً، وولاه السلطان محمد الإفتاء، ومطلعها:

أراك ترومُ المجدَ ثم تُسهلُ      وزاملةُ العمرَ اليسيرَ تُناقلُ<sup>32</sup>  
ونفسكُ زادَتْ زَمَعَهَا ولا تُروِعها      وتفضلُ عمَّا خلفتكَ الأوائلُ  
وقد طفَلتْ شمسُ الحياةِ وبعدما احـ      ستفتُ لا تراها تَحْتَفِي فتُقابلُ  
وسَلتْ سيوفُ الشَّيبِ من غنمِها وقد      تبرَّتْ لأنَّ تَسَاخَ منها الكلاكلُ  
سنابلُ أيامِ الهوى اصفرَّ لونُها      وأوشكُ أن حلتَ عليها المناجلُ  
وشتتْ نبلُ الحادِثاتِ قسيِّها      وتُخطيُ إلا أن تُصيبَ المقاتلُ  
فما ذا التواني والتكاسلُ غافلاً      تنامُ وشدَّتْ في الحوَالِي حباتُ  
وما أنت في دُنْيَاكَ إلا مُعَدَّبٌ      بروحِ يُعاني غَمَّهُ ويُمائلُ  
وجسمُ يُهادي بين موتٍ وسُقْمَةٍ      ولا يثنى عنه الأسي والنوازلُ  
فأى صَفَاءٍ لَمْ يَشْبُهُ مُكَدَّرٌ      وأى وصالٍ لَمْ يُعَقِبْهُ فاصلُ  
إذا ما عراكُ الهَمِّ بالعدمِ فاعتبرُ      بأصدقِ قولٍ لا ترى من يجادلُ  
تباعَدُ عن الدنيا وزايلِ نعيمِها      فكلُّ نعيمٍ لا محالة زائلُ  
يُنَادِي جميلُ الخلقِ حيًّا وميتًا      ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلُ  
تطولُ رِشَاءٌ في الأمانِي وإنه      تُحوَّلُ فيما لَمْ يكن فيه طائلُ  
فوالله خلاقُ البرايا وربُّهم      تُسنُّ سنوها والشهورُ مناصِلُ  
وترنُّو لآمالٍ بعمرِ نهاره      قصيرٌ وقيعانُ الأمانِي أطولُ  
رأيتُ ذوى التَّيجانِ ثلثَ عُروشهم      وتنظرُ في الأركانِ يوماً عَنادُ  
وتغرُّ بالدهرِ الدنِّيِّ وحاهه      فمن رامَ بالجاهِ المُجَاهاةَ جاهلُ  
ولو لم تكن تجلُّو السَّرِيرَةَ بالتُّقى      صباحكُ لهوًا ويومكُ هازلُ  
فلا تعتمدُ دهرًا بُليتَ به فما      ترى الخلقَ إلا وهو جاءَ وراجلُ

31 انظر: محمد الأمين المحبي، خلاصة الأثر، 90/2.

32 يقول المحبي حول تلك الأبيات: "وهي قصيدة لا بأس بها، فارجع إليها في الكتاب المذكور"، ويقصد به كتاب نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1968م، 3/118-120). انظر: محمد الأمين المحبي، خلاصة الأثر، 90/2.

على ما ارتضاه فهو ساه وغافل  
قيقُ وأناتُ الدَّوَاهِي المَنَاحِلُ<sup>33</sup>

ومن حَامٍ فِيهِ سَاعَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ  
ولا تحتظي فيها البرايا فإنها الدَّ

\*ومن شعره :

أما تنظرين الدهرَ ما ذا يحاولُ  
وأرئيكِ منه سَلَسِلٌ وهَلَاهِلٌ  
وذلك سَفَسَافٌ حَوْتُهُ الحَسَائِلُ  
تُمُرُّ بِكَ المَوْتِي وتَجْرِي المَحَامِلُ  
وتُصْطَادُ أَنمَارٌ بِهِ ورَأَيْلُ  
بتسريحِ أرواحِ الذنوبِ المَشَاعِلُ  
وتلْهِيكَ رَوْضَاتٌ بِهَا وَمَحَادِلُ  
أوَ الَى خِيولِ جُلْنَ فِيهِ المِغَاسِلُ  
وَدُومُوا وَفُومُوا واستقيموا وحَامِلُوا  
ألا أيها الإخوانُ قُومُوا فَنَاولُوا  
بِنَشْوَتِهَا تُنْسِي الرَّدَى وتُجَامِلُ  
إذا أَبْطَأَتْ فِي الدَّوَرِ تلكِ الدَّبَائِلُ  
وطَرْفِي بِأَقْطَارِ النَّدَايَةِ بِاخِلُ  
على مَا جَنَاهَا وَهُوَ جَدُّوَاكُ سَائِلُ  
كثيرُ حَظِيثَاتٍ أَقْلٌ وَعَائِلُ<sup>34</sup>

أيا نَفْسٌ ما هذا التَّنَافُسُ فِي المُنَى  
يُرَوِّيكِ مِنْ ماءِ أَجَاجٍ مُكْرَّرُ  
تُرُومِينَ عَيْشًا رَائِعًا وَمَعَالِيًا  
وأَمَلْتُ لَكَ الأَيَّامُ فِي العَصْرِ بُرْهَةً  
وليلِ سَبِيلِ البَيْنِ أَسْوَدُ جِالِكُ  
أَتَسْرِي بِدَحْيَاءِ اللَّيَالِي وَأَطْفَنْتُ  
بَنَيْتُ دِيَارًا قَدْ نَبَتْ عَنْكَ نَبْوَةٌ  
سَتَشْوِي بِقَاعِ صَفْصَفٍ وَتَحْلُهُ  
عَمُوا أَيُّهَا الشَّافُونَ مِنْهَا جِيودِهِمُ  
صاحِبَةَ فَجْرِ الوَصْلِ أَبَدَتْ طَلاقَةَ  
كَؤُوسٍ رَحِيقِ فَاحِ كَالْمَسْكِ نَشْرُهَا  
تُسِيحُ صَمِيمَ القَلْبِ طُمِياءُ كُرْبَةٍ  
تَجُودُ بِأَفْئانِ الذنوبِ جَوَارِحِي  
أَتَاكَ إِلَهِي صَاغِرًا مَتَأَسِّفًا  
مُقَرَّرٌ بِمَا يَكْبُو وَيَهْفُو وَذَاكِرٌ

### عبد الوهاب بن عبد الوهاب زيجوي البوسنوي

هو الشيخ عبد الوهاب بن عبد الوهاب زيجوي (Žep evi) البوسنوي - زيجيه (البوسنة والهرسك) المعروف بالسيد الحاج وهاب أو إلهامي زيجوي. وُلد عام 1187هـ (1773م) ببلدة زيجيه (Žepče) التابعة لمدينة تشاني (Tešanj) أي بتعبير المصادر العثمانية قضاء تشاني (Tešanski Kadiluk). درس المدرسة الابتدائية والثانوية - كما ورد في شهادته العلمية المعروفة باسم «إجازتنامه» الخاصة له - في بلدة زيجيه ومدينة تشاني. ومن المحتمل أنه كان من تلاميذ مدرسة فرحدية ببلدة زيجيه، وتلقى هناك دروسه أمام شيخه بهذه المدرسة

<sup>33</sup> انظر تلك الأبيات: محمد أمين المحبي، نغمة الريحانة، 118/3-119؛ وكذلك قارن بما ورد في محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنى، ص 79-80.

<sup>34</sup> انظر تلك الأبيات: محمد أمين المحبي، نغمة الريحانة، 119/3-120؛ وكذلك قارن بما ورد في محمد الخانجي البوسنوي، الجوهر الأسنى، ص 80-81.



والمعروف باسم كريمي زاده (قرا خواجه). وأما عن دراساته الصوفية فقد درس في بلدتي ژيچيه و فوينيتسا (Fojnica) بالبوسنة والهرسك. ومن المحتمل أنه عندما كان ببلدة فوينيتسا ، كان من بين مريدي حسين بابا، شيخ التكية النقشبندية بقرية ژيفجيجي (Živ ići) التابعة لبلدة فوينيتسا. وقد ورد كذلك - حسب المعلومات الواردة في إجازتنامه الخاصة له - أنه درس التصوف وسائر العلوم أمام الشيخ عبد الله جانقاري الأنصاري بمدينة تشاني بمدرسة فرحدية ببلدة ژيچيه وحصل من تلك المدرسة على الشهادة العلمية المعروفة باسم "إجازتنامه". وبعد ذلك انتقل إلى استانبول، عاصمة الخلافة العثمانية، وبقي هناك سنوات عديدة ألف فيها البعض من مؤلفاته. وبعد عودته من استانبول إلى بلاده أعلنته التكية النقشبندية شاعراً وأعطت له المنصب الروحي "بابا" في مناصب عالية لتلك التكية. غير أنه لا يُعرف في أية تكية كان يخدم الشيخ عبد الوهاب إلهامي هذا. كما ورد أنه قد كان إماماً في مسجد فرحدية ببلدة ژيچيه. ولم ترد في المصادر حول حياته أكثر من ذلك.

وعندما بدأ أن يكتب في شعره عن الظلم القائم على الشعب من قِبل السلطات في وقته، عُزل عن عمله، ودعاه والي البوسنة على جلال الدين باشا إلى مدينة تراونيك (Travnik). ففي عام 1821م (1237هـ) أُعِدِمَ في قلعة مدينة تراونيك. واليوم بمدينة تراونيك أنشأت له تربة، وقبره يزار من قِبل المسلمين معتقدين أنه رحمه الله من أولياء الله الصالحين.<sup>35</sup>

#### \* مؤلفاته:

1- "تحفة المصلين وزبدة الخاشعين"، نسخة خطية للكتاب بمكتبة غازي خسرو بك بمدينة سرايفو، تحت رقم 4509. وهو كتاب ألفه المؤلف باللغة العثمانية، وقد فرغ من نسخته بتاريخ 1216هـ.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> انظر حول مصادر حياته ومؤلفاته بالتفصيل:

Amir Ljubović - Muhammed Aruçi, "İlhâmî Abdülvehhâb", *D/İA*, XXII, 101-102; Nametak, *Pregled Književnog Stvaranja*, s. 190-191; Ibrahim Kemura, "İlmihal Abdul Vehab İlhamija na Bosanskom Jeziku", *Glasnik VIS*, XXXVIII/1-2 (1975): 20-43; Kasim Dobrača, "Tuhfetul-Musallîn ve Zubdetul-haşı'in od Abdul-Vehhaba Žepčevije İlhamije", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, II-III (1974): 41-69; Kemura Scheich Seifuddin - Vladimir Ćorović, *Serbo-kroatische Dichtungen Bosnicher Moslîms aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert* (Sarajevo 1912), s. 38-45; Handžić, *Književni Rad*, s. 92-93; Muhamed Hadžijahić, "Starija Književnost, Muslimanska Tradicija", *Književna Bosansko-Hercegovacka Hrestomatija*, I (1974): 219-312; Muhamed Hadžijamaković, *İlhamija - Život i Djelo* (Sarajevo: El-Kalem, 1991), s. 5-160; Muhamed Hadžijamaković, "Nekoliko Pjesama iz İlhamijina Divana", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, XIII-XIV (1987): 85-92.

<sup>36</sup> وللمرحوم الأستاذ قاسم دوبراجا دراسة قيّمة حول هذا الكتاب في مقالة نشره بجريدة المكتبة: Dobrača, "Tuhfetul-Musallîn ve Zubdetul-haşı'in od Abdul-Vehhaba Žepčevije İlhamije", 57-69.

2- "علم حال"، نسخة خطية للكتاب بمكتبة الغازى خسرو بك بمدينة سرايفو، تحت رقم 2929. وهو كتاب ألفه المؤلف باللغة البوسنوية بالحروف العثمانية.<sup>37</sup>

3- "ديوان" معروف باسم "ديوان الشيخ الحاج السيد عبد الوهاب إلهامى بابا البسنوى"؛ نسخة خطية للكتاب بمكتبة الغازى خسرو بك بمدينة سرايفو، تحت رقم 3056. وهو ديوان شعر كتبه المؤلف باللغات العربية والعثمانية والبوسنوية. وقد فرغ من نسخها بتاريخ 1259هـ، وفيها 4 شعر بالعربى، 11 بالبوسنوى، و 38 باللغة العثمانية.

4- "ديوان" المسمى باسم (Viso ka Zbirka). هذه نسخة خطية للديوان نفسه الوارد فيما قبل، ووُجدت النسخة هذه بالتكية بمدينة فيسوكو (Višoka)، وفيها الأشعار نفسها التى وردت فى الديوان ببعض زيادات. وقد فرغ من نسخها بتاريخ 1256هـ، وفيها 4 أشعار بالعربى، 13 بالبوسنوى، و 46 باللغة العثمانية.

5- (*Ilhamija - Život i Djelo*)؛ هذا الكتاب ترجمة للشعر التركى الوارد فى ديوان عبد الوهاب إلهامى إلى اللغة البوسنوية.<sup>38</sup>

\* من شعره : \* ومن شعره:

يا رب أبكى على القلب دائماً	هذا العبد خلقه هذا الخلق حسنه
أموت عليك على المحو هائماً	هذا الحسن عينه الله الله ربه
يا مذكورى أحيى ثم أحيى قائماً	.....
بوجدك أبقى ثم أبقى عادماً	الحائد هائم فى غيبه قائم
.....	فى ذاته عادم الله الله دائم
يا ستار اكشف ثم اكشف تحفقا	فى حبه يسرى فى عشقه يمشى
يا واحد اشهد ثم اشهد توصلاً	فى سيره يبكى الله الله محبى
يا واجد اقبل ثم اقبل إلهامياً	هذا العبد إلهامى إلهامه ربانى
يا رسول ربى ثم اشفع تمكناً <sup>39</sup>	كلامه رحمانى الله الله درمانى

\* ومن شعره:

ما لى أراه سواكا	العاجز قد أتاكا
سكر لأعطيناكا	اعززت بلولاكا

<sup>37</sup> وقد نشره الأستاذ / ابراهيم كمورا بمجلة غلاسنىق الإسلامية بمدينة سرايفو:

Ibrahim Kemura, "Ilmihal Abdul Vehab Ilhamija na Bosanskom Jeziku", *Glasnik VIS*, XXXVIII/1-2 (1975): 20-43.

<sup>38</sup> وقد جهّز هذا الكتاب الأستاذ / محمد حاج ياماقويتش (Sarajevo 1991).

<sup>39</sup> Hadžijamaković, *Ilhamija - Život i Djelo*, s. 62.

روحى رجاه إلیکا  
سأل ربى باباكا  
ذاتا یا رب رحماكا  
انظر إلیك وأفلاكا  
إلهامى قد دعاكا

عبد الله مولاكا  
حسى عبدى بكفاكا  
حسبك عبدى سؤلکا  
قربى إلیك وأناكا  
عبدى أعطیت بشراكا<sup>40</sup>

### محمد الخانجى البوسنوى

ومن الشعراء المعروفين ببلاد البوسنة والهرسك هو العالم الجليل محمد بن محمد الخانجى (الخانجيتش) البوسنوى. وُلد بتاريخ 16 ديسمبر 1906م بمدينة سرايفو، عاصمة البوسنة والهرسك. ودرس المدرسة الابتدائية فى سرايفو، ثم دخل المدرسة الشرعية الثانوية بالمدينة نفسها وتخرج منها عام 1926م. وقد تخرج من جامعة الأزهر بالقاهرة سنة 1931م. وقد عُين عام 1932م أستاذًا بمدرسة الغازى خسرو بك الثانوية بمدينة سرايفو، عاصمة البوسنة والهرسك. وفى عام 1937م بجانب التدريس أصبح مديرًا لمكتبة الغازى خسرو بك بمدينة سرايفو. وقد بدأ فى عام 1939م أستاذًا فى مادتي التفسير وأصول الفقه بالمعهد العالى للعلوم الشرعية والإسلامية (Viša Islamska Šerijatsko-Teološka Škola) بالمدينة نفسها. وفى عام 1943م أصبح رئيسًا للمجلس الشعبى للتحرير فى البوسنة والهرسك، وذلك وسط الظروف التى كان يعيشها الشعب المسلم أثناء الحرب العالمية الثانية. وقد توفى بتاريخ 29 يوليو 1944م بمدينة سرايفو. ويروى من أقاربه وأصدقائه أنه قُتل عمدًا أثناء عملية جراحية سهلة فى مستشفى المدينة.

### \* مؤلفاته:

1- "الجوهر الأسنى فى تراجم علماء وشعراء بوسنة"، بتحقيق الدكتور/ عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة 1413هـ/1992م.

2- "مجمع البحار فى تاريخ العلوم والأسفار" (نسخة خطية بمكتبة غازى خسرو بك).<sup>41</sup>

3- "رسالة الحق الصحيح فى إثبات نزول سيدنا المسيح بتحقيق R.Y. Ebied - M.J.L. Young".<sup>42</sup>

40 انظر الأبيات كلها مخطوطة فى: عبد الوهاب إلهامى، ديوان الشيخ الحاج السيد عبد الوهاب إلهامى بابا البوسنوى، نسخة خطية بمكتبة الغازى خسرو بك، رقم 3056، اللوحة 1ظ-2ظ.

41 Kasim Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqān&Rijaset IZ u BiH, 1421/2000), I, 9.

42 R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "An Exposition of the Islamic Doctrine of Christ's Second Coming, as presented by a Bosnian Muslim Scholar", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, V (1974): 127-37.

- 4- (الأعمال الأدبية لمسلمي البوسنة والهرسك ) باللغة البوسنوية كالآتي:  
Mehmed Handžić, *Književni Rad Bosansko-Hercegovacačkih Muslimana* (Državna Štamparija, Sarajevo 1934).
- 5- (تمهيد في علمي التفسير والحديث) باللغة البوسنوية كالآتي:  
Mehmed Handžić, *Uvod u Hadisku I Tefsirsku Nauku* (Islamska Dionička Štamparija, Sarajevo 1937).
- 6- (علم الكلام) باللغة البوسنوية كالآتي: *Ilmu't-Kelam* (Sarajevo 1934).
- 7- (الدروس) باللغة البوسنوية كالآتي: *Vazovi* (Sarajevo 1943).
- 8- النحو والصرف باللغة البوسنوية كالآتي: *Arapska Gramatika i Sintaksa* (Sarajevo 1936).
- 9- "السنة - خمسون أحاديث مختارة"، بترجمتها البوسنوية:  
*es-Sunne - Pedeset Izabranih Hadisa* (Tuzla 1932-1935).
- 10- وعلاوة على ذلك، فقد حقق "كتاب في حياة الأنبياء في قبورهم" لأحمد بن حسين البيهقي (القاهرة 1349هـ)، و "الكلم الطيب من أذكار النبي" لابن تيمية (القاهرة 1349هـ)، كما ترجم إلى اللغة البوسنوية الكتب الآتية: "روضات الجنات في أصول الاعتقادات" لحسن كافي آقحصاري (سرايفو 1943م)، و "نظام العلماء إلى خاتم الأنبياء" للمؤلف نفسه (سرايفو 1935م)، و "رسالة في الخوف من الموت" لابن سينا، و "محاضرات الأوائل ومسامرة الأواخر" لعلاء الدين علي ده ده بن مصطفى المستاري البوسنوي.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> انظر المصادر والمراجع حول ترجمة حياته ومؤلفاته كالآتي : محمد الخانجي البوسنوي، *الجواهر الأسنى*، ص 5-8؛ وخبر الدين الزركلي، *الأعلام*، 7/306؛ وعمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، 11/280؛ وزكي مجاهد، *الأعلام الشرقية*، القاهرة 1369هـ/1950م، 2/174؛ و *الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1926-1940*، القاهرة 1980م، 169، 173. Bekir Sadak - Muhammed Aruçi, "Hanciç Mehmet", *DIA*, XV, 547-548; Fazileta Hafizović, "Islamska Misao H. Mehmeda Handžića - Izbor Radova", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XLII-XLIII (1995): 232-33; Nametak, *Pregled Književnog Stvaranja*, s. 13, 58-60, 63, 67, 69, 70, 72, 74, 75; Dobrača, *Katalog*, I, 9-10, 221, 339-343, 346, 384, 510; Mahmud Traljić, "Bibliografija Radova Hadži Mehmed ef. Handžića", *el-Hidaje*, IV/4-5 (1940-41): 118-28; IV/6 (1940-41): 159-64; VIII/2-3 (1944-45): 111-15; Mustafa Busuladžić, "Lo Scrittore Hadži Mehmed Handžić di Sarajevo", *Oriente Moderno*, XXII/4 (1942); Osman Lavić, "Rukopisi Mehmeda Handžića u Gazi Husrev-Begovoj Biblioteci", *Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke*, XIII-XIV (1987): 37-52; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "An Exposition of the Islamic Doctrine of Christ's Second Coming, as presented by a Bosnian Muslim Scholar", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, V (1974): 127-37.

هذا، وقد بحثنا عن الشعر الذي كتبه محمد الخانجي البوسنوي باللغة العربية فوجدناه متناثرًا في مواضع مختلفة وبمناسبات عديدة، فاستطعنا أن نأتي في هذه الدراسة شيئًا ملموسًا من بعض الأبيات الشعرية له.

\* من شعره:

فَاسْتُرْهُ بِالصَّفْحِ تُصْبِحُ مِنْ ذَوِي كَرَمٍ وَرَبُّنَا مَالِكٌ لِلْعِلْمِ وَالْحِكْمِ وَأَنَا دَائِمًا نَسَعِي مَعَ الْأَمَمِ ظُهُورَ نَارِ الْقَرَى لَيْلًا عَلَيَّ عِلْمِ تَجِدُ أَكَابِرَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْقَلَمِ وَاللَّهِ نَحْنُ لَهُمْ نَعْلٌ لَدَى قَدَمِ شِبْهًا بِأَسْلَافِنَا قَوْمًا أَوْلَى هِمَمِ 44	يَا صَاحٍ إِنْ تُلِفَ عَيْبًا زَلَّ مِنْ قَلَمِي فَالسَّهْوُ لِلْإِنْسِ ضَرْبٌ لِأَرْبِ أَيْدِي وَقَدْ نَشَرْتُ بِهَذَا فَضْلَنَا قَدَمًا فَفَضَّلُ بُوَسْتِنَتَنَا آيَاتُهُ ظَهَرَتْ فَانظُرْ أَسَامِيَّ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي صُحُفِي وَلَا يَتَقَسُّ يَوْمًا بِأَلَامِسٍ قَطٍ، فَمَا فَاللَّهُ يَرْحَمُهُمُ وَاللَّهُ يَجْعَلُنَا
---	---

وهناك قصيدة كتبها محمد الخانجي البوسنوي في مدح الغازي خسرويك؛ وهو يقول في بدايتها كالاتي: "هذه قصيدة نظمناها في مدح الغازي خسرويك بمناسبة يوم ذكره 26 رجب الموافق لـ 4 نوفمبر في سنة 1934م. وها أنا أنشرها مع معرفتي بأنها من سقط المتاع ومما يستوجب لن يباع ولا يبتاع". فالقصيدة المذكورة جاءت بالشكل الذي أوردناها هنا مع البعض من هوامش وضعها المؤلف تحت النص كالاتي:

إِلَى قَطْرِ بُوَسْنَا طَيْبِ الصَّبِيتِ وَالذِّكْرِ 45 بِأَسْلَامِهَا الْبَاقِي لَدَى ظَلَمَةِ الْكُفْرِ 46 سَرَايَ الْمُدَاعِ الصَّبِيتِ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ 47 وَمَا مِثْلُهُ فِي الْحُسْنِ وَأَسْطَةِ الدَّرِّ 48 عَلَيَّ مِنْ كَسَاهَا بِالْجَلَالَةِ وَالْفَخْرِ وَإَيْدِي مَكَارِمًا تَجَلُّ عَنِ الْحَضْرِ يُخَالِفُهُ لَا شَكَّ حَتَمًا إِلَيَّ خُسْرٍ 49	أَيَا رَاكِبًا ظَهَرَ الْقَطَارِ مُسَافِرًا إِلَى الْبُوسْنَةِ الْحَسَنَاتِ الَّتِي أَتْبَهَتْ ضِيَا لَكَ السَّعْدُ أَنْ وَافَيْتِ فِي وَسْطِهَا إِلَيَّ هُوَ الدَّرُّ فِي عَقْدِ الْبِلَادِ مُوسِطُ فَيَا رَبِّ أَنْزِلْ سَحْبَ عَفْوِكَ دَائِمًا وَشَادَ الْمَبَانِي الْعَالِيَاتِ إِلَيَّ السَّمَا أَمِيرٍ تَسْمَى خُسْرًا، أَدِّ مَصِيرٍ مِنْ
---	---

44 Handžić, Književni Rad, s. 116.

45 القطار عجلات السكة الحديدية. والقطر الاقليم. والصبيت الذكر الحسن.

46 بلاد بوسنة آخر البلاد الاسلامية في اوربا.

47 سراي عاصمة بوسنة، وهي في وسطها ومنظرها الاسلامي من أحسن المناظر حماها الله تعالى وصانها. وذكر ههنا سراي لتضمينه معنى البلد.

48 واسطة الدر الجوهرة في وسط القلادة، وهي أجودها.

49 الأمير المجاهد الغازي خسرويك في الحقيقة مؤسس هذه البلدة لأنه أول من وسعها وبنى فيها مبانيه العالية، كالجامع والمدرسة والخانقاه والبزستان وغيرها. وكانت وفاته في 23 صفر سنة 948هـ بعد ما أمضى عمره مجاهدًا في سبيل الله. وتعليل تسميته من التعليقات الشعرية لما بين خسرو والخسر من المشابهة اللفظية. وصرف خسرو لضرورة الوزن.

لَهُ نَسَبٌ عَلَا السَّمَا كَيْنَ رُثْبَةً  
 لَهُ فِي بَنِي عَثْمَانَ أَصْلٌ مُؤْتَلٌ  
 أُصُولُ زَكِيَّاتٍ فَطَابَتْ فُرُوعُهَا  
 لَقَدْ سَارَ مَعَ جَيْشٍ كَثِيفٍ عَرْمَرَمٍ  
 فَمَا زَالَ نَصْرُ اللَّهِ فِي وَجْهِ جَيْشِهِ  
 فَضِمَّ إِلَى الْإِسْلَامِ مُدْنَا كَثِيرَةً  
 وَبَأْسَ لَهُ يَوْمَ الْمُهَاجِ وَقَدْ سَرَى السَّ  
 فَجَاءَ مِنَ الْبُوسَنَاءِ بِكُلِّ غَضَنَفَرٍ  
 وَقَامَ بَعُونَ اللَّهُ مُسْتَقْبِلِ الْعَدَا  
 فَوَلُّوا شَتَاتًا هَارِبِينَ وَمَلَى السَّ  
 وَمَعَهُدٌ عِلْمٌ شَادَهُ حَنْبٌ جَامِعٍ  
 فَهَذَا لَعَلَّمَ الدِّينَ أَوْتَقَ عُرْوَةَ  
 فَيَا رَبِّ أَنْتَ أَهْلُ جُودٍ فَجِدْ لَهُ  
 وَيَا أَيُّهَا الْغَازِيُّ لَكَ الْفَضْلُ دَائِمًا  
 وَقَدْ قُلْتُ فِيكَ الشُّعْرَ مَدْحًا وَإِنِّي  
 وَفَوْقَ الثَّرِيَّا مَجْدُهُ صَارَ وَ النَّسْرِ  
 لَهُ الْحَدُّ بَايَزِيدُ ذُو النَّهْيِ وَالْأَمْرِ 50  
 وَطَيْبُ الْفُرُوعِ مِنْ أُصُولِ لَهَا يَجْزِي  
 يَرُونَ الرَّدَى لِلدِّينِ مِنْ أَشْرَفِ الذَّخْرِ 51  
 وَبِالْفَتْحِ اثْرُ الْفَتْحِ أَخْبَارُهُ تَسْرِي  
 وَقَدْ طَهَرَ الْإِكْبَافَ مِنْ دَنْسِ الْكُفْرِ 52  
 نَصَارَى بِكُلِّ النِّخِيلِ وَالرَّجْلِ وَالْمَكْرِ 53  
 بَمَاضٍ صَقِيلِ النَّصْلِ يَنْهَلُ بِالْقَطْرِ 54  
 فَلَمْ يَجِدُوا بَدَأَ مِنَ الْقَتْلِ وَالْقَبْرِ 55  
 فَضَاءَ مِنَ الْقَتْلِ لَدَى السَّهْلِ وَالْوَعْرِ 56  
 بَنُورِهِمَا ضِيَاءَ ضِيَا الشَّمْسِ وَالْبَدْرِ  
 وَذَاكَ مَحَلٌّ لِلْعِبَادَةِ وَالذِّكْرِ 57  
 بَعْمُو وَرَضْوَانَ وَ أَكْثَرَ مِنَ الْأَجْرِ  
 عَلَيْنَا فَدَمٌ فِي فَضْلِ رَبِّي إِلَى الْحَشْرِ  
 غَرِيبٌ طَفِيلِي عَلَى النَّظْمِ وَالشُّعْرِ 58

50 أبو الغازی خسرو بک هو الأمير فرهاد بک، قتل فی معركة اطنة سنة 891هـ حين كان الحرب بين السلطان بايزيد والسلطان قايتباي ملك مصر. وأمه سلجوق السلطانية بنت السلطان بايزيد. فبايزيد حده من جهة أمه. والسما كان والثريا والنسر أسماء للكواكب المعروفة. ومؤتل معظم شريف.

51 العرمرم الجيش الكثير. والردى الموت.

52 فتح الغازی خسرو بک بلادًا كثيرة واشتهر فی ذلك حتى لقب بالغازی. ومن البلاد التي فتحها: قنين، و سقرادين، و اوستروويجا، و اوروواج، و بایجه، و بانالوقا، و پوزد غا، وغيرها نحو عشرين ما بين قلعة ومدینة.

53 المهاج بلدة من بلاد المحر أمامها صحراء واسعة كانت فيها الوقعة المشهورة التي فتحت للأتراك طريق الفتوحات فی أوربا. والبأس الشجاعة.

54 الغضنفر الأسد. الماضي السيف. وينهل بالقطر يريدان الدم يقطر دائمًا منها لأنهم فی حرب دائم مع أعدائهم. العدى جمع عدو.

56 وقعة مهاج كانت سنة 932هـ، وكان الغازی خسرو بک مع البوسنويين أعظم سبب لهزيمة الكفار فيها. وقد قتل فی هذه الوقعة عدد كبير من النصارى، من ضمنهم الملك لودويت الثاني ملك المحر، فرَّ مجروحًا فوقع من فرسه فی أرض رخوة فهلك.

57 يذكر مدرسته وجامعه المنور. ومدرسته الآن أعظم المدارس الدينية فی بلقان وإني أذكر مفتخرًا أني من مدرسيها. والذكر الصلاة.

58 يعتذر القائل بأن الشعر ليس من صنعته، بل هو متطفل عليه، غريب منه؛ فهو أهل أن يغفر له ان وقع فی القصيدة شيء من الخلل. والحمد لله أولاً وآخراً.

انظر هذه القصيدة فی المقالة الآتية: الحاج محمد خانجيك، «قصيدة فی مدح الغازی خسرو بک»،

Glasnik Vrhovnog Starjektivstva Islamske Vjerske Zajednice, III/1 (1935): 34-36.

