

S A Y I 11 • 2 0 0 4

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 11 • 2004

İçindekiler

Islam and Peace: A Preliminary Survey on the Sources of Peace
in the Islamic Tradition 1

İBRAHİM KALIN

المنظور الإسلامي والرموز الثقافية كمفهوم متعدد الاستعمال في
التخصصات المعرفية الحديثة

MAHMOUD DHAOUADI 39

Şâh-ı Merdân Murtazâ Ali:
Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali Tasavvuru 75

İLYAS ÜZÜM

Amerika'da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu
Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci

Seyfî KENAN 105

Belgeler ve Araştırma Notları

Kırım Kadı Sicilleri

AHMET CİHAN VE FEHMİ YILMAZ 131

Kitâbiyat

- John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İsmail Çetin)
MUHSİN AKBAŞ 177
- Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*
MUSTAFA ALICI 181
- Harold G. Koenig, *Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health*
AYDOĞAN FARI 187
- Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*
ADNAN ASLAN 191
- Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa, ed., *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* (çev. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin ve Mehmet Soyhun)
FUAT AYDIN 194
- Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar)*
ADNAN DEMİRCAN 198
- Talip Türçan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*
İSMAİL GÜLLÜK 204
- M. Numan Malkoç, *İstanbul'daki Protestan Kiliseler*
SÜLEYMAN SAYAR 207
- Matthew S. Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Sāmerrā (A. H. 200-275/815-889 C.E.)*
CENGİZ TOMAR 210
- Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynüler*
NECDET TOSUN 213
- Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nun Mirası* (der. ve çev. M. Cüneyt Kaya)
ABDULLAH YORMAZ 215
- Jacob Neusner and Tamara Sonn, *Comparing Religions Through Law*
FATMA YÜKSEL 221

Islam and Peace: A Preliminary Survey on the Sources of Peace in the Islamic Tradition

İbrahim Kalın*

This paper investigates the sources of peace in the Islamic tradition. Positive peace is defined as a continuous state of harmony and equilibrium and is distinguished from negative peace, which is based on the temporary absence of violence and disorder. The Islamic tradition has a long history of building mechanisms for the promotion and sustenance of positive peace. In contrast to reducing religion to juridical law, this paper examines the question of peace in four interrelated areas: spiritual-metaphysical, philosophical-theological, political-legal, and socio-cultural contexts. These contexts are interdependent and feed off one another. They reveal the intricate relationship between text and history in the Islamic tradition. The paper concludes that the Islamic tradition contains the core values of a culture of peace and that contemporary Muslim societies should utilize this tradition to combat all forms of violence and disorder.

Key words: Islam, Peace, Jihad, Tolerance.

Is religion a source of violence?

This question has haunted the minds of many people concerned with religion in one way or another. For the critics of religion, the answer is usually in the affirmative, and it is easy to cite examples from history. From Rene Girard's depiction of ritual sacrifices as violent proclivities in religion¹ to the exclusivist claims of different faith traditions one can easily conclude that religions produce violence at both social and theological levels. As has often been done, one may take the Crusades or the Inquisition in medieval Europe or the jihad movements in Islamic history and describe the respective histories of these traditions as nothing more than a history of war, conflict, violence, schism, and persecution. The premeditated conclusion is unequivocal:

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul; College of the Holy Cross, Worcester, USA.

¹ Rene Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1979).

the more religious people are, the more violent they tend to be. The solution therefore lies in the de-sacralization of the world. Religions, and some among them in particular, need to be secularized and modernized to rid themselves of their violent essence and violent legacy.²

At the other end of the spectrum is the believer who sees religious violence as an oxymoron at best and the mutilation of his/her religious faith at worst. Religions do not call for violence. Religious teachings are peaceful at their base, and they are intended to re-establish the primordial harmony between heaven and earth, between the Creator and the created. But specific religious teachings and feelings are manipulated to instigate violence for political ends. Violence is committed in the name of religion but is not condoned by it. The only valid criticism the secularist can raise against religion is that religions have not developed effective ways of protecting themselves from such manipulations and abuses. As Juergensmeyer has shown in his extensive survey of religious violence in the modern period, violence does not recognize religious and cultural boundaries and can easily find a home in the most sublime and innocuous teachings of world religions. At any rate, religions are vulnerable when they fail to find ways of preventing the use of force in their name. This becomes especially acute when they fall short of inculcating a consciousness of peace and non-violence in the minds and hearts of their followers. In short, religions *per se* cannot be seen as a source of violence. Only some of the bad practitioners can be held accountable.

Both views have strong cases and make important points about religion and violence. Both, however, are equally mistaken in resorting to a fixed definition of religion. And both views reduce the immense variety of religious practices to a particular tradition and, furthermore, to a particular faction or historic moment in that tradition. In speaking of Islam and violence or Hinduism and war, the usual method is to look at the sacred scriptures and compare and contrast them with historical realities that flow from their practice, or lack thereof. We highlight those moments where there are discrepancies between text and history as the breaking points in the history of that religion, viz.,

² This is the gist of the attacks by Bernard Lewis on "Islamic fundamentalism" in a number of highly publicized essays including "The Roots of Muslim Rage," *The Atlantic Monthly* (Sept. 1990), 47-60 and "Islam and Liberal Democracy," *The Atlantic Monthly* (February 1995). Lewis considers "Islamic fundamentalism," which he equates occasionally with terrorism, as arising out of the overtly religious and intolerant traditions of Islam. I have dealt with Lewis' arguments in my "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11" in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*, ed. Joseph Lombard (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004), 143-87.

moments when the community has not lived up to the standards of the religion as demanded by the text.

Although there is some benefit to be gained from this approach, it fails to see the ways in which religious texts are interpreted and made part of the day-to-day experience of particular religious communities. Instead of looking at how religiously binding texts are read, revealed and enriched within the concrete experiences of the community, we separate text from history and somehow assume historical immunity for the text and/or textual basis for *all* history.

This is not to deny the centrality of the scripture. In the case of Islam, the Qur'an, together with the Sunnah of the Prophet of Islam, is and remains the main source of the Islamic *Weltanschauung*. After all, the numerous interpretations that we may talk about are interpretations of the Qur'an, the one text that is the subject of variant readings from the Sufis and Hanbalis to the Wahhabis and the modernists. The fact that the Prophetic Sunnah is part of the Islamic worldview and religious life, without which we cannot understand a good part of the Qur'an, can be seen as confirming the significance of reading the scripture within the concrete experiences of the Muslim community. This was in fact how the first Muslims, who became the spiritual and moral examples of later generations, learnt about the Qur'an under the guidance and tutorship of the Prophet.

In this sense, Islamic history is not alien to the idea of reading religiously binding texts primarily within the context of a living and 'evolving' tradition. This is why the Sunnah has been part of Islamic law from the outset and this is how the tradition of transmitted sciences (*al-'ulum al-naqliyyah*), dealing primarily with 'religious sciences,' came about, viz., by looking at how the previous generations of Muslims understood the Qur'an and the Hadith. Taken out of this context, Qur'anic verses become abstruse, abstract, and impenetrable for the non-Muslim, or for anyone who is indifferent to this tradition and, by virtue of this, they may be misled into thinking that a good part of Islamic history has come about in spite of the Qur'an, not because of it.

* * *

I deemed it necessary to insert these few words of caution and 'methodology' here for the following reasons. Much of the current debate about Islam and violence is beset by the kind of problems that we see in the secularist and apologetic readings of the scriptural sources of Islam. Those who consid-

er Islam as a religion that essentially condones violence for its theological beliefs and political aims pick certain verses from the Qur'an, link them to cases of communal and political violence in Islamic history, and conclude that Qur'anic teachings provide justification for the unjust use of violence. While the same can be done about practically any religion, Islam has enjoyed much more fanfare, be it negative, than any other religion for the last thousand years or so. The apologist makes the same mistake, but in a different way, when he rejects all history as misguided, failing to see the ways in which the Qur'an, or the Bible, or the Rig-Vedas, can *easily*, if not legitimately, be read to resort to both intra- and inter-religious violence. This is where the hermeneutics of the text (in the sense of both *tafsir* and *ta'wil*) become absolutely necessary: it is not that the text itself that is violent, rather it is that it lends itself to multiple readings, some of which are bound to be peaceful and some violent.

The second problem is the exclusive focus of the current literature on the legal and juristic aspects of peace and violence in Islam. Use of violence, conduct of war, treatment of combatants and prisoners of war, international law, etc. are discussed within a strictly legal context, and the classical Islamic literature on the subject is called upon to provide answers. Although this is an important and useful exercise, it falls short of addressing deeper philosophical and spiritual issues that must be included in any discussion of religion and peace. This is true, especially in the case of Islam, for mainly two reasons. First of all, the legal views of peace and violence in the classical period were articulated and applied in the light of the overall teachings and aims of Islamic law (*maqasid al-shari'ah*). The *maqasid* provided a context within which the strict legality of the law was blended into the necessities and realities of communal life. Political conflicts couched in the language of juridical edicts remained as political conflicts and were never extended to a war of religion between Islam or Christianity, Judaism, Hinduism or African religions, all of which the Muslims encountered throughout their history. It should come to us as no surprise that the fatwa of a jurist of a particular school of law allowing the use of force against a Christian ruler was not interpreted as an excuse for attacking one's Christian or Jewish neighbor.

Secondly, the spiritual and ethical teachings of the Qur'an and the Sunnah underpin everything Islamic *in principle*, and this applies *mutatis mutandis* to the question of peace and violence. The legal injunctions (*ahkam*) of the Qur'an concerning peace and war are part of a larger set of spiritual and moral principles. The ultimate goal of Islam is to create a moral and just society in

which individuals can pursue a spiritual life and the toll of living collectively, from economic exploitation and misuse of political authority to the suppression of other people, can be brought under control to the extent possible in any human society. Without taking into account this larger picture, we will fail to see how Islam advocates a positive concept of peace as opposed to a merely negative one and how its political and legal precepts, which are exploited so wildly and irrationally by both the secular and religious fundamentalists of our day, lead to the creation and sustaining of a just and ethical social order.

With these caveats in mind, this paper has two interrelated goals. The first is to analyze the ways in which the Islamic tradition can be said to advocate a positive concept of peace. This will be contrasted with 'negative peace' that is defined conventionally as absence of war and conflict. It will be argued that positive peace involves the *presence* of certain qualities and conditions that aim to make peace a principal *state* of harmony and equilibrium rather than a mere *event* of political settlement. This requires a close examination of the philosophical assumptions of the Islamic tradition that have shaped the experience of Muslim societies vis-à-vis the peoples of other faiths and cultures. These philosophical suppositions are naturally grounded in the ethical and spiritual teachings of Islam, and without considering their relevance for the cultural and political experience of Muslims with the 'other,' we can neither do justice to the Islamic tradition, which spans a vast area in both space and time, nor avoid the pitfalls of historical reductionism and essentialism, which is so rampant in the current discussions of the subject.

This brings us to the second goal of the paper. Here I will argue that an adequate analysis of peace and war in the Islamic tradition entails more than fixating the views of some Muslim jurists of the 9th and 10th centuries as the definitive position of 'orthodox' Islam and thus reducing the Islamic *modus operandi* of dealing with non-Muslims to a concept of 'holy war.' With some exceptions,³ the ever-growing literature of Islam and peace has been concerned predominantly with the legal aspects of declaring war ('jihad') against Muslim and/or non-Muslim states, the treatment of the dhimmis under the Shari'ah, and the expansion of the territories of the Islamic state. This has obscured, to say the least, the larger context within which such legal opin-

³ One such exception to the rule is Richard Martin's essay "The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam" in *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, ed. John Kelsay and James Turner Johnson (New York: Greenwood Press, 1991), 91-117.

ions were discussed, interpreted, and evolved from one century to the other and from one cultural-political era to the other.

Therefore I propose to look at the concept of peace in the Islamic tradition in four interrelated contexts. The first is the metaphysical-spiritual context in which peace (*salam*) as one of the names of God is seen to be an essential part of God's creation and is assigned a substantive value. The second is the philosophical-theological context within which the question of evil (*sharr*) is addressed as a cosmic, ethical, and social problem. Discussions of theodicy among Muslim theologians and philosophers provide one of the most profound analyses of the question of evil, injustice, mishap, violence and their place in the 'great chain of being.' I shall provide a brief summary to show how a proper understanding of peace in the Islamic tradition is bound to take us to the larger questions of good and evil. The third is the political-legal context, which is the proper locus of classical legal and juristic discussions of war, rebellion, oppression, and political (dis)order. This area has been the exclusive focus of the current literature on the subject and promises to be an engaging and long-standing debate in the Muslim world. The fourth is the socio-cultural context, which would reveal the parameters of the Muslim experience of religious and cultural diversity with communities of other faiths and cultural traditions.

As will become clear in the following pages, all of these levels are interdependent and call for a larger context within which the questions of peace and violence have been articulated and negotiated by a multitude of scholars, philosophers, jurists, mystics, political leaders, and various Muslim communities. The Islamic tradition provides ample material for contemporary Muslim societies to deal with issues of peace, religious diversity, and social justice, all of which, needless to say, require urgent attention. Furthermore, the present challenge of Muslim societies is not only to deal with these issues as internal affairs, but also to contribute to the fostering of a global culture of peace and coexistence. Before turning to the Islamic tradition, however, a few words of definition are in order to clarify the meaning of positive peace.

Peace as a Substantive Value

Peace as a substantive and positive concept entails the presence of certain conditions that make it an enduring *state* of harmony, integrity, contentment, equilibrium, repose, and moderation. This can be contrasted with negative peace that denotes the absence of conflict and discord. Even though negative peace is indispensable to prevent communal violence, border disputes, or

international conflicts, substantive-positive peace calls for a comprehensive outlook to address the deeper causes of conflict, hate, strife, destruction, brutality, and violence. As Lee states, it also provides a genuine measure and set of values by which peace and justice can be established beyond the short-term interests of individual, communities, or states.⁴ This is critical for the construction of peace as a substantive value because defining peace as the privation of violence and conflict turns it into a concept that is instrumental and accidental at best, and relative and irrelevant at worst. In addition, the positive-substantive notion of peace shifts the focus from preventing conflict, violence, and strife to a willingness to generate balance, justice, cooperation, dialogue, and coexistence as the primary terms of a discourse of peace. Instead of defining peace with what it is not and forcing common-sense logic to its limit, we may well opt instead to generate a philosophical ground based on the presence and endurance, rather than absence, of certain qualities and conditions that make peace a substantive reality of human life.⁵

Furthermore, relegating the discourse of peace to social conflict and its prevention runs the risk of neglecting the individual, which is the *sine qua non* of collective and communal peace. This is where the 'spiritual individualism' of Islam versus its social collectivism enters the picture: the individual must be endowed with the necessary qualities that make peace an enduring reality not only in the public sphere, but also in the private domain of the individual. The Qur'anic ideal of creating a beautiful soul that is at peace with itself and the larger reality of which it is a part brings ethics and spirituality right into the heart of the discourse of positive peace. Peace as a substantive value thus extends to the domain of both ethics and aesthetics, for it is one of the conditions that bring about peace in the soul and resists the temptations of discord, restlessness, ugliness, pettiness, and vulgarity. At this point, we may remember that the key Qur'anic term *ihsan* carries the meanings of virtue, beauty, goodness, comportment, proportion, comeliness, and 'doing what is beautiful' all at once. The active particle *muhsin* denotes the person who does what is good, desired, and beautiful.⁶

⁴ Cf. Steven Lee, "A Positive Concept of Peace" in *The Causes of Quarrel: Essays on Peace, War, and Thomas Hobbes*, ed. Peter Caws (Boston: Beacon Press, 1989), 183-84.

⁵ Gray Cox, "The Light at the End of the Tunnel and the Light in Which We May Walk: Two Concepts of Peace," in *Causes of Quarrel*, 162-63.

⁶ The celebrated *hadith jibril* confirms the same Qur'anic usage: "*Ihsan* is to worship God as if you were to see Him; even if you see Him not, he sees you." For an extensive analysis of *ihsan* as articulated in the Islamic tradition, see Sachiko Murata and William Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 265-317.

In this regard, peace is not a mere state of passivity. On the contrary, it means being fully active against the menace of evil, destruction, and turmoil that may come from within or from without. As Collingwood points out, peace is a 'dynamic thing,'⁷ and requires consciousness and vigilance, a constant state of awareness that one must engage in spiritual and intellectual *jihād* to ensure that differences and conflicts within and across the collective traditions do not become grounds for violence and oppression. Furthermore, positive peace involves the analysis of various forms of aggression including individual, institutional and structural violence.

Peace as a substantive concept is also based on justice (*'adl*), for peace is predicated upon the availability of equal rights and opportunities for all to realize their goals and potentials. One of the meanings of the word justice in Arabic is to be 'straight' and 'equitable,' i.e., to be straightforward, trustworthy, and fair in one's dealings with others.⁸ Such an attitude brings about a state of balance, accord, and trust, and goes beyond the limits of formal justice dispensed by the juridical system. Defined in the broadest terms, justice encompasses a vast domain of relations and interactions from taking care of one's body to international law. Like peace, justice is one of the Divine names and takes on substantive importance in view of its central role in Islamic theology as well as law. Peace can be conceived as an enduring state of harmony, trust, and coexistence only when coupled and supported with justice because it also means being secure from all that is morally evil and destructive.⁹ Thus, the Qur'an combines justice with *ihsan* when it commands its followers to act with "justice and good manner" (*bi'l-'adl wa'l-ihsan*).¹⁰

The Spiritual-Metaphysical Context: God as Peace (*al-salam*)

The conditions that are conducive to a state of peace mentioned above are primarily spiritual and have larger implications for the cosmos, the individual,

⁷ R. G. Collingwood, *The New Leviathan* (New York: Thomas Y. Crowell, 1971), 334.

⁸ Ibn Manzur, "'adl," *Lisan al-'arab* and al-Tahanawi, *Kashshaf istilahat al-funun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya, 1998), 3:288-89.

⁹ Cf. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Maktaba Jawahar ul uloom: Lahore, n.d.), p. 179, n. 46 commenting on the Qur'an 6:54: "And when those who believe in Our messages come unto thee, say: "Peace be upon you. Your Sustainer has willed upon Himself the law of grace and mercy so that if any of you does a bad deed out of ignorance, and thereafter repents and lives righteously, He shall be [found] much-forgiving, a dispenser of grace."

¹⁰ Qur'an, 16:90. On the basis of this verse, the 10th century philologist Abu Hilal al-'Askari considers justice and *ihsan* as synonymous. Cf. his *al-Furuq al-lughawiyah*, p. 194, quoted in Franz Rosenthal, "Political Justice and the Just Ruler" in *Religion and Government in the World of Islam*, ed. Joel Kraemer and Ilai Alon (Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1983), p. 97, n. 20.

and society. Here I shall focus on three premises that are directly relevant to our discussion. The first pertains to peace as a Divine name (*al-salam*).¹¹ The Qur'anic concept of God is founded upon a robust monotheism, and God's transcendence (*tanzih*) is emphasized in both the canonical sources and in the intellectual tradition. To this absolutely one and transcendent God belong "all the beautiful names,"¹² i.e., the names of beauty (*jamal*), majesty (*jalal*), and perfection (*kamal*). It is these names that prevent God from becoming an utterly unreachable and "wholly other" deity. Divine names represent God's face turned towards the world and are the vessels of finding God in and through His creation.

The names of beauty take precedence over the names of majesty because God says that "my mercy has encompassed everything"¹³ and "God has written mercy upon Himself."¹⁴ This is also supported by a famous hadith of the Prophet according to which "God is beautiful and loves beauty." In this sense, God is as much transcendent, incomparable, and beyond as He is immanent, comparable (*tashbih*), and close.¹⁵ As the ultimate source of peace, God transcends all conflicts and tensions, is the permanent state of repose and tranquility, and calls His servants to the "abode of peace" (*dar al-salam*).¹⁶ "It is He who from high on has sent [sends] down inner peace and repose (*sakinah*) upon the hearts of the believers," says the Qur'an.¹⁷ The proper abode of peace is the hearts (*qulub*), which are "satisfied only by the remembrance of God (*dhikr Allah*)."¹⁸ By linking the heart, the center of the human being, to God's remembrance, the Qur'an establishes a strong link between theology and spiritual psychology.

¹¹ See Qur'an, 59:23.

¹² Qur'an, 7:180, 59:24.

¹³ Qur'an, 7:156.

¹⁴ Qur'an, 6:12, 54.

¹⁵ Like other Sufis, Ghazali subscribes to the notion of what Ibn al-'Arabi would later call the "possessor of the two eyes" (*dhu'l-'aynayn*), viz., seeing God with the two eyes of transcendence (*tanzih*) and immanence (*tashbih*). Cf. Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 8-10, 51-55. For Ibn al-'Arabi's expression of the "possessor of the two eyes," see William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), 361-62. The Mutazilite and Ash'arite theologians have a long history of controversy over the three major views of Divine names and qualities, i.e., *tanzih*, *tashbih*, and *ta'til* ('suspension'). Cf. Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ak'ari et des ses premiers grands disciples* (Beyrouth: Editions De L'Impimerie Catholique, 1965), 354-64.

¹⁶ Qur'an, 10:25.

¹⁷ See 48:4.

¹⁸ Qur'an, 13:28.

In addition to the Qur'anic exegetes, the Sufis in particular are fond of explaining the 'mystery of creation' by referring to a sacred saying (*hadith qudsi*) attributed to the Prophet of Islam: "I was a hidden treasure. I wanted (lit. 'loved') to be known and created the universe (lit. 'creation')." The key words 'love' (*hubb, mahabbah*) and 'know' (*ma'rifah*) underpin a fundamental aspect of the Sufi metaphysics of creation: Divine love and desire to be known are the *raison d'être* of all existence. Ibn al-'Arabi says that God's "love for His servants is identical with the origination of their engendered existence ... the relation of God's love to them is the same as the fact that He is with them wherever they are [Qur'an, 57:4], whether in the state of their nonexistence or the state of their *wujud* ... they are the objects of His knowledge. He witnesses them and loves them never-endingly."¹⁹ Commenting on the above saying, Dawud al-Qaysari, the 14th century Turkish Sufi-philosopher and the first university president of the newly established Ottoman State, says that "God has written love upon Himself. There is no doubt that the kind of love that is related to the manifestation of [His] perfections follows from the love of His Essence, which is the source of the love of [His Names and] Qualities that have become the reason for the unveiling of all existents and the connection of the species of spiritual and corporeal bodies."²⁰

The second premise is related to what traditional philosophy calls 'the great chain of being' (*da'irat al-wujud*). In the cosmic scale of things, the universe is the 'best of all possible worlds' because, first, it is actual, which implies completion and plenitude over potentiality, and, second, its built-in order derives its sustenance from the Creator. The natural world is in a constant state of peace, because according to the Qur'an it is 'muslim' (with a small m) in that it surrenders (*taslim*) itself to the will of God and thus rises above all tension and discord.²¹ In its normative depiction of natural phenomena, the Qur'an talks about stars and trees as "prostrating before God" and says that, "all that is in the heavens and on earth extols His glory."²² By acknowledging God's unity and praising His name, man joins the natural world in a substantive way –a process that underscores the essential link

¹⁹ Quoted in William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), 22.

²⁰ Dawud al-Qaysari, *Risalah fi ma'rifat al-mahabbat al-haqiqiyah* in *al-Rasa'il*, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality, 1997), 138.

²¹ Qur'an, 3:83, 9:53, 13:15, 41:11.

²² See 55:6 and 59:24.

between the *anthropos* and the *cosmos*, or the microcosm and the macrocosm. The intrinsic commonality and unity between the human as 'subject' and the universe as 'object' has been called the "anthropocosmic vision."²³ The thrust of this view is that the *anthropos* and the *cosmos* cannot be disjoined from one another and that the human-versus-nature dichotomy is a false one. Moreover, the world has been given to the children of Adam as a 'trust' (*amanah*) as they are charged with the responsibility of standing witness to God's creation, mercy, and justice on earth. Conceiving nature in terms of harmony, measure, order, and balance points to a common and persistent attitude towards the non-human world in Islamic thought, and has profound implications for the construction of peace as a principle of the cosmos.²⁴

The third principle pertains to the natural state of humanity and its place within the larger context of existence. Even though the Qur'an occasionally describes the fallen nature of human beings in gruesome terms and presents humanity as weak, forgetful, treacherous, hasty, ignorant, ungrateful, hostile, and egotistic,²⁵ these qualities are eventually considered deviations from the essential nature of humanity (*fitrah*), which has been created in the "most beautiful form" (*ahsan taqwim*),²⁶ both physically and spiritually. This metaphysical optimism defines human beings as "God's vicegerent on earth" (*khalifat Allah fi'l-ard*) as the Qur'an says, or, to use a metaphor from Christianity, as the 'pontifex,' the bridge between heaven and earth.²⁷ The *fitrah*,²⁸ the primordial nature according to which God has created all humanity, is essentially a moral and spiritual substance drawn to the good and 'God-consciousness' (*taqwa*) whereas its imperfections and 'excessiveness' (*fujur*)²⁹ are 'accidental' qualities to be subsumed under the soul's struggle to do good (*al-birr*) and transcend its subliminal desires through intelligence and moral will.

²³ The term was first used by Mircea Eliade and adopted by Tu Weiming to describe the philosophical outlook of the Chinese traditions. For an application of the term to Islamic thought, see William Chittick, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought" in *God, Life, and the Cosmos*, ed. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq (Aldershot: Ashgate, 2002), 125-52.

²⁴ Cf. Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 60-63.

²⁵ Cf., *inter alia*, in Qur'an, 14:34, 17:11, 18:54, 22:66, 33:72, 43:15, and 100:6

²⁶ See Qur'an, 95:4.

²⁷ The classical Qur'an commentaries are almost unanimous on interpreting this 'khalifah' as Adam, i.e., humans in the generic sense. Cf. Jalal al-Din al-Mahalli and Jalal al-Din al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1995), 6.

²⁸ See Qur'an, 30:30.

²⁹ See Qur'an, 91:8.

The Philosophical-Theological Context: Evil and the Best of All Possible Worlds

In the context of theology and philosophy, questions of peace and violence are treated under the rubric of good and evil (*husn/khayr* and *sharr/qubh*). War, conflict, violence, injustice, discord, and the like are seen as extensions of the general problem of evil. The Muslim philosophers and theologians have been interested in theodicy from the very beginning, and for good reason, because the basic question of theodicy goes to the heart of religion: how can a just and perfect God allow evil and destruction in a world which He says He has created in perfect balance, with a purpose, and for the well-being of His servants? We can rephrase the question in the present context as follows: why is there so much violence, turmoil, and oppression rather than peace, harmony, and justice in the world? Does evil, of which violence is as an offshoot, belong to the essential nature of things or is it an accident that arises only as the privation of goodness?

These questions have given rise to a long and interesting debate about evil among theologians. One particular aspect of this debate, known as the "best of all possible worlds" (*ahsan al-nizam*) argument,³⁰ deserves closer attention as it is relevant to the formulation of a positive concept of peace. The classical statement of the problem pertains to Divine justice and power on the one hand, and the Greek notions of potentiality and actuality, on the other. The fundamental question is whether this world in which we live is the best that God could have created. Since, from a moral point of view, the world is imperfect because there is evil and injustice in it, we have to either admit that God was not able to create a better and more perfect world or concede that He did not create a better world by will as part of the Divine economy of creation. Obviously, the first alternative calls into question God's omnipotence (*qudrah*) whereas the second jeopardizes His wisdom and justice (*'adalah*). Following another line of discussion in Kalam, we can reformulate the question as a tension between God's nature and will: can God go against His own nature, which is just, if He wants to, or is His will not able

³⁰ Another formulation is *laysa fi'l-imkan abda' mimma kan*. Loosely translated, this means "there is nothing in the world of possibility more beautiful and perfect than what there is in actuality." This sentence, attributed to Ghazali, has led to a long controversy in Islamic thought. For an excellent survey of this debate in Islamic theology, see Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984). Cf. Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din*, (Cairo 1968), 4:321. The earliest formulation of the problem, however, can be traced back to Ibn Sina. See my "Why do Animals Eat Other Animals: Mulla Sadra on Theodicy" (forthcoming).

to supercede His nature? Still, can God contradict Himself? If we say yes, then we attribute imperfection to God and if we say no, then we limit Him.

Even the most modest attempt to analyze these questions within the context of Kalam debates will take us too far afield. What is directly related to our discussion here is how the concepts of evil, injustice, oppression, and their variations are seen as the 'accidental outcomes' of the world of contingencies in which we live. True, the weaknesses and frailties of human beings contribute enormously to the creation and exacerbation of evil, and it is only reasonable to take a 'situational' position and attribute evil to ourselves rather than to the Divine. In fact, this is what the Qur'an holds vis-à-vis evil and human accountability: "Whatever good happens to you, it is from God; and whatever evil befalls you, it is from your own self/soul."³¹ The best of all possible worlds argument, however, shifts the focus from particular instances of individual or structural violence to the phenomenon of evil itself, whereby we gain a deeper insight into how evil arises in the first place.

We may reasonably argue that evil is part of the Divine economy of creation and thus necessary. In a moral sense, it is part of Divine economy because it is what we are tested with.³² Without evil, there would be no accountability and thus no freedom.³³ Mulla Sadra calls this a necessity of Divine providence (*al-'inayah*) and the "concomitant of the ultimate *telos* of goodness (*al-ghayat al-khayriyyah*).³⁴ In an ontological sense, it is a necessity because the world is by definition imperfect, the ultimate perfection belonging to God, and the world is not God. That is why God has not created "all beings as pure goodness."³⁵ Evil as limitation and imperfection is an outcome of the first act of separation between the Divine and the non-divine, or what Muslim theologians call *ma siwa'Llah* ("all that is other than God"). Ultimately, however, "all is from God."³⁶ This implies that evil as the "contrastive man-

³¹ See 4:79; cf. also 3:165.

³² Cf. Qur'an, 21:36; 18:9.

³³ Plantinga's "free will defense" is based on this premise. Cf. Alvin Plantinga, "The Free Will Defence" in *Philosophy in America*, ed. Max Black, reprinted in *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytical Approach*, ed. Baruch A. Brody, (New Jersey: Prentice-Hall, 1974), p. 187. See also his "God, Evil, and the Metaphysics of Freedom" in *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams and Robert M. Adams, (Oxford: Oxford University Press, 1990), 83-109.

³⁴ Mulla Sadra, *al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah* (Tehran 1383, A.H.), II, 3, p. 72. Hereafter cited as *Asfar*.

³⁵ Mulla Sadra, *al-Hikmat al-muta'aliyah*, 78.

³⁶ Qur'an, 4:78.

ifestation of the good"³⁷ ceases to be evil and contributes to the "greater good," which is what the best of all possible world argument asserts. In a rather paradoxical way, one cannot object to the existence of evil itself because this is what makes the world possible. But this does not absolve us of the moral duty of fighting against individual cases of evil. Nor does it make evil an essential nature of things because it was God's decision to create the world with a meaning and purpose in the first place. In short, evil remains contingent and transient, and this assumption extends to the next world.³⁸

The notion of evil as an ontological necessity-cum-contingency has important implications for how we look at the world and its 'evil' side. From a psychological point of view, the acceptance of evil as a transient yet necessary phenomenon prevents us from becoming petty and bitter in the face of all that is blemished, wicked, imperfect, and tainted.³⁹ It gives us a sense of moral security against the onslaught of evil, which can and must be fought with a firm belief in the ultimate supremacy of the good. It also enables us to see the world as it is and for what it is, and strive to make it a better place in terms of moral and spiritual perfection. From a religious point of view, this underscores the relative nature of evil: something that may appear evil to us may not be evil and vice versa when everything is placed within a larger framework. Thus the Qur'an says that "it may well be that you hate a thing while it is good (*khayr*) for you, and it may well be that you love a thing while it is bad (*sharr*) for you. And God knows, and you know not."⁴⁰ Mulla Sadra applies this principle to 'natural evils,' and says that even "death, corruption (*al-fasad*) and the like are necessary and needed for the order of the world (*al-nizam*) when they occur "by nature and not by force or accident."⁴¹

The best of all possible worlds argument is also related to the scheme of actuality and potentiality which the Muslim philosophers and theologians

³⁷ Frithjof Schuon, *In the Face of the Absolute* (Bloomington: World Wisdom Books, 1989), p. 39.

³⁸ This is the main reason why a good number of Sufis, philosophers, and some theologians believe that the hell fire will be terminated whereas paradise will remain eternal. For the debate between the Mu'tazilites and the Ash'arites on this issue, see Sa'd al-Din al-Taftazani, *Sharh al-maqasid* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989), 5:131-40.

³⁹ Cf. the following verse: "Man never tires of asking for the good [things of life]; and if evil fortune touches him, he abandons all hope, giving himself up to despair. Yet whenever We let him taste some of Our grace after hardship has visited him, he is sure to say, "This is but my due!" – and, "I do not think that the Last Hour will ever come: but if [it should come, and] I should indeed be brought back unto my Sustainer, then, behold, the ultimate good awaits me with Him" (41: 49-50; M. Asad's translation).

⁴⁰ 2:216.

⁴¹ Sadra, *Asfar*, II, 3, pp. 92-93; also p. 77.

have adopted from Aristotle. The argument goes as follows. This world in which we live is certainly one of the possibilities that the Divine has brought into actuality. In this sense, the world is pure contingency (*imkan*) and hung between existence and non-existence. From the point of view of its present actuality, however, the world is perfect and necessary because actuality implies plenitude and perfection whereas potentiality is privation and non-existence.⁴² The sense of perfection in this context is both ontological and cosmological. It is ontological because existence is superior to non-existence and whatever is in the sphere of potentiality remains so until it is brought into actuality by an agent which itself is already actual. It is cosmological because, as stated before, the world has been created with care, order, and beauty, which the Qur'an invites its readers to look at as the signs of God (*ayat Allah* or *vestigia Dei* as it was called by the Scholastics). The perfect state of the cosmos is presented as a model for the establishment of a just social order. It then follows that evil is a phenomenon of this world but not something that defines the essential nature of things.

An important outcome of this point of view is to identify evil as a rationally discernible phenomenon. This may appear to be a simple truism. Nevertheless, it is a powerful position against the notion of evil as a mysterious, mythical, or even cosmological fact over which human beings have no control. Evil is something that can be discerned by the intellect and correct reasoning and, of course, with the help of the revelation,⁴³ and this places tremendous responsibility on our shoulders vis-à-vis the evil that may come from within or from without. One may disagree with Mu'tazilite theologians for pushing

⁴² Cf. Plotinus, *The Enneads*, V, IX, 5, p. 248, and Mulla Sadra, *Asfar*, I, 3, pp. 343-44. Baqillani considers the potential (*bi'l-quwwah*) as non-existent. See his *Kitab al-tawhid*, 34-44, quoted in Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 216.

⁴³ As the "leader of the skeptics" (*imam al-mushakkikin*), Fakhr al-Din al-Razi disagrees. His objection, however, clarifies another aspect of the discussion of theodicy in Islam. As Razi points out, there is no dispute over the fact that some actions are good and some others bad. The question is "whether this is because of an attribute that belongs [essentially] to the action itself or this is not the case and it is solely as an injunction of the Shari'ah [that actions and things are good or bad]." Razi hastens to add that the Mu'tazilites opt the first view and "our path," i.e., the Asha'rites believe in the second. Cf. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Arba'in fi usul al-din* (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986), 1:346. For a defense of the same Ash'arite position, see Taftazani, *Sharh al-maqasid* (Beirut 1989), 4:282 where it is asserted that human reason is in no place to judge what is good (*al-husn*) and what is evil (*al-qubh*). For Sabziwari's defense of the Mutazilites, the philosophers, and the "Imamiyyah" on the rationality of good and evil, see his gloss on Sadra's *Asfar*, II, 3, pp. 83-84.

the sovereignty of human freedom to the point of endangering God's omniscience and omnipotency. In fact, this was what prompted al-Ash'ari, once a Mu'tazilite himself, to carry out his own *i'tizal* and lay the foundations of Asha'rism. He and his followers believed that good and evil were ultimately determined by the Divine law (*al-shari'ah*), leaving no space for the independent judgment of human reason (*al-'aql*). Paradoxically, however, the moral voluntarism of the Ash'arites agrees with Mutazilite rationalism in underscoring the relative and contingent nature of evil: whether determined by reason or revelation, evil is the privation of good and does not represent the essential nature of things.

The Muslim philosophers assert the same point through what we might call the ontological argument. In addition to the fact that actuality is perfection over potentiality, existence (*al-wujud*) is pure goodness (*khayr mahd, summum bonum*). All beings that exist partake of this ontological goodness. Since God is the only Necessary being (*wajib al-wujud*) by its essence and 'in all regards,' this perfection ultimately belongs to Him. According to Ibn Sina, evil has no enduring essence and appears only as the privation ('*adam*) of goodness:

Every being that is necessary by itself is pure goodness and pure perfection. Goodness (*al-khayr*), in short, is that which everything desires and by which everything's being is completed. But evil has no essence; it is either the nonexistence of a substance or the nonexistence of the state of goodness (*salah*) for a substance. Thus existence is pure goodness, and the perfection of existence is the goodness of existence. Existence is pure goodness when it is not accompanied by nonexistence, the nonexistence of a substance, or the nonexistence of something from that substance and it is in perpetual actuality. As for the existent contingent by itself, it is not pure goodness because its essence does not necessitate its existence by itself. Thus its essence allows for nonexistence. Anything that allows for nonexistence in some respect is not free from evil and imperfection in all respects. Hence pure goodness is nothing but existence that is necessary by its own essence.⁴⁴

Elaborating on the same idea, Mulla Sadra argues that good and evil cannot be regarded as opposites, for "one is the nonexistence of the other; therefore goodness is existence or the perfection of existence and evil is the absence of existence or the nonexistence of the perfection of existence."⁴⁵ By

⁴⁴ Ibn Sina, *Kitab al-najat*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1985), 265; cf. also Ibn Sina, *al-Mubahathat*, ed. Muhsin Bidarfar (Qom: Intisharat-i Bidar, 1413 AH), 301.

⁴⁵ Sadra, *Asfar*, II, 1, p. 113.

defining good and evil in terms of existence and nonexistence, Sadra shifts the focus from a moralistic to a primarily ontological framework. Like Ibn Sina, Sadra defines goodness as the essential nature of the present world-order for it is an existent, viz., something positive. This leads Sadra to conclude that goodness permeates the world-order at its foundation. In spite of the existence of such natural evils as death and famine, "what is more and permanent is the desired goodness in nature."⁴⁶ Once evil is relativized, it is easier to defend this world as the best of all possible worlds. This is what Sadra does when he says that "the universe in *its totality (bi-kulliyatihi)* is the most perfect of all that may be and the most noble of all that can be conceived."⁴⁷

The Political-Legal Context: Law and Its Vicissitudes

The Shari'ah rules concerning war, peace, jihad, religious minorities, and the religio-political divisions of *dar al-islam*, *dar al-sulh/ 'ahd*, and *dar al-harb* constitute an important component of the Islamic law of nations. Their contextual and historical interpretation presents a significant challenge to the modern scholars of Islam on the one hand, and the Muslims themselves, on the other. In analyzing the views of the jurists on these issues from the 2nd Islamic century onward, an extremely common tendency is to fixate specific legal rulings by certain jurists as the 'orthodox' view of Islam applicable to all times and places. While it is granted that Islamic law is based on the ultimate authority of the Qur'an and the Sunnah, the Shari'ah as legal code is structured in such a way as to allow considerable freedom and leeway for Muslim scholars and communities to adjust themselves to different times and circumstances. The early generations of Muslim scholars, jurists (*fuqaha*), Qur'anic commentators (*mufasssirin*), traditionists (*muhaddithun*), and historians have made extensive use of this simple fact, paving the way for the rise and flourishing of various schools of law and legal opinions in Islam. This 'adoptionist' and resilient nature of the Shari'ah, however, has been grossly overlooked

⁴⁶ Asfar, II, 3, p. 76. The intrinsic goodness of things in their natural-ontological state has given rise to a number of popular formulations of the problem, the most celebrated one being Merkez Efendi, the famous Ottoman scholar. When asked if he would change anything were he to have the 'center' of the world in his hands, he replied that he would leave everything as it is, hence the name 'markaz' (center).

⁴⁷ Sadra, Asfar, III, 2, pp. 114. See also II, 2, p. 114, III, 1, p. 256, III, 2, pp. 106-134. Sadra employs two arguments to defend the best of all possible worlds argument, which he calls the 'ontological' (*inni*) and 'causal' (*limmi*) methods (*manhaj*).

and understated not only in Western scholarship, but also in the Islamic world. In the present context, this has led to the oft-repeated conclusion that the teachings of the Shari'ah and, by derivation, Islam itself do not warrant a substantive notion of peace and a culture of coexistence.⁴⁸

To analyze the legal-political aspects of traditional Shari'ah rulings concerning war and peace, I shall limit myself to three interrelated issues. The first is the Muslim community's right to defend itself against internal or external aggression and the transition of the first Muslim community from the overt 'pacifism' of Mecca to the 'activism' of Madinah. This issue necessarily raises the question of jihad as an offensive or defensive war and its relation to what is called *jus ad bellum* in the Western tradition. The second is the political context of the legal injunctions of certain jurists, namely Imam Shafi'i (d. 820) and the Hanafi jurist Sarakhsi (d. 1090), concerning the legitimacy of the territorial expansion of Muslim states on religious grounds. Some contemporary scholars have disproportionately overstated Shafi'i's justificatory remarks about launching jihad against non-Muslim territories on the basis of their belief system. The third issue is the treatment of religious minorities, i.e., the dhimmis under the Islamic law and its relevance for religious diversity and cultural pluralism in the Islamic tradition.

To begin with the first, a major concern of the Prophet of Islam in Mecca was to ensure the security and integrity of the nascent Muslim community as a religio-political unit. This concern eventually led to the historic migration of the Prophet and his followers to Madina in 622 after a decade of pressure, sanctions, persecution, torture, and a foiled attempt to kill the Prophet himself. During this period, the community's right to defend itself against the Meccan polytheists was mostly exercised in what we would call today pacifist and non-violent means of resistance. Even though the Prophet was in close contact with the Meccan leaders to spread his message, as well as to protect his small, yet highly dedicated, group of followers, his tireless negotiations did not mitigate the aggressive policies of Meccans against the growing Muslim community. The transition from the robust pacifism of Mecca to the political activism of Madina took place when the permission to fight was given in verses 22:38-40:

⁴⁸ This is what Tibi claims in his essentialist generalizations and oversimplifications about the Islamic pathos of peace and war. Cf. Bassam Tibi, "War and Peace in Islam" in *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, ed. Terry Nardin (Princeton: Princeton University Press, 1996), 128-45.

Verily, God will ward off [all evil] from those who attain to faith: [and] verily, God does not love anyone who betrays his trust and is bereft of gratitude. Permission [to fight] is given to those against whom war is being wrongfully waged –and, verily, God has indeed the power to succor them–: those who have been driven from their homelands against all right or no other reason than their saying, "Our Sustainer is God!" For, if God had not enabled people to defend themselves against one another, [all] monasteries and churches and synagogues and mosques –in [all of] which God's name is abundantly extolled– would surely have been destroyed (M. Asad's translation).

This and other verses such as 2:190-93 define clearly the reasons for taking up arms to defend religious freedom and set the conditions of a just war (*jus ad bellum*) in self-defense. That the verse, revealed in the first year of the Hijrah, refers to the grave wrongdoing against Muslims and their eviction from their homeland for professing the new faith confirms that the migration of the Prophet was the last stage of the forceful expulsion of the Muslim community from Mecca. This was a turning point for the attitudes and ensuing tactics of the Prophet and his followers to protect themselves against the Meccans. The subsequent battles fought between the Meccans and the Madinans, from Badr to Handak until the Prophet's triumphant return to Mecca, were based on the same principles of religious freedom, collective solidarity, and political unity. In addition to enunciating the conditions of just war, the above verse defines religious freedom as a universal cause for all the three Abrahamic faiths. Like any other political unit, communities tied with a bond of faith have the right and, in fact, the responsibility of securing their existence and integrity against the threats of persecution and eventual extinction. As I shall discuss below, this ecumenical attitude towards the religious freedom of all faith communities was a major factor in the Prophet's signing of a number of treatises with the Jews, Christians, and Zoroastrians of the Arabian Peninsula, as well as the treatment of religious minorities under the Shari'ah.⁴⁹

The construction of jihad as armed struggle to expand the borders of *dar al-islam* and, by derivation, subsume all *dar al-harb* under the Islamic dominion is found in some of the jurists of the 9th and 10th centuries. Among

⁴⁹ Concerning the Zoroastrians and Sabeans and their being part of the People of the Book, Abu Yusuf narrates a number of traditions of the Prophet to show that they should be treated with justice and equality as the other dhimmis. The inclusion of the Zoroastrians among the dhimmis is inferred from the fact that the Prophet had collected *jizya* from the Majus of Hajar. Cf. *Taxation in Islam: Abu Yusuf's Kitab al-kharaj*, trans. A. Ben Shemesh (Leiden: E. J. Brill, 1969), 88-89.

those, we can mention Shafi'i and Sarakhsi, who interpreted jihad as the duty of the Muslim ruler to fight against the lands defined as the 'territory of war.' Shafi'i formulated his expansionist theory of jihad as a religious duty at a time when Muslim states were engaged in prolonged military conflicts with non-Muslim territories and had become largely successful in extending their borders. While these jurists had justified fighting against non-Muslims on account of their disbelief (*kufr*) rather than self-defense, they were also adamant on the observation of *jus in bello* norms, i.e., avoiding excessiveness, accepting truces, sparing the lives of noncombatants, women, children, etc.⁵⁰ In spite of these conditions, the views of Shafi'i and his followers represent a shift from the Qur'anic notion of self-defense to armed struggle to bring about the conversion of non-Muslims. Having said that, two points need to be mentioned.

First of all, the views of Shafi'i and Sarakhsi do not represent the majority, let alone the 'orthodox,' stance of the jurists. The common tendency to present this particular definition of jihad as the mainstream position of Islam not only disregards the views of Abu Hanifah, Malik ibn Anas, Abu Yusuf, Shaybani, Awzai, Ibn Rushd, Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah,⁵¹ and others, but also ignores the historical and contextual nature of such juridical rulings. The same holds true for Muslim political philosophers and theologians who take a different position on the bifurcationist framework of *dar al-islam* versus *dar al-harb*.⁵² Moreover, these rulings were by and large the jurists' response to the *de facto* situation of the military conquests of Muslim states rather than their cause. Certain jurists begin to stress such rec-

⁵⁰ Some of these stipulations can be followed from Shaybani's *Siyar*, English translation by Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1966), 75-94; also Muhammad Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (Lahore: S. Ashraf, 1961), 205-8.

⁵¹ Cf. "Sulh," *Encyclopedia of Islam* (EI²), 845a.

⁵² As a representative text of the Ash'arite kalam, see Sa'd al-Din al-Taftazani, *Sharh al-maqasid*, 5:232-320, where the lengthy discussion of the imamate contains no references to jihad as conquering non-Muslim territories. See also Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal, abridged by N. J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 1969), 158-60 and Fakhr al-Din al-Razi, *al-Arba'in fi usul al-din*, 2:255-70. The Muslim philosophers, especially al-Farabi, define jihad as just war and stress the virtues of the 'city' (*madinah*) or the human habitat. Cf. Joel L. Kraemer, "The *Jihad* of the *Falāsifa*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 10 (1987): 293, 312. Butterworth holds the same view about al-Farabi's notion of warfare in his "Al-Farabi's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime" in *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, ed. James Turner Johnson and John Kelsay (New York: Greenwood Press, 1990), 79-100.

onciliatory terms as *dar al-'ahd* (the land of the covenant) and *dar al-sulh* (the land of peace) during and after the 11th and 12th centuries when the Muslim states were confronted with political realities other than unabated conquest and resounding victories. This change in tone and emphasis, however, was not a completely novel phenomenon; the concept of *dar al-sulh* can be traced back to the treaty that the Prophet signed with the Christian population of Najran when he was in Madina.⁵³ As I shall discuss below, this treaty, the text of which has been preserved, lays the foundations of making peace with non-Muslim communities. In addition, the policy of giving *aman* (safe-conduct), i.e., contractual protection for non-Muslims residing or traveling in Muslim territories, was a common practice. Such people were known as *musta'min*, and to grant them this status was not only the prerogative of the head of state or *'ulama*, but also belonged to individuals, both men and women.⁵⁴

Secondly, the idea of bringing the world under the reign of *dar al-islam* by military means and territorial expansion should be seen within the context of the geo-political conditions of the classical Islamic world. The medieval imperial world order, of which Muslim states were a part, was based on the idea of continuously expanding one's borders because 'conquest' (*fath*) provided economic, political, and demographic stability. In this sense, as Hitti points out, "the Islam that conquered the northern regions was not the Islamic religion but the Islamic state ... it was Arabianism and not Muhammadanism that triumphed first."⁵⁵ In a world in which one was either a 'conqueror' or 'conquered,' the triumphant Muslim states depended heavily on the expansion of their territories against both their Muslim rivals and non-Muslim enemies. The historic march of Muslim armies into territories once under non-Muslim rule was not jihad in the religious sense of the term, but an outcome of the power struggle to which all political establishments, Muslim or non-Muslim, were subject.

This is further made clear by the fact that territorial expansion and military conquest did not always or necessarily mean conversion. Beginning

⁵³ Cf. "Dar al-sulh," *EI*², 131a.

⁵⁴ Shaybani, *Siyar*, 158-94; also "Aman," *EI*², 429a.

⁵⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (New York: St. Martin's Press, 1970), 145. Dozy makes a similar point when he says that "the holy war is never imposed except only when the enemies of Islam are the aggressors. Otherwise, if we take into account the injunctions of the Qur'an, it is nothing but an interpretation of some theologians." R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* (Leiden: Brill, 1879), 152.

with the early history of Islam, conversion through persuasion and 'calling' (*da'wah*) was encouraged, and a multitude of methods were put in place to facilitate the conversion of individuals and masses through peaceful means. Conversion by force, which would make Islam a proselytizing religion, however, was not imposed as a policy either by the 'ulama or the rulers. Furthermore, conversion was not a condition to become part of the Muslim community to gain religious freedom, receive protection, and possess property under the Islamic law. The considerably protean concept of the dhimmi allowed religious minorities to maintain their traditions and resist any attempts at forceful conversion. Since Islam does not ordain a missionary establishment, the agents of conversion responsible for the enormously successful and unprecedented spread of Islam were multifarious and extended from the Arab traders and the Sufis to the development of Islamic communal institutions.⁵⁶ Otherwise we cannot explain the *en masse* conversion of various ethnic, religious and cultural communities to Islam by the military prowess of a handful of Muslim groups in Anatolia, Iran, Africa or India.

Paradoxically, the policies of religious tolerance secured both the rights of religious minorities and the loyalties of new converts. In a manner that was simply unimaginable in the Christian kingdoms of Europe at the time, Jews, Christians, Sabeans, and Hindus had access to considerably high state posts from the time of Mu'awiyah (661-680) to the dissolution of the Ottoman Empire at the beginning of the 20th century. Jewish and Christian scientists, physicians, accountants, counselors, and statesmen were employed at Ummayyad courts. St. John the Damascene, one of the most influential figures of the Eastern Orthodox Church and the author of the earliest anti-Islamic polemics, and his father Ibn Mansur, held positions under the caliph 'Abd al-Malik (685-705).⁵⁷ During the Buwayhid era in Persia, the vizier of the powerful Persian king 'Adud al-Dawlah (949-982), Nasr ibn Harun was a Christian.⁵⁸ We find similar cases in India and the Ottoman Empire where the vertical mobility of religious minorities in state affairs was a common phenomenon. Even the *devshirme* system of the Ottomans, which has been criticized and

⁵⁶ Cf. Richard Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran" in *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion (New York: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1979), 30-51. See also the introduction by the editor, p. 9.

⁵⁷ Cf. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Liedien: E. J. Brill, 1972).

⁵⁸ T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Delhi: Renaissance Publishing House, 1984; originally published in 1915), 63-64.

labeled as a form of forced conversion, provided religious minorities with unfettered access to the highest government positions. Three grand viziers of Suleyman the Magnificent, the most powerful Ottoman sultan, were of Christian origin: Ibrahim Pasha was a Greek and an able diplomat and commander; Rustem Pasha was a Bulgarian and had handled the treasury with utmost competence; and the celebrated Sokollu Mehmet Pasha was a Slav from Bosnia and had served in his youth as an acolyte in a Serbian church.⁵⁹ Among these, the case of Sokollu is probably the most interesting, for it shows the extent to which the *deushirme* system eventually worked to the benefit of Christian communities under Ottoman rule. Although Sokollu embraced Islam and became one of the most powerful men of his time, he kept close contact with his brother, who was an important religious figure in Bosnia, and helped him through his status as Grand Vizier.

In the light of these points, we have to make a distinction between jihad as 'just war' and jihad as 'holy war,'⁶⁰ which brings us to our third issue. Just war refers to a community's right to defend itself against aggression and oppression. It is defensive in nature, whereas 'holy war' entails converting everybody into one's religion by force, armed struggle, territorial expansion, and other means. In the first sense, jihad is an extension of the *jus ad bellum* tradition and can be seen as a necessity to protect justice, freedom and order. In this regard, the position taken by the Qur'an and the Prophet concerning the use of force against oppression by Muslims and non-Muslims alike⁶¹ is essentially a realist one and aims at putting strict conditions for regulating war and using force. The guiding principle is that of fighting against aggression, which is "to fight in the way of God," and not to be the aggressors: "Fight (*qatilu*, lit. "kill") in the way of God against those who fight against you, but do not transgress the limits. Verily, God does not love aggressors."⁶² Both the classical and modern commentators have interpreted the command not to "transgress" (*la ta'dadu*) as avoiding war and hostilities in the first place, resorting to armed struggle only to defend one's freedom, and, once

⁵⁹ Cf. Lord Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire* (New York: Morrow Quill, 1977), 259.

⁶⁰ Abdulaziz A. Sachedina, "The Development of Jihad in Islamic Revelation and History" in *Cross, Crescent, and Sword*, p. 36.

⁶¹ On the question of rebellion and irregular warfare (*ahkam al-bughat*) in Islamic law, see Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). For a shorter synoptic account, see his "*Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam*" in *Cross, Crescent, and Sword*, 149-76.

⁶² Qur'an, 2:190; cf. also 4:91 and 9:36.

being forced to fight, sparing the lives of noncombatants that include women, children, and the elderly.⁶³

Contrary to what Khadduri claims,⁶⁴ the global bifurcation of *dar al-islam* and *dar al-harb* does not translate into a 'holy war' nor a 'permanent state of war' between Muslims and non-Muslims. No figure can illustrate this point better than Ibn Taymiyyah (d. 1327), whose views have been widely distorted and exploited to lend legitimacy to extremist interpretations of the classical Islamic law of nations. Even though Ibn Taymiyyah lived through the destruction wrought upon the Islamic world by the Mongols and could have been expected to take a more belligerent stance against the 'infidels,' he was unequivocal in stating that Muslims could wage war only against those who attacked them. The idea of initiating unprovoked war to convert people to Islam, namely to engage in 'holy war,' belies the religion itself because, according to Ibn Taymiyyah, "if the unbeliever were to be killed unless he becomes a Muslim, such an action would constitute the greatest compulsion in religion," which would be contrary to the Qur'anic principle that "there is no compulsion in religion."⁶⁵ Ibn Taymiyyah's famous student Ibn Qayyim al-Jawziyyah reiterates the same principle when he says that "fighting (*qatl*) is permitted on account of war (*harb*), not on account of disbelief (*kufr*)."⁶⁶

This extended meaning of jihad as *jus ad bellum*, i.e., armed struggle in self-defense, can also be seen in the anti-colonialist resistance movements of the modern period. In the 18th and 19th centuries, calls for jihad were issued across the Islamic world to fight against colonialism. For the anti-colonialist resistance movements of this period, jihad functioned, first, as the religious basis of fighting against colonialism and, second, as a powerful way of mobi-

⁶³ Imam Shawkani, *Fath al-qadir*, abridged by Sulayman 'Abd Allah al-Ashqar (Kuwait: Shirkat Dhat al-Salasal, 1988), 37; *Le Coran: "Viola le Livre"* French translation and commentary by Yahya 'Alawi and Javad Hadidi (Qom: Centre pour la traduction du Saint Coran, 2000), 318-19; Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, 41; Shaykh Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, trans. A. Shamis (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2000), 18-19.

⁶⁴ In his *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1955) Majid Khadduri goes so far as to translate jihad as 'warfare' (p. 55) and 'permanent war' (p. 62), and claims that "the universalism of Islam, in its all-embracing creed, is imposed on the believers as a continuous process of warfare, psychological and political if not strictly military" (p. 64). This belligerent view of jihad is hard to justify in the light of both the legal and cultural traditions of Islam discussed below.

⁶⁵ Qur'an, 2:256. See Ibn Taymiyyah, "Qa'idah fi qital al-kuffar," from *Majmu'at rasail*, 125, quoted in Khadduri, *Islamic Law of Nations*, 59.