## عبد الفتاح عبد الرؤوف

هو الشيخ عبد الفتاح بن عبد الرؤوف بن الحاج اسحاق، المعروف في مدينة أسكوب (Üsküp - Skopje)، باسم "فتاح أفندي". وُلد عام 1910م بمدينة أسكوب، عاصمة جمهورية مقدونيا. درس المدرسة الابتدائية باللغة الصربية في مسقط رأسه؛ ثم التحق بمدرسة مدّاح (Meddah Medrese) بالمدينة نفسها. وهي المدرسة التي أسست لأول مرة بعد فتح المدينة من قبل الدولة العثمانية عام 1392م، ثم واصل بهذه المدرسة أستاذه المرحوم عطاء الله قورتيش، وهو أيضًا من مواليد مدينة أسكوب، والحاصل على الإجازة العلمية من مدارس الفاتح بمدينة استانبول. وحصل الشيخ عبد الفتاح على الشهادة العلمية المعروفة باسم "إجازتنامه" من المدرسة المذكورة عام 1933م. وقد اشتغل مدرسًا للعقيدة وعلم الكلام في المدرسة نفسها لمدة خمس سنوات، وذلك منذ عام 1933م إلى عام 1938م، كما كان واعظًا في مساجد مختلفة بالبلاد. وعندما أصبح أستاذه عضو مجلس العلماء في مدينة أسكوب، عاصمة جمهورية مقدونيا، عُيّن عبد الفتاح عبد الرؤوف مديرًا للمدرسة بلقب "باش مدرس (Başmüderriş)" واستمر في هذا المنصب إلى أن أغلقت المدرسة من قبل الحكومة الشيوعية اليوغسلافية سنة 1945م. وفي العام التالي حُكم عليه بالسجن لمدة سبع سنوات من قبل السلطات الشيوعية. وبعد خروجه من السجن مُنع عن العمل لمدة غير قليلة، وذلك إلى أن بدأ العمل في أواخر أيام حياته في أرشيف دولة مقدونيا بمدينة أسكوب. وقد عمل في الأرشيف المذكور مترجمًا للوثائق التاريخية المتعلقة بالعهد العثماني والخاصة ببلاد مقدونيا، إذ كان يعرف اللغات العثمانية والعربية والفارسية والصربية والمقدونية. وقد تُوفى بتاريخ 24 أبريل 1963م بمدينة أسكوب، وُدُن بمقبرة بوتل (Butel) بالمدينة نفسها.<sup>59</sup>

59 انظر المصادر والمراجع حول ترجمة حياته بالتفصيل:

Bekir Sadak, "Rumelide Bir Şair: Fettah Efendi", *İslâmî Kültür, Sanat ve Edebiyat*, 4 (1989): 27-29; Muhammed Aruçi, "Fettah Efendi", *DİA*, XII, 483-484; Muhammed Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Sempozyumu Tebliğleri* (Sofia: IRCICA, 2000), s. 181-198; Suat Engüllü, "Üsküp'te Abdülfettah Rauf da Yaşadı", *Yedi İklim*, IX/64 (1995): 21-25; "Fettah Rauf ve Onun Grupuna Dahil Balistlerin Yargılanması", *Birlik Gazetesi*, Üsküp 1 Ekim 1947; "Makedonya İslâm Dini Camiası'nın Evkaf Meclisi Yönetmenleri ve Ulema Meclisi Üyelerinin Müşterek Oturumları Yapıldı", *Birlik Gazetesi*, Üsküp 20 Şubat 1948.

تتلخص مؤلفات عبد الفتاح عبد الرؤوف فيما بين الشعر والمقالات الدينية والعلمية، كما شارك في تجهيز كتب علمية حول تاريخ مقدونيا ضمن مؤلفين آخرين.

1- "ديوان عبد الفتاح" المسمى باسم "مجموعة كمال آروتشى"؛ نسخة خطية للشعر الذى كتب الأغلب منها باللغة العثمانية، والبعض منها باللغة العربية؛ وهذا الديوان حتى اليوم موجود فى مكتبة كمال آروتشى، الذى جُمع فى سبعة دفاتر مرتبة حسب الموضوعات التى يعالجها شعر عبد الفتاح. والناسخ لتلك الدفاتر هو كمال آروتشى الذى كان ضمن طلابه المشهورين بمدرسة مدّاح؛ لذلك سمّينا هذا الديوان باسم "مجموعة كمال آروتشى".

2- "ديوان عبد الفتاح" المسمى باسم "مجموعة بكر صدق"، نسخة خطية للشعر نفسه ببعض الزيادات والنقص للديوان الأول، والذى عمل فيه الأستاذ بكر صدق، وهو أيضًا من طلابه المشهورين، والذى عاش فى استانبول وحاول أن يجمع هذا الشعر ويطبعه. غير أنه توفى ولم يستطع أن يُنهى العمل هذا. والجدير بالذكر أن هذا الديوان يتألف الأغلب من شعره فيه ما جمعه من النسخ الخطية الموجودة لدى الأستاذ طارق بن عبد الفتاح، وهو الابن الوحيد للشاعر، وكذلك البعض من النسخ الخطية الموجودة لدى الأستاذ/ جاويد ساراج الموجود حاليًا فى استانبول.

3- كتاب *Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod* (الوثائق التركى لتاريخ الشعب المقدونى)؛ وفيه مجموعة من مؤلفين (ed. Metodija Sokolovski - Arif Starova) - Vančo Boškov - Fetah Ishak) وهو اسمه فيه فتاح اسحاق.<sup>61</sup>

4- مقالة "Rifaiskoto Teke vo Skopje" (التكية الرفاعية فى سكوبية)<sup>62</sup>؛

<sup>60</sup> انظر حول مؤلفاته بالتفصيل:

Vančo Boškov - Fetah Ishak, "Rifaiskoto Teke vo Skopje", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija*, II/2 (1958); Vančo Boškov - Fetah Ishak, "Edno Skopsko Vakafname od XVI Vek", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija*, V/1 (1961): 165-75; Muhammed Aruçi, "Fettah Efendi", *DLA*, XII, 483-84; Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Sempozyumu Tebliğleri* (Sofia: IRCICA, 2000), s. 181-98.

<sup>61</sup> ونشره أُرشيف دولة مقدونيا كالآتى:

*Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod*, ed. Metodija Sokolovski - Arif Starova - Vančo Boškov - Fetah Ishak (Skopje 1963).

<sup>62</sup> وهى المقالة التى نشرها مع الأستاذ وانتشو بوشقوف كالآتى:

Vančo Boškov - Fetah Ishak, "Rifaiskoto Teke vo Skopje", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija*, oddelen otpechatok, II/2 (1958): 179-91.



5- مقالة "Edno Skopsko Vakafname od XVI Vek" (إحدى الوقفيات الأسكوبية من القرن

التاسع عشر).<sup>63</sup>

6- وهناك مقالة عقائدية وعدد قليل من شعره الذي نُشر في جريدة "الهلال" في

أسكوب.<sup>64</sup>

\* ومن شعره:

يا من تفرد بالعلّاء بين الوري!  
دفن العلوم بدفنكم تحت الثرى  
أَيْتَمْنَا بالموت، بالمصيبة !!  
من شاء بعدك فليمت من من يُرى<sup>65</sup>

\* من شعره:

نور النباهة يجلو في جباهكما  
إن الوجاهة يقرأ من وجاهكما  
يا خير من وطئ خير البقاع ألا  
الخير والشرف يرجي بجاهكما  
يارب قد نزل أعلى المكين على  
أدنى المكان ويدري أمرك حكما  
كالنجم قد هبطا عن صفحة الفلك  
يا سيداي تنالوا من إلهكما

\* ومن شعره:

لا تفخروا بمالككم أيها الرجال  
الهاكم التكاثر بالمال والمنال  
جهل عليك منك فما الاعتزاز بك  
لن تخرق التلال ولن تبلغ الجبال

\* ومن شعره:

قد انقبت الله تقوى العابدين  
فدخلت جمع الراكعين الساجدين  
يا مصطفى للعالمين بجودكم  
وسجودكم لله فُقت الشاكرين<sup>66</sup>

63 وهي المقالة التي نشرها أيضًا مع الأستاذ وانتشو يوشقوف كالآتي:

Boškov - Ishak, "Edno Skopsko Vakafname od XVI Vek", 165-175.

64 فهي مقالة وعدد من الشعر الذي ورد في أعداد مختلفة في جريدة "الهلال" كالآتي:

el-Hilâl, I/2 (1987): 16; I/4 (1987): 3, 4; II/5 (1988): 3; II/6 (1988): 15; II/8 (1988): 7, 16; II/9 (1988): 4, 11; III/11 (1989): 1, 14; III/12 (1989): 7; III/13 (1989): 7; III/14 (1989): 7; III/15 (1989): 14; III/16 (1989): 16; IV/20 (1990): 18.

65 كُتبت تلك الأبيات بعد وفاة أستاذه المرحوم عطاء الله قورتيش، مؤسس مدرسة مَدَاح في مدينة سكوبيية، عاصمة مقدونيا.

66 كُتبت تلك الأبيات بعد وفاة أستاذ بوسنوي معروف في مدينة سرايفو، وهو الأستاذ المرحوم مصطفى آغا (موياغا) مَرَهْمَتَش.

\*ومن شعره المختلط باللغة العثمانية:  
أكرم اللهم عبداً كان بالقوم الكريم  
وارحم اللهم قلباً كان بالناس الرحيم  
فاحزن اللهم عبداً كان حناناً لنا  
فامنن اللهم قلباً كان مناناً لنا 67

\*ومن شعره المختلط باللغة العثمانية:  
أيها الرجال!  
هر شئى فنا بولوب كيده جك أيها الرجال  
الهاكم التكاثر بالمال والمنال  
ييلمم نه در بو عمر قصيره بو طول درد  
كلا ستعلمون فما تكتنف تنال  
سن ظن ايدر ميسك كه قالير ياپديغك سكا  
كلا لتسئلن عن النقص والكمال  
جهليله غفلتيله بولور تسليت كيشى  
لو يعلمون ما قضى يقتضى الكلال

\*ومن شعره المختلط باللغة العثمانية  
والذى كتبه خمسة أيام فقط قبل وفاته:  
لهو و لعبتدن عبارتمش بو دنياه حيات  
رشاء للرشاة، لا وشاة للوشاة  
كون كلير البت كلير تقدير حق البت باشه  
إنما قلبى لك اللهم فافعل ما تشاء  
بن بهار دورمده يا ربى صارارمش صولمشم  
خلقه تسليم اولمام اما ربه تسليم اولمشم  
فاغفر اللهم ذنبى إنما أنت الغفور  
واستر اللهم عيبى إننى عبد كفور  
ليس يا ربى لى التكلان غير أننى  
مؤمن قد آمن بالله فاقبل توبتى  
واغفر خوبتى - لك اوبتى - فى حضورى وغيبتى 68

### الخاتمة

لقد تبين بهذه الدراسة القصيرة وضع الشعر العربى فى شبه جزيرة البلقان عبر مراحلها التاريخية؛ وهذا يعنى أن المؤلفات الأدبية من شعر ونثر لم تكن سائدة باللغة العربية كما كانت الحال للمؤلفات الأدبية التى ظهرت باللغتين التركية والفارسية عبر الحكم العثمانى فى الدولة العظمى عامة وبلاد شبه جزيرة البلقان خاصة. لذلك وجدنا الأغلب من الشعر العربى مبعثراً فى دواوين مختلفة لشعراء لا نستطيع أن نعتبر عددهم كثيراً. ولعل البعض منهم قد عاش فترة من حياتهم فى البلاد العربية، والبعض الآخر حاول أن يكتب بلغة عربية بعيدة عن التعبيرات الفنية التى نجدها فى الشعر العربى الأصيل. وقد رأينا كذلك أن الشاعر وأسلوبه فى التأليف يدل فى الغالب على سداخته فى اللغة وفن التعبير العربى، إذ هناك أبيات نراها فى كثير من الأحيان قد صدرت من قلم لا ينتمى صاحبه إلى الأمة العربية.

67 كُتبت تلك الأبيات أيضاً بعد وفاة الأستاذ البوسنوى المرحوم مصطفى آغا (مويغا) مرَّهمتش.

68 تلك الأبيات التى ذكرناها هنا، قد وجدناها مخطوطة فى "ديوان عبد الفتاح" المسمى باسم "مجموعة كمال أروتشى"؛ نسخة خطية للشعر الذى كتب الأغلب منها باللغة العثمانية، وهى الآن جميعاً موجودة فى مكتبتنا الشخصية.

ولدى الاطلاع على المكتبات والمخطوطات فيما يتعلق بالشعر العربي في شبه جزيرة البلقان، يستطيع المرء أن يتأكد بأن ما فعله البعض من هؤلاء الشعراء هو المحاولة الجادة لتشغيل أحاسيس بلقانية بالشعر عن طريق اللغة الدينية للأمة؛ ولعل هذه المحاولات تدل على رغبة الشاعر في بلادنا أن يستدل بها أمام العالم وأمام نفسه انتماءه إلى العولمة الإسلامية المتمثلة في اصطلاح "الأمة الإسلامية" التي كانت الدولة العثمانية تعيشها فعلاً في واقعها العلمي والسياسي والعقائدي، فأراد هؤلاء الشعراء أن يُدخلوا فيها الجانب الأدبي. ومن المعلوم أن مكتبات شبه جزيرة البلقان مليئة بعلماء الدين الذين كتبوا بعض مؤلفاتهم الدينية باللغة العربية في التفسير والحديث والعقيدة وسائر العلوم الدينية؛ فبالتالي، أضاف هؤلاء الشعراء إلى قائمة المؤلفات شعرهم المكتوب بلغة العرب، فتركوا لنا تراثاً لعله يفيد الباحثين في المستقبل لعمل دراسات جادة حول هذا الموضوع الذي نحن بصدد الآن.

والأمثلة التي أتينا بها من الشعراء في بعض بلاد البلقان قد كانت من البوسنة والهرسك، وكرواتيا، وصربيا، ومقدونيا؛ وهذا لا يعني أنهم يقتصرون فقط على تلك البلاد، إذ الإمكانيات للحصول على المخطوطات العربية في سائر البلاد بشبه جزيرة البلقان غير كافية لكي تشمل الدراسة هذه مناطق أكثر من ذلك. فهي بالتالي دراسة تدعو الباحث الأدبي في هذا المجال أن يبدأ بالعمل الجاد في الموضوع نفسه بالبلد الذي ينتمي إليه أو الدولة التي يعيش فيها.



---

## BELGELER ve ARAŞTIRMA NOTLARI

---

### Kırgızistan'da Din Eğitimi Veren Kurumlar

Ahmet Cihan\*

#### Religious Educational Institutions in Kyrgyzstan

This study examines the religious educational services in Kyrgyzstan from the time of independence onwards. It takes into account the development and spread of both formal and informal religious educational services that were partially achieved and applied during the time of the Soviet Union. It carries out qualitative and quantitative analyses and provides statistical data on the religious educational institutions that offer education from primary to higher education degrees.

At the same time, the study briefly gives an overview of how the religious services administration hierarchy in Muslim countries controls and inspects organised and disperse religious education and how the religious educational institutions in Kyrgyzstan has benefited from these experiences. In this context, the article closely examines the role of Turkey and the Turkish Religious Foundation, the latter having played a significant role in the institutionalisation of religious educational services in Kyrgyzstan.

In addition to these, it is obvious that there are several associations and foundations in Muslim countries that take part and offer services in religious education in Kyrgyzstan. There is no doubt that in a short time both formal and informal support from Muslim countries has made positive contributions to the development of religious education and services. However, it would be more useful in the long term if a central authority were to govern and dictate all forms of such support in order to institutionalise a qualified religious education and establish permanent religious services.

**Key words:** Religious Education, Kyrgyzstan, Organised and Prevalent Religious Education.

Bağımsızlığını kazandığı 1991 yılından sonra Kırgızistan'da din hizmetleri Sovyetler Birliği dönemindeki örgütlenmeye benzer şekilde sürdürölmektedir. Bu hizmetler başkent Bişkek'te "Müftiyat", taşrada ise "Kaziyat" adı verilen birimler tarafından yürütölmektedir.

---

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Faköltesi Sosyoloji Bölümü, Diyarbakır.

Bişkek'te yüksek öğrenim düzeyinde eğitim-öğretim yapan bir enstitü bulunduğu gibi, ülkenin ikinci büyük kenti olan Oş il merkezinde devlet üniversitesine bağlı olarak bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır.<sup>1</sup> Aynı üniversiteye bağlı ikinci bir fakülte ise son dönemde Bişkek'te eğitim-öğretime başlamıştır.

Bunların yanında, gerek Kaziyat'ın denetim ve kontrolünde olup bu kurumun görevlendirdiği kişiler tarafından yönetilen gerekse aynı kurumca faaliyet izni verilen ve sivil organizasyonlarca koordine edilen farklı seviyelerde eğitim veren onlarca kuruluş vardır.<sup>2</sup>

Bağımsızlık öncesi dönemde yasal olmayan yollardan faaliyet gösteren "medrese" türü geleneksel eğitim kurumları, 1991'den itibaren giderek yaygınlaşmış ve halkın temel din eğitimi ihtiyacının karşılanmasında aktif rol üstlenmeye başlamıştır.<sup>3</sup> Bugün, ülkenin farklı bölgelerindeki değişik yerleşim birimlerinde resmî kurumlarca idare edilen kırk civarındaki medrese<sup>4</sup> dışında, çeşitli İslâm ülkelerinin desteklediği vakıf ve dernekler aracılığıyla din eğitimi hizmeti veren "medrese" türü onlarca eğitim kurumu mevcuttur.<sup>5</sup>

Yabancı ülke hükümetlerinden bağımsız faaliyet yürüten vakıf ve dernekler tarafından koordine edilen "medrese" türü eğitim kurumları, görece birbirinden farklı niteliklere sahiptirler. Örneğin, Türkiye'de "Süleymancı" diye tabir edilen grubun başta Celalabat ili olmak üzere, diğer altı ilde, ilçe ve köy

<sup>1</sup> Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları* (Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2000), s. 18-29.

<sup>2</sup> Durmuş Anık, "Bağımsızlık Sonrasında Kırgızistan'da Sosyo-Dini Görünüm", *Ölkümüz*, 2 (2004): 299-300.

<sup>3</sup> Bu medreseler, zaman içerisinde kendini yenileyememiş gözükmetedir. Geleneksel usul ve yöntemlerin uygulandığı bu yerlerde, hâfizlik eğitimi başta olmak üzere, temel dinî bilgilerin aktarılmasına ve Arapça metinlerin öğretilmesine ağırlık verilmektedir. Halkın maddî desteği ile yürütülen bu eğitim sisteminde, yetersiz beslenme ve olumsuz barınma koşullarına bağlı olarak çocuk yaştaki gençler fiziksel gelişmelerini tamamlayamamakta; zaman zaman buradaki görevliler halkın dinî duygularını ve çocukları istismar konusu yaparak çıkar sağlamaya çalışmaktadır.

<sup>4</sup> Medreselerde, geleneksel metotlar uygulanarak Arapça yanında akaid-kelâm konuları öğretilmekte ve hâfizlik yaptırılmaktadır. Bu medreselerde öğretim faaliyetini, "molla" adı verilen ve genelde Özbekistan'da eğitim görmüş olan Kırgız kökenliler ve Özbekler yürütmektedir. Bunlar arasında Kırgızistan'da veya Arap ülkelerinde eğitim alanlar da bulunmaktadır.

<sup>5</sup> Vakıf ve dernekler, daha önce farklı amaçlarla inşa edilen eğitim kurumlarını satın alarak veya kiralarak restore etmekte ve dinî eğitime yönelik olarak kullanılmaktadırlar. Arapça ve temel dinî bilgiler verildikten sonra, daha ileri düzeyde bir eğitim vermek ve uzmanlık kazandırmak üzere ilgili ülkelerdeki merkezlere götürmek suretiyle iki-üç yıllık bir çalışma yürütmektedirler. Uzmanlaşarak "mollalık" payesi almış olan bu gençler, ülkelerine dönerek yeni açılan kurumlarda öğretici olarak çalışmaya başlamaktadır.

yerleşimlerinde halen faaliyet gösteren ve tamamlanma aşamasında “medrese” türü eğitim kurumları bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Diğer yandan, bazı gayri resmî organizasyonlar, yerleşik oldukları şehirlerde kurdukları merkezlere müracaat eden veya ibadet amacıyla cami-mescidlerde toplanan cemaate dinî nitelikli sohbet yaptıkları gibi, oluşturdukları küçük gruplarla belde belde dolaşarak İslâm'ın temel prensiplerini halka açıklamaktadır.<sup>7</sup>

Kırgızistan'da din hizmetleri alanında çalışanlar için devlet bütçesinden herhangi bir kaynak tahsis edilmemektedir. Medreseler başta olmak üzere, her türlü din eğitimi ve öğretimi faaliyetleri, öğrencilerden tahsil edilen aidatlar dışında, daha çok halkın bağışları<sup>8</sup> ve dış ülkelerden sağlanan yardımlarla finanse edilmektedir.

### A. Resmî Din Eğitimi Kurumları

Kırgızistan'da, kurumsallaşmış bir din eğitiminden söz edilemez. Din eğitimine ilişkin faaliyetler henüz belirli bir resmî nitelik kazanmamıştır. Diğer Türk cumhuriyetlerine nazaran daha rahat faaliyet yürüten devlet denetimindeki din eğitim kurumları, büyük bir hızla ülke genelinde yaygınlaşmıştır. Ancak bu hızlı gelişme yer yer aşınılıkları da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, din eğitim ve öğretimi ilâhiyat fakültesi, İslâm enstitüsü ve medrese adı verilen kurumlar yanında; cami ve mescidlerde, devlet okullarında, farklı yerleşim düzeylerinde geleneksel din adamlarının yönettiği evlerde yapılmaktadır. İlâhiyat fakültesi dışındaki tüm kurumlarda yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin iptidai düzeyde olduğu, dolayısıyla din eğitimi sisteminin bütünüyle Orta Çağ standartlarındaki metotlarla gerçekleştirildiği söylenebilir.

Kırgızistan'da din eğitimi faaliyetlerinin biri salt bilgilendirmeye, diğeri de meslek kazandırmaya yönelik olmak üzere iki farklı amacı bulunmaktadır.

---

<sup>6</sup> Süleymancılar olarak isimlendirilen grup, geniş alanda oluşturdukları entegre bir sistemle özellikle kırsal bölgelerdeki genç çocukları, farklı programlarla, “medrese” adı verilen eğitim merkezlerine alarak, gösterdikleri performans ve yeteneklerine göre hâfizlik başta olmak üzere, Arapça ve din uzmanı olarak yetiştirmeyi hedeflemektedirler.

<sup>7</sup> Bu bilgiler, araştırma yaptığım bölgede temasta bulunduğum “davetçi” adı verilen grup üyelerinin verdiği sözlü anlatımlara dayanmaktadır.

<sup>8</sup> Halk arasında zekât ve fitrelerini bu kurumlara verenler de vardır.

## İlâhiyat Fakültesi

Kırgızistan'da, resmî din eğitimini en yüksek düzeyde veren kurum olup, meslek elemanı yetiştirmeyi hedeflemektedir. 1993 yılında gerçekleştirilen bir anlaşma ve protokolle Oş Devlet Üniversitesi'ne bağlı olarak bir İlâhiyat Fakültesi açılması kararlaştırılmıştır.<sup>9</sup>

Oş Devlet Üniversitesi'ne bağlı ikinci bir İlâhiyat Fakültesi, Bişkek'te açılmıştır. Araşan İlâhiyat Fakültesi adındaki bu kurum, Türkiye'deki özel bir vakıf tarafından finanse edilmektedir. Araşan İlâhiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler beş yıllık eğitimlerinin tamamını Kırgızistan'da yapmaktadır. Lisans eğitimi sonrasında, az sayıda öğrenci Türkiye'ye ihtisas yapmak üzere gönderilmektedir.<sup>10</sup>

İlâhiyat fakültesi mezunları, teorik olarak, din eğitimi ve hizmetleri alanında nitelikli eleman olarak kabul edilmekte, ortaöğretim kurumları müfredatındaki "iman" derslerine girmek başta olmak üzere, kazıyatlarda ve cami-mescidlerde din görevlisi olarak çalışabilecekleri düşünülmektedir. Fakat gerçekten durum hiç de bu şekilde değildir. 2005 yılı itibariyle Oş İlâhiyat Fakültesi'nden mezun olan toplam 250<sup>11</sup> civarındaki nitelikli elemandan sadece altısı kazıyatlarda görev alabilmiştir. Bunların maaşları da Türkiye Diyanet Vakfı tarafından sağlanmaktadır. Bazı mezunlar eğitim kurumlarında çalışmakla beraber, bunlar yeterli bir sayıya ulaşmış değildir.

Oş Devlet Üniversitesi'ne bağlı olarak Bişkek'te faaliyet gösteren Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Teoloji Fakültesi ise 2000 yılında eğitim-öğretime başlamıştır. Burası da Türkiye'deki bir başka vakıf tarafından finanse edilmektedir.

Bu fakültede 2005-2006 öğretim yılında toplam 155 öğrenci eğitim görmekte olup tamamı erkektir.<sup>12</sup> Öğrencilerden herhangi bir ücret alınma-

<sup>9</sup> O. Ş. Mamayusupov, *Cosudartvennnaya Komissiya Pri Pravitelstve Kirgizskoy Respubliki Po Delom Peligii, Veprosi Problemi Religii na Perehodnom Periode (Kırgızistan Cumhuriyeti Din İşleri Devlet Komisyonu, Geçiş Sürecinde Dini Problemler)*, (Bişkek 2003), s. 42; Mayramkan İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri" (bitirme tezi, Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2005), s. 15-16.

<sup>10</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 16.

<sup>11</sup> 2005 yılına kadar toplam 254 öğrencinin mezun olduğunu, Oş İlâhiyat Fakültesi Türkiye sorumlusu Dr. Eyüp Baş'la yaptığımız görüşme sırasında öğrendik. Kendisine katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

<sup>12</sup> Araşan İlâhiyat Fakültesi'nde eğitim gören toplam 155 öğrencinin etnik kökenlerine göre dağılımı şu şekildedir: Kırgız 144; Kazak 3; Özbek 4; Ahıskalı 3, Azeri 1. Toplam 155 öğrencinin sınıflara göre dağılımı şöyledir: 1. sınıf: 53; 2. sınıf: 31; 3. sınıf: 23, 4. sınıf: 23; 5. sınıf: 25.



maktadır. Aksine, eğitim görenlerin tüm iase ve ibate masrafları kurum tarafından karşılanmaktadır. Ayrıca, toplam sayının % 15'ini teşkil eden başarılı öğrencilere de ayda 5-10 dolar arasında burs sağlanmaktadır.

Öğrencilerin yaş ortalaması on sekiz-yirmi iki arasında değişmektedir. Fakülte ilk mezunlarını 2004-2005 öğretim yılında sekiz kişi olarak vermiştir. 2005-2006 ders yılı sonunda ise yirmi beş öğrencinin mezun olacağı tahmin edilmektedir. Mezun öğrencilerden bir bölümü, temel eğitim okulları müfredatında genel kültür dersleri arasında yer alan "iman" dersini kadrosuz öğretmen olarak verirken, diğerleri de "kazıyat" adı verilen ve resmî din hizmetlerinin taşra organizasyonunda görev almaktadır. Birkaçı ise daha ileri düzeyde din eğitim-öğretimi yapmak üzere çeşitli üniversitelerin doktora programlarına kayıt yaptırmış durumdadır.

Araşan İlahiyat Fakültesi'ndeki ders programı Oş İlahiyat Fakültesi'yle aynıdır. Öğretim elemanlarının bir bölümü Türkiye'den giderken, diğerleri Kırgızistan'dan karşılanmaktadır. Mayıs 2006'da kurumda yedisi Türkiye'den ve sekizi Kırgızistan'dan toplam on beş kadrolu öğretim elemanı görev yapmaktaydı. Bunların dışında sekiz kişi de Bişkek'te farklı üniversitelerden gelip ders vermekteydi. Kurum yöneticileri temel hedeflerini "Türkiye-Kırgızistan arasındaki dinî-kültürel ilişkilerin geliştirilmesine katkıda bulunmak" olarak açıklamaktadır. Ancak, dinin Türkiye'deki yaygın yorumu olan "Ehl-i sünnet" anlayışını, eğitim yoluyla Kırgızistan'da egemen kılmaya çalıştıklarını vurgulamaktadırlar.<sup>13</sup>

## **B. Gayr-i Resmî Din Eğitimi Kurumları**

### **İslâm Enstitüleri**

İslâm enstitüleri, örgün din eğitimi veren ikinci derecedeki kurumlardır. İlki 1992 yılında Bişkek'te açılan İslâm enstitülerinin sayısı, 2006 yılında toplam yedidir.<sup>14</sup> Bunların çoğunluğu henüz kurumlaşmamış olup eğitim düzeyleri çok düşük ve öğretim metotları da oldukça iptidaîdir.

---

<sup>13</sup> Araşan İlahiyat Fakültesi'yle ilgili burada verilen bilgiler 19 Mayıs 2006 tarihinde kuruma yaptığımız ziyaret sırasında kurum yöneticilerinden alınmıştır.

<sup>14</sup> Diğer yandan, Mamayusopov'un çalışmasında, aşağıdaki listede yer alanların dışında "Resul-i Ekrem İslâm Enstitüsü" adıyla bir kurumdan söz edilmektedir. Bk. *Veprosi Problemi Religii na Perehodnom Periode*, s. 42.

2006 yılı itibariyle Kırgızistan'da faaliyet gösteren İslâm enstitüleri<sup>15</sup>

	Kurumun adı	Yöneticisi (Rektör)
1	Abdülcebbar İslâm Enstitüsü	Umarali Hacı Bekmuratov
2	Amir Hamza İslâm Enstitüsü	Mirza Karabayev
3	Hz. Umar Bişkek İslâm Enstitüsü	
4	Lokman Hekim Tokmok İslâm Enstitüsü	Lugmar Hacı Guahonov
5	Hz. Hamza İslâm Enstitüsü <sup>16</sup>	
6	Nurulislâm Enstitüsü	
7	Hz. Umar İslâm Enstitüsü	

Eğitim süresi beş veya altı yıl olan İslâm enstitülerinde kız ve erkek öğrenciler ayrı olarak eğitim görmekte; ayrıca, erkek hocalar kızlara ders vermektedir. Bazı enstitülerde erkek ve kızların eğitim gördüğü binalar da birbirinden ayrı yerlerdedir.<sup>17</sup>

Yukarıda adı geçen İslâm enstitüleri dışında, uluslararası düzeyde yüksek din eğitimi verdiği öne sürülen “Âlim” adını taşıyan bir başka yüksek okul bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### Medreseler

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, uzun bir süre kuluçka devresinde olan dinî öğretim kurumları birdenbire yayılmaya başladı. Hızla sayılan artan kurumlar, önceleri gelişigüzel bir şekilde kurulup eğitim-öğretim yapmaktaydılar. Bu kontrolsüzlük büyük ölçüde bugün de devam etmektedir, denilebilir.

Kırgızistan bağımsızlığını kazandıktan hemen sonra, 1992 yılında dört ayrı medrese açılmıştır. Bunlardan ikisi kuzeyde daha seküler Çüy bölgesindeki Bişkek<sup>19</sup> ve Tokmok'ta<sup>20</sup> inşa edilirken, diğer ikisi güneydeki en büyük

<sup>15</sup> Mamayusupov, *Veprosi Problemi Religii na Perehodnom Periode*, s. 42; İsabaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 17.

<sup>16</sup> Mamayusupov'un çalışmasında “Hz. Osman İslâm Enstitüsü” olarak belirtilmiştir. Bk. *Veprosi Problemi Religii na Perehodnom Periode*, s. 42.

<sup>17</sup> İsabaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 17.

<sup>18</sup> Bk. Mamayusupov, *Veprosi Problemi Religii na Perehodnom Periode*, s. 42; İsabaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 14.

<sup>19</sup> Başkent Bişkek'te 1992 yılında “Hz. Umar Medresesi” adıyla açılan kurum daha sonra “Hz. Ömer İslâm Enstitüsü” adını almıştır.

<sup>20</sup> Tokmok'ta açılan kuruma “Lokman Hekim Medresesi” adı verilmiştir.

iki yerleşim birimi olan Oş<sup>21</sup> ve Celalabat'ta<sup>22</sup> faaliyet göstermeye başlamıştır.<sup>23</sup>

İlerleyen yıllarda medrese sayısında çok belirgin bir artış olmuştur. 2003 yılındaki resmî rakamlar, yirmi yedisi çalışma izni almış toplam kırk bir medrese bulunduğunu ortaya koymaktadır. Fakat sayının bunun çok üzerinde olduğu söylenebilir.<sup>24</sup>

Medreselerde görev alan müderrisler, genelde yerel düzeyde din hizmetlerini ve eğitimini koordine eden kazıyatlar tarafından tayin edilirken, medreselerde “direktör” adı verilen sorumlu kişiler tarafından tespit edilmektedir. Kısacası, medrese müdürleri ile kazıyat tarafından müştereken seçilmektedir.

Diğer taraftan, devletlerarası anlaşmalar çerçevesinde bazı İslâm ülkelerinden gelen uzmanların söz konusu kurumlarda görev aldığı bilinmektedir. Örneğin, Türkiye'den iki ya da üç yıllığına gelen yirmi civarında uzman öğretici, resmî medreselerde görev alarak özellikle Kur'an eğitimi ve hafızlık konularında yerli elemanlara yardımcı olmaktadır.<sup>25</sup>

Medreseler genel olarak 9. sınıfı veya 11. sınıfı tamamlamış, kübölük ya da attestat diye isimlendirilen mezuniyet belgesi bulunan adaylar arasında yapılan sözlü mülakat sonrasında öğrenci kabul etmektedir.<sup>26</sup> Fakat medreselerin gelir kaynaklarının başında öğrencilerden “kontrat akçesi” adıyla tah-

---

<sup>21</sup> Oş'ta 1992 yılında “Abdülcebbar Medresesi” adıyla faaliyet göstermeye başlayan kurum daha sonra aynı adla İslâm Enstitüsü statüsü kazanmıştır.

<sup>22</sup> Celalabat Suzak ilçe merkezinde bir cami bünyesinde açılan ve “İmâm-ı Âzam Medresesi” adını taşıyan kurum, daha sonra kent dışında geniş bir arazi üzerindeki müstakil binada faaliyet göstermeye başlamıştır.

<sup>23</sup> İsaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 20.

<sup>24</sup> Örneğin, Celalabat Suzak ilçesi Kız Medresesi bağımsız bir kurum olarak değil, erkek medresesi ile birlikte gösterilmiş olduğu gibi, 2004 yılında Celalabat kent merkezinde Sumo semtinde yapılan “az-Zahra Medresesi” de kayıtlara girmemiştir. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2005 yılında bitirme tezi olarak yapılan bir çalışmada herhangi bir kaynak gösterilmeden 2003 yılında ülke genelinde toplam kırk bir medrese bulunduğu, bunlardan sadece yirmi yedisinin kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Bk. Caniş Omorov, “Bağımsızlık Sonrası Güney Kırgızistan'daki Dinî Durum” (bitirme tezi, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005), s. 38. 2005 yılında aynı fakültede yapılan diğer bir bitirme tezinde ise “din komisyonu” kayıtlarında yer aldığı öne sürülen toplam otuz sekiz medresenin ismi zikredilmektedir. Bk. İsaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 21-22.

<sup>25</sup> 2005 yılı itibarıyla, yirmi dolayında uzman öğretici Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kırgızistan'da farklı bölgede faaliyet gösteren medreselerde görevlendirilmiştir. Bunlardan ikisi Oş Abdülcebbar ve Nookat medreselerinde iki-üç yıl çalışmış, yerli hocalara rehberlik ve danışmanlık yapmışlardır. Bk. İsaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 21.

<sup>26</sup> İsaev, “Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri”, s. 20.

sil edilen yıllık ücretler oluşturduğundan, yasal bir sakıncası bulunmadığı takdirde başvuran adayların tamamı kabul edilmektedir, denilebilir.

Diğer yandan, her medrese öğrenci sayısını kendisi belirlemektedir. Bu durum, fazla gelir elde edebilmek için daha fazla öğrenci kabul ederek medreselerdeki eğitim-öğretim şartlarının daha da kötüleşmesine yol açmaktadır.

Yaz ve kış dönemlerinde birer ay tatil bulunan medreselerdeki eğitim süreci, hazırlık sınıfları dahil, dört ile altı yıl arasında değişmektedir. Fakat bazı öğrencilerin daha kısa veya uzun bir süre medreselerde kaldığı tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Kurumlardaki beslenme ve barınma altyapısının yetersiz olmasından dolayı, çoğu medresedeki öğrenci sayısı kış mevsiminde azalmakta, yaz döneminde ise artmaktadır.

Medreselerin büyük çoğunluğu yatılı olarak eğitim vermektedir. Ancak öğrencilerin kaldığı yerlerdeki koşullar oldukça kötüdür. Birçok kurumdaki olumsuz koşullar, eğitim gören gençlerin fiziksel gelişmesini engellemekte, hatta ruhsal durumlarının bozulmasına neden olmaktadır.

Medreselerin tamamı geleneksel dinî ilimler üzerinde tedrisat yapmakla birlikte, aralarında belirli farklar da gözlemlenmektedir. Ayrıca bazı medreseler, Kur'an hıfzı konusunda ihtisaslaşmış durumdadır.<sup>28</sup> Hafızlık eğitimine başlayan öğrenciler genelde üç yıllık bir süre içinde Kur'an'ı ezberlemektedir. Fakat 10-15 yıl gibi uzun bir sürede hafızlığı tamamlayanlar da bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Medrese eğitimini tamamlayan öğrencilere, müftiyat ve kazıyat tarafından pekiyi, iyi ve orta dereceli olmak üzere üç ayrı diploma ve sertifika verilmektedir. Mezunların büyük çoğunluğu din hizmetleri alanında görev almaktadır. Medrese mezunları mahalle veya köy yerleşim birimlerinde imam-hatip veya müezzin olarak görev aldıkları gibi müderris, hacıbaşı, kazıyat ve müftiyat personeli olarak da çalışabilmektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 21.

<sup>28</sup> Örneğin, Güney Kırgızistan'da Oş ili Nookat ilçesindeki Sultan Serkar Medresesi ihtisas eğitimi veren kurumlardan biridir. Bu medrese sadece hafız yetiştirmekte olup eğitim süresi dört yıldır. Bk. İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 21.

<sup>29</sup> Güney Kırgızistan'ın en büyük yerleşim birimi olan Oş'ta medreselerde, mescid-cami ve evlerde yetişmiş yaklaşık 150 civarında hafız bulunduğu iddia edilmektedir. Geniş bilgi için bk. İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 21.

<sup>30</sup> 2002 yılında gerçekleştirilen bir araştırmaya göre, Kırgızistan'da imamların % 98'inin sadece namaz kıldırabilecek kadar süre bildikleri; % 38'inin ise düzgün bir şekilde Kur'an okuduğu tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bk. İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 23.

2003 Yılı Verilerine Göre Kırgızistan Genelinde Bulunan Medreseler<sup>31</sup>

	Medresenin adı	Yöneticisi	İl	Yerleşimi
1	Ebubekir Medresesi	Şamşidin Başırov	Batken	Karabak ayılı
2	Hız. Usman Medresesi	Mukaddas Kocaniyazov	Batken	Kızılıkaya şehri
3	Muhammed Medresesi	Zulkaynar Cabbarov	Batken	Şülüktü şehri
4	Hız. Ali Medresesi	Ahun Kurbanov	Batken	Haydarkan şehri
5	Hız. Osman Medresesi	Ziyabiddin Macitov	Batken	Orukzar ayılı
6	Tair Medresesi	İbrahim Kadırov	Batken	Kulundu ayılı
7	İmam Hamza Medresesi	Orazali Saynazarov	Batken	Karadobo ayılı
8	Ebu Hanife Medresesi	Fazıl Sultanmuratov	Batken	Batken merkez
9	Aşur Muhammed Medresesi	Sadıkcan Taşmatov	Batken	Leylek ilçesi
10	Ebu Hanife Medresesi	Zauriddin Botokov	Batken	Batken merkez
11	İslâm Medresesi	Abdulla Masaliev	Batken	Dokuzbulak ayılı
12	İmam Azam Medresesi	Abdulaziz Abdualiyev	Celalabat	Kümüş Aziz ayılı
13	Ayşe Sıddık	Nurpaşa Sabirova	Celalabat	Celalabat merkez
14	Çon Aksu Medresesi	Abdumannan Başırov	Isık-Göl	Grigorevka ayılı
15	İmam et-Tirmizi Medresesi	N. Nasreddinov	Oş-Nookat	Mirmahmudov a.
16	Toolos Medresesi	Akmatali Şamsiyev	Oş-Nookat	Toolos ayılı
17	Atanazar Karı Medresesi	İmamnazar Atanazarov	Oş-Nookat	Eski Nookat ayılı
18	Moldo Taabaldı Medresesi	Suleyman Alimbekov	Oş-Nookat	Karataş ayılı
19	Halid ibn Valid Medresesi	Cusupkan Maksitov	Oş-Alay	Gülcö ayılı
20	Boston Medresesi	Abdugappar Abduvahidov	Oş-Nookat	Boston ayılı
21	Goib Eronları Medresesi	Şukurullo Tolonov	Oş-Nookat	Nookat merkez
22	Rahmatullo Medresesi	Şukurullo Kasimov	Oş	Eşmatova
23	Mavlonı Fahriddin	Kadırbek Taşmatov	Oş-Araban	Haus ayılı
24	Abdraim Medresesi	Abdirahman Atabaev	Oş-Özgen	Mirza Ake ayılı
25	Şarip Ata Medresesi	Ayazullo Mamayusupov	Oş-Karakulca	Baymirza ayılı
26	İmam Azam Medresesi	Bayış Saydiyev	Oş	Turon
27	Mubarak Medresesi	-	Oş-Özgen	Kurşab ayılı
28	Ali ibn Abitalip Medresesi	Meder Sagınbayev	Talas merkez	Köktokoy Mah
29	Akçal-Ata Medresesi	A.A. Abdirasilov	Talas-Manas	Kayındı Mah
30	Beyiş Medresesi	Karıpbek Cumaşov	Çüy-Panfilov	Panfilovka Mah
31	Medrese-Mescit	Nasriddin Bakrinddin	Çüy-Sokuluk	Kızıltuu Mah
32	Kadıim Çaho Medresesi	Ahmed Sabarov	Çüy-Cayılskiy	Novo-Nikolayevka
33	Bayram Yüksel Medresesi	Ahmed Sabarov	Çüy-Cayılskiy	Novo-Nikolayevka
34	Ravza Medresesi	Uskenbay Kalandarov	Çüy-Sokuluk	Canı-Cer Mah
35	al-Termizi Medrese-Mescit	Mamır Satıbaldiyev	Çüy- Isık Ata	Krasnaya Reçka
36	Hız. Ebubekir Medresesi	M.N. Razıkov	Çüy-Kemin	Kirova Sokağı
37	Termeziy Medresesi	Magomed Mirzayev	Çüy-Sokuluk	Canı-Cer ayılı
38	Fatih Medresesi	Abdulhak İnskulov	Çüy-Sokuluk	Novo-Povlovka mh
39	Kök Car Medresesi	Abdulaziz Karı	Çüy-Alamedin	Kok-Car ayılı
40	al-Faruh Medresesi	Hazbay Ziyayev	Çüy-Alamedin	Koytaş ayılı
41	Akmeçit Medrese- mescidi	Mahmud Adılcanov	Narin-Koçkor	Koçkor

<sup>31</sup> Mamayusupov, *Veprosi Problemi Religii na Perekhodnom Periode*, s. 43-45.

Yukarıda listede yer alan toplam kırk bir medresenin illere göre dağılımına bakıldığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Güney bölgesinde yer alan Oş ilindeki medreseler toplam medreselerin % 32'sini teşkil ederken; güneydeki Batken ve kuzeydeki Çüy illerindeki on birer medrese genel sayının % 27'serini oluşturmaktadır. Aynı şekilde, güneydeki Celalabat ile kuzeydeki Talas ilinde ikişer medrese yer almakta ve bunlar toplam sayı içinde % 5'lik bir paya sahiptir. Kuzeydeki Narin ve Isık-Göl illerinin her birinde sadece birer medrese faaliyet göstermektedir. Her iki ildeki medreseler genel sayı içinde % 2'lik bir oran teşkil etmektedirler.

Diğer taraftan, genellikle kalkınmış kuzey ile daha az gelişmiş güney şehirleri arasındaki dağılımına baktığımızda, kuzeyde yer alan dört ildeki on beş medresenin genel medrese sayısı içinde % 38'lik bir paya sahip olduğu, geri kalan % 62'lik dilimi oluşturan yirmi altı dinî eğitim kurumunun ise güneydeki üç ilde faaliyet gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, dinî eğitimin ekonomik bakımdan daha az gelişmiş, geleneksel değerlerin korunduğu ve dolayısıyla daha az değişen alanlarda tercih edildiğini göstermektedir.

Dinî eğitim kurumlarının kuzey bölgesine göre, güneyde daha fazla yaygın olmasında başka faktörler de etkili olmaktadır. Güneydeki sosyal, iktisadî ve kültürel dokunun Sovyetler Birliği döneminde daha az değişmiş olması, nüfusun kırsal kesimlerde özellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşması, geleneksel dinî değerlerin kök saldığı eski şehirlerin bu bölgede bulunması; Semarkant, Buhara ve benzeri klasik İslâm kültür merkezlerine daha yakın olması bu faktörler arasında zikredilebilir. Diğer yandan, Kırgızistan nüfusunun önemli bir bölümünü teşkil eden Özbek kökenli vatandaşların bu bölgede yerleşik olması da dinî eğitim kurumu medreselerin güneyde daha erken bir dönemde hızla çoğalmasına yol açmış olabilir.

### **Cami-Mescidler**

Birçok mescidin avlusunda yer alan küçük odalarda beş-on beş arasında değişen sayılarda küçük yaştaki çocukların hafızlığa çalıştığı görülmektedir. Buralardaki eğitim, genelde kış aylarında gerçekleştirilmektedir. Bu çocukların bazı giderleri aileleri tarafından karşılanmakta, kimi ihtiyaçları da cami cemaatinden toplanan yardımlarla giderilmektedir.

**Cami-Mescidlerin Bulunduğu İllere Göre Dağılımı**<sup>32</sup>

İl	2003 yılı	Ruhsatı Bulunan
Oş	588	433
Celalabat	448	300
Batken	218	157
Talas	79	52
Isık Göl	48	21
Narin	52	5
Çüy	147	67
Bişkek	20	7
<b>Toplam</b>	<b>1600</b>	<b>1042</b>

**Evler**

Sovyetler Birliği döneminden beri, temel Kur'an öğretimi ve dinî bilgilen-dirmenin yaygın olarak yapıldığı yöntemlerden biri mahalle ve köylerdeki bu işe özel ev sistemidir. Bu tür eğitim, tecrübeye dayalı rastgele bir eğitim sürecidir. Öğrenciler, genelde, ders veren hoca ya da mollanın evinde kalarak belirli bir bilgi edinme sürecinden geçer, aynı süre içerisinde belirli bir mesleğe yönelik resmî veya gayr-i resmî eğitim alır.

Hafızlık yapmaya kabiliyetli olan çocuklar iki-üç yıllık süre içinde hıfzını tamamlar; diğerleri ise belirli kitapları hocanın gözetiminde okumayı sürdürür. Bu tarz eğitim için belirlenmiş bir süre yoktur. Hıfzını tamamlayan veya hocadan izin alan öğrenci, ailesinin yanına dönebilir.

Geçmiş dönemde ve bugün din eğitimi veren evlerin sayısının ne kadar olduğu bilinmemektedir. Ancak Güney Kırgızistan'da, özellikle Özbek kökenli-lerin yaşadığı mahalle veya diğer yerleşim birimlerinde, evlerde yürütülen medrese eğitiminin oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Güney Kırgızistan'da Oş iline bağlı Özgen şehrinde yaptığım bir gezi sırasında görüşme imkânı bulduğum yaşlı bir Özbek, kent merkezinde dinî eğitim veren onlarca medrese bulunduğunu belirtti. "Medrese var mı?" soruma yaşlı Özbek, "Hangi medrese?" karşılığını verince, "Balaların okuduğu yer" deyince, mahalle aralarında 100'e yakın evde eğitim yapıldığını ifade etti.

<sup>32</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 14.

Diğer yandan, Sovyetler Birliği döneminden itibaren bazı mollalar ve varlıklı kimi aileler, şahsî gayret ve imkânlarıyla kendi yakın akraba çevresi yanında, mahalle veya kırsal kesimdeki dayanışma grubu üyelerine yönelik din eğitimi vermişlerdir.

Bu tarz eğitim yapılan evlerde genelde, önce kısa dua ve sûreler ezberletilmekte, daha sonra *Muallim-i Sâni* adı verilen Kur'an'a giriş kitabı ile *Üstad-ı Evvel* kitabı okutulmakta, bazı öğrencilere de hafızlık yaptırılmaktadır.<sup>35</sup>

Ayrıca, Kur'an eğitimi almak üzere takip edilen iki ayrı tecvit kitabı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, *Fan Tecvidi* olup Kazan'da Tatarca olarak basılmıştır. Kitabın çevirisi olmadığından, Tatarca metin okutulmaktadır. İkinci kitap ise *29 Ders* adında Özbekçe bir kitaptır. Tecvid eğitimi, Kur'an öğreniminden sonra yapılmaktadır.<sup>34</sup>

### Din Eğitimi Veren Kurumlar<sup>35</sup>

Kurum adı	1991 yılı	2003	Ruhsatı Bulunan
İlâhiyat Fakültesi	0	2	2
İslâm Enstitüsü	0	6	6
Medrese	0	41	27
Cami-Mescid	36	1600	1042
<b>Toplam</b>	<b>36</b>	<b>1649</b>	<b>1077</b>

### Sonuç

Sovyetler Birliği döneminde, devlet kontrolünün daha az olduğu kırsal bölgelerde yaşamaları ve aile yapısının bozulmaması nedeniyle, Kırgızlar arasında geleneksel değer yargıları daha az tahribata uğramıştır, denilebilir. Bu durum, Güney Kırgızistan'da çok daha belirgindir.<sup>36</sup> Bununla birlikte Kırgız kökenlilerde dindarlaşma düzeyi oldukça düşük olduğundan, gerek

<sup>35</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 24.

<sup>34</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 21.

<sup>35</sup> İsabaev, "Kırgızistan'da Kur'an Eğitimi ve Müesseseleri", s. 14.

<sup>36</sup> Özgen ilçesi Canıçek Köyü'nde yaşayan Kubaniç Rayeva, Sovyetler Birliği döneminde babasının hiç Rusça bilmeden hayatını sürdürdüğünü, kendisinin çalıştığı kolhozda ise % 100 Kırgızca konuşulduğunu ifade etti. Fakat eşinin çalıştığı sağlık sektöründe Rusça'nın daha yaygın olduğunu belirtti.



Sovyetler Birliği döneminde gerekse bağımsızlık sonrasında dinî alanda derinleşme oldukça güç olmuştur. Sovyetler Birliği döneminde dine ve dinsel değerlere karşı yürütülen kampanya nedeniyle nüfusun 2/3'sinin yaşadığı Güney Kırgızistan'da sadece on sekiz mescid açık kalabilmiştir.<sup>37</sup>

Güneyde yer alan önemli yerleşim birimlerinden Alabuka, Toktogul, Aksı, Çatkal, Maylusuu, Taşkömür, Karakol gibi Kırgız nüfusun daha yoğun olduğu şehirlerde hiçbir mescid bulunmazken, Özbek nüfusun ağırlıkta olduğu Karasu'da iki, Suzak, Nookat, Kademçay ve Leylek ilçe yerleşim birimlerinde birer mescid açık kalmıştır.<sup>38</sup>

Yapılan araştırmalar, medreselerde ders verenlerin çoğunluğunun resmî bir örgün eğitim almamış olduğu, aksine medrese eğitimi aldığını veya bir ya da birkaç hocadan özel ders görmüş olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Diğer yandan, kazıyat kurumunun, medreselere hoca tayin ederken adayın Arapça bilgisine ve ona ders veren mollayı belirleyerek müderrislik sertifikası verip görevlendirme yaptığı tespit edilmektedir.<sup>39</sup>

1998 yılında dört olan medrese sayısı, 2003'te kırk bire yükselmiştir. Sayıları hızla artan medreselerdeki eğitimin kalitesinde belirgin bir iyileşme gözlemlenmemektedir. Medreselerdeki eğitimin yetersiz olması bir yana, kurum içinde herhangi bir disiplin de yoktur. Öğretim yapan müderrisler düzenli olarak kuruma devam etmemekte, onların yerine üst sınıftaki öğrenciler daha alt derecedeki öğrencilere ders vermektedir.<sup>40</sup>

Orta Çağ öğretim metot ve yöntemleriyle çok az sayıdaki kitabın ezberletilmesine dayanan ders geçme sistemi uygulanmakta, müfredatta sosyal hayata ilişkin hiçbir ders bulunmamaktadır. Müderrislerin sözleriyle ders kitaplarının içerikleri birer dogma olarak kabul edilmekte, tartışma ve yoruma hiçbir zaman rastlanmamaktadır.

Ayrıca, fizikî koşulların da oldukça yetersiz olduğu söylenebilir. Özellikle öğrencilerin ders gördüğü yerler, yatakhane ve çalışma odası olarak kullandıkları

<sup>37</sup> Bu mescidlerden üçü Batken, dördü Celalabat, on biri ise Oş'ta yer almaktadır. Omorov Caniş, "Bağımsızlık Sonrası Güney Kırgızistan'daki Dinî Durum" (bitirme tezi, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005), s. 31.

<sup>38</sup> Omorov Caniş, "Bağımsızlık Sonrası Güney Kırgızistan'daki Dinî Durum", s. 31.

<sup>39</sup> Aytmirza Satibaldiev, "Kırgızistan'daki Din Eğitimindeki Problemler" (bitirme tezi, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005), s. 30.

<sup>40</sup> Satibaldiev, "Kırgızistan'daki Din Eğitimindeki Problemler", s. 31.

alanlar ile temizlik ve banyo ihtiyaçlarını giderdikleri mekânlar çok iptidai şekilde tanzim edilmiştir. Medrese binalarının büyük çoğunluğu hijyen koşullarından uzak, gençlerin bedensel ve ruhsal sağlıklarını tehdit edecek düzeydedir.

İlâhiyat fakülteleri dışında din eğitimi veren kurumlarda, ciddi anlamda bir kurumsallaşma sorunu yaşanmaktadır. Ayrıca, ilâhiyat fakülteleri bir tarafa bırakılacak olursa, örgün ve yaygın din eğitimi veren birimlerin büyük çoğunluğunda, İslâm'ın daha az akılcı olduğu iddia edilen Eş'arî yorumu ile ideolojik bağ taşıyan güncel fikrî akımların egemen olduğu iddia edilebilir. Bunda hem müfredat programında Arapça ve Arap harfli klasik dinî metinlerin ağırlıklı olarak yer alması hem de öğretim elemanlarının tamamına yakınının Arap ülkelerinde eğitim görmüş olmaları belirleyicidir. Birinci derecede belirleyici olan ise dinî eğitim veren kurumların kuruluş aşamasından başlanarak eğitimin her kademesinde çeşitli Arap ülkeleri, zengin iş adamları ve sivil toplum kuruluşlarınca finanse edilmesidir.

---

## KİTÂBİYAT

---

### **Kalp, Nefs ve Ruh: Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum**

Robert Frager

Çev. İbrahim Kapaklıkaya

İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003. 231 sayfa.

Doğu bilgeliği ile Batı biliminin sentezini yapmayı amaçlayan transpersonel (ben-ötesi) psikoloji, Carl Gustav Jung'da ilk örnekleri görülen ve Abraham Maslow'un kurucusu olduğu bir psikoloji ekolüdür. Bu ekol davranışçılık, psikanaliz ve hümanist psikoloji ekollerinden sonra, psikolojideki "dördüncü güç"ü temsil eder. Transpersonel yaklaşımda amaç, sezgisel ve rasyonel yaklaşımları birleştirerek insanı daha bütüncül bir yaklaşımla açıklamaya çalışmaktır. Robert Ornstein'in *Yeni Bir Psikoloji*, Lynn Wilcox'un *Sûfizm ve Psikoloji* ve Nossrat Peseschkian'ın *Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi* isimli kitapları bu yaklaşımla yazılan ve Türkçeye çevrilen eserlerden bazılarıdır. R. Frager'in orijinal adı *Heart, Self, and Soul* olan ve *Kalp, Nefs ve Ruh* adıyla Türkçeye çevrilen kitabı da bu yaklaşım içerisinde değerlendirilebilecek; fakat diğerleriyle karşılaştırmamayacak düzeyde sûfi psikolojisiyle ilgili mühim değerlendirmelere yer veren önemli bir çalışmadır.

Frager'in eseri "Teşekkür", "Önsöz", sekiz bölüm ve "İndeks"ten oluşmaktadır.

Sûfi psikolojisinde merkezî konuma sahip olan üç kavramdan (kalp, nefis ve ruh) yola çıkarak hazırlanan bu kitap, Batılı bir psikoloji uzmanının tasavvuf geleneğindeki zengin maneviyat ve kişilik gelişimi üzerine yaptığı titiz bir araştırma olarak değerlendirilebilir. Kitap, Batı psikoterapisinin insanı topluma uyumlu birey yapmayı amaçladığını belirtmekle birlikte, tasavvuf psikolojisinin

manevi bir gayeyle bireyin olumsuzluklarını giderme ve onu ilahî olana ulaş-  
tırma amacını ve bu amacı gerçekleştirmek için sunduğu yöntemleri vurgula-  
maktadır.

Kitaptaki özgünlük; nefis, kalp ve ruh kavramlarına getirilen psikolojik  
yaklaşımlar değildir. Çünkü başta Hâris el-Muhâsibi ve Gazzâlî olmak üzere  
bugüne kadar birçok İslâm âlimi eserlerinde bu konuda ayrıntılı ve doyurucu  
bilgiler vermişlerdir. Fakat bu kitapta söz konusu kavramlar, modern psiko-  
lojinin yaklaşımları ve kavramları dikkate alınarak açıklanmaktadır. Batı psi-  
kolojisiyle sûfi psikolojisi arasında karşılaştırma yapan yazar, kitabında ön-  
celikle kalp, ruh ve nefis kavramlarının sûfi psikolojisindeki anlamlarını ay-  
rıntılılarıyla açıklamakta ve insanın mahiyeti, evrenin ve dünyanın varlığı, in-  
sanın evrendeki konumu, insanın kabiliyetleri, imanın değeri ve öz-saygının  
değerlendirilmesi gibi hususların ortaya konulmasında, bu iki yaklaşım ara-  
sındaki paralellikler ve farklılıklardan söz etmektedir. Mistik tecrübeyi en  
renkli boyutlarıyla yaşayan ve manevi olgunlaşma sürecinde daha fazla yol  
kateden mümtaz insanlardan sözler ve kıssalar anlatarak kitabını zenginleş-  
tiren yazar, ayrıca böyle bir yöntem takip etmekle konunun daha rahat anla-  
şılmasını ve kitabın zevkle okunmasını sağlamaktadır. Kısacası, kitapta ta-  
savvufî geleneğe mevcut olan “insanın bütün varlığını olumlu ya da olumsuz  
bir yöne sevk edebilen kalbin, tüm hastalıklardan uzak bir şekilde tertemiz  
kalmasının yolları” Batılı psikolojinin diliyle sunulmaktadır.

“Kendini bilen Rabb’ini bilir” sözüyle özetlenebilen varoluş tecrübesini, bi-  
reyin kendini tanıyarak Rabb’ine ulaşmasını tasavvufî yolculuğun odağına  
yerleştiren yazar, sûfilerin yaşamından yola çıkarak kendini gerçekleştiren  
olgun bir insan portresi çizer. Burada ortaya konan, sorumluluklarından kaç-  
mak yerine, onları en iyi şekilde yerine getiren, Yaratıcı’nın verdiği kabiliyet-  
leri en iyi şekilde kullanan ve geliştiren, dürüst davranan, insanları seven ve  
onlara hizmet eden olgun insan portresidir. Yazar, Batılı eğitimcilerin akla  
önem vererek kalbi ihmal etmelerine karşılık, sûfi geleneğinde kalbin merkezî  
öneme sahip olmasından ve manevi merkez olan kalbin eğitilmesi yolunda  
sûfi geleneğin öngördüğü eğitim sisteminden bahseder; kalp merkezli eğitim-  
de önemli olanın öğrenilenin tecrübe edilmesi olduğunu vurgular. Ayrıca ilâhî  
bir mabet olan kalbin, algılama özelliklerinin aktif hale gelmesi için dua gibi  
bazı kalp açma egzersizleri önerir.

Kitapta “Üçüncü Bölüm” insanın bireysel dönüşümüne ayrılmıştır. Yazar  
burada kendilik (nefis) ve nefis-i emmâreden (kötülüğü emreden kendilik)

nefs-i sâfiyeye uzanan bir kendini gerçekleştirme sürecinden bahseder. Bu, aynı zamanda hakikatin kademeli olarak keşfedilmesi, bireyin kötü huylardan (cimrilik, öfke, açgözlülük vb.) uzaklaşarak ulvi değerlere (cömertlik, hoşgörü, kanaatkârlık vb.) ulaşmasıdır. Böylece birey, etrafındaki her şeyde Yüce Yaratıcı'nın rahmetinin ve inayetinin izlerini görür ve en nihayetinde benliğini yok ederek Allah'a ulaşma serüvenini yaşar.

Kitabın bir sonraki bölümünde tasavvuf geleneğinde kabul gören, insanın yedi ruhu (nebatî/bitkisel ruh, hayvanî/hayvansal ruh, nefsanî/kişisel ruh, insanî ruh, sırlı ruh ve sırrü'l-esrâr/en sırlı ruh) üzerinde durulmaktadır. Her bir ruh, insan için ayrı bir öneme sahiptir. Bu yüzden bu ruhlardan hiçbiri ihmal edilmeksizin dengeli bir şekilde geliştirilmelidir. Örneğin bitkisel ve hayvanî ruh ihmal edildiğinde, insan beden sağlığını kaybeder ve en gizli ruhun ihmalinde ise manevi sağlık tehlikeye girer. İdeal olan, yedi ruhun dengede tutulmasıdır. Bu denge sayesinde birey zengin ve verimli bir yaşama sahip olur. Nefs konusunda en üst seviyeye (nefs-i sâfiyeye) ulaşmak esas iken, ruh konusunda önemli olan, her ruha ayrı ayrı gereken önemin verilerek dengenin sağlanmasıdır. Yazar yedi ruhun dengeli bir biçimde çalışmasını sûfi geleneğinden aldığı araba metaforu ile açıklamaktadır. Ayrıca burada yazar, her bir ruhtan farklı rüyaların gelebileceği ve bunun sûfi geleneğindeki önemini Freud ve Jung'un rüyalara yaklaşımından faydalanarak dile getirmektedir. Kitapta kişisel ruhun negatif özelliklerinden kurtulma ise, Hz. Peygamber'in "Şimdi küçük cihadı bitirdik, büyük cihada başlıyoruz" sözünde ifade ettiği gibi "büyük cihat" ile temsil edilir.