⁶⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ahkam ahl al-dhimmah*, ed. Subhi al-Salih, 3rd ed. (Beirut: Dar al-'Ilm li'l-alamain, 1983), 1:17.

lizing people to join the resistance forces. Among others, the Bareilvi family in India, Shaykh Shamil in Chechenya, Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jazairi in Algeria, the Mahdi family in Sudan, Ahmad 'Urabi in Egypt, and the Sanusiyyah order in Libya fought against European colonial powers.⁶⁷ It was during this period of resistance that jihad took a cultural tone in the sense that the fight against colonial powers was seen as both a military and religio-cultural struggle. Despite the enormous difficulties faced by Muslim scholars, leaders, merchants, and villagers in Egypt, Africa, India and other places, the jihad calls against the European armies did not lead to an all-out war against local non-Muslim communities. Even in cases where the Muslim population had to bear the full brunt of colonialism, extreme care was taken not to label local non-Muslims as the enemy because of their religious and cultural affiliation with European colonial powers. When, for instance, the Sanusi call for 'jihad against all unbelievers' caused a sense of urgency among the Christians in Egypt, Muslim scholars responded by saying that jihad in Libya was directed at the Italian aggressors, not all Westerners or Christians.⁶⁸

Since jihad as armed struggle was fought against the invasion of European powers, it was not difficult for it to take on religious and cultural tones. Napoleon's attempt to paint himself as a 'defender of Islam' when he invaded Egypt in 1798, for instance, was seen by the celebrated Egyptian historian 'Abd al-Rahman al-Jabarti (1754:1825) as no more than outright lies only to be expected from an 'infidel' (*kafir*). In his letter to local Egyptian leaders, imams, and scholars, Napoleon said that he, "more than the Mamluks, serve[s] God –may He be praised and exalted– and revere[s] His Prophet Muhammad and the glorious Qur'an" and that the "French are also faithful Muslims."⁶⁹ For Jabarti and his generation, this was yet another fact confirming the necessity of launching jihad against the 'afraj' (the French, i.e., Europeans). This sense of jihad as anti-colonialist struggle has not completely disappeared from the minds of some Muslims in the post-colonial period.

⁶⁷ Cf. John Voll, "Renewal and Reform" in *The Oxford History of Islam*, ed. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁶⁸ Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton Publishers, 1979), 86. Peters' work presents an excellent survey of how jihad was reformulated as an anti-colonialist resistance idea in the modern period. For the struggle of Muslim jurists to continue the tradition of Islamic law under the French colonial system, see also Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

⁶⁹ *Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation*, trans. Shmuel Moreh (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997), 26.

In fact, the modern calls for jihad as 'holy war' by such Muslim extremists as Abd al-Salam Faraj, who wrote the celebrated *al-Faridat al-ghai'bah* (The neglected duty),⁷⁰ presumably justifying the assassination of Anwar Sadat in 1981, and Osama bin Laden are as much the product of their strict and a-historical reading of the classical Shari'ah sources as the legacy of colonialism.

Lastly, I would like to turn briefly to the status of religious minorities under Islamic law. As mentioned before, the dhimmi status granted the religious minorities, and especially Jews and Christians under Muslim rule, some measure of economic and political protection, freedom of worship, right to own property, and, in some cases, access to high government positions. The religious-legal basis of the notion of the dhimmi goes back to the time of the Prophet. While the status of dhimmi was initially given to Jews, Christians, Sabians, and Zoroastrians, its scope was later extended to include all non-Muslims living under Islam.⁷¹ A similar course of action was followed in India when Muhammad ibn al-Qasim, the first Muslim commander to set foot on Indian soil in the 8th century, compared Hindus to Jews, Christians, and Zoroastrians and declared them as part of the ahl al-dhimma.⁷² This decision, which was later sanctioned by the Hanafi jurists, was a momentous event in the development of the Muslim attitude towards the religions of India. This politico-legal ruling could be seen as laying the foundations of the Hindu-Muslim mode of cultural coexistence, which I shall discuss below.

That the Prophet and his companions were lenient towards the People of the Book is attested to not only by the communal relationships that developed between Muslims and non-Muslims in Madina but is also recorded in a number of treaties signed by the Prophet. The "Madinan Constitution" (*wathiqat al-madina*), for instance, recognizes the Jews of Banu 'Awf, Banu al-Najar, Banu Tha'laba and others as a distinct community with "their own reli-

⁷⁰ Faraj's treatise has been translated by Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), 160-250.

⁷¹ There is a consensus on this point among the Hanafi and Maliki schools of law as well as some Hanbali scholars. For references in Arabic, see Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 85-86. For the inclusion of Zoroastrians among the People of the Book, see Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 72-76. Shafi'i considers the Sabeans, a community mentioned in the Qur'an, as a Christian group. Cf. Ibn Qayyim, *Ahkam*, 1:92.

⁷² The incident is recorded in Baladhuri's *Futuh al-buldan*. Cf. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 85.

gion."⁷³ Another treaty signed with the People of the Book of Najran reads as follows:

They [People of the Book] shall have the protection of Allah and the promise of Muhammad, the Apostle of Allah, that they shall be secured in their lives, property, lands, creed, those absent and those present, their families, their churches, and all that they possess. No bishop or monk shall be displaced from his parish or monastery, no priest shall be forced to abandon his priestly life. No hardships or humiliation shall be imposed on them nor shall their land be occupied by [our] army. Those who seek justice shall have it: there will be no oppressors nor oppressed.⁷⁴

The privileges given to the dhimmis included things that were prohibited for Muslims, such as breeding pigs and producing alcohol, which were not outlawed for Christians. The religious tax called *jizya* was the main economic responsibility of the dhimmis under the Shari'ah. Contrary to a common belief, the primary goal of the *jizya* tax was not the 'humiliation' of the People of the Book. While many contemporary translations of the Qur'an translate the words *wa hum al-saghirun* as "so that they will be humiliated," Ibn Qayyim al-Jawziyyah, who has written the most extensive work on the People of the Book, understands it as securing the allegiance of the People of the Book to laws pertaining to them (*ahkam al-millah*). Instead, *wa hum al-saghirun* should be understood, says Ibn Qayyim, as making all subjects of the state obey the law and, in the case of the People of the Book, pay the *jizya*.⁷⁵

According to Abu Yusuf, one of the foremost authorities of the Hanafi school of law, *jizya* was "48 dirhams on the wealthy, 24 on the middle class and 12 dirhams on the poor ploughman-peasant and manual worker." According to Shafi'i, the *jizya* is "one dinar for the poor and four dinars for the rich."⁷⁶ It is collected once a year and may be paid in kind, i.e., as "goods and similar property which is accepted according to its value."⁷⁷ Those who

⁷³ The text of the Madinan treatise is preserved in Ibn Hisham's *Sirah*. It is also published in Muhammad Hamidullah, *Documents sur la Diplomatie a l'Epoque du Prophete et des Khalifes Orthodoxes* (Paris 1935), 9-14. For an English translation, see Khadduri, *War and Peace*, 206-9.

⁷⁴ Quoted in Khadduri, *War and Peace*, 179. The original text of the Najran treatise is quoted in Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj* and Baladhuri, *Futuh al-buldan*.

⁷⁵ Ibn Qayyim, *Ahkam*, 1:24.

⁷⁶ Ibn Qayyim, *Ahkam*, 1:26.

⁷⁷ Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj*, 84. Cf. Shaybani, *Siyar*, in Khadduri, *War and Peace*, 145.

cannot afford to pay it are not forced to do so.⁷⁸ The exempted also include women, children, the elderly, and the sick.⁷⁹ To the best of our knowledge, the *jizya* tax was not a significant source of income for the state,⁸⁰ and it exempted the dhimmis from military service. In some cases, the *jizya* was postponed or abandoned altogether by the head of the state, as we see in India under the reigns of Akbar, Jahangir, and Shah Jahan.⁸¹ The *jizya* was a compensation for the protection of the dhimmis by the state against any type of aggression from Muslims or non-Muslims. This is attested by the fact that the poll-taxes were returned to the dhimmis when the Muslim state had been unable to provide security for its non-Muslim minorities.⁸² In most cases, the *jizya* was imposed not as individual tax like the *kharaj*, but as collective tribute on eligible dhimmis.⁸³

While Ibn Qayyim al-Jawziyya's famous work on the dhimmis contains many rulings that present a condescending view of non-Muslims and advocate policies of humiliation against them,⁸⁴ many other jurists were insistent on treating the dhimmis with equity and justice. As people "under the protection of the Prophet," Jews, Christians, and other religious minorities were not to be forced to pay more than they could afford, nor to be intimidated, nor oppressed because of their religious affiliations. Advising Harun al-Rashid (d. 803), the famous Abbasid caliph, on the treatment of the dhimmis, Abu Yusuf exhorts him to "treat with leniency those under the protection of our Prophet Muhammad, and not allow that more than what is due to be taken from them or more than what they are able to pay, and that nothing

⁷⁸ Ibn Qayyim, *Ahkam*, 1:32ff.

⁷⁹ Ibn Qayyim, *Ahkam*, 1:42, 49.

⁸⁰ This is not to deny that there were examples to the contrary. When one of the governors of 'Umar 'Abd al-'Aziz asked permission to "collect huge amounts of *jizya* owed by the Jews, Christians and Majus of al-Hira before they accepted Islam," 'Abd al-'Aziz responded by saying that "God has sent the Prophet Muhammad to invite people to Islam and not as a tax collector." This letter is quoted in Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj*, 90.

⁸¹ Cf. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 80-81.

⁸² Abu Yusuf mentions the case of Abu 'Ubaydah returning the *jizya* to the dhimmis of Hims when he was not able to provide protection for them against the Roman emperor Heraclius. Cf. the letter by Abu 'Ubaydah mentioned by Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj*, 150.

⁸³ Cf. Khadduri, *War and Peace*, 188-89.

⁸⁴ These include some restrictive rulings on what the People of the Book could wear and what religious symbols they could display. Cf. A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (London: Oxford University Press, 1930), chaps. 7 and 8. As Tritton notes, however, such rulings were not implemented strictly and displayed considerable variety across the Islamic world. A case in point, which Tritton mentions (p. 121), is Salah al-Din al-Ayyubi who had some Christian officers working for him without following any strict dress code.

should be confiscated from their properties without legal justification.”⁸⁵ In making this strong advice to the Caliph, Abu Yusuf narrates a tradition of the Prophet in which the Prophet says that, “he who robs a dhimmi or imposes on him more than he can bear will have me as his opponent.” Another well-known case is the execution on the order of the Prophet of a Muslim who had killed a dhimmi. In response to this incident, the Prophet said that, “it is most appropriate that I live up fully to my (promise of) protection.”⁸⁶

These and other rules concerning the dhimmis show that Islam accepts the reality of the ‘religious other’ in terms of a *de jure* reality rather than as a matter of political exigency. The underlying principle behind this attitude of accommodation is that the interests of human beings are served better in peace than in conflict. To reveal the extent of the Islamic theology of peace and cultural pluralism, we need to look at the cultural attitudes and practices of Muslim societies vis-à-vis other communities, to which we now turn.

The Socio-Cultural Context: Confrontation, Coexistence, and Peace

Islam does not prescribe a particular form of cultural identity. There are both doctrinal and historical reasons for this. The absence of a central religious authority or clergy in the Islamic tradition preempts authoritarianism as a model of negotiating religious affairs in the public sphere. This is attested by the multiplicity of schools of law as well as the notorious differences of opinion among them. This fact, often stated by Muslims with a sense of pride, however, does not negate the presence of established and commonly accepted views in the Islamic tradition. Assuming that there is a set of beliefs and practices that we may legitimately consider as mainstream and orthodox, it is based on the consensus of the community over the generations rather than a centralized body of legal rulings. The incremental process of establishing orthodox etiquettes is not the monopoly of the *‘ulama*. Rather, it is shaped by a multitude of social agents that include men of letters, dervishes, saints, ‘heretics,’ bards and folk singers, storytellers, political leaders, rulers, scientists, artists, traders, diplomats, philosophers, and theologians. While it is true that the dissemination of religious authority on the one hand and the malleability of cultural expressions in Muslim societies on the other has challenged centralism and authoritarianism, it has also raised the question of

⁸⁵ Khadduri, *War and Peace*, 85.

⁸⁶ Quoted in Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 40.

legitimacy and authenticity. Some, including the Wahhabis and some Orientalists have called this a deviation from the norms of the religion; arguing that Islamic history has been not so much 'Islamic' as antinomian. Even if we admit that there are presumably overt discrepancies between what the 'ulama envision as a perfect Shari'ah society and the cultural practices of Muslim societies, it is a healthy tension and functions as a mechanism of checks and balances against the strictly text-based, relatively abstract, and reductively legalistic approach of the jurists.

In creating their cultural orthopraxies, Muslim communities were functioning within the framework of the ethical universalism of the Qur'an and the Sunnah. The Qur'anic call to enjoin what is good and praised (*ma'ruf*) and to forbid what is morally evil and disliked (*munkar*) is not a culture-specific injunction. It is addressed to all peoples regardless of their religious affiliations. The Prophet is considered a perfect example (*uswah hasanah*) for all humanity in his fight against all that is evil and oppressive and in defense of all that is praiseworthy and virtuous, whatever their origin might be. The notion of 'middle community' (*ummah wasatah*)⁸⁷ supports the same ethical universalism: "And thus We willed you to be a community of the middle way, so that [with your lives] you might bear witness to the truth before all mankind, and that the Apostle might bear witness to it before you" (M. Asad's translation). The aim of this ethical-spiritual universalism is to create an open society based on moral values, not on the received traditions of one tribe, city, or nation. This is in tandem with the fact that the Qur'an positions itself against the cultural localism and tribal parochialism of pre-Islamic Arabia – a rule that has been an invariable factor in the rapid spread of Islam outside the Arabic cultural zone. Once established as major cultural units, Muslim societies articulated this ethical universalism into various societal mechanisms by which the ideal of creating a virtuous and just human habitat could be realized. The politics of gaining status and social ascendancy in the Islamic context is thus based on the acquisition of two universal qualities: knowledge (*'ilm*) and virtue (*fadilah* and *ihsan*). Both of these qualities are implicit in the Qur'anic notion of *taqwa*,⁸⁸ God-consciousness, which is the ultimate criterion of 'nobility' among people. In a broad sense, this forms the basis of an Islamic meritocracy whereby every member of the society is urged to contribute to the creation of a moral and just social order. As the few examples

⁸⁷ See Qur'an 2:145.

⁸⁸ See 49:13.

below will show, the Muslim philosophers and scientists regarded seeking knowledge and leading a virtuous life as the basis of their interest in other cultures and traditions.

Historically, as the borders of the Islamic world expanded outside and beyond the Arabian Peninsula, Muslims became heir to all of the major cultural traditions of the time. The Greco-Roman heritage through the Byzantine Empire and the pre-Islamic Persian culture through the Sasanids were the first two important traditions that Muslims encountered in less than a century after the death of the Prophet. This was followed by Mesopotamian, Indian, black African, central Asian, Chinese, and finally Malay-Indonesian civilizations in the 15th and 16th centuries.⁸⁹ The rapid establishment of the different cultural zones of the Islamic world went hand in hand with the rise of the numerous schools of law, Kalam, philosophy, and Sufi orders, generating a remarkable tapestry of cultural diversity within and across the *dar al-Islam*.⁹⁰ In spite of occasional sectarian conflicts, such as the *mihna* incident in the 9th century or the Kadizade movement in the Ottoman Empire in the 16th century, traditional Muslim societies succeeded in creating a stable and peaceful habitat in which both Muslim and non-Muslim members of the *umma* contributed to the cultivation of a world civilization in such diverse fields as arts, sciences, trade, and architecture. The notion of cultural and religious co-existence that came about in this milieu was not merely based on the temporary absence of conflict and confrontation between Islamic and non-Islamic elements. Its positive character was nurtured and sustained by the inclusivist attitude of Muslims

⁸⁹ The major and minor religions that the Islamic world encountered throughout its history make up a long list: the religious traditions of the pre-Islamic (*jahiliyyah*) Arabs, Mazdeans in Mesopotamia, Iran, and Transaxonia, Christians (of different communions like Nestorians in Mesopotamia and Iran, Monophysites in Syria, Egypt and Armenia, Orthodox Melkites in Syria, Orthodox Latins in North Africa), Jews in various places, Samaritans in Palastine, Mandaean in south Mesopotamia, Harranians in north Mesopotamia, Manichaeans in Mesopotamia and Egypt, Buddhists and Hindus in Sind, tribal religions in Africa, pre-Islamic Turkic tribes, Buddhists in Sind and the Panjab, Hindus in the Panjab. Cf. Jacques Waardenburg, "World Religions as Seen in the Light of Islam" in *Islam Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 248-49. See also J. Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003).

⁹⁰ The six cultural zones of the Islamic world comprise Arabic, Persian, Turkish/Turkic, Indian, Malay-Indonesian, and African spheres of culture where the expression of Islam as a religious and cultural identity has been more heterogeneous and complex than the Christian, Hindu or Chinese worlds. For a discussion of these zones, see Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam* (San Francisco: HarperCollins, 2003), 87-100.

towards other cultures and religious traditions, which makes Islamic civilization simultaneously both Islamic and 'Islamicate.'⁹¹

There is a plethora of examples in the history of Islam to illustrate the cultural ecumenism of Muslim societies. We may begin with the attitude of Muslim philosophers towards pre-Islamic traditions of learning. For the early Muslim philosophers, scholars, and scientists, the search for truth was both within and beyond religious boundaries. The Prophet's famous exhortations to "seek knowledge even if it is in China" and "wisdom is Muslim's lost [treasure]. He takes it wherever he finds it"⁹² were frequently referred to by the philosophers of the intellectual sciences (*'ulum aqliyyah*) interested in Greek-Alexandrian thought as well as the scholars of transmitted sciences (*'ulum naqliyyah*) who specialized in such disciplines as Hadith, Qur'anic commentary, and jurisprudence (*fiqh*). Even though some later scholars have opposed philosophical sciences, especially its strictly Aristotelian version, and defined knowledge (*al-'ilm*) as 'religious science,' this did not obstruct the steady development of philosophy and science in the Islamic world. Contrary to Goldziher's attempt to present the critical views of certain Hanbalite jurists on the 'ancient sciences' (*'ulum al-awa'il*), meaning Greek philosophy and science, as the 'orthodox' Muslim position,⁹³ anti-intellectualism remained largely parochial to the traditionists (*muhaddithun*) who were as much opposed to the lore of pre-Islamic times as to Kalam and doctrinal Sufism. For the overwhelming majority of the Muslim intelligentsia, the universality of truth was the guiding principle and ground of their quest for knowledge. No one has stated this point better than al-Kindi, 'the philosopher of the Arabs.'

We owe great thanks to those who have imparted to us even a small measure of truth, let alone those who have taught us more, since they have given us a share in the fruits of their reflection and simplified the complex questions bearing on the nature of reality. If they had not provided us with those premises that pave the way to truth, we would have been unable, despite our assiduous lifelong investigations, to find those true primary principles from

⁹¹ Marshall Hodgson's suggestion of the term 'Islamicate' to express the hybrid and multifaceted nature of Islamic civilization is not completely without justification as many previously non-Islamic elements were incorporated into Islamic civilization in a relatively short period of time. Cf. his *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).

⁹² Tirmidhi, "'Ilm," 19; Ibn Maja, "Zuhd," 15. The hadith has been transmitted in many hadith books with some variations.

⁹³ Ignaz Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences"" in *Studies on Islam*, trans. and ed. Merlin L. Swartz (Oxford: Oxford University Press, 1981), 185-215. For an important criticism of Goldziher's conceptualization, see Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London: Routledge, 1998), 166-71.

which the conclusions of our obscure inquiries have resulted, and which have taken generation upon generation to come to light heretofore.⁹⁴

That al-Kindi's attitude in the above quote was emblematic of his generation and later Muslim scholars is attested by Sa'id al-Andalusi, who has divided nations (*umam*) according to their contribution to knowledge and science (*al-'ilm*). He states this point in unequivocal terms when he says that

we have determined that all nations, in spite of their differences and the diversities of their convictions, form *tabaqalayn* [two categories]. One *tabaqah* has cultivated science, given rise to the art of knowledge, and propagated the various aspects of scientific information; the other *tabaqah* did not contribute enough to science to deserve the honor of association or inclusion in the family of scientifically productive nations.⁹⁵

The belief that truth transcends the contingencies of history was the conviction of educated classes across the Islamic world as they studied the countless schools of thought, both Islamic and pre-Islamic, producing an extensive literature on the history of ideas. The long list of scholars interested in intellectual history before and after Islam included, *inter alia*, Ibn al-Qifti, al-Mubashshir ibn Fatik, Abu Sulayman al-Sijistani, Sa'id al-Andalusi, Ibn al-Nadim, al-Jahiz, and Ibn Abi Usaybi'ah, as well as such major writers of the *Milal* tradition as Shahrastani, Baghdadi, and Ibn Hazm.⁹⁶ Among these works, the Egyptian *amir* Abu al-Wafa al-Mubashshir ibn Fatik's *Mukhtar al-hikam wa mahasin al-kilam* was noticed very early by medieval Europeans, was translated into Latin and other languages, and, in fact, became the first book printed by William Caxton in England in the 15th century as *The Dicts and Sayings of the Philosophers*.⁹⁷ The continuity of humanity's search for truth had a normative value for most of these writers in that their quest for knowledge was part of a larger tradition to which every seeker of knowledge belonged. When Hasan ibn Sahl, for instance, was asked why he always invoked the views of those who came before him (*kalam al-awa'il*), he answered that "because it [i.e. those views] has been passed down before us;

⁹⁴ Al-Kindi, *Rasa'il*, 1:97, quoted in Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 70.

⁹⁵ *Science in the Medieval World "Book of the Categories of Nations" (Tabaqat al-umam)*, trans. S. I. Salem and A. Kumar (Austin: The University of Texas Press, 1991), 6.

⁹⁶ Cf. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge, 1975), 25-51.

⁹⁷ The Arabic text of *al-Mukhtar* has been edited by A. Badawi (Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1980, 2nd ed.) and the original English translation by Curt F. Buhler (London: Oxford University Press, 1941).

had it been unworthy and imperfect, it would have never reached us and gained [universal] approval."⁹⁸

The concept of 'perennial philosophy' (*al-hikmat al-khalidah*) enjoyed a similar prestige due to the same notion of truth and its persistence in history. Suhrawardî, the founder of the school of Illumination (*ishraq*) made a strong case for the perennity of certain philosophical questions and the answers given of them when he said that

...do not think that wisdom has existed only in these recent times [i.e., the pre-Islamic Persian and Greek philosophers]. No, the world is never bereft of wisdom and the person who possesses it with arguments and self-evident proofs. He is God's vicegerent on His earth, and this shall be so as long as the heavens and the earth exist.⁹⁹

Apart from the sublime world of the intellectuals, the Islamic concept of cultural pluralism was extended to virtually all minorities living in the lands of Islam. The experience of *convivencia* among Jews, Christians, and Muslims in Andalusia was a result of the Islamic notion of cultural inclusivism.¹⁰⁰ While the Jews of Europe were subject to woeful vilifications and persecutions during the middle ages, a major Jewish intellectual tradition had developed under the Muslim rule and included such prominent figures of medieval Jewish thought as Saadia Gaon, Ibn Gabirol, Judah Halevi, Maimonides, Ibn Kammunah, Ibn Paquda, and Gersonides. This has resulted in a unique interaction between medieval Jewish philosophy on the one hand, and Islamic philosophy, Kalam, and Sufism on the other.¹⁰¹

In the subcontinent of India, a cultural syncreticism developed between Hindu and Muslim cultures. From the translation of Indian astronomical works into Arabic as early as in the 8th century to Biruni's historic study of

⁹⁸ Quoted in Abu Sulayman al-Sijistani, *Muntakhab siwan al-hikmah*, ed. D. M. Dunlop (The Hague: Mouton Publishers, 1979), 3.

⁹⁹ Suhrawardî, *Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination)*, ed. and trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 2.

¹⁰⁰ For Andalusia, see Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974) and Salma Khadra Jayyusi and Manuela Marin, eds., *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E. J. Brill, 1992). For the concept of *convivencia* and the Jewish contributions to Andalusian civilization, see V. B. Mann, T. F. Glick, and J. D. Dodds, eds., *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992).

¹⁰¹ See, among others, Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World" in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 1:677-95 and Paul B. Fenton, "Judaism and Sufism," in *History of Islamic Philosophy*, 755-68.

India and Amir Khusraw's formulation of an Islamic identity in the Indian cultural environment, a vast literature came into being, generating a unique mode of symbiosis between the two worlds at social, philosophical, and artistic levels. Perhaps the most important figure to illustrate this is Dara Shikuh (1615-1659), the famous Mogul prince and son of Shah Jahan. Dara Shikuh translated and authored two important works dealing with Hinduism from an Islamic point of view. He made a translation of the Bhagavat Gita and some fifty Upanishads into Persian as *Sirr-i akbar* (The great mystery), which he interpreted in light of the school of Advaita-Vedanta or the non-dualism of Shankaracharya.¹⁰² In making his case for the translation, Dara Shikuh says that he had "read the Old and the New Testaments and the Psalms of David and other scriptures but the discourse on *Tawhid* found in them was brief and in a summary form." He then turned to the Upanishads, "which is undoubtedly the first heavenly Book and the fountain-head of the ocean of monotheism, and, in accordance with or rather an elucidation of the Kur'an."¹⁰³ Dara Shikuh also wrote a treatise called *Majma'-ul-bahrayn*, referring to the Qur'anic verse 19:60, in which he attempted a monotheistic interpretation of Hinduism. In tandem with his 'universalist' outlook, he defined his work as "a collection of the truth and wisdom of two Truth-knowing (*haqq-shinas*) groups," referring to Muslims and Hindus.¹⁰⁴ In addition to Dara Shikuh, we may also refer to the 16th century Persian philosopher Mir Findiriski, who is reported to have met a number of Hindu mystics during his travels to India, and translated and wrote a commentary on the Hindu mystical and philosophical text *Yoga-Vasishtha*.¹⁰⁵

Such modes of cultural coexistence would have been impossible without the recognition of the diversity of cultures and societies as part of human existence. The Qur'an takes up this issue in several places. Working towards a common good is made conditional upon the existence of different communities:

¹⁰² Cf. Aziz Ahmad, *Studies*, 191-96; Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980), 99-100.

¹⁰³ From the Introduction to *Sirr-i akbar* quoted in *Majma'-ul-bahrayn or the Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dara Shikuh*, trans. M. Mahfuz-ul-Haq (Calcutta: The Asiatic Society, 1929), 15.

¹⁰⁴ *Majma'-ul-bahrayn*, 58.

¹⁰⁵ Fathullaj Mujtabai, *Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi, 1978), 82; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, (Cambridge: Cambridge University, 1959), 4:257-58.

Unto every one of you We have appointed a [different] law and way of life. And if God had so willed, He could surely have made you all one single community: but [He willed it otherwise] in order to test by means of what He has vouchsafed unto you. Vie, then, with one another in doing good works! (5:48; also 11:118).

This theme is further developed in the following verse. This time the emphasis is on the civic responsibility of "knowing one another."

O humans! Behold, We have created you all out of a male and a female, and have made you into nations and tribes so that you might come to know one another. Verily, the noblest of you in the sight of God is the one who is most deeply conscious of Him. Behold, God is all-knowing, all-aware (49:13).

The examples from the history of Islamic culture that I have briefly analyzed above are neither scarce nor contrary to the norm. Even though the fundamentalists, for lack of a better term, consider cases of cultural symbiosis and syncretism in the Islamic world as deviations from an idealized and essentially ideological construct of Islam, both the Islamic intellectual tradition and Muslim societies have envisaged peace as a cross-cultural and inter-communal value.

I have argued in the preceding pages that a proper discussion of the Islamic concept of peace takes us beyond the minimal definition of peace as absence of conflict, and certainly beyond the limited sphere of law. In a broad sense, the Islamic tradition has articulated a concept of peace that extends from metaphysics and cosmology to law and culture. We cannot possibly understand the experience of Muslim societies with the cultural and religious other(s) without taking into account these elements. The relevance of this tradition for the present day Muslim world requires little explanation. Today numerous Muslim intellectuals, scholars, and leaders from countries like Bosnia, Turkey, and Egypt to Iran, Malaysia, and the US are engaged in constructing an Islamic political ethics that is compatible with the Islamic tradition as well as responsive to the challenges of the modern world. Questions of war and peace, communal violence, terrorism, international relations, constitutional and participatory democracy, pluralism, openness, civility, and the attitude towards the religious other are being discussed from a multitude of perspectives, and the views expressed are by no means uniform and homogenous. There is, however, an emerging consensus on upholding peace as a value in itself regardless of the political state of Muslim countries and communities across the globe.

In conclusion, we should emphasize the significance of this consensus in the present context. Muslim communities can no longer address issues of conflict and violence without developing a proper ethics of peace. While most of the factional conflicts in the Islamic world can be resolved through non-violent means, the lack of a comprehensive discourse of peace supported by a network of scholars, intellectuals, leaders, activists, and state agencies pre-empts the possibility of preventing communal strife and use of force. Conflicts in our age have become both local and global, making the distinction between the two a blurred one. We can no longer speak of local and national conflicts without considering their international implications nor can we ignore the impact of global trends and relations on local issues. The Kashmir problem or the Israeli-Palestinian conflict defies the conventional notions of inter-state and/or territorial disputes. This presents a particular challenge to contemporary Muslim political thought in its transition from the large political units of the empire and its constellation states to the current system of nation-states on the one hand, and globalization, on the other. It remains to be seen what the weakening of the nation-state model will bring to Muslim societies in their struggle to cope with the current challenges of economic and cultural globalization. Be that as it may, achieving a culture of peace is an urgent need for Muslim communities in their inter-communal relations as well as their relations with other societies.

المنظور الإسلامي والرموز الثقافية كمفهوم متعدّد الاستعمال في التخصصات المعرفية الحديثة

محمود الذوادي* / Mahmoud Dhaouadi

The Nature of Culture from Islamic Epistemology

Modern social sciences have overused the concept of culture, but they have hardly raised the fundamental epistemological questions concerning the broad inside nature of cultural entity. Some sociologist and anthropologists have qualified culture as a non-bio-physiological feature of Homo sapiens, yet stopped short of spelling out the very essential nature of culture. This is what this essay will attempt to do. A thorough analysis of what we call cultural symbols (CS) –including language, thought, religion, knowledge/science, myths, law, cultural values and norms– has led us to conclude that CS have transcendental/metaphysical dimensions. On the one hand, CS have neither weight nor volume. On the other, they enjoy longer or semi-eternal lifespan. CS could also galvanize human actors with fatalistic metaphysical-like energies and motivations. Finally, the CS movement through space and time is potentially very fast or even instant, like metaphysical beings. Our paradigm of CS is strongly compatible with the Qur'anic view of culture that stresses the divine (transcendental/metaphysical) origin of human CS. As such, our analysis of culture and theorizing about it are greatly inspired by the Qur'anic epistemology on the very nature of CS. With this conceptualization of CS, the explanation of many phenomena of interest to social science and other disciplines becomes much clearer and more credible. For instance, why are cultural conquests considered to be the most dangerous? Why do cultural alliances last longer than military or economic alliances? Why are linguistico-cultural independences slower (Ogburn's Cultural Lag) than other types of liberations?

Key words: Culture, Cultural Symbols, Islamic Epistemology, Islamic View of Culture.

مقدمة

نستعمل في هذه الدراسة الرموز الثقافية كمفهوم قابل للاستعمال في العديد من التخصصات المعرفية (interdisciplinary). فالرموز الثقافية تعني عندنا تلك السمات التي تميز بطريقة جذرية الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى. فاللغة والفكر والدين والمعرفة/العلم والقوانين والأساطير والقيم والمعايير الثقافية. هي كلها سمات خاصة بالجنس البشري. ويبدو أنه بسبب الرموز الثقافية

* الأستاذ الدكتور، قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

جاءت مشروعية قدرة الجنس البشري على الهيمنة على الأجناس الأخرى. ومن ثم تمثل الرموز الثقافية بحق العنصر الأساسي الأكبر المميّز لهوية الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن تأثير الرموز الثقافية على أفراد الجنس البشري ومجتمعاتهم يتوقع أن يكون ضخما وشاملا. وبعبارة أخرى، فتأثير الرموز الثقافية على سلوكيات بني البشر ومجتمعاتهم تأثير واسع ومتعدّد المستويات. نحتاج بقوة في هذه الدراسة بأن تأثيرات الرموز الثقافية على الناس لا تقتصر فقط على الملامح الاجتماعية والنفسية والثقافية عندهم بل تمس أيضا حتى الجانب البيولوجي في هندسة خلقتهم (the bio-genetic-design). فالنظر إلى الرموز الثقافية بهذه الطريقة وإلقاء الضوء على مدى صحة افتراضاتنا يجعلان الرموز الثقافية مفهوما متعدد الاستعمال وذا مصداقية عالية. ونكتفي في هذه الدراسة باستعماله في تخصصات البيولوجيا والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية وفي طليعتها الفلسفة والدين.

أولا: ضرورة استعمال الرموز الثقافية في العلوم الاجتماعية والصحيحة

تمثل مقولتنا الرئيسية في هذه الدراسة في حاجتنا القوية بأن سلوكيات الأفراد وحركات مجتمعاتهم يجب أن تتأثر في المقام الأول بما يميّز الجنس البشري أكثر عن بقية الكائنات الحية الأخرى. وكما أشرنا، فنحن نعتبر الرموز الثقافية الفاصل الحاسم بين الجنس البشري، من ناحية، وبقية الأجناس الحية الأخرى، من ناحية ثانية. فمدلول الرموز الثقافية عندنا يتطابق، إلى حد كبير مع مصطلح الثقافة (culture) الواسع الاستعمال في العلوم الاجتماعية المعاصرة. تعتبر الرموز الثقافية، في رأينا، العنصر المركزي والأساسي لهوية بني البشر أفراد وجماعات ومجتمعات. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية هي بيت القصيد في هوية الجنس البشري. فعلى مستوى أول، لا تستطيع الأجناس الأخرى أن تنافس كيميا وكيفيا الجنس البشري في منظومة الرموز الثقافية (اللغة والفكر والدين والمعرفة/العلم والقوانين والأساطير والقيم والمعايير الثقافية). وباختصار، ينفرد البشر ومجتمعاتهم بتلك الرموز الثقافية. وعلى مستوى ثان، فبدون الرموز الثقافية لا يمكن أن يتأهل الجنس البشري وحده للخلافة في هذا العالم/ الكون والهيمنة عليه. وهكذا، فالرموز الثقافية تحتل المرتبة الأولى في تحديد تفوق الجنس البشري على الأجناس الأخرى. فالمركزية القصوى للرموز الثقافية في حياة الأفراد والمجتمعات البشرية تجعل تأثيرها مرشحا بقوة على شؤون الناس بما فيها المسائل الفيزيولوجية والعضوية. أي أننا لا نكاد نتخيل وجود سلوك بشري فردي أو جماعي بدون تأثير مباشر أو غير مباشر للرموز الثقافية. فالرموز الثقافية هي في الغالب القوى الكبيرة والصغيرة (macro-micro) المؤثرة والدافعة إلى تجسيم السلوك الإنساني الفردي والجماعي في حيز واقع الحياة الاجتماعية. أي أن الرموز الثقافية تلعب، من جهة، دور المراقب للمؤثرات الداخلية في شخصيات الأفراد ودور المراقب على المؤثرات الخارجية، من جهة ثانية، على السلوك البشري للأفراد والجماعات. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية تقوم بدور الغربال في السماح أو

الاعتراض على العوامل المؤثرة والموجهة في نهاية المطاف لسلوكات أفراد الجنس البشري. إنها سلطة حراسة تحدّد نوعية السلوك الخاص الذي يتبناه الأفراد والمجموعات البشرية. إن تصوّرنا لطبيعة الرموز الثقافية، كما وصفناها، يقودنا بالتالي إلى اتخاذ موقف غير متعاطف مع رؤى العلوم الاجتماعية التي تعطي أهمية قصوى إلى العوامل الاقتصادية والاجتماعية والبيولوجية (sociobiology) كقوى رئيسية لتحديد السلوك البشري. ففي تفسيراتهم لسلوكات الأفراد وحركات المجتمعات يميل المفكرون الماركسيون إلى التركيز على العوامل الاقتصادية، بينما يعطي علماء الاجتماع الوظيفيون أهمية كبرى للبنى الاجتماعية للمجتمعات. أما علماء السوسيوبيولوجيا فهم يعطون دورا كبيرا للعوامل البيولوجية. ونحن نرى أنه على المختصين في العلوم الاجتماعية أن يأخذوا مأخذ الجد تلك العوامل في تحليلاتهم لسلوكات الأفراد وحركة المجتمعات، ولكن لا يجب مع ذلك النظر إلى تأثير تلك العوامل على أنه تأثير تلقائي وحتمي وأحادي الاتجاه مثله مثل تأثير الغرائز على سلوكات الحيوانات.

تفيد تحليلات العلوم الاجتماعية المعاصرة بأن الاختلافات في السلوكات وأنماط الحياة بين الأفراد في نفس المجتمع أو في مجتمعات مختلفة تعود في المقام الأول إلى فروق ثقافية. أي أن السلوك البشري يتأثر كثيرا بالعوامل الثقافية. يتجلى ذلك، مثلا، في التعامل مع المؤثرات البيولوجية ونظيراتها الاجتماعية والاقتصادية والبنوية. فتأثيرات كل تلك العوامل على سلوكات الناس ومجتمعاتهم تتعرض في الغالب إلى مراقبة سلطة منظوماتهم الثقافية التي طالما تلعب دور الحكم الحاسم في توجيه سلوك الناس وحركات مجتمعاتهم. وهكذا يتضح أن تأثير الرموز الثقافية على السلوك البشري هو تأثير قوي. وعلى هذا الأساس، فيجب أن تصبح الرموز الثقافية الإطار المرجعي الأول للمختصين في العلوم الاجتماعية الذي يساعدهم على فهم وتفسير السلوك الإنساني وحركة المجتمعات. فالظهور الأخير القوي لكل من علم النفس المعرفي (cognitive psychology) وعلم إجتماع الثقافة (sociology of culture) هو مؤشر بارز على ازدياد إهتمام العلوم الاجتماعية بالرموز الثقافية في تحليلاتها للمجتمعات وسلوكات أفرادها. وكما رأينا، فلهذا التطور الأكاديمي مشروعية كبرى بسبب الدور المركزي الذي تقوم به الرموز الثقافية في حياة الناس ومجتمعاتهم. ومن ثمّ، فليس من المبالغة توقع فروع أخرى من العلوم الاجتماعية وكذلك من العلوم البيولوجية أن تعطي أهمية كبرى للتأثير الحاسم للرموز الثقافية حتى على هندسة الكيان البيولوجي الجيني للإنسان (كما سنبيّن بالتفصيل في هذه الدراسة) ناهيك عن سلوكات الناس وحركة المجتمعات البشرية.

إن التأثير القوي للرموز الثقافية على التوجه والتحديد الفعلي للسلوك البشري لا يقتصر على فهمه وتفسيره على المستويين الصغير والكبير (الميكرو-الماكرو). يمثل أيضا طرحنا المفاهيمي للرموز الثقافية إطارا فكريا مفاهيميا صالحا للاستعمال في العديد من التخصصات المعرفية. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية هي رؤية فكرية للعالم البشري (كأفراد ومجتمعات) حيث تعتبر الرموز الثقافية أهم العناصر

المركزية في الهوية البشرية. بهذا التصور تصبح منظومة الرموز الثقافية إطارا فكريا مرشحا للتفسير في العلوم الاجتماعية والعلوم البيو-جينية (bio-genetic). تعرف النظرية الاجتماعية على أنها منظور فكري يسمح بتفسير ملامح وظواهر الحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية تمكن الباحثين الاجتماعيين (وغيرهم) من الانخراط النشط في البناء التنظيري على المستويين المكرو والماكرو للحياة الاجتماعية. ونظرا لأن الناس ومجتمعاتهم يتأثرون بقوة بعامل الرموز الثقافية، فليس من المفاجأة أن تعتبر منظومة الرموز الثقافية أداة فكرية ذات مشروعية للبناء التنظيري حول المجتمعات البشرية وأفرادها. وفي الختام، فالرموز الثقافية هي مفهوم تنظيري صالح للاستعمال في العلوم الاجتماعية والإنسانية في المقام الأول. لكن الأهمية الكبرى لهذا المفهوم التنظيري لا تقتصر على تلك العلوم بل تتجاوزها إلى العلوم البيولوجية وهذا ما سوف يتجلى في تحليلنا لموضوع هذه الدراسة. نستعمل مفهوم الرموز الثقافية لدراسة ظاهرة بيولوجية لا تكاد نجد بحوثا حولها في كل من العلوم البيولوجية، من ناحية، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، من ناحية أخرى. إنها ظاهرة تمتع أفراد الجنس البشري عموما بمدى حياة أطول من نظيره عند أفراد الأجناس الأخرى.

ثانيا : مقولة غريبة

ليست مقولة هذه الدراسة مستوحاة من مطالعاتنا باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية في العلوم الاجتماعية والتخصصات الأخرى المرتبطة بها. ولا من اتصالاتنا الأكاديمية والعلمية مع الأصدقاء والزلاء في الجامعات ومراكز البحوث والمؤتمرات والندوات الفكرية في العديد من بقاع العالم. فقد صدمنا أول الأمر عندما بدأت فكرة علاقة الترابط (correlation) بين الرموز الثقافية وطول أمد الحياة الإنسان (lifespan) تأخذ طريقها تدريجيا في تفكيرنا. فتساءلنا لماذا لم يسبق لنا أن رأينا إشارة أو مرجعا لعلاقة الترابط هذه في كل الكتابات التي اطلعنا عليها في العلوم الاجتماعية وغيرها؟. فكان لنا شعور غريب إزاء هذا الأمر. لكن قلنا بدأت تخف حدته نوعا ما عندما حدثنا الزملاء والأصدقاء والطلبة عن علاقة الارتباط بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري. فقد عبر الكل عموما عن دهشتهم وحيرتهم بأنهم لم يفكروا هم أنفسهم في وجود العلاقة بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة الإنسان. ونتيجة لذلك، فمن العسير أن يأمل المرء في العثور على أدبيات معاصرة للتخصصات المختلفة حول هذا الموضوع.

وكانت لنا صعوبة في واقع الأمر حتى في إيجاد معلومات حول معدل أعمار أفراد الأجناس الحية الأخرى. فالحاجة إلى تلك المعلومات هي بالتأكيد هامة بالنسبة للبحث في علاقة الترابط بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة الكائنات الحية. فقررنا مكتابة الجمعية الجغرافية الوطنية (National Geographic Society) وكذلك مجلة Discover بالولايات المتحدة الأمريكية. فكانت إجابة الجمعية

الجغرافية الوطنية بتاريخ 23/2/1995 كالتالي: «لم ننشر في *The National Geographic* محلّتنا أي مقال حول طول أعمار الحيوانات كما أنني (المسؤول في المجلة) لم أستطع العثور على كتاب في هذا الموضوع بمكّبتنا. ومع ذلك، فقد وجدت في كتاب *The World Almanac and Books of Facts 1994* بيانات حول أمد حياة بعض الحيوانات أرسلها مع هذا الخطاب لعلها تكون مفيدة لك نوعاً ما».

أما مجلة *Discover* فلم تردّ منها أي إجابة. فإما أنها لم تتسلم خطابنا، وإما أنها فضلت عدم الرد على الموضوع المطروح.

وانطلاقاً من هذه الخلفية وجدنا أنفسنا في موقف حرج إن لم يكن متناقضاً.

أولاً، تخيلنا أن فكرتنا حول وجود علاقة ترابط بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري هي فكرة خاطئة من الأساس. وهذا ما يفسّر عدم ذكرها في ما اطلعنا عليه من كتب ومجلات عديدة واستمعنا إليه في ندوات ومؤتمرات كثيرة. أو ثانياً، اعتقدنا أن فكرة الترابط هذه هي فعلاً فكرة جديدة. ففتحنا إلى البحث الواسع والمتعمق حتى يمكن تعزيز مصداقيتها. فاخترنا البديل الثاني رغم ما فيه من تحديات عملية وأخطار كبيرة للباحث الذي لا يكاد يجد له من رفيق على هذا الدرب.

ثالثاً: لماذا يتمتع البشر بأمد حياة أطول؟

تفيد كل من ملاحظات عامة الناس والعلماء بأن أفراد الجنس البشري يعيشون عموماً أمد حياة أطول من ذلك الذي يعيشه أفراد بقية أجناس الكائنات الحية الأخرى. ومن ثم تأتي شرعية التساؤل عن أسباب هذا الفرق، وليس تساؤلنا هنا بالتساؤل الفلسفي أو بالطرح المشبع بالخيال الإنساني، بل نسعى للإجابة عن ذلك التساؤل بطريقة تحليلية تستعمل معطيات العلم والفكر الحديثين. فنقدم هنا وجهتي نظر: الأولى تستند على معطيات علمي البيولوجيا والمورثات (genes/genetics)، والثانية تعتمد على ما سميته بالرموز الثقافية.

دعنا الآن نتعرف على درجات الاختلاف في معدل طول أعمار عيّنة محدودة من عالم الحيوانات. إن معدل عدد السنين لعمر أمد حياة بعض الحيوانات هو كالتالي:

الأسود (١٥) والنمور (١٦) والنعاج (١٢) والبقرة (١٥) والخنازير (١٠) والأرانب (٥) وقردة الجوريل (٢٠) (Gorilla) والخيول (٢٠) والفيلة (٤٠).^١

J. Wright, *The World Almanac and Book of Facts* (Kansas City, Andrews and Msmeel, 1994), 175.

أما معدل أمد حياة بني البشر فهو يزيد بكثير عن معدلات أجناس الحيوانات المشار إليها هنا، فحتى قبل ثورة العلوم الطبية والصحية الحديثة كان معدل أمد حياة الناس في كثير من المجتمعات الإنسانية حوالي ٤٠ عاما.

رابعا : منظور علمي البيولوجيا والمورثات حول طول العمر

تميل رؤية علمي البيولوجيا والمورثات إلى تفسير تمتع أفراد الجنس البشري بأعمار أطول من أعمار أفراد أجناس الكائنات الأخرى بسبب التركيبة البيولوجية ونوعية المورثات (genes) التي يختص بها الجنس البشري. فدور عامل المورثات وتأثيره الضخم على مصير الإنسان لا تكاد تنفك البحوث العلمية الحديثة على إبراز معالمه. فذهب بعض العلماء إلى تفسير السلوك الاجتماعي لبني البشر اعتمادا على المعلومات والمعطيات التي يمددهم بها علما المورثات والبيولوجيا. فظهر فرع علمي حديث أطلق عليه اسم علم البيولوجيا الاجتماعية (sociobiology)،^٢ يرى هذا الأخير بأن العديد من السلوكيات البشرية الاجتماعية مثل الانتحار وتحريم المجتمعات البشرية للزواج بين الإخوة والأخوات (incest) متأثرة أساسا بمنطق المورثات وبيولوجيا الإنسان.

يرى مختصو علم المورثات بأن طول عمر الفرد تحدده طبيعة نوعية المورثات التي رزق بها. فعلى مستوى أول يرى العلماء في هذا الميدان أن سن ١٢٠ عاما يعتبر أقصى عمر يمكن أن يبلغه الإنسان. أي أن مورثات الجنس البشري تسمح لأفرادها ببلوغ مثل هذا السن الطويل، وهو ما لا تسمح به مورثات أفراد أجناس الحيوانات والكائنات الحية الأخرى لأفرادها. وبعبارة أخرى، فنوعية المورثات التي خلق بها كل جنس من أجناس الكائنات الحية هي التي تحدد الحد الأقصى من السنين الذي يمكن أن يصل إليه بعض أفراد كل جنس من هذه الأجناس. والأدلة العلمية الحديثة تفيد بأن تركيبة مورثات الجنس البشري هي العامل الحاسم وراء تمتع أفرادهم بعمر أطول من أعمار أفراد أجناس الكائنات الحية الأخرى. لقد كتب أخيرا الكثير في الصحف والمجلات عن تلك العجوز الفرنسية جان كالمان (Jeanne Calment) التي بلغت سن ١٢٠ ومنحت من أجل ذلك "شهادة طول العمر".^٣ فالبحوث العلمية تدل أن سر طول أمد حياتها يرجع بالتأكيد إلى طبيعة مورثاتها التي هي امتداد لمورثات أمها وأبيها. فقد عاشت أمها ٨٦ سنة، بينما توفي أبوها عندما بلغ ٩٣ عاما. يرى العلماء بأن الناس الذين يعيشون حياة طويلة ربما تكون لهم مورثات تعطيهم مقاومة خاصة ضد هجوم البقايا والمخلفات الكيميائية الناتجة عن عملية تغذية الجسم، الأمر الذي يؤدي إلى الإضرار بالمنوي الحيوي DNA مع تقدم الأفراد في السن. وهي ملاحظة

٢ E. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

٣ مجلة الوسط، 6 مارس، 1995، 68، 18، 6 March 1995، *Time Magazine*.

علمية تشير إلى إمكانية وجود نظام مناعة أفضل عند الجنس البشري من الأجناس الأخرى بخصوص التعامل مع الرواسب الكيميائية الناتجة عن عملية التغذية. إن مصداقية هذه الملاحظة تفسر ظاهريا سر تمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول، ولكنها لا تفسر لماذا انفرد الجنس البشري عن بقية أجناس الكائنات الحية الأخرى بهذه المورثات ذات نظام المناعة الأفضل الذي يمكن أفراد الجنس البشري من التمتع بمعدل أمد حياة أطول. ولا ندري إن كان لعلمي البيولوجيا والمورثات تفسير علمي بذلك يستمد معطياته وبراهينه من داخل هذين العلمين.

لقد راسلت بالبريد الإلكتروني في مطلع عام ٢٠٠٤ المجلة الأمريكية المعروفة (Scientific American) سائلا: لماذا يتطلب النمو والنضج البيولوجي والفيزيولوجي عند البشر زمنا أطول بكثير مما هو عند الأجناس الأخرى؟ ومع الأسف لاذت بالصمت. فإجابتها تساعد بالتأكيد على التعرف على الأسباب وراء طول أمد الحياة البشرية

خامسا: بطء نمو ونضج الرموز الثقافية وطول أمد حياة

إن روح البحث العلمي تتطلب طرح فرضية مناسبة لتفسير ظاهرة تميز أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول. إن الفرضية العلمية الأكثر ترشحا بهذا الصدد هي فرضية الرموز الثقافية التي يتميّر بها أيضا الجنس البشري، والتي تقول بأن الرموز الثقافية هي السبب الرئيسي في طول أمد حياة أفراد الجنس البشري. وبعبارة أخرى، فنحن نفترض هنا وجود علاقة قوية بين هاتين الميزتين عند الجنس البشري: الرموز الثقافية وأمد حياة طويل. ولشرح ذلك نقول إن بيولوجيا الإنسان ومورثاته قد صمّمت بنظام مناعتها المشار إليه لكي تسمح لأفراد الجنس البشري بالتمتع بأمد حياة أطول من أمد حياة أجناس الكائنات الحية الأخرى، وذلك لتلبية حاجة لا توجد إلا عند الجنس البشري. فإعطاء الإنسان القدرة على البقاء حيا لفترة أطول من حياة الكائنات الأخرى تلبية حاجة ماسة ومركزية في ذات الإنسان. إن تفرّد الجنس البشري بامتلاك عالم الرموز الثقافية هو في رأينا السبب الرئيسي في هندسة خلق الإنسان بيولوجيا ومورثيا، هندسة تمكنه من العيش أطول من غيره من الكائنات الحية الأخرى. وبعبارة أخرى، فيبيولوجيا الإنسان ومورثاته كانت تهدف إلى القيام بوظيفة هامة عند الإنسان تتعدى مجرد إطالة أعمار أفراد الجنس البشري في حد ذاتها. تتمثل وظيفة إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري في تمكين الرموز الثقافية عند الإنسان من النمو والتطور وبلوغ أوج نضجها، وهو أمر يبدو أنه يتعدى تحقيقه في عمر قصير لدى أفراد الجنس البشري. وهذا ما تؤيده دراسات عالم الرموز الثقافية. وكمثال على ذلك، فبينما يبلغ جسم الإنسان نضجه العضلي حوالي سن الخامسة والعشرين، فإن بداية مسيرة نمو التفكير الناضج للإنسان (كعنصر من الرموز الثقافية) لا تكاد تظهر قبل بلوغه العشرين عاما. أما صلاحية نضج مداركه الفكرية فلا تبدو بشاثرها إلا قبل سن الأربعين بقليل ولا يتم في الغالب نضجه الفكري الكامل إلا بعد تجاوزه الستين. كل هذا يشير إلى أن

عالم الرموز الثقافية يحتاج إلى أمد حياة أطول بكثير من أعمار الحيوانات حتى ينمو ويتطور ويبلغ مده من النضج. وبعبارة أخرى، فنمو ونضج عالم الرموز الثقافية يحتاج إلى ضعفين أو ثلاثة أضعاف أو أكثر من الزمن الذي يحتاجه نمو ونضج عالم الجسد والأعضاء عند بني البشر.

سادسا: الفرق الزمني بين النمو العضلي واللغوي عند الطفل

وكمثال ثانٍ لإبراز فكرة بطء الرموز الثقافية مقارنة بنمو جسد الإنسان وعضلاته نركز اهتمامنا على النمو العضلي للطفل، من جهة ، ونمو قدرته اللغوية، من جهة ثانية. فمع بلوغه خمسة شهور من العمر يستطيع الطفل أن يتقلب بجسمه على كل الجهات (على الجانبين والبطن والظهر)، وعندما يصبح سنّه ثمانية أشهر يكون قادرا على الجلوس بنفسه، ويستطيع أن يقف بنفسه عند بلوغه أحد عشر شهرا من السن وعند احتفاله بأول عيد ميلاده يكون قادرا على المشي وحده.

أما لغة الطفل فهي تمر بمراحل عدة. فبين الأسبوع الرابع والثامن يلاحظ على الطفل القدرة على النطق (vocalization) والهدبيل عندما يكون مع الآخرين أو منفردا. وتكون كلماته الأولى عادة تقليدا لكلام الكبار حوله وطالما تكون لهذه الأسماء لمسات عاطفية مثل أمي، وبابا. يظهر الطفل قدرة كافية على فهم اللغة عندما يبلغ سنتين من العمر. وتقتصر مهاراته اللغوية عادة في هذا السن على استعمال جمل ذات كلمتين أو ثلاث كلمات. ومع بلوغ الطفل بين أربع أو خمس سنوات من العمر يكون قادرا حينئذ أن يستعمل اللغة بطريقة مشابهة لاستعمال الكبار لها مع غياب استعمال التراكيب اللغوية المعقدة. وفي هذه السن يتراوح زاده اللغوي بين ٥٠٠٠ و ٧٠٠٠ كلمة، ولا تكاد تكتمل سيطرته على نحو اللغة إلا مع بلوغه اثني عشر سنة. فواضح من هذين المثالين أن نمو ونضج اللغة - وهي أم الرموز الثقافية - يحتاجان عند الطفل إلى زمن أطول مما يحتاجه نموه الجسدي والعضلي الذي يسمح له بالمقدرة على الوقوف والمشي منفردا. وعند الحديث عن تميز الإنسان بالرموز الثقافية وما لذلك من انعكاسات على سلوك أفراد الجنس البشري فإن ذلك يحتم علينا التعرّض إلى المخ/العقل الذي هو المصدر الأول والأخير لنشأة ونمو ونضج هذه الرموز الثقافية.

سابعا: المخ/العقل وإطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري

يرى العلماء أن وجود المخ/العقل عند الإنسان كان له انعكاسات تعزز بالفعل من حاجة أفراد الجنس البشري - بسبب تميزه بالرموز الثقافية - إلى أمد حياة أطول من بقية أمد حياة أفراد الأجناس الأخرى:

١- يلاحظ على مستوى نمو ونضج أجسام وعضلات أفراد الكائنات الحية أن نمو واكتمال نضج جسد الإنسان وعضلاته يأخذ زمنا أطول بكثير من بقية أفراد أجناس الكائنات الأخرى جميعا. فأرجع العلماء هذا التباطؤ في النمو الجسدي والعضلي إلى وجود المخ/العقل عند أفراد الجنس البشري. ومن ثم جاءت حاجة أفراد الجنس البشري إلى أعمار أطول حتى تتمكن أجسامهم وعضلاتهم بلوغ أقصى درجات النمو والنضج.

٢- إن وجود المخ/العقل عند بني الإنسان جعل مسألة ما يسمى في علم الاجتماع بالتنشئة الاجتماعية (socialization) عملية طويلة جدا من حيث عدد السنين اللازمة لهذه العملية وذلك إذا ما قورنت بعملية التنشئة عند بقية أفراد أجناس الكائنات الحية الأخرى. والتنشئة الاجتماعية هي عملية تعلم الفرد لرموز ثقافة بيئته ومجتمعته من لغة وعقائد دينية وتقاليد وأعراف ثقافية وتراث معرفي/علمي بحيث يصبح هذا الفرد عضوا كاملا في محيطه ومجتمعته. أي أن عملية التنشئة الاجتماعية الكاملة والناجحة تجعل الأفراد ينصهرون تماما في بوتقة ثقافة مجتمعهم. وهذا أمر لا يقع بين عشية وضحاها بل هو يدوم حتى سن المراهقة على الأقل. فطول مدة عملية التنشئة الاجتماعية عند بني البشر ترجع أساسا إلى بطء وصعوبة وتعقيد اكتساب رهان تعلم ودمج عالم الرموز الثقافية في الشخصية القاعدية (basic personality) لكل فرد من أفراد المجتمع. وهي عملية مستمرة لا تكاد تنتهي حتى مع التقدم في السن خاصة في المجتمعات الحديثة الدائبة التغير والتحول.