Yazara göre psikoterapi ile tasavvuf, uygulamaya önem vermeleri bakımından birbirine benzer, amaç bakımından ise birbirinden farklıdır. Tasavvuf-ta mevcut sûfi pratikleri (oruç, inziva, adap, Allah'ı zikir ve râbîta-i mevt/ölümü hatırlama vb.) bireyin, olumsuz kişilik özelliklerini giderip kalbini açmak ve içindeki derin irfanla temas kurmak suretiyle Allah'a yakınlaşmasını sağlar. Örneğin, kişinin kendi ölümünü düşünmesi, şimdiki hâlin daha fazla idrakine varmasına sebep olur ve zamanın kıymetini bilmesini kolaylaştırır. Bu bağlamda ölümü düşünmek, kişisel gelişim sürecini başlatmanın da bir yoludur.

Kitabın "Yedinci Bölüm"ünde tasavvuftaki manevi rehberlik hususuna ve şeyh-derviş ilişkisine yer verilmiştir. Olgunlaşma sürecinde başarılı olan ve daha ileri bir seviyede olan şeyh, bu süreçte yeni olan dervişe bir yol gösterici konumundadır. Yazar eserinde Allah, şeyh ve derviş ilişkisini ise bir metaforla anlatmaktadır. Bu metaforla, Allah bir okyanus, derviş bir damla su,

şeyh okyanusla bağlantılı bir nehre benzetilir (s. 191). Yazar eserini kalp, nefis ve ruhun karşılıklı ilişkilerinin anlatıldığı “Sekizinci Bölüm”le bitirmektedir ki, kanaatimizce bu bölümün önceden ele alınması daha isabetli olurdu. Kitap bir dervişin dilinden “Ey Rabbimiz! Sen olmaksızın biz huzur bulamayız” melindeki anlamlı bir dua ile sona ermektedir.

Ali Ayten

### **Kur’an ve Oryantalistler**

Selahattin Sönmezsoy

Ankara: Fecr Yayınevi, 1998. 335 sayfa.

Müslüman dünyanın Batı dünyası ile ilişkileri, uzun bir tarih seyre sahiptir. İlişkiler zamana bağlı olarak farklı biçimlerde tezahür etmiş ve günümüzde de oldukça yeni bir düzleme yerleşmiş durumdadır. Din ve kültürel farklılıklara sahip söz konusu iki dünyanın ilişki biçimlerinin büyük oranda g dengesi ile şekillendiği anlaşılmaktadır. Oryantalizm/şarkiyatılık da bu faktörlere bağlı olarak ortaya çıkmış, zamanla içerik ve metot bakımından bir hayli değişim ve gelişme kaydetmiş bir olgu olması yanında, yeni bir g olarak da kendisinden faydalanılmıştır. Tam olarak bir başlangıç belirlenemese de, yoğun bir biçimde kendini gösterdiği son üç yüz yıllık sürecin ardından, klasik oryantlizmin yaşayıp yaşamadığı ya da hangi boyutlarda devam ettiği henüz tam olarak tespit edilebilmiş değildir. şu kadarını söylemek yanlış olmaz herhalde: Batı’da İslm dünyasına dair son zamanlardaki oryantlist çalışmalar, din alanı biraz ihmal ederek sosyal ve kültürel alana fazla yönelmiş ve eskiye oranla anlamaya çalışan bir yaklaşımı daha çok tercih eder olmuştur. Buna karşın oryantlizm hakkında Müslüman müelliflerin farklı dillerde yüze yakın kitap ve bu sayının birkaç katı da makale telif etmiş oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman entelektüellerin ilgilerini klasik oryantlizm üzerinde teksif ettiği, bunun da o dönemin yeterince çözümlenip anlaşılamadığını ve tahlil edilemediğini gösterdiği söylenebilir. Selahattin Sönmezsoy’un kitabı, bu alandaki boşluğu doldurma çabalarından biridir. Ayrıca zel olarak Kur’an hakkında yazılmış olması bakımından, yazarın da kitabın başında belirttiği gibi, sahasında Türkçede ilktir.

Çalışma, “Sunuş”, “Önsöz”, “Giriş”, yedi bölüm, “Genel Sonuç” ve “Karma Bibliyografya”dan oluşmaktadır. Yazar, “Giriş”te oryantalistmin ne olduğundan bahsedip tarihçesini özetlemiş ve ardından oryantalistlerin Kur’an’a dair çalışmalarının önemlilerini liste halinde sunmuştur. “Kur’ân-ı Kerim Terçümesi ve Oryantalist Tutum”, “Kur’ân-ı Kerim’in Kaynağı Meselesi” ve “İlâhi Vahiy Meselesi” başlıklarını taşıyan ilk üç bölüm, Kur’an’ın kaynağı ve mahiyetine ayrılmıştır. Sonraki üç bölüm ise, “Kur’ân-ı Kerim’in Nassının İntikali Meselesi”, “Kur’an Metninin Sıhhati Meselesi” ve “Mekki ve Medeni Kur’an Meselesi” adlarıyla Kur’an’ın vahiy sonrası günümüze intikali ve Kur’an’ın muhtevasına ayrılmıştır. Son bölüm ise “Kur’an’da Nesh Meselesi” başlığını taşımaktadır. Yazar hemen her bölümün sonunda bir özet yaparak konu hakkındaki hükümleri tekrar etmiş, “Genel Sonuç” başlığı altında ise kitabın bir özetini vermiştir. Bu hâliyle kitabın, konuların bölümlenmesi açısından dengeli olduğunu söyleyebiliriz. Yazarın bölümleri işleyiş formatı şöyledir: Önce her bölümün ana konusu hakkında geleneksel bilgiler ışığında mevcut anlayışı ve Müslüman müelliflerin açıklamalarını sunmuş, ardından oryantalistlerin konu ile ilgili görüş ve iddialarına yer verip bunları eleştirmek veya reddetmek suretiyle irdelemiştir.

Oryantalizme dair son zamanlarda ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde kitap, makale, sempozyum vb. çalışmaların sayıca artış göstermesi sevindirici bir gelişme olmasına rağmen, konunun tahlil ve tenkidinde arzulanan seviyeye gelinmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Müslüman müelliflerin oryantalistlere yaklaşımları çoğunlukla duygusal, savunmacı ve suçlayıcı zeminde cereyan etmiştir. Kısaca Müslüman müellifler “acaba” diyerek oryantalistlerin söylediklerinde, az da olsa, doğruluk payı olup olmadığını sorgulamamış, kendi kaynaklarına yönelik bunca olumsuz “iddia” ve “varsayımlarla” yüzleşmekte çekimser davranmışlardır. Sönmezsoy’un yaklaşım tarzı da bu minval üzere cereyan etmiştir (s. 20, 32, 147, 156, 203, 204, 208, 212, 219, 289, 313 vd.). Elbette bir medeniyetin temel dayanaklarından birine yönelik her akla gelen düşüncenin, hem de en kışkırtıcı biçimde ileri sürülmesinin reddedilmesi doğal bir tepki olarak kabul edilmelidir. Ancak cevaplar, onların iddialarından daha soğukkanlı, gerçekçi ve delile dayalı olmalıdır. Bunlar içinde cevap vermeye değmeyecek “basit” iddiaların gündeme bile alınmasına gerek duyulmayabilir; ancak emek ve ilim mahsulü ciddi iddia ve eleştiriler daha büyük ciddiyetle ele alınmalıdır. Bu nedenle sözgelimi, bazı iddialarına kızıp müsteşrikleri Mekki müşriklerle aynı kefeye koymak (s. 155, 224-25), Mu’tezile’nin fikirleriyle onlarınkini aynı kabul etmek (s. 298-305) gibi

yaklaşımların kitabın muhtevası ve ciddiyetiyle bağdaşmadığını düşünüyöruz.

Oryantalistlerin ve Müslümanların konulara yaklaşım tarzı arasında elbette farklılıklar olacaktır. Metot, kaynak ve bakış açısı olarak üç noktada toplayabileceğimiz farklılıklar, klasik oryantalizm ile geleneksel Müslüman anlayışı arasında son derece bariz bir şekilde gözükmektedir. Sönmezsoy'un çalışması, bu bakımdan güzel bir örnektir. Nitekim yazar, daha "Önsöz"de Hıristiyan ve Yahudiler'in Hz. Peygamber'in zamanından itibaren devam edegelen İslâm'a saldırılarından bahsetmekte ve oryantalizmi de bu olgunun bir parçası olarak takdim ederek hemen başta konuyu hangi düzlemde ele aldığını belli etmektedir. Ne yazık ki, bilimsel çalışmalarda bu hareket tarzı objektiflikten ve ikna edici olmaktan uzak olabileceği hissini doğurmakla kalmayıp, yazarın kendisini müsteşrikler hakkında yakındığı "ilmî ciddiyetten, bilimsel objektiflikten, bilim adamında bulunması gereken tarafsızlık ve ağırbaşlılıktan uzak olmak" gibi durumlara düşürebilir. Nitekim kitapta bu kaygımızı haklı çıkaracak şekilde oryantalistler için, "Kur'an hakkında şüpheler uyandırmak", "Kur'an'ı bozmak, tahrif etmek", "şüphe tohumu ekmek", "kötü niyetli olmak", "Kur'an'ın hükümlerini iptal etmek veya değiştirmek", "Kur'an'ın ilâhi kaynağını inkâr etmek" ... gibi ifadelere sıkça rastlanmaktadır (s. 55, 62-63, 65, 67, 313-319). Elbette o, bu yargıların bir kısmında haklıdır. Nitekim müsteşriklerin ahkâm, cihad, kadın gibi Kur'an'da yer verilen bazı meseleler hakkında açtıkları yanlış çıgırlar, ilim ehli tarafından yakinen bilinmektedir. Kitabın "Birinci Bölüm"ü, Kur'an hakkındaki bazı yanlış ve yanlış oryantalist tutumları göstermesi bakımından yeterince ikna edicidir.

Oryantalistlerin dine ve dinî metinlere yaklaşım tarzını XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da egemen olmaya başlayan yeni bilimsel metotlar ve anlayışların belirlediğini biliyoruz. Onlar tarih, sosyoloji, psikoloji gibi yeni ilmî gelişmelerin sunduğu imkânlarla olayları, olguları ve nesnelere açıklamaya çalışan, buradan mülhem olarak İncil üzerinde her şeyi söyleyebilme yetkisini kendisinde bulan bir bilimsel anlayış ortamında yetişmişlerdir. Kur'an'a yaklaşırken de söz konusu anlayış ışığında hareket etmek, onlar için en uygun yol gibi geliyordu. Kısaca, Batılı araştırmacılar kendi devirlerinin ilim anlayışı ve ilmî verileri doğrultusunda olayları açıklamaktadır. Dolayısıyla başkası için kutsal olan birçok şey, onlar için bilimsel incelemenin konusu olan bir nesne olmaktan daha fazla bir şey ifade etmeyebiliyordu. Onların tercih ettiği metot, genelde İslâm'a; özelden de Kur'an'a yönelik yanlış, yanlış ve tahrif



edici fikirlerini serdetmede dahi iyi imkânlar sağlıyordu. Özel amaçlarını açıkça ifade etmeleri, zaten beklenemez.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız oryantalist tutum, onlar incelenirken göz önünde bulundurulmalıdır. Zannediyorum bu metodolojik yaklaşım tarzını görmezden gelerek onlardan “mümin gibi davranmaları”nı beklemek (s. 73, 80, 144-45, 159, 301) sağlıklı ve sağduyulu sonuçlar elde etmenin önündeki en büyük engeldir. Dolayısıyla ister cevap vermek, ister iddialarını çürütmek ve isterse eleştirmek için olsun, onların hareket ettikleri bilimsel yaklaşımı tersine çevirerek onlara ikna edici bir şekilde karşılık vermek avantaj sağlayacaktır. Bu nedenle ne kadar güçlü örölmüş olursa olsun, bir fikrî yapının yanlış olduğunu söylemek, onu çürütmek ve geçersiz kılmak amacıyla yapı-bozum (*deconstruction*) yolunu tercih etmek, daha makul sonuçlara ulaşmayı sağlayabilir. Böylece oryantalistlerin birbirlerine yönelttikleri eleştirileri de kullanarak olabildiğince çelişkilerini ve çıkmazlarını sergilemek mümkün olur. Bu nedenle yazar kitapta bölümlere başlarken geleneksel Müslüman anlayışı özetleyerek ele alacağı konuyu önceden ispatlamak yerine, o konuda oryantalistlerin görüşlerini doğrudan kendi ifadeleriyle verdikten sonra hem kaynaklara dayanarak ve hem de onların önemseydiği sosyal bilimlerden istifade ederek geniş bir şekilde cevaplama yoluna gitseydi daha elverişli sonuçlara ulaşabilirdi. Nitekim kitaba bir “Sunuş” yazan Prof. Dr. Suat Yıldırım da oryantalizme dair çalışmaların bu düzlemde yürütülmesi gerektiğini belirtmiştir (s. 16). Bu arada oryantalistlerin bazı konularda var olan karmaşadan yeterince istifade ettikleri malumdur. Bizce bu gibi konularda onları eleştirmeden veya onlara suçlamalar yöneltmeden önce, problemin İslâm düşüncesinin kendi bünyesinde çözülmesi gerekir. Bunun en iyi örnekleri “IV. Bölüm”de ve “V. Bölüm”de tartışılan “Kur’ân’ın Tertîbi”, “Yedi Harf”, “Kıraatler” ve “VII. Bölüm”deki “nesh” konusudur.

Bir başka dikkat çekici nokta ise oryantalistler hakkında hüküm verirken genelleyici ifadelere yer verilmesidir. Mesela bir kişinin herhangi bir konuda yanlış yapması, diğer söylediklerinin tamamının kabul edilemeyecek olumsuz şeyler olduğu veya bazılarının art niyetli, düşmanca davranması ve kaynakları istismar etmesi, hepsinin aynı niyeti taşıdığı anlamına gelmez. Kitabı okuyunca, “Acaba oryantalistlerden hiç mi haklı ve doğru fikirler sadır olmamıştır?” gibi bir soru akla geliyor. Madem onlardan objektif olmayı bekliyoruz, o hâlde bunu öncelikle bizim yapmamız gerekir. Yazarın kendisinin de zaman zaman işaret ettiği gibi, sonraki oryantalistler öncekilerin Kur’an, vahiy ve Hz. Peygamber hakkında gayriilmî olması bir yana, insafa sığmaz bazı id-

dialarını ve nazariyelerini reddetmişler (s. 119, 187-89, 217, 220, 249, 284) ya da son derece makul ve itirazsız kabul edilebilecek güzel açıklamalar yapmışlardır (s. 88-89, 141, 221-22, 20-41). Nihayet oryantalizmin İslâm dünyasında neşv ü nema bulduğu sıralarda İslâm'a yaklaşımı ile XX. yüzyıldaki yaklaşımı oldukça farklılaşmış, olumsuz yaklaşımdan olumluya doğru bir evrilme süreci yaşanmıştır. Artık oryantalistler veya Batı'daki İslâm araştırmacıları klasik oryantalizme eleştiriler yöneltmekte, basit yargılarda bulunmaya özen göstermektedirler. Şu hâlde kitapta bu durumu anlatan bir bölüm veya başlık olmalı, hiç olmazsa yeri geldikçe hakları teslim edilmeli ve verilecek hükümde bir ayırım yapılmalıydı diye düşünüyoruz.

Oryantalistler İslâm'ı ve Müslümanları araştırmaya başladıklarında, işi temelden ve çok ciddi bir biçimde ele almışlar, mümkün olduğu kadarıyla en eski kaynaklara dayanmayı ilke edinmişlerdir. Mesela klasik oryantalistler Kur'an'ın kaynağı, mahiyeti ve onunla alakalı diğer konularda ilk dönem kaynaklarını kullanmışlardır. Bu arada yazarın zaman zaman işaret ettiği üzere itibar edilmeyen, zayıf ve hatta uydurma rivayetlere dayanmışlarsa da her hâlükârda var olan kaynaklarımıza dayanmışlardır. Böylece onlar teorilerini ispat etmede bazen de avantaj elde etmişlerdir. Bu tarafta ise, kitapta da gözlemlediğimiz gibi, onların dayandıkları görüşlerin zayıf veya uydurma olduğu söylenerek kısa yoldan reddetme yolu tercih edilmiştir. Örneğin Kur'an nassında farklılıkların olduğu iddialarında genellikle İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni'* adlı eserleri gibi kaynaklara dayanmışlardır. Keza Garanik Olayı gibi son derece hassas konularda da mevcut kaynakların verilerini kullanmışlardır. Dolayısıyla onların iddiaları çürütülmeye çalışılırken bu eserlere de müracaat edilmelidir. Müellifin onları red sadedinde (s. 270-76) bu tür asli kaynakları tahlil etmesi ve ardından kendi yorumunu vermesi gerekirdi. Maalesef kitapta bu yol benimsenmemiş, sadece çağdaş müelliflerin görüşleri ile yetinilmiştir.

Kaynaklar konusunda önemli bir husus da Sönmezsoy'un yurt dışında bulunmuş ve doktorasını Fransa'da yapmış olmasının avantajı ile kitabında zengin bir literatüre yer vermesine rağmen, ne yazık ki, oryantalistlerin fikirlerini yansıtmada ve doğrudan eserlerinden aktarmada o kadar başarılı bir sunum sağlayamamış olmasıdır. Onlar hakkında birçok iddia ve yargı ileri sürmüş, fakat bunların bir kısmını doğrudan müellifin eserinden vermek yerine ikinci, üçüncü şahısların gözlemlerinden aktarmakla yetinmiştir. Örneğin, Batı dillerine yapılan Kur'an meâllerinde bir çok tahrif ve yanlışın bulunduğu, şâzz kiraatlere göre ve keyfi tercümelerin yapıldığı anlatılmasına rağmen

(s. 54-67), buna örnek olacak bir âyet meâli, velev Fransızca olsun, verilmiştir. Yine müsteşriklerin Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinden etkilendiğini iddia ettikleri konular sıralanmış (s. 106, 284-285); ama bunları kimlerin hangi eserlerde öne sürdüğü gösterilmemiştir. Üstelik yazar onlar hakkında hüküm verirken, I. Bölüm'de görüldüğü üzere yine kendi tespitleri yerine, başka yazarların gözlem ve kanaatlerini aktarmayı tercih etmiştir. Zannediyorum en problemlili olan tutum da bir yazarın sözlerini, kendi eseri yerine bir başka yazarın kitabındaki tercümesinden aktarmaktır. 60-61. sayfada Palmer'den alıntıyı Bedevî'nin kitabından nakletmesi, buna örnektir (başka örnekler için bk. s. 64, 65, 84, 85, 96, 97, 140, 143, 164, 165, 187, 189, 201, 208, 212, 218-19, 223, 225, 234-35, 300). Belki de vâkıf olunmayan bir dildeki kitaplar söz konusu olduğunda onlardan hiç alıntı yapmamak daha uygun bir tutumdur. Aynı tutumu bir konuda yazılmış ve kaynak değeri olmayan son dönem çalışmalarına karşı da göstermek gerekir. *Kur'an ve Oryantalistler* kitabında referans gösterilen (s. 191-192, 298) bazı kaynaklar bu kabildendir. Zira yapılan iş son derece ciddi ve nazik bir iştir. Önemine binaen ilk kaynaklara ve fikirleri tartışılan şahısların eserlerine doğrudan müracaat etmek, ileri sürülen fikirlerin ispatı için her zaman ikna edici olma ya daha yakındır. Bazı yerlerde hadislerin ve diğer rivayetlerin kaynaklarının gösterilmemesi (s. 90, 97, 164, 166, 191-192) de kaynak kullanımı ile ilgili olumsuz noktalardan biri olarak not edilmelidir.

Oryantalistlerin Kur'an'la ilgili görüşlerine yer verdikleri eserlerin tamamına ulaşmak son derece zordur. Dolayısıyla araştırmacılar bu konuda mazur görülebilir. Yazar doğal olarak bu problemi Müslüman müelliflerin yazdığı tanıtıcı eserlerden istifade ile aşmaya çalışmıştır. Ancak sayfa 40-47 arasında Arapça bir kitaptan (Necîb el-Akîkî, *el-Musteşrikûn*) sunduğu oryantalistlere ait Batı dillerindeki eserlerin isimlerini Arapça olarak vermesi, o eserlerin en azından ismini orijinal hâliyle bilmek ve onlardan istifade etmek isteyenler için pek de yararlı değildir.

Kaynaklarla ilgili son bir noktaya dikkat çekmekte fayda görüyoruz: Sönmezsoy, ele aldığı konularda örnek olarak seçtiği oryantalistlerin birçok eseri bulunmasına rağmen, genellikle onların birer eseriyle yetinmiştir. Watt bunun en iyi örneğidir. Üstelik onun kitapta yer verilmeyen eserlerinde makul ve makbul birçok açıklaması yanında, kendinden önceki meslektaşlarına yönelttiği bir hayli eleştiri de vardır. Dahası, adından ve eserlerinden hiç bahsedilmeyen birçok oryantalist vardır. Şu halde rahatlıkla diyebiliriz ki, bu kitapta da gözlemlediğimiz gibi, konuları çok kapsamlı veya birçok konuyu bir

arada ele almak pek de yararlı olmayabiliyor. Bunun yerine -sözgelimi- bu kitabın her bir bölümü ayrı bir çalışma olarak ele alınabilir ya da bir veya birkaç oryantalistin görüşleriyle sınırlı kalarak daha derinlikli bir şekilde tartışılabilir, tahliller yapılabilir ve karşı fikirler geniş bir biçimde ortaya konabilirdi. Şüphesiz kitapta ele alınan konular, Kur'an'ın mevsukiyeti bağlamında son derece hayati konulardır. Dolayısıyla iddiaların ve teorilerin derinliğine ele alınarak incelemeye tabi tutulması, insanı kalıcı çözümlere götürebilir. Böylece farklı dillerde yazıldığı için anlamakta zorlanılan ve asıl eserin yerine; ikinci, üçüncü derecedeki kaynaklardan bilgi aktarma mecburiyetinden de kurtulmak mümkün olur. Kitabın başarılı yönleri de kaynaklar hakkındaki bu düşünce-mizi desteklemektedir. Söz gelimi, yazarın Goldziher'e yönelttiği eleştirileri (s. 35), Hanifler ve Cahiliye şairlerinin Kur'an'ın kaynağı olmadığına (s. 93-96) ve kutsal kitapların ortak kaynaktan geldiğine dair açıklamaları (s. 107, 117-118), Hz. Peygamber'in sara vb. hastalığının olmadığını ispatlamaya çalışması (s. 149-152), vahyin gelişim aşamaları ve üslubundaki değişimin izahı (s. 242-243, 244, 263-264, 278) bu kabilden sayılabilir.

Batılı bilim adamları, kendi çağdaşları olan Müslüman müellifleri yok sayan ve onların görüşlerine yer vermek istemeyen yaklaşımlarını epeydir terk etmiş benzemektedir. Buna karşın Müslümanlar onların çalışmalarından uzun zamandan beri istifade etmektedir. Ancak Sönmezsoy böyle bir istifade de pek istekli gözükmemektedir. Her şeyden önce yazar genel yaklaşımını bu konuda da sergileyerek onlardan bir mümin gibi davranmalarını beklemekte, böyle olmadığını tespit ettiği yerlerde de onların amaç ve hedeflerinin farklı olduğuna sözü getirerek hükmünü vermektedir. Kısaca *Kur'an ve Oryantalistler* adlı kitap, oryantalistlerin Kur'an'a yaklaşımlarındaki olumsuz, ön yargılı ve kasıtlı fikirlerini toplamakta büyük bir başarı göstermiş olması bakımından, sanki alt başlık olarak "Oryantalistlerin Kur'an Hakkındaki Olumsuz Yaklaşımları" ismini daha fazla hak etmektedir.

Bu kitap, Kur'an merkezli oryantalist tartışma konularını, bu konular hakkında neler söylenmiş olduğunu ve bu konudaki başlıca eserleri derli toplu bir şekilde veren bir çalışma olması bakımından önemlidir. Fakat konuların daha detaylı bir tahlile tabi tutulması gerektiğini ve daha ikna edici cevapların bundan sonraki araştırmacılara kaldığını, bu alanda araştırma yapacakların bu kitaba müracaat ederek eksikleri ve yapılması gerekenleri tespit ettikten sonra araştırma yapmalarını salık veririz.

Son olarak, kitap vesilesiyle, ülkemizin yayıncılık alanındaki bir eksikliğine de işaret etmek istiyoruz. O da editoryal hizmetlerin ilmi kitaplardan esirgenmesidir. Gerek Türkçenin kullanımına ilişkin gerekse yazımdaki maddî hataların, olduğu gibi baskıya yansması bir türlü giderilememektedir. Bu ise kitaplara verilen emeğin sonuca yansımaması bakımından üzücüdür. Kitabın, yayın aşamasında nihai olarak yazar ve yayıncı editör tarafından bir kez daha mutlaka gözden geçirilmesini, ilmî gayretin son aşaması olarak gördüğümüzden bu hususu da belirtmek yerinde olacaktır.

İsmail Çalışkan

### **Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları**

Hasan Kurt

Ankara: Araştırma Yayınları, 2002. 232 sayfa.

Abbâsîlerin iktidara gelişi Türk-İslâm tarihinin başlangıcında önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Diğer mevâlî guruplar gibi Emevîlere karşı Abbâsîlere destek veren Türkler daha sonra Halife Hârûn er-Reşîd'in oğulları Emin ile Me'mûn arasındaki mücadelede Tahir b. Hüseyin'in etrafındaki İranlı unsurlarla birlikte Me'mûn'un hilafete geçişinde etkin rol oynamışlardır. Me'mûn tarafından Horasan valisi tayin edilen Tahir b. Hüseyin'in burada kurduğu Tahirîler (Tahiroğulları) hanedanı döneminde İranlı unsurların yanında Türklerin de siyasî ve askerî nüfuzu artarak devam etmiştir. Bu bakımdan Türk-İslâm tarihi açısından önem taşıyan Tahirîler hakkındaki bu araştırma Türkçede konuyla ilgili ilk müstakil çalışma olarak dikkat çekmektedir.

Eser "Önsöz", "Bazı Kaynak ve Araştırma Eserleri", beş bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya" ve "Dizin"den oluşmaktadır. Kanaatimizce esere Tahiroğullarının tarihî macerasının vuku bulduğu devrin genel bir panoramasını veren bir giriş yazılmadan doğrudan konuya girilmesi bir eksikliktir. Araştırmayı ve okuyucuyu konuya ısındıracak mahiyette tarihî, coğrafi, sosyal ve kültürel ortam genel olarak bir girişte verilseydi, daha faydalı olurdu düşüncesindeyiz. Çünkü Tahiroğulları o dönemde Abbâsî Devleti'nde ortaya çıkan tek hanedan değildir. Eserin 58. sayfasında bir cümleyle bahsedilen İdrisîler ve Ağlebîler gibi devletçiklerden girişte özet olarak bahsedilebilirdi. Bu hâliyle eser-

de Tahirîlerin, incelendiği dönem içindeki yeri tam olarak ortaya konulamadığından doğrudan konuya girilmiştir.

Eserin “Önsöz”ünden sonra, çalışmada kullanılan temel kaynaklar ve araştırmalar, ele alınan konu açısından değerlendirilmektedir.

“Birinci Bölüm”de (s. 15-48), “Tahiroğullarının Ortaya Çıkışı” başlığı altında Tahirîler ailesi ve bir hanedan olarak kuruluşu incelenmiştir. Yazar burada Abbâsî Devleti içinde ilk yarı bağımsız devletlerden biri olan Tahiroğullarının kuruluş tarihi için Tahir b. Hüseyin’in, Halife Emîn’e karşı hilâfet mücadelesine başlayan Me’mûn (813-833) tarafından ordu komutanlığına atandığı 194 (810) yılını vermektedir. Bunu da Barthold’a dayanarak yaptığı görülmektedir. Ancak biz yazarın bu düşüncesine katılmıyoruz. Çünkü ordu komutanı olmak, yarı bağımsız ya da tam bağımsız bir devleti başlatmak için yeterli değildir. Bizce Ahmed b. Tolun ya da Muhammed b. Tuğç örneklerinde olduğu gibi, kuruluş tarihi Tahir b. Hüseyin’in Horasan valiliğine atandığı 205 (821) senesi kabul edilmelidir. Yazarın da “İkinci Bölüm”de tespit ettiği gibi, Tahir’in bu tarihten sonra para bastırması ve hutbede halifenin adını okutmamaya başlaması gibi faaliyetleri, onu destekleyen Halife Me’mûn’u şüphelendirmişti. Bu bakımdan biz Tahiroğullarının başlangıcı olarak 205 (821) senesinin daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Bunun dışında bu bölümde Tahir b. Hüseyin’in “Me’mûn’un halife olmasında en fazla paya sahip” bir kumandan olarak başarılı faaliyetleri, Me’mûn tarafından merkezi Rakka olan ve el-Cezîre, Suriye, Mısır ve Mağrib’i içine alan geniş bölgeye vali tayin edilişi, bu arada Nasr b. Şebes’le mücadelesi gibi hususlarda yapılan tahlillerin esere bir derinlik kazandırdığını belirtmek gerekir.

Eserin “İkinci Bölüm”ünde (s. 53-110), “Tahiroğullarının Horasan Valiliği” başlığı altında Tahir b. Hüseyin, Talha b. Tahir, Abdullah b. Tahir, Tahir b. Abdullah ve Muhammed b. Tahir dönemleri, yeri geldikçe dönemin Abbâsî halifeleriyle de bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu dönemde çıkan Hâricî ve Zeydî isyalarında Tahirîlerin üstlendiği rol, bölümün belli başlı konularındandır. Ayrıca bu bölümde temas edilen Tahirîlerin Türklerle mücadelesi dikkat çekici hususlardandır. Muhammed b. Tâhir döneminde Tahirîlerin ikbalinin izmihlâle dönüşmesi de üzerinde durulan noktalardan biri olarak dikkat çekmektedir.

“Üçüncü Bölüm”de (s. 117-158), “Tahiroğullarının Polis Teşkilatı Yöneticiliği” başlığı altında Bağdat şurta teşkilatı idaresinin Me’mûn’un Tahir b. Hü-

seyin'i bu göreve tayini ile (204/819) Tahiroğullarına verilmesi ve bu arada gelişen olaylar ele alınmaktadır. Tahirîlerin, yıkılışlarına kadar hem Horasan yönetimini hem de Bağdat şurta teşkilatı idaresini elinde bulundurduklarına dikkat çekilerek Abdullah b. Tahir tarafından şurta teşkilatının başına getirilen amcasının oğlu İshak b. İbrahim'in Abbâsî devletinin resmî görüşünü hâkim kılma mücadelesinde, ayrıca Bâbek İsyanı'nın bastırılmasındaki rolü incelenmektedir. Ardından şurta teşkilatı yöneticisi olarak Muhammed b. İshak, Muhammed b. Abdullah, Ubeydullah b. Abdullah, Süleyman b. Abdullah dönemlerinden bahsedilmektedir. Burada Türklerle olan ilişkilere dair bilgiler dikkat çekicidir. Bu bölümde, başlıklarda müessesenin orijinal adı olan "şurta" ifadesi kullanılıp Türkçe karşılığı olan polis teşkilatı ibaresi ilk geçtiği yerde parantez içinde verilse daha münasip olurdu kanaatindeyiz.

Çalışmanın "Dördüncü Bölüm"ü (s. 161-181), "Tahiroğullarının Yeniden Toparlanma Çabası" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Tahiroğullarının Saf-farogullarıyla mücadelesi, Samanoğulları-Tahiroğulları ilişkisi ve Tahiroğullarının içinde bulunduğu son durum alt başlıklarıyla bu hanedanın inkırazı ele alınmıştır. Eserden anlaşıldığı kadarıyla, Tahirîlerin sonu 288 (901) yılıdır. Ancak eserin içinde Tahiroğulları isminin ilk geçtiği yerde ya da eserin kapağında bu hanedanın kuruluş ve yıkılış yılları yazılsa daha metodolojik olurdu kanaatindeyiz. Bunun yanında eserde İran-Horasan'da hüküm sürdükleri anlaşılan Tahiroğullarının hâkimiyet sahası da çok belirgin olarak görülememektedir.

"Beşinci Bölüm"de (s. 183-209) "Tahiroğullarının Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Durumu" başlığı altında Tahiroğullarının eğitim ve kültüre katkısı, imar faaliyetleri ile ekonomik durum, müzik ve eğlence hayatı konuları incelenmiştir. Bu bölüm eseri bir siyasi tarih çalışması hüviyetinden çıkararak konunun sosyal yönlerine de temasla, çalışmaya ayrı bir renk ve derinlik kazandırmıştır. Bu bölümde Tahir b. Hüseyin'in, Halife Me'mûn tarafından Rakka'ya vali tayin edilen oğlu Abdullah'a yazdığı ve ilk Arapça siyasetnâme örneklerinden biri olan mektubun tercümesinin verilmesi, kanaatimizce eseri kıymetlendiren bir unsur olmuştur. Mektubun dilimize kazandırılması da eserin genelinde görülen ilmî seviyeye ayrı bir değer kazandırmıştır.

Ciddi bir emek mahsulü olan çalışmanın, bilimsel metotlarla bir hanedanın tarihini derli toplu bir şekilde ele alması bakımından tarih araştırmalarına önemli bir katkı sağladığı muhakkaktır.

Altan Çetin

## İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri

Mahmut Kaya

İstanbul: Klasik Yayınları, 2003. XIX+532 sayfa.

İslâm düşüncesine ve felsefesine kaynaklık eden temel eserler, Yunan, İran ve Hint bilim ve tefekkür külliyyâtı, VIII. yüzyıldan itibaren Yunanca, Latince, Hintçe, Süryanice, Aramca ve Pehlevice gibi kadim dillerden Arapçaya çevrilmiştir. Bu çeviri faaliyeti, yaklaşık dört yüzyıl sürmüştür. XII. yüzyıldan itibaren İslâm felsefesinin ortaya çıkan ürünleri, tersine bir hareket olarak Batı dillerine tercüme edilmiştir. İslâm dünyasının, özellikle Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı bölümünde, Batı'dan yapılan felsefe çevirileri, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren -çoğunlukla da XIX. yüzyılda- önemli bir ivme kazanmıştır. Cumhuriyet döneminde ise, bilhassa Hasan Ali Yücel'in (1897-1961) Milli Eğitim Bakanı olduğu yıllarda gerek Doğu ve gerekse Batı felsefe klasiklerinden kayda değer bir çeviri etkinliği yapıldığı görülmektedir. Hatta bu dönemdeki çevirilerin bir kısmı, aynı eserlerin sonradan yapılan tercümelerinden daha sihatli kabul edilmektedir. Ancak, İslâm düşünce ve felsefesinin kendi ürünü olan temel kaynaklar, Arapça yazılmış olmaları sebebiyle, Arapçanın hâkim olduğu bölgelerde veya Arapça eğitimin gerçekleştiği ilim merkezlerinde okunabilmiştir. Bu eserlerin en büyük taliplileri olan Türkler ve İranlılar için bu külliyyât, biraz uzak ve aynı zamanda "saklı" kalma durumunda bırakılmıştır.

Osmanlı döneminde, İslâm felsefesinin Arapça kaleme alınmış temel eserlerinin hangileri ve ne kadarı bu çeviri hareketinden nasibini almıştır? Bununla ilgili net, kapsamlı ve derinlikli bilimsel yayınların sayısı, maalesef yok denecek kadar azdır. Fatih'in Hoca Muslihuddin Mustafa ve Alâeddin Âli et-Tusî'ye, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsifesi*'ni ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünü değerlendirmeleri ile ilgili verdiği vazifenin dışında, Osmanlı'nın XV. ve XVIII. yüzyıllar arasındaki felsefe kültürü, hâlâ araştırılması gereken konular arasında varlığını muhafaza etmektedir.

Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* isimli eseri, klasik İslâm felsefesi kaynaklarının Türkçeye kazandırılıp ülkemizde daha geniş çevrelere ulaşması yolunda yukarıda işaret edilen boşluğu doldurmaya yönelik önemli bir hizmet olarak görülmektedir.

"Önsöz"de, Mahmut Kaya, eserine aldığı İslâm felsefesi metinlerinin tercüme edilme sebepleri üzerinde durur. Bu kapsamda, Türkiye'deki eğitim ve kültür politikalarının bir sonucu olarak İslâm felsefesinin uzun yıllar yüksek



öğretimde ihmal edildiğini belirtir. Kaya'ya göre 1982 yılında çıkarılan YÖK Yasası'nda felsefe bölümü bulunan edebiyat fakültelerinde İslâm felsefesi derslerinin "Türk-İslâm düşüncesi tarihi anabilim dalı" kapsamında okutulması öngörülmekle birlikte, gerek yeterli sayıda yetişmiş akademisyen bulunmayışı ve gerekse bazı ideolojik mülahazalarla Türk üniversitelerinde -birkaç istisna dışında- bu anabilim dalı aktif hâle gelememiştir. Öte yandan YÖK kanunu ile birlikte ilâhiyat fakültelerinde Batı felsefesi yanında, İslâm felsefesi dersleri de günümüze kadar programlarda yerini korumaktadır. Bu kadar kısa bir sürede, kaliteli ve nitelikli araştırmacılar ve onların ürettikleri eserler bilim dünyasında yerlerini almışlardır. Ancak öğrencilerin, derslerde felsefe metinlerini doğrudan yazıldığı dilden takip etmeleri, Türkiye'deki yabancı dil eğitiminin istenilen düzeyde olmaması sebebiyle, olanaklı gözükmemektedir. Buna ilave olarak diğer disiplinlerin aksine, İslâm felsefesi alanındaki eserlerin çevirileri de yeterli bir seviyede değildir.

Bu eserden önce, Mahmut Kaya, İslâm felsefesi klasikleri içerisinde ilk İslâm filozofu Kindî'nin (ö. 252/866) *Felsefî Risâleleri*'ni (İz Yayıncılık, İstanbul 1994) Türkçeye kazandırdı. Ardından İslâm felsefe klasiklerinin çevirilerinden oluşan *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*'ni (*Ders Notları*, İstanbul 1995) yayımladı. Kanaatimizce, bu ders notları, tanıtım ve değerlendirmesini yaptığımız bu eserin de alt yapısını oluşturmuştur.

Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* isimli eserinde, IX.-XIII. yüzyıllar arasında yaşamış, dünya felsefe literatüründe önemli yerleri bulunan 13 İslâm filozofunun itina ile seçilmiş 41 metnini büyük bir emek mahsulü olarak Türkçe'ye çevirmiştir.

Tercüme edilen metinler, filozofların vefat tarihleri göz önünde bulundurularak sıralanmıştır. Mahmut Kaya, bunun tek istisnasının Sühreverdî'den (ö. 587/1191) sonra vefat etmesine rağmen, Endülüs İslâm felsefesi geleneğinin temsilcilerinin toplu olarak verilmesi sebebiyle selefi İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'den (ö. 581/1185) sonra yer verilen İbn Rüşd (ö. 595/1198) olduğunu belirtmektedir.

Tercüme edilen eserlerin ilk sayfalarındaki dipnotta, çeviride esas alınan metnin tam künyesi gösterilmiş, orijinal metnin sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiştir. Felsefe metinlerinin, okuyucu için kolaylık arz etmesi amacıyla ilave edilen ara başlık ve izahlar köşeli parantez içinde düz olarak, yazarlara ait orijinal kavramlar ise normal parantez içinde italik olarak gösterilmiştir. Ayrıca metinlerde geçen sûre ve âyet numaraları metin içinde köşeli parantezle, ha-

dislerin tahrici ise dipnotta belirtilmiştir. Metinlerin çevirilerinden önce, ilgili filozofun hayatı ve İslâm felsefesi geleneğindeki yeri genel hatlarıyla sunulmuş, daha fazla bilgi için müracaat edilebilecek literatür de ihmal edilmemiştir.

Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) ünlü *Kasîdetü'l-bürde*'sini Türkçe'ye çevirmiş ve ayrıca nazmetmiş olan Mahmut Kaya, (*Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, İstanbul 2001) tercüme ettiği felsefe metinlerinde geçen şiirleri de manzum olarak çevirmiştir.

Tercümesi yapılan birinci metin, ilk İslâm filozofu Kindî'ye ait risâlelerdir. Bunlar: *İlk Felsefe Üzerine, Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine, Cisimsiz Cevherler Üzerine, Akıl Üzerine, Din-Felsefe İlişkisi, Beş Terim Üzerine, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*'dir.

İkinci felsefe metni "sıra dışı" bir filozof olan Ebû Bekir er-Râzî'ye aittir (ö. 313/925). Onun *Filozofça Yaşama, Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma, İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine* eserlerinin çevirileri yapılmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin arkasından "Muallim-i Evvel" olan Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" olarak kabul edilen ve İslâm felsefesini sistematize eden filozofumuz Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) eserlerinden çeviriler yapılmıştır. Bu eserler şunlardır: *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, Felsefenin Temel Meseleleri, Aklın Anlamları, Erdemli Şehir Halkının Görüşleri, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler*.

Fârâbî'yi Âmirî'den (ö. 381/992) yapılan *İslâm'ın Üstünlüğü ve Sonsuzluk Arzusu* başlıklı çeviriler takip etmektedir.

Âmirî'yle bir anlamda çağdaş sayılan İhvân-ı Safâ'nın (IV./X. yüzyıl) risâlelerinden (*Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*) bazı bölümlerinin çevirileri de eserde yerini almıştır.

Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (ö. 375-380/985-90?) düşünceleri, öğrencisi ve aynı zamanda İhvân-ı Safâ'yla ilgili sınırlı bilgilerin de kaynağı olan Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 414/1023) *el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese* adlı eserinin bazı bölümlerinin tercümesiyle aktarılmaktadır.

Büyük İslâm ahlak filozofu İbn Miskeveyh'in (ö.421/1030) önemli eseri *el-Fevzu'l-Asgar*'ın (*Küçük Başarı*) bazı bölümleri ile *Lezzet ve Elem Üzerine* risâlesi ve *İbn Miskeveyh'in Vasiyeti* tercümelemler içinde yerini almıştır.

Batı ve Doğu felsefesi ile tıbbını etkilemiş “eş-Şeyhü’r-Reis” ismiyle maruf İbn Sînâ’nın (ö.428/1037) eş-Şifâ’sından, *Metafizik Üzerine* ve *İnayet ve Kötülüğün İlahî Kazâya Girişinin Açıklanmasına Dair* bölümleri ile *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine* risalesi ve *Ruh Kasidesi*, tercümesi yapılan eserlerdir.

Meşşâî felsefesinin büyük eleştirmeni Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) kendisini anlattığı otobiyografik eseri *el-Munkızu mine’d-Dalâl (Dalâletten Kurtuluş)* ile *Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, *İhyâu Ulûmi’d-Din*’den bazı bölümlerle (*Mümkün Âlemlerin En İyisi, Gazzâlî’nin Vasiyeti*) birlikte tercüme edilmiştir.

Endülüs filozoflarından İbn Bâcce’nin (ö. 505/1139) önemli eseri *Tedbirü’l-Mütevahhid*’in bazı bölümleri *Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi* başlığı altında çevrilirken, yine aynı müellifin *Veda Risâlesi*’nin de tercümesi yapılmıştır.

İbn Bâcce’yle aynı coğrafyadan olan bir diğer filozof, Gırnatalı İbn Tufeyl’in (ö. 581/1185), Doğu ve Batı’da büyük ilgi uyandıran *Hayy b. Yakzân* isimli felsefi romanının da tam çevirisi yapılmıştır.

Yine bir başka Endülüslü, Kurtuba doğumlu büyük “Aristo Yorumcusu (Şarihi)” İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) *Faslû’l-Makâl* adlı klasik eseri, *Felsefe-Din ilişkisi Hakkında Son Söz* ismiyle çevrilirken, aynı müellifin felsefe dünyasında haklı bir yere sahip olan *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’ünün bazı bölümleri, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ismiyle tercüme edilmiştir. Bununla birlikte yine İbn Rüşd’ün *Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?* isimli metnin çevirisi de Hüseyin Saroğlu tarafından gerçekleştirilmiştir.

Eserin 13. ve son filozofu İsrakîlîğin kurucusu olan Sühreverdî’nin (ö.587/1191) âdeta ismiyle özdeşleşmiş eseri *Hikmetü’l-İşrak, Aydınlanma Felsefesi* başlığıyla tercüme edilmiştir. Yine aynı filozofun *Kitâbü’t-Telvihât*’ı, *İşaretler Kitabı; Kıssatu’l-Gurbeti’l-Garbiyye de Batı’ya Yolculuğun Hikâyesi* isimleriyle Türkçeye kazandırılmıştır. Kitabın sonunda “Şahıs ve Eser Adları Dizini”ne yer verilmiştir.

Mahmut Kaya’nın bu eseri, Türkiye’de İslâm felsefesi alanında büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Tercümelerdeki akıcı üslup, anlaşılır ve sade bir dil, mütercimnin işinin uzmanı olmasının ve şiire olan merakının bir yansıması olsa gerektir. Genelde tercümelerde görülen anlaşılabilme sorunu, eserde en aza indirilmiş gözükmektedir. Bununla birlikte eserin ileride yapılacak baskılarında, karşılıklı sayfaların bir tarafına söz konusu eserlerin orijinal Arapça me-

tinlerinin, diğer tarafına ise tercümesinin verilmesi, okuyucunun doğrudan Arapça metinlerle buluşması açısından önemlidir.

Böyle bir eseri titiz bir baskıyla Türk okuyucusuna sunan Klasik Yayınları'nı kutlamak gerekir. Ayrıca Klasik Yayınları'nın, yine Prof. Dr. Mahmut Kaya ile Doç. Dr. Hüseyin Sarıoğlu tarafından gerçekleştirilen Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin çevirisini yayımlaması, aynı kulvarda benzer bir faaliyet içinde bulunan Litera Yayınları'nın İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin çevirilerini gerçekleştirmesi, benzer yayınevlerinin çoğalması bağlamında sevindirici ve ümit verici bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

Bayram Ali Çetinkaya

### **George Berkeley'nin İdealizmde Tanrı ve Yaratma**

İsmail Çetin

Bursa: Arasta Yayınları, 2004. 160 sayfa.

Felsefe tarihleri yazılırken, düşüncenin diyalektik gelişimine gerçek anlamda katkısı olmayan kuru ve mugalataya dayalı tartışmaların ayıklandığını düşünürüz. Gerçeğin peşinde koşan felsefe tarihçisinden de bunu ister, bunu bekleriz. Fakat öyle görülüyor ki, George Berkeley'in idealizmi söz konusu olduğunda gerek felsefe tarihleri gerekse kendi döneminin meslektaşları onun idealizmini eleştirirken veya değerlendirirken büyük ölçüde ilk Çağ sofistlerini andırırlar. Bu nedenledir ki, değerlendirmekte olduğumuz kitabın yazarı, "Önsöz"ünden "Sonuç" bölümüne kadar hep bu haksızlığı ve duyar-sızlığı dile getirmektedir. Yine bu yüzden olsa gerek, kitabın isminde asıl vurgu "Tanrı ve Yaratma" kavramlarına olduğu halde, yazar genellikle hemen her başlık altında Berkeley'in idealizmini açıklamaya, yöneltilen eleştiri ve yorumların haksız ve tutarsızlığını aydınlatmaya çalışmaktadır.

"Var olmak, algılanmış olmaktır." Yazarın da pek çok kez tekrarladığı bu ifade Berkeley idealizminin üzerine bina edildiği temel argümandır. Diğer bir ifadeyle Berkeley'i anlamak, bu ifadesiyle neyi anladığını ve anlatmak istediğini anlamak demektir. Yazar, bunun yolunun Berkeley'in felsefesinin amacını anlamaktan geçtiğini belirtir. Kitapta, Berkeley'in felsefesinin temel amacı "Dış dünyanın varlık kaynağı olan spiritüel gerçekliğe, yani Tanrı'ya yönelmek ve düşüncenin asıl konusu olarak Tanrı'yı merkeze almak... vahye da-

yalı dinlerin ortaya koyduğu Tanrı anlayışına felsefi bir zemin oluşturmaktır” ifadeleriyle açıklanmaktadır. İşte bu amaç göz önünde bulundurulmadan -yazara göre- Berkeley’in idealizmi anlaşılabilir; nitekim o sırf bu yüzden yüzysel ve haksız eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu eleştirilerin başında, Berkeley’in idealizminin dış dünyanın varlığını inkâr anlamına gelen subjektif idealizm olarak nitelendirilmesi gelmektedir. Doğrusu, ayrıntı sayılabilecek birkaç eleştirel yorumun dışında, bu eserde dile getirilen başkaca bir eleştiri de ortaya konulmuyor.

Berkeley, Çetin’in kaleminde samimi ve inançlı bir rahip olarak karşımıza çıkıyor. Onun asıl derdi, kendi çağında da etkisini hissettiren şüphecilik ve ateizmdir. Bu şüpheciliğin asıl yıkıcı etkisi ise insan bilgisinin kesinlikten uzak olduğu düşüncesidir. Nitekim o, ateizm de bundan beslenerek hayatîyet kazanmaktadır, diye düşünmektedir. İnsan bilgisinin gerçekliğini dumura uğratan bu şüpheciliğin beslendiği temel kaynak ise İlk Çağ idealizminde yer alan, görülür varlığın ardındaki bilinmeyen ve asıl ontolojik gerçekliğe sahip olduğu kabul edilen “maddi cevher” anlayışıdır. Asla bilinemez olarak nitelendirilmesine karşılık, ontolojik gerçekliğin de yalnızca kendine mahsus olduğu kabul edilen “maddi cevher” anlayışı, doğal olarak epistemolojik, dolaylı olarak da teolojik septisizme yol açmaktadır, diyor Berkeley ve bu durumu şöyle tasvir ediyor: “Önce ortalığı toza dumana boğuyor, sonra da çevremizi görememekten şikâyet ediyoruz.” Kuşkusuz bu şikâyetinde haklı olan Berkeley, insanlarda, bilinmeyen maddi cevherin varlığını kabul etme eğiliminin esasen zihnin oluşturduğu soyut genel fikirlerin bir yanılğı sonucu ontolojik gerçekliğe dayandırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Oysa ki, diyor Berkeley “Var olan her şey özel ve ferdidir.”

Berkeley’in gerçeğe ulaşma metodunda özellikle, dikkat çeken yön burada başlamaktadır. Modern bilimlerin tamamında olduğu gibi, felsefede de mutlak etkisini hissettiren empirizm, metafiziğin dahi felsefenin anlamlı bir konusu olmaktan çıkmasına yol açmışken, Berkeley’de insan bilgisinin gerçekliğini ve bu gerçeklikten Tanrı’nın varlığına ulaşmayı sağlayan bir zemin işlevi görmektedir. Açık ve net olarak algılarımızın bizi yanıltmadığını; algıların varlığın gerçek bilgisini ifade ettiğini öngörmektedir. Onun bu empirist yaklaşımının ardında da yine asla algılanamayacak, dolayısıyla bilinemeyecek olan “maddi cevher” anlayışını reddetme amacı yatmaktadır. Burada karşımıza -yazarın da pek üzerinde durmadığı, fakat zorunlu olarak dikkatimizi çeken- bir problem çıkmaktadır. Algılanamayışından ötürü “maddi cevher”in varlığını inkâr etmek suretiyle insan bilgisine bir gerçeklik zemini oluşturmaya

çalışırken Berkeley, Tanrı'nın varlığını ne şekilde temellendirmektedir? Bu problemin yanıtı, Berkeley'in aynı zamanda Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı bir metotta karşımıza çıkmaktadır. Berkeley'e göre, insan zihninin bilinçli eylemi olan algı idealarımız, asla bizimle etkileşim kurmayan ve şursuz olan "maddi cevher" tarafından yaratılmış olamayacağına göre, bu idealarımızı ancak sonsuz güce sahip ve en aktif varlık olan Tanrı bize sağlamaktadır. Bu şöyle gerçekleşir diyor Berkeley: Zihin, Tanrı'nın var kıldığı fenomenleri algılamak için algı idealarımızı oluşturmaktadır. Bu algılama eylemimizde asıl neden, fenomenleri ve onları algılamaya uygun idealarımızı yaratan Tanrı'dır. Probleme dönersek: Berkeley, algılarımızın eşyanın gerçekliğini ifade ettiğini söylerken empirist bir tavır sergilemektedir; ancak bu algılama yeteneği kendiliğinden veya şursuz bir dış etken tarafından (maddi cevher) oluşturulamayacağına göre, bize bu algı idealarımızı sağlayan şuur ve sonsuz güç Tanrı'dır diyor. Bu bağlamda empirizmi Tanrı'nın varlığını ispatlamada bir basamak olarak kullanması, yukarıda vurguladığımız dikkat çekici yön olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitapta da dile getirildiği gibi, Berkeley'in İlk Çağ'dan beri devam edegelen "maddi cevher" anlayışını reddetmesi, felsefi süreçte önemli bir devrim olarak nitelendirilebilir. "Var olmak, algılanmış olmaktır" sözünün altında yatan temel amaç da bu reddiyedir.

Şimdi kitabın en çok üzerinde durduğu temel eleştiriye değinelim. Bu eleştiri Berkeley'in "Var olmak, algılanmış olmaktır" derken, algılanmayan veya biz algılamıyorken dış dünyanın varlığını inkâr ettiği iddiasıydı. Çetin'e göre, subjektif idealizm olarak nitelendirilen bu idealizm anlayışı, Berkeley idealizminden oldukça farklıdır. Berkeley'in, idealizminin özünü ifade eden bu temel varsayımıyla, aslında septisizmin ve ateizmin beslenme kaynağı olan "maddi cevher" anlayışını reddetmeyi amaçladığını yukarıda ifade etmiştik. Oysa ki her gün gerçekliğini bizzat yaşadığımız ve algılarımızın yanlışsız olarak bize varlıklarını bildirdikleri dış dünyanın gerçekliğini inkâr etmek, asla Berkeley'in idealizminin bir argümanı olamaz. Nitekim Berkeley de "Kendi varlığımdan şüphe etmedikçe; gördüğüm, işittiğim ve hissettiğim şeylerin var oluşundan da şüphe etmem" demektedir. O halde onun algılanmayan bir şeyin var olamayacağını öne sürerken ne demek istediğini nasıl anlamalıyız? Çetin bunu da derli toplu olarak ve birçok yerde değinerek ortaya koymaktadır. Ona göre Berkeley'in idealizmi, insanın yalnızca suje olarak kabul edildiği subjektif idealizmden çok farklıdır. Berkeley algılanmış olmak derken, algılayıcı varlık olarak yalnızca insanı değil, onun da ötesinde kuşatıcı ve objesini var edici bilgisiyyle Tanrı'yı kast etmektedir. Tanrı, tüm varlığı kuşatan bil-

gisiyle dış dünyanın gerçek varoluş kaynağıdır. Ezeli ve ebedi bir ruh olarak Tanrı tarafından bilinen ve O'nun bilgisinde var olmaya devam eden varlık, doğal olarak sürekli Tanrı tarafından algılanmaktadır. Dolayısıyla Berkeley "Var olmak, algılanmış olmaktır" derken, dış dünyanın ontolojik gerçekliğini reddetmeyi asla düşünüyorum olamaz. Bu sebeple Çetin, Berkeley idealizmini, subjektif idealizmden farklı olarak "teistik veya teolojik idealizm" olarak adlandırmayı teklif etmektedir.

Son olarak gözden kaçan ve üzerinde durulmayan bir noktaya işaret etmekte fayda vardır: Berkeley "maddi cevher" in ontolojik varlığını reddederken, temel argüman olarak asla insan tarafından algılanamayacak ve bilinemeyecek olmasını öne sürüyor. Ancak söz konusu eşyanın varlığı olunca, subjektif idealizmin inkârcılığından kurtulmak için bu kez algılayan olarak insanı değil, Tanrı'yı merkeze alıyor. Bu durumun her şeyi başa döndüreceğini söylemek, kuşkusuz abartı olur; ancak Berkeley'in felsefesinde bunun bir zaaf olduğunu söylemek yersiz olmayacaktır.

İsmail Erden

### **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**

Süleyman Hayri Bolay

Ankara: Akçağ Yayınları, 2005. 301 sayfa.

Felsefeye dair eserlerin birçoğunda Osmanlı'nın adına pek rastlanmamaktadır. Felsefe çevrelerinde ve felsefeyle uğraşanların pek çoğunda, Osmanlı'da felsefe çalışmalarının yapılmadığı, felsefi bir düşünüş tarzının olmadığı kanaati yaygındır. Peki gerçekten Osmanlı döneminde hiçbir felsefi faaliyet olmuş mudur? İşte bu soruyu cevaplandırmayı amaçlayan eserlerden biri de Süleyman Hayri Bolay'ın *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* adlı kitabıdır. Batı felsefesi ve genel felsefeye dair eserleriyle tanıdığımız yazar, IRCICA'nın *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti* adlı eserinin üçüncü cildi için hazırlanmış bir araştırmanın genişletilmiş şekli ile Osmanlı düşüncesine dair birkaç makaleden oluşan bu eserinde Osmanlı'daki felsefe faaliyetlerini incelemiştir.

Yazar eserin "Ön Söz veya Osmanlı'ya Nasıl Bakmalı?" başlığını taşıyan bölümde, "Osmanlı" ve "Türk düşüncesi" kavramlarının sınırlarını belirler. "Osmanlı" kavramını Taşköprülüzâde'ye binaen, Osmanlı hanedanının idaresi

altındaki coğrafyada tezahür eden düşünce şekilleri şeklinde tanımlarken, “Türk düşüncesi” kavramını Türkçe yazan veya yazmayan; fakat bir şekilde Türk düşünce hayatını etkilemiş veya ondan etkilenecek fikrî eserler vermiş kişilerin ortaya koyduğu düşünce olarak tanımlar. Buna göre Osmanlı sınırları dışında Türkçe yazmış bir yazar Türk düşüncesi içinde değerlendirilebilirken, Osmanlı düşüncesi içine girmemektedir.

“Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu ve Yapısı” başlığını taşıyan ilk bölümde yazar öncelikle Osmanlı’da bilim ve düşünce olmadığı gibi felsefe ve felsefi düşüncenin de olmadığı, Osmanlı’da herkesin kapıkulu olduğu şeklindeki iddiaları şiddetle reddetmektedir. Yazar bu tür iddiaların, “Osmanlı” söz konusu olunca taraflı davranmaya kendilerini şartlandırmış kişilerin ön yargısının bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Kendisinin ise “Osmanlı’da felsefe yoktu” diyerek meseleyi kestirip atmak yerine, Osmanlı’da felsefe ve düşüncenin olup olmadığını araştırmayı tercih ettiğini belirtir.

Bolay, bundan sonra ilk olarak “Osmanlı’nın Düşünce Dinamikleri”ni ele alır. Bu bağlamda öncelikle rasyonelliğin Osmanlı’da var olup olmadığını sorgular. Bu sorgulamada Batı’nın rasyonellik ölçülerinin de her dönem ve akımda aynı tarzda olmadığını örneklerle göstererek Osmanlı’nın da aynı şekilde kendi çerçevesi içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ardından yazar “Osmanlı’da bir fikir zemini var mıydı?” sorusunu sorar. Bu soruya da cevap vermeden önce Gazzâlî’nin felsefi ve ilmî düşünceyi yıktığı, Osmanlı’nın Eş’arîliği benimsemesi nedeniyle çöktüğü gibi oryantlizmin sorgulanmadan kabul edilmiş görüşlerinin etkisinden kurtulması gerektiğini ifade ederek bu iddiaları kısaca cevaplar. Ardından Osmanlı’da felsefeyi bilen, üreten üstadların birçoğunun isimlerini sıralar ve bu isimlerin varlığını, Osmanlı’da bir düşünce geleneğinin varlığına delil olarak gösterir. Aynı bölümde yazar, felsefenin Osmanlı’da siyasi çevrelerden gördüğü destekten bahsettiği gibi, Osmanlı’da felsefeye karşı tavır alanlardan da söz etmektedir. Ayrıca Osmanlı’da felsefeyle uğraşanların, felsefeyi meşrulaştırma girişimlerine de değinmektedir. Osmanlı düşünürlerinden pek çoğu bazı filozofları peygamber, bazı peygamberleri de filozof sayarak felsefeyi dinî yönden temellendirmeye çalışmışlardır.

Yazara göre Osmanlı düşünürleri felsefe yapmakla kalmadılar, felsefeyi popüler hâle getirip geniş halk tabakalarına hitap eder hale gelmesini de sağladılar. Bunu da felsefe meselelerini halkın anlayışına uygun ifade eden eserler, şiirler şeklinde yazılmış felsefi kitaplarla yaptılar. Yazar “Felsefe Problem-



lerinin Popüler Hâle Gelmesi” başlığı altında bu kitaplara örnek olmak üzere üç eseri ele alır. Bunlar Ahmedî'nin (ö.1413) *İskendernâme'si*, Yazıcıoğlu Muhammed'in (ö. 1451) *Muhammediye'si* ve Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'idir. Yazar bu eserlerden ve ihtiva ettikleri felsefî bahislerden kısaca söz ederek felsefenin Osmanlı'da halka nasıl ulaştırıldığını gösterir. Bu üç çalışmanın kısaca tanıtımından sonra Bolay, Ahmedî'nin *İskendernâme'sindeki* felsefî fikirlerin tahlili için ayrı bir bölüm açar. Dr. İsmail Ünver'e ait *İskendernâme* incelemesinden faydalanarak Ahmedî'nin akıl ve insan telakkisi, kozmogonisi, ahlak ve din felsefesi ve tasavvufî yönünü ele alır.