ثامنا: حتمية تأثير الرموز الثقافية

فتفوق الجنس البشري في طول معدل أمد حياة أفرادها على بقية أفراد أجناس الكائنات الحية يرجع، كما رأينا، إلى عامل الرموز الثقافية. فنحن هنا أمام ما يمكن أن نطلق عليه بالحتمية الثقافية في قضية إطالة أو تقصير أمد حياة أفراد أجناس الكائنات الحية. فأجناس الكائنات الحية التي ليس لها الرموز الثقافية التي يتمتع بها الجنس البشري لا تحتاج في واقع الأمر إلى أعمار طويلة، لأن نموها البيولوجي والجسدي يتم بسرعة مناسبة لكل جنس يمكن كل تلك الأجناس من القيام بوظائفها في العمر المعين بحيث تؤمن استمرارية سلالة تلك الأجناس رغم قصر أعمار أفرادها بمقياس أعمار أفراد بني آدم. أما تميز الجنس البشري باكتساب عالم الرموز الثقافية فقد جاء ليفرض لزوم إطالة أمد حياة أفراد بني الإنسان أكثر من غيره من أجناس الكائنات الحية الأخرى، وذلك بطريقتين:

١- إن وجود المخ/العقل في أفراد الجنس البشري قد أطال عدد السنين التي يحتاجون إليها لاكتمال نضجهم العضلي والجسدي. فبينما يكتمل النضج الجسدي والعضلي عند بعض الحيوانات في السنة الرابعة أو الخامسة على الأكثر، فإن الإنسان لا يكاد يكتمل نضجه الجسدي والعضلي قبل بلوغه سن

العشرين. وهذا واقع بيولوجي فيزيولوجي يتطلب إطالة عمر أفراد الجنس البشري للقيام بوظائفهم اللازمة التي تضمن استمرارية سلالة بني الإنسان.

٢- وكما بينا، فإن طبيعة نمو ونضج عالم الرموز الثقافية في حد ذاتها هي أبطأ بكثير في سرعة نموها ونضجها من بقاء النمو والنضج الجسدي المشار إليهما عند الإنسان. وحتى تقوم الرموز الثقافية بوظائفها الكاملة في حياة الإنسان ومسيرة المجتمعات والحضارات الإنسانية كان لا بد من تمديد أمد حياة أفراد الجنس البشري. وهكذا يتبين أن تمتع أفراد الجنس البشري بمعدل أعمار أطول من أفراد أجناس الكائنات الحية الأخرى يرجع في المقام الأول إلى عامل الرموز الثقافية الحاسم، ومن ثم يمكن القول بأن متطلبات الرموز الثقافية المشار إليها هنا هي التي أملت هندسة مورثات الجنس البشري هندسة خاصة تمكن أفرادها من التمتع بأعمار أطول من أعمار بقية أفراد أجناس الكائنات الحية الأخرى. وهي رؤية تقلب منظور السوسيوبولوجيا رأساً على عقب. وكما ذكرنا، فهذه الأخيرة ترى أن الكثير من السلوكيات الاجتماعية تتأثر بمعطيات بيولوجيا ومورثات أجسام أفراد الجنس البشري. أما مقولة منظورنا في هذا البحث فهي تشير بوضوح إلى أن العوامل الثقافية أثرت بدورها في هندسة طبيعة بيولوجيا ومورثات الجنس البشري. وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم البيولوجيا المتشاقفة (acculturized biology) إن مثل هذا الطرح هو طرح متناغم مع الرؤى العلمية الحديثة التي تنادي أكثر فأكثر بتجاوز الرؤى الأحادية الضيقة الأفق إلى رؤى متعددة الأبعاد تقبل مبدأ دراسة الأشياء على أنها ظواهر معقدة تؤثر فيها عوامل مختلفة، من جهة، وتبادل هذه العوامل المؤثرة عمليات التأثير والتأثر في ما بينها، من جهة ثانية.^٤

تاسعا: علم البيولوجيا والمورثات والرموز الثقافية

إن علاقة الارتباط القوية بين طول أمد حياة الإنسان والرموز الثقافية لا نكاد نجد أي إشارة إليها في الرصيد العلمي الهائل في العصر الحديث. وكما ذكرنا من قبل، فلا علم البيولوجيا ولا علم المورثات (Genetics) يعطي أي دور للرموز الثقافية في إطالة عمر الإنسان أكثر من طول أعمار غالبية الأجناس الحية الأخرى. فبالنسبة لهذين الفرعين مما يسمى بالعلوم الصحيحة، فإن تفسير طول أمد حياة الإنسان ينبغي أن يكون وفقا لمنظور ومعطيات كل من علمي البيولوجيا والمورثات. ولا يعني هذا أنهما يتجاهلان تماما علم الرموز الثقافية، بل بالعكس، فإنهما يؤكدان أن الرموز الثقافية هي التي تجعل أفراد

٤ M. Hunt, *The Universe within: A New Science Explores the Human Mind* (New York: Simon and Schuster, 1982), 279; H. Gardner, *Art, Mind and Brain : A Cognitive Approach to Creativity* (New York: Basic Books Inc., 1982), 75; E. Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Paris: E.S.F., 1990).

الجنس الإنساني بشراً.^٥ ولكن، مع ذلك، فعلمنا البيولوجيا والمورثات لا ينظران إلى بيولوجيا ومورثات الإنسان عبر الرموز الثقافية الإنسانية كما فعلنا من خلال مفهومنا للبيولوجيا المتشاقفة، كما أنهما لا يقولان الشيء الكثير حول العلاقة بين الرموز الثقافية، من ناحية، وبيولوجيا ومورثات الإنسان، من ناحية أخرى، وبالتالي فلا ينتظر منهما الاعتناء بفهم طبيعة الرموز الثقافية نفسها ولا بسبب نموها ونضجها بطريقة بطيئة. وبعبارة أخرى، يصعب توقع أي مساعدة من هذين الفرعين من العلوم الحديثة لكي نجيب على بعض الأسئلة الرئيسية حول جوهر طبيعة الرموز الثقافية. وكما ذكرنا من قبل، فإن صمت مجلة (Scientific American 2004) عن تساؤلاتنا حول هذا الموضوع يفيد ربما غياب الاهتمام العلمي الغربي بدراسة العلاقة بين الرموز الثقافية والجوانب البيولوجية والفيزيولوجية في الإنسان.

عاشرا: فقدان اللمسات الميتافيزيقية عند العلوم الاجتماعية الحديثة

عندما نلقي نظرة على أدبيات العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة، فإننا لا نكاد نعرث على إشارة لمفهوم اللمسات الميتافيزيقية للرموز الثقافية كما نستعمله في هذه الدراسة وغيرها من كتاباتنا في هذا الموضوع.^٦ وكمصطلح مرادف لمفهوم الثقافة، كما عرّفها عالم الأنثروبولوجيا البريطاني ادوار تيلر (Edward Tylor)، فإن الرموز الثقافية وجدت اهتماما كبيرا خاصة لدى علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع. فقد درس هذان العلمان بطريقة مستفيضة الديانات واللغات والقيم والأعراف الثقافية والسحر والمعرفة/العلم والفكر والأساطير. فهناك اليوم عدد لا يكاد يحصى من الدراسات السوسبيولوجية والأنثروبولوجية التي كتبت حول وظائف وسرعة أو بطء انتشار الرموز الثقافية في المجتمعات البشرية. لقد استعمل كثيرا علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرون مفهوم الرموز الثقافية لتحليل وتفسير سلوك الأفراد والجماعات في المحيط الاجتماعي الذي ينتمون إليه. وعلى سبيل المثال، فقد استعملت القيم الثقافية والعقائد الدينية التي يشترك فيها الأفراد لتفسير تشابه السلوكات الجماعية بين الأفراد رغم اختلاف شخصياتهم على عدة مستويات. ومن ثم فالرموز الثقافية هي، مثلا، أرضية أساسية للتضامن الاجتماعي بين الأفراد والجماعات وبالتالي لظهور وتبلور ظواهر المجتمعات البشرية نفسها. فمفهوم الرموز الثقافية هو إذن عامل/متغير (variable) حساس وهام في دراسة حركية السلوك الإنساني سواء كان سلوكا فرديا أو جماعيا. ومقارنة بالسلوكات غير البشرية التي تتأثر أساسا بالعوامل الغريزية عند الحيوانات وغيرها من الكائنات الحية، فإن معظم السلوكات البشرية تؤثر فيها بقوة العوامل الثقافية التي ينفرد بها الجنس البشري. يفصح كل هذا، بدون أي شك، بأن الرموز الثقافية تلعب دورا حاسما في توجيه السلوك البشري وتحديد معالمه.

C. E. Richer and Th. Easton, *A Focus on Human Biology* (New York: Harper Collins Publishers Inc., 1992), 603.
M. Dhaouadi, *Toward Islamic Sociology of Cultural Symbols* (Kuala Lumpur, A.S. Noordeen, 1996), 43-49.

Cultural Symbols يـعكس بـكل تأكـيد ذلك الـاهتمام قـبل هـذا التـاريخ . ثانيا، يـوجد فـي القـرآن عـدد كـبير مـن الآيـات الـتي تـتحدث عـن الـازدواجـية كـملمح رـئيسي لـكل ظـواهر الـكون. ومـنه فالـرموز الثـقافية لـا يـنبغي أن تـكون ذات طـبيعة وـاحدة فـقط، ظـاهرية، مـلحوظة مـحسوسة. بـل يـنبغي أـيضا أن يـكون لـها جـوانب خـفية، ذاتية، مـتعالية. فالـمنظور القـرآني يـؤكد عـلى أن طـبيعة الـرموز الثـقافية جـبلى بـلمسات الـروح الإلهية (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) كما سيتجلى في هذه المقالة. أما العلوم الاجتماعية الحديثة فهي تدرس أساسا الجوانب الخارجية الظاهرية للرموز الثقافية ويأهمها للجوانب الذاتية والمتعالية للرموز الثقافية، تكون غير موضوعية وغير محايدة علميا في تعاملها مع الرموز الثقافية. ومن هنا فمصداقية رصيد العلوم الاجتماعية الحديثة من مفاهيم ونظريات وأطر فكرية (paradigms) حول الرموز الثقافية يتوقع أن تشكو كثيرا من القصور.

إن استعمالنا للمنظور الإسلامي في تحليل الرموز الثقافية يرمي إلى بلوغ هدفين رئيسيين ينسجمان انسجاما كاملا مع مقولة هذه الدراسة.

١- كسب معرفة ذات مصداقية حول الطبيعة الباطنية للرموز الثقافية. فكما أشرنا سابقا، فالرموز الثقافية تنمو وتضج بطريقة أكثر بظاً من نمو ونضج أعضاء الجسم البشري. والسؤال المشروع في هذا السياق هو: ما الذي يجعل الرموز الثقافية بطيئة في نموها ونضجها؟

٢- هل تستطيع معطيات السؤال (١) أن تفسر أو تعطي معنى لعلاقة الترابط القوية بين الرموز الثقافية، من ناحية، وتمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول من أمد حياة أفراد الأجناس الحية الأخرى، من ناحية ثانية؟ إن مدى تأهل المنظور الإسلامي لاستكشاف أسرار الرموز الثقافية في الصفحات التالية سوف يقع قياس نجاحه بنوعية مصداقية الأجوبة التي يمدنا بها هذا المنظور على السؤالين الرئيسيين المشار إليهما أعلاه.

ثالث عشر: ما هي طبيعة الرموز الثقافية؟

إن الوصف والتحليل الموجزين السابقين للدور الحاسم الذي ربما تلعبه الرموز الثقافية في إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري هو نوع من الطرح الوضعي (positivist)، أي أننا اقتصرنا على وصف حقائق محسوسة حول الرموز الثقافية وتأثيرها في إطالة عمر أفراد الجنس البشري. إن هذا التوجه البحثي غير كاف، كما يؤكد على ذلك التوجه الجديد في علم الاجتماع، لتلبية هاجس حب الإطلاع والمعرفة عند الباحث في العلوم الاجتماعية بحيث يسمح له ببلورة فهم وتفسير متينين حول السبب (أو الأسباب)

الذي جعل الرموز الثقافية عاملا حاسما مكن أفراد الجنس البشري من التمتع بأمد حياة أطول من أمد حياة أفراد الأجناس الحية الأخرى. ومن ثمّ، فهناك حاجة إلى تجاوز مجرد التوجه الوصفي للرموز الثقافية والقيام بإثارة أسئلة حساسة حول طبيعة الرموز الثقافية نفسها، ما هي طبيعة الرموز الثقافية التي توصلها من تمكين الإنسان من أمد حياة أطول؟ وبعبارة أخرى، فماذا يوجد في الرموز الثقافية بحيث يؤخر بعدد كبير من السنين - مقارنة بالأجناس الحية الأخرى - النمو والنضج الكاملين لأعضاء جسم الإنسان؟ وما الذي يجعل الرموز الثقافية تبلغ أوج نضجها في مرحلة متأخرة من حياة الإنسان؟ ليست هذه الأسئلة أسئلة ميتافيزيقية بل هي أسئلة واقعية يجب إثارتها ومحاولة الإجابة عليها عبر بعض الرؤى من التخصصات المعرفية. إذ بدون القيام بذلك، فإنه يصعب الأمل في إرساء معرفة موثوق بها تساعدنا على فهم أكثر مصداقية للعوامل التي تميز بها كجنس بشري.

فالأمّ الحلي هنا يتمثل في أنه لا علم البيولوجيا ولا علم المورثات قادر على مساعدتنا على فهم طبيعة الرموز الثقافية. يبدو أن هذه الأخيرة تمثل عالما مختلفا عن العالم العضوي لجسد الإنسان. وهذا ما يجعل الرموز الثقافية لا تتبع نفس مسار النمو والنضج الذي نجده عند أعضاء الجسم البشري. وبعبارة أخرى، فكينونة الإنسان كينونة مزدوجة الطبيعة. فالحاجة ماسة، إذن إلى تبني طريقة مختلفة مناسبة لفهم أسرار الرموز الثقافية. وربما يؤدي هذا إلى تعديل أو حتى إلى التخلي عن المبادئ الرئيسية للمنهج الوضعي الحديث. فأهم شيء في إرساء معرفة ذات مصداقية علمية لا يتمثل في المنهج المستعمل في حد ذاته الذي يدعي الموضوعية المطلقة، بل يتمثل في إرساء تفساير متينة للظواهر المدروسة تتعاون فيها أكثر من رؤية معرفية. فاخترتنا نحن المنظور الإسلامي لاستكشاف الطبيعة الخفية لعالم الرموز الثقافية لقدرته على ذلك، كما سوف نرى.

رابع عشر: الطبيعة البشرية في القرآن

ولكي نتعرف على المنظور الإسلامي بشأن طبيعة الرموز الثقافية، فليس هناك أفضل من القرآن النص المرجعي الأول في الإسلام، نتحدث العديد من الآيات القرآنية بكثير من الوضوح عن الطبيعة البشرية. لقد اخترنا آيتين لوصفهما بالكامل العناصر الأساسية التي تكون الطبيعة البشرية (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)^٨ فالطبيعة البشرية مزدوجة التركيبية في هاتين الآيتين. فهي تتكون من طين ومن نفخة الروح الإلهية. فأبي هذين العنصرين أكثر أهمية بالنسبة لكينونة الطبيعة البشرية من وجهة النظر القرآنية؟ إن محاولة فهم معنى الآيتين قد يقود المرء إلى القول بأن القرآن يعطي أهمية أكبر إلى النفخة الروحية الإلهية التي تحتوي

عليها الطبيعة البشرية. إذ أنه طلب من الملائكة السجود لآدم بعد، وليس قبل، حدوث النفخة الروحية الإلهية في ذات آدم. فسجود الملائكة أمام آدم هو إشارة رمزية على مدى قوة الاحترام الإلهي الذي يستقبل به مجيء هذا المخلوق الجديد المستخلف على الأرض وفي الكون من طرف الله. فالموقف القرآني المشيد بجانب النفخة الروحية الإلهية في ذات الإنسان هو مبدأ أساسي وثابت يسود كل النص القرآني. فيتكرر التمجيد والإشادة عبر سور القرآن بأن فلاح وتميز وسمو شأن الأفراد والمجموعات والمجتمعات والحضارات تتم فقط عندما تغلب النفخة الروحية الإلهية في الطبيعة البشرية على الجانب المادي (الطين، الصلصال) من كينونة الإنسان.

خامس عشر : معنى النفخة الروحية الإلهية عند المفسرين

لقد اهتم المسلمون في الماضي والحاضر بتفسير معاني آيات القرآن. اخترنا عينة محدودة من مفسري القرآن الذين كتبوا تفسيراتهم باللسان العربي وباللغة الإنجليزية. ففخر الدين الرازي المتوفى عام ١٢١٠ وأحمد الأنصاري القرطبي الذي مات حوالي ١٣٩٣ يعتبران من أشهر المفسرين في ماضي الحضارة الإسلامية. أما في العصر الحديث فاخترنا تفسيرين معروفين جدا. أحدهما للمفسر المصري الذائع الصيت سيد قطب والآخر لنظيره التونسي محمد طاهر بن عاشور. وبالنسبة لتفاسير القرآن التي كتبت بالانجليزية فإن تفسير يوسف علي ومحمد أسد يعتبران أهم تفسيرين مرجعين للمسلمين المتحدثين باللغة الإنجليزية. يفسر الرازي كلمة الروح كالريح الذي يمكن أن يستنشقه الشخص، يعترف الرازي بأن المعرفة الحقيقية لنفخة الروح الإلهية أمر غير متيسر للبشر.^٩ ولا يختلف تأويل القرطبي لكلمة نفخة الروح الإلهية عما وقع ذكره عند الرازي، ففي رأيه، تشبه الروح الإلهية الريح ذات الكينونة اللطيفة.^{١٠} أما بالنسبة لسيد قطب فهو ينظر إلى الروح الإلهية على أنها تلك النفخة التي مكنت الجنس البشري من تجاوز حدود تكوينه الطيني (المادي) والاتصال بالآفاق الروحية حيث تلتقي العقول والقلوب،^{١١} ومن جهة أخرى يرى محمد الطاهر بن عاشور أن نفخ الروح الإلهية في آدم يتمثل في الرمز لعظمة الإنسان عند الله.^{١٢}

يعطي يوسف علي المعنى التالي لمعنى نفخة روح الله في الإنسان "إن نفخة الله لروحه في الإنسان تعني أن الله قد أعطى الإنسان معرفة وإرادة تشبه معرفة وإرادة الله، وعند استعمال الإنسان لهما بحق فإنهما قادرتان أن تمنحا الإنسان التفوق والسمو على بقية الأجناس الحية الأخرى".^{١٣} أما بالنسبة

٩ فخرالدين الرازي، تفسير القرآن (بيروت، دار الفكر، 1981)، 12: 185-186.

١٠ أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الكتاب العربي للنشر، 1967)، 10: 24-25.

١١ سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار المشرق، 1985)، 4: 2138-2139.

١٢ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التنوير والتحرير (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ)، 14: 43-47.

١٣ Y. Ali, *The Holy Quran: Translation and Commentary* (Brentwood/Maryland (USA): Amana Corporation, 1989), 625.

لمحمد أسد فهو يفسر النفخة الروحية الإلهية كالتالي: "إن نفخة الله من روحه في الإنسان هي بدون شك ضرب من المجاز وتعني في نهاية الأمر إعطاء الإنسان الحياة والشعور بالروح".^{١٤}

ويظهر من التفسيرات الستة لكلمة الروح بأنها عموماً تفسيرات غامضة تنقصها الدقة والوضوح بالنسبة لجوهر الطبيعة المحدد لنفخة الروح الإلهية في الإنسان. ولعل تفسير يوسف علي لكلمة الروح أكثر التفاسير الستة مصداقية. وكما وقعت الإشارة من قبل، فإن كلمة الروح تعني عنده المعرفة والإرادة الإلهيتين اللتين منحتا للإنسان فقط. فمثل هذا التفسير يحاول تحاشي التورط في الغموض والتعميم اللذين نجدهما في التفسيرات الخمسة الأخرى. وبعبارة أخرى، فإن تفسيره لنفخة الروح الإلهية كمعرفة وإرادة ذاتي جذور في المعرفة والإرادة الإلهيتين وقع تمييز الإنسان بهما يمثل وثبة فكرية ثلاثية تساعد على التعرف بأكثر واقعية وموضوعية على العناصر المحددة لطبيعة النفخة الروحية الإلهية نفسها في الإنسان.

سادس عشر: تجسيم مفهوم النفخة الروحية الإلهية

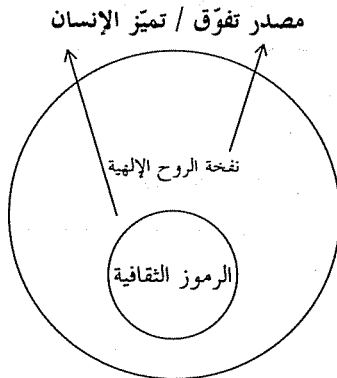
يقع استعمال المفهوم الإجرائي (operational concept) في العلوم الاجتماعية الوضعية الحديثة لتحديد الظاهرة المدروسة بما يستخدم في ملاحظتها وقياسها. ومن ثم، فإنه ينبغي على المتخصصين في هذه العلوم أن يحاولوا صياغة الظواهر الاجتماعية والأفكار المبهمة في مؤشرات وملاحظات محسوسة، أي صياغتها قدر الإمكان في معطيات كمية وقابلة للقياس بحيث تصبح تلك الظواهر والأفكار مجسمة وقابلة للتعامل معها إمبريقياً.

إن عملية الإمبريقية هي بدون شك مستوحاة من إستيمولوجيا العلم والمعرفة الوضعيين الغربيين الحديثين. فتعتمد هذه الإستيمولوجيا بشدة في فهمها وتفسيرها للظواهر على العوامل والأسباب الكمية والقابلة للقياس. يختلف نجاح عملية الإمبريقية من صنف من الظواهر إلى صنف آخر. وعلى سبيل المثال، فما يسمى بالظواهر الذاتية (المشاعر الشخصية، الآراء...) يصعب صياغتها صياغة إمبريقية وذلك خلافاً للظواهر المادية المحسوسة في المحيط الخارجي، ومع ذلك، فلا بد من بذل الجهود اللازمة للوصول قدر الإمكان إلى التعرف على الجوانب الخفية للظواهر المبهمة الغامضة. وكما ذكرنا، فإن معنى النفخة الروحية الإلهية في الآية القرآنية في تفسيرات المفسرين الستة يبقى غامضاً، ومن هنا نحتاج إلى ابتكار منهجية جديدة تتجاوز مبادئ المنهج الوضعي وتكون قادرة على تحريرنا من استعمال رموز مبهمة وعامة لا تساعد على الحصول على فهم قريب وأكثر واقعية لطبيعة النفخة الروحية الإلهية التي يتحدث عنها القرآن. ومن أجل استجلاء الغموض الذي يحيط بطبيعة النفخة الروحية الإلهية اخترنا تبني المنهجية التالية:

١- يجب علينا التعرف بطريقة موضوعية وبمؤشرات محسوسة على تلك العناصر التي يتميز بها الجنس البشري عن بقية الأجناس الحية الأخرى وتجعله يتصف بالتفوق والسيادة عليها. وكما أشرنا من قبل، فالرموز الثقافية (اللغة والفكر والعقائد والمعرفة/العلم والقيم والمعايير الثقافية والقوانين والأساطير...) هي التي تميز أكثر من غيرها من الصفات الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى.

٢- إن الآيتين القرآنيتين المشار إليهما هنا تتحدثان بوضوح حول مكانة الإنسان المتميزة بين بقية الكائنات الأخرى في هذا الكون بما فيها الملائكة أنفسهم الذين دعاهم الله للسجود لآدم. ويبدو من سياق الآيتين أن نفخة روح الله في ذات الإنسان هي السبب الرئيسي وراء تبوء الجنس البشري هذه المكانة الخاصة في الكون. فالتعبير القرآني في الآيتين يوحي بأن الله طلب من الملائكة السجود لآدم بعد وليس قبل حدوث وقوع نفخة روح الإله في صلب الذات الأدمية.

فالتحليل الموضوعي للنص القرآني بهذا الصدد يشير بكل وضوح إلى تفوق وسيادة جنس الإنسان على بقية الأجناس الأخرى. فمن جهة، ترجع العلوم الاجتماعية الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، تفوق الجنس البشري على بقية الأجناس الأخرى إلى تميز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافية. ومن جهة ثانية، يستوحى من النص القرآني بأن سيادة الإنسان وخلافته في الكون ترتبطان بشدة الارتباط بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان. وفي رأينا لا يكاد يوجد أي تناقض بين المنظورين. إذ أنه يمكن اعتبار أن الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافية على أنها أهم جزء على الأقل من نفخة روح الله في الإنسان. ومن ثم يتفق المنظوران على الدور الحاسم الذي تلعبه الرموز الثقافية في تميز الجنس البشري وتفوقه على بقية الكائنات الحية الأخرى. ومع ذلك، فيجوز أن يكون لنفخة روح الله في الذات الأدمية معنى أوسع من مجرد مفهوم الرموز الثقافية. أي أن نفخة روح الله تشمل كل شيء يميز البشر عن غيرهم من الكائنات. إن الرسم أسفله يبين النقاط المشتركة بين عالم الرموز الثقافية ونفخة روح الله كعنصرين أساسيين لتميز وتفوق الجنس البشري.



لقد أوضح تحليلنا المنهجي الطبيعة الشاملة لنفخة الروح الإلهية. فنحن نرى أن هذه الأخيرة يجب أن تشمل أول ما تشمل الرموز الثقافية. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية يجب أن تكون العنصر المركزي في نفخة الروح الإلهية أو أن تكون الرموز الثقافية هي كل نفخة الروح الإلهية نفسها في ذات آدم. وبهذه الرؤية تصبح ماهية النفخة الروحية الإلهية أقل غموضاً مما كانت هي عليه في تفسيرات المفسرين الستة المشار إليهم سابقاً. ويحسّن هذا الوضوح بكل تأكيد في إرساء فهم أفضل لمعني "... ونفخت فيه من روحي... وما لذلك من انعكاسات إيجابية على المستوى النظري للبحث العلمي في منظومة الرموز الثقافية وعلى المستوى التطبيقي والمتمثل في دور الرموز الثقافية في تأهيل الجنس البشري وحده للخلافة في هذا العالم/الكون.

سابع عشر: طبيعة الروح الإلهية

إن تأكيدنا على أن الرموز الثقافية، هي على الأقل، جزء مركزي من نفخة الروح الإلهية لا يضع حداً، بأي حال من الأحوال، لفضولنا كبشر لتسائل: ما هي بالضبط الروح الإلهية التي تشير الآيات القرآنية إلى نفخها في صميم ذات الإنسان؟ فنحن معشر البشر لا نستطيع الإدعاء بأننا نملك إجابة دقيقة وكاملة على هذا السؤال الهام. وكخطوة أولى نحو القرب من الإجابة نحتاج إلى معرفة كاملة بالروح الإلهية. ويبدو أن الحصول على مثل تلك المعرفة يتجاوز المقدرة البشرية. والعديد من الآيات القرآنية تتحدث بهذا الصدد عن محدودية المعرفة البشرية (يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً).^{١٥}

وعلى مستوى آخر، فالقرآن يعلن بكل وضوح بأن الذات الإلهية فريدة في صفاتها (ليس كمثله شيء)^{١٦}. ومن ثم فلا نحن قادرون على مقارنة ذاته بما نعرفه بالحواس الخمس ولا نحن في موقف يسمح لنا بالإدعاء بأننا نملك فكرة ملموسة حول طبيعة الروح الإلهية. فصورة الله في القرآن هو ذلك المطلق المتعال. لا يمكن إدراكه ولا تصوره بحواس الإنسان الخمس (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار...)^{١٧}، وفي الغالب يتصور البشر الله على أنه ذات متعالية لا يكاد البشر يقدرّون. حتى على مجرد تحيّلها. إن العلم الوضعي الحديث والفلسفات القديمة والمعاصرة لا تساعدنا كثيراً على كسب معرفة كافية حول الذات الإلهية ونفخة روحها. فمن ناحية، لقد تحاشى العلم الوضعي الحديث كلياً تقريباً موضوع الوجود الإلهي وذلك على أسس أيديولوجية ومعرفية ومنهجية. ومن ناحية أخرى، بقيت الفلسفة القديمة ميتافيزيقية في طريقتها لدراسة الذات الإلهية. وقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى حد الإعلان عن موت الإله، فنتشبهه مثال على ذلك.

١٥ سورة الإسراء، 85/17.

١٦ سورة الشورى، 11/42.

١٧ سورة الأنعام، 106/6.

ثامن عشر: تجليات الجوانب الإلهية المتعالية في الرموز الثقافية

إن التأكيد على أن الرموز الثقافية هي جزء مركزي من نفخة الروح الإلهية في الإنسان ليس بالأمر الكافي في هذا الصدد. فحن نحتاج إلى بيان كيف أن نفخة الروح الإلهية تتجلى في بعض الرموز الثقافية نفسها. نقدم هنا ثلاثة أمثلة للرموز الثقافية التي تعكس بعض الملامح لجوانب نفخة الروح الإلهية. فالتجليات الثلاثة هي:

١- اللغة ولمساتها الميتافيزيقية:

يؤكد القرآن الكريم خلود الذات الإلهية (هو الأول والآخر)^{١٨}. (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)^{١٩}. إن بعض الرموز الثقافية تتصف هي الأخرى بالبقاء الطويل أو حتى الخلود. فدعنا نلق نظرة قصيرة على اللغة كأهم الرموز الثقافية جميعا لنعرف كيف أنها قادرة على إطالة أو تخليد حياة الأفراد والجماعات البشرية.

إن ملامح اللغات الميتافيزيقية في الأنساق اللغوية لا تحتاج إلى عناء لإثباتها. فاللغة هي أم الرموز الثقافية جميعا^{٢٠}، ومن ثم فهي مهياة أكثر من غيرها لحمل ومضات عالم الالامحسوس وفقا لرؤيتنا لعالم الرموز الثقافية للإنسان. ويمكن الاقتصار على ذكر وتحديد أربعة ملامح في تشخيص الملامح الميتافيزيقية للغة كرمز ثقافي يتميز به الجنس البشري:

أ- لا تخفى بالتأكيد المنزلة التي تتبوأها اللغة في ثورة المعلومات التي تحدث عنها توفلر (Toffler) وغيره من المختصين في هذا الميدان. فسرعة التواصل الآني وفي لمح البصر بين الأفراد والمجتمعات اليوم تتم أساسا بواسطة الوحدة الرئيسية التي تكوّن النسق اللغوي والمتمثلة في الكلمة (الاسم، التعت والفعل والحرف والرقم...) فإن سرعة تنقل الكلمة المكتوبة والمنطوقة في عالم اليوم لا ترجع إلى تقنيات الاتصال العصرية فحسب وإنما تتأثر هذه السرعة في العمق بطبيعة اللغة نفسها كأهم رمز ثقافي يملكه بنو البشر. فالتواصل باللغة في شكلها المنطوق والمكتوب حوّل عالمنا هذا تحويلا جذريا وأضفى عليه مع تحسن تقنيات الاتصال (عن طريق الهاتف والفاكس والانترنت) صفات العجائب والغرائب. فأصبح تخاطب الناس والتقاط الخبر في حينه رغم المسافات الشاسعة يوحى بما يمكن أن نسميه بالبعد الميتافيزيقي لوجود الكائنات البشرية في هذا العالم، ومنه تتجسم بطرح جديد ثنائية كينونة الإنسان. فالصياغة التقليدية لطبيعة الإنسان تتمثل في كونه جسما روحا. أما التصور الجديد لكيثونة الإنسان والذي بلورته ثورة المعلومات فهو يتمثل في أن الإنسان جسم قابع هنا على سطح الأرض أو سابح في الفضاء... لكنه متصل ومتواجد عن طريق اللغة هناك على بعد خيالي على هذه الأرض وفي

١٨ سورة الحديد، 3/57.

١٩ سورة الرحمن، 26/55-27.

٢٠ L. White, *The Evolution of Culture* (New York: Mc Graw Hill Inc., 1959). ٢٠

ذلك الفضاء الرحب. فهذه الثنائية الجديدة الملامح تطرح الجانِب الميتافيزيقي القديم (الروح) لهوية الإنسان في ثوب جديد يظل رغم حديثه ذا وشائج صلبة مع عالم الماورائيات واللامحسوسات التي لم يقدر الإنسان بصفة عامة عبر تاريخه الطويل أن يلغيها تماما من إحساسه ومن حدسه ومن فكره العقلي والعلمي في القديم والحديث على حد سواء.^{٢١}

ب- أما على مستوى قدرة اللغة على تخليد الأفراد والجماعات رمزيا عبر الزمان والمكان، فالمعطيات الميدانية تؤكد ذلك. فعلى المستوى الجماعي تمكن اللغة المكتوبة على الخصوص المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها وذلك رغم اندثار وجودها العضوي والبيولوجي كمجموعات ورغم إمكانية تغييرها للمكان وعيش أجيالها المتلاحقة في عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظة كاملة على النص القرآني خير مثال على مقدرة اللغة التخليدية بخصوص حماية الذاكرة والتراث الجماعي من واقع الفناء المتأثر بالتأكد بعوامل الزمن والبيئة والوجود الجسمي المادي لذات تلك المجموعات البشرية. وكذلك الأمر بالنسبة للأفراد، فالكتاب العباقة في كل الحضارات الإنسانية وعبر العصور المتلاحقة ما كانوا يستطيعوا تخليد أفكارهم ونظرياتهم بالكامل لولا توفر اللغة المكتوبة المتطورة على الخصوص في ثقافتهم.^{٢٢} فأفلاطون وأرسطو وأخنتون والمعري وابن خلدون وابن رشد وروسو وماركس... ما كان لأفكارهم أن تصمد أمام عوادي الزمن لقرون طويلة وربما لأجل غير مسمى، لو أنها لم تحفظ في لغات مكتوبة. وباختصار، فالأنساق اللغوية تسمح لرصيد ذاكرات الشعوب وأفكار الشخصيات الالامعة بالتمتع بالقليل أو بالكثير من سمات الخلود والأزلية.

ت- لقد تحسنت مقدرة الرموز الثقافية على السماح للإنسان بالتمتع بنوع من الخلود بسبب استمرار توالي الاكتشافات التقنية الحديثة في ميدان الالكترونيات المتقدمة. فتسجيل الصوت والصورة الملونة عبر عملية الترميز (codification) يعد مثلا حيا على مقدرة الرموز الثقافية على تخليد الكلمة والصوت والصورة الحية الطبيعية للكائنات الحية والظواهر الحامدة. فصناعة الفيديو هي أكمل طريقة إلى حد الآن في تخليد الإنسان عبر الرموز الثقافية. فيه يتم اليوم تسجيل الكلمة ونبرات الصوت وحركة جسم الفرد أو الجماعة في أكمل صورة عفوية طبيعية.

ث- فعلى المستوى الثقافي يقترن استعمال اللغة أيضا بدلالات ماورائية. أفلا يلجأ البشر من كل العقائد والديانات إلى استعمال الكلمة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهااتهم إلى آلهتهم أو أي شيء آخر يعتقدون بأزليته أو قدسيته؟ بتميزه باللغة البشرية عن بقية الكائنات يستطيع الإنسان أن يحرر نفسه من العراويل المادية لهذا العالم ويقوم علاقات وروابط مع العالم الميتافيزيقي. فبالمقدرة

M. Hunt, *The Universe within: A New Science Explores the Human Mind*, 315-553. ٢١
T. Parsons, *So cietes: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewool Cliff, N.J.: ٢٢
Prentice-Hal, 1966).

اللغوية ينجح بنو البشر في فك حصار المشاغل الدنيوية والآنية. وهكذا يصبح لقاءهم بالبعد الميتافيزيقي في شتى مظاهره أمرا لا مفر منه. فهم يرونه في أحلامهم ويحفل به خيالهم ويلتقون به عن قرب في تحاربهم الدينية.

٢- اللسمات الميتافيزيقية لقيم الحرية والعدالة والمساواة.

وكمثال ثان لتشخيص ما سميناه باللمسات الميتافيزيقية التي ينطوي عليها عالم الرموز الثقافية نعرض لقيم العدالة والمساواة والحرية... أي كيف أنها تحول سلوكيات البشر خاصة في بعض الحالات إلى سلوكيات وكأنها متأثرة بقوى ماورائية. ولتبيان ذلك بأكثر ما يمكن من الوضوح يتحتم القيام ببعض الملاحظات أو المقدمات كما فعل ابن خلدون في فصول مقدمته الشهيرة.

إن الملاحظة الميدانية لكل من عالم الأجناس البشرية وعوالم بقية الدواب الأخرى تفيد، من ناحية، بأن سلوكيات هذه الأخيرة تتأثر في العمق بالمؤثرات الغريزية وأن سلوكيات بني الإنسان تتأثر في المقام الأول، من ناحية أخرى، بعامل الرموز الثقافية، وهذا ما يفسر استمرارية التطابق الكامل أو شبه الكامل في سلوك كل نوع من أنواع الحيوانات والحشرات والطيور والزواحف... عبر الأجيال المتلاحقة عبر الزمان والمكان.

وأما بالنسبة لنوع الجنس البشري فهناك تنوع كبير في نمط السلوكيات الرئيسية والهامشية على حد سواء من حضارة إلى حضارة ومن مجتمع إلى مجتمع ومن جيل إلى جيل. إن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين متفقون على أن هذه الاختلافات في أنماط السلوك بين هذه التجمعات البشرية وداخلها تعود أساسا إلى تأثيرات الثقافة عالم الرموز الثقافية عندها من ديانات وتقاليد وأعراف وقيم ومنظومات معرفية.^{٢٣} وبعبارة أخرى، فالكائن الإنساني يستمد من عالم الرموز الثقافية حرية العمل والاختيار والاختلاف عن الآخر. ومن ثم، فالسلوك البشري يتمتع بإمكانيات ضخمة من المرونة، أي أنه تحكمه حتمية مرنة لا حتمية متصلبة مثلما هو الشأن في عالم سلوك الحيوانات والدواب. وليس من العجيب، من هذا المنطلق، أن تفشل تنبؤات مختصي دراسات السلوك البشري في الكثير من الحالات في تقييمها للتوقعات الحقيقية لسلوك الناس. إذ أن علماء النفس أو علماء الاجتماع طالما يبنون تلك التنبؤات المنتظرة حول السلوك الإنساني على أرضية حتمية صلبة ذات قوانين لا تعترف بمبادئ الحرية والإرادة والاختيار... في معادلة المؤثرات على السلوك البشري. ومن اللافت للنظر بهذا الصدد أن قيم الحرية والعدالة وغيرها من القيم التي نادى بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل لم تلق أي اعتناء علمي يذكر من طرف علماء السلوك الفردي والجماعي المحدثين (علماء النفس والاجتماع). ورغم ما لتلك القيم

N. Smelser, *Personality and Social Systems* (New York: John Wiley and Sons, 1967), 80- ٢٣
87.

من دور رئيسي في تحريك سلوك الفرد والجماعة في القديم والحديث، فإن مختصي العلوم الاجتماعية عموماً قد استكفوا عن فهم جذورها ومدلولاتها العميقة في التأثير على السلوك الإنساني. فخيّل إليهم أنها عبارة عن أشياء ميتافيزيقية يختص بدراستها الفلاسفة لا العلماء! وهذا مثال آخر، من بين العديد من الأمثلة يعكس القطيعة الإبيستيمولوجية التي يشكو منها العالم الوضعي (positivist) المعاصر في إحداث طلاق لا رجعة فيه بين عالم المحسوس والعالم الماورائي مهما كانت طبيعة هذا الأخير.^{٢٤} إن تمتع الإنسان دون سواه بالحرية والقدرة على الاختيار... ميزة تربط الكائن البشري بعالم الميتافيزيقيا. فالإله في معظم الديانات والعقائد يختص بتلك الخصال. فالإنسان هو الوحيد الذي يشترك بصورة نسبية مع الإله في تلك الخصال. فالنص القرآني يشير بالبنان إلى الرباط الماروائي الذي هو مصدر الحرية والإرادة والمقدرة على الاختيار... عند الإنسان. فكل ذلك يرجع إلى (... فإذا سويته ونفخت فيه من روحي...)^{٢٥}. فاجتمعت بذلك الظروف في نظر القرآن (بإعطاء الإنسان نصيباً من الحرية والإرادة) عند هذا الكائن العاقل لكي يكون المرشح الوحيد للخلافة بواسطة رصيده الرموز الثقافية على الخصوص، (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً).^{٢٦}

وهكذا فلا عالم الحيوانات ولا عالم الآلات والأجهزة ذات الذكاء الاصطناعي يتمتع بكم وكيف طبيعة عالم الرموز الثقافية التي يملكها الإنسان. ومن ثم فضرب من الخيال التحدث عن معاني الحرية والمساواة والعدل... بنفس المستوى الذي طرحت به من طرف الجنس البشري على مر العصور. فالعامل الحاسم هنا بين عالم الإنسان وعالمي الدواب والآلات هو عالم الرموز الثقافية. ومن هذه الأخيرة تأتي شرعية حتمية ربط كينونة الإنسان بالعالم الميتافيزيقي. إذ بدون عالم الرموز الثقافية ودلالاته يظل تشخيصنا للإنسان وعلاقاته بما حوله هنا على الأرض وبما فوق السماء تشخيصاً منقوصاً على المستوى العلمي والعملية.

ولعل من الأمثلة المشخصة للمسائل الميتافيزيقية لعالم القيم كرموز ثقافية هو ما جرى من أحداث للأنظمة السياسية والاجتماعية في أوروبا الشرقية. فما شهدته النصف الثاني لعام ١٩٨٩ في المجتمعات الاشتراكية لأوروبا الشرقية من تغييرات في الأنظمة مؤشّر واضح على مدى أهمية عمق طبيعة الرموز الثقافية عند الإنسان. فالمناداة بديمقراطية الحكم بين الفئات المختلفة لهذه الشعوب كانت تعني إنهاء حالة الحصار والكبت للحرية كرمز وقيمة ثقافيتين متجذرتين في التركيبة البشرية. فممارسة تلك الأنظمة التسلطية والديكتاتورية تتناقض مع مبدأ أن الإنسان كائن ثقافي بالطبع، أي أنه كائن لا يقبل أن تسحق

D. C. Philips, *Philosophy, Science and Social Inquiry* (New York: Pergamon Press, ٢٤ 1985).

٢٥ سورة الحجر، 29/15.

٢٦ سورة الأحزاب، 72/33.

مهاراته وإمكاناته الرموزية الثقافية طال الزمن أو قصر. فحرية الكلمة والفكرة تتمتع بلمسات قدسية عند الإنسان. إن الرموز الثقافية، كما رأينا، هي مصدر التنوع والاختلاف بين الأفراد والجماعات البشرية. فقيام الأنظمة السياسية الاشتراكية المعاصرة بمنع حرية الإضراب في المعمل والسفر إلى خارج الوطن وتكوين الأحزاب وحرية الكلمة النافذة والفكر المعارض والمحتج... كلها ممارسات عملية تتعارض مع المؤهلات الرموزية الثقافية التي يتميز بها الإنسان عن عوالم الدواب والحيوانات والآلات ذات الذكاء الاصطناعي. فإقصاء الإنسان عن ممارسات حريته تؤول به في النهاية إلى تشابه كبير مع عالمي الكائنات الحية غير العاقلة والآلات ذات الذكاء الاصطناعي. وهنا يتضح بالتحديد، في رأينا، الجانب الأيديولوجي للمقولة المادية التاريخية التي تتبناها النظم الشيوعية والاشتراكية في فهمها للإنسان.^{٢٧} فهذه النظم تعتقد أن الإنسان هو في المقام الأول كائن مادي اقتصادي بالطبع، وأن ما عدا ذلك من الطبيعة البشرية فهو إما ثانوي من حيث الأهمية أو هو باطل من الأساس، وهذا التصور المادي للكائن الإنساني أدى إلى تهميش أو الإلغاء الكامل لدور عالم الرموز الثقافية في التأثير في تشكيل السلوك البشري عند المفكرين الماركسيين الماديين المتشددين على الخصوص. وهي رؤية تقلب الأمور رأسا على عقب بالنسبة لمقولتنا الرئيسية في هذه الدراسة.

إن الكائن البشري عندنا هو كائن رموزي ثقافي بالطبع، أي أن دور ما سميناه بعالم الرموز الثقافية من حيث فهم الإنسان والمؤثرات على سلوكه دور رئيسي يتمتع بثقل لا يكاد يضاهيه في نهاية الأمر أي عنصر آخر مؤثر على السلوك البشري. وهذا ما يفسر في رأينا منطق السلوكيات الفردية والأحداث الجماعية التي أثبتت قدراتها على تحدي المعطيات المادية القاهرة. فإلقاء العديد من قادة العالم الثالث في السجون في العصر الحديث لم يمنعه من الكفاح والصمود أمام القوى المادية العاتية والضخمة للمستعمر. وليس هناك من تفسير ذي مصداقية لانتصارهم في النهاية على المحتل أفضل من عامل تدرعهم بالسلاح المعنوي أو سلاح عالم الرموز الثقافية وفقا لاصطلاحنا في هذا البحث. وما الانتفاضات الشعبية ضد الطغاة في القديم والحديث إلا تصديق لمدى أهمية الذخيرة التي يمكن أن يمد بها عالم الرموز الثقافية الجنس البشري بحيث تصبح طاقات هذا الأخير تحديا لأضخم قوة عسكرية يمكن أن يملكها الطاغية أو المستعمر. فقوة الرموز الثقافية قوة هائلة لا يكاد يقف أمام جبروتها أي شيء مهما كانت طبيعته القاهرة. فعنفوان هذه الطاقة التي يستلمها الإنسان من عالم الرموز الثقافية تستمد قوتها من عالم السماء لا من عالم المحسوسات. ومن هنا يأتي المدلول الميتافيزيقي لقيم الحرية والعدالة والمساواة... كرموز ثقافية قادرة على شحن الأفراد والجماعات بطاقات هادرة جبارة تشبه إلى حد ما القوى الماورائية الضاربة التي لا يستطيع اعتراض سبيلها معترض. وهذا ما يوحى به بيت الشاعر العربي التونسي المعروف أبي القاسم الشابي:

E. Balibar, *Cinq Etudes du Matérialisme Historique* (Paris: Maspéro, 1979). ٢٧

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

فمصدر إرادة الشعب كما بينا هو عالم الرموز الثقافية. فالناس عندما يجمعون أمرهم على الدفاع عن الحرية وعن المساواة وعن العدل وعن الاستقلال واحترام الذات... يصبح فعلهم كرد فعل القدر الذي لا مرد له. وهذا ما يفسر لجوء الناس إلى الحديث عن المعجزات في بعض الأحداث الفردية أو الجماعية التي تدخل سجل تاريخ الأفراد والمجتمعات رغم عدم توفر المعطيات المادية لذلك. فتسرع الأحداث في المجتمع الروماني في نهاية عام ١٩٨٩ يعتبر أمراً مذهلاً. فنظام الرئيس السابق نيكولاي تشاوسيسكو كان نظاماً ديكتاتورياً لمدة ربع قرن. فقد أحكم سلطته على الجيش وعلى شرطة الأمن (سيكوريتات) وعلى الحزب الشيوعي الحاكم... لكن وما أن اشتعل فتيل الثورة الشعبية في مدينة شيمشوارا حتى امتد هذا الفتيل بسرعة إلى العاصمة بوخارست. وحاول تشاوسيسكو إطفاء اللهب بخطاب ألقاه بالساحة الكبرى بالعاصمة بوخارست في ٢٢ ديسمبر، ولكن انتشار الجيش والشرطة السرية لإيقاف الثورة الشعبية الصاخبة بالقيام بالمجازر وبعمليات التعذيب فشل في إخماد الثورة. فعمد الجيش إلى التحالف مع الشعب الغاضب الذي تحركه قيم الحرية والعدالة والمساواة وكسب الشعور والممارسة لاحترام ذات كل روماني... وكانت نهاية تشاوسيسكو وزوجته الإعدام يوم ٢٥ ديسمبر ١٩٨٩. وهكذا انتهى عهد كامل بتلك السرعة التي لا تكاد تصدق. فقوة الشعب المسلحة بذخيرة عالم الرموز الثقافية (الحرية والعدل والمساواة...) أصبحت قوة ماردة جبارة تفوق بكثير القوة المادية التي تسلح بها تشاوسيسكو وشرطة أمنه وجيشه. أصبحت تلك القوة شبه إلهية لا تبقى ولا تذر.

يتضح مما سبق أن الكائنات البشرية تتميز عن غيرها من الكائنات الحية الأخرى والأجهزة ذات الذكاء الاصطناعي بما سميته بعالم الرموز الثقافية. كما يتضح أن هذه الأخيرة تتمتع بلمسات ماورائية بالمعنى المتعدد الدلالات الذي شرحناه. ومن ثم فاللغة والفكر والعقائد الدينية والمنظومة المعرفية والقيم والمعايير الثقافية... يمكن اعتبارها ما سميته بالروح الثقافية الرموزية للإنسان.^{٢٨} وقد اخترنا مفردة الروح في مفهومنا الاصطلاحي هذا عن قصد. وذلك لنشير بكل وضوح إلى اعتبار أن عالم الرموز الثقافية هو ذلك الجزء من كينونة الإنسان الأكثر مركزية وعمقا في تكوين ذاتية الأفراد والجماعات. فالرصيد الهائل للمهارات الثقافية الرموزية التي يملكها الجنس البشري يجب، في نظرنا، أن تكون المصدر الرئيسي الذي ينبغي أن يرجع إليه علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة... في أي محاولة طموحة لفهم وتفسير سلوكيات الأفراد والمجموعات البشرية. وبعبارة أخرى، فالروح الثقافية الرموزية بلمساتها الميتافيزيقية تصبح أداة بحث متميزة في دراسة السلوكيات الفردية والجماعية في دنيا الإنسان وبالتحديد

M. Dhauadi, "The Cultural Symbol Soul: An Islamically Inspired Research Concept for ٢٨ the Behavioral and Social Sciences", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 9 (1992): 153.

في القضايا التي تهتم بطرحها العلوم السلوكية والاجتماعية المعاصرة. فإعطاء الأولوية، في دراسة الفرد ومجتمعهم وتفاعلهم، للرموز الثقافية في ذلك يرجع إلى تلك العلوم إنسانيتها بعد أن فقدت الكثير منها عندما درست الإنسان كحيوان أو ككائن لا يتأثر سلوكه إلا بالحقائق والبنى الاجتماعية القاهرة. وبذلك يساهم منظورنا الرموزي الثقافي في إبراز مدى أهمية الأطر الفكرية (paradigms) للعلوم الاجتماعية التي بدأت تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها نتيجة لعوامل معقدة لا بسيطة، بإضافة دور الرموز الثقافية الحاسم في تشكيل سلوكيات الأفراد والجماعات... إلى عوامل البنى الاجتماعية والاقتصادية... التي اقتضت بعض المدارس الفكرية المعاصرة على استعمالها في تفسير الظواهر الاجتماعية، تتفق مع من ينادون اليوم في العلوم الاجتماعية بتبني التعقيد (complexity) لا التبسيط في محاولة فهم وتفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية.^{٢٩}

٣- فقدان الرموز الثقافية للوزن والحجم

يمكن القول بأن سهولة نقل ونشر الرموز الثقافية على بساط الأرض تعود أساسا إلى فقدانها بعض المعطيات المادية المحسوسة. فالوزن والحجم الماديان للأشياء المادية يمثلان المعطيات الأساسية المحسوسة لعالم المادة ويتطلبان في نهاية الأمر جهدا بشريا في عملية نقل الأشياء المادية من مكان إلى مكان آخر.

أما بالنسبة للرموز الثقافية ذاتها فإنها بطبيعتها فاقدة للوزن والحجم الماديين. إن حركتها وانتشارها السريعين من مكان إلى آخر يجوز تفسيرهما بمعطيات فقدان الحجم والوزن. ومن ثم يكون نقل ونشر الرموز الثقافية أسهل وأسرع. وعلى سبيل المثال، يصبح للغة حجم ووزن عند طباعتها على الورق الذي له وزن وحجم. فحمل عدد هائل من الموسوعات والكتب والوثائق والمجلات والجرائد... عبر فضاء معين سوف يحتاج إلى وقت طويل وجهد كبير إذا كانت المسافة شاسعة ووسائل النقل بدائية. لقد سهلت وسائل النقل الحديثة نقل وحمل أثقل الأشياء من مكان إلى آخر، ولكن يبقى عاملا الوزن والحجم عاملين حاسمين بالنسبة للحركة السريعة للأشياء وللجهد الجسيم الذي يحتاج إليه نقلها. وهذه المسألة تصبح واضحة المعالم عند التخلص من عاملي الوزن والحجم في عملية بث الرموز الثقافية، أي عندما تسترجع الرموز الثقافية حالتها الطبيعية الأولى الفاقدة للحجم والوزن. فاختراع آلة الفاكس قد ألغى معطيات الوزن والحجم. ومن ثم فبث نص الوثائق المكتوبة في لمح البصر وبدون جهد يذكر إلى أقصى مكان في العالم أصبح أمرا في غاية السهولة اليوم وذلك عن طريق آلة الفاكس. وينطبق ذلك أيضا على المراسلات وبعث النصوص المكتوبة عن طريق الإنترنت. إن فقدان الرموز الثقافية للحجم والوزن يجعلها لا تتبع القواعد والمنطق الذي يتحكم في عالم الأشياء الطبيعية المادية التي لها وزن وحجم، ويضعها بدلا من ذلك في فلك الكائنات الروحية التي ليس لها وزن ولا حجم. ويبدو أن حالة فقدان الحجم والوزن لا

E. Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Paris: E.S.F., 1990). ٢٩

ترك مجالاً للعراقيل التي يمكن أن تقف أمام حرية الحركة الحينية للرموز الثقافية. فالتواصل الصامت عبر التخاطر (telepathy) والتخاطب الشفوي بالهاتف والتواصل الكتابي بالفاكس والإنترنت بين بني البشر كلها أمثلة للتواصل الحيني. ويحدث هذا بكل سهولة حتى عندما تفصل الصحاري والجبال والبحار والمحيطات بين الأطراف المعنية. ويجمع هذه الأنواع الأربعة من الاتصالات عامل مشترك يتمثل في فقدانها الكامل لعراقيل الحجم والوزن.

إن تحليلنا لهذه المظاهر الثلاثة للرموز الثقافية يشير أن لهذه الأخيرة ملامح تجعلها تشبه إلى حد كبير الكائنات الميتافيزيقية. ويتفق هذا كثيراً مع رؤية القرآن لطبيعة الرموز الثقافية البشرية. وباختصار، فالرموز الثقافية في المنظور القرآني هي جزء من النفخة الروحية الإلهية الخاصة التي نفخها الله في آدم. إن مزج الطين بالنفخة الروحية الإلهية في خلق آدم جعل آدم مزدوج الطبيعة: مادة وروح. إن البيان الوارد أعلاه للمظاهر الثلاثة للرموز الثقافية يشير بقوة إلى أن الرموز الثقافية حبلية بالعنصر الميتافيزيقي المتعال في التركيبة الازدواجية لطبيعة الإنسان.

تاسع عشر: صورة الإنسان في القرآن

يتجلى مما تقدم - من طرح ونقاش لمنظومة الرموز الثقافية - أمران رئيسيان:

١- هناك علاقة ترابط قوية بين طول أمد حياة الإنسان والرموز الثقافية.