“Osmanlı Düşünürleri Ne Çeşit Felsefe Yapmışlardır?” başlıklı üçüncü bölümde, tek tek felsefe alanları ele alınarak bu alanlarda Osmanlı düşünürlerinin ortaya koyduğu çalışmalar belirtilmiştir. Dâvud-ı Kayserî'nin (ö.1351) *Matla'u'l-husûsi'l-kelim fî me'ânî Fusûsi'l-hikem* ve *Mukaddimat* adlı kitaplarında, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı ünlü eserinde, Molla Fenarî'nin (ö.1431) *Risâle fî beyânı vahdet'il-vücûd* kitabında ve Kemâl Paşazâde'nin muhtelif risâlelerinde varlık felsefesi problemleri ele alınmıştır. Bunların yanında Şeyh İsmail Maşûkî (ö.1529), Şeyh Muhyiddin Karamanî (ö.1543), Nadazlı Sarı Abdullah Efendi (ö.1602), İbrahim Efendi (ö.1655), Lâri Mehmed Efendi (ö.1665) ve Beşir Fuad (ö.1887) gibi pek çok isim de varlık felsefesine dair görüş ve eserler sunmuşlardır.

Osmanlı düşünürleri bilgi felsefesi alanında da görüş ve eserler üretmiştir. Ancak bu üretim, varlık alanındaki iki temel anlayışın paralelinde geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi, varlığın kaynağını Allah'ın emri olarak gören ve bu nedenle dil bilimi-dil felsefesi alanında derinleşen fıkıh usulü anlayışıdır. Diğeri ise varlığı felsefî terminoloji içinde vacip, mümkün, mümteni, cevher, araz gibi terimlerle kavramaya çalışan Fârâbî-İbn Sînâ geleneğinde gelişen varlık anlayışıdır.

Osmanlı'da gramere ve dil bilimine ait eserler yazarak dil felsefesi yapan pek çok âlim de vardır. Yazar eserinde bu âlimlerin bazılarının isimlerini kaydederek Muhyiddin Kâfiyeci'nin (ö. 1474) dil felsefesinden örnekler verir. Yazara göre Muhyiddin Kâfiyeci'nin bu örneklerdeki tutumu, XX. yüzyılın filozofu Wittgenstein'in *Tractatus* adlı eserine benzemektedir. Aynı şekilde Osmanlı âlimleri mantık felsefesiyle de ilgilenmişler ve bu konuda sayısız kitap ve risale yazmışlardır. Molla Fenarî, Molla Hüsrev Mehmed Efendi (ö. 1480), Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1791) ve Ali Sedat'ın (ö. 1900) yazdığı mantığa dair eserler bunlardan bazılarıdır.

Ahlak felsefesi de Osmanlı'da sıkça ele alınmış ve hakkında sayısız eser yazılmış bir konudur. Osmanlı'da ahlak, her faaliyetin nihai hedefi sayıldığından, bu alana ayrı bir önem verilmiştir. Âşık Paşa, Eşrefoğlu Abdullah, Koca Nişancı Mustafa Paşa, Defterdar Mehmed Efendi, Surûrî Çelebi gibi yazarlar ahlaka dair risaleleriyle ünlüdürler. Bolay da Dâvud-ı Kayserî'nin *Matla'uhusûsi'l-kelim fi me'ânî Fusûsi'l-hikem* adlı eserini ve Kınalızade Ali Çelebi'nin meşhur ahlak eseri *Ahlak-ı Alâî*'yi kısaca incelemiştir. Bütün bunların yanında Osmanlı'da kelim, tasavvuf felsefesi ve hukuk felsefesine dair de pek çok eser yazılmıştır.

“Osmanlı'da Hangi Çeşit Eserlerde Felsefe Vardır?” başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, felsefî fikirlerin yer aldığı kitap çeşitlerini ele almaktadır. Osmanlı'da felsefî fikirler yalnız felsefeye hasredilmiş kitaplarda değil; fıkıh usulü, dil bilimi, tıp, tasavvuf, hadis şerhleri gibi eserlerde de mevcuttur. Ancak bunun yanında, doğrudan felsefeye dair kitaplar da çokçadır. Vahdet-i vücûd risaleleri, nefsü'l-emr risaleleri, cihet-i vahdet risaleleri, müsül-i Eflâtuniye risaleleri, mukaddemât-ı erba'a risaleleri, âdâbü'l-münâzara risaleleri, âdâbü'l-mutâlaa risaleleri, vad' (vad'iyye) risaleleri, belagate dair risale ve şerhler, ihbar ve inşa risaleleri, tefsir risaleleri, muhtelif konulara ait fikirleri eleştiren risaleler, divanların sanat felsefesine dair bahisleri içeren bölümleri, musiki ile ilgili risaleler, bilim ve matematik felsefesi ile ilgili risale ve makaleler, usul-i fıkıh kitapları ve bunların şerhleri yazarın zikrettiği doğrudan felsefî içeriği olan eserlerdir. Bu eserlerin kısa bir tanıtımından sonra yazar “Sonuç” bölümünde, daha önceki bölümlerin özlü bir değerlendirmesini yaparak Osmanlı'da yapılan felsefenin mahiyeti hakkında birkaç hatırlatmada bulunur. Böylece kitabın temel kısmı sonlandırılmış olur.

Bolay, sonraki bölümlerde kitabın konusuyla ilgili muhtelif yer ve zamanlarda sunduğu çalışmalarını yayımlamıştır. Bunlardan ilki 2003 yılında bir sempozyumda sunduğu “Hermeneutik ve Osmanlı'da Tefsir” başlıklı tebliğdir. Yazar bu bölümde hermenötüğün kelime, kavram mânâsı ve tarihî gelişimi üzerinde durmuş, filozofların hermenötüğe kazandırdığı manalara değinmiştir. İslâm ve Osmanlı'daki tefsir faaliyetleri de aynı bölümde kısaca incelenmiştir. Osmanlı'da Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve bu tefsirlerde gözetilmesi gereken dil kaideleri ile Kur'an ilimleri konusunda pek çok eser yazılmıştır. Ancak bunlardan kısa sûrelerin, farklı yorum tarzlarını içinde barındıran tefsirleri hermenötik açısından ilgi çekicidir. Kısa sûre tefsirlerinde, lafızların azlığına rağmen işaret edilen yönlerin ve yorumların çokluğu, sayfalarca tefsir yazılmasına neden olmuştur. Örneğin Sadreddin Konevî'nin (ö.1274) “Fâtiha

Sûresi” tefsirinin Türkçe’ye çevrilmiş baskısı beş yüz on sayfadır. Yazarın eserinde belirttiği bu ve bunun gibi örnekler, Osmanlı’da hermenötik faaliyetin varlığını göstermektedir.

“Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Örnekleri” başlığını taşıyan bir diğer ek bölümde ise yazar, daha önceki bölümlerde sıkça değindiği Osmanlı’da felsefenin var olup olmadığı tartışmasını konu edinmektedir. Çeşitli örneklerde Osmanlı’da düşünce geleneğinin var olduğunu ifade ederek bunun aksini düşünenlerin ön yargılı davranmaktan kurtulmaları gerektiğini belirtir.

Bolay “Osmanlı’da Düşünce Alanları” alt başlığında Osmanlı’daki felsefe hareketlerini, alanlar bazında tekrar ele alır. Osmanlı’da düşünce alanları çok çeşitlidir. Teknik, iktisadî, hukukî ve tarihî düşünce alanlarını kapsayan ilmi düşünce; mantıkî, kelimî, tasavvufî, ahlakî, siyasî, edebî düşünceyi ve varlık ile dil felsefesini kapsayan felsefî düşünce, Osmanlı hayatında hep var olmuştur. Aynı zamanda klasik Osmanlı düşünce hayatında pek çok ünlü düşünür de mevcuttur. Yazar bunlardan bazılarını kısaca ele alır. Dâvud-ı Kayserî, Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev Mehmed Efendi, Muhyiddin Kâfiyeci, Molla Fenârî, Ali et-Tûsî (ö.1482), Hocazâde Muslihuddin Mustafa (ö.1488), Molla Lütî (ö.1494), Kemal Paşazâde (ö.1534), Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö.1561), Lütî Paşa (ö.1563), Matrakçı Nasuh (ö. 1564), Takiyeddin (ö.1584), Ebüssuûd Efendi (ö.1574), Kınalızâde Ali Çelebi (ö.1572), Fuzûlî (ö.1556) ve Kâtip Çelebi (ö.1657) yazarın söz ettiği isimlerdendir.

Bir diğer ek bölüm ise yazarın “Garip ve Sorgulayıcı Bir Osmanlı Düşünürü: Cebbar Kulu” başlığıyla daha önce yayımlanmış olan makalesi olup neredeyse hiç tanınmayan Cebbar Kulu isimli Osmanlı düşünüründen bahsetmektedir. Yazar makalenin başında bir not düşerek, yazının muhtevasının felsefî bir rasyonaliteden çok, sezgiye dayanan bir eserdeki fikirleri ele aldığını, bu nedenle kitaba alınmaması gerektiğini belirtir. Ancak yazar Cebbar Kulu’nun, devrindeki birtakım anlayışları sorgulayabilmek, çeşitli felsefî soruları çözmek için rüya yolunu metot olarak seçmiş olabileceğini düşünenlerin bulunabileceği ihtimaliyle yazıyı yayımlamaya karar verdiğini ifade eder. Cebbar Kulu, fikirlerini tasavvufî ve ahlakî ilkeleri anlatmakta alegorik tarzı benimsemiş ilginç bir düşünürdür. Örneğin, o, varlık görüşünü, taş ve toprağı Hz. Peygamber’le konuşarak ortaya koyar. Doğrularını bir tartışma havası ve çeşitliliği içinde verir. Cebbar Kulu bu ilginç metoduyla düşüncelerini her tabakadan insana rahatça anlatabilmiş ve istiareleriyle eğitimsiz kişilerin aklından çıkmayacak şekilde ifade etmiştir. Bolay bu ma-

kalede Cebbar Kulu'nun evren, varlık, insan ve ahlak anlayışını örneklerle kısaca incelemiştir.

Bolay bir başka bölümde "Osmanlılarda Tehâfüt Tutkusu"nu incelemektedir. Fatih Sultan Mehmet'in felsefeye ve felsefi meselelere olan düşkünlüğünün göstergesi olarak açtığı "tehâfüt" yarışmasında iki kitap öne çıkmıştır. Biri yarışmada beğenilen ve büyük rağbet gören Hocasâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sidir. Bu eserin üzerine yazılan talikat ve haşiyeler Osmanlı'da felsefenin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Yarışmada alaka gören bir diğer eser de Ali et-Tûsî'nin *Kitâbu'z-Zuhr*'udur. Bolay bu iki tehâfüt ekseninde Osmanlı'da tehâfüt geleneğini inceler ve Osmanlı'daki tehâfüt tutkusunun muhtemel nedenlerini sıralar. Padişahların serbest düşüncenin gelişimini teşvik etme isteği, felsefeyle kelamın karşılaştıkça gelmesinden doğan geleneğin canlandırılarak devam ettirilmesi arzusu, inancı rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirme çabası bu nedenlerden bazılarıdır.

"Fetih Ruhu ve Diyalektiği" başlıklı ek bölümde yazar, fethin Osmanlı'daki anlamını sorgulamaktadır. Osmanlı'da fetih, askerî bir başarıdan çok, yeni bir oluşumu, değişimi, yeniden yapılandırmayı ifade etmektedir. Bu nedenle İstanbul'un fethinin anlamı, bir şehrin alınmasından çok daha ötedir. Örneğin, Fatih Camii yalnızca bir ibadethane değil, Mehmet Akif Ersoy'a göre materyalist ve ateist akımların karşısına dikilmiş bir iman abidesidir. İşte böyle bir fetih anlayışıdır ki Osmanlı düşünce ve medeniyetini inşa etmiştir.

Bolay bir başka ek bölümde, "Bizanslı Âlimlerin İstanbul'dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi"ni inceler. Bu iddia, halen genel tarih kitaplarında ve ders kitaplarında yer almaktadır. Fakat yazara göre iddianın doğruluğu araştırıldığında, bunun büyük bir hata olduğu anlaşılacaktır. Öncelikli soru, fetih öncesinde Bizans'ta Rönesans'ı doğuracak derecede kuvvetli bir ilmî faaliyetin olup olmadığıdır. Ayrıca yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, Batılı yazarlar dahi artık bu iddiayı kitaplarına almaz olmuşlardır. Bunun yanında Bizans'tan İtalya'ya gittiği söylenen Gemistus Plethon (1360-1452), Trabzonlu Bessarion (1403-1472), Theodor Gaza (1400-1468), George Amirutzes (1401-1475) ve George Scholarios (Gennadios, 1405-1468) gibi isimlerin fikir ve faaliyetlerine bakıldığında, bunların hiçbirinin Rönesans'ı başlatacak çapta âlim ve filozof olmadıkları görülür. Üstelik bunların Bizans'tan çıkış nedenleri Fatih'in kovması değil, skolastik emellere dayanan nedenlerdir. Bu nedenle yazara göre, bu tür temelsiz iddiaların ders kitaplarında yer alması bir hatadır ve bir an önce düzeltilmesi gerekir.

“Osmanlı Modernleşmesi” başlığını taşıyan bir diğer ek bölümde Bolay, öncelikle “modern” kavramını sorgular. Ardından Osmanlı’da modernizmin ne anlam ifade ettiğini ve bu yöndeki ilk çalışmaların neler olduğunu inceler. Osmanlı’nın Batı’daki gelişmelere ilgisiz kalmadığı, muhtelif vasıtalarla bunları takip etmeye çalıştığı, kendi aydınlarını yetiştirme yolunda adımlar attığı birer vakiadır. Ancak yazara göre modernleşme kavramını yalnız zahirin Batılılaştırılması olarak gören anlayış, ne yazık ki toplumun dengelerini sarsmış ve Osmanlı’yı kurtarmaya yetmemiştir. Modernleşme, Osmanlı’yı kurtarmasına da, Cumhuriyet dönemi inkılaplarının tarihi, sosyolojik ve toplumsal temellerini hazırlamıştır. Fakat ne yazık ki, modernleşmeyi hâlâ görüntünün Batılılaştırılması olarak anlama çabası sürmektedir.

Bolay kitabını, Hilmi Yavuz’un bir köşe yazısıyla sonlandırır. Yavuz bu yazıda Hilmi Ziya Ülken’in, hikemiyat türünde edebî eserlerin felsefî ruhu taşımaması nedeniyle, felsefe sayılamayacağını iddia eden görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışını da Bolay’ın, Ahmedî’nin *İskendernâmesi*’nde nasıl bir felsefe metni inşa edildiğini gösteren makalesini zikrederek delillendirmektedir. İskendernâme, her ne kadar edebî bir eser gibi görünse de, Bolay’ın incelemelerinden anlaşılacağı üzere, pek çok felsefî bahsi bünyesinde barındırmaktadır.

Sonuç olarak Bolay’ın *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* adlı kitabı, Osmanlı’nın felsefe faaliyetleri hakkında bilgi vermek yanında, konu hakkındaki farklı görüş ve iddiaları da ele alan bir eserdir. Osmanlı’da düşünce alanları ve düşünce hayatının önde gelen isimleri konusunda bilgi edinmek isteyenler için bu kitap, kaynaklara ve isimlere ulaştırması açısından, bir başlangıç mahiyetindedir.

Hümeyra Karagözoğlu

### **Anka’nın Sonbaharı: Osmanlı’da İktisadî Modernleşme ve Uluslararası Sermaye**

Ali Akyıldız

İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. 240 sayfa

Osmanlı merkez teşkilâtı, Osmanlı bürokrasisi ve modernleşme, Osmanlı finans sistemi açısından kâğıt para, maliye ve toplum gibi önemli konularda

yaptığı ciddi araştırmalarıyla tanınan Ali Akyıldız, bu defa Osmanlı'daki iktisadî modernleşme çabaları ve uluslararası sermaye ile olan ilişkilerini *Anka'nın Sonbaharı: Osmanlı'da İktisadî Modernleşme ve Uluslararası Sermaye* adlı eserinde incelemektedir. Kitap, dönemin dünyasında cârî olan iktisadî sistemin dışında, kendi yolunda; fakat farklı bir tarzda yol aldığını fark eden Osmanlı'nın nasıl dönemine hızla adapte olmaya, modernleşmeye ve iktisadî sistemini yenilemeye çalıştığını tartışmaktadır. Aynı zamanda uluslararası sermayenin, yerli üreticiler karşısında elde ettiği önemli imtiyaz ve haksız rekabet üstünlükleriyle bu iktisadî modernleşme sürecine destek olmak yerine, nasıl köstek olduğunu detaylı bir şekilde anlatmaktadır.

Oral Sander'in *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine bir Deneme* adlı kitabından esinlenerek çalışmasının başlığını belirlediğini belirten Akyıldız, "Önsöz"üne Midhat Cemal Kuntay'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir zamanlar üç kıtaya hâkim olduğu ihtişamlı dönemini tasvir eden ve ardından son döneme atıfla "Dünya bilir iclâlimi ben böyle degildim/ Ben altı asırdan beri bir kerre eğildim" mısralarıyla biten şiiriyle başlamaktadır. Bu, yazarın da işaret ettiği gibi, özellikle konusu iktisat veya iktisat tarihi olan eserler için pek alışıldık bir şey olmamakla birlikte, ünlü tarihçi Mehmet Genç'in tabiriyle, "kapitalizmin suikastine uğrayan" bir imparatorluğun son dönemi için oldukça anlamlıdır.

"Önsöz", sekiz bölüm, "Sonuç", "Ekler", "Kaynakça" ve "Dizin"den oluşan eserde birincil kaynaklara dayanılmış; arşiv vesikaları, basın ve çeşitli literatürle mukayese edilerek desteklenmiştir. Kitabın bazı bölümleri ("İzmir-Aydın Hattı", "Demiryolları ve Değişme") müellifin yüksek lisans tezinden, bazı bölümleri çeşitli dergilerde yayımlanan makaleleri ve sempozyum bildirilerinden oluşmakta; bazı bölümleri ise, örneğin "Alman Sermayesinin Balkanlardaki Uzantısı: Selânik-Manastır Demiryolu" ve "İttihatçıların Vakıf Sermaye ile Kurduğu Millî Ekmekçi Anonim Şirketi ve Faaliyetleri" başlıklı kısımlar, yazarın da belirttiği gibi, sadece bu kitap için hazırlanmış bulunmaktadır.

"Birinci Bölüm" (s. 15-39), şehirler arasında nakliyat aracı olarak develerin kullanıldığı ve bölgede üretilen ürünlerin ancak dört günde taşınabildiği İzmir-Aydın hattı üzerinde Anadolu'da ilk kurulan (1856-1866) demiryolu hakkındadır. 19. yüzyıl Osmanlı'sının ihracat-ithalat açısından en işlek beş limanından biri olan İzmir (diğerleri İstanbul, Trabzon, Beyrut ve Selânik) ticarî açıdan oldukça merkezî bir öneme sahipti. Batı Anadolu'da üretilen mal-

ların hızla İzmir'e varması ya da dışardan gelen ürünlerin (hammadde vs.) hızla iç pazarlara ulaşması bölgedeki ekonomik büyüme açısından oldukça önemli idi. Özellikle bölgeden ihraç edilen ürünlerin başında tarım ürünlerinin yer aldığı düşünülürse, bu hızlı ulaşım ve nakliyatın bölge için ne anlama geldiği daha iyi anlaşılabilir.

Önceden Osmanlı'nın ısrarla takip ettiği, sultanın yerine getirmekle görevli olduğu en önemli hususlardan biri olan "bolluk ekonomisi" anlayışı, yani piyasadaki altın ve gümüş bolluğunun sağlanması, temel ihtiyaç maddelerinin darlığının önlenmesi gibi düşüncelerle daha çok ithalatı teşvik eden, ihracatı sınırlayan, hatta temel ihtiyaç maddelerinde yasaklayan bolluk ekonomisi<sup>1</sup> anlayışının yavaş yavaş terk edilmek zorunda kaldığı görülmektedir. Çünkü Osmanlı iktisadının Avrupa iktisadına ayak uydurmaya çalıştığını, finansal güçlerinin ülkenin pek çok bölgesinde ihtiyaç duyulan altyapı kurma teşebbüslerini gerçekleştirmeye yetmediğini, bu sebeple de dışardan "ashâb-ı sermaye"yi ülkeye çekmeye çalıştığını bu bölümde öğreniyoruz.

"İkinci Bölüm"de (s. 41-58), Batı Anadolu'da kurulan demiryolu ağının bölgede ne tür değişimlere yol açtığı tartışılmaktadır. 1830'da İngiltere'de ilk defa trafiğe açılan demiryoluyla insan taşınmasından çok kısa bir süre sonra Osmanlı da, 1836'da benzer teşebbüslere hızla girişmiş ve demiryolu ağlarıyla imparatorluğu bir ucundan diğer ucuna bağlamaya çalışmıştır. Bu ağın kurulmasında ticarî amaçların yanı sıra, Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, savunma açısından problem bölgelere hızlı asker sevkiyatının daha önemli bir beklenti olduğu fark edilmektedir.

Diğer taraftan her yeni teknoloji beraberinde toplumda yeni değişimler getirmektedir. Bu açıdan 1862'den itibaren Batı Anadolu'da yaygınlaşmaya başlayan demiryolları sayesinde tarım ürünlerinin nakli esnasında zayıyat % 5'ten % 0,5'e düşmüş, aynı zamanda nakliye masrafları % 76 oranında azalmıştır (s.50). Demiryolu ağının sağladığı sosyo-ekonomik hareketliliğin bir neticesi olarak bölgede üretim ve ihracatın artmasıyla birlikte refahın yükseldiği şehir merkezlerine doğru göçler çoğalmış, kıyı bölgelerinde zenginliğin artmasıyla birlikte Avrupaî hayat tarzı yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlamış ve Osmanlı'nın dünyasına o ana kadar hiç aşına olmadığı yeni bir kavram girmiştir: Tüketim. Aynı şekilde, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra meydana

<sup>1</sup> Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Bertkay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), I, 81-91.

gelen belirsizlik ortamının yaşandığı 1908'de ise Osmanlı bu defa yine ilk kez yeni bir olguyla tanışır: "Ta'til-i eşgal" (grev). Uzun çalışma saatlerinin düşürülmesi için grev yapan demiryolu işçilerinin bu hareketi neticesinde "Ta'til-i Eşgal Kanunu" çıkarılır ve böylelikle de Türkiye'de ilk defa işçi bilinci oluşmaya başlar.

Müellif, eserinin "Üçüncü Bölüm"ünde (s. 59-74) Köstence demiryolunu bir teknolojik transferin değişim boyutu olarak ele alırken, "Dördüncü Bölüm"ünde (s. 75-106) Rusçuk-Varna demiryolunu Osmanlıların Balkanlar'a bıraktığı bir çağdaş miras olarak inceler. Osmanlı'nın hem siyasi hem de ekonomik açıdan oldukça sıkıntılı olduğu yıllarda çok büyük bir sermayeyle inşa edilen bu demiryolu, 11 yıl kullanıldıktan sonra elinden çıktı. Dönemin gelişmelerine her açıdan ayak uydurmaya çalışan Osmanlı'nın hem ticarî hem de askerî açıdan gücünü ülkenin en ücra noktasına ulaştırmak amacıyla hızla ördüğü demiryolu ağının, amacının aksine, kendi gücünü zayıflatıp zayıflatmadığı; Osmanlı gücünü Balkanlar'da ve Ortadoğu'da daha etkin hale getirmenin tersine, dönemin yükselen milliyetçilik akımını daha da hızlandırarak merkezî gücü iflâsa doğru götürüp götürmediği, üzerinde durulması gereken konulardır.

Akyıldız, "Beşinci Bölüm"de (s. 107-146) Alman sermayesiyle kurulan Selânik-Manastır demiryolunun inşa sürecini, kazalarını, demiryoluna yapılan terörist saldırıları ve sabotajları tartıştıktan sonra "Altıncı Bölüm"de (s. 147-158) İttihat ve Terakki'nin ilginç bir uygulaması olarak vakıf şeklinde kurulan millî şirketleri incelemektedir. Cesaretine ve atılganlığına mı, yoksa teninin rengine atıfla mı verildiği belli olmayan "Kara" lakaplı Kemal Bey, İttihat ve Terakki'nin 1916 yılı kongresinde alınan karar ile Millî İktisat Bankası'nı örgütlemiştir. 1918 tarihli iradeye uygun olarak kurulan bu bankanın sermayesi ise tamamıyla vakıf paradan oluşmuştur. Bu bölümde, 20. yüzyıl başlarında Osmanlı'nın ülkede hızla sermaye birikimini sağlayabilmek ve burjuva sınıfını oluşturabilmek için gösterdiği çabalar ve atılımlar farklı yönleriyle ele alınmaktadır.

"Yedinci Bölüm"de (s. 159-174), vakıf sermaye ile kurulan "Millî Ekmekçi Anonim Şirketi ve Faaliyetleri" incelenmektedir. Kurulduğu ilk sene işleri oldukça yolunda giden bu şirketin yıllık kârı, hisse başına % 34,5 olarak hesaplanmıştır (s.165). Esasen birçok şirketin hayali olan bu performansta pek anormallik bulunmadığı, çok daha iyi kâr yapan şirketlerin varlığından anlaşılmaktadır. Fakat asıl dikkat çekici olan şey, böyle bir kâr elde eden şirketler,



hissedarlarına dağıtmak yerine, genellikle daha fazla yatırıma giderken, Millî Ekmekçi Anonim Şirketi kârının önemli bir kısmının, esnaf cemiyetleri tarafından kurulan aile mutfaklarına, geri kalanının da hissedarlara temettü olarak dağıtılmasına karar verir. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen savaşlar, diğer taraftan ciddi yoksulluklarla boğuşan bir topluma karşı, içinden doğmuş ve vakıf sermayesiyle kurulmuş bir şirketin Batılı kapitalist bir şirket gibi davranması mümkün değildi. Burada, kâr etse bile gelirlerini vakıf gibi dağıtan bir Osmanlı şirket örneği görülmektedir. Bu noktadan bakıldığında Osmanlı tarihçisi Kemal Beydilli'nin, Osmanlı'yı ısrarla bir "hayır kurumu" olarak nitelmesi, daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Akyıldız kitabının en son ve en ilginç "Sekizinci Bölümü"nü (s. 175-184), 1917'de kadınların bir iktisadî teşebbüsü olarak kurulan "Hanımlara Mahsus Eşya Pazarı Osmanlı Anonim Şirketi"ne ayırır. Tanzimat'la birlikte sosyal hayatın çeşitli alanlarında öne çıkmaya başlayan Osmanlı kadını, 19. yüzyılın sonlarına doğru iş hayatında da yer almaya başlar. Bazı sektörlerde kadın işçi oranı erkeklerle oranla % 95'lere çıkarken, bazılarında % 25'lerde kalıyordu. Kadın işçilerin bazı sektörlerde bu kadar yüksek olmasının nedenini müellif, aldıkları ücretin düşük olmasıyla izah etmektedir. Bununla birlikte belli sektörlerdeki kadınların istihdam yoğunluğu, dönemin şartları göz önüne alındığında, çeşitli cephelerde yıllarca savaşan bir toplumun erkeklerinin sürekli olarak silah altında olmasıyla da açıklanabilir.

Hissedarları arasında hem kadınların hem de erkeklerin bulunduğu bu şirketin yıllık genel kurul toplantılarının nasıl yapılacağı bir sorun hâline gelir. Fakat Şûra-yı Devlet konuyu çabuk çözer; meseleyi hukukî ve şer'î olmaktan çok, idarî ve inzibatî bir düzenleme sorunu olarak değerlendirir (s.177-179). Bu bölüm, şirketin ilk yıllardaki performans ve yatırımlarından 1924'te "Şark Eşya Pazarı Türk Anonim Ticaret Şirketi"ne dönüşümüne kadarki serencâmını ele alırken, Batılıların "hasta adam" olarak adlandırdıkları Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden, Cumhuriyet'e gelirken yaşadığı tecrübe, gerçekleştirdiği iktisadî reform ve atılımların boyutları hakkında da bazı ipuçları vermektedir.

Kitabın "Sonuç" bölümünde (s. 185-194), kapitülasyonların Osmanlı modernleşmesindeki etkilerini inceleyen Akyıldız, âdetâ ayrı bir bölüm kaleme almıştır. "Ekler" kısmında (s. 197-216), konuyla alakalı birincil kaynaklardan faydalanmak isteyenlere sunulmuş dört ayrı ek bulunmaktadır. Ek I- "İttihat ve Terakki Cemiyeti İleri Gelenlerinin Vakfettikleri 400.516 Liranın Vak-

fiyesi” (s.197-199), Ek II- “İttihat ve Terakki Cemiyeti İleri Gelenlerinin Vakfettikleri 300.000 Liranın Vakfiyesi” (s.200-202), Ek III- “Millî Ekmekçi Anonim Şirketi’nin İctüzüğü” (s.203-214) ve Ek IV- “Millî Ekmekçi Anonim Şirketi’nin İstanbul Ticaret Odası Kayıt Beyannamesi” (s.215-216).

Sistematik bir “Kaynakça” (s. 217-221) ve detaylı bir “Dizin”le (s. 223-240) biten eserin önemli bir kısmını, müellifin de girişte belirttiği gibi, daha önce değişik dergi ve sempozyum kitaplarında yayımlanan farklı makale çalışmaları teşkil etmekle birlikte, bunlar yer yer genişletilerek başarılı bir şekilde bir araya getirilmiş, bunun yanında iki ayrı yeni makale daha eklenmiştir. Eser, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerindeki yenileşme çabaları, zamanını yakalama gayretleri ve reform teşebbüsleri üzerine düşünenlerin okumaktan ve yeni şeyler öğrenmekten zevk alacakları bir çalışma olarak alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Seyfi Kenan

### **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**

Mehmet Vural

Ankara: Elis Yayınları, 2003. 143 sayfa.

Mehmet Vural’ın kitabı “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Kaynakça” ve “Dizin”den oluşmaktadır. Kitap muhafazakârlık kavramını siyaset felsefesi açısından ele almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu çalışmada amaç, muhafazakârlık kavramının tarihî sürecini belirlemeye çalışan teorisyenlerin takibi ve analizleri üzerinden bir soykütüğü çıkarmak, buradan hareketle, yer yer düşünsel yansımalarına da değinerek, çeşitli örneklerle muhafazakârlık kavramına olabildiğince doğru bir anlam yükleme teşebbüsüdür. Aslında kitap boyunca hissedilen güzel bir olgu, metnin Türkiye’deki sosyalbilimlerle ilgili diğer incelemelerde devamlı rastlanan bütün akademik tarafsızlığı ve sıkıcı tasvirî cümlelerine rağmen, yazarın, Batı’da ortaya çıkmış ve gelişmiş, oldukça farklı ve Batılı özellikler taşıyan, İslâm coğrafyasına göre çok farklı bir entelektüel ardalana sahip muhazakarlık gibi bir kavramı, Batı’nın dışından biri olarak kendince; ama Batılı hâliyle ve kendi durduğu yerle herhangi bir ilişkilendirme kaygısı gütmeyen ve böylelikle bir şeyleri birbirine karıştırarak indirgeme veya basitleştirme riskine düşmeden anlamaya çalışma gayretidir. Böylelikle okur, “kendinde bir muhafazakârlık”la baş başa kalmış oluyor.

Kitap muhafazakârlığı, bu kavramın tarihinde emeği yoğunlukla hissedilen Edmund Burke başta olmak üzere, toplum ve siyaset üzerinde kafa yormuş, konuşmuş filozofların neredeyse tamamının yapıtlarına ve sözlerine atıflar yaparak anlamaya çalışıyor.

Kitap, “Muhafazakâr Teorinin Oluşumu”, “Muhafazakârlığın Siyaset Felsefesindeki Yeri” ve “Çağdaş Muhafazakârlık, İslâm ve Yerellik Sorunu” başlıkları altında üç temel bölümden oluşuyor. Eserin “Giriş” kısmında Türkiye’deki olumsuz koşullardan kaynaklanması çok muhtemel bir önyargıya bir ölçüde set çekebilmek için, siyaset felsefesi ve muhafazakârlığın “ne”liği üzerinde duruluyor. “Birinci Bölüm”de, muhafazakârlığın ortaya çıkışıyla ilgili aydınlanma deneyimine temas ediliyor. Söz konusu kavramın, Aydınlanmanın olumsuz veçhelerine gösterilmiş bir tepki olarak ortaya çıktığı savı temellendirildikten sonra, teorinin biçimlenmesiyle ilgili olarak Kıta Avrupası ve Anglo-Amerikan dünyasına değiniliyor. XVIII. yüzyıl aydınlanması, daha sonra Avrupa dışındaki coğrafyalara dayatıldığı gibi, bir altın çağın ön koşulu niteliğinde özel bir yüzyıl olmanın yanı sıra, çok sonra Hegel’in de sıklıkla atıf yapacağı gibi, iç içe yaşanan birçok sorunun da kaynağı olma özelliğini hep barındırmıştır. Toplumsallıkların alaşağı edildiği, istikrarın sürekli kırıldığı bu dönemde, dinle birlikte insan maneviyatının tamamı aşırı bir soruşturma ve dışlanma geçirdi. Maneviyat karşılığı konusunda aşırı bir heyecanın varlığına aydınlanmanın göreceli avantajları eklenince, tepkici düşüncüler dışında, kimse bütün bir insanlık adına önemli bir şeylerin kaybedilmiş olabileceğini düşünmedi. Batı’da ortaya çıkan bu tepkisel düşünce, sonraları muhafazakâr teoriyi kuracaktı. Burada daha başka eleştirmenlerin ötesinde özel olarak muhafazakârlığın ilk kuramcılarına, Edmund Burke, David Hume ve diğer bazı düşünürlere ayrıntılı bir biçimde yer veriliyor.

“İkinci Bölüm”de, muhafazakârlığın siyaset felsefesindeki yeri üzerinde duruluyor. Bir taraftan aile, birey ve toplum, mülkiyet ve devlet gibi muhafazakâr duyarlılığın en fazla hissedildiği kavramlar üzerinde ayrıntılı durulurken, diğer taraftan liberal teoriyle muhafazakârlık karşılaştırılmakta, benzer ve farklı yönleri, bu benzerlik ve farklılıkların temel nedenleriyle birlikte ele alınarak kurumlar, din, gelenek, semboller ve ön yargı gibi kavramların işlenişinin ardından muhafazakârlığın düşünce olarak nasıllığı daha da belirginleştirilmektedir. En son demokrasi, otorite, özgürlük ve devrim-değişim sorunları üzerinden yapılan analizlerde muhafazakârlığın eleştirel hüviyeti sunulmaktadır.

Kitabın “Üçüncü Bölüm”ünde muhafazakârlığın çağımızda aldığı son şekil, bu arada ortaya çıkan farklılaşmış pek çok muhafazakârlık biçimi, Avrupa ve Amerika’daki dağılımlar ve ülkemiz açısından muhafazakârlığın durumu üzerinde durulmaktadır. Burada bizi daha ziyade ilgilendiren, elbette Türkiye’deki muhafazakârlıktır. Yazar bu konuda, Türkiyeli diğer meslektaşlarının aksine, olabildiğince soğukkanlı ve tutarlı; olabildiğince rahat ve başarılıdır. Özellikle II. Meşrutiyet’ten günümüze kadar Türkiye coğrafyasında muhafazakâr diye nitelenebilecek kayda değer ne kadar düşünür varsa (klasik, liberal ve devrimci muhafazakârlar) tümünü masaya yatıran yazar, Saîd Halim Paşa ve Nurettin Topçu gibi entelektüel yeterliliğiyle bilinen düşünürler de dâhil, maneviyatı vurgulayan Türkiye düşünürlerinin Batılı anlamda profesyonel ve popüler bir muhafazakârlıkla nitelenemeyeceklerini ifade eder. Yazarın buradaki niyeti, Türk düşüncesini kesinlikle basite almak değildir. Özellikle modern Batı düşüncesinde yaşandığı üzere, Batılı kavramlardaki özel sorunlar bu kavramların evrenselliğini engellemektedir. Daha açık bir ifadeyle, bizde muhafazakârlık sürekli dinle ilişkilendirilen, dindarlığın eşanlamlısı olarak kullanılagelen ve İslâmcı duyarlılıklara sahip olmakla özdeşleştirilen bir kavramken, asıl muhafazakârlık -yazarın da çok güzel ortaya koyduğu gibi- insanın ruhsal ihtiyaçlarının ve buna bağlı olarak bireyin devamı niteliğinde toplumda bu yönde manevi yönlere gönderme yapan kavram ve kurumların bulunabileceği, hatta bunun haklı ve gerekli olduğu düşüncesini kendine hareket noktası kabul ederek birtakım deneyimleri eleştirme edimi veya durumudur. Yazar kitabın sonunda, haklı olarak, muhafazakârlığın aydınlanmayla birlikte düşünülmesi gerektiği; öte yandan Türkiye ve Batı düşüncesi birbirinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, Türkiye’de muhafazakârlık hatalı bir biçimde dindarlıkla özdeşleştirilmekte ve bu nedenle yerilmekteyken, aslında muhafazakârlığın siyaset felsefesinde önemli ve etkin, başat bir düşünce geleneğinin adı olduğu, aydınlanmayla Batı’nın kazandıklarına mukabil kaybettiklerine gönderme yapan özel bir tavır alma biçimi olduğu ve bu düşüncenin Batı’da ateist, liberal veya dindar birçok değişik şeklinin bulunabildiği sonuçlarına ulaşmaktadır. Bu arada yazar, özellikle Gadamer’le popülerlik kazanan “ön yargı” kavramından büyük bir heyecanla bahsetmekte, buradaki heyecanı da, düşünülebilecek olanın aksine, dindar bir duyarlılığın yerine daha ziyade düşünsel bir kaygıdan kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli bir gerçek, muhafazakârlığın seküler boyutudur. Kavramların soy kütüğünde ontolojik kaygılar, ontolojik zemin

ve referanslar ve elbette tarihsel ve entelektüel ardalan ileri derecede önemlidir. Çünkü genelde Batılı kavramlar, “kendilerinde ne oldukları”na bakılmaksızın (aslında akademik ve entelektüel bir soruşturmanın amacı, bir şeyin kendinde ne olduğunu ortaya koymak olmalıdır), sanki esas nokta bir şekilde Türkiye toplumuyla bu kavramlar arasında bir ilişkilendirilme üzerine kurulmuş paralellikler ve yenilenmelere müsait benzerlikleri tespitmiş gibi, yazarın temel kaygısı eşliğinde alınarak düşünmelerimize dayatılır. Bu da gerçekten çok sıradan ve beyhude bir gayrettir. Bu kitapta yazarın çarpıcı bir özelliği de, bu hatalı gelenekten kendini kurtarabilmeyi başarmış olmasıdır. Batılı diğer kavramlarda, genelde rastlanıldığı üzere, muhafazakârlıkta da ciddi bir seküler zeminin varlığı hissedilmektedir. Seküler zeminin mevcudiyeti bu düşünme biçimine bir eksiklik getirmediği gibi, bir fazlalık da getirmez; ama “kendinde muhafazakârlık” olarak onu anlamamıza yardımcı olur. İnsanlar kaybettiklerinin eksikliğini çok hissettiklerinde, onları bir panik içinde aramaya koyulurlar. Muhafazakârlıktaki durum da aşağı yukarı böyledir ve bu Türkiye için de geçerlidir. Fakat dinin varlığının veya bazı kurumların varlığının arzulanması ya da savunulması her zaman dindar bir duyarlılıktan kaynaklanmaz. Hatta modern zamanlarda bu daha ziyade seküler ve hümanist bir duyarlılıktan kaynaklanır. Çünkü esas kaygı insanlıktır. Bu açıdan muhafazakârlığa bakıldığında seküler, ateist, liberal veya devrimci kimliğiyle pek çok insanı içine almaya müsait, gelişmiş ve sofistike bir siyaset felsefesi teorisiyle karşılaşılır. Amaç ise insanlık için manevi birtakım kavram ve kurumlara sahip çıkmaktan ibarettir.

Muhammet Özdemir

### **İslâm Ahlak Teorileri (Ethical Theories in Islam)**

Macid Fahri

Çeviren: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan

İstanbul: Litera Yayınları, 2004. 330 sayfa.

İslâm düşüncesi ve özellikle İslâm ahlak düşüncesi üzerinde ülkemizde yapılan çalışmalar -genelde diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi- gerek telif ve gerekse çeviri faaliyeti açısından oldukça sınırlıdır. Batı ahlak felsefesi/düşüncesi üzerine yapılan telif ve çevirileri sayı ve kalite açısından da mukayese ettiğimizde, bu durum açık bir şekilde ortaya çıkar. İlahiyat çevrelerinde yapılan

çalışmaların yetersiz ve sınırlı sayıda kalması, diğer çevrelerde bu konuya önem verilmemesi, Batı'da yapılan çalışmaların da hâlâ çeşitli önyargı ve haksız değerlendirmelerden kurtulamaması vakıası karşısında, belki de bugün en çok ihtiyaç duyduğumuz ve bizlere girdiğimiz bunalımdan bir çıkış sağlayıp yeni açılımlar sunacak olan bu konu, incelenmeyi beklemektedir.

İslâm ahlak düşüncesini XV. yüzyıla kadar inceleyen Macid Fahri'nin kitabı da bu konuda özet bilgiler içermektedir. Kitap bir "Giriş", dört bölüm ve eklerden oluşmaktadır. "Giriş" bölümünde yazar kitabı yazarken izlemiş olduğu yöntemi ve özet olarak bölümleri hakkında bilgi vermektedir. Birinci bölüm "Nassî Ahlak" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Kur'anî ahlak prensiplerine ve çok kısa olarak da hadislere yer verilmektedir. "Kelâmî Ahlak" başlıklı ikinci bölümde "Ahlakî Akılcılık" alt başlığında Mu'tezile, "Ahlakî İradecilik: İlk Kaderciler ve Eş'arîler" alt başlığında da çok kısa olarak Kaderciler ve Eş'arîlere değinilmiştir. Eş'arîlerin görüşü, mezhebin kurucusu Eş'arî ve daha sonra takipçileri Bâkılânî, Cüveynî ve Şehristânî'den hareketle verilmiştir. Eserin "Felsefî Ahlak" başlığını taşıyan üçüncü ve en geniş bölümünün başında klasik Yunan düşünürlerinin ahlak eserlerinin İslâm düşünürlerine yaptığı etkiye kısaca değinildikten sonra sırasıyla Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh (ki yazarmıza göre en büyük İslâm ahlak filozofudur), Nasîruddin et-Tûsî ve Celâled-din ed-Devvânî'nin ahlaka taalluk eden görüşleri verilmiştir. "Dinî Ahlak" başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümde Hasan el-Basrî, İbn Ebî Dünyâ, Mâverdî, İbn Hazm, Râgıb el-İsfehânî, Fahreddin er-Râzî ve son olarak da Gazzâlî'nin görüşü yer almaktadır. "Ekler" bölümünde "İslâm Felsefesinde Düşünsel İdeal: Aristo ve İbn Sinâ" adlı EK-I'de Aristo'nun entelektüalizmi ile bunun oluşturduğu bazı problemler, diğer yandan da İbn Sinâ'nın temsil ettiği Meşâî filozofların bu problemleri çözmedeki tarzlarına değinilmiştir. EK-II'de İbn Sinâ'nın *Risâle fi'n-Nefs* adlı eserinden ittisâle dair bir bölüm, EK-III'te ise yine İbn Sinâ'nın *Kitâbü'n-Necât ve Kitâbü's-Şifâ*'da yer alan inayet konusu ile ilgili bir bölüm, EK-IV'te de Gazzâlî'nin *Mizânu'l-amel*'den bir bölümün çevirisi verilmiştir.

Yazara göre Kur'an ve sünnetten teorik bir ahlak anlayışı çıkarılamaz. Süfîlerin ahlakla ilgili görüşleri de önem arz edecek ve hatta bu kitapta zikredilecek bir değer de değildir. Selefilere -ki yazarın kullandığı terim gelenekçiler (traditionalizm)- ahlak hakkındaki görüşlerinin de yine teorik bir mahiyet arz etmemesi, hatta İbn Teymiyye gibi bazılarında ahlak düşüncesinin olmaması, çok da önemli değildir. Müslüman filozofların ahlakla ilgili görüşleri de

Eflatun, Aristo ve genelde Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisinde oluşan bir ahlak anlayışıdır. Dolayısıyla yazarın genelde Batı'da bulunan veya Batı yoluyla İslâm'ı tanıyan veya Batı düşüncesinin etkisinde kalan bir tarzda ya da -tabiri caizse- bazı noktalarda bir müsteşrik zihniyetiyle konuları ele aldığı gözlenmektedir. Oysa konu biraz daha özgün bir şekilde ele alınsaydı, bizim kültürümüze ait olan hususlar daha geniş olarak göz önünde bulundurulseydi -yazar da eserin özellikle kültür tarihçileri için faydalı olacağını söylemektedir (s. 12)- İslâm düşüncesine kısmen zarar verici ve kanaatimizce hatalı bazı değerlendirmelere gidilmeyebilirdi. Bunun kökeninde bulunan en önemli sorun, bize göre yazarın, Batı'daki anlamıyla, Müslümanlarda da bir ahlak anlayışının bazı önemli noktalarını kaçırmasıdır. Mesela İslâm düşüncesinde büyük ölçüde ahlaka da taalluk eden hüsün-kubuh konusuna yazar, bir iki yerde ismen çok kısa zikretmek dışında hiç değinmemiştir.

Kitapta dikkat çeken diğer bir husus da, yazarın ele almış olduğu düşünce ekolünü veya kişileri, genelde tek bir eseri referans olarak sunmasıdır. Dolayısıyla ilgili bölüm, âdeta sayfa sayfa o eserin bir özeti gibi gözükmektedir. Örnek olarak Mu'tezile'nin ahlak anlayışının verildiği "Ahlakî Akılcılık" bölümünde (s. 55-68) sadece Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eseri kullanılmış ve diğer Mu'tezilî âlimlerin eserlerine hiç değinilmemiştir. Mu'tezilî bir ahlak anlayışının tek bir âlimden, tek bir eserden hareketle ortaya konulması mümkün değildir. Ayrıca yazar, her ne kadar genelde düşünürlerin fikirlerini kendi eserlerinden hareketle veriyorsa da Hasan el-Basrî'nin ahlakî görüşlerine değinirken onun *er-Risâle* adlı eserine hiç başvurmamıştır. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin yaklaşımının hemen hemen aynı olduğu ve Mâtürîdî'nin pek de ahlaka katkısı olamadığı için onun görüşlerine değinme lüzumu hissetmeyen yazar, kolaycılığa kaçarak *Kitâbü't-Tevhîd*'e bakılmasını tavsiye etmektedir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Mâtürîdî'nin ahlakî düşünceye etkisi kitapta zikredilen, mesela Yahyâ b. Adî'den veya Devvânî'den daha mı azdır? Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ahlaka taalluk eden görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymak kendilerinin Mâtürîdî mezhebine bağlı olduğunu söyleyen bir toplumun akademisyenlerinin görevi olmalıdır. Bunlara ilaveten eserde gördüğümüz diğer bazı eksiklikler de şunlardır: Âyetler verilirken sadece sûre ve âyet numarası verilmiştir. Bu gerek İngiliz ve gerekse Türk okuyucu için anlamayı zorlaştıran bir durumdur. Bu yerlerde âyetlerin ilgili kısımları verilseydi, metnin anlaşılması açısından daha iyi olurdu. Ayrıca Kehf Sûresi'nin 84-95. âyetlerinde geçen Zülkarneyn'i Büyük İskender olarak yorumlamaktadır. Bazı müfessirlerin böyle bir değerlendirmeye gitmelerine rağmen, âyetler bir

bütün olarak düşünüldüğünde, burada zikredilen kişinin Büyük İskender olması mümkün değildir. Bunun yanında bazı Müslüman âlimler için “skolastik” kelimesi kullanılmıştır (s. 49). Batı kültürünün ürünü olan böyle bir kelimenin Müslüman âlimler için kullanılması, kanaatimizce doğru değildir. Bunun yanında Stoahılarla Revâkîler arasında bir ayrım yapılmakta ise de (s. 22) bunların birbirlerinden farkı nedir, anlaşılmamaktadır. Ayrıca İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlak* adlı eserinden ölümle ilgili görüşleri aktarılırken; metinde şu ifadelere yer verilmektedir: “Buna ilâve olarak, bu oluş ve bozuluş dünyasında isteklerimizin tatmin edilmesini ve dünya mülkündeki sâhipsizliğimizin ebedi olacağını beklemek tamamıyla boştur. Yalnızca akledilir âlemde böyle bir ebedilik beklenebilir” (s. 181). “Ölüm, adil ve hikmetli yaratıcının insanlığa çizdiği bir kader olması sebebiyle, ölüm korkusu veya ezeli hayat beklentisi onun cömertliğinin ve yüce merhametinin olduğu kadar adaletinin ve hikmetinin de bir gereğidir” (s.181-82). Dipnotta ise şöyle bir açıklama vardır: “İbn Miskeveyh ezeli hayatla açık olarak dünyadaki hayatı kastetmektedir, çünkü o tutarlı bir şekilde nefsin bozulmazlığını ve onun ezeli hayatının akledilir dünyada olduğunu ileri sürmüştür.” (s. 181. dipnottan.) Burada metinle dipnotun uyumsuzluğu, yani çelişkisi açıkça görülmektedir.

Bütün bunlara rağmen, XV. yüzyıla kadar olan İslâm ahlak teorilerini bir bütün olarak sunan eser, konuyla ilgilenenler için başvurulması gereken bir kaynaktır. Zira Türkçede, bildiğimiz kadarıyla, Mustafa Çağrırcı’nın *İslâm Düşüncesinde Ahlak* adlı eserinden başka, derli toplu bir eser yoktur. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi, düşünürlerin görüşleri verilirken genelde ilk elden kaynaklara başvurularak konu açıklanmış ve eserlerin varsa İngilizce çevirilerinde ilgili yerler belirtilerek İngilizce okuyanlardan konu ile ilgili daha geniş malumat öğrenmek isteyenlere yol gösterilmiştir. Dolayısıyla kitap ahlak düşüncesiyle ilgilenenlerin ana hatlarıyla İslâm ahlak teorilerini öğrenebilecekleri bir giriş kitabı mahiyetindedir.

Eserin çevirisine de değinecek olursak, üslubu bozan bazı hatalar mevcuttur. Şöyle ki: Bazı yerlerde kelimeler Arapça karşılığıyla verilirken bazı yerlerde uydurma Türkçe ile verilmiştir. Mesela: Ad infinitum “ittisâl” olarak çevrilirken, petition of principle “döngüsel” olarak çevrilmiştir. Bu ikinci kelime, kitabın genelinde olduğu gibi, Arapça olan ve Türkçede kullanılan “devrî” kelimesiyle karşılanabilirdi. Meselenin bir diğer yönü de aynı kelimelerin farklı yerlerde farklı şekillerde çevrilmesidir. Mesela “commentator” kelimesi bazen “Kur’an tefsircisi” bazen de “müfessir” olarak çevrilmiştir. Buna ilaveten “Kur’an tefsircileri” veya “Kur’an âyetleri” gibi İngiliz okuyucular için belir-



tilmesi gerekli olan bazı tamlamaların Türkçe kullanılmaları pek de uygun değildir. Bugün tefsirci (veya daha doğru ifadeyle müfessir) veya âyet denildiğinde bunların Kur'an'a bağlı kelimeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklı çeviriler için burada vermemiz gereken bir örnek de “nobility” kelimesidir. Çeviride bu kelime “mürüvvet” olarak çevrilmiş (s. 230-232) ki doğrudur. Fakat dilimizde biz mürüvveti hangi mânâda kullanıyoruz? Normal bir kitap okuyucusunun bundan anlayacağı mânâ, burada ifade edilmek istenen mânâ mıdır? Ayrıca aynı kelime s. 242'de “asillik” olarak çevrilmiştir ki bu, kelimenin okuyucu tarafından anlaşılması için daha iyi bir tercihtir. Bununla birlikte “asalet” diye tercüme etmenin daha doğru olduğu da belirtilmelidir. Bir diğer husus ise (s. 94) Mübeşşir b. Fâtik'in yazdığı *Muhtârü'l-Hikem*, yazar tarafından *Selected Maxims* olarak çevrilmiş, Türkçeye çevirenler de *Seçme Düsturlar* diye çevirmişler ve hemen yanına da “Acaba düstur diye mi çevirmeli?” diye not düşmüşler. Eseri okuyan birisi bunun Macit Fahri'ye ait olduğunu düşünecektir. Oysa kitabın aslında böyle bir ifade yoktur. Çevirmenlerin bu ifadenin kendilerine ait olduğunu belirtmeleri gerekirdi. Çeviride ayrıca, özellikle giriş kısmında, uzun cümleler gereği yokken, kısa cümleler halinde çevrilmiş ve bazı kelimeler atlanmıştır. Son olarak çeviride Arapça asıllı kelimelerin parantez içerisinde karşılıkları verilirken, İngilizce metinde olduğu halde, Latince asıllı kelimelerin karşılıkları verilmemiştir. Çevirideki bu eksikliklere rağmen yine de uyumlu bir dil, akıcı bir üslup ve büyük ölçüde tutarlı bir bütünlük taşıdığı için çevirmenleri kutlamak gerekir.

Tamer Yıldırım

### **Bir Kitap Eleştirisinin Eleştirisi: Ömer Özpınar'ın Namîğ Abuzerov'a Cevabı**

İSAM tarafından yayımlanan *İslâm Araştırmaları Dergisi*'nin 13. sayısında (2005) *Hadis Edebiyatının Oluşumu*<sup>1</sup> adlı kitabımızın tanıtım ve tenkidine yönelik Namîğ Abuzerov imzalı bir yazı yayımlanmıştır.<sup>2</sup> Burada kitapla ilgili olarak “Ehemiyyətli bir konuya ışık tuttuğu, hadis edebiyatına yönelik

<sup>1</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

<sup>2</sup> Namîğ Abuzerov, “*Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ömer Özpınar, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005. 460 sayfa.” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 129-35.

araştırmalara örnek olduğu, konuyla ilgili diğer eserlerden farklı olarak dönemin sosyo-kültürel, ilmî ve siyasî ortamı bağlamında hadis eserlerinin tasnif ve muhtevasının arka planının daha iyi anlaşılmasına ciddi katkılar sağladığı ve hissedilen bir boşluğu doldurduğu” şeklindeki tespitler, kitabın amacına ulaştığı hissi verdiğinden bizim için hamd vesilesidir. Bununla birlikte, yazıda doğru bulmadığımız birtakım tahlil, çıkarım ve istifham-ı inkârî kabilinden eleştirilerin de yöneltildiği göze çarpmaktadır. Ne var ki bu eleştiriler, kitabın olgunlaşmasına ve tashihine katkı sağlamak yerine, onun ortaya koyduğu bazı tespit, değerlendirme ve sonuçlar hakkında yanıltıcı bir kanaatin oluşmasına yol açabilmektedir. Bu sebeple, söz konusu yazının yol açabileceği yanlış değerlendirmelerin önüne geçmek amacıyla aşağıdaki hususların düzeltilmesi ve açıklanması kaçınılmaz olmuştur.

Kitabın tanıtım ve tenkidini amaçlayan yazının hemen ikinci paragrafında, eserin bölümlerinden ve muhtevalarından bahsedilerek tanıtımı yapılmaktadır. Ancak, bu tanıtımın eksik yapılması bir tarafa, bölümlerin ana temalarının dahi farklı yansıtıldığı görülmektedir. Mesela, “Birinci Bölüm”ün hemen başındaki “Sosyo-Politik Ortam” (s. 33-58) konusundan ve muhtevastan hiç bahsedilmemiştir. Keza, aynı bölümün altıncı ana başlığı olan “Hadis İlminde Meydana Gelen Değişim ve Gelişmeler” (s. 145-184) konusuna da hiç değinilmemiştir. Yazının sonuç kısmında bu konuların genel atıfla geçiştirilmesi de, baştaki bu tanıtım eksikliğini gidermeye yetmemektedir. Kitabın “İkinci Bölüm”ünün muhtevastan ise, hemen hiç bahsedilmemektedir. Aynı eksik tanıtım “Üçüncü Bölüm”le ilgili olarak da görülmektedir. Mesela Buhârî’nin ilmî ve fikrî hareketlerle ilişkisi, fikrî gelişim süreci ve bunların *Sahih*’in oluşum ve şekillenmesindeki etkisini konu alan bölümlerden (s. 289-340) ve muhtevalarından hiç söz edilmemektedir. Ayrıca, bölümlerin genel tanıtımına yönelik ifadelerden (dergi s. 129), kitabın ilk iki bölümünde tamamen aynı mevzuların ele alındığı gibi yanlış bir izlenimin ortaya çıkması bile mümkündür. Oysa, kitabın “Önsöz”ünde içerik hakkında verilen malumat dikkate alınmış olsaydı, kitap için yeni bir tanıtım kurgusuna bile gerek kalmayacağı gibi, bu tür tanıtım eksikliklerine düşülmeyecek; eserin muhtevası okura daha doğru bir şekilde yansıtılmış olacaktır.

Söz konusu yazıda sadece kısa bir paragrafla, o da eksik olarak, kitabın tanıtımı yapıldıktan sonra, yaklaşık altı sayfa tutan tenkitlere geçilmektedir. Şimdi, söz konusu yazıyı mümkün merteye kendi anlatım sırası içinde ele alarak kitap hakkında “genelleme” ve “tespit hatası” vehmiyle takdim edilen eleştirileri gözden geçirelim.

a) Yazıda, kısaca kitabın tanıtımının yapıldığı paragrafın akabinde tespit hatası olarak görülen bir meseleye işaretle işe başlanmaktadır. Burada, “mihne” olayından sonraki dönemde Ashâbu'l-Hadis'in durumuna değinilen ve asıl konuyu teşkil eden “Halku'l-Kur'an Olayı ve Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri”nin ele alındığı on beş sayfalık kısım dikkate alınmadan, doğrudan sonuç kısmındaki çok tali ve küçük bir bilgilendirme, sanki mesele-nin ekseni gibi takdim edilerek şöyle denilmektedir: “Yazara göre... Ahmed b. Hanbel'in, zalim idarecilere karşı ayaklanma ile ilgili hadisleri rivâyet etmeyi yasaklaması ve siyasi idareye karşı tavır takınmayı teşvik eden hadislerin *Müsned*'inden çıkarılmasını istemesi de bu şartlar altında değerlendirilmelidir.” Daha sonra devamla yazı sahibi, konuyu araştırdığını ve Ahmed b. Hanbel'le ilgili bu görüşün, alıntı yaptığımız Zâhid el-Kevserî'ye ait olup başka bir “klasik kaynak tarafından desteklenmediği”ni söylemektedir (dergi s. 130).

Kaynak konusuna gelmeden evvel, yazıda üzerine eleştiri bina edilen “değerlendirilmelidir” ifadesinin hatalı bir alıntı olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira, yazıda da verilen kitabın o sayfasındaki ifademizin sonuç cümlesi aynen şöyle bitmektedir: “değerlendirilmektedir” (s. 145). Yani, böyle bir değerlendirmenin öznesi, yazıda zikredildiği gibi biz değil, 550 ve 551 nolu dipnotlarda işaret ettiğimiz âlimlerdir. Biz sadece bu konudaki bulgularımızın farklı şekilde de “değerlendirildiği” hususunda okuyucumuzu bilgilendirmek için o değerlendirme sahiplerine ve eserlerine işaretle yetinmiştik. Zâhid el-Kevserî'nin İbn Asâkir'in *Tebyînu Kezîbi'l-Müfteri*'sine yazdığı *Mukaddime*'sindeki ifadesinin kaynak olarak kullanılmasına gelince: Yazıda mezkûr iddianın Kevserî'ye ait olduğu; ama bunun “klasik kaynaklar tarafından desteklenmediği” söylenmek suretiyle, Kevserî'nin bu fikri kendiliğinden uydurduğu gibi yanlış anlamaya yol açacak bir cümlenin kullanılmasını doğrusu yadırgıyoruz. Kaldı ki, meselemiz o olmadığından, kitapta daha fazla bilgi için gösterdiğimiz dipnotlardaki diğer kaynaklara bakılsaydı, bu bilginin sadece Zâhid el-Kevserî tarafından ihdas edilmediği, başta Hanbel b. İshak (v. 273/886) ve Sübkî (v. 771/1370) gibi âlimlere de atıfta bulunularak ifade edildiği görülecekti.

b) Kitabımızda câmi' türü hadis edebiyatını anlatırken, muhtevalarının sünen konularına ilaveten kitabü's-sünne türü edebiyatın konularından da oluştuğunu söylememiz, “Oysa ki, gerek Dârimî'nin ve gerekse İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinin mukaddimeleri, Resulullah'ın sünnetine ittiba etmenin gerekliliği, bid'at ve cedelden uzak kalma, re'y ve kıyastan kaçınma... gibi fikrî/itîkadî konularla ilgili hadisleri içermesi bakımından birer kitâbü's-sünne niteli-

ğindedir.” gerekçesiyle yazıda tenkit edilmektedir. Dahası, eleştiri sahibi Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inin 34. Bölüm’ünün isminin “Kitabü’s-Sünne” olduğunu zikrederek muhtevasıyla ilgili bilgi verdikten sonra şu sözleriyle bizi “genelleme yapmak”la da itham etmektedir: “Bu, sünen türü eserler hakkında verilen hükmün genelleme olduğunu göstermektedir (dergi, s. 131).”