٢- يستوحى من القرآن الكريم أن الرموز الثقافية ذات جذور/أصول إلهية ماروائية. ومن ثم فلها تحليات ميتافيزيقية في ثنايا السلوك البشري. ويتمثل السؤال الرئيسي الآن في التالي: هل من الممكن الاستناد على هاتين الملاحظتين لتفسير تميز الجنس البشري بالتمتع بأمد حياة طويل؟

للمنظور الإسلامي رؤيته الخاصة بالنسبة لخلق الإنسان وصورته أيضاً بين العدد الكبير من الأجناس الحية الأخرى. فمن جهة، يمدنا القرآن برؤيته لخلق آدم في العديد من الآيات. فحدث خلق آدم كان حصيلة للتفاعل بين الطين (المادة) والعنصر الميتافيزيقي (نفخة الروح الإلهية). وبعبارة أخرى، كان خلق آدم نتيجة للتواصل بين المادة (الطين) ونفخة الروح الإلهية. ومن جهة ثانية، يتحدث النص القرآني بما فيه الكفاية عن آثار حدث خلق آدم، أي ما الذي حدث عندما تم الجمع بين الطين والنفخة الروحية الإلهية؟ وكإجابة على مثل هذا التساؤل يتحدث القرآن بفخر وامتناد عن آدم المخلوق الجديد. إذ أن الطين لم يعد مادة فقط، بل يوجد فيه الآن جزء، على الأقل، من الروح الإلهية. وبعبارة معاصرة، فالمخلوق الجديد لم يعد كائناً مخلوقاً من عناصر كمية (طين/مادة) فقط، فبنفخ الروح الإلهية فيه أصبح آدم أيضاً مخلوقاً ذا مواصفات كيفية (نفخة الروح الإلهية)، ومن ناحية ثالثة، إن النص القرآني لا يشير بوضوح إلى القطبين المكونين للذات البشرية فحسب، بل هو يدي في نفس الوقت تعاطفاً كبيراً مع الجانب الروحي

(الكيفي) والمتمثل في نفخة الروح الإلهية. وكما ذكرنا من قبل، فإن أمر الله للملائكة بالسجود لآدم جاء بعد، وليس قبل، وقوع النفخة الروحية الإلهية في المخلوق الجديد (آدم): (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين). وبالتعبير القرآني. يتمثل أهم جانب من ازدواجية الذات البشرية في الجزء الذي يرجع مباشرة إلى الروح الإلهية. ويتفق هذا تماما مع الرؤية القرآنية. ففي النص القرآني، ينظر إلى الله على أنه منتهى الحكمة والمعرفة، وأنه أحسن الخالقين وهو الرحمان الرحيم... ومن ثم فنفسح قليل من روحه في ذات آدم الموجودة على شكل طين يؤدي حتما إلى تغيير آدم في شكله الطيني تغييرا جذريا من حيث النوعية. فهذا التحول العظيم في طبيعة آدم بفضل النفخة الروحية الإلهية لم يجعل من آدم سيد المخلوقات فحسب بل جعل منه أيضا خليفة الله في الأرض. فهو سيد أجناس الكائنات الحية الأخرى لا سبب عوامل مادية مثل حجمه وطول قامته إلخ... ولكن بسبب العوامل الكيفية التي يتميز بها الإنسان والتي تمثل الرموز الثقافية مصدرها الأساسي كما تؤكد مقولة هذه الدراسة على ذلك.

عشرون: علاقة الذات البشرية المزدوجة بطول أمد حياة الإنسان

كيف تساعد صورة الإنسان المزدوجة التي يتحدث عنها القرآن على تفسير ظاهرة طول أمد الجنس البشري؟ لقد وقع التأكيد في صفحات هذا البحث على أن أفراد الجنس البشري يعيشون عموما حياة أطول من حياة بقية أفراد أجناس الكائنات الأخرى، وذلك لأن الرموز الثقافية تنمو وتنضج بطريقة أكثر بطأ من نمو ونضج أعضاء الجسم. ومن ثم، فالبشر يحتاجون أن يعمروا طويلا لكي تستطيع الرموز الثقافية أن تبلغ أوج نموها ونضجها، فكيف تستطيع رؤية القرآن للطبيعة البشرية المزدوجة أن تفسر طول أمد حياة أفراد الجنس البشري؟

لكي نجيب على هذا السؤال الرئيسي نكتفي باستعمال مفهومنا للرموز الثقافية كما وقع شرحه في هذه الدراسة. فمن جهة، نستعمل المنظور القرآني الملح على المصدر الميتافيزيقي لظاهرة الرموز الثقافية وتفسير كيف تلعب الرموز الثقافية دورا حاسما في إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري... إن هذا المنهج لا يتفق بطبيعته مع الرؤية الوضعية (positivist). وليس هناك من حرج عندنا في تبني مثل هذا المنظور. لقد كررنا الإشارة في هذا البحث إلى أن الرموز الثقافية هي بشدة حبلية بالدلالات الميتافيزيقية. فلا يكاد مثل هذا الموقف يجد أي قبول بين الباحثين الوضعيين وبالتالي لا يعطون اهتماما لدراسة الجوانب الميتافيزيقية للرموز الثقافية. ونتيجة لذلك فنحن نريد دراسة العلاقة بين الرموز الثقافية وطول عمر الإنسان بعيدا عن المنطق الضيق للإمبريقية والوضعية. فكما أكدنا ذلك مرارا، نحن نعتبر الرموز الثقافية حبلية بالملامح الميتافيزيقية. والعالم الميتافيزيقي يختلف عن عالم الحواس الخمس، أي أنه عالم له قواعده وحركيته ومنطقه غير المادي الخاص به. إن الرؤية القرآنية الفلسفية الميتافيزيقية لا تتأثر بكوابح الامبريقية والوضعية اللتين ليستا صالحتين لدراسة الملامح الميتافيزيقية للرموز الثقافية.

فمناقشتنا لهذه الأخيرة في هذا البحث تتجاوز حدود العلم الوضعي. أي أن منظورنا ربما ينتمي إلى علم الاجتماع المتأمل في ذاته (sociologie reflexive) المشار إليه سابقاً^{٣٠}، أو ربما يندرج في ما يسمى اليوم بمنظور ما بعد الحداثة (postmodernism): تقتصر هنا على مناقشة أربعة أفكار/ فرضيات حول علاقة الترابط بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري.

١- يمكن القول بأن الرموز الثقافية تنمو وتضج ببطء أكثر لأنها ذات طبيعة أكثر تعقيداً من طبيعة فيزيولوجيا أعضاء جسم الإنسان؟ وبعبارة المفكر كاسيرر (Cassirer) "لقد أعطي الإنسان هبة أخرى التي هو وحده الذي ينميها والتي ليس لها مثيل في عالم الطبيعة العضوية وهو لا يستطيع في الحين الوصول إلى فكرة الفضاء المجرد بل هو يقدر على تحقيق ذلك عن طريق عملية معقدة وصعبة من التفكير".^{٣١} فالبشر يحتاجون، إذن، إلى عمر أطول لكسب رهان نمو ونضج كاملين للرموز الثقافية. فبينما تبدو فرضية التعقيد مقبولة كعامل محسوس وموضوعي لتحليل العلاقة بين الرموز الثقافية وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري إلا أنها، مع ذلك لا تضع حداً للعديد من الأسئلة التي يمكن إثارتها بهذا الصدد. فما نعني، على سبيل المثال، باتصاف الرموز الثقافية بالتعقيد؟ فما الذي يجعل الرموز الثقافية أكثر تعقيداً من فيزيولوجيا أعضاء الجسم؟ فهل يرجع تعقيد الرموز الثقافية إلى كونها حبلية بالعناصر الميتافيزيقية الإلهية؟ فالإجابة على هذه الأسئلة يصعب البحث عنها في إطار العلم التجريبي (الميداني) الوضعي. فهناك حاجة ماسة إلى منظور فكري يلقي الضوء على الظاهرة المدروسة ويحسن فهمنا لها. وكما رأينا، فإن الإمبريقية والوضعية لا تكادان تستطيعان تقديم أي عون في هذا المضمار. ومن ثم، ينبغي الترحيب بالأفكار التي تكون مرجعيتها الدين والفلسفة والميتافيزيقيا أو علم الاجتماع المتأمل في ذاته أو الإطار ما بعد الحداثي طالما تساعدنا على القرب من فهم طبيعة الرموز الثقافية ودورها الخاص على سلوك ومسيرة الجنس البشري كأفراد وجماعات وحضارات.

٢- يمكن دراسة علاقة الترابط بين الرموز الثقافية وطول عمر الإنسان عن طريق ما يسمى بعلم النفس الغيبي (parapsychology). أي كيف تؤثر الروح في المادة. تمثل الرؤية القرآنية لخلق لآدم مثلاً لتفاعل الروح مع المادة. فآدم هو مزيج من الطين والنفخة الروحية الإلهية. وكما أشرنا، فقد غيرت النفخة الروحية الإلهية نوعية المخلوق الطيني الجديد. فيها اكتسب ملامح ميتافيزيقية، وبيننا في هذا البحث أن الرموز الثقافية حبلية بالصفات الميتافيزيقية. ويمكن القول بهذا الصدد بأن الرموز الثقافية لا

٣٠. يماشى هذا التوجه الحليل الذي يعبر عنه اليوم العديد من علماء الاجتماع الأمريكيين الذين بدأوا يتادون بأن علم الاجتماع كعلم لا ينبغي أن يبقى سجيناً لمبادئ الوضعية (positivism) في القرن التاسع عشر. بل ينبغي عليه أيضاً أن يستعمل علم الاجتماع المتأمل في نفسه (reflexive sociology)، لفهم وتفسير الظواهر قيد الدراسة. وبعبارة أخرى، فعلم الاجتماع كعلم ذي مقدرة ابتكارية ينبغي أن يعمل على كسب رهان طرق أخرى لتأسيس المعرفة العلمية. إذ لم يعد من المقبول الاعتقاد بأن هناك منهاجاً واحداً للمسيرة العلمية في العلوم الاجتماعية. بل إن علم الاجتماع للقرن الحادي والعشرين يجب أن يكون علماً ذا توجه نحو قضايا النوع والتعقيد في فهم الظواهر: Patricia Hill Collins and Michael Burawoy, "On Book Exhibits and New Complexities: Reflexions on Sociology as Science", *Contemporary Sociology*, 27/1 (1998): 11-19.

٣١. E. Cassirer, *An Essay on Man* (New York: Bantam Books, 1970), 48.

يقتصر تأثيرها على إطالة أمد حياة/خلود بني البشر رموزيا بل هي قادرة أيضا على إعطاء هذه الصفات إلى المادة نفسها. أي أن عمر الإنسان (كوحدة بيولوجية فيزيولوجية) يزداد طولاً بفضل الرموز الثقافية. ومن ثم يتضح أن هناك تأثيراً حاسماً للجانب الرموزي الثقافي (الروح بالتعبير القرآني) على إطالة أمد حياة أجسام أفراد الجنس البشري، وبالتحديد، فإن خلود/طول أمد حياة الرموز الثقافية وقع نقله بصورة محدودة إلى الجانب العضوي (الطين/المادة) للذات الإنسانية. إن رؤية علم النفس الغيبي حول طول عمر الإنسان لا تكاد تتناقض مع الرؤى الدينية والفلسفية والميتافيزيقية حول دور الرموز الثقافية في مسيرة الإنسان روحاً وجسماً.

٣- وكما رأينا من قبل، فإن الرموز الثقافية تمثل على الأقل، جزءاً هاماً، من النفخة الروحية الإلهية التي تلقاها آدم. وتعتبر الرموز الثقافية جزءاً مما سميناه بالجانب النوعي للذات الإنسانية المزدوجة. ومن وجهة النظر القرآنية فإن النفخة الروحية الإلهية، بما في ذلك الرموز الثقافية، تعتبر أحسن جزء في تكوين الذات البشرية المزدوجة. فبدون النفخة الروحية الإلهية ما كان لآدم أن يكون هو الوحيد خليفة الله في الأرض. وإن لذلك انعكاسات خطيرة. فكما أكدنا مراراً في هذه الدراسة بأن النمو والنضج الكاملين للرموز الثقافية يتطلبان زمناً طويلاً. وبعبارة أخرى، فبنو البشر عليهم أن يدفعوا ثمننا مريحاً مقابل استعمالهم للرموز الثقافية. ويمثل هذا الثمن في عدد السنين والعقود التي يحتاج إليها بالضرورة النمو والنضج الكاملان لكل من أعضاء الجسم والرموز الثقافية. ولهذا الثمن جانباً الإيجابي، فقد سمح لبني البشر بالتمتع بحياة أطول من معظم بقية الكائنات الحية الأخرى تقريباً. ومما شك فيه أن للرموز الثقافية دوراً مركزياً في إضفاء الجانب النوعي على خلقة الإنسان هناك. إذن، حاجة ماسة إلى زمن طويل بعدد من السنوات والعقود لدفع ثمن ذلك الجانب النوعي في خلقة الإنسان. وهذا من شأنه أن يحقق النمو والنضج الكاملين للذات البشرية على أرض الواقع. ومن هنا فلا ينبغي فقط تحليل ظاهرة طول عمر الإنسان من خلال رؤية الحتمية البيولوجية المورثانية (bio-genetic determinism)، بل هي ظاهرة قابلة للتحليل والفهم أيضاً بواسطة منظور علم الاجتماع المتأمل في ذاته أو الرؤى الثقافية والدينية والفلسفية والميتافيزيقية وما بعد الحداثية كما حاولنا كشف الحجاب عن ذلك في صفحات هذا البحث.

٤- فمن وجهة النظر القرآنية يمكن القول بأن طول أمد حياة أفراد الجنس البشري يرجع إلى النفخة الروحية الإلهية. وهناك مؤشرات على ذلك. وكما بينا في الصفحات السابقة، فهناك، من ناحية، علاقة ارتباط قوية بين طول عمر الإنسان والرموز الثقافية. تتطلب الرموز الثقافية مدة طويلة بعدد السنين والعقود لكي يكتمل نموها ونضجها. وهذا ما سمح لأفراد الجنس البشري بالتمتع بأمد حياة أطول مقارنة بعمر أفراد الأجناس الحية الأخرى. وبعبارة أخرى، فإن تأثير الرموز الثقافية على إطالة عمر الإنسان هو تأثير محدود. ومن ناحية أخرى، فالنص القرآني يبين بوضوح أن النفخة الروحية الإلهية التي تلقاها آدم جعلت الإنسان في نهاية الأمر كائناً يتصف بالخلود. وبالطبع فالإنسان ليس بالكائن الخالد جسدياً فهو يعيش

فقط حياة أطول عموماً في هذه الدنيا، ولكنه كائن خالد بعد البعث، فالقرآن يؤكد على خلود الإنسان بعد البعث في الجنة أو في النار. فليس هناك ذكر في النص القرآني لالبعث الكائنات الحية الأخرى ولا إلى خلودها. فيبدو أن هذا الفرق بين طول عمر أفراد الجنس البشري وأفراد الأجناس الأخرى في هذه الدنيا وخلود الإنسان وعدم خلود الكائنات الأخرى بعد الموت يرجع إلى النفخة الروحية الإلهية التي لم يتلقها إلا الإنسان حسب النص القرآني. فالنفخة الروحية الإلهية أهلت الإنسان ليكون خليفة الله في الأرض ومسؤولاً على أعماله أمام الله يوم القيامة. وكما وقع التأكيد في ثنايا هذه الدراسة بأن الرموز الثقافية هي عنصر هام من النفخة الإلهية، فالرموز الثقافية تمثل عوامل حاسمة في إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري في هذه الدنيا. كما أنه بسبب الرموز الثقافية يحاسب الناس على أعمالهم فيخلدون في الجنة أو في النار أو عقاباً جزاءً. وبعبارة أخرى، يمكن النظر إلى الرموز الثقافية على أنها، أولاً، عامل رئيسي في إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري، وأنها، ثانياً، عامل أساسي في تأهيل الإنسان إلى الخلود بعد البعث. وهكذا يبدو وبقوة أن علاقة الترابط بين الرموز الثقافية وطول عمر الإنسان هي علاقة قوية بالمعنى النسبي (المحدود في هذه الدنيا) والمعنى المطلق (الخلود) لطول أمد الحياة بعد يوم البعث، حسب الرؤية القرآنية.

واحد وعشرون: علم اجتماع ميتافيزيقيا الرموز الثقافية

يتجلى من طرح ظاهرة أمد حياة أفراد الجنس البشري وتحليلها ومناقشتها في صفحات هذا البحث أننا بصدد التأسيس لما يمكن أن نسميه بعلم اجتماع ميتافيزيقيا الرموز الثقافية. وقد استنتجنا ميتافيزيقيا الرموز الثقافية من التحليل المنهجي لطبيعة الرموز الثقافية نفسها، من جهة، ومن الاستعانة بالإبستمولوجيا الإسلامية للرموز الثقافية، من جهة ثانية. ومن ثم كانت رؤيتنا في هذه الدراسة تشكل إطاراً نظرياً (theoretical framework) ذا أسس ثقافية وإبستمولوجية إسلامية. وهو بذلك منظور يختلف كل الاختلاف عن المنظور الوضعي (positivist) على ثلاثة مستويات على الأقل: موضوع الدراسة، إبستمولوجيتها ومنهجيتها. وكما أشرنا، فالعلوم الاجتماعية الوضعية تستنفر من دراسة الملامح الميتافيزيقية للرموز الثقافية أو غيرها من الظواهر المشابهة. وبالتالي فدراسة ميتافيزيقيا الرموز الثقافية هو موضوع ترفض العلوم الاجتماعية الوضعية التعامل معه إبستمولوجياً ومنهجياً. ورغم اعتراض العلم الوضعي عن الاهتمام بدراسة ميتافيزيقيا الرموز الثقافية وعلاقة ذلك بظاهرة طول أمد حياة أفراد الجنس البشري، فإن هناك عدة عوامل شجعتنا على المضي قدماً في هذا البحث. أولاً، تعتبر دراسة الجوانب الأخرى (الميتافيزيقية) للرموز الثقافية أمر يمس من قريب صلب ما يعرف بالبحث العلمي الأساسي (scientific basic research) وهو بذلك البحث الذي يحاول أو يكشف عن جوهر الأشياء فيعمق معرفتنا ويسمح لنا بالفهم الوافي لكليات الظاهرة وجزئياتها الأمر الذي يساعدنا على إرساء أطر فكرية (paradigms) ذات مصداقية.

إن الاعتناء بدراسة كنه الرموز الثقافية يندرج في صنف البحوث الأساسية العلمية. فالرموز الثقافية هي ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. وبعبارة أخرى، إنها تمثل جوهر الإنسان. فالكشف عن طبيعتها وخفاياها هو، إذن، أمر ذو أولوية، ما في ذلك شك بالنسبة للبحث العلمي الأساسي. إذ أن عمق فهمنا لها يقربنا كثيرا من كسب رهان فهم وتفسير سلوك الفرد وحركية المجتمع البشري. ولذلك فهي جديرة بالبحث المتعمق الذي يحاول إمطة اللثام عن أعمق جوانبها. ثانيا، إن اختيارنا للمنظور الثقافي الإسلامي لدراسة الملامح الميتافيزيقية لمنظومة الرموز الثقافية يرجع، من ناحية، إلى عدم اهتمام وعجز المنظور الوضعي عن دراسة موضوع هذا البحث، كما بينا ذلك في صفحات هذا العمل ويعود، من ناحية ثانية، إلى تأكيدنا منذ بداية هذه الدراسة أن مفهوم الرموز الثقافية مستوحى من عدة تخصصات معرفية ومن ثم فهو صالح للاستعمال الواسع (interdisciplinary) فيها. إذ أن المهم في نظرنا، في تقدم مسيرة العلوم ليس الإصرار والتشبث برؤية ما ومنهجية ما وإنما الأهم هو استعمال الرؤية والمنهجية المناسبتين لفهم وتفسير الظاهرة قيد الدرس. ومن ثم فهناك مشروعية قوية لتبني المنظور الثقافي الإسلامي كبديل عن المنظور الوضعي التقليدي الذي أسست مبادئه في القرن التاسع عشر ولم يعد في نظر العديد من علماء الاجتماع اليوم المنظور الوحيد الذي يجب التقيده برؤية ومنهجيته وإبستمولوجيته. ويرى هؤلاء العلماء أن الوقت قد حان لإحداث تغيير في صلب علم الاجتماع المتأثر في العمق بالإبستمولوجيا الوضعية. فيدعون إلى تغيير ثلاثة أمور أساسية في صلب الاجتماع كعلم:

(١) يجب إقناع علماء الاجتماع بأنه ليس هناك منهجية علمية واحدة للقيام بالبحوث في العلوم الاجتماعية. أي هناك دعوة اليوم إلى مشروعية التنوع في المناهج العلمية التي يمكن أن يستعملها علماء الاجتماع في دراسة الظواهر التي يهتمون بها.^{٣٢}

(٢) يعتقد هذا التوجه الجديد بين صفوف علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع قادر على تبني واستعمال مجموعة الأطر النظرية دون أن تتضرر من ذلك الرؤية المركزية لهذا العلم.^{٣٣} فمنظورنا الثقافي الإسلامي في هذه الدراسة يتماشى مع مبدأ الدعوة إلى تعددية الأطر النظرية داخل صلب علم الاجتماع. وإن منظورنا يبقى وفيما في موضوع بحثه إلى صميم علم الاجتماع. فهذه الدراسة تركز تحليلها على منظومة الرموز الثقافية/الثقافة التي كانت دائما ذات أولوية في دراسات علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا على الخصوص. ومما يزيد في ولاء هذه الدراسة إلى علم الاجتماع والأنتروبولوجيا هي محاولتها القيام بإضافة علمية جديدة في فهم منظومة الرموز الثقافية وذلك بتركيزها على دراسة الجانب الآخر للرموز الثقافية والمتمثل في ميتافيزيقيا الرموز الثقافية. إن الكشف عن التحليلات الميتافيزيقية في منظومة الرموز

Barbara Risman and Donald Tomaskovic-Devey, "A Window on The Discipline", *Contemporary Sociology*, 27/1 (1998): 1.

Patricia Hill Collins and Michael Burawoy, "On Book Exhibits and New Complexities: Reflexions on Sociology as Science", 10.

الثقافية يبرز ما كان مفقودا في صلب الرصيد المعرفي السوسولوجي والأنثروبولوجي الحديث. وبذلك يكتمل فهمنا لأهم ما يميز أفراد الجنس البشري عن غيرهم من أفراد الأجناس الأخرى. ينتمي مثل هذا البحث الاستكشافي، كما أشرنا سابقا، إلى البحث العلمي الأساسي الذي تشكل استكشافاته منطلقا متينا للفهم المتعمق والتنظير العلمي حول الظواهر ذات العلاقة بتلك الاستكشافات. فاهتماماتنا بدراسة الملامح الميتافيزيقية في الرموز الثقافية أفادتنا كثيرا في هذه الدراسة، لا على فهم وتفسير ظاهرة تميز أفراد الجنس البشري بطول أمد الحياة فحسب بل أعانتنا في المقام الأول على طرح هذا التساؤل: هل من علاقة بين الملامح الميتافيزيقية للرموز الثقافية وبين تمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول؟ إن هذا التساؤل ذا الإيستيمولوجيا الميتافيزيقية كان هو الأساس الدافع لهذه المغامرة البحثية هنا وراء تفسير غير بيولوجي ومورثاتي (bio-genetic) لطول أمد حياة أفراد الجنس البشري. وفي هذا تعزيز لدور العلوم الاجتماعية في تفسير ظواهر كان تفسيرها مقصورا أساسا على ما يسمى بالعلوم الصحيحة. وهذا شاهد على رحابة صدر مفهوم الرموز الثقافية للإستعمال الواسع في العديد من التخصصات المعرفية.

(٣) يعتقد هذا الجيل الجديد من علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع هو علم يتصف بإيستيمولوجيا بالخلق والابتكار الأمر الذي يجعله متأهلا ليكون طلائعيا في طرح طرق جديدة للقيام بالعمل العلمي.^{٣٤} إذ المهم بهذا الصدد ليس تبني منهجية معينة في البحث العلمي وإنما الأهم يتمثل في استعمال منهجية قادرة فعلا على بناء صرح متين للعلوم. إن المنهجية الكفوءة في تشييد علم اجتماع ذي مصداقية علمية يجب أن تكون أولا قادرة على كسب رهان التعرف على العوامل الاجتماعية والثقافية التي تقف وراء ميلاد الظاهرة قيد الدرس. إذ أن تفسير الظواهر من خلال المؤثرات الاجتماعية والثقافية يندرج في صلب المنظور السوسولوجي الذي يعتمد أساسا في تفسيراته للظواهر على مفهومي البنية الاجتماعية (social structure) والثقافة (culture).^{٣٥} وهذا ما يميز المنظور السوسولوجي عن المنظور النفسي والبيولوجي في تفسيرهما للسلوك البشري. فالمنظور النفسي يفسر السلوكيات الفردية والجماعية انطلاقا من عوامل نفسية في شخصيات الأفراد. أما المنظور البيولوجي فيرجع بعض السلوكيات البشرية إلى مؤثرات بيولوجية ومورثاتية (genetic) في تركيبة شخصيات الأفراد. إن ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع البيولوجي (sociobiology) يفسر السلوكيات الاجتماعية لبني البشر استنادا على عوامل بيولوجية. أي أن اختيارنا لأي منهجية بحث يجب أن يبقى هدفه النهائي هو الكشف عن السبب (أو الأسباب) التي عملت وتعمل على بلورة وميلاد الظاهرة. وبعبارة أخرى، فالمنهجية التي يستعملها عالم الاجتماع ينبغي أن تكون متبينة لمبدأ السببية في تفسير الظواهر الاجتماعية، وهو مبدأ ثابت لكل العلوم الحديثة. ولكن البحث عن العوامل المسببة للظواهر الاجتماعية لا ينبغي أن يقتصر على تلك العوامل الكمية التي

Barbara Risman and Donald Tomaskovic-Devey, "A Window on The Discipline", 1. ٣٤
N. Smelser, *Personality and Social Systems*, 86-87. ٣٥

شدد عليها العلم الوضعي (positivism) منذ القرن التاسع عشر،^{٣٦} بل يجب أن يطمح البحث عن علل الظواهر الاجتماعية إلى التعرف على الأسباب الكيفية التي لم يهتم العلم الوضعي باستعمالها. وهذا قصور واضح المعالم في إبستمولوجيا ومنهجية العلوم الاجتماعية الوضعية. إذ كيف يمكن أن يكون لمفاهيم ونظريات واستنتاجات هذه العلوم من مصداقية إذا هي تركت جانبا عوامل رئيسية كيفية يتأثر بها بقوة السلوك البشري؟

إن استعمالنا للمنظور الثقافي الإسلامي ذي الإبستمولوجيا الميتافيزيقية للرموز الثقافية هو ضرب جديد من الأطر الفكرية (paradigms) للقيام بالبحث العلمي في ميدان العلوم الاجتماعية. فمجهودنا في هذه الدراسة يحدّد طريقة جديدة في بلورة العمل العلمي. وهو ما يضيف على علم الاجتماع لمسة الابتكار التي تسمح له كعلم أن يكون طلائعيا في قدرته على تحديد طرق جديدة للقيام بالبحث العلمي.^{٣٧}

ثاني وعشرون: انسجام منظورنا مع علم الاجتماع المتأمل في الذات

مما لاشك فيه أن منظورنا الإسلامي الثقافي لمفهوم الرموز الثقافية المطروح هنا هو منظور يجمع بين عدة رؤى معرفية تمثل أساسا في العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي طليعتها الفلسفة والدين. وهي صياغة يرفضها العلم الوضعي التقليدي ولكن يقبلها ويرحب بها التوجه الجديد في صلب علم الاجتماع.^{٣٨} ولعل علم الاجتماع الذي يدعو اليه بورديو (Pierre Bourdieu) يدعم كثيرا رؤية منظورنا في هذا البحث. فمشروع بيار بورديو الفكري المعرفي يتمثل في ما أطلق عليه بعلم الاجتماع المتأمل في الذات (sociologie reflexive). فهذا الأخير لا يحترم كثيرا الحدود التي وقعت إقامتها بين التخصصات المعرفية. ومن ثم فعلم الاجتماع المتأمل في الذات يدعو إلى ابتكار واستنباط طرق جديدة تفي بفهم وتفسير الظاهرة الاجتماعية بكثير من المصداقية. فهو يمثل، إذن، تحديا للتقسيمات الحالية وأنماط التفكير السائدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

كما أن بورديو يدعو بقوة وحماس إلى تبني واستعمال مناهج متعددة في دراسة الظواهر الاجتماعية والبحوث التي يقوم بها علماء الاجتماع. ويرى بورديو أن علم الاجتماع كروية معرفية، يجب أن يتصف بالشمولية (La sociologie doit être une science totale). وبتعبير مارسال موس، يجب على علم الاجتماع أن يمدنا بوقائع اجتماعية شاملة (faits sociaux totaux) قادرة على إعادة الوحدة الأساسية

^{٣٦} عالم النفس الأمريكي B.F. Skinner من المدرسة السلوكية وعالم الاجتماع الفرنسي Emile Durkheim رائد الحتمية الاجتماعية مثالان على ذلك.

^{٣٧} Barbara Risman and Donald Tomaskovic-Devey, "A Window on The Discipline", 1.
^{٣٨} Patricia Hill Collins and Michael Burawoy, "On Book Exhibits and New Complexities: Reflexions on Sociology as Science", 10-11.

للبحث العلمي الذي طالما مزقته الحدود المتواجدة بين التخصصات المعرفية والميادين الإمبريقية أثناء الملاحظة والتحليل. وعلى هذا الأساس عارض بورديو بشدة الفصل بين الجانب المنهجي الميداني والجانب النظري في العمل السوسولوجي. ويعرّف بورديو المنهجية السلبية (Le méthodologisme) بأنها ذلك التوجه لدى الباحث الذي يفضل الجهد الفكري الذي يتطلب استنباط المناهج عن استعمالها المفيد في العمل العلمي ذاته، الأمر الذي يجعل إنشاء المنهجية يقتصر على مجرد المنهجية فقط. يعتقد بورديو أن التفنن في التقنيات البحثية طالما يؤدي إلى فقر في الجانب النظري السوسولوجي حول الظاهرة قيد الدرس. فالعمل السوسولوجي الحق هو، إذن ذلك الذي يحافظ دائما على الرباط الوثيق بين المنهج والفكر.^{٣٩}

ويخلص بورديو من طرحه لمفهوم علم الاجتماع المتأمل في الذات إلى أن هذا الأخير ليس بالعدو للرؤية العلمية الحديثة ولكنه يقف ضد التصورات (conceptions) الوضعية للعلوم الاجتماعية وضد أيضا الفصل المطلق الذي تقوم به العلوم الاجتماعية الوضعية بين الجوانب الكمية والكيفية للظواهر المدروسة.^{٤٠} وهكذا يتبين أن نموذج علم الاجتماع المتأمل في ذاته يدعو بقوة إلى الربط والحوار بين جانبي الازدواجية في الظاهرة المدروسة وفي العمل العلمي السوسولوجي. أي أن هذا الأخير يجب ، من ناحية، أن يعطي أولوية لدراسة كل من الجانب الكيفي والكمي للظاهرة الاجتماعية وأن يفتح الحوار، من ناحية أخرى، بين العمل الميداني والعمل التنظيري في مسيرة كسب رهان الفهم والتفسير للظواهر والعمليات الاجتماعية (les processus sociaux).

ومما تقدم يمكن القول بأن مفهومنا للرموز الثقافية المتعدد الرؤى في هذه الدراسة يندرج في فلسفة رؤية علم الاجتماع المتأمل في الذات.^{٤١} ففي محاولتنا لفهم وتفسير ظاهرة انفراد أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول استجدنا بعدد من الرؤى المعرفية تمثلت أساسا في علم البيولوجيا وعلم المورثات (Genetics) وعلمي الأثروبولوجيا والاجتماع والفكر الفلسفي والرؤية الدينية الإسلامية لعالم الرموز الثقافية . فأكدنا على أهمية الترابط والحوار خاصة بين الرؤى الأثروبولوجية السوسولوجية ورؤية المنظور الإسلامي للرموز الثقافية، فوجدنا أن إبستيمولوجيا القرآن للرموز الثقافية تتناسق مع التحليل السوسولوجي الأثروبولوجي الموضوعي للرموز الثقافية بالنسبة لدور هذه الأخيرة في إطالة أمد حياة أفراد الجنس البشري.

P. Bourdieu et L. J. D. Wacquant, *Réponses* (Paris: Le Seuil, 1992), 31-32. ٣٩

P. Bourdieu et L. J. D. Wacquant, *Réponses*, 39. ٤٠

P. Bourdieu et L. J. D. Wacquant, *Réponses*, 43-70. ٤١

Şâh-ı Merdân Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali Tasavvuru

İlyas Üzüm*

The Perception of 'Ali in the Cultural Sources of Alawism.

The perception of 'Ali has been created in a particular form in Alawism, despite the perception of him being understood differently due to his special status in the history of Islamic beliefs, mysticism, and politics. When this perception is examined in the cultural sources of Alawism, Manaqıbs, the essential book called *Buyruk* (Order), and folk poems (*Deyişler*), the perceptions of 'Ali are displayed in five categories: First, the perception that gives the status of divinity to 'Ali; second, the perception that regards him as 'the Greatest Saint;' third, the perception that identifies him with the Prophet Muhammad and assumes that while Muhammad represents the external aspect of Islam, 'Ali represents the hidden aspect of it; fourth, the perception that puts forward his heroism and assigns him the role of 'the Lion of God;' and fifth, the perception that attributes some virtues found in Islamic literature to him. Among these approaches, the first one is slightly connected to the concept of 'wahdat al-wujud,' while the rest of them are related to syncretistic, mystic, and hidden respects of Alawism that form its fundamental characteristics that are dependent on the historical process.

Key words: 'Ali, Alawism, Kizilbash, Baktashiyya.

*Ali şâh-ı velâyetdir / Ali nûr-ı hidâyetdir
Ali sâhib-i kerâmetdir / Ali'dir emr-i emrullâh*

(*Virânî Divanı*, s. 55)

Hz. Ali, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan gelişmelerde dikkate değer rol oynayan bir şahsiyet olduğu gibi, İslâm inançları ve düşüncesi, siyaset, tasavvuf ve mezhepler tarihi bakımından da önemli bir isimdir. Onun çocuk yaşta İslâm'ı kabul etmesi, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve Hz. Fâtıma ile evlenerek Peygamber soyunun yürümesine vesile olması; hilafet tartışma-

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

larındaki yeri ve faziletine dair rivayetlerin çokluğu onu hemen hemen her dönemde birtakım tartışma ve değerlendirmelerin "odak noktası" kılmıştır. İslâm fırkalarının her biri onunla ilgili görüşler ortaya koymuş, hakkındaki tartışmalar onun Resûlullah'tan sonra en üstün şahsiyet olduğu yahut kendisinin bir çeşit ilâhlık vasfı taşıdığı fikrinden, İslâm dairesinden çıkıp küfre düştüğünü iddia etmeye varıncaya kadar geniş bir alanda cereyan etmiştir.

Müslümanların genel çoğunluğunun oluşturduğu anlayışa mensup âlimler Hz. Ali'yi ehl-i beyt mensubu, hulefâ-yî râşidinin dördüncüsü, ashabın önde gelen bir ferdi, ilim ve yiğitlikte zirve bir şahsiyet olarak tanıyıp takdir etmiştir. İslâm toplumunun ana gövdesinden ayrılarak en büyük ayrılığı teşkil eden Şia, onu Hz. Peygamber'den sonra ilk halife, ilk imam kabul etmiş; bu kabulünü iman esaslarından biri saymış, itikâdî ve fikhî telakkilerini ona ve onun soyundan gelen imamlara dayandırmıştır. Sıffin Savaşı (37/657) akabinde Ali'nin ordusundan ayrılarak ilk müstakil fırka hüviyeti arz eden Hâriciler ise onu "Allah'ın kitabını bırakıp meseleyi hakemlerin çözümüne bıraktığı yahut buna rıza gösterdiği için" açıkça küfre nispet ederek anmışlardır. Ayrıca çeşitli dönemlerde genellikle Şia içinde ortaya çıkan aşırı gruplardan (gâlî ve bâtînî fırkalar) söz gelimi Nusayrîler, Ehl-i Hak, Aliy-yullâhî gibi kesimler ona açıkça ulûhiyet nispet etmişlerdir.

Her ne kadar çeşitli dönem ve bölgelerde Babaîlik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık gibi birçok farklı isimle zikredilmişse de, yakın dönemlerden itibaren Hz. Ali'nin ismine izafetle anılan ve birbirine yakın anlayıştaki gayr-i Sünnî anlayışa mensup kesimleri ifade eden Alevîlik hem "yol"a adını vermesi hem de "merkez"de bulunan bir şahsiyet olması açısından Ali'yi kendine has bir portre içinde yorumlayıp algılamıştır. Öyle ki bu sosyo-kültürel yapının temelini teşkil eden "Hak-Muhammed-Ali" üçlemesinde Ali bazen üçünü ifade eden bir öz, bazen Muhammed ile birlikte aynı özün iki ayrı bedende görünümü, bazen de müstakil bir kimliğin sahibi biçiminde düşünülmüştür. Bütün gülbanklar "Bism-i Şâh" diye onun adıyla başlamış, Muhammed miraçta "onun sırnı"na ermiş, "can"lar en çok onun ismi yahut lakaplarından biriyle isimlendirilmiştir.

Alevîlik'te "Ali anlayışı," diğer bir ifadeyle "Ali tasavvuru," ilgili birçok kitapta çeşitli hacimlerde söz konusu edilmiş, ayrıca özellikle Alevî kökenli yazarlar bazı küçük çaplı makaleler kaleme alarak konuyu değişik yönleriyle incelemiştir.¹ Diğer taraftan yerli ve yabancı araştırmacılardan bu konuyla ilgili

¹ Alevî yazarları Ali hakkında peş peşe makaleler yazmaya sevk eden sebep, Faik Bulut tarafından kaleme alınan *Ali'siz Alevîlik* (Ankara: Doruk Yayınları, 1997) isimli kitap olmuştur.

sayılabilecek makale kaleme alan yahut çalışmalarında ayrı bir başlık altında değerlendirmelerde bulunan kimseler çıkmışsa da,² temel kaynakları bir bütün halinde göz önünde bulundurarak farklılaşan yönleriyle meseleyi ortaya koyan çalışma veya çalışmalara tesadüf edilememiştir. Bu makale, esas itibarıyla, söz konusu alanda ortaya konacak çalışmalara katkıda bulunması düşüncesiyle genel bir çerçeve çizmeyi hedeflemiştir.

Göçebe Türklerin İslâm dinini kabul etmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkıp eski inançlarla birlikte bu yeni dinin bir çeşit "harmanlanması" özelliği taşıyan ve adı çeşitli dönem ve coğrafyalarda farklı biçimlerde anılan bu sosyo-kültürel yapı, yani Alevîlik, Safevî hareketi ile beraber XV. yüzyılın ilk yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında Hurûfî ve Şîî unsurların bünyesine katılmasıyla bugünkü yapısına ulaşmıştır. Alevîliğin, yahut asıl tarihsel adıyla Kızılbaşlığın tarih sahnesine çıkıp bugünkü mahiyetini aldığı bu dönem, Ali'nin merkeze oturduğu bir dönemdir. Araştırmacıların ilk dönem için Alisiz dönem, ikincisi için Alili dönem dediği³ bu dönemlerden ikincisi ile ilgili olarak

tur. Adı geçen kitabın neşirinden sonra Cemal Şener, Murat Küçük, Baki Öz, İlhan Cem Erseven, Rıza Zelyut, Burhan Kocadağ, Ali Aktaş ve Sadık Göksu, Ali Yaman, Nasuh Barın, İsmail Onarlı gibi yazarlar Bulut'un kitabına cevap teşkil etmek üzere Alevîlik'te Ali anlayışı üzerine çeşitli dergilerde yazılar telif etmişler, bilahare bu yazılar *Ali'siz Alevîlik Olur Mu?* (İstanbul: Ant Yayınları, 1998) adıyla yayımlanmıştır. Gerek Bulut'un kitabındaki fikirler gerekse Alevî yazarların bunlara cevap olmak üzere kaleme aldığı makalelerin muhtevası ile ilgili olarak bk. "Ali'siz Alevîlik" ve "Ali'siz Alevîlik Olur mu?": "Alevîlik'te Hz. Ali Telakkisi," *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali* (Bursa: Bursa Müftülüğü, 2005), s. 189-202. Diğer taraftan Aziz Yalçın tarafından *Hz. Ali ve Alevîlik Gerçeği* adıyla yayımlanan kitap (İstanbul: Der Yayınları, 2001) ilmi nitelikli bir eser olmaktan çok yazara konuyla ilgili sorulan soruların sohbet ortamı içinde verilmiş cevaplarından ibarettir.

² Burada örnek olarak Saffet Sankaya ile Irene Melikoff'un çalışmalarına atıf yapılabilir. Sankaya, "Bektaşî-Alevîler'de Bir Dua: Nâd-ı Ali" (*Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1998), s. 17-29) ve "Şerhu Hutbeti'l-beyân'a Göre Hz. Ali ve Günümüz Alevî Kültürüne Yansımaları (*Alevîlik*, ed. İsmail Engin ve Havva Engin, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004, s. 467-88) adlı güzel çalışmalar ortaya koymuş olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla Alevîlik'teki Ali anlayışını bütün halinde ele alan bir çalışma yapmamıştır. Alevîlik'le ilgili olarak çok önemli çalışmalara imza atmış olan Melikoff ise bazı makale ve kitaplarında konuya yer vermiş, buralarda genellikle Alevîlik'te Ali'nin Türklerdeki Gök Tanrı'nın yerine konduğunu söyleyerek genellemeci bir tavır takınmıştır. Melikoff'un bu konudaki anlayışları ve bunların değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. İlyas Üzüm, "Batılılar'ın Alevîlik ile İlgili Çalışmalarda İslâm Dışı Öğeleri Öne Çıkarmaları: Melikoff'un Alevîlik'te Ali'nin Konumuyla İlgili Seçmeç ve Genellemeci Tavır," *Marife*, II, 2 (2002), s. 143-54. Diğer taraftan John Kingsley Birge, 1940'lardan önce tamamladığı doktora çalışmasında Bektaşî geleneğindeki Ali'yi tasvir ederken onun hem tanılatıldığını, hem Hz. Muhammed ile aynileştirildiğini, hem de yiğitliğin sembolü olarak algılandığını ortaya koyarak Melikoff'a göre daha geniş bir çerçeve çizmiştir. Bk. *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac and Co., 1994) s. 134-40.

³ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair," *Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayriler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), s. 386-87.

nasıl bir Ali tasavvurunun söz konusu olduğu, bu yüzyıllarda kaleme alınmış menâkıbnâmeler ile temel erkan kitabı *Buyruk* ve ozanların deyiş ve nefeslerinde açıkça ifadesini bulmuştur.

Alevî ve Bektaşî menâkıbnâmeleri ya da vilâyetnâmelerinin aynı türdeki öteki eserler gibi yola mensup bir veli etrafında gelişen ve onun veliliğini ispatlamaya yönelik kerametlerini aktaran kaynaklar olduğu için, bunların Hz. Ali hakkında müstakil değerlendirmeler ortaya koyamayacağı tabiidir. Ancak söz konusu eserlerde çeşitli vesilelerle Hz. Ali'yle ilgili olarak yer alan birtakım kayıtlar bu çevrelerdeki "Ali tasavvuru"na dair önemli ip uçları vermektedir. Burada, bu alanda fikir vermesi düşüncesiyle bugün de Alevîler tarafından belli oranda tanınıp okunan menâkıbnâmelerden Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 669/1271?), Hâcım Sultan (ö. XIII. yüzyıl), Abdal Musa (ö. XIV. yüzyıl), Kaygusuz Abdal (ö. XV. yüzyıl) ve Demir Baba (ö. XVI. yüzyıl) gibi yolun önemli şahsiyetlerinin menâkıbnâmeleri dikkate alınacaktır.⁴

Bilhassa Kızılbaş Alevîler için en önemli erkan kitabı olan ve XVI. asırda kaleme alındığı kuvvetle muhtemel olan *Buyruk*'un ise birçok nüshasından en muteber kabul edilen neşri⁵ kaynak olarak kullanılmıştır.

Deyiş ve nefeslere gelince, Alevîlik'te "yedi büyük ozan" diye bilinen şairlerden Fuzûlî'nin (ö. 963/1556) mezhebî kimliğinin ihtilafı olması,⁶ Yemînî'nin (ö. XVI. yüzyıl başları) ise temel eseri olarak bilinen *Fazilet-nâme*'nin kendi telifi olmayıp İranlı bir müellifin kitabının Türkçe'ye manzum tercümesi olması dolayısıyla,⁷ bu ikisi hariç, diğer beş şairin deyişleri tetkik edilecektir. Bugün de şiirleri belli ölçüde zevkle okunan bu şairler Nesîmî (ö. 821/1418?), Virânî (ö. XVI. yüzyıl), Şah İsmail Hatâyî (ö. 930/1524), Pir

⁴ Demir Baba *Vilâyetname*'si hariç, adı geçen menâkıbnâme yahut velâyetnâmeler hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 21-28; Demir Baba *Vilâyetnamesi* için bk. *Demir Baba Vilâyetnamesi*, nşr. Bedri Noyan (İstanbul: Can Yayınları, 1976), nâşirin ön sözü, s. 27-49.

⁵ Bugün *Buyruk* adıyla neşrolunan ve sayısı bir düzineye yaklaşan eserler arasında, eserin tahkikli neşri henüz yapılmamış olduğu için amatör bir nitelik taşımakla birlikte, en güvenilir kabul edileni Fuat Bozkurt neşri olup (*Buyruk*, İstanbul 1982) çalışmada bu neşir kullanılmıştır.

⁶ Fuzûlî'nin itikadî bakımdan hangi mezhebe mensup olduğu ihtilaflıdır; onu koyu bir Sünnî olarak gösterenler bulunduğu gibi, mutedil bir Şii olduğunu yahut gâlibî fırkalardan birine mensup bulunduğunu söyleyenler de vardır (geniş bilgi için bk. Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 242.

⁷ Yedi büyük ozandan Yemînî'nin bilinen tek eseri *Fazilet-nâme*, esas itibariyle Şeyh Rükneddin tarafından Farsça olarak kaleme alınan ve Hz. Ali'nin faziletlerine tahsis edilen bir eserdir. Bk. Derviş Muhammed Yemînî, *Fazilet-nâme*, nşr. Yusuf Töpeli (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), nâşirin önsözü, I, 4.

Sultan Abdal (ö. XVI. yüzyıl) ve Kul Himmet'ten (ö. XVI. yüzyıl) ibarettir.⁸ Bunlardan Nesîmî'nin *Divan*'ının (nşr. Hüseyin Ayan, Ankara 1990) edisyon kritiği yapılmış, Virânî'nin *Divan*'ının neşri ise (nşr. M. Halid Bayrı) tenkitli bir metin neşri olmamakla birlikte, iyi bir neşir kabul edilmiştir. Hatâyî'nin şiirlerine gelince: Bu konuda bazı neşirler yapılmışsa da İbrahim Arslanoğlu ülkemizde ve muhtelif ülke kütüphanelerinde bulunan şiirleri tetkik ederek onun şiirlerini *Divan*, *Dehnâme* ve *Nasihathnâme* adlarıyla üç bölüm halinde bir araya getirip ayrıca Anadolu Hatâyîlerince dile getirilen şiirleri de ekleyerek önemli bir eser kaleme almıştır (*Şah İsmâil Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri*, İstanbul 1992). Arslanoğlu kitabında Hatâyî'ye nispeti kesin olmayan şiirleri "Şüpheliler" başlığı altında sıralamıştır. Bu makalede Hatâyî'nin şiirleri, Arslanoğlu'nun şaire aidiyetini kesin kabul ettiği şiirlere dayandırılmıştır. Pir Sultan Abdal'ın deyişleri ise Esat Korkmaz tarafından bugüne kadar neşrolunan en hacimli koleksiyon niteliğindeki *Pir Sultan Abdal Divanı* (İstanbul 1994), Kul Himmet'in şiirleri de yine İbrahim Arslanoğlu tarafından derlenen *Kul Himmet* (İstanbul 1997) adlı eserdeki şiirler esas alınarak ortaya konulmuştur. Burada şu hususu önemle ifade etmekte yarar var: Özellikle son üç şaire atfedilen şiirlerden bazılarının bu şiirlerin ilk şekli olduğu tartışmalıdır. Ancak bu şiirlerin tamamının onların temsil ettiği dünyaya aidiyeti konusunda hiçbir şüphe yoktur. Bu bakımdan Hatâyî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'in şiirleri, onların içinde yaşadığı kültürel yapının anlayışını yansıtmaması bakımından oldukça önemli olup makalede hiçbir tereddüde yer verilmeden bu şiirler kullanılacaktır.

Diğer taraftan burada şu da belirtilmelidir: Alevî ve Bektaşî edebiyatında Hz. Ali ile ilgili oldukça zengin sayılabilecek malzeme bulunmaktadır. Bütün malzemenin değerlendirilmesi mümkün olmadığından, bu makalede sözü edilen menâkıbnâmeler, erkân kitabı *Buğruk* ve "yedi büyük ozan"ın deyişleri ile yetinilecektir. Kaydetmek gerekir ki, bu kaynaklar söz konusu kültürel yapının konuyla ilgili ana yaklaşımlarını yansıtmaya fazlasıyla yeterli olacak niteliktedir.

Belirtilen kaynakların Ali tasavvuru ile ilgili kayıtları bir bütün halinde gözden geçirildiğinde, Hz. Ali hakkındaki algılamaların Ali'nin ulûhiyeti,

⁸ Adı geçen şahsiyetlerden Nesîmî hakkında geniş bilgi için bk. *Nesîmî Divanı*, nşr. Hüseyin Ayan (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), nâşirin ön sözü, s. 11-43. Diğer şahsiyetlerden Virânî için bk. *Aşık Virânî Divanı*, nşr. M. Halid Bayrı (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1959), nâşirin ön sözü, s. 5-18; Hatâyî için bk. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul 1956), I, 33 vd.; Pir Sultan Abdal için bk. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, I, 156 vd.; Kul Himmet için bk. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, I, 171 vd.

velâyeti, Hz. Muhammed'le özdeşliği ve yiğitliği olmak üzere, başlıca dört gruptan oluştuğu görülmektedir. Ayrıca Ali hakkındaki diğer algılamalar da "Diğer" başlığı ile anılacak olursa, Alevîlik'teki Ali tasavvuru beş başlık halinde incelenebilir.

Ali ilâh mı? Ali'ye Ulûhiyet Nispeti

Alevîlik'te Ali algılayışı ile ilgili olarak ortaya çıkan ilk husus, ona bir tür ilâhlık nispet eden yaklaşımdır. Konunun bu yönü, şüphesiz ki aynı zamanda Alevîlik'te Tanrı anlayışına değinmeyi de gerekli kılmaktadır. Şu kadarnı belirtmek gerekir ki: Alevîlik'te yaygın ve güçlü bir anlayış olarak Ali'nin ötesinde, aşkın bir ilâh inancı bulunmaktadır. Bu inanç eski Türklerdeki gök tanrı inancı, Hıristiyanlıktaki Tanrı-İsa ilişkisi, Hurûflikteki özel bir antropomorfik yaklaşım ve tasavvuftaki vahdet-i vücût düşüncesi ile İslâm'ın ulûhiyet fikrinin harmanlandığı bir mahiyet teşkil eder. Özellikle Alevî şairlerin Allah inancına dair mısraları dikkatlice incelendiğinde, bu gerçek bütün açıklığıyla görülebilir.⁹

Söz konusu toplumda, bu anlamda, aşkın bir Tanrı anlayışının bulunduğu hesaba katılarak, doğrudan veya dolaylı olarak Ali'ye Tanrılık yahut Tanrısallık atfeden yaklaşımlar itibariyle temel kaynaklara bakıldığında, bunlardan menâkıbnâmelerde hemen hemen hiçbir kaydın mevcut olmadığı görülür. Ancak "Hz. Muhammed'in miraçta Hakk'ın divanında Ali'yi görmesi" biçiminde ifadelendirilen "Ali sırrı," *Hacı Bektaş-ı Veli Menâkıbnâmesi*'nde isim olarak bir yerde zikredilmekle birlikte, ona ulûhiyet nispeti çağrışımı yapacak hiçbir işaret taşımamaktadır. Buna göre Hünkâr çocuk yaşta olmasına rağmen hocası Lokman-ı Pârende hacca gittiğinde Kâbe'de onunla namaz kılmış, döndükten sonra bunu Horasan erenlerine anlattığında, onların "Bu nasıl olur?" demesi üzerine Hünkâr söze girip "Ben kevser sâkisi, Tanrı'nın aslanı, vilâyet padişahı, mü'minlerin emiri Hz. Ali'nin sırrıyım, bu çeşit kerametler bize mirastır" demiş, bunu kanıtlamak üzere "Ali nişanı" olarak bilinen avucunun içindeki yeşil beni göstermiştir.¹⁰

⁹ Alevîlik'te Tanrı anlayışını inceleyen müstakil çalışma, bilebildiğimiz kadarıyla, bulunmakla birlikte, amatör nitelikli şu iki çalışmaya atıf yapılabilir: Battal Pehlivan, *Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah* (İstanbul: Yaprak Yayınları, 1991); İbrahim Özer (Dede), *Tanrı ve İnsan* (Adana: Gözde Yayınevi, 1996).

¹⁰ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, nşr. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1958) s. 7.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde Hz. Ali hakkında tek kayıt niteliğindeki "Ali oldum Âdem oldum bahane / Abdal Musa oldum geldim cihâne / Ârif anlar biz nice 'sır'danız"¹¹ mısralarında ruhun farklı bedenlerde dünyaya geldiği; Ali, Âdem ve Abdal Musa'nın aynı ruh olduğu ve bunun ancak ârifler tarafından anlaşılabilir bir "sır" olduğu belirtilmekle birlikte, burada yine Ali'ye ulûhiyet nispeti yapıldığına dair açık bir kaydın bulunmadığı ortadadır.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde Kaygusuz'un yanındakilerle birlikte Necef'e gittiği, orada Hz. Ali'nin kabrini ziyaret ettiği açık olarak anlatıldığı ve Ali'yle ilgili dokuz beyitlik bir şiire yer verildiği halde,¹² ne Ali sırrı ne de Ali'nin ulûhiyetini çağrıştırmaya yönelik herhangi bir işarete tesadüf edilmektedir.

Ali hakkında birçok göndermenin bulunduğu *Buyruk*'ta ise çeşitli vesilelerle aşkın Tanrı fikrine, O'nun kimi özelliklerine atfı yapılmakla beraber, Ali'ye açıkça ulûhiyet sıfatının yüklendiği herhangi bir kayıt yoktur. Yukarıda değinilen ve "Muhammed'in Ali'nin sırrı"na ermesi olarak ifadelendirilen miraç, *Buyruk*'un ilk konusu olmasına rağmen, ne bu sırta ne Ali'ye Tanrılık ya da Tanrısallık atfedilmesine dair bir cümle yer almaktadır.¹³ Ancak eserin "kuşku" başlığını taşıyan bölümünde Ali ile Muhammed'in bir tür Tanrılığını çağrıştıran şu ifadeyle karşılaşılmaktadır: "Henüz dünyanın kurulmadığı, Muhammed ile Ali'nin on sekiz bin âleme düzen vermediği zamanlarda..."¹⁴ Her ne kadar bu ifade açıkça Muhammed ve Ali'nin on sekiz bin âleme düzen verdiğini ifade ediyorsa da, pasajın devamında Cebrail'in kendisini Tanrı'ya Muhammed'den daha yakın gördüğü, içine düşen kuşku dolayısıyla bir bocalama yaşadıktan

¹¹ *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, nşr. Abürrahman Güzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 155.

¹² *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, nşr. Abdurrahman Güzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 127-28.

¹³ Mehmet Eröz, Alevilik'te Ali'de bulunduğu inanan Tanrılık gücünü gösteren delillerden birinin miraç olduğunu belirttiikten sonra şöyle demektedir: Peygamber miraca çıkarken, kendisine Cebrail rehberlik etmiştir. Peygamber'in karşısına yolda bir aslan çıktı, kükremesiyle Peygamber'i korkuttu. Bunun üzerine Tanrı'dan bir ses geldi. Bu seste, aslanın ondan bir nişan beklediği belirtiliyordu. Peygamber rahatlayarak sonuncu peygamber olduğunun işaretini taşıyan yüzüğünü aslana attı. Aslan yüzüğü yuttuktan sonra bir yol açıldı ve Tanrı'nın huzuruna çıktı. Onunla doksan bin sırrı konuştu. Arada perde vardı. Peygamber perdenin kaldırılıp kaldırılamayacağını sormak cesaretini gösterdi. Perde kaldırıldığında orada duran Ali'yi gördü. O yüzden miraç "Peygamber'in Ali'nin sırrına ermesidir" denilir. Bk. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık* (İstanbul: Otağ Matbaacılık, 1977), s. 222-23. Burada hemen kaydetmek gerekir ki *Buyruk*, miracı detaylı şekilde anlatmakta birlikte, *Buyruk*'ta perdenin kaldırılması, Muhammed'in Hakk'ın divanında Ali'yi görmesi, bu suretle "Ali'nin sırrına ermesi" gibi hususlar yer almamaktadır. Bk. *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt (İstanbul: Serbest Matbaası, 1982), s. 7-11.

¹⁴ *Buyruk*, s. 108.

sonra gerçeği fark ettiği, sonra da ulu Tanrı'dan bağışlanma dilediği anlatılmakta¹⁵ ve bu suretle Muhammed ve Ali'nin üstünde bir ulu Tanrı'nın varlığına dikkat çekilmiş olmaktadır.

Ali'ye ilâhlık atfedilen örneklerle daha çok şiirlerde rastlanmaktadır. Alevîliğin yedi büyük şairinden biri olan Nesîmî (ö. 821/1418?) *Divan*'ında çok sayıda on iki imam şiiri kaleme almış ve ilk imam olarak Ali'yi çeşitli özellikleriyle tasvir etmiştir. Baştan sona kadar güçlü bir Hurûfî inancı ve vahdet-i vücût fikriyle dolu olan *Divan*'ında Nesîmî,¹⁶ doğrudan Ali'yi konu edindiği şiirlerinden Ali'ye Tanrılık atfettiği en meşhur deyişi on iki beyitlik şiiridir. "Ali evvel Ali âhir Ali zâhir Ali bâtın" diye başlayan ve devam eden mısralarda Ali'nin "rahmân," "rahîm," vâhid," "ehad," "ferd," "samed"¹⁷ olduğunu belirten şair, Kur'an'da Allah'ın isimleri olarak zikredilen evvel, âhir, zâhir, bâtın, rahîm, rahmân, vâhid, ehad, ferd, samed, sultân, sübhân¹⁸ gibi isimleri Ali'ye nispet etmektedir. Bu ifadeler Ali'ye ilâhlık atfedildiği izlenimi vermekle birlikte, Nesîmî'nin mensubu olduğu vahdet-i vücût anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde farklı bir yere oturmakta, doğrudan Ali'nin ilâhlık vasfı taşıdığı gibi bir anlama gelmemektedir. Nitekim aynı şiirin müteakip beytinde "Ali'dir ol veliyyullah Ali'dir mazhar-ı Allah"¹⁹ denilerek Ali'nin "Allah'ın velisi ve O'nun mazhanı" olduğu da açık biçimde beyan edilmektedir.

Yedi büyük Alevî ozanı arasında Ali üzerine en çok şiiri Virânî (ö. XVI. yüzyıl) söylemiştir. Nesîmî gibi Hurûfî inancıyla birlikte vahdet-i vücût çizgisine bağlı olan Virânî'nin²⁰ bu temel felsefe çerçevesinde, görünüşte Ali'ye ilâhlık atfeden şiirleri, diğerlerine göre daha fazladır. Son mısraları "Lâ ilâhe illallah" diye biten on beş kıtalık uzun şiirinde,²¹ aşkın ilâh anlayışını arı bir ifadeyle dile getiren Virânî gerek on iki imamlı ilgili gerekse müstakil olarak Ali'yi işlediği şiirlerinde, Ali'yi birçok farklı özelliğiyle yansıttığı gibi, ona Tanrılık atfeden mısralara da bolca yer vermektedir. Onun tıpkı Nesîmî gibi

¹⁵ *Buyruk*, s. 108.

¹⁶ Nesîmî'nin sıradan bir Hurûfî olmayıp Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah'ın hâlifeliğine kadar yükseldiği, hareketin yayılması için büyük bir çaba içine girdiği, kendisinden sonra gelen birçok Bektaşî şairini etkilediği konusunda neredeyse kaynaklar ittifak etmektedir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Nesîmî-Usulî-Ruhi* (İstanbul 1953), s. 7 ve *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara 1973), s. 28.

¹⁷ *Nesîmî Divanı*, nşr. Hüseyin Ayan (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), s. 117.

¹⁸ Allah'ın bu isimleri birçok âyette yer almaktadır. Söz gelimi Hadid sûresinin üçüncü âyetinde evvel, âhir, zâhir, bâtın; İhlâs sûresinde ehad, samed; Fâtiha sûresinde rahmân, rahîm isimleri zikredilmektedir.

¹⁹ *Nesîmî Divanı*, s. 117.

²⁰ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 30.

²¹ Bk. *Âşık Virânî Divanı*, nşr. M. Halid Bayn (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1959), s. 50-52.

Ali'yi evvel, âhir, zâhir, bâtın olarak andığı bir şiiri,²² onu "sûret-i Sübhân" ve "sûret-i Rahmân"²³ olarak nitelediği diğer bir şiiri ile Farsça'da ilâh anlamına gelen "Yezdân" kelimesiyle "Hem şüphesiz Yezdân'ımız" olarak ifade etmiştir.²⁴ Yine Fars kültüründe Allah için kullanılan "Hüdâ" tabiriyle "Ali'dir bil Hüdâ'dır ayn-ı mutlak"²⁵ ifadesini kullandığı ibareler onun bu konudaki tutumunu açıkça yansıtmaktadır.

Şairin "Es-selâm ey on sekiz bin âlemi / Es-selâm ey var eden cânım Ali"²⁶ beyti ile bilhassa onun,

*Yâ Ali ben senden ayrı, Allah derim, gayri yok
Zikrimizdir bâ-i bismillah derim gayri yok
Nokta-i nutkundan oldu her dü âlem ser be ser
Ol sebepten cümle zâtullah derim gayri yok*²⁷

ifadesiyle Hurûfî ve vahdet-i vücûtu çizgide Ali'yi nitelemiştir. Belirtilen kimliğinden başka, bizzat kendisi ifade ettiği üzere, Ali'ye ulûhiyet nispet eden bâtınî firkalardan Nusayrî inancına sahip olduğu öğrenilen Virânî,²⁸ bir taraftan "Lâ ilâhe illallah" başlıklı şiirinde görüldüğü üzere Ali'nin üstünde aşkın bir Tanrı'nın bulunduğu fikrini benimserken bir taraftan da Ali'ye ulûhiyet nispet eden bir algılamaya sahip görünmektedir.

Yedi büyük ozandan Şah İsmail Hatâyî'nin de Ali hakkında pek çok şiiri bulunmakta, bunlardan pek azında ona ilâhlık atfedilmesi istikametinde mısralar yer almaktadır. Onun gerek *Divan*'ında gerekse *Dehnâme*'sinde, bizim tespit ettiğimiz kadanyla, birer şiiri açık biçimde Ali'ye ilâhlık yükleyici niteliktedir. *Divan*'ında yer alan on altı kıtalık uzun şiirinde yer yer vahdet-i vücûtu karakterde tablolar çizerken, bilhassa, "Yaratan be-kudret gök ile yeri/ Melâike hem Adem dev ile peri" mısralarıyla başlayıp devam eden deyişinde, yeri göğü yaradanın Ali olduğunu, bizi yokluktan (ez adem) varlığa getirenin, Nuh, Eyyûb ve Yakup peygamberleri sıkıntılarından kurtaranın yine Ali olduğunu ifade ederek²⁹ ona ilâhlık yüklemektedir. Ancak bu uzun şiirinin

²² *Âşık Virânî Divanı*, s. 55.

²³ *Âşık Virânî Divanı*, s. 41.

²⁴ *Âşık Virânî Divanı*, s. 88.

²⁵ *Âşık Virânî Divanı*, s. 114.

²⁶ *Âşık Virânî Divanı*, s. 91.

²⁷ *Âşık Virânî Divanı*, s. 117. Ayrıca Virânî söz konusu şiirinde "Bu şehâdet mülkünü icad eden sensin bize" diyerek aynı istikametteki düşüncelerini tekrarlar.

²⁸ Bk. *Âşık Virânî Divanı*, s. 73-76.

²⁹ "Hatâyî Divanı," *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri*, nşr. İbrahim Aslanoglu (İstanbul: Der Yayınları, 1992), s. 151-53.

diğer kıtalarında Ali'nin Allah'ın mazharı ve velâyet sahibi olduğu belirtile- rek onun farklı yönlerine de atıfta bulunmaktadır.

Hatâyî *Dehnâme*'de "Tevhid," "Taleb-i Rahmet," "Na't-ı Resûl" başlıkla- rından sonra "Menkabe-i Şâh-ı Merdân Ali" başlığında yine vahdet-i vücûdçu bir bakış açısıyla Ali'yi tavsif eder. Daha ilk mısradâ, "Ol şâh ki mazhar-ı Hüda'dır / Hak'dan anı kim diyer cüdadır" mısralarıyla onun Hakk'ın maz- harı olduğunu ve gerçekte O'ndan ayrı olmadığını dile getirirken, devamında: "Sensin yaratan bu hâs u âmi"³⁰ diyerek özel ve genel her şeyi Ali'nin ya- rattığını ifade etmektedir.

Hiç şüphe yok ki Hatâyî'nin Ali'ye ulûhiyet nispet eden yaklaşımları, etkili altında kaldığı muhakkak olan Hurûfilik ve vahdet-i vücûdçuluk anlayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hüsâmettin Aksu, kaynakların Hurûfilik'in tesirinde kalan şairleri sayarken Hatâyî'yi de zikrettiklerini söyler.³¹

Anadolu Aleviliğini en iyi terennüm eden şairlerden Pir Sultan Abdal'ın (ö. XVI. yüzyıl) gerek Allah-Muhammed-Ali üçlüsü etrafında gerek on iki imamla ilgili gerekse müstakil olarak Ali hakkında birçok şiiri olup bunlar arasında ona ilâhlık izafe edenler oldukça sınırlıdır. Mutlak anlamda Allah'ı, başta yaratıcılığı olmak üzere, birçok vasfı itibarıyla anan Pir Sultan Abdal'da³² Hurûfî ve vahdet-i vücûd çizgisi kendinden öncekilere göre azalmış olmakla birlikte, tamamen kaybolmamıştır. Bu çerçevede şairde Ali'ye açık biçimde Tanrılık atfeden birkaç şiir bulunmaktadır. Bunlardan biri son mısra- ları "Allah bir Muhammed Ali'dir Ali" şeklinde biten altı kıtalık şiiri olup şair söz gelimi, bu şiirinin üçüncü kıtasında "Yer ile gök arasında nizamlar ku- ranın Ali olduğunu"³³ ifade etmektedir. Onun daha açık biçimde Ali'ye ilâh- lık atfeden beş kıtalık şiirinin ilk kıtası şöyledir:

*Gafil kaldır şu gönülden gûmanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkların veren Ali değil mi*³⁴

Şair her ne kadar bu deyişin peşindeki kıtada, "Gelin vazgeçelim böyle gûmandan / Vallahi çıkarız dinden imandan" diyerek³⁵ bu tür düşüncelerden

³⁰ "Dehnâme," *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyileri*, s. 164.

³¹ Hüsâmettin Aksu, "Hurûfilik," *DİA*, XVIII, 411.

³² Bk. İlyas Üzüm, "Pir Sultan Abdal'ın Tanrı Anlayışı," *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 15 (2000), s. 133-53.

³³ *Pir Sultan Abdal Divanı*, nşr. Esat Korkmaz (İstanbul: Ant yayınları, 1994), s. 200-1.

³⁴ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 201.

vazgeçme çağrısı yapıyorsa da, bir başka meşhur şiirinin ilk iki kıtasında “On sekiz bin âlemi yaratan ve rızıklarını verenin Ali olduğunu” tekrarladıktan sonra daha vurgulu olarak, “Bir ismin Ali’dir bir ismin Allah”³⁶ ifadesiyle Allah’ın Ali’in bir ismi olduğunu ifade etmektedir.

Birçok şiirinde aşkın bir Tanrı bulunduğu fikrini işleyen, ayrıca Ali’yi -diğer başlıklarda temas edileceği üzere- başta velâyeti olmak üzere birtakım özellikleriyle niteleyen Pir Sultan Abdal’ın ona Tanrılık atfetme doğrultusundaki bu şiirlerinin gelenek içinde vahdet-i vücûtu ulûhiyet anlayışına sahip olan Nesîmî, Virânî ve Hatâyî çizgisinin giderek hafifleyen devamı ya da en azından etkisi olduğunu ifade etmek gerekir.

Nihayet yedi büyük ozanın sonuncusu Kul Himmet’in konuyla ilgili deyişlerine de bakmak gerekir. Pir Sultan Abdal’a göre vahdet-i vücûtu anlayışın iyice zayıfladığı Kul Himmet’te Ali ile ilgili birçok deyiş bulunmasına rağmen, buna paralel olarak ona ilâhlık nispet etme düşüncesinin de zayıfladığı, hatta kaybolduğu gözlenmektedir. Kul Himmet’in kimi şiirlerinde Ali’ye ulûhiyet izafe etmeyi çağrıştıran dizeler varsa da, açık biçimde bunu dile getiren, bizim tespit ettiğimiz kadarıyla, iki şiiri bulunmaktadır. Bunlardan ilki “Gafil kaldır gönlündeki gümanı” diye başlayan³⁷ ve yukarıda geçtiği üzere Pir Sultan Abdal’ın aynı muhtevadaki şiirinin çok küçük değişikliklerle benzeri olan bir şiirdir. Dolayısıyla bu şiirin Kul Himmet’le ilgisinin olmadığı açıktır. Aynı şekilde onun “Bir ismi Ali’dir bir ismi Allah / İnkârım yoktur hem vallah hem billah” mısralarının bulunduğu şiir de Pir Sultan Abdal’a ait olan ve yukarıda değindiğimiz şiirin bazı küçük değişikliklerle tekrarından ibarettir. Pir Sultan Abdal’da bu şiirin son mısraları “Ben Allah’tan gayri alâ görmedim” iken burada “Ben Allah’tan gayri bir er görmedim”e dönüşmüştür. Bu şiirin aslının da Kul Himmet’le ilgisinin bulunmadığını söylemek gerekmektedir. O halde rahatlıkla denebilir ki Kul Himmet’te Ali’ye açıkça ulûhiyet nispet eden şiirler bulunmamaktadır.

Evlialar Şâhı Ali: Ali’nin Velâyeti

Sözlükte yakınlık kurma, dostluk, yaklaşma, yönetme, hükmetme ve bağ kurma gibi anlamlara gelen³⁸ velâyet, kelâm ve tasavvufta aynı anlamlarda kullanılır. Kelâm ilminde velâyet, hilâfet ve imamet gibi kavramlarla ilişkili

³⁵ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 201.

³⁶ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 447.

³⁷ İbrahim Aslanoğlu, *Kul Himmet* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), s. 78.

³⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vly” md.

olarak İslâm toplumunu yönetme (riyâset-i âmmme), “veli” de yönetici, devlet başkanı;³⁹ tasavvufta ise Hakk’ın kulunu, kulun da Mevlâ’sını dost edinmesi, Allah ile kul arasında karşılıklı sevgi ve dostluk demek olup “veli” de bu dostluğu elde eden, Allah ile böyle bir yakınlık kuran kimse⁴⁰ anlamına gelmektedir. “Velâyet” ayrıca Türkçe’de bazen ermişlik, “veli” de eren, ergin diye anılır.

Klasik Alevî kaynaklarında Ali tasavvuru ile ilgili olarak karşımıza çıkan hâkim anlayışlardan biri, ona velâyet atfedilmesi, dahası tartışmasız onun “velâyet şâhî” olarak sunulmasıdır. Hemen kaydetmek gerekir ki, söz konusu kültürde bu velâyet, bazı istisnalar dışında, tamamen tasavvufî nitelikteki velâyettir.

Hacı Bektaş-ı Veli Menâkıbnâmesi’nde Ali’nin velâyetine bir tek gönderme bulunmaktadır. Hünkâr’ın bebekliğinden bahsedilirken onun altı aylık olduğunda şehâdet parmağını kaldırarak, “Eşhedü enlâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve rasûlüh ve eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” dediği ve ağzından çıkan ilk sözün bu olduğu belirtilir.⁴¹ Ne var ki eserde şehâdetteki “Ali’nin Allah’ın velisi olduğu” ibaresinin hangi anlama geldiği belirtilmemekte, ayrıca bunun siyasî anlamda velâyet olduğu imasına da rastlanmamaktadır.

Hâcım Sultan Velâyetnâmesi ile *Abdal Musa Velâyetnâmesi*’nde Ali’ye ulûhiyet atfeden pasajlar bulunmadığı gibi, ona tasavvufî yahut siyasî manada velâyet izafe eden kayıtlara da rastlanmamaktadır. *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*’nde ise Kaygusuz’un Necef’te Ali’nin türbesini ziyareti anlatılırken, Ali’yi “veliyyullah,” yani Allah’ın velisi olarak⁴² tavsif eden tek bir kayıt yer almaktadır. Ayrıca söz konusu eserde Ali’nin ismi geçtiğinde Şîîler’e mahsus “aleyhisselâm” tabiri yerine, genel Müslüman çoğunluk tarafından anılan “kerramallâhü vecheh” şeklindeki dua cümlesi kullanılmaktadır.⁴³ *Demir Baba Velâyetnâmesi*’nde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ali’nin velâyetine bir yerde gönderme yapılmaktadır. Hz. Hamza ile Hz. Ali’den söz edilen

³⁹ Meselâ bk. Mes’ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut 1409/1989), V, 252-53.

⁴⁰ Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), s. 517-18.

⁴¹ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 4.

⁴² *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, s. 128.

⁴³ *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, s. 127-28. “Allah yüzünü ak etsin” anlamındaki “kerramallâhü vecheh” tabiri ile ilgili olarak bk. Ramazan Biçer, “Kerramallahü vecheh,” *DİA*, XXV, 296-97.

pasajda, Hamza'nın yiğitliğine, pehlivanlığına, Ali'nin de velâyetine temas edilerek onun Allah'ın velisi olduğu belirtilmektedir.⁴⁴

Erkân kitabı *Buyruk*'a gelince, söz konusu eserde, Ali'nin velâyetine dair dikkate değer birtakım kayıtlar yer almaktadır. Bunların ilki Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye kuşak bağlaması ve ardından söylediği, "Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah Aliyyün veliyyullah" dediğinin nakledilmesidir.⁴⁵ Burada Ali'nin velâyeti bizzat Hz. Muhammed'in ağzından aktarılmış olmaktadır. İkinci kayıt tarikatla ilgili olarak gündeme getirilmektedir. Eserde tari-kattan söz edilen pasajda, tarikat sahibinin Ali olduğu belirtildikten sonra "Ali veliler şâhidir" denilerek⁴⁶ onun velâyeti dile getirilmektedir. Üçüncü kayıt, talibin yola girmesinin anlatımı sırasındadır. Yola bağlanmak isteyen kimse-nin takip edeceği usul açıklanırken, dedenin talibe kelime-i şehâdeti telkin et-mesinden söz edilir: "Sonra pîr talibe şunları söyler: Tanrı'dan başka tapacak yoktur. Tanrı'nın elçisi Muhammed'dir. Tanrı'nın velisi şâh-ı merdân Ali'dir."⁴⁷ Eserde başka bir kayıt, "oğlan ikrarı alma" başlığı altında okunan gülbank vesilesiyedir. Buna göre ikrar alma sırasında mürşit ikrar aldığı kimseye baş-ka bazı dualar yanında, kelime-i şehâdeti öğretirken "Aliyyen veliyyullâh," yani "Ali Allah'ın velisidir" demesi gerektiğine işaret edilir.⁴⁸ Aynı husus "secde" başlığında da yeniden gündeme getirilerek Ali'nin "Tanrı aslanı ve O'nun velisi" olduğu tekrarlanır.⁴⁹

Konuyla ilgili Alevî ozanlara gelince, bunlardan Nesîmî'de Ali'nin velâye-tine dolaylı göndermeler yapan ifadeler olmakla birlikte,⁵⁰ açıkça onu Allah'ın velisi olarak andığı dört kayda tesadüf edilmiştir. Bunların biri "Veliyyullâh'tır ol Kur'an-ı nâtik / Ânı Hak bilmeyen(in) işi hatadır"⁵¹ beyti, diğeri "Şâh-ı merdân şî'ri Yezdân pîşvâ-yı ehl-i din / Kâşif-i sırr-ı velâyet Haydar-ı Kerrâr mest"⁵² beyti, üçüncüsü "Ali'dir ol veliyyullah Ali'dir mazhar-ı Allah"⁵³ mıs-rası ve sonuncusu "Yine şâh-ı velâyetten iki şeh-zâde nûr oldu"⁵⁴ mısrasıdır.

⁴⁴ *Demir Baba Velâyetnamesi*, s. 122.

⁴⁵ *Buyruk*, s. 14.

⁴⁶ *Buyruk*, s. 31.

⁴⁷ *Buyruk*, s. 44.

⁴⁸ *Buyruk*, s. 77.

⁴⁹ *Buyruk*, s. 118.

⁵⁰ Mesela bk. *Nesîmî Divanı*, s. 366.

⁵¹ *Nesîmî Divanı*, s. 110.

⁵² *Nesîmî Divanı*, s. 86.

⁵³ *Nesîmî Divanı*, s. 117.

⁵⁴ *Nesîmî Divanı*, s. 256.

Âşık Virânî'de ise Ali'nin velâyetine yönelik ifadelerin daha fazla olduğu görülmektedir. Bunların ilki on iki imamla ilgili bir şiiri olup ilk beytinde:

“Hâtem ü mühr-i nübüvvet Mustafa'dır gönlüme

Ma'den-i devr-i velâyet Murtazâ'dır gönlüme”⁵⁵ derken Murtazâ Ali'nin velâyet devrinin madeni olduğunu belirtmektedir. Diğer bir şiirinde “Ali şâh-ı velâyettir” mısrasıyla onun velâyetin şâhı olduğuna dikkat çekmekte,⁵⁶ başka bir şiirinde de “Her kim ki sever şâh-ı velâyeti / Hakk'ın ânadır çünkim bilesin inayeti”⁵⁷ yine diğer bir şiirindeki “Yani ki Ali ayn-ı veliyyullahtır ol / Gayri deme kim şahidim Allah'tır / Hem şâh-ı velâyet esedullâh'tır ol”⁵⁸ mısralarıyla Ali'nin velâyetinin şahidinin Allah olduğunu ifade etmektedir. Şair aynı içerikli bir diğer deyişinde, “Ali'nin yoluna kurbana geldim / Veli'nin canına mihmâna geldim / Ali'dir ol veliyyullah bilir”⁵⁹ demektedir; diğer bir şiirinde de, “Ali şâh-ı velâyettir ki medhin dinle gel ey cân”⁶⁰ mısrasına yer vermektedir. Şairin ayrıca Ali'yi bazen veli, bazen şâh-ı velâyet biçiminde anan benzer nitelikte birkaç başka şiirinin daha bulunduğu burada kaydedilmelidir.⁶¹

Şah İsmail Hatâyî'de de Ali'nin velâyeti çeşitli deyişlerde gündeme getirilmiştir. Bunlardan biri şairin Ali'ye tahsis ettiği on beş beyitlik şiirinin ilk beytindeki, “Ey iki âlemin penahı şâh u server yâ Ali / Sahib-i fazl-ı velâyet şi'ri Hayder ya Ali”⁶² ifadesi olup şair burada Ali'yi velâyet lütfunun sahibi olarak anmaktadır. Şair bir başka şiirinde, “Hem bahr u kân u kûh-i vilâyettir ol Ali / Düşman ânın katında kamu berk-i kâh'tır”⁶³ ifadesine yer vermektedir. Hatâyî yine Ali'nin velâyetine gönderme yaptığı bir başka şiirinde bunu bilmeyenleri, “Velâyet bahrine yol bulmayanlar / Gözü a'ma vü ahmak bîhaberdîr”⁶⁴ diyerek ağır biçimde eleştirmektedir.

Diğer taraftan Hatâyî Ali'ye seslenirken onu “Ey sırr-ı hidayet u velâyet” diye anar.⁶⁵ Şairin Ali'yi velâyet sahibi olarak nitelediği başka şiirlerinin de bulunduğu belirtilmelidir.⁶⁶

⁵⁵ *Aşık Virânî Divanı*, s. 45.

⁵⁶ *Aşık Virânî Divanı*, s. 55.

⁵⁷ *Aşık Virânî Divanı*, s. 110.

⁵⁸ *Aşık Virânî Divanı*, s. 125.

⁵⁹ *Aşık Virânî Divanı*, s. 142.

⁶⁰ *Aşık Virânî Divanı*, s. 166.

⁶¹ *Aşık Virânî Divanı*, s. 86, 103, 234, 241.

⁶² “Hatâyî Divanı,” s. 62.

⁶³ “Hatâyî Divanı,” s. 116.

⁶⁴ “Hatâyî Divanı,” s. 119.

⁶⁵ “Hatâyî Divanı,” s. 156.

⁶⁶ Mesela bk. “Hatâyî Divanı,” s. 119, 149, 151, 153, 164, 247.

Anadolu Alevîliği'nin en belirleyici şairlerinden Pir Sultan Abdal da diğer Alevî ozanları gibi Ali'ye birtakım deyişlerinde velâyet atfetmektedir. Bunların birinde Ali'yi "velâyet mülkünün sultanı olarak" vasıflandırır.⁶⁷ Başka bir şiirinde Ali'yi "veli" kelimesinin anlamlarından biri olan "Allah dostu" ifadesiyle andığı gibi,⁶⁸ bir başka şiirinde "Şahların şahısın Zât-ı Ali'sin"⁶⁹ mısrasıyla Ali'nin "şahların şâhı" olduğunu ifade eder. Başka bir şiirinde "Mucizâtı çok Hazreti Ali'nin / Kerameti vardır gerçek velinin"⁷⁰ diyerek onun gerçek veli olduğunu belirtir. Şairin bu çerçevede Ali'ye velâyet izafe ettiği başka birtakım şiirlerinin bulunduğu da kaydedilmelidir.⁷¹ ..

Yedi büyük ozanın sonuncusu Kul Himmet'e gelince: Onun da diğer şairler gibi kimi şiirlerinde Ali'yi velâyeti yönüyle vasfettiği görülmektedir. Bunların birinde o Ali'yi "velâyet mülkünün şâhı"⁷² olarak niteler. Diğer şiirinde dua sadedinde, "Hazreti Ali'nin velâyeti için"⁷³ ibaresini kullanıp başka bir deyişinde Ali'ye seslenerek "Tanrı'nın aslanı sırr-ı velisin / Ya Ali mürvettir mürvet ya Ali"⁷⁴ mısralarına yer verir. Yine o bir şiirinde, "Hz. Muhammed'i Allah'ın habibi, Ali'yi de O'nun velisi" olarak zikreder.⁷⁵ Nihayet o "Ali ser-i evliyadır ben ser-i enbiya / Ali hatem-i evliyadır ben hatem-i peygamber"⁷⁶ dizeleriyle Ali'nin velilerin hem başı hem de sonuncusu olduğunu söyler. Ayrıca şairin konuyla ilgili bu çerçevede birkaç göndermesine daha tesadüf edilmektedir.⁷⁷

Muhammed-Ali Özdeşliği

Alevî inançlarının ana sembolü "Hak-Muhammed-Ali" üçlemesinde, genel anlamda ifade etmek gerekirse, Hak Tanrı'yı (nitekim bazen üçlemede "Hak" yerine "Allah" lafzı kullanılır), Muhammed peygamberliği, Ali ise velâyeti temsil eder. Üçlemenin son ikisi Muhammed-Ali, nübüvvet ve velâyetin iç içe geçtiği bir "öz"ün ifadesidir. Kaynaklarda Muhammed ve Ali üzerine aynı aynı yaklaşımlar bulunduğu gibi, bu bakış açısının söz konusu olduğu yerlerde onlar tek bir kimlik olarak Muhammed-Ali kavramıyla da ifade edilir.

⁶⁷ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 51.

⁶⁸ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 105.

⁶⁹ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 283.

⁷⁰ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 394.

⁷¹ Bk. *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 115, 350, 385, 465.

⁷² *Kul Himmet*, s. 65.

⁷³ *Kul Himmet*, s. 71.

⁷⁴ *Kul Himmet*, s. 76.

⁷⁵ *Kul Himmet*, s. 164.

⁷⁶ *Kul Himmet*, s. 187.

⁷⁷ Mesela bk. *Kul Himmet*, s. 69, 123, 127.

Bu yaklaşım menâkıbnâmelerden ikisinde yer almaktadır. Bunlardan ilki olan *Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi*'ne göre Hünkâr'ın hocası Lokman-ı Perende mektebe geldiğinde, Hacı Bektaş'ın yanında iki kişi bulunduğunu; birinin sağına, birinin de soluna oturduğunu ve ona Kur'an öğrettiklerini görmüş. Yanlarına yaklaştığında kayboluvmeleri üzerine bunların kim olduğunu merak etmiştir. Hünkâr, hocasının merakını gidermek üzere söz alıp, sağ yanına oturanın iki cihan güneşi Muhammed Mustafa, sol yanına oturanın ise Tanrı'nın aslanı Murtazâ Ali olduğunu; birinin zâhir bilgisinden, diğerinin bâtın bilgisinden ders verdiklerini söylemiş, bunun üzerine Lokman memnuniyetini belirterek Tanrı'ya teşekkür etmiştir.⁷⁸ Her ne kadar eserde hangisinin zâhir bilgisinden, hangisinin bâtın bilgisinden bahsettiği belirtilmiyorsa da ilkinin Hz. Muhammed, ikincisinin Ali olduğunda şüphe yoktur. Eserde yine nazârî olarak bu ikisinin aynı özden geldiğine değinilmiyorsa da, geleneğe uygun olarak bu ikisi tek bir kimlikle anılmaktadır. Nitekim Hünkâr Anadolu'ya geldiğinde, elli yedi bin Rum ereni onu sorguya çekmiş; o da soyu, yolu, mürşidi konusunda bilgi verdikten sonra, "Meşrebim Muhammed-Ali'dendir" diyerek⁷⁹ bu ikisini tek bir kimlik olarak dillendirmiştir.

Konuyla ilgili diğer bir menâkıbnâme olan *Demir Baba Vilâyetnâmesi*'ne göre, Deliorman bölgesi pîrlerinden Demir Baba, herkesin yakındığı ve hiç kimsenin baş edemediği bir ejderhayı öldürmek üzere yola çıkarken, âyetler okuyup "Yâ Muhammed yâ Ali" diyerek kemer eylemiş;⁸⁰ yine o, bir kâfirle mücadele sırasında ensesine çöküp Tanrı'nın adını andıktan sonra "devlet-i Muhammed Mustafa, velâyet-i Aliyye'l-Murtazâ" demiş,⁸¹ bu suretle -ikisi arasındaki özdeşliğe işaret edilmemekle birlikte- Muhammed ve Ali'yi peş peşe anmıştır. Daha açık olarak eserde bir mektup vesilesiyle, "Benim ırzımı saymazsan, ya Muhammed-Ali'nin ırzı nice olur?" ifadesiyle⁸² ikisi tek kimlikle ifade edilmiştir.

Muhammed-Ali birlikteliğini en açık, en vurgulu biçimde ortaya koyan eser şüphesiz ki *Buyruk*'tur. Eserde konu nazârî yönüyle iki yerde açıklanmıştır. Buna göre Hz. Muhammed miraçtan döndükten sonra sahâbilerine temel konularda bilgi vermiş, onları bir pîre teslim olmaya davet etmiştir. Bu sırada Cebrail gelerek "Allah, Ali'yi vasiyet etmeni emrediyor" demiş; bunun üzerine deve palanında bir minber yapılmış, Hz. Muhammed minberde güzel bir hutbe

⁷⁸ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 5.

⁷⁹ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 19.

⁸⁰ *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 88.

⁸¹ *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 102.

⁸² *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 109.

okuduktan sonra, "Ey insanlar, hakikat şâh-ı merdân Ali hakkında geldi, gelin ona uyun" buyurmuş. Ardından onun sağ elinden tutmuş, onu da minberin üzerine çıkarmış, kutsal elleri ile kuşağını açıp Ali'yi bağrına basmıştır. İkisi de bir gömleğe girmiş ve bir gömleğin yakasından baş vermiş; gömlekte iki baş bir gövde gözük müştür. Sonra da, "Senin vücudun benim vücudum, senin etin benim etim, senin kanın benim kanım, senin ruhun benim ruhum" (cismuke cismî, lahmûke lahmî, demuke demî, nefsuکه nefsi) demiştir. Olayı izleyen sahâbiler, Hz. Peygamber'in bu sözlerini duyunca şaşırmış, biri hasetle, "Ey Tanrı'nın elçisi, gömleğinizi çıkarın, biz de görelim" demiş, bunun üzerine, Hz. Peygamber teninden gömleğini çıkarmış, orada bulunan herkes Muhammed ile Ali'nin bir vücut olduğunu görmüştür. Bunun üzerine insanlar, "İnadık, ey Tanrı'nın elçisi," demiş, ardından Hz. Peygamber kutsal gömleğini giymiştir.⁸³

Aynı husus eserin sonunda, bazı ek bilgilerle tekrarlanır: "Muhammed ile Ali'nin nuru birdi. On sekiz bin âlemden iz, belirti yokken onların nurları parlıyordu. Günlerden bir gün evrenin yaratıcısı ulu gücünü göstermek istedi. Yüksek-alçak, sağ-sol, kuzey-güney, doğu-batı, yer-gök, ay-yıldız, yıl-gün gibi şeyleri yaratırken ulu büyüklüğü ve büyük bağışlaması ile bir de yeşil derya yarattı. Sonra o deryaya baktı. O anda derya coştı ve dalgalandı. Dışarıya bir cevher attı. Ortadan ikiye böldü. Parçalardan biri yeşil, biri ak nur oldu. Orada yeşil kubbe gibi bir kandil asılı duruyordu. Tanrı, nurları bu kandile koydu. Yeşil nur Muhammed Mustafa'nın, ak nur Aliyyel Murtazâ'nın oldu. Ve o nurların her birinden bin bir ışık yayıldı. Tüm varlığı aydınlattı. Bu iki nur Abdullah ve Ebû Talib zamanında görünüşte ikiye ayrıldı; ama nurlar ayrıldıktan sonra da onlar bir kapıdan girip çıkmışlardır. Bir sofrada, bir kapta yiyip içmişlerdir. Birbirlerinden hiçbir gizlilikleri olmamıştır. Bir gün Hz. Muhammed bu gerçeği açıklamak istemiş, Ali'yi yanına çağırmış, ikisi bir gömlekten baş çıkarmışlardır..."⁸⁴

Ayrıca eserde Muhammed'in şeriatı, Ali'nin ise tarikatı temsil ettiğine atıf yapılarak, "Şeriat Muhammed'in şanına; tarikat, marifet, hakikat Ali'nin şanına geldiği" ifade olunmuştur.⁸⁵ Kitapta bu çerçevede kimi zaman Muhammed ve Ali ayrı kimlik sahibi olarak, kimi zaman da tek kimlik olarak birçok defa geçer. Meselâ yolun Muhammed-Ali yolu olduğu, pîrlerin Muhammed-Ali soyundan gelmesi gerektiği belirtilir.⁸⁶

⁸³ *Buyruk*, s. 12-13.

⁸⁴ *Buyruk*, s. 171-72.

⁸⁵ *Buyruk*, s. 19.

⁸⁶ Bk. *Buyruk*, s. 20, 21, 38, 41, 57, 91.

Muhammed-Ali özdeşliği, Alevî deyişlerinde de sıkça tekrarlanmıştır. Nesîmî, “Kim Muhammed’i Ali’den ayırır lânet ona / ‘Lahmike lahmî’ değil mi yâ Ali senden medet”⁸⁷ beytinde bu birlikteliği kabul etmeyenleri tel’in ederken, başka bir şiirinde “Ayet-i levlâk ilen hem lâ fetâ’nın mâ’nası / ‘Lahmüke lahmî’ yerisi(ni)z yâ Muhammed yâ Ali”⁸⁸ diyerek bu birlikteliği tekrarlar.

Virânî de şiirlerinde daha çok “Mustafa,” “Murtazâ” ifadeleriyle Muhammed-Ali ikilisini vurgulayarak⁸⁹ bazı deyişlerinde ikisinin aynı beden, aynı ten olduğunu ifade eden “lahmüke lahmî” ibaresine atıfta bulunur:

*Ali’dir kim cihânu var ediptir
Muhammed Mustafa’yı yâr ediptir
İkisi “lahmüke lahm” oldu tahkik
Ki bunlar bunda keşf-i esrâr ediptir⁹⁰*

Ayrıca o, şu şiirinde Ali’nin Hz. Muhammed’in zâtı olduğunu, “Nûr-ı bedrüddücâsın yâ Ali cânım Ali / Nûr-ı zâtı Mustafa’sın yâ Ali cânım Ali”⁹¹ ifadeleriyle dile getirir.

Yedi büyük ozandan Şah İsmail Hatâyî de şiirlerinde Muhammed ile Ali’yi yan yana andığı gibi,⁹² doğrudan Ali-Muhammed özdeşliğini ifade eden deyişlere de yer vermiştir. Nitekim bir şiirinde, “Lahmüke lahmî rumûzunun beyanı sendendir / Hemdem u hem sırr-ı hemraz-i peygamber yâ Ali”⁹³ demektedir.

Anadolu Hatâyîlerinde Muhammed-Ali özdeşliği oldukça sık vurgulanan bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi bunların birinde: “Ali Muhammed’dir Muhammed Ali / Ona niyaz eder cümlelerin var / Âlemler serveri anlar Hatâyî / Muhammed Ali’nin göçü geliyor”⁹⁴ denilmektedir. Gerek Can Hatâyî gibi isimleri bilinen gerekse bilinmeyen Anadolu Hatâyîlerinin Muhammed-Ali özdeşliği ile ilgili şiirlerinin büyük bir yekün tutması,⁹⁵ bu algılayışın söz konusu kültürde baskın bir yeri olduğunu göstermektedir.

⁸⁷ Nesîmî Divanı, s. 99.

⁸⁸ Nesîmî Divanı, s. 340.

⁸⁹ Âşık Virânî Divanı, s. 22, 23, 27, 45, 72, 184, 189, 238.

⁹⁰ Âşık Virânî Divanı, s. 247.

⁹¹ Âşık Virânî Divanı, s. 89.

⁹² Meselâ bk. “Hatâyî Divanı,” s. 124, 164.

⁹³ “Hatâyî Divanı,” s. 63.

⁹⁴ Kul Himmet, s. 366.

⁹⁵ Bk. Kul Himmet, s. 373, 420, 457.

Pir Sultan Abdal'a gelince: Onun deyişlerinde de Muhammed-Ali özdeşliği sık tekrarlanan bir kavramdır. Pir Sultan'ın çok sevilen ve ilk kıtası, "Seherin vaktinde cünbüşe geldim / Dağlar yâ Muhammed-Ali çağırır / Bülbülün se-sinde sevişe geldim / Güller yâ Muhammed-Ali çağırır" dörtlüğüyle başlayan şiirinin son mısralarında güllerin, dağların, suların; kısacası her şeyin "Muhammed-Ali"yi çağırdığı belirtilerek Muhammed-Ali özdeşliğine dikkat çekilir.⁹⁶ Onun bir başka meşhur şiirinde, "Allah bir Muhammed Ali'dir Ali / Gel Muhammed-Ali katarına gel / İsmi bu cihanda doludur dolu / Gel Muhammed-Ali katarına gel" deyişi⁹⁷ aynı temayı vurgular.

Şairin son mısralarında aynı telakkiyi tekrarladığı konuyla ilgili bir başka meşhur deyişinin ilk kıtasında, "Hey erenler benim meyil verdiğim / Bir ismi Muhammed bir ismi Ali / Adına şanına kurban olduğum / Bir ismi Muhammed bir ismi Ali"⁹⁸ mısralarıyla aynı tema daha güçlü bir şekilde ifade edilir. Şairin ayrıca Muhammed-Ali ikilisini tek bir kimliğin ifadesi olarak andığı on-larca deyişine rastlanmaktadır.⁹⁹

Kul Himmet'in şiirlerinde de aynı şekilde Muhammed-Ali özdeşliği ile ilgili birçok mısraya tesadüf olunmaktadır. Söz gelimi o bir deyişinde, "Ali'dir Muhammed ile muvafık / 'Lahmüke lahmî'nde kavli musahip / Ne bilsin Ali'yi her bir münafık / Ruh-ı fazilette rehber Ali'dir"¹⁰⁰ diyerek *Buyruk*'ta yer alan "lahmüke" kavramına gönderme yapmaktadır. Yine onun bu çerçevede söylediği, "Muhammed Ali'dir Ali Muhammed / Sevenin ivazı didar muhabbet / Mürşid-i kâmile getirir iradet / Ol Hakk'ın seyyid saadetidir"¹⁰¹ ifadesi, bir başka şiirindeki, "Erenler gizliydi ulu mekânda / Muhammed'le Ali bir idi anda / Lâ fetâ okuyup karşı divanda / Yedi kez çağırdı sultan hû de-yu"¹⁰² ve "Ey zâhit Muhammed Ali / Kandilde nur değil midir / 'Lahmüke lahmî' kavlinde / İkisi bir değil midir"¹⁰³ şeklindeki mısralarını da burada zikretmek gerekir. Onun başka şiirlerinde de "Muhammed-Ali" aynılığına yer verildiği görülmektedir.¹⁰⁴

⁹⁶ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 56-57.

⁹⁷ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 70.

⁹⁸ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 199.

⁹⁹ Bk. *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 41, 42, 72, 95, 216, 217, 257, 268, 272.

¹⁰⁰ *Kul Himmet*, s. 126.

¹⁰¹ *Kul Himmet*, s. 129.

¹⁰² *Kul Himmet*, s. 142.

¹⁰³ *Kul Himmet*, s. 176.

¹⁰⁴ Meselâ bk. *Kul Himmet*, s. 41, 54, 58, 100, 110, 117, 140, 141.

Allah'ın Aslanı Ali: Ali'nin Yiğitliği

İslâm tarihi kaynaklarında ortaya konulduğu üzere, Hz. Ali başka meziyetleri yanında yiğitliği, kahramanlığı, gözü pekliği ve cesareti ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Nitekim Bedir Savaşı'nda (2/624) öldürülen 70 müşrikin 27'sini Ali öldürmüş, Uhud Gazvesi'nde (3/625) Peygamber'in yanında kalarak ona yönelen oklara göğsünü siper edip on altı yerinden yara almış, Hendek Savaşı'nda (5/627) karşı tarafın ünlü savaşçısı Amr b. Abdüved'i öldürmüş, Hayber'de Peygamber'in sancağını taşıyarak kalenin fethinde büyük yararlıklar sağlamıştır. Bu sebeple o "şecaat timsali" olarak anılmış, kendisine aslan anlamına gelen Hayder (Türkçe'de daha çok Haydar diye kullanılmış) ve Allah'ın aslanı anlamında "esedullah" lâkabı verilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber onu ve (kendisine hediye ettiği) kılıcı zülfikarı överek, "Ali'den üstün yiğit, zülfikardan keskin kılıç yoktur" (Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfikar) buyurmuştur.¹⁰⁵

Ali'nin cesaret, yiğitlik ve gözü pekliği diğer İslâm kültür çevrelerine olduğu gibi Alevîliğe de yansımış, klasik Alevî kaynakları onu sık sık bu yönüyle de anmış, hatta kimi zaman mitolojik çerçevede bazı olaylar geliştirilerek Ali'nin kahramanlığı ortaya konulmak istenmiştir.

Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî'de Ali öteki niteliklerinden başka "Allah'ın aslanı" olarak anılmış,¹⁰⁶ Ahmed Yesevî'nin (ö. VI./XII. yüzyıl) nefes oğlu Kutbüddin Hayder'in (ö. 1221?) Bedaşşan'da kâfirlerle savaşı anlatılırken onun "Murtazâ Ali gibi cenk ettiği" belirtilmiş,¹⁰⁷ yine Ahmed Yesevî'nin Horasan halkı için Tanrı'ya yalvarırken peygamberleri zikredip ardından, "Şânında lâ fetâ denen Murtazâ Ali'nin hakkı için, ehl-i beytin hürmeti için bana bir kulunu gönder de Müslümanlara yardım etsin" dediği¹⁰⁸ nakledilmiştir.

Hâcım Sultan Vilâyetnâmesi'nde birkaç yerde Ali'nin yiğitliğini ve kılıcı zülfikarın keskinliğini öven "Lâ fetâ" rivayetine yer verilmiştir.¹⁰⁹

Demir Baba Vilâyetnâmesi'nde gerek Demir Baba'nın gerekse adamlarının "kuşak ururken" veya "kemer bağlarken" Hz. Muhammed'e "salavat"tan sonra

¹⁰⁵ Sahih kaynaklarda yer almayan "Lâ fetâ" rivayeti için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-haîfâ* (Beyrut 1352), II, 363-64.

¹⁰⁶ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 5.

¹⁰⁷ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 9.

¹⁰⁸ *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 10.

¹⁰⁹ Bk. *Vilâyetnâme-i Hâcım Sultân*, nşr. Rudolf Tschudi (Berlin 1914), s. 21, 24.

“Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfikar” dediği ifade olunarak¹¹⁰ aynı rivayete atıf yapılmıştır.

Buyruk'ta Ali'nin yiğitliğine birkaç yerde değinilmektedir. Bunların ilkinde Hz. Muhammed, Ali hakkında, “Zülfikardan üstün kılıç, Ali'den üstün yiğit yok” buyurdu denilmektedir.¹¹¹ İkinci kayıt ise “tarik vurma” erkânından bahsedilirken tarikçinin zülfikar adı verilen tariki (değnek) niyaz edip tutması esnasında “Lâ fetâ...” rivayetini söylemesi gerektiği ile ilgilidir.¹¹² Diğer bir kayıt, Ali'ye niçin “Allah'ın aslanı” denildiğine dair açıklamadır: “Hz. Ali kimi zaman inananlara aslan donunda (görünümünde) gözükürdü. Bu nedenle ona Tanrı'nın aslanı adı verilir. Ayrıca onun hakkında, 'Ali'den üstün yiğit, zülfikardan üstün kılıç yok' denilmiştir.”¹¹³ Eserdeki öteki kayıtlar, cem esnasında hizmet sahiplerinin hizmeti alma ve dedeye niyaz etme sırasında “Lâ fetâ...” rivayetini nakletmeleri gerektiğinden ibarettir.¹¹⁴

Yedi büyük ozandan Nesîmî, Ali'nin yiğitliğini birkaç yerde dile getirir. O, Ali'ye tahsis ettiği bir şiirinde “Ali'dir Haydar-ı Kerrâr ol aldı kal'a-i Hayber / Ali'dir kâtil-i küffâr Ali'dir mîr-i her leşker”¹¹⁵ diyerek onu Hayber'in fâtihi olarak anar. Başka bir şiirinde şöyle der:

*Dünyaya geldi Ali çün adı oldu şeh-suvar
Yerler ânun ismiyle çünkü tuttular karar
İslâm ânun ismiyle İslâm'a geldi iftihar
Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ zülfikar*¹¹⁶

Nesîmî'nin Ali'nin yiğitliğini övdüğü birçok deyişi vardır.¹¹⁷

Virânî'de konuyla ilgili materyal Nesîmî'ye göre daha fazladır. Bunlardan ikisi özellikle anmaya değer niteliktedir. İlki Ali'yi çeşitli sıfatlarıyla andığı uzun şiirinin mısra sonlarına “Esedullahtır ol” diyerek Ali'yi Allah'ın aslanı sıfatı ile andığı şiirdir: “Hem fâtil-i Hayber esedullahtır ol / Hem leşkere safter

¹¹⁰ *Demir Baba Vilâyetnamesi*, s. 125. 1998 yılında Bulgaristan'ın İşperih yakınlarında bulunan Demir Baba türbesini ziyaret ettiğimizde, türbenin giriş kısmına aynı ibarenin hakedilecek kaydedilmiş olduğunu müşahede ettiğimizi burada belirtmek gerekir.

¹¹¹ *Buyruk*, s. 19.

¹¹² *Buyruk*, s. 85.

¹¹³ *Buyruk*, s. 134.

¹¹⁴ *Buyruk*, s. 156 vd.

¹¹⁵ *Nesîmî Divanı*, s. 117.

¹¹⁶ *Nesîmî Divanı*, s. 367.

¹¹⁷ Meselâ bk. *Nesîmî Divanı*, s. 515, 429.

esedullahtır ol."¹¹⁸ Aynı şiirde Ali'yi "Haydar-ı Kerrâr" lakabıyla anan şairin şu mısraları da buraya alınmalıdır: "Hem Haydar-ı Kerrâr esedullahtır ol/Hem sâk-i ebrâr esedullahtır ol."¹¹⁹ Şairin bu çerçevede başka şiirleri de bulunmaktadır.¹²⁰

Şah İsmail Hatâyî de kimi şiirlerinde Ali'nin yiğitliğine gönderme yapar. O Ali'ye seslendiği, "Ey şecaat madeni sen hışım ile hüküm eylesen / Kün fekân bir almadır destinde yekser yâ Ali"¹²¹ beytiyle onu yiğitliğin, kahramanlığın kaynağı olarak anarken Hayber Kalesi'nin kapısını de işaret parmağı ile söktüğünü ifade etmektedir:

*Sensin ol Hayder ki dest-i mucizâtını görüb
Hükmine râm oldu Şam ü Rum u Berber yâ Ali
Ol Ali sen kim şehâdet parmağın kallâb idüb
Kopdı yerden kuvvetinle bâb-ı Hayber yâ Ali¹²²*

Sayınca çok fazla olmasa da, şairin "Lâ fetâ" rivayetine gönderme yaparak, bazen "Hayder" lâkabını kullanmak suretiyle Ali'nin yiğitliğine değindiği görülmektedir.¹²³

Pir Sultan Abdal'a gelince: Onun da Ali'nin yiğitliğine yönelik çeşitli değinmeleri bulunmaktadır. Bu şiirlerinde o Ali'yi "Tann'nın aslanı"¹²⁴ olarak andığı gibi, başka bazı şiirlerinde Hayber Kalesi'nin fethine işaret ederek onun bu fetihteki kahramanlığını vurgulamaktadır.¹²⁵ Şairin Hz. Ali'nin yiğitliğini dile getiren ve kılıcı zülfıkanı öven çeşitli deyişlerine rastlanmaktadır.¹²⁶

Kul Himmet de Ali'nin yiğitliğine atıf yapan, ancak bunu teyit etmeye yönelik mitolojik yaklaşımlar sergileyen şiirlere yer vermektedir. O, Ali'nin Hayber'i fethindeki¹²⁷ rolünü tarih kaynaklarında yer almayan bilgilerle açıklamaktadır. Ona göre Ali, Hayber Kalesi'ne vardığında, oğulları Hasan ve Hüseyin'i rehin vermiş, attığı mancınıkla yeri göğü titretmiş, seksen binlik

¹¹⁸ *Âşık Virânî Divanı*, s. 126.

¹¹⁹ *Âşık Virânî Divanı*, s. 127.

¹²⁰ *Âşık Virânî Divanı*, s. 84, 85, 150, 200, 237, 252.

¹²¹ "Hatâyî Divanı," s. 62.

¹²² "Hatâyî Divanı," s. 62.

¹²³ Bk. "Hatâyî Divanı," s. 59, 66, 121. Ayrıca Anadolu Hatâyîlerinin de konuyla ilgili deyişleri bulunmaktadır. Bk. *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri*, s. 350, 421, 439.

¹²⁴ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 101.

¹²⁵ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 202.

¹²⁶ Meselâ bk. *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 82, 105, 145, 216, 253, 417.

¹²⁷ Hayber'in fethi ve bu fetihle Hz. Ali'nin rolü için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1411/1990), I, 590-96.

gürzü havaya atmış, ayrıca kalede onların bir pehlivanı ile karşılaşmış, zorlanmadan onu etkisiz hale getirip başını kesmiştir. Olayın devamında Ali'nin kâfirlerin sorduğu kırk soruyu eksiksiz şekilde cevaplandığı halde, onların onun bir tek sorusunu cevaplandıramadığı, sonunda onun yüz seksen bin kâfirin Müslüman olmasını sağlayıp onları sünnet ettiği efsanevî biçimde dile getirilmiştir.¹²⁸

Bu çerçevede şairin Ali'nin yiğitliğini efsanevî olarak anlattığı bir başka olay da, Ali'nin kimsenin baş edemediği bir devi öldürmesidir. Kuyuda yaşamakta olan ve herkesi bizar eden dev, kendisine haber verildiğinde Ali zülfikarı kuşanmış, Düldül'üne binmiş ve kuyunun başına gelmiştir. Kemendini bağlayarak kuyuya inmeye çalışan Ali, kemendinin yetişmemesi üzerine kecentsiz olarak yetmiş iki saat boyunca inmeye devam etmiş, sonunda uyuyan devin yanına gelmiştir. Namazlarını işaretle kılan ve ism-i a'zam duasını okuyan Ali, kendisine üç defa hamle yapan devi zülfikarı bir defa vurmak suretiyle parçalayıp öldürmüştü ve insanları büyük bir belâdan kurtarmıştır.¹²⁹

Kul Himmet'in Ali'yi bazen mitolojik içerikte bazen onu "Allah'ın aslanı," "Hayder" diye anan yahut "Lâ fetâ..." rivayetine yer veren birçok deyişi bulunmaktadır.¹³⁰

Diğer

Kültürel Alevî kaynaklarında zikredilen yaklaşımların dışında, kimi olay ve rivayetlerden yola çıkarak onu "Şâh-ı Merdân," "Murtazâ," "ilmin kapısı," "cennette kevser sunucusu," "kırklar meclisinin üyesi," "mürşit," "farklı bedenlerde dünyaya yedi kez gelen," "kendi cenazesini kendi kaldıran," "hakkında Kur'an'da bazı âyetler inen" gibi sıfat ve yönleriyle tasvir eden zengin bir malzeme bulunmaktadır. Ayrıca şairlerin Ali sevgisini ve ona duyulan özlemi dile getiren çok sayıda deyişle karşılaşmaktadır. Burada bütün malzemeyi incelemek mümkün olmadığı için, bu çalışmada kullanılan eserler göz önünde bulundurularak genel bilgi ve örneklerle yetinilecektir.

Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi'nde Ali birkaç yerde, "razı edilmiş" anlamına gelen "Murtazâ" lakabıyla anılır.¹³¹ Gerek Hünkâr'ın soy zincirinin

¹²⁸ *Kul Himmet*, s. 31-32.

¹²⁹ *Kul Himmet*, s. 52-53.

¹³⁰ Bk. *Kul Himmet*, s. 44, 50, 57, 67, 76, 77, 82, 124, 142, 187.

¹³¹ Alevî kaynaklarında belki de en çok kullanılan lâkap olan "Murtazâ," hadis kaynaklarında belirtildiği üzere, Tebük Savaşı sırasında, Hz. Peygamber'in Ali'yi Medine'de bırakması, onun da bundan üzüntü duyduğunu belirtmesi üzerine Peygamber "Senin benim yanındaki

nakli sırasında gerekse onun Tanrı'ya yaptığı dua aktarılırken Ali'den "Ali el-Murtazâ" diye söz edilmektedir.¹⁵² Ayrıca eserde elifi tâcdan bahsedilirken, bunun Tanrı tarafından Hz. Muhammed'e, ondan da erkânla Ali'ye verildiği belirtilir.¹⁵³ Kitapta Ali ile ilgili bir başka kayıt da "Hel etâ sûresi"nin (el-İnsan, 76. sûre) Ali hakkında nazil olduğudur.¹⁵⁴ Nihayet kitaptan nakledeceğimiz son kayıt, daha önce zikredilen "Alı sırnı" ifadesidir.

Hâcım Sultan Vilâyetnâmesi'nde Ali ile ilgili kayıtlar, eserin başında hamdele ve salvele sırasında onun övgü dolu sıfatlarla anılması, Hâcım'in soy zinciri zikredilirken onun Ali'nin soyundan geldiğinin belirtilmesi ve "elifi tâc, hırka, sofra, âlem ve seccâdenin Ali'ye verildiği"nin naklinden ibarettir.¹⁵⁵

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde Kaygusuz, Necef'te Ali'nin kabrini ziyareti sırasında söylediği deyişinde onu iki cihanın sultanı, ışık saçan güneş, Beytülharâm'ın hocası, imanın kiblesi, Kur'an'ın manası gibi sıfatlarla anarak,

*Ey cümle şeyde ihtiyâr ey cümle sadeft e gevher
Meydan senündür ser-be-ser ey sâhib-i meydân Ali
Oldur gûher oldur sadeft oldur bu cümleye şeref
Oldur bî-küllî bî-hilaf ey perde vü pinhân Ali*¹⁵⁶ diyerek tavsif eder.

Demir Baba Vilâyetnâmesi'nde Ali mürüvvet sahibi olarak anılır ve kendisinden mürüvvet istenmesine işaret edilir. Eserde Demir Baba'ya temenna eden bir gençten bahsedilirken onun "İhsan siz erenlerden mürüvvet Ali'den" dediği nakledilir.¹⁵⁷

Ana erkân kitabı *Buyruk*'ta Ali'yle ilgili göndermeler hem sayıca fazla hem çeşitlilik bakımından zengin bir niteliğe sahiptir. Bu eser aynı zamanda kültürü etkileyen, özellikle Alevî şairlerine kaynaklık eden bir konumdadır. Kitapta Ali'ye dair ilk kayıt, miraç ve kırklar meclisi ile ilgilidir. Hz. Muhammed

yerin Harun'un Musa yanındaki yeri gibidir, bundan razı değil misin?" diye sormuş, o da "Razı oldum" deyince, "razı edilmiş" anlamında "Murtazâ" diye anılmıştır (ilgili hadis ve rivayet kaynakları için bk. Murtezâ el-Hüseyinî el-Firûzâbâdî, *Fezâilü'l-hamse mine's-sihâhi's-sitte* (Beyrut 1402/1982), I, 347-64.

¹⁵² *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 1, 13. Ayrıca bk. *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 15.

¹⁵³ *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 15.

¹⁵⁴ Sûrenin 5-22.ayetleri Hz. Ali ve ehl-i beyt üyeleriyle ilgili olarak nâzil olmuştur. Bk. Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân* (Beyrut 1415/1995), X, 209.

¹⁵⁵ *Vilâyetnâme-i Hâcım Sultan*, s. 3, 4, 7.

¹⁵⁶ *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, s. 128.