Hemen ifade edelim ki, buradaki “genelleme” eleştirisi bir vehimden öteye geçmemektedir. Zira, yazıda delil olarak gösterilen sayfa numarasından anlaşıldığı üzere, sadece câmi’lerin ortaya çıkış ve gelişim süreciyle ilgili konunun sonuç kısmında yaptığımız bir değerlendirmeden hareketle, böyle bir ithamda bulunulduğunu söylemek durumundayız. Oysa, câmi’ler ile ilgili söz konusu tespitimiz, bu türün ilk defa ortaya çıkışı ve sonraki gelişim süreciyle alakalıdır. O bahis bir bütün olarak okunduğunda, bu tespitlerimizle ilgili değerlendirmelerimiz daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır (s. 216-222). Yazı sahibi tarafından eleştiri konusu yapılan sünen türü Hadis edebiyatının muhtevasıyla ilgili bilgiler ise, yazıda alıntı yapılan yerden yirmi iki sayfa önce kitabımızda geniş bir şekilde müstakil olarak ele alınmaktadır. Şayet kitabın sünen türü hadis edebiyatının oluşumu ve gelişimi ile ilgili bu bölümü (s. 199-211) dikkate alınmış olsaydı, yazıdaki eleştiriye dayanak yapılan tespitlerin kitapta zaten var olduğu görülür ve bir daha araştırma zahmetine girmeden sadece aktarımla yetinilebilirdi. Nitekim biz orada, sünenlerin önceki hadis fikhını ortaya koymak üzere tasnif edilmeye başlandığına (s. 199); ancak ilerleyen süreçte sünen kavramının ilmî ve fikrî bir boyut da kazandığına müstakil bir başlıkta (s. 202) değinmekle kalmamış, bu bağlamla ilişkilendirmek suretiyle sünnet kitaplarını (kitabü’s-sünne) da sünen bahsi içinde ele alarak değerlendirmiştik (s. 207). Hatta kitabü’s-sünne konusuna başlamadan önce, yazı sahibi tarafından yapılan araştırmayla örtüşen bir biçimde, sünenlerin muhteva gelişiminin bu eserlerin konularını da içine alacak şekilde geliştiğine dikkat çekmiştik (s. 206). Bununla da yetinmeyip, bu bilgilerden sonra tekrar sünen konusuna dönmüş, yine sünen türünün muhtevasındaki gelişim sürecini vurgulayarak ne tesadüftür ki tam da sayın yazı sahibinin yaptığı araştırmanın sonucunda elde ettiği ve onlara dayanarak bizi “genellemeci” olmakla ve tespit hatası yapmakla itham ettiği tespitlerin aynısını, hem de neredeyse aynı ifadelerle ve aynı müelliflerin eserlerinin muhtevasını örnek vererek orada biz de yapmıştık (s. 209-210).

Kaldı ki, daha kitabın “Birinci Bölüm”ünde bu hususlara: “Anlatılanlar, III. asır musanniflerinden İbn Mâce (v. 273/886)’nin tasnif ettiği *Sünen*’inde daha belirgin bir şekilde görülmektedir (s. 143-144)” diye başladığımız bir pa-

ragrafla ilk sünenlerin muhtevasında olmayan fikrî/kelamî konuların, daha sonra tasnif edilen sünenlerin muhtevasına dahil edildiğini, bir ön bilgi olarak da takdim etmiştik.

Bütün bu bilgileri kitapta, hem de birçok yerde tespit etmemize rağmen, yazıda aksi iddia edilerek yeni bir araştırma yapmış görüntüsüyle sünenlerin muhtevası hakkında verdiğimiz bilgilerin eksik ve “*genelleme*” olduğunun söylenmesinin nasıl izah edileceğini, muhterem okuyuculara bırakıyoruz.

c) Müteakip paragraflarda yazı sahibi tenkitlerine devam ederek müsned türü hadis edebiyatının oluşumuyla ilgili bölüme geniş bir yer ayırmaktadır. Buralarda, müsned türü hadis kitaplarının oluşumunda İmam Şâfiî'nin hadis adına yaptığı çalışmaların ve Ahmed b. Hanbel'in bu çalışmaları devam ettirmesinin önemli etkileri olduğunu tespit etmemize rağmen, daha sonraki bir başlık altında onun Şâfiî'nin kitaplarının bile yazılmasına karşı çıktığını “ifade etmek suretiyle çelişkiye düşmekle” itham edilmekteyiz (dergi, s. 131-132). Ayrıca yazı sahibi, kitapta zikrettiğimiz üzere Şâfiî'nin hadis adına yaptıkları ortadayken “*er-Risâle*'si, niçin Ahmed b. Hanbel tarafından bid'at olarak telakki edilsin?” diye sormaktadır. Yine o, “Hadis bizatihi yeterlidir” anlayışını savunan Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'in iddia ettiği gibi rey ile amel ediyordu ise ashabü'l-hadisın nazarında hangi gerekçeyle otoriter bir şahsiyet kabul edildiğini de öğrenmek istemektedir (dergi, s. 132).

Bir paragraf sonrasında da eleştiri sahibi aynı konuyu devam ettirerek “Yazar, eserinin bazı yerlerinde bir veya iki örneğe dayanarak genellemeler yapmaktadır” peşin hükmüyle başladığı sözlerine sanki dayanak arayışıyla, müsned türü hadis edebiyatının oluşumunda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin de etkili olduğunu söylememizi buna delil olarak göstermektedir (dergi, s. 132).

Biz de konularının iç içeliğini dikkate alarak bu eleştirilerin birlikte cevaplandırılmasını uygun buluyoruz. Soru olarak kısa ama cevaplarının uzun olduğu bu eleştirileri, mümkün merteye detayları için kitaba atıfla yetinerek kısaca tashih etmeye çalışacağız. Ama her şeyden önce belirtmeliyiz ki buradaki itham ve eleştiriler, yazı sahibinin, diğer eleştirilerinde olduğu gibi, değerlendirilen meselelerin sadece kitabın bu kısmında dile getirilenlerden ibaret olduğunu zannetmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa daha “Önsöz”de dikkat çektiğimiz üzere (s. 9) ilgili konuların birbirine atıflarla işlendiği kitaptaki “Birinci Bölüm”ün önemli konuları olan “Hadis ve Re'y Eksenli Kamp-laşmalar ve Hadis Edebiyatının Oluşum Sürecindeki Etkileri” (s. 58-82) ve

“Hadis İliminde Meydana Gelen Değişim ve Gelişmeler” (s. 145-184) başlıkları altındaki tespit ve değerlendirmeler okunmuş olsaydı, muhtemelen buradaki sorunun cevabı bulunacak ve de “çelişkiye düşmek” ve “genellemelerde bulunmak”la itham edilmeyecektik. “Okunsaydı” diyoruz çünkü söz konusu yazının kitabın genel tanıtımından bahsedilen girişinde, kitabın örgüsü için çok önemli olan bu konulardan ve muhtevalarından tek kelime ile bile söz edilmemesi bir tarafa, bir de bu şekilde eleştiride bulunulması, sanki bu konuların kitapta hiç görülmediği intibamı vermektedir.

Dolayısıyla, kitabın işaret edilen konularının birlikte değerlendirilmesiyle tevcih edilen soruların ve vehmedilen çelişkinin ortadan kalkacağını ümit ediyoruz. Nitekim, oralarda kaydettiğimiz bilgilerin ana temaları şunlardır: “Ashâbu'l-hadis”in oluşum sürecinde iki önemli ismin üzerinde durmak gerekmektedir. Bunlardan birisi İmam Şâfiî, diğeri ise Ahmed b. Hanbel’dir (s. 66). Ashabu'l-hadisın bir ilim ve fikir hareketi olarak teşekkülü İmam Şâfiî ile başlamıştır. Bu çalışmayı onun talebesi olan Ahmed b. Hanbel devam ettirmiştir. O, dönemin hadisçileri tarafından “sünnetin temsilcisi” olarak görülmüş ve ashabü'l-hadisın hareketiyle özdeşleştirilmiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, sadece ashabü'l-hadisın bir mensubu değil, aynı zamanda imamıdır; sembolü ve temsilcisidir (s. 70). Binaenaleyh, müsned türü tasnif usulünün III. yüzyılda ortaya çıkması ve ashabü'l-hadis arasında revaç bulmasıyla ilgili etkenlerden bahsederken diğerleriyle birlikte Ahmed b. Hanbel ve görüşlerinin etkisinin biraz fazla vurgulanmasının, “genellemecilik” olduğu ithamı doğru değildir. Zira Ahmed b. Hanbel, ilk müsned musanniflerinden olması bir tarafa, şahsiyeti ve görüşleriyle zaten ashabü'l-hadisın o dönemdeki genel eğilimlerini temsil eden ve onlara yön veren yegâne kişi durumundadır (s. 71). Kaldı ki, ilgili örneklerde Ahmed b. Hanbel ile yetinerek genelleme yaptığımız tespitini nakzedecek şekilde, tarihî bir seyir içinde eş-Şa’bî, İbn Sîrîn, Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Hammâd b. Üsâme gibi ehl-i hadis re’y karşıtı görüş ve tutumlarını da yeri geldikçe nakletmekteyiz (s. 74, 237).

Öte yandan mihne süreciyle birlikte ashabü'l-hadisın ilkelerini netleştirdiğine, bu çerçevede artık her türlü re’y kullanımına karşı olduğuna da işaret ederek, böylece daha önceleri kendi usûllerince kaçınılmaz olarak re’y ve kıyas kullanan ama ashabü'l-hadisın hürmet-gösterdiği fakihlerin bile tenkit edilmeye başlandığını ifade etmiştik (s. 74-76, 108-109). İşte bu şekilde sonradan ashabü'l-hadis tarafından eleştirilen âlimlerden birisi de İmam Şâfiî’dir. Ancak vurgulamak gerekirse, yazıda yanlış bir şekilde ifade edildiğinin aksine, bu eleştiri, Şâfiî’nin şahsına, otoritesine ve hadis anlayışına karşı

olmamıştır. Kitapta ayrıntılarıyla nakledilen tarihî bilgilerden anlaşıldığına göre, onun re'y ve rivayeti bir arada işleyen eserleri ve metodu eleştirilmiştir. Zira Ahmed b. Hanbel ve onun temsil ettiği ashabü'l-hadis, re'y ve rivâyetin bir arada işlendiği kitapların hadislerin terkine yol açtığı inancındadırlar (s. 235). Bu hareketin ilim anlayışına göre re'y, din dışı bir bilgi kaynağıdır ve kimin olursa olsun “Hiçbir re'y yazılmamalıdır.” Yazılacak ve ilim kaynağı olacak yegâne bilgi, sadece hadis rivayetleri olmalıdır (s. 235). Hatta bu konuda o kadar şiddetli davranılmıştır ki, bir nevi yorumda bulunmak anlamına geleceği için hadisleri bölüm ve konu başlıkları altında tasnif ve tevbib etmek gibi daha basit şeylere dahi karşı çıkanlar olabilmiştir (s. 159). Nitekim, İbn Receb'in de tespit ettiği üzere Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'nin eserleri karşısındaki tutumunu da açıklar bir biçimde, önceleri Ebû Ubeyd'in *Garibu'l-Hadis*'ine ruhsat verirken, daha sonraları bunu eleştirmiş ve hadislerle birlikte onları tefsir eden sözlerin dahi yazılmasına karşı olduğunu beyan etmiştir (s. 234). Onun, “Ne Mâlik'in, ne Süfyân'ın, ne Şâfiî'nin, ne İshâk b. Râhûye'nin ve ne de Ebû Ubeyd'in sözlerini yazın!” diyerek taraftarlarını, sadece hadis rivayetlerini yazmaları; muteber de olsalar kişilerin görüşlerinin bunlara karıştırılmaması konusunda uyardığı nakledilmiştir (s. 233). Zira o, “Şâfiî'nin re'yi, Mâlik'in re'yi ve Ebû Hanîfe'nin re'yi, bunların hepsi de bana göre ayıdır. Huccet ise, âsârdadır” görüşündedir (s. 234).

Ayrıca kitapta şu husus açık bir şekilde vurgulanmıştır ki, Ahmed b. Hanbel'in ve onun görüşleri etrafında şekillenen ashabü'l-hadis söz konusu tavırları, karşı olmak bir yana aslında İmam Şâfiî'nin “Hadis bizâtihi yeterlidir” anlayışının, bir hadisçi tarafından farklı bir şekilde ifade edilmesi olmaktadır (s. 234). Nitekim, ashabü'l-hadis gerek müsned-merfû' hadislerin toplanmasında ve müsned türünde eser tasnif edilmesindeki gayretlerinde, Şâfiî'nin etkisi önemini sürdürmüştür (s. 231, 285). Dolayısıyla burada yinelemek gerekirse, yazıda çelişki noktası olarak gösterilen aksine, Ahmed b. Hanbel ve ashabü'l-hadis toptan Şâfiî'nin hadis anlayışına ve otoritesine değil, onun re'y ve rivayeti bir arada işleyen bazı eserlerinin istinsahına, üslubuna ve bunlara yönelmeye karşı olmuşlardır.

Bütün bunlar kaynaklarıyla kitapta tespit edilmişken, bir başka eleştiri olarak yazı sahibinin eksik bir algılamayla: “Diğer taraftan yazar, yine Ahmed b. Hanbel örneğinden yola çıkarak hadisçilerin müsned türü eserler telif etmelerinin sebebini, hadislerin kitab ve bâblar şeklinde tasnif edilmesine karşı olmalarıyla açıklamaya çalışmaktadır” (dergi, s. 132-133) şeklinde indirgemeci bir çıkarımda bulunmasını da doğru bulmuyoruz. Zira her şeyden

önce bu çıkarım, kitapta müsned türünün oluşmasıyla ilgili takdim ettiğimiz dört başlığın ve bir o kadar sebebin göz ardı edilerek, olayı sadece tek bu sebebe indirgediği için eksik bir algılamadır. Böyle bir çıkarımın sonunda bir de “Oysa, bilindiği gibi Dârimî, Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi müellifler ashabü'l-hadis sayıldıkları ve Ahmed b. Hanbel'in akranı oldukları halde, eserlerini kitap ve bablar hâlinde tasnif etmişlerdir (dergi, s. 133).” diyerek güya bir tavsithle bulunulması ise, tabiri caizse “elmayla armudun karıştırılması”dır. Çünkü müsnedlerin oluşumundaki etkenlerin ele alındığı konuya kadar zaten hep mezkûr müelliflerin kullandıkları ale'l-ebvâb tasnif metodundan, oluşum ve gelişim şartlarından bahsedilmiştir. Buradaki konumuz ise müsned türü ve bu türün ortaya çıkmasındaki etkenlerin bir arada tespit ve tahlil edilmesidir. Kaldı ki biz burada ashabü'l-hadis III. yüzyıla girildiğinde yeni ve farklı bir türde, yani müsned türünde eser tasnif etmelerindeki bir “eğilim”in (s. 238) ortaya çıkmasından ve bunun etkenlerinden bahsetmekteyiz. Yoksa bu devreden sonra tamamen “ale'l-ebvâb”ı terk edip râvî esaslı eserler telif ettiklerini söylemiyoruz. Yine de bütün bu söylenenler bir tarafa, yazıda nakledilenin tam karşısındaki sayfada, müsned türü edebiyatın oluşumuyla ilgili etkenler bağlamında “hadisin, re'y ve yoruma dayalı fıkhıtan tamamen ayrılması” yönelimine ve “bundan dolayı, müsned türü eserlerde, genelde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinin toplanmasına özen gösterilip sahabe ve tâbiun fetvalarına dahi yer verilmediğine” işaret edildikten sonra, yazıdaki eleştiriye dayanak noktası olarak ileri sürülen müelliflerin eserlerinin de bu eğilimden bir şekilde etkilendiklerini örnekleriyle zaten zikretmekteyiz (s. 238-239).

d) Yine yazıdaki bir paragrafta, müsned türü edebiyatın oluşumundaki etkenlerden birisi olarak zikrettiğimiz III. yüzyılda hadislerin sıhhat değerlendirilmesine hız verilmesi ve bu çerçevede müsned-merfû' hadislerin vurgulanmasıyla ilgili verdiğimiz örnekler, “hadislerin sıhhat değerlendirmesine hız verilmesi değil, farklı yüzyıllarda sıhhat şartlarının değişmesine delalet etmekte” olduğu söylenerek eleştirilmektedir. Yazıda buna delil olarak da, bizim kitapta farklı yer ve bağlamlarda verdiğimiz örnekler kullanılmakta ve İmam Mâlik'in mürsel haberleri müsnedler kadar değerli görmesinden hareketle: “Hicrî ikinci asırda sıhhat anlayışının böyle olduğunu göstermektedir. Nitekim yalnız İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı değil, aynı dönemde tasnif edilen câmi' (s. 218) türü hadis edebiyatının da mürsel ve munkatî' rivayetlerden oluşması, muttasıl rivayetlerin azınlıkta kalması ve musanneflerin mevkuף ve



maktû' haberleri de ihtiva etmesi (s. 237) bunu göstermektedir." denilmektedir (dergi, s. 132).

Bu eleştiriyi de nereden başlayarak cevaplayacağımızı bilemiyoruz. Kitapta değişik konularda verilen örnekler, bağlamlarından kopartılarak yazıda ayrı bir konuya mesnet olarak takdim edilmekle kalınmamış, yapılan alıntılar da yanlış iktibas edilmiştir. Mesela, " (s. 218)" diye gösterilen yerde, yazıdaki gibi bütün câmi'leri içine alacak şekilde bir "câmi' türü"nden bahsedilmektedir. Orada sadece bu türün ilk örneklerinden olan Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* adlı eserinin muhtevasını tanıtmak adına bazı bilgileri kaydetmekte ve ihtiva ettiği rivâyetlerin durumu hakkındaki tespitleri sunmaktayız (s. 218). Öte yandan buradaki bağlamda, yazıdaki iddiayı desteklemek üzere sunulduğu şekliyle "âlimlerin sıhhat anlayışı"na değil, çok farklı bir konu olan "II. asrın tasnif anlayışına" vurgu yapmakta ve yazıdaki eleştiriye delil olmak bir yana, bunu nakzedecek şekilde o dönemde hadislerin herhangi bir sıhhat değerlendirmesine tabi tutulmadan bütün rivayetlerin bir arada tasnif edilmeye çalışıldığından bahsetmekteyiz (s. 218-219).

Yazının aynı paragrafındaki bir diğer yanlış anlama da, " (s. 237)" diye işaret edilen sayfadaki konu için vaki olmuştur. Kitabın o sayfasındaki "musannef" kelimesiyle, yazıdaki yanlış anlaşıldığı şekliyle hadis edebiyatı türlerinden biri olan "musannefler" değil, kelime anlamıyla "II. asırda fıkıh bâblarına göre tasnif edilen eserler (*musannef*)" mevzubahis edilmektedir (s. 237).

Kaldı ki, yazı sahibinin sadece İmam Mâlik'in mürsel rivayetleri müsnedler kadar itibara şayan gördüğünü söyleyerek bunu "Hicrî ikinci yüzyıldaki sıhhat anlayışının böyle olduğuna" delil göstermesi, büyük bir genelleme yapmak olmuyor mu? Oysa, aynı yüzyılın âlimi İmam Şâfi'nin, az bir istisnaıyla mürsel rivayetlerin kabulüne karşı çıkmakla kalmayıp, eserlerinde hadislerin sıhhati konusundaki metodolojiyi tespit sadedinde en önemli çalışmayı da yaparak müsned hadisin önemini ortaya koyduğunu ısrarla vurgulamıştık (s. 231). Müteakiben İmam Şâfi'den sonra talebesi Ahmed b. Hanbel'in bu gayretleri devam ettirdiğine dikkat çekmiştik. Buna göre, yazının bu paragrafında iddia edildiği gibi verdiğimiz örnekler "farklı yüzyıllarda sıhhat şartlarının değişmesi"ni değil, II. yüzyıldan itibaren müsned ve sahih hadisler bağlamında geliştirilen ve sürdürülen metodolojik çalışmaların III. yüzyılda geldiği noktayla alakalıdır.

Ayrıca yazıda, verdiğimiz örneklerin "hadislerin sıhhat değerlendirmesine hız verilmesi değil, farklı yüzyıllarda sıhhat şartlarının değişmesine delalet et-

mekte” olduğu söylenerek, sanki çok farklı zamanlardan bahsediliyormuş gibi bir çıkarımda bulunmaktadır. Oysa örneklerde verilen İmam Mâlik ile müsned türü edebiyatın ortaya çıktığı Hicrî III. yüzyılın başına kadar acaba kaç “yüzyıl”lık bir zaman geçmektedir diye sormak lazımdır. Kaldı ki kitapta bu süreç, az önce de ifade ettiğimiz üzere, aynı yüzyılda yaşamış ve hatta Şâfî ile Ahmed b. Hanbel’de olduğu gibi, aralarında hoca-talebe ilişkisi olan âlimlerin gayretleri olarak takdim edilmiştir.

Dolayısıyla, farklı birkaç konunun birbirine katılarak ve yanlış iktibaslar yapılarak, “bunlar farklı yüzyılların sıhhat şartlarıdır” denmekte ısrar edilirse, diyebileceğimiz bunun, görüş sahibini bağlayacağıdır. Ama o zaman sormak gerekir, neden acaba sadece müsned-merfû’ ve sahih hadislerin toplandığı kitapların ilk oluşumları III. yüzyılda olmuştur ve bu yüzyıl muhaddislerinin eserlerindeki müsned-merfû’ hadis vurgusu nereden gelmektedir? Örneğin Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi muhaddisler neden eserlerini müsned-merfû’ ve sahih hadislerden oluşturmaya çalışmışlar ve adlarını da buna göre koymuşlardır? Cevapları içinde olan bütün bu soruların geniş açılımı için, kitabın ilgili yerlerine (mesela s. 92,175,182,315-319) tekrar bakmak gerekecektir.

e) Yazıda “genelleme yapmakla” eleştirildiğimiz bir diğer husus, ashabü'l-hadisın “lafz” meselesindeki bakış açısını yansıtmada Ahmed b. Hanbel’in: “Bişr el-Merîsî öldü, yerine el-Kerâbîsî kaldı” sözünü, toparlayıcı bir örnek olarak vermemizdir. Yazı sahibi, “bu konuda da Ahmed b. Hanbel örneğine dayanarak bir genelleme yapmak”la bizi tenkit etmektedir (dergi, s. 133).

Oysa bu cümlemizden önce, bir bütün olarak “Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere ehl-i hadis tarafından” Bişr’in tenkit edildiğini ifade ettiğimiz cümlenin (s. 383-384) farkına varılmamış gibidir. Burada, isimlerini zikretmeden el-Kerâbîsî hakkında ehl-i hadisın görüşlerini kısaca, hem de parantez içinde ifade ettikten sonra, Ahmed b. Hanbel’in söz konusu ifadesini nakletmekteyiz. Dipnotta da bunların kaynaklarını birer birer göstermekteyiz. Kaldı ki, *Târîhu Bağdâd* gibi kaynaklarımızda dahi el-Kerâbîsî ile ilgili ayrıntılar, Ahmed b. Hanbel merkezli olarak nakledilmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca daha önceki eleştirileri cevaplarırken de belirttiğimiz üzere, kitaptaki Ahmed b. Hanbel’in asha-

<sup>5</sup> Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., VIII, 64-67.

bü'l-hadis için önemi ve konumunun ortaya konduğu bölümler okunmadan, bu gibi “genelleme yapıldığı” iddialarının önüne geçilemeyecektir.

Yazıdaki aynı paragrafta, bu genelleme ithamının peşinden bir de “Fakat Eş’arî’nin verdiği bilgiye göre...Lafziyye diye tanımlanan grup, ehl-i hadis-tendir.” şeklinde bir tespit ortaya konarak buradan da bir eleştiri üretilmeye çalışılmaktadır. Bu tespite göre mademki “Lafziyye ehl-i hadisten oluşmaktadır,” öyleyse bunlara karşı olan ashabü’l-hadisten kimleri kastettiğimiz sorulup arkasından da eleştiri mahiyetinde: “Şayet bu tabirle Ahmed b. Hanbel’in taraftarları veya aynı görüşü paylaşan âlimler kastediliyorsa bu kişilerin bütün “ashabü’l-hadis’i temsil etmediği bilinen bir husustur” gibi, ne demek istendiği pek anlaşılmayan bir ifade kullanılmaktadır (dergi, s. 133).

Oysa kaynak gösterilen yerde gördüğümüz kadarıyla Eş’arî, “Lafziyye diye tanımlanan grup, ehl-i hadistendir” diye bir şey söylememektedir.<sup>4</sup> Fakat daha doğru bir ifadeyle, o dönemde el-Kerâbîsî, İbn Küllâb ve el-Muhâsibî gibi âlimler tarafından oluşturulan lafziyye içinde Ali b. el-Medîni ve Buhârî gibi ehl-i hadisten kimselerin olduğu da zaten kitabımızda zikredilmektedir (s. 251, 377-378).

Binaenaleyh, buradaki soru da, kitapta aksinin ifade edildiğinin ima edildiği tespitler de kitaptan ziyade Eş’arî’nin ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklansa gerektir.

f) Yazının müteakip paragrafında, sanki kitapta farklı bir husus söyleniyormuş izlenimi veren ve ne maksatla yazıldığı anlaşılmayan bir başka ifade daha bulunmaktadır. Cerh ve ta’dil edebiyatının oluşumundaki etkenlerin söz konusu edildiği konuda muhaddislerin, ravilerin fikrî yönelimlerini tespit ve tenkit etmek üzere adalet vasıflarıyla ilgili bilinen beş esası kullandıklarını zikrederek bunların konumuzla ilgilerini açıklamaktayız. Bu hususta yazı sahibi, ilk dört esasın râvilerin ideolojik yönlerinin belirlenmesinde kullanılabileceğini ama “cehâletü’r-râvi” ilkesinde bunun mümkün olmadığını söyleyerek

<sup>4</sup> Bk. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden 1980), s. 602’deki ibare şöyledir:

وقال الحسين الكرابيسي القرآن ليس بمخلوق ولفظي به مخلوق وقراءتي له مخلوقة  
وقال قوم من اهل الحديث ممن زعم ان القرآن غير مخلوق ان قراءته واللفظ به غير مخلوقين وان  
اللفظية يجرون مجرى من قال بخلقه واكفر هؤلاء الواقفة التي لم تقل ان القرآن غير مخلوق ومن  
شك في انه غير مخلوق والشاك في الشاك واكفروا من قال لفظي بالقرآن مخلوق

bu imkânsızlığı kanıtlamaya çalışmaktadır. İlginç olanı ve eleştiri olarak bir anlam veremediğimiz ise, bu kadar uğraştan sonra farkına varmış gibi: “Nitekim yazarın kendisi de böyle bir bağlantı kurmamaktadır” (dergi, s. 134) şeklinde âdeta kendisini nakzeden bir ifadeyle paragrafı tamamlamasıdır.

Madem kitapta böyle bir bağlantı kurulmuyorsa, ki öyledir, neden o zaman yazıda bir paragraf boyunca aksi söylenmiş de tashih ediliyormuş veya eleştiriliyormuş gibi bir görüntü sergilenmektedir, anlamak mümkün değildir.

g) Yazıda bir eleştiri de, el-Kerâbisî'nin *Kitâbü'l-Müdellesîn* adlı kitabıyla ilgili olarak o dönem hadisçilerinin olumsuz tavırları olduğuna dair ifadeleri nakletmemize yöneliktir. Yazı sahibi ise o ifadeleri bizim zannederek, “günümüze ulaşmadığından içeriği hakkında bilgi sahibi olamayacağımız kitaplar hakkında hüküm vermenin sağlıklı sonuca götürmeyeceğini” söyleyerek yanlış bir ithamda bulunmakta ve uzun uzadıya söz konusu kitabın kıymetini anlatmaktadır (dergi, s. 134-135).

Yazıdaki bu ifadeye genel mânâda katılmamak mümkün değildir. Ancak bunun bize el-Kerâbisî ve kitabıyla ilgili bir “hüküm verdiğimizden” hareketle eleştiri olarak yöneltmesini kabul edemiyoruz. Çünkü biz kitabın o paragrafında böyle bir hüküm vermiyoruz ve zaten oradaki bağlamın da bununla bir alakası bulunmamaktadır. O dönemle ilgili genel bir durum tespiti yapmaktayız. Muhaddislerin cerh ve ta'dil edebiyatının oluşmasındaki gayretleri ve bunun sebepleri üzerinde durduğumuz bir konuda, muhaliflerinin ehl-i hadise el-Kerâbisî'nin kitabını delil göstererek saldırmalarından ve bu yüzden o dönemde yaşamış ashabü'l-hadis bu esere olumsuz bakış açılarını yansıtmaktayız (s. 254). Dolayısıyla o dönemdeki bir olayı ve o dönem âlimlerinin görüşlerini aktarmakla yetinmekteyiz.

h) Yazıdaki son eleştiri ise kitabın başındaki beyanımızın aksine “ilelü'l-hadis edebiyatının oluşumunda herhangi bir ilmî ve fikrî hareketten bahsedilmediği” şeklindedir (dergi, s. 135).

Burada da kitabı parçacı değerlendirmenin bir başka tezahürü yaşanmaktadır. Zira 'ilel edebiyatının oluşumuyla ilgili konu okunduğunda, bu eleştirinin de haklılık payı olmadığı görülecektir. Nitekim, yazıda söz konusu edilen 'ilel ilmine ait hadis edebiyatının ortaya çıkışını, kitabın daha önceki iki konusu olan cerh ve ta'dil ile rical edebiyatının oluşumuyla ilişkilendirerek ele almaktayız ve bu iki ilmin edebiyatının oluşmasında etkili olan ilmî ve fikrî etkenlerin, ortak noktaları sebebiyle 'ilel edebiyatının oluşumunda da söz konusu olduğunu bir-

kaç defa gözden kaçmayacak şekilde vurgulayarak, tekrara düşmemek adına, o konulara atıflarda bulunmakla iktifa etmekteyiz (s. 260-262).

Sonuç olarak, bize ayrılan bu sınırlı sayfalarda kısaca arz etmek durumunda kaldığımız açıklama ve düzeltmelerimizden anlaşıldığı üzere, söz konusu yazıda “birkaç tespit hatası veya bazı örneklere dayanılarak yapılan genelleme (dergi, s. 135)” şeklinde ortaya konulan hemen hemen bütün eleştirilerin isabetli olmadığı açıktır. Eleştirilen hususların, genelde kitabın birbirine atıf yapılarak işlenen konularının veya ilgili bölümün ya da o başlığın, hatta bazen aynı paragrafın bir bütün olarak anlaşılıp değerlendirilmemesinden kaynaklandığı görülmektedir. Buna ilaveten kitaptaki bazı ifadelerimizin doğru bir şekilde alıntılanmaması ya da anlaşılabilmesi da, yazı sahibini yanlış değerlendirme ve eleştirilere götürmüştür. Ayrıca, bazı kaynaklarımızın “son dönem kaynaklar” denilerek kabul edilmemesi yanında, bazılarındaki bilgilerin eksik anlaşılması ve bunun üzerine eleştiri bina edilmesi de haksız ithamların ortaya çıkmasının bir başka sebebidir.

Ancak bu asla demek değildir ki, kitabımızda tashih ve ikmal edilmeyecek bir şey yoktur. Nitekim, cevaplama çalıştığımız eleştirilerin dışında yazının bir paragrafında, İbnü'n-Nedîm'e dayandırarak Süfyân es-Sevrî'nin *Sünen* adında bir eserinin bulunduğu intibamı veren bir cümlemiz, onun bu isimde bir eserinin olmadığı (dergi, s. 130) şeklinde tashih edilmektedir ki, bu katkısından dolayı yazı sahibine müteşekkirim.

Ayrıca, yazı sahibinin ifadesiyle “hadis edebiyatına yönelik araştırmalara örnek olması” ve “hadis tarihi ve edebiyatı ile ilgili diğer eserlerden farklı olarak” yeni bir bakış açısı getirmiş olması gibi, “ilk” sayılabilecek bir metot ve anlayışla yazılan bu kitabın -her şeyden önce bu vasfından kaynaklanacak- eleştirilecek, ikmal ve tashih edilecek noktalarının olması mukadderdir. Burada görüldüğü gibi karşılıklı duyarlılık içerisinde yapılan bilgi alışverişinin, ancak şükran vesilesi olacağını düşünüyoruz. Böylece, “Ön Söz”de de samimiyetle kaydettiğimiz üzere, “erbabının görüş, tenkit ve tashihleri ile kitabın olgunlaşacağı”nı bir kez daha yineliyoruz.

Ömer Özpınar

## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncü ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Center for Islamic Studies**

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