¹⁵⁷ *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 76.

miraca çıkarken yolunu kesen ve yüzüğünü attığında da uysallaşan aslan Ali'den başkası değildir. Kitaba göre Muhammed'in miraçta iken Tanrı ile konuştuğu doksan bin kelimenin altmış binini Ali'de sır olmuştur. Miraç dönüşü uğradığı "kırklar meclisi"nde de kırkların aynı can olduğunu ispatlamak için birinin kolunun kesilmesiyle birlikte, tümünden kan akması olayında kolunu uzatan Ali'dir. Ayrıca aynı mecliste Hz. Muhammed kırklara pîrlerini sorduğunda, onlar "Pîrimiz Şâh-ı Merdân Ali'dir" diye cevap vermişlerdir.¹³⁸ Diğer taraftan kırklar ceminin ardından Hz. Muhammed'in Hakk'ın emriyle inanan insanları birbiriyle ikişerli olarak kardeş olmaya çağırdığında, kendisi Ali ile kardeş olmuş ve gerçekten insanlara onun kendisi ile aynı öz ve ruhtan olduğunu göstermiştir.¹³⁹

Buyruk'ta Ali'nin üç sünnetin üçüncüsünü teşkil ettiği,¹⁴⁰ bunun gereğinin de Muhammed-Ali yoluna teslimiyet ve toprağın "Şâh-ı Merdân Ali" olduğu; bu bakımdan da onun "ebû türâb" diye anıldığı¹⁴¹ ve kevser suyunun sâkisi olduğu¹⁴² belirtilmektedir. Ayrıca eserde Ali "ilim kapısı" olarak geçmektedir. Bunu desteklemek üzere Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) zihninde oluşan birtakım problemlili konuları Ali'ye sorduğu, onun da bunları mükemmel bir şekilde cevaplandığı ortaya konulmaktadır.¹⁴³

Yedi büyük ozandan Nesîmî, Ali'yi birçok deyişinde "Murtazâ" lakabıyla anmakta,¹⁴⁴ ayrıca onun "ilmin kapısı" olduğunu "Ahmed'e şol kim dedin ben şehri ilmim kapısı / Ol Aliyyü'l-Murtazâ'dır ol imâmî-ı etkiyâ"¹⁴⁵ ifadesiyle dile getirmektedir. Şairin "Hak Teâlâ öz nurundan hoş yaratmıştır şâhımı / Kudret u sır-ı hüdasın yâ Ali senden medet"¹⁴⁶ ifadesiyle de onun hem Tanrı'nın öz nurundan yaratıldığını hem de Allah'ın kudretinin sırn olduğunu ifade etmiştir. Şairin "Şâkiyâ bir cür'a sun ehl-i safânın aşkına / Sâki-i kevser Aliyyü'l-Murtazâ'nın aşkına"¹⁴⁷ beytinde de Ali'nin kevser sâkisi olarak anıldığı görülmektedir.

¹³⁸ *Buyruk*, s. 7-11.

¹³⁹ *Buyruk*, s. 12-16.

¹⁴⁰ *Buyruk*, s. 132. Alevîlik'teki üç sünnet-yedi farz kavramı ile ilgili olarak bk. İlyas Üzümlü, "Buyruk'ta 'Üç Sünnet Yedi Farz' Kavramı ve Alevî Yazarların Tutumu," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s. 157-74.

¹⁴¹ *Buyruk*, s. 148.

¹⁴² *Buyruk*, s. 158.

¹⁴³ *Buyruk*, s. 139-145.

¹⁴⁴ Bk. *Nesîmî Divanı*, s. 69, 72, 76.

¹⁴⁵ *Nesîmî Divanı*, s. 75.

¹⁴⁶ *Nesîmî Divanı*, s. 99.

¹⁴⁷ *Nesîmî Divanı*, s. 314.

Nesîmî, Ali'ye ayırdığı bir başka uzun şiirinde onu cümlelerin cânı, Hz. Muhammed'in yâri, hakikat yolunun rehberi, her sırrın vâkıfı, herkese server gibi özellikleriyle överken¹⁴⁸ bir başka şiirinde de, onun bütün peygamberlerin orucu ve bayramı olduğunu ifade eder.¹⁴⁹

Virânî'ye gelince: O gerek müstakil Ali şiirlerinde gerekse diğer konularla ilgili şiirlerinde dolaylı olarak Ali'den bahsederken onu çeşitli özellikleriyle anmaktadır. O, "Ali'yi bilmeyenin Hakk'ı bilemeyeceğini" ifade ettikten sonra, "Muhammed ilminin bâ'sı Ali'dir" ve "İlm u kemâlât-ı vahdetin bâbı Ali imiş Ali"¹⁵⁰ mısralarıyla onun ilmine işaret etmekte, bir başka şiirinde Ali'yi "cânının cânı, mülkünün sultânı, gönlünün mihmânı"¹⁵¹ olarak anar. Ayrıca başka bir şiirinde de Ali'yi "nûr-i hakikat, nûr-i nübüvvet, tâc-ı saadet, şâh-ı şeriat, râh-ı tarikat, rahmet-i rahman, din ve iman, ayn-i kelâmullâh, cennet ve cennette ridvân, hûri ve gilmân, ateş, su, el, ayak, göz, sırr-ı mutlak, hatta İncil, Zebûr ve Kur'an" olarak tavsif eder.¹⁵² Başka bir şiirinde ise Ali'yi Şâh-ı Merdân, fazl-ı Yezdân, bâb-ı Kur'an"¹⁵³ biçiminde niteler. Şair ayrıca Ali'yi "yer gök ve arş,¹⁵⁴ sırr-ı Kur'an ve merd-i meydân,¹⁵⁵ nûr-ı tecelli, şu'le-i envâr, şâh-ı şefaât, nûr-ı Hak,¹⁵⁶ cümle Kur'an-ı hakikat, din u minhâc-ı fet-tâh, cümleye serdar u server"¹⁵⁷ gibi mistik ifadelerle de nitelendirir. Ayrıca şairin Ali'yi başta kevser sâkisi olmak üzere, diğer kaynaklarda zikredildiği birçok sıfatla anan onlarca deyişi bulunmaktadır.¹⁵⁸

Büyük ozanlardan Şah İsmail Hatâyî de hem Ali konulu şiirlerinde hem de on iki imam şiirlerinde Ali'ye çok sayıda gönderme yaparak onu muhtelif cepheleriyle niteler. Şairin tasavvufî üslûp içinde Ali'yi sena ettiği, Hakk'ın kendisine "doğuyu, batıyı, arşı, kürsüyü musahhar ettiği"ni söylediği şiirinde, "Fazl ü ihsan u mürüvvet hem sehavet kânısın / Lütfuna hak ile cevnerdir beraber yâ Ali"¹⁵⁹ demektedir. Yine Ali konulu bir şiirinde, "Sözün beyan-ı

¹⁴⁸ *Nesîmî Divanı*, s. 116-17.

¹⁴⁹ *Nesîmî Divanı*, s. 426.

¹⁵⁰ *Âşık Virânî Divanı*, s. 235.

¹⁵¹ *Âşık Virânî Divanı*, s. 34-35.

¹⁵² *Âşık Virânî Divanı*, s. 54-57. Buradaki "semme vecchullah" ile "Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır" mealindeki ayete (el-Bakara 2/115) işaret edilmektedir.

¹⁵³ *Âşık Virânî Divanı*, s. 91-93.

¹⁵⁴ *Âşık Virânî Divanı*, s. 114-15.

¹⁵⁵ *Âşık Virânî Divanı*, s. 129.

¹⁵⁶ *Âşık Virânî Divanı*, s. 199-200.

¹⁵⁷ *Âşık Virânî Divanı*, s. 222-23.

¹⁵⁸ Meselâ bk. *Âşık Virânî Divanı*, s. 55, 65, 66, 78, 103-4, 166-67, 173-74, 158.

¹⁵⁹ "Hatâyî Divanı," s. 62.

Hak'tır özün Hak nişanısın / Münkirdir ol ki söyledi Hak'tan cüdâ seni"¹⁶⁰
derken, başka bir şiirinde:

*Hel etâ'da Hak sana çün sâki-i mutlak didi
Âb-i kevserden senin destindedir yakut u câm
Ol Ali'sen kim hamu peygamberlere sensin şefi*

*Cümle bu ümid ile kapuna gelir hâs u âm*¹⁶¹ mısralarıyla onun aynı zamanda bütün peygamberlerin şefaathanesi olduğunu belirtir.

Şairin Ali'ye ayırdığı çok uzun bir şiirinde yer yer vahdet-i vücût anlayışı içinde, yer yer tasavvufî telakkiye uygun olarak Ali "Hüdâ ile hemdem, Muhammed'le sırdaş, zuhur-ı sıfat ile Âdem, şânına Kur'an'dan birçok âyet inen, kendisine mucizeler verilen, menzili lâ mekân" olan bir kişilik şeklinde tasvir edilmektedir.¹⁶²

Ayrıca diğer kaynaklar gibi *Şah İsmail Divanı*'nda da Ali'yi "Murtazâ" lakabıyla anan, onun kevser sâkisi olduğunu belirten, ilmin kapısı olduğuna temas eden ve onu mürşit olarak niteleyen birtakım deyişleri bulunmaktadır.¹⁶³

Pir Sultan Abdal ise anı ve duru Türkçe'siyle Ali'yi birçok yönüyle vâsfetmiştir. Bir şiirinde, "Yezid'e bâtın kılıcını çalan, özünü Hakk'a bağlayan, kırklar meclisinde üzümlü onlarla birlikte yiyen, kimsenin baş edemediği ejderhayı ikiye bölen, turnaya sesini verenin Ali olduğu" belirtilmiş, "Güvercin donunda kayaya / Konan Murtazâ Ali'dir"¹⁶⁴ ifadesiyle de onun güvercin görünümünde Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş-ı Velî olduğuna gönderme yapmıştır.

Diğer taraftan Pir Sultan Abdal, "Biz müminiz mürşidimiz Ali'dir"¹⁶⁵ mısrasında olduğu gibi, Ali'nin mürşit oluşuna dikkat çekmiş, ayrıca Ali'yi "hayali gönlünde yadigâr kalan, danı yığını üstünde namaz kılan, tüm dillerde söylenen, kendi cenazesini kendi götüren kişi" olarak anmıştır.¹⁶⁶ Şair bir diğer şiirinde, Ali'nin yedi kere dünyaya geldiğini şöyle aktarır:

*Gel beri şu meydanı bilirsen
Yedi kere konup göçen Ali'dir
Şu meydandan eğer haber sorarsan
Hak ile batılı seçen Ali'dir*¹⁶⁷

¹⁶⁰ "Hatayî Divanı," s. 66.

¹⁶¹ "Hatayî Divanı," s. 77.

¹⁶² "Hatayî Divanı," s. 151-54.

¹⁶³ Meselâ bk. "Hatayî Divanı," s. 36, 59, 107.

¹⁶⁴ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 104-5.

¹⁶⁵ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 113.

¹⁶⁶ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 200.

¹⁶⁷ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 215.

Pir Sultan Abdal, Ali'nin bu âleme birçok kez geldiğini ifade ettiği bir başka şiirinde, onun aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Velî, Abdal Musa, Kızıl Deli Sultan olduğunu iddia eder.¹⁶⁸ Şairin burada örnek olarak verilen deyişlerinden başka Ali'yi çeşitli faziletleriyle öven, ona karışı duyduğu takdir ve özlem duygularını dile getiren birçok şiiri bulunduğu belirtilmelidir.¹⁶⁹

Kul Himmet'in deyişlerinde de Ali'nin diğer yönleriyle ilgili anlatımlar Pir Sultan Abdal'ın anlatımlarıyla paralellik arz eder. O, bir deyişinde "Ali'nin bin bir dondan baş gösterdiğini," yani birçok kez farklı bedenlerde dünyaya geldiğini, "Baş gösterdin bin bir dondan yâ Ali"¹⁷⁰ mısrasıyla dile getirdiği gibi, "Mürşidimdir pîrimdir üstadımdır / Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi"¹⁷¹ ifadesiyle Ali'nin mürşitliğine ve pîrliğine değinir. Yine o, Pir Sultan Abdal'ın ifadelerine yakın ifadeler kullanarak Ali'nin kendi cenazesini kendi yıkayan, kendi kefenini kendi giyen, kendini tabuta kendi koyan ve birçok mucize gösteren bir kimse olarak zikreder.¹⁷²

Ayrıca Kul Himmet'in başta "Hel etâ" sûresinin şânına indiği kişi olarak Ali'nin değişik üstünlüklerine dikkat çeken farklı birçok deyişi bulunmaktadır.¹⁷³

Sonuç

Göçebe Türklerin İslâm'a girmeye başladığı X. yüzyıldan başlayıp çeşitli inanış ve kültürlerden etkilenerek akıp gelen ve XV. yüzyılın ilk yarısı ile XI. yüzyılın başlarından itibaren bilinen hüviyetini kazanan, bugünkü adıyla Alevîlik, bu dönemden sonra Ali'yi merkeze oturtmuş ve Ali teması Alevî kültürünün öne çıkan en önemli öğelerinden biri olmuştur. Bu öğe, algılanışı bakımından belirtilen dönemlere ait temel kültürel kaynaklar olan menâkıbnâmeler ve *Buyruk* ile deyiş ve nefeslerde en geniş biçimde ifadesini bulmuştur.

Eski Türk dini ve inanışları, Hurûfluk, vahdet-i vücût telakkisi, yüzeysel nitelikli on iki imam Şîliği ile birlikte, kendine has mistik bir karaktere sahip olan Alevîlik, bu yapısına uygun olarak esnek, yer yer birbirinden oldukça farklı Ali tasavvurları ortaya koymuştur. Bu tasavvurlar Alevîliğin sözü edilen kültürel kaynaklarına aynı esneklik ve farklılık içinde yansımıştır.

¹⁶⁸ *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 285.

¹⁶⁹ Örnek olarak bk. *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 105, 121, 113, 121, 196-97, 398, 437, 446.

¹⁷⁰ *Kul Himmet*, s. 74.

¹⁷¹ *Kul Himmet*, s. 82.

¹⁷² *Kul Himmet*, s. 92.

¹⁷³ Meselâ bk. *Kul Himmet*, s. 40, 74, 113, 125, 154, 173, 177.

Söz konusu eserlere yansıyan Ali tasavvurlarından biri, ona bir çeşit ilâhîlik nispet eden yaklaşımdır. Menâkıbnâmelerde ve *Buyruk*'ta dikkate değer biçimde yer almayan bu tasavvur, özellikle vahdet-i vücüt çizgisine bağlı ve Hurûfî düşünceye sahip olan Nesîmî ve Virânî ile belli ölçüde onlardan etkilenen Hatâyî ve Pir Sultan'da görülmüştür. Bu şairlerde aynı zamanda sıklıkla aşkın bir Tanrı anlayışının vurgulanması, Ali'ye Tanrılık atfedilmesinin akla ilk geldiği biçimde bir atif olmayıp, daha ziyade vahdet-i vücüt telakkisinin tezahürü ile ilgili olduğu ortaya çıkmıştır.

Adı geçen eserlerde gözlenen diğer bir algılama, Ali'ye velâyet nispet edilmesi istikametinde olup en yaygın ve en güçlü algılamanın bu olduğu söylenebilir. Tamamen tasavvufî nitelik taşıyan bu algılamada Ali sadece velâyet sahibi bir zat, bir veli, bir eren olmayıp; velâyetin sultanı, bu mülkün şâhu, evliyaların başı olarak değerlendirilmiştir.

Kaynaklarda üçüncü olarak Ali'nin Muhammed'le aynı özden olduğu biçimindeki anlayış, yine çok iyi işlenmiş ve hazmedilmiş izlenimi vermemekle birlikte, büyük ölçüde vahdet-i vücüt anlayışındaki nübüvvet-velâyet kavramlarıyla ilgili olup, nübüvveti ve dinin zâhirî yönünü temsil eden Hz. Muhammed'le, velâyeti ve dinin bâtinî yönünü temsil eden Ali'nin, ulûhiyetin tezahürü olarak özde müşterek bir vasıf arz etmesinin yansımaları gibi düşünülmüştür.

Dördüncü olarak Ali'nin yiğitliği ile bizim "Diğer" başlığında ele aldığımız Ali'nin "Murtazâ" lakabıyla anılması, Allah'ın aslanı olması, kevser sâkisi olarak nitelendirilmesi genel İslâmî anlayışlarla paralellik arz eden bir algılama; onun daha önce dünyaya birçok kez geldiği, kendi cenazesini kendi yıkadığı gibi algılamalar ise eski inançlardan akseden bir yansıma olarak görülmüştür.

Ulaşabildiğimiz kadıyla, literatüre aksetmemiş olmakla birlikte, bazı Alevî ileri gelenleri Ali ile ilgili dört ayrı anlayışın bu kültürde özel bir yeri olan "dört kapı" anlayışıyla yakından ilişkili olduğunu söylemişlerdir. "Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat" biçiminde adlandırılan bu kapılar, aslında kültürde çeşitli konularla ilgili hükümlerin de farklılaştığı mertebelere dir. Buna göre Ali'yi "yiğit, kahraman, Allah'ın aslanı" olarak görmeye yönelik bütün tutumlar "şeriat" kapısından bakılarak yapılan bir anlayışı yansıtır. Tarikat kapısından bakıldığında ise Ali velâyet sahibidir. Marifet kapısı dikkate alındığında, nübüvvet ve velâyetin birleştiği, dolayısıyla Ali'nin Muhammed'le aynı öz olarak görüldüğü vakasıyla karşılaşılır. Hakikat kapısından bakıldığında ise Ali ilâhtır. Çünkü o mertebede Hak'tan başka bir şey yoktur.

Bu algılamalarla ilgili neler söylenirse söylensin, şüphe yok ki bunlar içerisinde en çok dikkat çeken Ali'ye ulûhiyet nispeti doğrultusundaki algılama olup, bunun Hurûfî ve vahdet-i vücûtçu bakıştan kaynaklandığı açıktır. Ne var ki sözü edilen ekollerin göz önünde bulundurulmaması yanlış anlamalara yol açmakta, söz gelimi, bir yazar "Anadolu Alevîleri'nin gönlündeki Ali'nin, sembol biçiminde bile olsa, bir Tanrı olduğunu" söylerken,¹⁷⁴ bir başka yazar Ali'nin "Tanrı'yı gördün mü?" sorusuna, "Eğer görmeseydim tapmazdım" sözünden hareketle onu materyalist olarak nitelemektedir.¹⁷⁵ Öyle görünüyor ki Alevîliğin içinden geçtiği süreçler çok iyi incelenmeden Alevîliğin ne kültürel kaynaklarını sağlıklı biçimde anlamak ne de bu yapıda merkezi bir konumda bulunan Ali'yi doğru biçimde tasavvur etmek mümkündür.

Sonuç itibarıyla, klasik Alevî kaynaklarında Ali tasavvuru, Ali'yi tarihî şahsiyetiyle algılamaktan çok, bu yapının tarihî arka planı ile bağlantılı olarak esnek, birbirinden farklı, ağırlıklı olarak onu velâyet merkezine oturtan bir mahiyet arz etmektedir.

¹⁷⁴ Bk. Rıza Zelyut, "Ali Kavramının Boyutları / Şiirde," *Ali'siz Alevîlik Olur mu?* (İstanbul: Ant Yayınları, 1998), s. 72.

¹⁷⁵ Bk. İsmail Kaygusuz, *Görmediğim Tanrıya Tapmam* (İstanbul: Alev Yayınları, 1996), s. 126. Burada söz konusu olan husus *Nehcû'l-belâğa*'da şu şekilde zikredilmektedir: Di'bil el-Yemâni isimli bir şahıs Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri, Rabbini gördün mü?" diye sormuş, o da, "Görmediğime kulluk mu ederim?" diye cevap vermiş, bunun üzerine onun, "Nasıl gördün?" sorusuna Hz. Ali, "O'nu gözler apaçık göremez, fakat gönüller iman gerçekleriyle görür..." biçiminde cevap vermiştir. Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcû'l-belâğa*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Kum 1401/1981), s. 47.

Amerika'da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci

Seyfi Kenan*

The Emergence of the Muslim Communities in America: The Process of Religio-Civil and Educational Institutionalization of Muslims in New York City

Voluntary Muslim migration from very diverse Muslim countries to non-Muslim lands, i.e. to the West, particularly to the USA, started at the beginning of the 20th century, and the acceleration after the 1960s was remarkable. Muslim immigrants came from countries that are as different from one another as Morocco and Iran, intermingling with the already existing African and Latino Muslims in America. Today, America's more than 1,200 mosques/Islamic centers –140 in New York City alone– and nearly 200 private Muslim schools –again, in New York City alone there are 22– give a visible testimony to the presence of the American Muslim experience. The convergence of this diversity of Muslims to one another while they all integrated to world's most religiously and culturally diverse nation is a compelling, dynamic process that needs to be studied from many angles. Keeping the illustrated context in mind, this article examines first how Muslims in America managed to integrate in a new land and culture that is unfamiliar and unknown to them, and then, analyses the process of the Muslim American, indigenous or immigrant, religio-civil and educational institutionalization in the New York City context. Moreover, this study argues that the experience of Muslim migration and integration to America, as with other migrations that occurred throughout history, created more dynamic Muslim communities and enabled them to acquire and learn more new ideas and aspects without hesitation or getting caught in any complex behavior.

Key words: American Muslims, Religio-Civil and Educational Institutionalization, Muslim New Yorkers.

Babası Yahudi, annesi Hıristiyan olan bir Amerikalı, Müslüman oluş tecrübesini şöyle anlatmış:

Zevkime uygun bir din bulmak için pazara çıkmamıştım. Amerika'da geçirdiğim yirmi beş yıllık yazarlık hayatımdan sonra aşırı şüpheci, kinik

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul. Bu makalede kullanılan bazı veriler, Columbia Üniversitesi'nde yürütülen ve Ford Foundation tarafından desteklenen *Muslims in New York*

tavrını yatıştırarak bir şey arıyordum. İsteklerimi tek tek çıkarmam mümkün değil; fakat ne aradığımı gayet iyi biliyordum. Papaza ihtiyacım yoktu. Tabii olanla kutsal arasında bir ayrım da bulunmamalıydı. Hele bedenim tabii ihtiyaçlarıyla arasında bir çatışma olmamalıydı. Sözün kısıası, duyarlığımı geliştirmek ve zihnimi disipline etmek için günlük, rutin anlamlı bir ritüel arıyordum. Hepsinden önemlisi, açıklık ve özgürlük arayışı içindeydim. Dogmayı sırtımda yük gibi taşıyabilmek karşılığında, aklımdan vazgeçmek hiç içime sinmiyordu. Nihayetinde İslâm'ı ne kadar öğrendiysem, aradığıma o kadar çok vardığımı farkediyordum.¹

1990'lı yıllarda İslâm'ı seçen gazeteci-yazar Michael Wolfe'a ait olan bu sözler, aynı zamanda beyaz, zenci veya Latin kökenli pek çok Amerikalıyı İslâm'a çeken yönleri de izah etmektedir. İslâm genellikle anlaşılır, tabii, açık ve düzenli bir din olarak görülmektedir. 20. yüzyıl başlarında New York'ta yaşayan Muhammed Alexander Webb'den Malcolm X'e kadar birçok mühtedi ve göçmen Müslümanlarda hâkim olan İslâm telakkisi bu şekildedir.

Bugün yerli ve göçmen Müslümanların ortaklaşa oluşturdukları İslâm tecrübesiyle, Amerika'daki üç büyük dinden biri haline gelen İslâm, son yıllarda Amerika kamuoyunda "Yahudi-Hıristiyan Geleneği"² (Judeo-Christian) kavramı yerine, "İbrahimi Gelenekler" (Abrahamic Traditions) kavramını yerleştirmiştir. Artık Amerika'da Müslümanlar "ötekiler" ya da "ötelede yaşayanlar" olarak algılanmamakta, bilakis Hıristiyanlık ve Yahudiliğin yanı sıra İslâm da bir "Batı" dini olarak görülmektedir³.

Bu makale bir yönüyle, Müslümanların kendi ülkelerinden gönüllü olarak göç edip genellikle daha iyi bir hayat kalitesine ulaşmak gayesiyle yerleştikleri ve pek de alışık olmadıkları Amerika'da, azınlık olarak yaşamayı öğrenme serencamı üzerinde duracak, diğer yönüyle de bu ülkede, özellikle New York şehrinde göçmen veya yerli Amerikalı Müslümanların dini-sivil kurumlaşma sürecini tahlil etmeye çalışacaktır. Daha geniş bir ifadeyle bu çalışma, New York'ta yaşayan siyah, Latino ve beyaz mühtedi Amerikalı Müslümanlarla, son otuz yılda hızla artan ve Müslüman nüfusun çoğunluğunu oluştur-

City adlı projede, 1998-2003 yılları arasında yapılan çalışmalar sonucunda elde edilmiştir. Columbia Üniversitesi, School of International and Public Affairs'te yürütülen bu projedeki Prof. Lisa Anderson, Prof. Richard Bulliet ve Dr. Louis A. Cristillo'ya teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Michael Wolfe, *The Hâdj: An American's Pilgrimage to Mecca* (New York: Grove-Atlantic Press, 1998), s. 6-9.

² "Judeo-Christian Tradition" kavramı 1850'lerden itibaren Avrupa'dan göç eden Yahudilerin kullanımıyla Amerika'da yerleşmeye başlamış ve 1990'lı yıllara kadar yoğunlukla kullanılmıştır. Fakat günümüzde bunun yerine "Abrahamic Traditions" kavramının daha çok kullanıldığını görmek mümkündür.

³ Jane I. Smith, *Islam in America* (New York: Columbia University Press, 1999), s. x.

ran çeşitli ülkelerden gelen göçmen Müslümanların Amerika'daki tarihlerine genel bir bakıştan sonra New Yorklu Müslümanların cami-kültür merkezleri, özel Müslüman okulları, yardımlaşma dernekleri ve sivil toplum örgütleri açmakla genel dinî-sivil ve eğitimsel kurumlaşma sürecini değerlendirecektir.

Tarihte ilk kez 20. yüzyılda Müslümanlar gönüllü olarak kendi tercihleriyle Avrupa ve Amerika'ya, yani Müslüman olmayan ülkelere yerleşmeye, oralarda iş gücü sahibi olduktan sonra kurumlaşmaya ve ikinci, üçüncü nesil yetiştirmeye başlamışlardır⁴. 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı'dan Amerika'ya küçük bir Müslüman göçü olduysa da İslâm dünyasından Avrupa ve Amerika'ya doğru göç daha çok 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir. Fakat tarihte nüfus açısından Müslümanların azınlıkta olduğu ve siyasî açıdan gayrimüslimler tarafından yönetildiği örnekler de vardır. Bunun en dikkat çekici örneği Rusya Tatarlarıdır⁵.

Son yıllarda Amerika'da en hızlı büyüyen dinin İslâm olduğu söylenmektedir⁶. Nitekim son otuz yılda açılan cami-kültür merkezleri ve özel Müslüman okulları sayısındaki artışa bakıldığında, bu rahatlıkla anlaşılmaktadır (Şekil 1). Fakat bu gelişim tablosunun 11 Eylül 2001'den sonraki durumunun da detaylı bir şekilde araştırılması gerekir. Böyle bir çalışma, Amerikalı Müslümanların son yıllardaki kurumlaşma serencamını anlamak ve bunun sekteye uğrayıp uğramadığını görmek açısından önemlidir.

⁴ Müslümanların gayrimüslim ülkelerde bulunuşunun tarihi ve hukukî tartışmaları hakkında daha detaylı bilgi almak için bk. Bernard Lewis, "Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations Under Non-Muslim Rule," *Muslims in Europe*, ed. Bernard Lewis ve Dominique Schnapper (London: Pinter Publishers, 1994). İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde ve fıkıh mezheplerinin ortaya çıktığı zamanlarda Müslümanların gayrimüslim topraklarda bulunuşu, oralarda azınlık olarak yerleşmeleri, mesele olarak genellikle gündeme gelmemiş, böyle durumlar hâsıl olduğunda ise yaygın kanaat, azınlık Müslümanların en kısa zamanda bir İslâm ülkesine göç etmeleri gerekir şeklinde olmuştur. Bu açıdan, İslâm fetihlerinin hızla yayıldığı ve toprakların genişlediği bir dönemde İslâm ulemasının oldukça farazî olan azınlık Müslümanlar meselesine ciddi vakit ayırmamaları ve eserlerinde konu edinmemeleri anlaşılabilir bir husustur.

⁵ 1552'den itibaren Slav ve Hıristiyan Ortodoks bir ülke tarafından ilhak edilmelerine rağmen güçlü dinî ve millî bir kimliği bugün bile korumaktadırlar. 1784'ten itibaren Müslüman Tatarların kimliği resmî olarak tanınmıştır. Rusya Parlamentosu 1997 yılında sunduğu yasa tasarisinde Ortodoksluk, İslâm, Yahudilik ve Budizm'i Rusya'nın millî dinleri olarak kabul etmiş, Protestanlık ve Katolikliği ise yabancı dinler olarak beyan etmiştir.

⁶ Mohamed Nimer, "Muslims in American Public Life," *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, ed. Yvonne Y. Haddad (New York: Oxford University Press, 2002), s. 169; John L. Esposito, "Muslims in America or American Muslims," *Muslims on the Americanization Path?* ed. Yvonne Y. Haddad ve John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 2000), s. 3; Yvonne Y. Haddad, ed., *The Muslims of America* (New York: Oxford University Press, 1991), s. 3-5; Yvonne Y. Haddad ve Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States: A Comparative Study* (New York: Oxford University Press, 1987), s. 3.

Asıl konuya girmeden önce, günümüzdeki tecrübeyi daha iyi anlamamıza yardım etmesi açısından bazı tarihî olayları bilmek ve Amerika'ya doğru Müslüman göçün ortaya çıkış dinamiklerinden bahsetmek faydalı olacaktır.

Amerika'da İslâm'ın Tarihi:

Batı literatüründe Müslümanların göç yönleri ve hareketleri üzerine yazılan eserler, son yıllar hariç tutulursa oldukça sınırlıdır. Fakat Müslümanların hem tarihte ve hem de günümüzde göç hareketleri hayli fazladır. Bu göç hareketlerinde genellikle Müslüman nüfusun doğudan güneye doğru gittiğini görmekteyiz. Başlıca göç hareketleri şu şekilde sıralanabilir: İspanya'dan kaçış (1492-1580), Rusya'dan göç (1552-1917), Çin'den göç (1877-1952) ve geçtiğimiz yüzyıldaki Balkan göçü (1877-1991)⁷. Ancak son kırk yıldır bu göç yön değiştirmiş, artık doğudan batıya doğru gerçekleşmektedir. Bugün Avrupa'nın çeşitli şehir ve varoşlarında 12 milyondan fazla Müslüman yaşarken, Amerika'da 6 milyon Müslüman bulunmaktadır⁸. Amerika'daki Müslüman nüfusun 2 milyon civarında olanı Afrika kökenli Amerikalı (Afro-American) veya Afrikalı, çoğunluğu göçmen ve nispeten az da olsa beyaz ve Latin kökenli mühtedilerden oluşmaktadır.

Tarihine bakıldığında Amerika'nın İslâm'a pek de yabancı olmadığı görülür. Afrika'dan Amerika'ya doğru köle ticareti yapıldığı yüzyıllarda, bu ülkeye getirilenler arasında pek çok Müslüman da bulunmaktaydı.⁹ Kuzey Amerika'da ilk kayda geçen Müslüman varlığı, Estevan adında bir köle ile başlar. Estevan, Panfilo de Narvaez Seferi'yle 1527'de İspanya'dan Florida'ya gelen Faslı zenci bir rehber ve tercümandı. İmparator V. Charles tarafından görevlendirilen İspanyollarla birlikte Amerika'nın güneybatısında birçok bölgede yıllarca keşiflerde bulundu.¹⁰ Daniel Panger, bir romanında

⁷ Kemal Karpat, "Muslim Migration: A Response to Aldeeb Abu-Sahlieh," *International Migration Review*, XXX, 1 (1996), s. 79.

⁸ Amerika'da yapılan nüfus sayımlarında muhataba, "dini" şeklinde bir soru sorulmadığından, ülkedeki herhangi bir dine bağlı olanların net sayılarını vermek mümkün değildir. Fakat çeşitli demografik ölçümlerle tahmini bir sayı verilmektedir. Bu makalede, Amerika'daki Müslümanların sayılarının tespiti için dayanan kaynak, *Columbia Üniversitesi, School of International and Public Affairs*'de 1998'den beri New York'taki Müslümanlar üzerine öncelikli olarak demografik ve sosyo-antropolojik çalışmalar yapan *Muslims in New York City* adlı projesidir.

⁹ Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997), s. 12; Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York: New York University Press, 1998), s. 4-49.

¹⁰ Nuñez Cabeza de Vaca, *Relation of Nuñez Cabeza de Vaca*, çev. Buckingham Smith (Ann Arbor: University of Michigan Microfilm, 1966), orijinali 1542'de İspanyolca basılmıştır;

Estevan'ı "Siyah Ulysses" olarak tanımlarken, onu kendi ağzından şöyle konuşturmuştu:

"Ben Estevan, Fas'ta Azemour'dan siyah bir adam. Bu, benim Cabezade Vaca diye adlandırılan Alvar Nuñez ile yaptığım seyahatin tasviridir. Eğer insanlığın uzun tarihi boyunca böyle bir gezi gerçekleşmişse, ben buna benzer bir şey duymadım. Hatta Yason'un hikâyesi ve onun cesur mu cesur Argonot'u¹¹ ne kadar muhteşem bir kahramanlık göstermiş olsa da, bu seyahate denk olamaz. Ama yine de sen gel, bunda karar ver!"¹²

17. - 19. yüzyıllar arasında Amerika'ya köle olarak getirilen Afrikalıların % 7 - 8'inin Müslüman olduğu¹⁵ tahmin edilmektedir. Köleleştirilmişler içerisinde, Müslüman olanlar gösterdikleri direniş ve kültür seviyeleriyle oldukça farklı bir konumları vardı. Onların hayat hikâyeleri daima büyüleyici olmuştur. Bu hayat hikâyeleri arasında Afrika'dan kaçınıp Amerika'ya, yani kendilerine yabancı olan bir ülkeye köle olarak getirilen prenslerin, öğretmenlerin, askerlerin, aydınların ve entelektüellerin gerçek dramları vardır. Bu arada, Amerika'daki ilk zenci hikâyeciliğinin Batı Afrika'dan getirilen Müslümanlarla¹⁴ başladığını belirtmek gerekir.

Bu ilk Müslümanlar, Amerika'daki Kuzey-Güney iç savaşından önce İslâm geleneğini sadece şifahi seviyede de olsa, muhafaza ederek var olmaya ve Müslümanlıklarını bir sonraki nesle aktarmaya çalışmışlardır. Fakat bu Afrikalı Müslümanların yıllarca korudukları ve içinde yaşamış oldukları şartlar elverdiği oranda şekillendirdikleri dinî hayatları ve gelenekleri bugüne kadar taşınamamıştır.¹⁵ Günümüzde ise Amerika'da daha çok son otuz yılda artan, çeşitli ülkelerden gelen göçmen Müslümanların şekillendirdiği ve yerli tecrübeyi de etkisi altına alan yeni bir dinî hayatın oluşumu söz konusudur.

Her ne kadar 1230'lu yıllarda Cengiz Han'ın önünden kaçan Uygur Türkleri'nin Alaska üzerinden Amerika'ya göç ederek Kızılderili bazı kabilelerle

R.R. Wright, "Negro Companions of the Spanish Explorers," *American Anthropologist*, 4 (1902), s. 225; Clyde-Ahmad Winters, "Afro-American Muslims from Slavery to Freedom," *Islamic Studies*, XVII, 4 (1978), s. 187-205.

¹¹ Yunan mitolojisinde "Altın Pösteki"yi elde etmek için Argo gemisinde Yason'un idaresi altında seyahat eden kahramanlardan biri.

¹² Daniel Panger, *Black Ulysses* (Athens: Ohio University Press, 1982), s. 3; Turner, *Islam in the African-American Experience*, s. 11.

¹³ Albert J. Raboteau, *Slave Religion* (New York: Oxford University Press, 1978), s. 4.

¹⁴ Michael MJ Fischer, "Orientalizing America: Beginnings and Middle Passages," *Middle East Report*, 178 (1992), s. 33.

¹⁵ Turner, *Islam in the African-American Experience*, s. 12.

karışarak yaşadıkları anlatılsa da,¹⁶ İslâm dünyasından Amerika'ya doğru gönüllü göç, son yüzyıllara, 19. ve 20. yüzyıllara doğru gelindiğinde yoğun olarak başlamıştır. İslâm dünyasından Amerika'ya ilk göçlerin tarihi, aynı zamanda Osmanlı'dan Amerika'ya göçün de tarihidir. Osmanlı Devleti'nden Amerika'ya göçte her iki ülke açısından da çeşitli sebepler vardır. Tarihe "Suriye'den Göç"¹⁷ olarak geçen göç dalgası 1860'tan sonra başlar. Osmanlı topraklarında baş gösteren sosyoekonomik şartların ciddi şekilde kötüleşmesi sonucunda hem Müslümanların hem de gayrimüslim azınlıkların iş imkânlarının bozulması, bu sebeplerin iç etkenlerini oluşturur¹⁸. Fakat diğer taraftan hem Kuzey hem de Güney Amerika'da (Brezilya ve Arjantin) çok daha iyi şartlarda iş imkânlarının olması, özellikle yüksek ücretler ödenmesi, bu göç dalgasının dış etkenlerini oluşturmaktaydı. Amerika'ya Osmanlı göçü hakkında ilk ve en kapsamlı çalışmayı gerçekleştiren Kemal Karpat'a göre, bu göç dalgasının dış faktörleri iç faktörlere göre daha belirleyici olmuştur¹⁹. Bir başka ifadeyle, Osmanlı'dan Amerika'ya yarım yüzyıldan fazla süren göç dalgasında, ülkedeki ekonomik bozulmadan çok, Amerika'da daha iyi şartlarda ve yüksek ücretler karşılığında iş imkânlarının olması en önemli tayin edici sebep olmuştur. Süveyş Kanalı'nın inşası da bu göç akışını daha kolaylaştırmıştır.

Diğer taraftan misyoner okullarında eğitim gören Hıristiyan azınlığın Amerika'nın hayat ve iş imkânları hakkında yeterli bilgiye sahip olmaları, Suriye'den göçü hazırlayan etkenler arasında sayılmaktadır.²⁰ Şüphesiz hızlı nüfus artışı, buna karşılık ziraata elverişli toprakların sınırlı oluşu da bu göçü etkileyen faktörlerden biridir.

1880'lere kadarki göç hakkında çok az bilgiye sahibiz. Bununla beraber bazen tarih sayfalarında Hajj Ali olarak bilinen (Amerikalıların "Hi Jolly" diye adlandırdığı) simalara rastlamak mümkündür. Hajj Ali'nin 1856'da, Amerikan süvarilerince Arizona çöllerinde ve California'da deve çiftlikleri kurup

¹⁶ Uygur Türkleri'nin göçü hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ethel G. Stewart, *Dene ve Na-Dene Kızılderilileri: Cengiz Han'dan Amerika'ya Kaçan Türkler M.S. 1233*, çev. Eşref B. Özbilen (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000).

¹⁷ Suriye'den Göç diye anılan bölge içerisine başlıca Şam, Halep, Trablusgarb, Beyrut, Akka ve Kudüs şehirleri ve kısmen bugünkü Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi girmektedir.

¹⁸ Kemal Karpat, "Ottoman Emigration to America, 1860-1914," *International Journal of Middle East Studies*, XVII, 2 (1985), s. 179.

¹⁹ Karpat, "Ottoman Emigration to America," s. 179.

²⁰ Smith, *Islam in America*, s. 51.

yetiştirilmesi için getirildiği,²¹ fakat bu teşebbüs başarısız olunca California'da kalıp altın aramaya koyulduğu anlatılmaktadır.²²

İlk göçmenler çoğunlukla Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan azınlıklardan oluşuyordu; ancak kısa bir süre sonra sayıları az da olsa bugün Lübnan olarak adlandırdığımız bölgeden Müslüman göçmenler de Amerika'ya göç etmeye başlamıştır. Amerika'daki resmî belgeler 1820-1920 yılları arasında yaklaşık 326.000 Osmanlı vatandaşının Amerika'ya göç ettiğini göstermektedir.²³ Göçmenlerin çoğunluğu azınlıklardan, Rum ve Ermeni Hıristiyanlardan ve Yahudilerden oluşmaktaydı. Doğu Anadolu ve Arap topraklarında yaşayan nüfusun % 93'ünü oluşturan Türk-Arap Müslümanlar, Osmanlı'dan Amerika'ya göçün sadece % 15'ini teşkil etmiştir²⁴.

Osmanlı'dan göç eden Müslüman Araplar ve Türkler önceleri Amerika'nın doğu kıyısına yerleşmişler, bakkalık ve seyyar satıcılık gibi küçük ticaret işleriyle meşgul olmuşlar; fakat daha sonra Araplar Orta Batı'ya (Midwest) yerleşmek üzere, doğu kıyılarını terk etmişlerdir. Özellikle bazıları çiftliklere yerleşmiş; Türkler Boston, Chicago, New York ve New Jersey gibi şehirlere giderken, Araplar genellikle Dearborn, Michigan gibi merkezlerdeki fabrikalarda çalışmaya başlamışlardır. Ford arabalarının sahibi Henry Ford, otomobil fabrikalarında Arap kökenli göçmenleri istihdam etmeye başlayınca Detroit kenti Suriye, Filistin, Yemen ve Lübnan'dan gelen göçmen Araplarla dolmuş ve nitekim daha sonra "Arab Detroit" olarak adlandırılmıştır²⁵.

²¹ ABD, deve katarları oluşturarak ordusunun nakliye sistemini güçlendirmek için 1855'te Osmanlı Devleti'nden deve istediği ve Osmanlı'nın da bu isteğe karşılık belli sayıda deve gönderdiği bilinmektedir. Bu tarihlerde develer aynı zamanda ticaret mallarının kara nakliyesinde de kullanılan etkin taşıma araçlarıydı.

²² Smith, *Islam in America*, s. 51.

²³ U.S. Department of Justice, *Statistical Yearbook of the Immigration and Naturalization Service*, 1987.

²⁴ Karpat, "Ottoman Emigration to America," s. 185. Elazığ, Malatya, Harput ve Akçadağ'dan Amerika'ya gitmek için yalın ayak yollar kat edip Beyrut'a varan Müslüman Türklere o dönemin tarih sayfalarında rastlamak mümkündür. Birçok açıdan bu göçlerin tarihi çalışılmaya değer bir konudur.

²⁵ Nabeel Abraham ve Andrew Shryock, eds., *Arab Detroit: From Margin to Mainstream* (Detroit: Wayne State University Press, 2000). Amerikan şehirlerinde 3,5 milyon Arap Amerikanın yaşadığı tahmin edilmektedir. Çeşitli Amerikan üniversitelerinde görev yapan Arap Amerikalı öğretim görevlisi sayısı 4000 civarındadır. Arap-Amerikan Tıp Derneği'ne üye olanların sayısı 2000'dir. Ayrıca 140 sivil, kültürel veya dini kuruluşla birlikte yetmiş beş neşriyat, çeşitli televizyon ve radyo yayınları bulunmaktadır. Arap-Amerikalılar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Joseph R. Haiek, *The Arab American Almanac* (California: The News Circle Publishing House of Glendale, 2003), s. 560.

Harput ve Malatya yörelerinden giden önemli miktarda Müslüman Türk'ün (10.000 civarında olduğu söylenmektedir) belli bir şehre veya bölgeye yoğun bir şekilde yerleşerek bir Türk topluluğu oluşturamadığını görmekteyiz. Bu dönemdeki Osmanlı göçü üzerine önemli bir çalışması olan Kemal Karpat, bunun sebebini birkaç faktöre bağlamaktadır. Göç edenlerin çoğunun genç ve erkek olmaları, çevrelerinde Müslüman kadınların bulunmayışı, dinî ve kültürel mirasın muhafazası ve bir sonraki nesle geçmesinde etkili yol olan ülkelerine dönerek evlenme ve aile oluşturma imkânı elde edememeleri, kendilerine rehberlik edecek toplum liderlerinin olmaması ve çeşitli din değiştirme baskıları²⁶ ilk göçmenlerin 20. yüzyılın başında Amerika'da kalıcı bir cemiyet oluşturamamalarında önemli sebepler olmuştur. Diğer taraftan, 1920'den sonra Müslümanların göçünü zorlaştıran yeni göç kanununun Amerika'da kabul edilmesi, din değiştirmeler, ölümler ve önemli ölçüde Türkiye'ye geri dönüşler Yeni Dünya'da bir Türk cemiyetinin kök salmasını imkânsız hale getirmiş olsa gerektir. Başka bir ifadeyle, bu durumun oluşmasının sebebi, ilk Türk göçmenlerin azınlık tecrübesinin bulunmayışı ve ilk defa azınlık olarak Müslüman olmayan bir ülkede kalabilmeleri değil, yaşayabilmeleri için gerekli olan sosyal-dinî-kültürel bir donanıma sahip olmamalarıdır denebilir.

Bununla birlikte, Rusya Tatarları'nın New York'taki Müslüman topluluğa katkılarıyla alâkalı önemli bir hususu bu arada dile getirmek gerekir. New York'un Brookly'n semtinde 1907'de *American Mohammedan Society* (Amerikalı Müslümanlar Cemiyeti) ve bu cemiyet mensuplarının camisi, Polonya ve Rusya'dan göç eden Tatarlar tarafından kurulmuştur²⁷. Belli bir müddet sonra Müslüman Tatarlar yine Brookly'n'de Powers Street'de üç binayı satın alarak camiye çevirmişler ve New York'ta ilk defa ibadethane maksadıyla mülk satın alan Müslüman cemiyet²⁸ olma özelliğiyle Amerika tarihine geç-

²⁶ Karpat, "Ottoman Emigration to America," s. 185.

²⁷ Marc Ferris, "To 'Achieve the Pleasure of Allah': Immigrant Muslims in New York City, 1895-1991," *Muslim Communities in North America*, ed. Yvonne Y. Haddad ve Jane I. Smith (Albany: State University of New York Press, 1994), s. 211.

²⁸ Cemiyet kavramı bu makalede, İngilizce "community" kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılmaktadır. "Community," Türkçe'de "topluluk, cemiyet ve cemaat" gibi anlamlarla karşılanmaktadır. Cemiyet, bu makalede, "bir grubu inşa eden etnik, dil, sosyokültürel ve dinî ortak paydaların bir araya getirdiği topluluk," cemaat ise "dinî topluluk" anlamında kullanılmaktadır. Cemiyet genellikle azınlık olarak yaşayanları kapsar. Kavramsal kullanım açısından Müslüman cemiyeti ve cemaati olabileceği gibi, Türk veya Latino cemiyeti olabilir. Cemiyet kavramı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Juan Flores, "The Latino Imaginery: Meanings of Community and Identity," *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, ed. Linda M. Alcoff ve Eduardo Mendieta (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), s. 96-104.

mişlerdir²⁹. Halen bu cami, Yeni Dünya'da hayatta kalabilen en eski cami-kültür merkezi olarak bilinmektedir.

Diğer taraftan bu dönemlerdeki Amerika'nın kendi sosyokültürel yapısıyla alâkalı şu özelliği zihinlerde tutmak gerekir: Sosyal-sivil haklar, çok kültürlülük gibi kavramların, başka ülkelerde olduğu gibi, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra önem kazandığı bir ülke olan Amerika'nın, her ne kadar göçmenlerden oluşan bir ülke olsa da nereden ve hangi inançtan gelirse gelsin, göçmenlere sıcak baktığı söylenemez. Amerika daima yeni gelen göçmenleri okul, kilise, hukuk sistemi, iş yerleri ve benzeri bütün sosyal kurumlarıyla asimile edip Amerikalılaştırmaya çalışmıştır. Nitekim Amerika'nın, özellikle de göçmenlerin en çok bulunduğu New York'un üstlendiği bu misyonu ifade eden "melting pot" kavramı, 1930'lu yıllarda öne çıkmıştır. O dönemin sosyokültürel şartlarında "eriten kazan" şeklinde anlaşılan bu kavram bugün daha çok sivil zihniyet ve çok kültürlülük anlayışını yansıtan bir kaymaya uğrayarak, bilhassa New York'ta çeşitli kültür ve coğrafyalardan gelen insanların kaynaştığı ülke anlamında kullanılmaktadır.

1965'ten sonra göçmen kanunundaki yeni düzenlemeyle birlikte Amerika, İslâm dünyasından önemli miktarda göç almaya başlamıştır. Başkan Lyndon Johnson'ın imzaladığı yeni göç yasasıyla 20. yüzyılın başından itibaren yürürlükte olan düzenleme değişmiş, göçmenlerin kabulünde gözetilen etnik veya ırkî köken ayrımı kaldırılmıştır. Bu tarihten sonra Avrupa'dan göçün önemli oranda düştüğü, Ortadoğu ve Asya'dan gelenlerin sayısında çok önemli artışların olduğu gözlenmiştir. 1965'ten bu yana Amerika'ya göç edenlerin yarıdan fazlasının Müslüman olduğu³⁰ bilinmektedir.

1970'li yıllardan sonraki göçler çoğunlukla Güney Asya ülkelerinden, Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Endonezya ve Malezya'dan gerçekleşmiştir. Güney Asyalılar'la birlikte Gana, Kenya, Senegal, Uganda, Liberya, Tanzanya gibi Afrika ülkelerinden göç eden Müslüman sayısında da önceki yıllara göre önemli artışlar olmuştur. Bütün göçmenlerin ilk durağı New York şehri olmuş, birçoğu iş imkânı ve daha çok para kazanma olanağından dolayı dünyanın bu önemli metropolünde kalmış, bir kısmı da Chicago, Detroit, Houston, Los Angeles gibi büyük şehirlere yerleşmiştir.

²⁹ *Book of Conveyances*, Brooklyn City Register, Block 2781, Lot 12; Ferris, "Immigrant Muslims in New York City," s. 211. Polonyalı Tatarlar, aslen yüzyıllar önce Rusya'dan Polonya ve Litvanya bölgelerine asker olarak giden Tatarlara dayanmaktadır.

³⁰ Smith, *Islam in America*, s. 53.

New York Şehrinde Müslümanların Dinî-Sivil Kurumlaşma Süreci

Günümüzde 8 milyon nüfusa sahip New York şehrinde yaklaşık 600.000 civarında Müslüman yaşamaktadır. New Yorklu Müslümanlar nüfus, ırk, etnisite, sınıf ve mezhep farklılıkları açısından oldukça zengin bir çeşitlilik arz etmektedir. Göçmen Müslümanların geldikleri coğrafya Arap dünyası, Balkanlar, Karayipler, Orta ve Güney Asya, Türkiye ve Batı Afrika gibi bölgelerdir. Hac dönemindeki inanılmaz atmosferden sonra, belki de Müslümanlar arasında çeşitlilik açısından en zengin ortamın New York olduğunu söylemek abartılı olmaz. Bu çeşitliliğe ve farklılığa rağmen, pek çok New Yorklu yine de Müslüman ve Arap kavramlarını birbirine karıştırabilmektedir. Hatta birçoğu dünyadaki Müslüman nüfusun çoğunluğunun Arap olmadığını ve Arapça konuşmadığını öğrendiğinde şaşırılmaktadır.

Bugün Amerika'da yaşayan göçmen Müslümanların en önemli meselesi, Kemal Karpat'ın da belirttiği gibi kendi dinî ve kültürel kimliklerini asimile olmadan nasıl koruyabilecekleridir⁵¹. İslâm dünyasından gelen ilk göçmenler, bir miktar para kazanıp ülkelerine dönme idealine sahip olmaları sebebiyle, birkaç istisnanın (örneğin Araplar) dışında, genellikle cemiyet oluşturma ve kurumlaşmaya giriş(e)memişlerdir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni göçlerin başlaması ve bu dönemde gelenlerin daha eğitilmiş olmaları sebebiyle, cemiyet olmayı gerektiren hususlar bu göçmenlerde öncelikli bir iş olarak kendini hissettirmeye başlamıştı. Özellikle ibadet edebilecekleri uygun mekânlar oluşturma ihtiyacı cemiyet olmayı zorunlu kılıyordu.

New York'ta bu ilk dönemlerde ibadetler camilerde değil, özel evlerde, apartman dairelerinde, kiliselerin alt katlarında kiralanan odalarda ya da büyük binaların bodrum katlarında yapılıyordu. New York'ta önde gelen iki Türk camisi olarak bilinen *Kırım-Türk Camii* (kuruluşu 1962) ve *Fatih Camii*'nin (kuruluşu 1980) ve en eski üyeleri kiliselerde kiralanan odalarda ve bodrum katlarında cuma namazı kılanlardan oluşmaktaydı. Bu geçiş sürecinde cuma namazını, imamlık eğitimi almış kimseler değil, halktan belli ölçüde dinî eğitim almış, Kur'ân okuyabilen kimseler kıldırılmıştır. Genellikle meslekî eğitim almış imamların Amerika'ya gelişi, 1970'li yıllardan sonra göçmen Müslümanların kurumlaşmaya başlamaları ve cami-kültür merkezleri inşa etmeleriyle gerçekleşmiştir. Yerli zenci Müslümanlar da camilerinde iyi yetişmiş imam ihtiyacını Arap dünyasına, özellikle 1950'lerden sonra Mısır ve Suriye'ye gönderdikleri öğrenciler sayesinde karşılamışlardır. İslâm dünyasında

⁵¹ Karpat, "Muslim Migration," s. 82.

cari olan sahih İslâm inancıyla bağdaşmayan bazı itikadî öğreti ve sosyal söylemlere sahip olmasına rağmen, *Nation of Islam*'ın lideri Elijah Muhammed dahi iki oğlunu dinî eğitimlerini almaları için Ezher Üniversitesi'ne göndermiştir. Nitekim oğullarından Warith Deen Muhammed eğitimini tamamladıktan sonra Amerika'ya dönmüş, babasının ölümünün ardından da *Muslim American Society*'yi kurarak, bütün üyeleri ve teşkilatı Sünnî öğretiye yöneltmiş (zenci Müslümanların yaklaşık % 80'ini temsil etmektedir), *Nation of Islam (NOI)* ise Louis Farakhan'ın liderliğinde küçük bir organizasyon olarak kalmıştır (zenci Müslümanların sadece % 5'ni temsil etmektedir). *NOI* organizasyon ve üye sayısı itibarıyla küçük olsa da etkin kurumlaşmasıyla Amerika kamuoyunda sesi en çok duyulan ve çeşitli söylem ve faaliyetleriyle gündem oluşturabilen bir teşkilattir³².

1980'li yıllardan sonra New York'ta değişik semtlerde, Brooklyn, Queens ve Manhattan başta olmak üzere Müslüman cemiyetlerin sayılarının artmasına paralel olarak cami-kültür merkezi sayısında da hızlı bir artışın olduğu gözlenmiştir. Göçmen sayısının hızla artması daha eğitilmiş, ekonomik açıdan daha iyi bir seviyeye gelmiş, çevresiyle daha iyi sosyal ilişkiler kurabilen üyelere sahip olan cemiyetler için hem dinî hem sivil kurumlaşma süreci Amerikan hayatının kaçınılmaz ihtiyaçlarından olmuştur. Bu dönemde cemiyetler kendi finans kaynaklarıyla kurumlaşmaya çalışmışlar; fakat mahallî finans kaynakları yeterli olmadığında her cemiyet kendi ülkesinden gördüğü maddî destekle varlığını devam ettirebilmiştir.

New Yorklu Müslümanların çoğunluğu birinci nesil göçmenlerden oluştuğu için, cami-kültür merkezleri ve özel okullar genellikle belli bir etnik gruba aitmiş hissi vermektedir. Dinî-sivil kurumlaşmanın etnik kökene bağlı olarak gelişmesinde ilk göçmenlerin eğitimlerinin yeterli olmaması sebebiyle iletişim dili olarak İngilizce'den çok kendi ana dillerini kullanmaları, kendi hemşehri ve yurttaşlarına göç etme ve iş bulma hususunda öncelik tanımaları³³ gibi sebepler önemli rol oynamıştır.

Genelde Amerika'da, özelde New York'ta camiler İslâm dünyasında bulunan camilerden, imam ve cemaatin fonksiyonu ve mimari gibi açılardan farklılık arz etmektedir. Camiler çoğunlukla ibadethane, hafta sonu okulu, hatta kültürel ve sivil hizmetler veren eğitim merkezleri olarak kullanılmak-

³² 1995 yılında, Washington D.C.de ayrımcılık, ırkçılık gibi hatalardan dönme (day of atonement-kefaret günü) olarak adlandırılan "Million Man March" yürüyüşüne yüzbinlerce kişi katılmış ve Amerika'da büyük bir yankı uyandırmıştır.

³³ Haddad ve Smith, *Muslim Communities in North America*, s. xxi.

tadır³⁴. Amerika'daki camilerin bu işlevleri Osmanlı'daki "külliye" sistemini akla getirirse de, külliyelerden çok farklı yapıya sahiptir. Amerika'da İslâm medeniyeti tarihi boyunca ortaya çıkmış formları benimseyen cami yapılarının sayısı oldukça azdır. Temelden inşa edilen caminin, hazır binayı camiye çevirmeye oranla çok daha masraflı olması ve günümüzdeki New Yorklu Müslümanların genellikle çalışan orta tabaka ve küçük esnaftan oluşması sebebiyle, daha ekonomik ve cemiyetin daha rahat kullanabileceği binalar seçilmektedir. Böylece Müslüman cemiyetlerinin yoğunlukla yaşadığı mahallelerde satılık veya kiralık mahalle kilisesi, havra³⁵, itfaiye binası, sinema³⁶, sağlık ocağı³⁷, dükkân veya daireler³⁸ cami-kültür merkezlerine dönüştürülmektedir. 1992-95 yılları arasında Amerika genelinde 1000'e yakın caminin oluşumu üzerinde yapılan bir araştırma cami-kültür merkezi için temelden inşa edilenlerin sayısının 100'den az olduğunu ortaya koymuştur³⁹. Bu mekânların camiye dönüşüm süreçlerinde binanın iç yapısı tamamen, dış yapısı ise

³⁴ New York şehrinin varoşunda yer alan *Islamic Center of Long Island* isimli cami-kültür merkezi çok yönlü faaliyetleriyle bilinmektedir. Kapsadığı alan ve hem etnik hem de kuşak açısından hitap ettiği kitlenin çeşitliliği itibarıyla New York'un en önde gelen cami-kültür merkezlerindedir. Bu merkezin çok yönlü fonksiyonları hakkında daha detaylı bilgi almak için sırf bu konuda yazılmış olan şu esere bakılabilir: Faroque Khan, *Story of a Mosque in America* (Iowa: Cedar Graphics, 2001), s. 157.

³⁵ Bir İtalyan mahallesi olan Bensonhurst, Brooklyn'deki *Islamic Center of Brooklyn* 1999'da havradan cami-kültür merkezine çevrilmiştir. Daha çok Arapların, özellikle Mısırlı Müslümanların öncülüğünde kurulmuştur. Bünyesinde okul öncesi (Pre-Kindergarten) çocuklara eğitim hizmeti veren bir okul ve büyük bir konferans salonu bulunmaktadır. Ayrıca bilgisayar odası da bulunan bu merkezde kendi mensuplarına hitap eden bilgisayar kursları verilmektedir.

³⁶ Türk göçmenlerin öncülüğünde kurulan *Fatih Camii-Mosque* Bay Ridge, Brooklyn'de sinema olarak kullanılan binanın satın alınarak camiye çevrilmesiyle oluşmuştur. Zamanla Çin mahallesine dönüşen bir semtte bulunan bu cami, bünyesinde cemiyet mensuplarına hafta sonu eğitim hizmetleri veren mütevazı bir okul, daha çok dinî eserlerin satıldığı bir kitapçı, mahalli-kültürel ve dinî kıyafetlerin satıldığı bir dükkân ve helâl yiyecekler (et, sucuk vs.) başta olmak üzere çeşitli gıda maddeleri satan bir market de bulunmaktadır. *Fatih Camii*, Amerika genelinde 2000 yılı itibarıyla açılan on iki ayrı cami ve mahalle mescidinin merkezi rolünü üstlenmesinin yanı sıra *United American Muslim Association* adlı bir dinî-sivil kuruluşun da merkezi durumundadır.

³⁷ New York'a bağlı bir ada semt olan Staten Island'da bulunan *Albanian Islamic Cultural Center*, klinik olan büyük bir binayı satın alarak cami-kültür merkezine çevirmiştir. Arnavut Müslümanların öncülüğünde kurulan ve 5000 kişinin rahatlıkla namaz kılabilirdiği bir camiye sahip olan bu merkez, aynı binada 1998'de özel *al-Miraj* İslâm okulunu açmıştır. Bünyesinde büyük bir konferans-tiyatro salonuyla birlikte spor salonu bulunduran bu okul, 300'e yakın öğrenciye sahiptir. *Albanian Islamic Cultural Center* cami-kültür merkezi-okul modelini New York'ta gerçekleştiren birkaç Müslüman dinî-sivil kuruluşun bir tanesidir.

³⁸ Dükkân, daire veya iki katlı özel mülkiyetli evlerin (private house) satın alma veya kiralamaya yoluyla cami ve mahalle mescidine çevrilmesi New Yorklu Müslümanların dinî kurumlaşma sürecinin en çok rastlanan örneklerindedir.

³⁹ Omar Khalidi, "Approaches to Mosque Design in North America," *Muslims on the Americanization Path?*, s. 317.

kısmen değiştirilip cemiyetin sivil-sosyal ihtiyaçlarına göre yerin müsaade ettiği ölçüler içerisinde okul, kurs, klinik, gençler için spor odası,⁴⁰ market ve benzeri ilaveler yapılmaktadır. Hatta bazı merkezlerde düğün, doğum günü gibi özel günlerin kutlanmasının yapıldığı salonlar da yer almaktadır. Borough Park, Brooklyn'de aşırı dindar (Hasidic) Yahudilerin mahallesinde bulunan ve New York'un hayatta kalabilen en eski cami-kültür merkezi olan *The Mosque of the Crimean Turks* (New Yorklu Türkler arasında *Kırım Cemiyeti*) bunun en güzel bir örneğidir. Stalin'in soykırımından kaçmayı başararak Türkiye ve Almanya'ya giden, fakat daha sonra Amerika'ya yerleşen Kırımlı Tatarların öncülüğünde kurulan *Kırım Cemiyeti*'nin alt katında cami, orta katında *İsmail Gaspıralı Bey İlkokulu* ve üst katında 500 civarında konuğun rahatlıkla ağırlanabileceği büyük bir salon bulunmaktadır. Bu salonda düğün ve doğum (baby shower) gibi özel günlerin yanı sıra, çeşitli kültürel faaliyetler, ramazanda her gün cemiyetin çeşitli üyelerince verilen iftarlar ve mahalli sivil veya resmî kuruluş ve yetkililerle siyasi ya da sosyal bağlantılar oluşturmaya ve ilişki geliştirmeye yönelik çeşitli faaliyetler yapılmaktadır. Nitekim ister Arap veya Pakistan kökenlilerin, ister Afrika kökenlilerin kurduğu bir yer olsun, pek çok cami-kültür merkezi genellikle benzer hizmet ve faaliyetleri icra etmektedir.

New Yorklu Müslümanların yarından fazlasını temsil eden göçmen Müslümanlar⁴¹, ilk geldiklerinde, para kazanıp biriktirmeyi ve belli bir müddet sonra ülkelerine, daha müreffeh bir hayat kurmak amacıyla dönmeyi planlamışlardı. Fakat Amerika'da kalmaya ve yerleşmeye karar verdiklerinde, bir yerde yaşamının gereği olan hayata dahil olmanın⁴² bütün gereklerini (kurumlaşma

⁴⁰ Queens semtinde bulunan ve Bosnalıların öncülüğünde kurulan Ali Paşa Camiinde bir spor odası yer almaktadır. Bu caminin Bosnalı imamı ve halk arasında "İmam Bayram" olarak bilinen zat ile görüşmemizde bu küçük spor salonuna masa tenisi koydurmasının temel sebebinin orta-lise seviyesindeki gençleri hiç olmazsa spor faaliyetiyle camiye çekmek olduğunu, bu ihmal edildiğinde çocukların aile denetiminden uzak, disiplinin uzanmadığı ve genellikle Amerikalı gençlerin uyuşturucu denemelerinin ilk başladığı serbest oyun alanlarında spor ihtiyaçlarını görmeye başlayacaklarını belirtmişti. İkinci nesil gençlerin bu ortamlardan etkilendiği de bir gerçektir. Gençlerin çeşitli faaliyetlerle kültürlü hale gelme ve eğitim sürecini oldukça ciddiye almışa benzeyen İmam Bayram, Queens'te bir futbol takımı kurmuş ve 1999'da kendi semtinde kurulan amatör ligde ilk sıralarda yer almış ve bu başarı mahalli gazetelere geçmiştir.

⁴¹ Göçmen Müslümanlar kavramı ile dışarıdan gelip New York'ta en az üç yıl ve daha fazla kalmaları kastedilmektedir. Göçmen Müslümanlar, New York Müslümanlarının kesin olmamakla birlikte % 60-70'ini temsil ettiği tahmin edilmektedir.

⁴² Bir yerde yaşamak ile kalmak arasındaki farkın önemli olduğunu belirtmek faydalı olacaktır. Bir yerde kalmanın ihtiva ettiği her açıdan "geçicilik" anlamı malumdur. Fakat bir yerde yaşamak oraya dahil, girişi, o topraklara geçişi gerektirir. Bu açıdan göçmen Müslümanların ilk hali "New York'ta kalma"yı, sonraki hali ise "New York'ta yaşama"yı izah etmektedir.

dahil olmak üzere) New York'ta da yerine getirmeye başlamışlardır. Bu yeni haldeki göçmen Müslümanların en önemli meselesi yeni nesle kendi dinî gelenegini ve kültürel mirasını aktarmak ve rahatlıkla ibadet edebileceği ve çeşitli kültürel-geleneksel faaliyetleri yapabileceği bir mekân üretmek olmuştur. Bünyesinde -küçük de olsa- çocuklara dinî eğitimin verilebileceği bir mekânı bulduran cami-kültür merkezi, en çok ihtiyaç duyulan bir kurumdu. Böyle bir mekânın oluşturulmasında başlangıçta ekonomik zorluklar yaşandıysa da, göçmen Müslümanlar bazen geldikleri ülkelerin diplomatları yanında, zaman zaman çeşitli vakıflar aracılığıyla bazen de New Yorklu komşu Müslümanların katkılarıyla finansal problemlerini aşmış ve kendi dinî-sivil kurumlarına kavuşmuşlardır. Bu konuda acemiliğin ve sıkıntının yaşanması gayet doğaldı; çünkü bu insanların önemli bir kısmı dinî hizmetlerin devlet tarafından finanse edildiği bir yapıdan geliyorlardı. Başka bir ifadeyle, işleyen dinî kurumları hazır buldukları bir düzene aşınaydılar. Oysa New York gibi bir metropolde din adına her şeye yeniden başlamak durumundaydılar. Bu kurumsallaşma sürecinde acemiliğin yaşanmasının diğer bir sebebi de özellikle Sünnî Müslümanlarda "din adamları sınıfı" (clergy) gibi bir kavramın bulunmamasında aranabilir. Böyle bir sınıfın varlığı Batı'daki dinî kurumların omurgasını oluşturmakta ve dinî kurumların sürdürülmesini sağlamaktadır. Halbuki İslâm dünyasında bu hususta çok farklı bir tecrübe söz konusudur. Bu sebeple New Yorklu göçmen Müslümanlar, azınlık olarak kendi cami-kültür merkezi modelindeki kurumların oluşturulması ve sürdürülmesi gibi yeni bir sorumlulukla karşı karşıya kalmışlardı. Şüphesiz kendi dinî-kültürel kurumlarını Müslüman olmayan topraklarda sıfırdan inşa etmek, gönüllü olarak diasporaya yerleşen Müslümanlar açısından da çok yeni bir tecrübeydi.

Göçmen Müslümanlar, Amerika tarihinin ekonomik açıdan en sıkıntılı olan "Büyük Buhran" (Great Depression) döneminde, kısa zamanda ülkelere dönemeyeceklerini fark ettiklerinde, cami-kültür merkezleri inşa etmeye başlamışlardır. 1954'e gelindiğinde, Amerika-Kanada genelinde cami-kültür merkezleri elli ikiye ulaşmıştır. 1970'li yıllarda İslâm ülkelerinden Amerika'ya göçü kolaylaştıran düzenlemelerden sonra Amerika'ya Müslüman göçünün son safhası başlamıştır. Müslüman nüfusunun göçmenler sayesinde 1970'ten sonra tedricen, 1980'den sonra hızlı bir şekilde artmasına paralel olarak cami-kültür merkezi ve okul sayılarında da hızlı bir artış gözlenmiştir. Bundan şüphesiz New York da nasibini almıştır. Bugün Amerika genelinde 1200 civarında cami-kültür merkezi bulunmaktadır. Columbia Üniversitesi'ndeki *Muslim Communities in New York City* (MSNYC) projesinin 1998-99

yıllarında gerçekleştirdiği alan araştırması, New York şehrindeki toplam cami-kültür merkezi sayısını 140 olarak tespit etmiştir. Kesin olmamakla birlikte Amerika'daki Müslümanların sayısının 6-7 milyon civarında olduğu, önceki sayfalarda belirtildiği gibi bunun 600.000 kadannın New York şehrinde⁴³ (New York eyaletinde 1 milyon olduğu tahmin edilmektedir) yaşadığı göz önünde bulundurulursa, Amerika genelinde mevcut cami ile New York'taki cami sayısı arasında doğru bir orantı vardır.

MSNYC'nin Mayıs 1998-Haziran 1999 tarihleri arasında Manhattan, Brooklyn, Queens, Bronx ve Staten Island semtlerinde yaptığı araştırma ve-rilerine göre New York'ta göçmen veya yerli Amerikalı Müslümanlara ait toplam kurum (cami-kültür merkezi, özel okul ve iş yeri) sayısı 1999 yılı itibarıyla 1780 olmuştur. Bu mahallerden 649'u Arap kökenli Müslümanlara aitken, kalanı (1131) Güney Asya, Afrika ve Balkanlar ile Türkiye gibi ülkelerden gelen Müslümanlar tarafından açılmıştır.

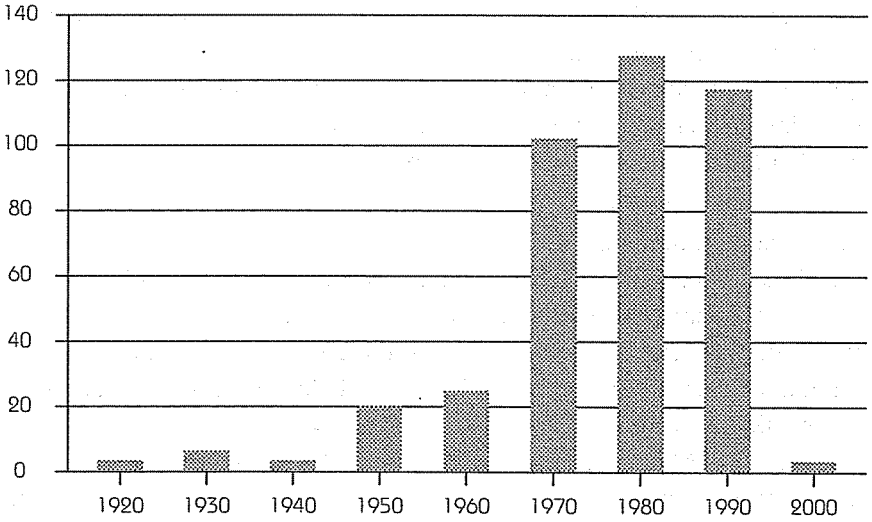
Her ne kadar cami-kültür merkezlerindeki dinî hizmetlere Amerika genelinde Müslüman nüfusun % 10 ile 15 civarında olan bölümü⁴⁴ aktif bir şekilde katılıyorsa da, bu merkezler Müslüman cemiyetin yaygın eğitim merkezi olarak çok önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Cami-kültür merkezleri Müslüman cemiyete, özel konferanslar, seminerler, özel dersler, faydalı sağlık ve hukuk bilgilerinin ihtiyaç hâsıl oldukça verildiği sosyal-sivil bir dernek gibi çalışmaktadır. Hatta düğün ve doğum kutlamaları gibi özel günler cami-kültür merkezlerinde yapılarak azınlık olan Müslümanlarda sosyalleşmeyi bizzat cami merkezine taşıdığı ve cemiyet duygularını güçlendirdiği bir gerçektir. New York'ta camiler, hem yeni neslin hem de ilk neslin, yaşlı-genç, yetişkin-çocuk hep birlikte ilmihâl bilgilerini öğrendikleri ve dinî eğitimlerini yaşayarak ve bilerek gerçekleştirdikleri, çevreyle ve şehrin sivil kurumlarıyla sağlıklı ilişkiler geliştirdikleri ortak bir okul gibidir. Bu merkezlerde cemiyet üyelerinin taciz, ayrımcılık ve aşağılanmadan uzak, sosyal ve kültürel ortak değerlere sahip olmanın verdiği huzurla kendilerine olan güveni pekiştirebildikleri ortak mekânlardır. Bu sebeple Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları yerlerde cami-kültür merkezleri, ortak değerlerin ve bilgilerin paylaşıldığı ve teyit edildiği, aynı zamanda bir sonraki nesle aktarıldığı, bunun sonucunda da cemiyet olmanın en açık bir şekilde müşahhaslaştığı hem dinî

⁴³ New York eyaletinde toplam Müslüman nüfusun 1 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. New York şehri şu beş büyük semtten oluşmaktadır: Manhattan, Bronx, Brooklyn, Queens ve Staten Island.

⁴⁴ Haddad ve Lummis, *Islamic Values in the United States*, s. 24-42.

hem de sivil bir kurumdur. Dinîdir, çünkü ilmihâl ve kültürel mirası öğretmektedir; sivildir, çünkü cemiyet üyelerini, New York'ta yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları sosyal ve hukukî bilgi ve becerilerle donatmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan cami-kültür merkezlerinin cemiyet ile çevrede hâkim olan kültür arasındaki sınır çizgisinin yerini tayin eden ve bunu vurgulayan, Müslümanların çevredeki kültüre ne kadar entegre olup olmadığını belirlemeye çalışan bir mekân olduğunu belirtmek gerekir.

Amerika genelinde cami-kültür merkezlerinin yıllara göre artışını gösteren tablo



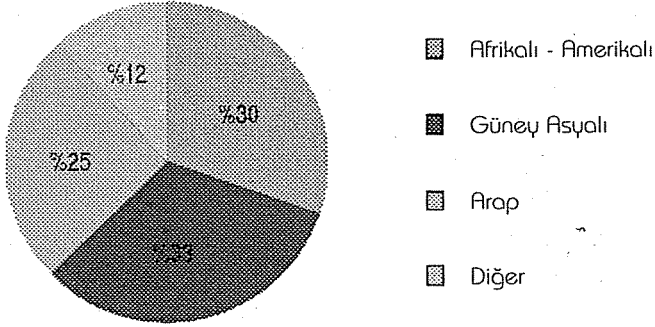
Ihsan Bağby, Paul M. Perl & Bryan T. Froehle, *The Mosque in America: A National Portrait* (CAIR Report: Washington D.C., 2001).

Cami-kültür merkezlerinin inşasını takip eden son safhadaki kurumlaşma süreci, özel okul açma şeklinde kendini göstermektedir. Bu okullar çoğunlukla cami-kültür merkezinin hemen bitişiğinde olmakla birlikte, civardaki bir veya birkaç cemiyetin rahat ulaşabileceği bir bölgede de açılmaktadır.

Yeni gelişen, özellikle 1970'li yıllardan sonra daha da belirginleşen ve Amerika'ya ait bir Müslüman Amerikalı karakterinin gelişmesi için açılan özel Müslüman okullarının bu husustaki katkısı önemlidir. Amerika genelinde 200'den fazla özel Müslüman okulu bulunurken⁴⁵, New York'taki özel

⁴⁵ Nimer, "Muslims in American Public Life," s. 169.

Cami - Kültür Merkez Üyelerinde Etnik Dağılım (New York)



Muslims in New York City Project, Columbia University

Müslüman okulu sayısı, ilkokullar da dahil olmak üzere, yirmi dört civarındadır⁴⁶. Bu okullardaki öğrenci sayısı bina kapasitesine göre genellikle 100 ile 800 arasında değişmektedir. New York şehrindeki özel Müslüman okullarında okuyan öğrencilerin toplam sayısı 3-4000 civarındadır. Bu rakamlar devlet okullarında okuyan öğrenci sayısına oranla, bu şehirde okula giden Müslüman öğrencilerin çok düşük bir kısmına, yaklaşık % 5'ine tekabül etmektedir. Zira devlet okullarında okuyan Müslüman öğrenci sayısının 86.000 fazla olduğu tahmin edilmektedir.

New York'ta da, Amerika genelinde de özel Müslüman okulların inşa edilmesinin temel sebebi, Müslüman ailelerin yabancı ve yeni bir yer olarak gördüğü bir ülkede önceliği çocuklarının dinî, millî ve kültürel değerler içerisinde eğitilmesi konusuna vermesidir. Özel okul açma fırsatına sahip olamayan ilk göçmenler, en azından dinî değerlere sahip olmaları, Tanrı inancını elde etmeleri için çocuklarını Hıristiyanların hafta sonu okullarına göndermişlerdi. Hatta ilk Türk göçmenlerden bazılarının, çocuklarını Tanrı'nın varlığından habersiz bir şekilde yetişmesinler diye kiliseye bile götürdükleri⁴⁷ anlatılmaktadır.

New York gibi büyük bir metropoldeki devlet okullarında hâkim olan popüler kültür ve dünya görüşünün, yeni neslin davranış ve değerler dünyasına hâkim

⁴⁶ Columbia Üniversitesi bünyesinde *Muslims in New York City* projesi tarafından 1998'de yapılan demografik çalışmanın sonuçlarından istifade edilmiştir.

⁴⁷ Frank Ahmed, *Turks in America: The Ottoman Turk's Immigrant Experience* (Washington, D.C. 1993), s. 7-10.

olmasından tedirgin olan bazı Müslüman aileler çocuklarını genellikle Katolik, bazen de Baptist okullarına göndermişlerdi ve halen az da olsa gönderenler vardır. Bunun temel sebebi adı geçen özel dinî okulların dinî değerlerin öğretildiği, daha önemlisi en azından dinî değerlere saygı gösterildiği birer eğitim kurumu olmalarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir sebep de devlet okullarında Müslüman ailelerin İslâm inancını ve sahip olduğu kültürel değerleri önemsemeyen, hatta çoğu zaman küçümseyen bir anlayış ve tavırın çocuklarına aktarılması kaygısıdır.

Diğer taraftan birçok aile günümüzde devlet okullarında uygulanan karma beden dersleri, yüzme, cinsel eğitim gibi derslerle sıkıntılar yaşamaktadır. Fakat Müslüman ailelerin devlet okullarıyla yaşadıkları en ciddi problem, bu kurumlardaki eğitimin, çocuklara Müslüman ailenin korumaya çalıştığı değerlerine isyan etmeyi öğretmesi ve buna teşvik etmesidir. Bu açıdan bakıldığında New York'taki hemen her okulda okutulan, başkalarının başkalarına saygıyı ve çeşitliliğe açık olmayı öğreten "çok kültürlülük" derslerinin sadece bir ders olarak kaldığı, okulların temel eğitim felsefesine bir türlü yansıtılmadığı söylenebilir. Ancak ortak dili konuşan Müslüman cemiyetteki öğrencilerin, yoğunluklu olarak gittikleri bazı devlet okullarında, örneğin Arapça gibi bazı derslerin seçmeli ders olarak okunma imkânı da mevcuttur. Nitekim New York'un bazı semtlerinde, Arap ailelerin yoğun olarak yaşadıkları mahallelerdeki okullarda bunun birkaç örneği bulunmaktadır.

Yıllık 9 milyar dolarlık bütçesiyle New York, Amerika'nın en büyük devlet okulu sistemine sahiptir. Yaklaşık 80.000 öğretmenle 1.1 milyondan fazla öğrenciyi 1500 okulda eğitmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra devlet okullarından ayrı olarak 700'den fazla özel okul bulunmaktadır. Bu özel okulların çoğunluğu, başta Katolik ve Yahudiler olmak üzere çeşitli dinî cemiyetler tarafından açılmıştır. Bugün sayıları yirmi dördü bulan özel Müslüman okulları on beş yıldır yoğun bir şekilde New York'taki eğitime kendi dinî-sivil perspektiflerinden katkı sağlamaktadır. Bu okulların hepsi New York eyaletince onaylanmış ve denklikleri kabul edilmiş, hatta en eskisi olan *al-Iman School*⁴⁸ ve benzeri birkaçının gerek akademik gerekse üniversitelere öğrenci gönderme bakımından başarılı olduğu gözlenmiştir.

Fakat bütün Müslüman okulları, diğer Katolik ve Yahudi okullarından organizasyon, ortak müfredat geliştirme gibi yönlerden farklılık arz etmektedir.

⁴⁸ Queens'de Al-Khoei cami-kültür merkezinin hemen bitişiğinde Iraklı Şii cemiyet tarafından kurulan ve az da olsa Sünnî öğrencilerin gittiği bir okuldur.

Müslüman okullarının hem müfredat hem eğitim yöntemleri ve hem de okul yapısı ve mimarisi açısından belli bir standardı oluşturmaya yardımcı olabilecek Müslüman eğitim federasyonu gibi bir şemsiye kuruluş henüz oluşturulamamıştır. Bu okullar, zorunlu olarak okutulan derslerin dışındaki müfredat programında birbirlerinden hayli farklı uygulamalara sahiptir. Bu açıdan New York'taki Müslüman okullarının genel bir profilini çıkarmak çok zordur; her biri ayrı bir şekilde değerlendirilmek durumundadır. Bununla beraber *Amity School* gibi kültürel kimliği vurgulayan birkaç okul dışarıda tutulursa, ister Afrika kökenli Amerikalı Müslümanlar isterse göçmen Müslümanlar tarafından kurulmuş olsun, Müslüman okullarının ortak yanı okuldaki zaman-mekân ilişkisini Müslüman bir çevreye dönüştürme çabasında yatmaktadır. Okul derslerinin ibadet vakitlerine göre düzenlenmesi, cuma namazlarının topluca kılması, hac, ramazan ve bayramlar gibi Müslümanlar açısından önemli olan günlerin, okulun gizli veya aşikâr eğitim yöntemleriyle (implicit-explicit curriculum) vurgulanması zaman-mekân ilişkisinin Müslüman bir çevreye dönüştürülmesinde şüphesiz etkili bir rol oynamaktadır. Diğer taraftan bu özel okullarda, Amerika toplumundan ve kültüründen belli bir ölçüde soyutlanarak yetişen öğrencilerin, üniversite ve meslek hayatlarında içinde yaşamış oldukları toplum ve değerleriyle zaman zaman sıhhatli bir ilişki kuramamaları, karşılaştıkları en önemli sorundur.

New York'taki Müslüman okullarının tercih edilmesinde etkili olan özellikleri şu şekilde sıralanabilir: Güven verici ve dinî değerler açısından pekiştirici bir atmosferin bulunması, okulda ibadet yapabilmek rahatlığı, kendine güven duygusu besleyen bir çevrenin var oluşu, aynı kültür içerisinde model bulma rahatlığı, iyi bir arkadaş çevresinin bulunması ve Müslüman cemiyetle daima irtibat içerisinde bulunabilmek rahatlığı. Karşılaşmış oldukları "güçlükler" ise şunlardır: Finans sıkıntısı, iyi yetişmiş öğretmen ve eleman bulma zorluğu, Amerika'da doğan ve yetişen yeni neslin idrakine uygun yeni ve pedagojik müfredat programı geliştirememesi, eğitim-öğretim yöntemlerinde Amerika ortamına uyum sağlamadaki sıkıntı, Amerikan toplumuyla rahat diyalog kuramayan, soyutlanmış bireyler yetiştirebilme tehlikesi ve içinde yaşanılan toplumla dengeli bir ilişki kurulamadığında çelişkili bir kimliğe (conflicted identities) sahip olma ihtimali.

Özel Müslüman okullarını, devlet okullarından ayıran farklı bir yön ise okutmakla yükümlü oldukları derslerin dışında müfredat programlarında yer verdikleri İslâm dersleridir (Islamic Studies). İslâm dini ve kültürü üzerine olan dersler okullara göre farklılık arz etmekle birlikte, bunlar genel olarak Kur'ân, İslâm tarihi, akâid ve dil (cemiyetin ihtiyacına göre Arapça, Urduca gibi) ders-

lerinden oluşmaktadır. Bu derslerde okutulan ders kitap ve materyallerinden önemli bir sıkıntı yaşanmaktadır. Okulların genellikle yeni olması ve ekonomik güçlükler sebebiyle, müfredat programı ve ders kitapları geliştirebilmek için ilgili uzmanlar istihdam edemediklerinden, irtibatlı oldukları ülkelerden, meselâ Ürdün, Mısır, Suudi Arabistan ve Pakistan'dan getirdikleri ders kitaplarıyla yetinmektedirler. Öte yandan yerli ve ikinci nesil Müslümanlar, dışarıdan getirilen bu kitaplardan memnun kalmamaktadır. Çünkü bunları hem pedagojik açıdan yetersiz hem de kaleme alındıkları ülkenin kültürel şartlarını fazlasıyla yansıtan metinler olarak görmektedirler. Bu sebeple Amerika'daki bazı kuruluşlar, örneğin *IQRA International Education Foundation* ve *Islamic Foundation of North America* ikinci nesil Müslümanların Amerika'daki eğitimlerine yönelik ders kitapları yazmaya başlamışlardır.

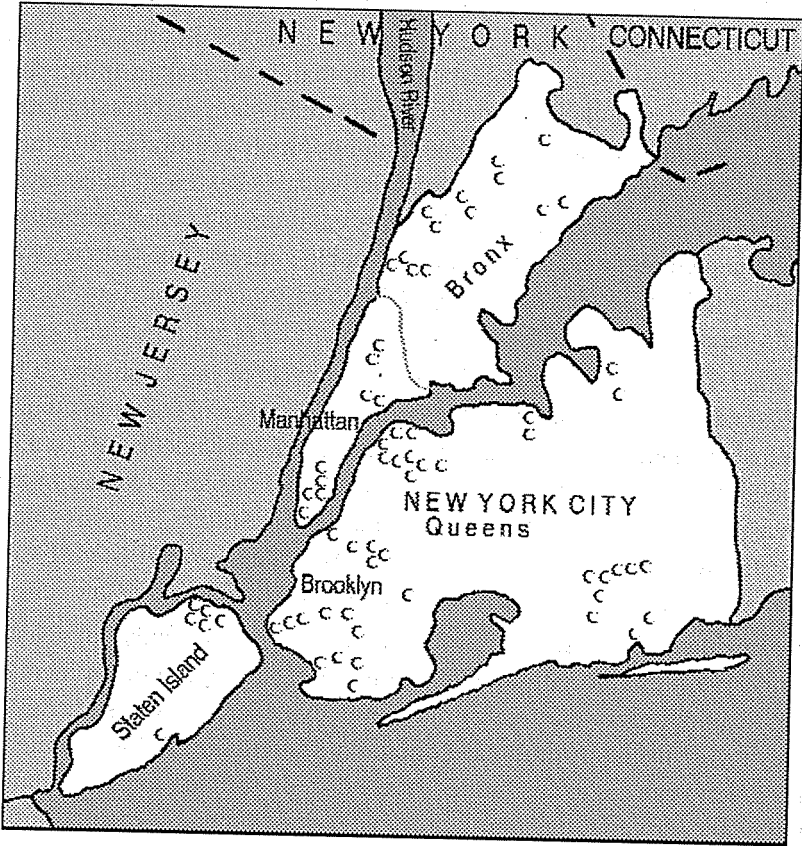
New York'taki Müslüman okulları eyaletçe öngörülen sosyal, fen ve İngilizce ile birlikte İslâm dini ve kültürüyle alâkalı derslerin bütünleşmesini başarılı bir şekilde yapabilmektedir. Her Müslüman okulun bu bütünleşmeye öncelik vermesinde birkaç sebep bulunmaktadır. Bu sebeplerin başında öğrencilerden alınan eğitim ücretleri yetersiz kaldığından, federal hükümetin ders kitapları, eğitim materyalleri, öğle yemeği ve ulaşım masrafları yardımlarından bu okulların faydalanma arzuları yer almaktadır. Eyaletin sunduğu çeşitli eğitim yardımlarından yararlanmak için de okuldaki öğrencilerin bağımsız özel eğitim kurumlarınca yapılan matematik, sosyal bilimler, İngiliz dili ve edebiyatı gibi çeşitli testlerde başarılı olmaları gerekmektedir.

Muhteva ve felsefeleri açısından bakıldığında Müslüman okulları, içinde yaşadıkları toplumun gittikçe yozlaştığına ve aile değerlerini kaybettiğine inanmakta ve buna karşılık dinî-ahlâkî değerleri Batılı kültür ve hayat tarzına karşı korunabilecek önemli sığınaklar olarak görmektedir. Bu açıdan, Müslüman okulların eğitim felsefesinin dayandığı temelin, kendi dinî-kültürel değerlerle içinde yaşadıkları hâkim kültürün değerleri arasındaki çizginin nereden geçtiğini belirlemek ve bu çizgide uzlaşma ve esnekliğin nerelerde ve ne kadar olabileceğini öğrencilere aktarmaya çalışmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, MSNYC projesinden önce yapılan *Muslim Communities in New York City* adlı diğer projenin ilk dönem alan çalışmalarında Manhattan'da karşılaştığımız ve küçük bir lokanta işleten Suriye asıllı bir göçmenle yapılan bir diyalog New York'taki Müslümanların çoğunluğunu temsil eden göçmen Müslümanların genel durumunu özetlemektedir. On yıldır Amerika'da bulunan bu kişiye çocukların eğitimi, sağlık meselesi ve şehrin kendisine sunmuş olduğu hizmetlerden yararlanma konusunda ailece ne kadar aktif

katılım içinde olduklarını sorduğumuzda, bize verdiği cevap şu olmuştur: "Ben sabahleyin 7.00'de dükkâna geliyorum, akşam 22.00'de eve gidiyorum. Haftanın yedi günü hep böyle. Çocuklarıma ve aileme maalesef hiç vakit ayırmıyorum. Ne sosyal hayat ne de sivil hayat var benim için. Eşim de pek İngilizce bilmediği için bir şey yapamıyor. Çocukların eğitimi hususunda tamamen Amerikan devlet okullarına bağımlıyız, onlar için kendi kültürümüzle yetişmelerini sağlayacak planlı bir eğitim yaptığımız ve bunun için vakit ayırdığımız söylenemez."⁴⁹

New York şehrindeki (Manhattan, Brooklyn, Queens, Bronx ve Staten Island) cami-kültür merkezlerinin semtlere göre dağılımı.



© Muslims in New York City Project, Columbia University

⁴⁹ Manhattan (Down-town), *Muslims in New York City Project*, Columbia University, New York (1998).

Kurumlaşmadaki Safhalar

Muslim Communities in New York City projesindeki alan araştırmalarına dayanarak New Yorklu Müslümanların dinî-sivil kurumlaşma aşamalarını kısaca özetlemek gerekirse şu süreçlerden geçildiği söylenebilir:

İlk safha. Genellikle aynı ülkeden göç ederek gelen küçük bir aile ve arkadaş çevresi, ibadet ve dinî sohbet yapabilecekleri bir küçük oda kiralamakla işe başlarlar. Daha sonra bu grup, ileride kurulacak muhtemel bir caminin müteveli heyetini oluşturur. Queens'deki *Iqra Masjid*, Brooklyn'deki *Tayba Islamic Center* bu safhaya örnek olarak verilebilir.

İkinci safha. Bu temel grup, küçük esnaf veya varlıklı Müslüman iş adamlarını, açılan bu küçük mahalle mescidi teşebbüsüne çektikten sonra, kısa zamanda bir dükkân veya cami olabilecek herhangi bir mekân nakit parayla veya leasing yöntemiyle satın alınır. Gayrimenkul satın alabilecek bir finans kaynağı bulunamasa bile, halka açık daha büyük bir yer kiralama yoluna gidilir. Cemiyet başlangıçta tam gün imamlık yapabilecek birini bulamayabilir. Bu sebeple ilk zamanlarda cami sadece beş vakit namaz ve eğitim faaliyetleri için kullanılıp cuma namazı için daha büyük bir camiye gitme yolu tercih edilmektedir. Nitekim Brooklyn'de *Masjid Ibrahim* ve *Mevlana Camii-Mosque* 1999'da bu safhada bulunmaktaydı.

Üçüncü safha. İlk kurucular tedricen bir müteveli heyeti oluşturmaya başlayarak vergiden muaf bir dinî kuruma dönüşmek için resmî başvuruda bulunurlar. Daimî bir imam görevlendirilir ve özellikle çocuklara yönelik yaygın din eğitimi programları geliştirilir. Cuma namazı kılınmaya başlar ve cami dinî açıdan kurumlaşma sürecini tamamlar. Brooklyn'de *Eyüp Sultan Turkish-American Islamic Center*, *Iqra Masjid*, *Masjid Omar*, Bronx'da *African Islamic Center*, Manhattan'da *Masjid al-Farah* gibi camiler bu safhaya örnek olarak verilebilir.

Dördüncü safha. Müslüman nüfusun büyümesine ve cemiyetin gelişmesine paralel olarak yarım günlük dinî eğitim veya bilgisayar kursları açmak gibi çeşitli eğitim programları geliştirilir. Çevre eyaletlerden, komşu cemiyetlerden veya yurt dışından muhtelif konularda konferans, seminer vermek için İslâm alimleri veya çeşitli düşünürler davet edilir. Bu safhada cami hem dinî hem de sivil hizmetler veren bir cami-kültür merkezine dönüşür. Amerika şartlarına has, nevi şahsına münhasır bir Müslüman cemiyet merkezi doğar. Manhattan'da *Islamic Cultural Center of New York*, Brooklyn'deki *Muslim Center of Brooklyn* ve *Mosque of the Crimean Turks* gibi cami-kültür merkezleri bu evredeki örneklerdir.

Beşinci safha. Civar semtlerde yardım toplama toplantıları (local fund-raising), sadaka ve bağışlarla cami-kültür merkezi, çeşitli hizmetlerin görülmesi için görevliler istihdam eder. Mütevellî heyetince denetlenen özel komiteler oluşturulur ve çeşitli sosyal-sivil hizmetler cemiyet üyelerine ve bölgedeki halka ulaştırılır. Bu hizmetler şu şekilde sıralanabilir: İngilizce okuma-yazma, ana okulu, fakirlere yiyecek ve giyecek tedariki, yeni göçmenler için geçici kalacak yer ayarlama, sağlık hizmetlerinden yararlanmada yardımcı olma, aile danışmanlığı, evlenme ve boşanma hizmetleri, cenaze hizmetleri, gayrimüslim cemiyetleri bilgilendirmeye yönelik İslâm'ı anlatma ve eğitim programları, yaz okulları, yaz kampları, mahallî belediye organları ve polis teşkilâtıyla sivil ilişkileri geliştirmeye yönelik programlar ve dinler arası diyalog. Bu faaliyetlerin çeşitliliği, beraberinde başka cemiyetlerde benzer hizmetleri verenlerle bir araya gelerek cami-kültür merkezlerinden ayrı sivil veya sosyal kurumların doğmasını da getirmektedir. New York'tan örnek vermek gerekirse *The Committee on Domestic Harmony-Islamic Center of Long Island*, *United Muslim Movement Against Homelessness (UMMAH)*, *Muslim Women's Help Network*, *The Park Slope Safe Homes Project* ve *Sisters Healing Sisters* gibi kuruluşlar bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Son safha. Cami-kültür merkezlerinin ideali, ana okulundan lise son sınıfa kadar eğitim veren bir Müslüman okulu açabilmektir. Yerleşik cemiyetler, birinci nesil ile ikinci neslin iyi kaynaştığı merkezler, bu ideali gerçekleştirebilmektedir. Bu süreçte eğitim kurumu açmak farklı bir zihniyeti ve yönetimi gerektirdiğinden tabii olarak cami-kültür merkezi yönetimi ile okul yönetimi birbirinden ayrılmaktadır. Bununla beraber okul varlığını sürdürebilmesi için ekonomik açıdan cami-kültür merkezine daima bağımlı kalmaktadır. Bugün New York şehrinde yirmi dörde yakın Müslüman okulu vardır ve bu okulların hepsi New York Eğitim Müdürlüğü'nün onayı ile çalışmalarını sürdürmektedir. Müslüman okulların ırk, etnisite ve mezhebî farklılık açısından sahip olduğu çeşitlilik, cami-kültür merkezlerine oranla çok daha fazladır. Birer cami-kültür merkezleri olan Queens'de *Islamic Institute of New York Razi School*'un, *al-Khoei Foundation al-Iman School*'un ve Brooklyn'de *Masjid Musab bin Umayr*'in ve New York'un en kalabalık özel okullarından biri haline gelen *al-Noor School*'un kurulması bu son safhaya örnektir.

Bu safhaların hepsinden geçen cemiyetler olduğu gibi, sadece birkaçını gerçekleştirenler de bulunmaktadır. Bu safhalar New York'taki Müslüman cemiyetlerin dinî-sivil kurumlaşma sürecinin genel bir portresini vermekle beraber, bunun dışında kalan bazı örnekler de vardır. Birkaç küçük Müslüman

cemiyetin yaşadığı yakın uzaklıktaki bir mahalleye, yurt dışından elde edilen önemli miktardaki bir finansman ile kapsamlı birkaç cami-kültür merkezi ve okul açma örneği de mevcuttur. New York'taki beş ayrı semt olan Manhattan, Brooklyn, Queens, Bronx ve Staten Island'da açılan özel Müslüman okulları ve kültür merkezleri bulunmakla birlikte, bu okul ve merkezler genellikle Brooklyn ve Queens gibi semtlerde daha çok yoğunlaşmaktadır.

Sonuç

New Yorklu Müslümanlar, köken itibariyle genelde Afrika kökenli Amerikalı, Latin kökenli Amerikalı ve Araplar ile Hint alt kıtası, Balkan ülkeleri ve Türkiye'den gelen göçmenlerden meydana gelmekte, beyaz Amerikalı mühtediler ise diğerlerine oranla çok daha mütevazı bir grup teşkil etmektedir. Amerika'daki önemli sivil kuruluşlardan biri olan CAIR'in (*Council on American-Islamic Relations*) sözcülerinden İbrahim Hooper, Amerika'daki Müslümanların, İslâm ülkelerinde yaşayan diğer Müslümanlara oranla konumlarını şöyle açıklar: "Birçok Müslüman ülkeye oranla Amerika'da pek çok açıdan İslâm dinini daha özgürce yaşayabiliyorsunuz. Belli Müslüman ülkeleri gezdim, dolaştım. Gazete veya dergi genel editörüne mektup yazmazsınız, bir elçiliğin önünde protesto afişi tutamazsınız, iktidarda bulunan hükümet veya diktatöre muhalif duruma düşebilecek hiçbir şey yapamazsınız."⁵⁰

Amerikalı Müslümanların yeni dünya ile, azınlık statüsünde de olsa yaşadıkları tecrübe, özellikle dinî-sivil kurumlaşmalarında ve sosyal yapılanmalarında gösterdikleri özen oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar göçmen olanları hâlâ yerleşip yerleşmeme konusunda pek emin olamadıkları bu yeni dünyada bocalama döneminde yaşasa da, uzun zamandır bu ülkedeki hayata dahil olmalarıyla yerleşmeye başlayan eski göçmenlerin ve yerli Müslümanların ortaklaşa harmanladıkları sivil, şehirli İslâm tecrübeleri gerçekten önemlidir. Amerika'ya son otuz yılda göç eden Müslümanların genellikle kendi ülkelerinin kırsal bölgelerinden gelerek Amerika'nın büyük şehirlerine yerleşmeleri, bu yeni ortama ayak uydurmalarında sıkıntılar yaşadıkları ve New York gibi bir metropolün sivil-siyasî imkânlarından tam anlamıyla istifade edemedikleri gözlenmektedir. Fakat şehirli İslâm tecrübesinden gelenler ya da şehirli hayata dahil olarak şehirleşen bir İslâm tecrübesine sahip olanların

⁵⁰ Adam Lebor, *A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America* (New York: St. Martin's Press, 1998), s. 247.

Amerika'daki sivil ve siyasî tecrübeleri oldukça özgün bir yapıdadır. Bu sebeple Amerika'da şekillenen bu İslâm tecrübesini ifade eden bir "Amerika Müslümanlığı"ndan bahsedilebilir. Bu itikadi değil, sosyo-kültürel bir gözlemdir, çünkü Amerika'nın kendi sosyo-kültürel şartlarından etkilenerek oluşmuştur. Bu tecrübenin en önemli özelliği, geldiği coğrafi-kültürel atmosfer fark etmeksizin pek çok Müslümanın, Amerika'daki siyasî ve sivil imkânlarla katılmaları ve çok kültürlülüğü benimsemeleridir. Nitekim Columbia Üniversitesi'nde 2000 yılında düzenlenen odak toplantılarına (focus groups) katılan Mısırlı bir göçmen doktorun ifadeleri bu katılımdaki temel dinamiği şu şekilde özetlemiştir: "Geldiğim ülkede oy kullanmıyorduk, çünkü verilen oylar hiçbir şeyi değiştirmiyordu. Fakat burada oy atacağız, zira bu ülkede oy kullanmak pek çok şeyi değiştirebiliyor. Bu güveni bize veriyor."⁵¹

Nüfus, din, ekonomi ve eğitim açısından 1980-2001 yılları arasında İslâm, Amerika'nın en hızlı büyüyen ve gelişen dini olmuştur. Fakat bu büyümenin 11 Eylül 2001'deki saldırıdan ne kadar etkilendiğini tespit etmek gerekir. Çünkü bu olaydan sonra artık geri dönme ile yerleşme arasında kalan göçmen Müslümanların gözündeki Amerika birçok açıdan cazibesini yitirmiştir. Üstelik Amerika'nın Müslüman ülkelere sıkı vize politikaları uygulaması söz konusu hızlı büyümeyi olumsuz anlamda etkilemiş olabilir. Diğer taraftan 11 Eylül hadisesinden sonra Amerikalı Müslümanların büyüme açısından nicelik olarak eski ivmelerini kaybetmiş olabilir, ancak kendi kültürel veya dinî kimlikleri açısından, içe dönük oldukça sıhhatli ve nitelikli yeni bir oluşumun yaşandığı da bir gerçektir. 11 Eylül'den önce Müslüman olduğu bilinmeyen veya farke dilmeyen bir mühendis, bir doktor bir anda çalıştığı müessesede ihtiyaç duyulduğunda kendi inancı, kültürü hakkında seminer ve konferanslar veren cemiyet lideri konumuna gelebilmektedir. Aynı şekilde üniversitede dünya tarihi bölümünde master yapan, hayat tarzını oldukça seküler olarak tanımlayan Arap asıllı bir Amerikalı, yaşamış olduğu bölgedeki değişik orta öğretim kurumlarına İslâm hakkında elinden geldiğince doğru bilgiler sunmak için gönüllü olarak çeşitli dersler vermeye gidebilmektedir. Halen benzeri faaliyetler içerisinde yer alan birçok Amerikalı Müslüman bulunmaktadır.

Şurası bir gerçek ki, 11 Eylül'ün Amerikalı Müslümanlar açısından ortaya koyduğu önemli sonuçlardan biri de Amerikalıların İslâm hakkındaki bilgiyi, birinci elden, doğru kaynaktan öğrenme temayülünün ortaya çıkmış olmasıdır.

⁵¹ *Muslims in New York City Project, "Focus Group of Middle Easterners" (2000), Columbia University, New York.*

Daha önceden İslâm hakkında bilgi almak için Daniel Pipes⁵² gibi neo-oryantalistlere başvuran Amerikalılar, 11 Eylül sonrasında daha çok yaşadıkları şehir ve bölgelerdeki imam, mütedeyyin doktor veya mühendis gibi eğitilmiş Müslümanlardan İslâm dini ve kültürü hakkında bilgi alma temayülü göstermeye başlamışlardır. Bu yeni temayülün hem Amerikalılar hem de Müslüman Amerikalılar açısından beklenmeyen ve önceden tasarlanmayan sonuçlarından bir tanesi de doğal süreci içerisinde gelişen dinler arası diyalogdur. Bir mahalledeki cami veya küçük mescit imamını veya cemaati temsilen giden eğitilmiş bir kimseyi kendi kiliselerinde veya özel okullarında konuşma yapması için davet eden Amerikalılar, komşu oldukları Müslümanların medyada yanlış bir şekilde oluşturulan "terörist" Müslüman imajına hiç de uymadığını gördüklerinde, onlarla iletişim kurmuş ve çeşitli dinî günlerin kutlamasını paylaşma gibi ortak faaliyetlerle devam eden dinler arası sıhhatli bir diyalog başlamıştır. New York, Long Island bölgesindeki *Long Island Islamic Center*, Staten Island semtindeki *Albanian Islamic Cultural Center*, Manhattan'daki *Islamic Center of New York* ve yine Manhattan'da merkezi bulunan *ASMA Society*'nin (*American Sufi Muslim Association*) faaliyetleri bu gelişmeye örnek olarak gösterilebilir.

New Yorklu Müslümanlar içerisinde ancak kendi tarihi ve kültürü konusunda eğitilmiş olanların Amerika'da asimile olmadan entegre olmayı başardığı, farklı etnik gruplardan gelen ve birbirinden kopuk yaşayan birçok Müslümanın ise bunu başaramadığını gözlemlemek mümkündür. Kimliklerini siyasallaştırmadan, çocukların okula gitmesi, işsizlere istihdamda yardımcı olma, sağlık hizmetlerinden yararlanma, siyasî adaylarla irtibat kurup Müslüman topluluğunun istek ve ihtiyaçlarını bildirme gibi hususlarda New Yorklu Müslümanların sosyal entegrasyon ve sivil katılımı sağlayan çözüm yolları üretmeye çalıştıklarını gözlemlemekteyiz. Geçmişte olduğu gibi bugün de Amerika'ya doğru göç hareketinin, Müslüman toplulukları daha dinamik ve çekinmeden, herhangi bir komplekse kapılmadan yeni şeyler öğrenmeye daha açık hale getirdiği söylenebilir.

⁵² Daniel Pipes'in kitaplarından birkaç başlık şu şekildedir: *Militant Islam Reaches America* (New York: W.W. Norton and Company, 2003); *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Transaction Publication, 2002).

BELGELER ve ARAŞTIRMA NOTLARI

Kırım Kadı Sicilleri

Ahmet Cihan* ve Fehmi Yılmaz**

Crimean Court Registers

The aim of this study is to analyze and present the Crimean Court Registers that exist in the Russian National Library in St. Petersburg. The first fifty volumes of a total of 121 volumes of these registers have been examined in this article. The first chapter of the article deals with studies on this subject in Russia and Turkey until the present time. It was discovered while inspecting whether this collection comprises all of the Crimean districts (*kaza*) or not, that the majority of this collection belongs to Bahçesaray, which was the capital of Crimean Khanate. At the same time, 50 volumes were defined physically, by volume and according to the subjects that they contained. Also relying on this data, an attempt was made to indicate their evolution over time. In the third chapter, a general analysis of the subject is made in general. According to the data, these collections have a great deal of important and varied information concerning the socio-economic and cultural life, the administrative and political structure, the jurisprudence system, etc. in the Crimea and the Black Sea region as well. In the fourth chapter a summary is given, and some samples of the registers, taken from each volume, is presented. Finally, detailed research is carried out on these registers that will present a kaleidoscopic perspective on the Ottoman society and its neighbors.

Key words: Crimean Court Registers, Crimean Khanate, Socio-economic and cultural life in Crimea, Crimean waqfs, Crimean Qadis, Crimean Kazasker.

Bu çalışma, orijinal haliyle Rusya Federasyonu St. Petersburg Millî Kütüphanesi'nde muhafaza edilen ve 121 defterden¹ oluşan Kırım Kadı Sicilleri Koleksiyonu üzerinde Haziran-Temmuz 2003 tarihinde gerçekleştirdiğimiz kapsamlı bir

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

** Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul.

¹ Sicil kayıtları dışında, İstanbul'dan gönderilen fermanlar ile hanlara ait çeşitli düzenlemelerin, nüfus ve arazi tahrirlerine ilişkin bilgilerin müştereken ya da bağımsız olarak yazıldığı defterlerden oluşan koleksiyondaki ilk sicilde yer alan belgeler 1017-1022/1608-1614 yıllarını ihtiva etmektedir. Son defterdeki kayıtlar ise 1225/1810 yılına aittir.

tarama ve inceleme sonucu elde edilmiş verilerin değerlendirilmesinden oluşmaktadır.²

Kırım Kadı Sicilleri hakkında Türkiye’de gerçekleştirilen çalışmaların nispeten yeni olduğu söylenebilir.³ Buna karşın Rusya’da Kırım Tatarları ve Rus uzmanlarca siciller üzerinde çok daha erken bir dönemde çalışmalar yapıldığı bilinmektedir.⁴

Sicil defterleri, Kırım Hanlığı idaresindeki yerleşim birimlerinin tamamını ihtiva etmemektedir. Yapılan ilk değerlendirme çalışmalarına göre mevcut sicillerin Han yönetimi merkezi kabul edilen Bahçesaray ile buna bağlı bazı “kaza” yerleşim birimlerine ait olduğu ve Kefe gibi Kırım’a bağlı merkezden

² Kırım Hanlığı’ndan geriye çok az belgenin kaldığı ve bunların içerisinde sicillerin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

³ Bu konudaki çalışmalardan ilki Halil İnalçık tarafından gerçekleştirilmiştir. Kırım Kadı Sicilleri’nin tamamını ihtiva etmeyen bu araştırma, Kırım Sinferepol’de Kaspıralı Kütüphanesi’nde bulunan 61 ciltlik mikrofilm fotoğrafları üzerindeki değerlendirmelerden oluşmaktadır. Ancak bu çalışma, siciller hakkında genel bir fikir verme açısından önemli kabul edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil İnalçık, “Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri Bulundu,” *Belleten*, LX, 227 (1996), s. 165-90. İkinci çalışma ise, Halil İnalçık’ın teşvik ve yönlendirmesiyle Ahmed Nezihî Turan tarafından yapılmıştır. Bu ikinci çalışma, Kırım Kadı Sicilleri hakkında genel bir bilgi vermekte, Rusya’da yapılan konuyla ilgili incelemeleri tarihsel olarak sıralayıp değerlendirmekte, orijinaleri ve kopyaları hakkında ek bilgiler sunmaktadır. Detaylı bir analizin yer almadığı bu çalışmada, sicillerin ihtiva ettiği tarihler, kimler tarafından tutulduğu ve hangi yerleşim birimlerine ait olduğu konusunda sınırlı gruplandırmalar yapılmaktadır. Bk. Ahmed Nezihî Turan, “Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri Hakkında Notlar,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 9 (2003), s. 1-16.

⁴ Kırım Kadı Sicilleri üzerindeki ilk çalışma, Kırım İlmî Araştırma Komisyonu (TUAK) tarafından yapılmış olup tetkik sonuçları, komisyonla ilintili olduğu düşünülen *İTÇIAK* isimli bir dergide ilk kez 1887’de yayımlanmıştır. Aynı yıl, söz konusu sicil defterlerinin ortaya çıkarılmasında önemli bir rol üstlenen V. D. Smirnov, içerik yönünden daha zengin bir çalışma neşretmiştir. Smirnov’dan sonra Murat Bey Biyarıslan, biri 1890’da, diğeri 1890’da olmak üzere *İTÇIAK*’ta yayımladığı iki farklı çalışma ile konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Belge neşrine dayalı bu çalışmada, sicillerden seçme yapılarak, 7 muhalefât, 3 hüccet ve yarlıglardan oluşan toplamı 20’yi geçmeyen alıntı belge Rusça’ya çevrilerek basılmıştır. Kırım Kadı Sicilleri, bu çalışmaların yapıldığı bir dönemde, 1890’da, topluca St. Petersburg’a gönderilmiştir (bk. Turan, “Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri,” s. 4). Biyarıslan daha sonra, 1897 yılında, sicilleri de kullanarak Kırım Tatarlarında toprak tasarrufunun tarihi gelişimini konu edinen bir araştırma ile konuyla ilgili çalışmalarını sürdürmüştür. Laşkov’dan çeyrek yüzyıl sonra, Bekir Çobanzade, *Okuv İşleri Jurnalı* isimli bir derginin Ağustos 1925’teki 4-5 nolu sayısında (s. 15-19) “Okuv İşlerinde Ameliyat ve Nazariyat: Leningrad’da Kırım Hatıraları” başlığı altında konuya ilişkin ilk sistematik çalışmalardan birini kaleme almıştır. Çobanzade çalışmasında, daha önce tanzim edilirken, defterlerin toprak tasarrufuna yönelik bilgileri içerdiği ve Arapça yazılmış olduğu yönündeki yanlış değerlendirmeleri düzeltmiş; defterlerin tamamının Osmanlı Türkçesi ile kaleme alındığını, sicillerin hukukî, siyasî, içtimai ve iktisadî hayatla ilgili çok önemli verileri ihtiva eden belgeler olduğunu vurgulamıştır (bk. Turan, “Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri,” s. 4-5). Diğer taraftan, V. A. Gordlevski, 1927’de yayımladığı bir makalede Yatla Müzesi’ndeki el yazmaları arasında bir sicil bulunduğunu belirtir. Daha sonra Turan tarafından yerinde gerçekleştirilen incelemeler sonucu, söz konusu sicilin bugün Yalta’da Tarih-Edebiyat Müzesi’nde bulunduğu ve 1752-1753 yıllarını ihtiva eden Karasu Kadılığı’na ait 46 varaklık bir defter olduğu tespit edilmiştir (bk. Turan, “Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri,” s. 6, dn. 21).

uzak kentlere ilişkin sicillerin bu koleksiyonda yer almadığı görülmektedir.⁵ Bununla birlikte, ileride yapılacak kapsamlı araştırmalar bu yargıyı kısmen değiştirebilecek sonuçlar ortaya çıkarabilir.

Kırım Hanlığı idaresi altındaki yargı sistemi henüz tetkik edilmemiş olduğundan, sistemin detaylarına ilişkin yeterli bilgi edinmek şu aşamada mümkün değildir. Kırım Hanlığı kazaskeri denilen ve Han divanında temsil edilen Bahçesaray merkez kadısının, yargı sistemi hiyerarşisinin en üst kademesini oluşturduğu öne sürülmektedir. 40-50 civarında olduğu düşünülen "kaza" bölgesindeki kadıların görevlendirme, teftiş, terfi, nakil ve azil işlemlerinin Bahçesaray'daki başkadı, yani kazasker tarafından yürütüldüğü ve Han beratı ile atandığı düşünülmektedir.⁶ Buna karşın, Kefe Sancağı kadısının, İstanbul'daki Rumeli kazaskerince tayin edildiği de iddia edilmektedir.⁷

Muhteva Açısından Sicil Defterleri

Kırım Kadı Sicilleri olarak belirtilen koleksiyonda yer alan defterler arasında, tarihsel olarak bir ardışıklık yoktur. Bu durum, öncelikle sicil defterlerinin farklı kentlere ait olmasından kaynaklanmaktadır.

Sicil defterleri gerek fiziksel hacim bakımından gerekse ihtiva ettikleri konular açısından birbirinden kısmen farklılıklar göstermektedir. İlk dönemdeki defterlerin hem ebat ve sayfa sayısı hem de içerdikleri konu çeşitliliği bakımından zengin olduğu söylenemez. Yargı sisteminin gelişmesi ve kadıların rol ve fonksiyonlarında görülen genişlemeye paralel olarak sicillerin muhteva bakımından zenginleştiği anlaşılmakta ve merkez Bahçesaray ile kaza birimlerine ait siciller arasında defterlerin ihtiva ettiği muhteva zenginliği yönünden farklılıklar olduğu gözlemlenmektedir.

Bazı defterlerin giriş bölümlerindeki açıklamalarda, defterin hangi kadı döneminde tutulduğu belirtilmekte, daha sonra gerçekleştirilen değişiklikler defter içerisinde ve sicil aralarında bir şekilde ifade edilmektedir. Ancak bazı defterlerde bu hususlara ilişkin herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Diğer taraftan, bir kısım sicil defterinde belirli konularda yoğunlaşmalar olduğu, örneğin bazı defterlerde İstanbul ve Han yönetiminden gelen ferman, hüküm ve talimatların ağırlıkta olduğu, diğer bazılarında ise terekelerin, arazi tahrirlerinin ya da nüfus kayıtlarının yoğun olarak bulunduğu saptanmaktadır.

⁵ Turan, "Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri," s. 1.

⁶ Turan, "Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri," s. 3.

⁷ Turan, "Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri," s. 2. Doğrudan Osmanlı yönetimine bağlı bir sancak olan Kefe'de 16. yüzyılda altı kaza bulunuyordu (bk. "Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri," s. 2, dn. 5).

Sicil defterlerinde görülen en önemli konulardan biri, Bahçesaray'da ve taşrada farklı statüdeki kamu görevlileri ile özel kişiler tarafından muhtemelen kamu yararına tahsis edilmiş yüzlerce para vakfının kurulmuş olmasıdır. Genellikle dinî-sosyal yapılar bünyesinde oluşturulan para vakıflarının büyük bir bölümünün, belirli bir hizmet karşılığında, din görevlisi veya bu alanda faaliyette gösteren uzmanların maaşini temin etmek ya da maaşın dışında belirli bir ek gelir sağlamak amacıyla tahsis edilmiş küçük meblağlardan oluştuğu söylenebilir. Sosyal amaçlı bu küçük kaynakların kamu ve özel sektörde çalışan çeşitli meslek mensuplarına, özellikle ticaretle uğraşan, küçük ve orta ölçekli üretim yapan Müslüman ve gayrimüslim esnafa faiz hadleri önceden belirlenmiş oranlarda kredi olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu açıdan vakıfların ihtiyaç sahipleri ve küçük işletmeciler için âdeta sermaye temin eden birer kreditor olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Vakıf sermayesini kullananlar arasında ilmiye mensupları da önemli bir yer tutmaktadır. İslâm hukukunda yasak kabul edilen faiz işlemlerinin pratik yaşamda çok sık başvurulması ve hatta söz konusu işlemin taraflarından en az birinin, bazen her iki tarafın da İslâm esaslarının uygulayıcıları olan kadı, müderris ve müftü gibi görevliler olması dikkat çekicidir.

Sicil defterleri, belirli bir dönemde Kırım Hanlığı'nın genelinde ya da belirli bir kent merkezinde geçerli olan faiz hadleri ve borçlanma sürelerine ilişkin detaylı bilgi vermektedir.⁸ Faizle verilen borçların süresinin genellikle bir yıl olması, borç için kefil aranması, borç alıp verenler gayrimüslim olduğu halde, kefillerin tamamının Müslüman olması gibi konular oldukça dikkat çekicidir.⁹ Faizli borç işleminin yapıldığı durumlarda, faiz oranlarının genel olarak % 10-13 civarında olduğu görülmektedir.¹⁰ Ancak zaman zaman bu hadlerin üzerinde veya altında da işlem yapıldığı anlaşılmaktadır.

Vakıf mütevellî heyetlerinin halef-selef arasındaki devir teslim işlemleri yanında, vakfa ait menkul değerlerin devir işlemlerinin de mahkemede şahitler huzurunda kayda geçirilmesi, sicillerin âdeta birer kamu belleği olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.¹¹ Sicil defterleri kadıların özel yaşamı ve ticarî işlemleri açısından da önemli bir kaynaktır. Muhtemelen çoğunluğunun geliri düşük olduğundan dolayı, sosyal statülerine uygun bir yaşam standardını sürdürmeye açışan kadıların bir kısmı sürekli olarak borçlanmış,

⁸ *KKSD*, nr. 18, vr. 86b.

⁹ *KKSD*, nr. 47, vr. 2a.

¹⁰ *KKSD*, nr. 44, vr. 1a.

¹¹ Örnek için bk. *Kırım Kadı Sicilleri Defteri (KKSD)*, nr. 42, vr. 2b.

bazıları ise ticarî faaliyetleri nedeniyle yeni ve ek finansal kaynağa gereksinme duymuştur. Bu kaynak genellikle para vakıflarından ya da iş dünyasında etkin olan gayrimüslim gruplardan, özellikle de Yahudilerden sağlanmaktaydı. Gerek yaşam standardını sürdürme ve gerekse ek kredi talebini karşılamak amacıyla kadınların çeşitli halk kesimleriyle olan söz konusu yakın ilişkilerinin yargı fonksiyonlarını nasıl etkilediği, bir başka ifadeyle kadınların yargılama sürecinde objektif olma ilkesini nasıl korudukları irdelenmesi gereken bir konudur.

Sicil defterleri alacak-verecek, boşanma ve miras, yaralama ve cinayet gibi muhtelif konularda gerek basit gerek karmaşık hukuk ve ceza davalarını konu edinmektedir. Bireyler arasında ortaya çıkan borç-alacak davalarında, davalının kanıt olarak neleri sunması gerektiği, herhangi bir delil gösterilmediği takdirde yemine kanıt olarak ne ölçüde başvurulduğu, davacının talebini ispat açısından neleri ortaya koyması gerektiği değişik sicil kayıtlarında ayrıntılı bir şekilde görülmektedir. Gerek ceza gerekse sulh davalarında kadının karar ve hükmüne esas teşkil eden delilin genellikle davalı tarafın ikrarı olduğu, inkâr durumunda ise yemine başvurulduğu anlaşılmaktadır. Nadiren davacı taraftan beyyine talep edilmiştir.¹² İddia sahibi, davalının iddiayı inkâr ve reddetmesi durumunda, bilahare mahkemeye yeni delil ve şahitler sunabilmekte, karar ya da hüküm de bunlara bağlı olarak verilmektedir.¹³

Sicil kayıtları ceza ve sulh davalarından, alacak-borç işlemlerine kadar birçok konunun vekil aracılığı ile yürütüldüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle yargı sürecine müdahil olmak isteyen kadınların vekâlet yoluyla bu sürece iştirak ettikleri gözlemlenmektedir. Söz konusu vekâlet işlemlerinin nasıl yapıldığı konusunda herhangi bir açıklayıcı bilgi verilmemekle birlikte¹⁴, kimi durumlarda verilen vekâletin doğruluğunun tespiti ya da ispatı için üçüncü bir şahide ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Sicil kayıtlarında müvekkilin sürekli olarak kadın, vekilin ise erkek olması dikkat çekicidir. Öyle anlaşılıyor ki, kadınlar nispi olarak ticarî ve iktisadî faaliyetlerin içerisinde yer almakta, ancak sosyal hayatın belirli zorlukları karşısında onların sorunlarını halletmek ya da çözümlenmek erkeklerle düşmektedir.¹⁵ Ayrıca şahitler arasında hiçbir zaman kadınların bulunmaması ve hatta kadınların herhangi bir konuda davacı oldukları durumlarda dahi vekâlet usulüyle yargılama sürecine katılmaları,

¹² *KKSD*, nr. 45, vr. 115b.

¹³ *KKSD*, nr. 48, vr. 137/a.

¹⁴ Mesela bk. *KKSD*, nr. 48, vr. 2b.

¹⁵ bk. *KKSD*, nr. 48, vr. 137a.

kadınların toplumdaki statü, rol ve etkinliğinin sınırlarını gösteren bir karine olarak algılanabilir.

Sicil kayıtları toplumun ne kadar karmaşık olduğunu göstermektedir. Bu belgeler çevresinde bulunan yoksul insanlara diğer varlıklı kişilerin nafaka bağlaması gerektiğini düşünerek mahkemeye başvuran duyarlı bireylerin varlığına işaret ettiği kadar¹⁶ başkalarının her türlü hakkına zarar veren bireylerin varlığını da ortaya koymaktadır. Örneğin bir erkek, bir başka erkeğin zorla kendisiyle ilişkide bulunduğunu ve bu konuda şahitleri olduğunu belirterek söz konusu şahıs hakkında davacı olmakta ve bu şahsın cezalandırılmasını talep etmektedir.¹⁷

Sicil defterlerinde nikâh akdinin kayda geçirilmesi durumuna nadiren rastlanmakla birlikte, boşanma ve buna ilişkin olarak nafaka talep ve tespiti olayları sıkça görülmektedir. Boşanma davalarının bir bölümünde, eşin mehr-i müecceli ve 3 ay 10 günlük iddet süresindeki nafaka miktarı da ödenmek suretiyle kayıt altına alınmaktadır.¹⁸

Sicil defterlerinde bilgi edinilebilecek konular arasında Kırım ile Anadolu arasında yapılan ticarî faaliyetler, bu faaliyetleri yürütenlerin sosyal-dinî ve coğrafi kökenleri, ticarete konu olan ürünler, bu ürünlerin birim fiyatları ve taşıma ücretleri önemli bir yer tutmaktadır. Bazı sicil kayıtları ise ticaret ve gemi taşımacılığında faal grupları ve bunlar arasındaki anlaşmazlıklarını konu edinmektedir.¹⁹

Sicil defterleri, özel hukuk hükümleri çerçevesinde yer alan alışveriş ve satış işlemlerine ait farklı örnekleri ihtiva etmektedir. Söz konusu örnekler, satış muamelelerinin nasıl gerçekleştirildiğine, vekil ya da aracılar vasıtasıyla satış işlemlerinin yapılıp yapılamayacağına ve hatta satışın iptal edilip edilemeyeceği gibi konulara da açıklık kazandıracak niteliktedir.²⁰ Kira sözleşmeleri de kimi durumlarda sicillere kaydedilmiştir. Bu kayıtların bir kısmı, kira akdinin nasıl uygulandığının anlaşılmasına imkan vermeyecek derecede kısa olmakla beraber²¹, diğerleri kira sözleşmesinin nasıl yapıldığını, yapılan sözleşmenin süresi ve kiralanan mülkle ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Örneğin bir sicil kaydında, mülkiyeti kazaskere ait olan bir ekmekçi dükkânının,

¹⁶ *KKSD*, nr. 39, vr. 1a.

¹⁷ *KKSD*, nr. 39, vr. 89b.

¹⁸ *KKSD*, nr. 46, vr. arka kapak içyüzü.

¹⁹ *KKSD*, nr. 31, vr. 16a.

²⁰ *KKSD*, nr. 30, vr. 1a.

²¹ Mesela bk. *KKSD*, nr. 50, vr. 95b.

aylık kirası 2 altın olmak üzere, bir yıllığına bir zimmîye kiralınması konu edilmektedir. Bu durum, ilmiye mensuplarının gelirlerinin sadece yaptıkları kamu hizmeti karşılığında aldıkları ücretle sınırlı olmadığını, aksine sosyal hayatın içerisinde yer alarak ticaretle uğraştıklarını gösterdiği gibi, Müslüman gruplar ile gayrimüslimler arasında yoğun bir ilişki olduğunu da teyit etmektedir.²²

Sicil defterlerinde yer alan ve hakkında önemli ölçüde bilgi edinmeye olanak tanıyan konulardan biri de çeşitli malların fiyatları, hizmetlerin ücretleri ve bunlarda meydana gelen değişme eğilimleridir. Ancak verilen bilgilerin belirli bir sistematiği olmadığı gibi, tüm mal ve hizmet kalemlerini de içermektedir. Genel olarak herhangi bir mal ve hizmetin bedeli üzerinde uyumsuzluk söz konusu olduğunda veya mal ve hizmetin bedelini artıran yeni koşullar ortaya çıktığında, söz konusu mal ve hizmetlerin bedelini belirlemek üzere komisyonlar oluşturulduğu gözlemlenmektedir.²³ Bireylerin, kendilerine ait olmayan bir malı yargıya teslim etmesi, mahkeme kararlarına esas teşkil etmek üzere, herhangi bir mal ve emtianın bedelini belirlemede ve bilgi toplamada bilirkişiye nispi bir rol verilmesi oldukça anlamlı gözükmektedir. Mesela sahibi belirsiz bir hayvanı altı aya yakın bir süre evinde barındıran bir şahsın mahkemeye başvurması sonucu, ehl-i hibre adı verilen bilirkişi meclisi, hayvanın 70 akçelik bir bedelle, evinde barındıran şahsa satılmasına ve söz konusu muayyen bedelin emaneten aynı kişide kalmasına hükmetmiştir.²⁴

Kırım hanlarının çeşitli konulara ilişkin yayımladıkları fermanlar başta vergi olmak üzere, adalet, asayiş, yardım, asker toplanması gibi birbiriyle ilgili çeşitli konuları kapsamaktadır.²⁵ Ayrıca sicillerde Kırım hanlarının kendilerine bağlı bulunan toprak parçası üzerinde Osmanlı padişahları gibi tasarrufta buldukları ve istedikleri kişi ya da kişilere kimi arazileri mülk veya "temlik" olarak verdikleri gözlemlenmektedir.²⁶ Öte yandan, bazı sicil kayıtları merkezdeki sicillerin aksine, han üyelerinin sosyal-ticari faaliyetleri hakkında da bizlere önemli veriler sunmaktadır.²⁷

Bazı sicillerde, hac ve hac yolculuğu çerçevesinde ortaya çıkan çeşitli dava ve konular yer almaktadır. Bunlar arasında ilk sırada hac vazifesinin vekâletle yerine getirilmesi, hac bedellerinin karşılanması, hac yolunda karşılaşılan

²² *KKSD*, nr. 22, vr. 1a.

²³ *KKSD*, nr. 24, vr. 132b.

²⁴ *KKSD*, nr. 43, vr. 1a.

²⁵ *KKSD*, nr. 50, vr. 93a.

²⁶ *KKSD*, nr. 50, vr. 149a.

²⁷ *KKSD*, nr. 50, vr. 93a.

zorluklar, borç alıp vermeye ilişkin uyuşmazlıklar bulunmaktadır.²⁸ Mahkeme sicilleri arasında yer alan önemli konulardan biri de köle ve cariyelere ilişkin çeşitli davalar, bunların azatlık işlemleri ve ticaretine yönelik kayıtlardır.²⁹

Osmanlı İmparatorluğu'nun, diğer bölgelerindeki kentsel ve kırsal yerleşim birimlerinde olduğu gibi, Kırım'da da farklı dinî grupların iş alanlarında, çarşı ve pazarda ortak alanları müştereken kullandıkları; bunu aksine, ikamet mahallerinin birbirinden ayrı olduğu gözlemlenmektedir. Bunun Osmanlı yönetim sisteminden kaynaklanmış bir durum olmaktan ziyade, öteden beri var olan ilişkilere hukukî nitelik kazandırmanın bir sonucu olduğu iddia edilebilir. Bu tür bir uygulamanın geleneksel sistem içerisinde var olan halklar arasında muhtemel çatışma zeminini asgariye indirdiği ve farklı dinî grupların kültürel değerlerini muhafaza ettiği yadsınamaz.

Kentsel alanlardaki mahalle isimleri ile kırsal alandaki köy yerleşim birimlerinin, genellikle topluma öncülük etmiş ve yararlığı dokunmuş askerî-idarî önderler, din uluları ve bilginlerin isimlerini aldıkları görülmektedir.³⁰ Bunların yanında, küçük ve büyük camilerle yaygın olan farklı meslek adları, yerleşim birimlerine ve mahallelere isim olarak verilmektedir. Gayrimüslim grupların oturduğu mahalle isimleri ise çoğunlukla söz konusu grubun genel adıyla, "Yahudi," "Rum" ve "Ermeni" adlarıyla anılmaktadır.

Kadı sicilleri arasında yer alan bazı kayıtlar, Kırım Hanlığı'nın geneli hakkında olduğu kadar, küçük veya büyük farklı yerleşim birimlerindeki beşerî coğrafya ve insan kaynakları hakkında da zengin veriler sunmaktadır. Meselâ Kiptilerin (Çingene) Müslüman veya gayrimüslim grup içerisinde yer alıp almadıkları, sicillerdeki bilgiler çerçevesinde aydınlığa kavuşturulabilir.³¹

Kâtipler veya görevli kadılar, kimi zaman kentte meydana gelen olağan dışı tabiat olayları ile belirli şahısların vefat tarihlerini, haber değeri taşıdıkları düşüncesiyle, sicillere kaydetme ihtiyacı duymuşlardır. Bu bakımdan sicillerin sadece, özelde yargıyla ilgili, genelde kadıların yetki ve sorumluluk alanına giren konulardaki verileri içermediği, ayrıca kentin sosyal, iktisadî, siyasî-idarî, kültür, eğitim ve benzeri alanlardaki "bellekleri" olduğu iddia edilebilir.³²

²⁸ *KKSD*, nr. 49, vr. arka kapak içyüzü.

²⁹ *KKSD*, nr. 27, vr. 157b.

³⁰ Mahalle-i Sadık Efendi; Mahalle-i Şor; Mahalle-i el-Hâc Şaban; Mahalle-i el-Hâc Büyâd; Mahalle-i el-Hâc Sâlih; Mahalle-i Çorum; Mahalle-i Cami-i Kebir; Mahalle-i Acem; Mahalle-i Ali Efendi; Mahalle-i Seyyid Hasan; Mahalle-i el-Hâc Murad; Mahalle-i Receb bk. *KKSD*, nr. 50, vr. 95a.

³¹ *KKSD*, nr. 24, vr. 151a.

³² bk. *KKSD*, nr. 25, vr. 120b.

Kadı veya kâtipler tarafından kaleme alınan bazı şiirler yanında, bazı meşhur beyitler de zaman zaman sicil defterlerinde yer almıştır. Aşağıdaki beyitler sadece bunlardan biridir.

*Kahve-i ru-y-i siyahî içmez el ehl-i dil,
Ehl-i diller içer amma şartı var çok dil.*

*Alsa taksim edecek kahve ile fincanı,
Biricik takyede vir ruh-ı devanım anı.*

*Sunsa bin habibine naz ile canımdan kahve,
Can katar canımıza şevk ile o zaman kahve.³⁵*

Bu ve benzeri şiirler, kadıların edebî ve entelektüel yönlerinin ve iç dünyalarının birer tezahürü olduğu kadar, içinde yaşadıkları toplumun kültürel zenginliğini yansıtan örnekler olarak da değerlendirilebilir.

Sicil kayıtları, kitap ve kütüphanelerle ilgili ayrıntılı bilgi sunmaktadır. Kitap ya da kütüphanelerin kimlere, hangi kurum ve kişilere ait oldukları ve nasıl kullanıldıkları da zaman zaman açıklanmaktadır. Kırım'da mahkemelere ait özel birer kütüphane bulunup bulunmadığı bilinmemekle birlikte, aktif olarak görev yapan kadıların kullanmaları amacıyla, belirli sayıda bir kitap koleksiyonunun bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu kitapların bir bölümü Kırım Hanlığı'nın mülkiyetinde olup halef-selef arasında devredilmek suretiyle kullanılmakta, diğer bölümü ise vakıflar yoluyla sağlanmakta idi.³⁴

Sicillerin Tanıtımı

Defter 1

Karton Kapaklı, cilt kapakları yıpranmış durumda olan defter, 93 varak olup zahriye sayfalarında da çeşitli sicil kayıtları bulunmaktadır.³⁵ Defterin başında sicilin kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belirtilmemektedir. Ancak defter incelendiğinde, farklı kadıların sicil kayıtlarını ihtiva ettiği görülmektedir. Örneğin; 8a varak başında, "el-emrû kemâ

³⁵ KKSD, nr. 30.

³⁴ KKSD, nr. 38, vr. 1a.

³⁵ 15 x 41 cm. ebadında olan sicil defterinin kadıların yan ceplerine sığacak büyüklükte olması dikkat çekicidir.

cerâ, (...) Mahmûd el-fakîr b. Saîd el-hakîr el-mevlâ bi-kaza-i Gözleve el-mahmiye" kaydı bulunmaktadır. Söz konusu varakta yer alan ilk sicilin tarihi 1016 olarak kaydedilmiştir.³⁶ Diğer taraftan, defterin ilerleyen sayfalarında yer alan kayıtlar, sicillerden bir bölümünün merkez Bahçesaray kadısına ait olabileceğini ortaya koymaktadır. 21a varak başındaki şu ifade de bunu teyit edecek niteliktedir. "Hâzihi's-sukûk fî zemen-i Mustafa el-Kâdî bi'l-cünd el-hâni fî asr-i Canbek Giray Han." Buradaki ilk sicil kaydı tarihi Cemâziyelevvel 1019'dur.³⁷ Daha sonraki açıklamalar bu defterdeki sicil kayıtlarından bir bölümünün başka bir Bahçesaray kadısı tarafından tutulmuş olduğu kanaatini güçlendirmektedir. 43b varak başındaki şu ifadeler bu durumu pekiştirmektedir: "Hâzihi's-sukûk fî zemen-i Abdullah el-Kâdî bi'l-cünd el-hâni fî asr-i Canbek Giray Han." Bu açıklamadan sonra kaydedilen ilk sicilin tarihi 15 Rebi'ülevvel 1020'dir.³⁸

Muhteva bakımından pek zengin olmamakla birlikte, defter birbirinden az çok farklı konularda onlarca sicili ihtiva etmektedir. Defter vakfiye örnekleri³⁹ yanında farklı meslek mensuplarına ait muhalefât, çeşitli davalara ilişkin siciller ile Kırım Han'ın özel veya genel olarak yayımladığı yarlğ ya da adaletnâmeleri de ihtiva etmektedir. Örneğin Canbek Giray Han'ın; "Kıtvetü'l-kudât ve'l-hükkâm, umdetü'l-vülât-ı İslâm, bi'l-fil Gözleve Efendisi ve Karasu Efendisi ve ... Kadısı ve Kırım Efendisi ve sâir kuzâta bi'smihim i'lâm-ı yarlğ-ı şerif oldur ki" ifadesiyle başlayan adaletnâmesinde, kadıların görev yerlerinde bulunup yargı hizmetini bizzat kendilerinin yürütmesi, buna olanak bulunmadığı durumlarda yerlerine yargı görevini yürütecek yetenek ve kapasitesi olan dürüst nâipler belirlenmesi; sicil ve sicil sureti çıkartmak gibi işlemlerde alınacak ücretler hususunda daha önce belirlenmiş esaslara uygun şekilde davranılması ile yazışma kurallarına şekil ve usul açısından uyulması üzerinde durmaktadır.⁴⁰

Defter 2

Sicillerin kim tarafından tutulduğu ve defterin hangi kadı dönemine ait olduğu belirtilmemektedir. Meşin ciltli olan defter 68 varaktan oluşmaktadır; zahriye sayfalarında da çeşitli siciller ile değişik muhasebe kayıtları yer almaktadır.

³⁶ KKSD, nr.1, vr. 8a.

³⁷ KKSD, nr.1, vr. 21a.

³⁸ KKSD, nr.1, vr. 43b.

³⁹ KKSD, nr. 1, vr. 69a.

⁴⁰ KKSD, nr. 1, vr. 72b.

Defter 3

89 varaktan oluşan defterin ilk ve son varaklarının yarısı kopmuş durumdadır. Defterin kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belli değildir.

Defter 4

Defter, meşin ciltli olup 39 varaktır. Defterin başında hangi döneme ait olduğu ve kim tarafından tutulduğu belirtilmemektedir. Ancak varak 11b'de defterin el-Hâc Mehmed b. el-Müftü Abdurrahman; varak 64b'de ise Murtaza b. Muzaffer el-Kâdî tarafından tutulduğu anlaşılmaktadır. Meşin ciltli defterin zahriye sayfalarında sicil kaydı yer almamakla birlikte, yer yer karalamalar bulunmaktadır.

Defter 5

120 varaktan oluşan defterin cilt kapağı olmadığı gibi,⁴¹ birinci varığın üst ve alt tarafında yırtıklar bulunmaktadır. Mevcut birinci varığın gerçekten defterin başlangıç sayfaları olup olmadığı şüphelidir. Defterin kim tarafından tutulduğu ve hangi kadıya ait olduğu belli değildir.

Defter 6

Toplam 101 varak olup, varak 1a'da, 1067 tarihini taşıyan sadece bir sicil kaydı yer almaktadır. Varak 1b , "Vukia hâzihi's-sükûk ve's-sicillât el-âtiye ve'l-mer'iyat eş-şer'iyte ve fi zemeni ... fahrü'l-kudât er-râsihîn Murtaza b. Muzaffer el-Kâdî bi'l-cünd, tahrîran fi gurre-i Rebiülahir sene 1065 h." kaydı ile başlamaktadır. Defter evâil-i Rebi'ülevvel 1066 tarihini taşıyan varak 39b'den itibaren el-Hâc Mehmed b. el-Müftü Abdurrahman isimli ikinci bir kadı tarafından tutulmuştur. Daha önceki defterlerin hiçbirinde sicil defterlerinin hangi dönemi içerdiği ve kim tarafından tutulduğuna ilişkin herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Bu durum, sicillerin kaydedilme tekniği ve defterlerin korunup ciltlenmesi açısından tedrici bir gelişme olduğuna işaret edebilir.

Diğer taraftan, söz konusu sicilleri tuttukları anlaşılan kadı Murtaza b. Muzaffer ile el-Hâc Mehmed b. el-Müftü Abdurrahman'ın dördüncü sicil defterinde, bu defterdeki konularının aksi yönünde, birbirlerine halef selef oldukları

⁴¹ Ancak defterin daha önce meşin ciltli olduğu anlaşılmaktadır. Bu defter, 11 x 31 cm. boyutundadır.

anlaşılmaktadır. Bir kadı'nın, ayrı tarihlerde de olsa, aynı göreve birden fazla getirilmesi, kadılar için "kadî'l-cünd" ifadesinin kullanılmış olması Kırım Hanlığı'nda, imparatorluğun doğrudan merkezden yönetilen topraklarındaki "kazaî" örgütlenmeden az çok bağımsız ve farklı bir hiyerarşi teşekkül etmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Defter 7

Defter 39 varaktan oluşmaktadır. Defterin kim tarafından tutulduğu ve hangi döneme ait olduğu belirtilmemiştir. Defterin zahriye sayfalarında yer alan çeşitli muhasebe kayıtları ile ilgili müsveddeler, sicillerin sadece resmî işlemlerin kaydedildiği bir belge olmadığını, aynı zamanda kadıların günlük yaşamda karşılaştıkları ve kayıt altına alınmasına gerek duydukları özel ve kamuya ait ortak bir bellek olduğunu göstermektedir.⁴²

Defter 8

Defter 120 varaktan oluşmaktadır. Defterin zahriye olan sayfalarında bir bölümü tarihli, diğer bölümü tarihsiz birer ikişer sicil örneği bulunmaktadır. Varak 1a "Vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât fi zemeni eyyâm el-Fakîr Murtazâ Ali b. Ebissuûd, fi gurre-i Ramazan 1070" ifadesiyle başlamaktadır.

Sicil defterinin 120b varağında ise, kadı Murtaza Ali'ye ait olduğunu düşündüğümüz bir Farsça beyit ile onun tarafından tutulduğu tahmin edilen hesaplar yer almaktadır.

Defter 9

100 varaktan oluşan defter, "Vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât fi zemeni Abdülcemil b. Abdurrahman, tahfîren fi gurre-i Zilhicce sene 1095" ifadesiyle başlar. 1a-b'de çeşitli vakfiye kayıtları yer almaktadır.⁴³ Ayrıca, defterin son varağında da çeşitli müsveddeler ve hesap kayıtları görülmektedir. Defterin ön ve arka iç kapaklarına yapıştırılan sayfalarda sicil kaydı bulunmamaktadır.

⁴² Örneğin; cilt ön kapak iç yüzüne yapıştırılmış sayfada, "Oldur ki, İlyas nâm kimesne defter-i kasaba kayd olunup, yazılıp kasap olmuştur;" ayrıca, "Ali Çelebi'den alınan eşya beyan olunur" kaydı bulunmaktadır. Arka kapak iç yüzünde ise, "Ali Çelebi Bey'e ödenenler," "Molla Ömer'e yapılan ödemeler" tarzında çeşitli muhasebe müsveddeleri yer almaktadır.

⁴³ Varak 1a'da yer alan ilk kayıt olarak, "Abdullah oğlu Yusuf'un hanesine vakfiyesi 24 akçeye şerh verildi" ifadesi bulunurken; 1b'de ilk başta, "Ehl-i vukuf marifetiyle Kaşkaval beyinin vakfiyesi 12 akçeye şerh verilip, kaydolundu" kaydı yer almaktadır.

Defter 10

Kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu bilinmemektedir. Deri ciltli 92 varaktır. Defterin 1b varağı, "Muhallefât-ı Abdülkerim"e ait bir tereke kaydı ile başlamaktadır. Fakat bu kayıttan önce, "Kuyumcu ustası Mehmed'e verilen gümüş dirhem, adet 108" tarzında kadıya ait olduğu düşünülen bir özel hesap yer almaktadır.

Defter 11

Deri ciltli ve 84 varaktan oluşmaktadır. Cildin ön kapak iç yüzüne yapıştırılmış olan sayfada sicil kaydı bulunmamaktadır. Fakat arka kapak iç yüzüne yapışık sayfada beş ayrı sicil kaydı bulunmaktadır.

Bahçesaray Kadısı Abdurrahman dönemine ait olduğu, defterin başında yer alan "Hâzihi's-sükûk min tetimmetü's-sükûk el-vâki' (...) ene el-abdü'l-fakîr Abdurrahman el-mekîn bi-kazai Bahçesaray, fi selh-i Şaban-ı muazzam sene 1077" ifadesinden anlaşılmaktadır.

Defter 12

Meşin ciltli ve 63 varaktan oluşmaktadır. Arka kapak kopmuş, cilt iç yüzlerine yapıştırılmış ek sayfa bulunmamakta; kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu bilinmemektedir. Defterin 1074 yılından başladığı, ilk varaktaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Defter baştan sona kadar muhallefât kayıtlarıyla doludur.

Defter 13

Karton ciltli, toplam 73 varaktan oluşmaktadır. Defterin kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belli değildir. Zahriye sayfalarında çeşitli sicillerin yer aldığı görülmektedir.

Defter 14

Meşin ciltli ve 145 varaktan oluşmaktadır. Defterin kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belirtilmemiştir. Ancak varak 1a'nın başında defteri tutan kadı veya kâtip tarafından "sene 1077 min mâ vukia fi gurre-i şehri Zilkade" ibaresi yer almaktadır.

Defter 15

Deri ciltli ve 55 varaktan oluşmaktadır. Kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu belirtilmemiştir. Cildin ön kapağı olmadığından, defterin hangi tarihte başlamış olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Defterin başındaki ilk ibare bir muhalefât kayıdır.

Defter 16

95 varaktan oluşan meşin ciltli defterdir. Defterin zahriye sayfalarında da sicil bulunmakta, ancak bunlar rahatlıkla okunamamaktadır. Defterin ilk varağındaki ilk sicil kaydı "Oldur ki, karye-i Şunkar'da Bekir b. İsâ'nın mâh-ı Şa'bân guresini Salı gecesi görüp şehâdeti kayd şüd" olarak verilmektedir.

Defterin ikinci varağı başında "Hâzihi's-sükûk ve'l-sicillât fi zemeni akdemü'l-ulemâ Ahmed b. Receb el-Kâdî bi-medîne-i Bahçesaray, sene 1083 min şehr-i Receb" ifadesi yer almaktadır.

Defter 17

72 varaktan oluşmaktadır. Meşin ciltli defterin ön kapağı kopmuş, arka kapak iç yüzüne yapışık olan sayfada ise herhangi bir sicil kaydı bulunmamaktadır. Ön kapağı kopuk olduğundan, başlangıç tarihi belli olmayan defterin, kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu bilinmemektedir.

Defter 18

86 varaktan oluşan bu defter meşin ciltlidir. Defterin zahriye sayfalarında hesap müsveddeleri ve değişik konulara ilişkin yazılar yer almaktadır. Defterin 1a varağında "Kad vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât fi nevbet-i ez'af-ı ibâd Mustafa el-Kâdî b. el-Hâc Mehmed el-Kâdî bi'l-asker el-hâni b. Abdurrahman el-Müftî b. Dâvûd el-Kâdîasker el-hâni, hurrîre fi sene 1085 fi mâh-ı Cemâziyelevvel fi asr-ı Hazret-i Selim Giray Hân b. Bahadır Giray Hân."⁴⁴

Müslümanlarla gayrimüslim gruplar arasındaki ticarî ve hukukî ilişkilere yönelik bir çok olay sicil kayıtları arasında yer almaktadır. Gayrimüslim bir kişinin bir alacağının tahsili için bir Müslümanı vekil tayin etmesini ihtiva eden aşağıdaki kayıt da bunlar arasında zikredilebilir: "Oldur ki, tâife-i Yahudiyândan Arbi İlya veledi-i Baroh, mahfel-i kazâda Mayıs b. Berşah hocayı

⁴⁴ KKSD, nr.18, vr. 1a.

ihzâr idüp, dedi ki: 'Benim Aleksandra veled-i Nikolas'da 92,5 muâmele-i gurus hakkım vardır; talep ve ahza vekil eyledim' diyecek, ani's-suâl, Mayıs vekâlet-i mezbûreyi kabul ettiği kayd-şüd, tahrîran fî evâil-i Cemâziyelâhir sene 1085. Şuhûdu'l-hâl Hızır Efendi el-Müderriş, Aslan Çelebi b. Ahmed Çelebi, el-Hâc Mustafa Ağa b. el-Hâc Ali ve gayrum."45

Sicil kayıtları, Kırım Hanlığı içerisinde farklı sosyal gruplar arasında olduğu kadar, aynı grup içerisinde yer alan bireyler arasında da belirli bir faiz karşılığında borç alıp vermenin uzun bir süredir uygulandığını ortaya koymaktadır. Sicil defterleri, belirli bir dönemde Kırım Hanlığı'nın genelinde ya da belirli bir kent merkezinde geçerli olan faiz hadleri ve borçlanma sürelerine ilişkin de detaylı bilgi vermektedir: "Mezbûr Receb'in akçesinden Kara Mehmed'e 100 muâmele-i gurus, 50 aya devr-i şer'î ile 110 gurusu verildi, fi't-târîhi'l-mezbûr (22 Muharrem 1086), Şuhûdu'l-hâl Hızır Efendi el-Müderriş, el-Hâc Abdurrahman, Mehmed Çelebi, Sâlih Çelebi, Sâlih Efendi, Şaban ve Abdülkerim efendi."46

Defter 19

Meşin ciltli bu defter 90 varaktan oluşmaktadır. Zahriye sayfalarında sicil kaydı dışında, çeşitli müsveddeler de bulunmaktadır. 1. varak ile 90. varak başında yer alan açıklamada, bu defterin Bahçesaray Kadısı Ahmed b. Receb tarafından, Selim Giray Han b. Bahadır Giray zamanında tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu kaydın altında, "sene 1082" tarihi yer almaktadır.

Defter 20

Meşin ciltli ve 98 varaktan oluşmaktadır. Cildin ön kapak iç yüzüne yapışık olan sayfada çeşitli siciller ve farklı konulara ilişkin müsvedde kayıtları yer almaktadır. Defterin başında, "(...) İbrahim el-Kâdî (...) Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han, tahrîran fî selh-i Zilkade, sene 1084" kaydı bulunmaktadır.

Kimi sicil kayıtları, Müslüman ve gayrimüslim gruplar arasındaki ilişkiler konusunda olduğu kadar, ticaret hukukunun farklı yönlerini konu edinen değişik olayları ihtiva etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Örneğin varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, iki Müslüman arasındaki borç alacağının bir

45 KKSD, nr. 18, vr. 3a.

46 KKSD, nr.18, vr. 86b.

Yahudi'ye havalesinin meşruluğunu teyit etmektedir: "Oldur ki, Dağistânî Mehmed Efendi'nin, el-Hâc Mehmed el-Meski zimmetinde olan 14 gurusı-ı esedî ile 17 akçe deynî, Kale Yahudilerinden İsak veled-i David nâm Yahudi'ye havâle-i şer'iyye olundukta, mezbûr İsak dahî kabuli kayd-şüd, fi evâhir-i Safer, sene 1085."

Siciller arasında sosyal hayatın düzenlenmesine ilişkin örnekler de bulmak mümkündür. Bu örnekler, aynı zamanda bize kadınların değişik alanlara ilişkin rol ve fonksiyonlarının tespitine ve bunların nasıl ve hangi usul ve yöntemlerle yerine getirildiğine dair detaylı bilgiler sunmaktadır. Öksüz ve yetimlerin mallarını idare etmek üzere kadı tarafından bir vasi tayin edilmesi ve gerekli görüldüğünde değiştirilmesi, kamu düzeninin istikrarı açısından oldukça anlamlı görünmektedir. Örneğin varak 98b'de yer alan bir sicil kaydı bu konuyu şöylece ele almaktadır: "Oldur ki, merhum Gözlevî Hacı Hüseyin'in sağîre kızı Aîşe'nin vasîsi Mahmud Efendi'nin hıyâneti zuhûr etmekle vesâyet-i merkûmdan azl olunup, merhûm-ı merkûmun mollası Abdullah sağîre-i mezbûreye kibel-i şer'de vasî nasb olunup, ol dahî vesâyeti kabul ve taahhüt eylediği kayd-şüd, fi gurre-i Rebiülâhir sene 1086."

Defter 21

Defter 98 varaktan oluşmaktadır. Defterin meşin ciltli olduğu, ancak sonradan cilt kapaklarının kopartıldığı anlaşılmaktadır. Varak 1a'nın başında, "Vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât fi nevbet-i Âlim el-Âmil İbrahim Efendi el-Kâdi ve fi saltanat-ı Ekremü'l-Hâkân Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han. Sene 1086, fi 13 Rebiülâhir"

Modern hukuk sisteminde yer alan kimi konuların benzer usul ve şekillerle Kırım Kadı Sicilleri'nde yer aldığı gözlemlenmektedir. Bunlardan biri, bir kişinin öldükten sonra mal varlığından bir bölümünü tasadduk etmek üzere bir şahsı görevlendirme işleminin kadı tarafından kayıt altına alınmasıdır. Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı bir vasiyet kaydını konu edinmektedir: "Oldur ki, Talkı nâm karye sakinelerinden Esef nâm hâtun bint Hüseyin, ba'de vefat, ruhu için 15 altun tasadduka vasiyet eylediği ve birâderi Mehmed'i vasiyet-i merkûme için vasf-i muhtâr eylediğin, Halil el-Müezzin b. Kasım Hoca ve Mustafa b. Hasan Sofu şehâdetleriyle sübûtu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Reis Mehmed Efendi el-İmâm, Sâlih Çelebi, Abdurrahman Çelebi, Ahmed Efendi Muhzîrzâde."⁴⁷

⁴⁷ Bu sicilde tarih kaydı bulunmamaktadır. Ancak, aynı yerdeki üçüncü sicil kaydı 1086 yılı olarak belirtilmiştir bk. *KKSD*, nr. 21, vr. 1a.

Varak 97b'de yer alan ilk sicil kaydı, ölen bir kişinin zimmetinde olan mescide ait belirli miktardaki paranın, oğlundan tahsil edildiğini konu edinmektedir. "Oldur ki, Tabancalı Ahmed Ağa Mahallesi'nde vâki mescidin imamı Ömer Hoca merhum olup, zimmetinde olan mescid-i merkûmun 38 muâmele-i gurus ve 4 akçesi merhum Ömer Hoca'nın sulbi oğlu Hüseyin yedinden ahz olduğu kayd-şüd. Fî Cemâziyelevvel, sene 1086. Şuhûdu'l-hâl el-Hâc Abdurrahman, Halil b. Kasım Efendi, Veli b. Hüseyin Sofu, Mehmed Can b. Cafer, Abdülbaki el-Muhzır."⁴⁸

98. varakta çeşitli hesaplar ve sicil müsveddeleri yer almakla birlikte, tarih verilmemektedir.

Defter 22

99 varaktan oluşan meşin ciltli bir defterdir. Cildin ön kapağının içine yapışık olan sayfada çeşitli tarihlere ait sicil örnekleri bulunmaktadır. Cildin arka iç kapağına yapışık olan sayfada ise herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Varak 1a'daki "Cihet-i hâzihi'l-cerîdeti'l-mer'iyye fî nevbet-i el-Âlim el-Âmil İbrahim el-Kâdî ve fî saltanat-ı Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han. Sene 1087 ve fî şehr-i Zilhicce" şeklindeki giriş yazısından hemen sonra gelen ilk sicil kaydında mülkiyeti kazaskere ait olan bir ekmekçi dükkânının aylık kirası 2 altın olmak üzere bir yıllığına bir zimmîye kiralınması konu edilmektedir: "Oldur ki, işbu 1088 tarihinin mâh-ı Saferi guresinden faziletli Kazasker Efendi hazretlerinin ekmekçi dükkânı Vatsan nâm zimmîye aylığı 2 altına bir seneye dek îcâr olundu. Fî evâil-i Muharremü'l-harâm, sene 1088. Şuhûdu'l-hâl Çoray Kethüdâ, İsak Yahudi, Müezzinoğlu Alican."⁴⁹ Varak 99b'de sondan bir önceki sicil kaydı, vekâlet yoluyla borcun tescilini konu edinmektedir: "Oldur ki, Kara Sultan binti Kutlu Şah Bey tarafından, Ahmed Can b. İleman Sofu ve İsmail b. Murad Sofu şehâdetleriyle akranı Abdülkerim b. İbraş nâm kimesnenin vekâleti sâbite olup, mûmâ ileyhânın mekâtibi olan Mustafa Sofu b. Abdullah muvâcehesinde tutir-i kelâm idüp müvekkilemin mekâtibi olan merkûm Mustafa'da 120 esedî bedel-i kitâbeti olup, 108'i ahz ve kabz ve istiân eyledi. Zimmetinde 12 esedî hakkı kaldı, suâl olunup bi-hasebi's-şer tescil olunsun dedikte, ba'de's-tasdiki's-şer' mâ-hüve'l-bâki kayd-şüd. Fî selh-i Cemâziyelevvel, sene 1107. Şuhûdu'l-hâl Mehmed Can Efendi b. Nimed Çelebi, Ahmed Efendi, Abdülhamid Efendi, Mehmed Çelebi, Hâşim Efendi, Hızırullah, Abdüllatif Çelebi."⁵⁰

⁴⁸ KKSD, nr. 21, vr. 97a.

⁴⁹ KKSD, nr. 22, vr. 1a.

⁵⁰ KKSD, nr. 22, vr. 99b.

Defter 23

Meşin ciltli olan bu defter 254 varaktır. Defterin ön ve arka kapaklarının içine yapıştırılmış sayfalarda çeşitli hesaplar ve tarihi belirsiz siciller bulunmaktadır. Defterin kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu bilinmemektedir. Söz konusu sicil defterinin, ilk sayfalarından, baş tarafının kopuk olduğu anlaşılmaktadır.

Siciller çoğu kez, Müslüman bireylerle gayrimüslim grup üyeleri arasındaki ilişki şekillerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymakta; her grup arasında kısa ve uzun süreli borç alıp verme işlemlerinde karşılıklı güvenin var olduğunu, ancak zaman zaman bu borç-alacak durumunu karşılıklı rıza ile sicile kaydetme ihtiyacı duydukları açığa çıkarmaktadır. Aşağıdaki sicil örneği bu durumu teyit etmektedir. Mevcut haliyle varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, borcun tescilini konu edinmektedir. "Oldur ki, mahmiye-i Gözleve'de Emîn-i sâbık Mustafa Ağa, Kazancı Paşa zimmî muvâcehesinde, işbu paşa zimmînin zimmetinde 12 esedî guruş deyni var deyu tav'an ikrân bi't-taleb ketbu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl el-mezbûrûn" tarihsiz.

Defterin 254b varağında yer alan son sicil kaydı, vasî azlinin reddini konu edinmektedir: "Oldur ki, Karye-i Hacı İbrahim'den Abdigül nâm kimesne, karye-i mezbûrdan Abdülmennân nâm kimesne mahvel-i kazaya ihzâr ve takfîr-i keftar idüp, 'Bundan akdem, ceddim Kız Ali Atalık fevt oldukta, terekesi kismet olunup, ibn-i sagîri Kutlu Mehmed'e hakimü'l-vakt beni vasî nasb idüp ve âhar sagîr oğlu Ali'ye işbu Abdülmennân'ı vasî nasb eylemişti. Hâlâ, Abdülmennân, sagîr-i merkûmun malından nafaka takdir edermiş. Ben nafakasın almak muradımdır. Suâl olunup, şer'an câiz olursa Abdülmennân'ı vesayetden azl olunması muradımdır' dedikte ... ve adem-i bedelâtı suâl olunup zâhir olunmayup, Abdülmennân dahi bilâ nafaka terbiyesini taahhüd ve ilzâm itmekliği vasiyeti üzere ibkâ olduğu kayd-şüd. Tahrîran selh-i Cemâziyelâhir, sene 1093. Şuhûdu'l-hâl Şaban, Hasan b. Ahmed Efendi, İbraş Sofi."⁵¹

Defter 24

Meşin ciltli olan defter 132 varaktır. Ön ve arka cilt kapaklarının iç yüzlerine yapıştırılmış sayfalarda tarihsiz hesap ve sicil müsveddeleri bulunmaktadır.

⁵¹ KKSD, nr. 24, vr. 1a.

Varak 1a "Kad vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât fi nevbet-i Mahmud el-Kâdî Bahçesaray el-mahrûsa fi asr-ı Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han... Sene 1088. Tahîran fi evâil-i şehri Cemâziyelievvel"⁵² ifadesiyle başlamaktadır. Bu ifadenin devamında ise, "Mahkeme-i ... nahiyesi sicillâtıdır. Selefim Mustafa Efendi ve hakîrin ... vakitlerinde tedvîn olunmuştur"⁵⁵ açıklaması yer almaktadır.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı vekâleti konu edinmekte ve "fi evâsıt-ı Şaban, sene 1088"⁵⁴ tarihini taşımaktadır.

Defterin varak 131a'da yer alan ikinci sicil kaydı, Müslüman bir Kıptî'nin eşini üç talâkla boşamış olduğunu beyan etmektedir. "Oldur ki, Beyazıt nâm Kıptî zevcesi Safiye bint Semeni talâk-ı selâs ile tatlik kayd-şüd. Fî'l-yevmi's-sâmin fi şehri Rebi'ülevvel, sene 1090. Şuhûdu'l-hâl Devlet Gazi, Mustafa, el-Hâc Ali ve Kâtibü'l-hurûf."⁵⁵

Varak 132b'de yer alan son sicil kaydı ise narh konusuyla ilgilidir: "Oldur ki, buğdayın şirpisi 110 akçe olmak üzere, onun batmanı ehl-i re'y marife-tiyle 30 akçe olup, hibr-i matbûh 200 dirhem narh olduğu kayd-şüd. Fî evâhir-i Rebîülâhir, sene 1089."⁵⁶

Defter 25

Meşin ciltli olan defter 120 varaktır. Ön ve arka cilt kapaklarının iç yüzle-rine yapıştırılmış olan sayfalarda çeşitli sicil kayıt örnekleri bulunmaktadır. Varak 1a'da yer alan açıklamalardan, defterin Karasu kazasında görev yapan Kadı İbrahim tarafından tutulduğu ve defterin "fi gurre-i şehri Ramazan, se-ne 1094" tarihinden itibaren sicil kayıtlarını ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

Kırım Hanlığı'nda ticarî faaliyette bulunan tüccarların hangi ülkeden veya dinî gruplardan olduğu, hangi bölgedeki muadilleriyle ticarî ilişki içerisinde oldukları, buradan hangi bölgelere ne tür hizmetler verildiği ve ürünler gönderildiği konusunda sağlıklı veriler edinmek mümkün olduğu gibi, Kırım Hanlığı'nın hangi kültür dünyasından etkilenmiş olabileceği de öğrenilmektedir.

⁵² KKSD, nr. 24, vr. 1a.

⁵³ KKSD, nr. 24, vr. 1a.

⁵⁴ KKSD, nr. 24, vr. 1a.

⁵⁵ KKSD, nr. 24, vr. 131a.

⁵⁶ KKSD, nr. 24, vr. 132b.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydında bir ticarî dava söz konusudur. "Oldur ki, Timur nâm Acem, meclis-i şer'de Konakçı Ali Beşe nâm muhızırından tahrîr ve davâ idüp, 'mezbûra, bir donluk çuka bey' etmek için vermiş idim, çukayı bey' idüp, semeni bana vermedi, talep iderim' dedikte, ani's-suâl, mezbûr Ali Beşe ıslâh-ı kelâm idüp, çuka-i merkûmu 300 akçeye bey' idüp, 250'sini verdim, 50'sini dahi bir defa verdim, cem'an 300 akçe bi't-temâm def' ve ifâ eyledim dedikte, ani's-suâl ve eserü'l-inkâr ve azc-i ityân-ı beyyine istihlâf olundukta, Acem-i merkûmun ... nukuliyle Ali Beşe'nin halası kayd-şüd. Fî gurre-i Rebiülâhir, sene 1094. Şuhûdu'l-hâl el-Hâc Hasan, Mustafa; Kethüdâ Efendi, Kâtibü'l-hurûf, Abdülbâki, Ahmed el-Muhzır, İstemur ve gayruhum."⁵⁷

Defterin 120b varağında yer alan son sicil kaydı; "Oldur ki, 1094. sene-sinde mâh-ı Zilkadenin 18. gün yevm-i Pazar, rûz-ı Kasım'dan iki gün sonra, Karasu içinde bir kanş kar yağub ve dağda iki kanş üç kanş miktan kar yağmıştır. Kizb değildir, vâkii beyandır."⁵⁸ Bu ifadelerin altında ise, "Sadık Efendi Mahallesinde Nikola Payas İstoval nâm zimmiyenin mürdü haberi. Fî yevmi'l-aşere min Cemâziyelevvel sene 1095"⁵⁹ kaydı yer almaktadır.

Defter 26

Meşin ciltli olan bu defter 94 varaktır. Ön ve arka cilt kapaklarının içine yapııştırılmış bulunan sayfalarda, çeşitli karalamalar ile tarihi belli olmayan sicil müsveddeleri bulunmaktadır.

Varak 1a'nın başında "Kad vukiat hâzihi's-sükûk ve's-sicillât Abdülaziz b. eş-Şeyh Abdullah b. İbrahim ve Sultan b. Sultan el-Hâc Giray Han b. Kırım Giray Sultan zamanı. Fî evahir-i Rebi'ülevvel Sene 1095" kaydı mevcuttur.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, borç ikranının tescilini konu edinmektedir. "Mehmed Efendi el-Kâdî mücbirlik-i sâbık... Ali Yahya (Yayla?) Efendi b. Ali nâm kimesneler, Kutluşah el-İmamdan Ömer nâm kimesne 10 esedî ahz eyledim deyu ikrânına şahâdeti kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl el-Hâc Abdullah Efendi el-Müderri-i Borluca, Mustafa Efendi b. Abdülcemil Efendi, el-Hâc Mustafa Kethüdâ, Mehmed Muhzır ve gayruhum."⁶⁰

⁵⁷ KKSD, nr. 25, vr. 1a.

⁵⁸ KKSD, nr. 25, vr. 120b.

⁵⁹ KKSD, nr. 25, vr. 120b.

⁶⁰ KKSD, nr. 26, vr. 1a.

Varak 1a'da yer alan ikinci sicil kaydı ise izinsiz alınan malın iadesi ile ilgilidir. "Kutluşah el-İmam İbrahim muhızırında takrîr-i keftar idüp, '5 akçe kıymetinde 5 batman ketenim evimden işbu İbrahim ahz eyledi, sual olun-sun' diyecek, ani's-suâl İbrahim el-mezbûr 'senin rızan ile aldım' dedikte, 'iz-nim yoktur' dedikte istihlâf olunmağla adem-i izne hulf-i sâbite idecek edasıyla emr olundu, kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl el-mezbûrun, Ali Kethüdâ, el-Hâc Muzaffer ve gayrum."⁶¹

Varak 94b'de yer alan son sicil kaydı şahitlikten azletme ile ilgilidir. "Şahid-i asl Mehmed b. Ali Beki b. Suyuncaklı Kürd Ali b. İsmail, 'Nâm kimesneyi Hüseyin Bölükbaşı eş-Şehid Boşguloğlu vekil idüp, Ahmed Ağa b. Abdullâh'dan 504 muâmele-i gurus ahz idüp, Bölükbaşı el-mezbûra teslim etmiştir' deyu şehadetten azl idüp, Sefer el-Marû(?) b. Demir Subaşı el-Hâc Mustafa Çelebi b. Esad Efendi ve Mehmed Çelebi el-Kâtib ve Kethüdâ nâm kimesneleri işhâd idüp ve mezbûrunun kabûlü kayd-şüd."⁶² Tarih ve şuhûdu'l-hâl yok. Ancak varak 94a'daki son sicilin tarihi "âhir-i şaban 1096" olarak verilmiştir.

Defter 27

Ciltsiz olan defter 137 varaktır ve son tarafından eksiktir. Varak 1a'nın başında, "Kad vukiat hâzihi's-sükûk eş-şer'îye ve'l-mer'îye fî nevbet-i el-Âlim el-Âmil Seyyid Ârif el-Kâdi bi'l-âsker ve fî saltanat-ı Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han ..., fî selh-i Şaban, sene 1096"⁶³ kaydı bulunmaktadır.

Varak 1a'da bulunan ilk sicil kaydı borç iddiasından aklanmayla ilgilidir. "Oldur ki, Rus Mahallesinden Mustafa, Arnotakalı Dursun Çelebi b. İsmail'den 420 akçe talep etdikde, ba'de's-suâl, 'mezbûr Dursun Çelebi 200 akçenin zimmetini ibrâ etmiştir' dedikte, ba'de's-şehade Timur Ali Çelebi def'-i dâvâ-i şehâdet ... tevkir kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Hızır Efendi el-Müderriş, Molla b. İslâm el-Ma'lûm, es-Seyyid Mehmed Çelebi, Kâtib el-hurûf Hüseyin."⁶⁴

Varak 1a'da yer alan son sicil kaydının tarihi "fî gurre-i Cemâziyelâhir sene 1069," ancak varak 1b'de bulunan ilk sicilin tarihi "selh-i Şaban 1096" olarak verilmiştir.

⁶¹ KKSD, nr. 26, vr. 1a.

⁶² KKSD, nr. 26, vr. 94b.

⁶³ KKSD, nr. 27, vr. 1a.

⁶⁴ KKSD, nr. 27, vr. 1a.

Defterin mevcut haliyle 137b varağında bulunan son sicil kaydı, sahibinden kaçan bir kölenin iade edilmek üzere teslimini konu edinmektedir. “Oldur ki, Karye-i Tolu’da sâkin Kutluşah b. Mustafa nâm kimesne mahfel-i kazada Kapıcılar Kethüdâsı abd-i zî muhzırında, ‘işbu uzun boylu, ak sakallı Rus’ul-asıl Petro nâm Kazağına Sakav Karyesi’nde Kırman nâm Tatarın abd-i memlûki imiş. Âbık olup sahibine reddi için ahzettim idi. İşbu abdi bana teslim eyledim’ dediğinde ani’s-suâl ve’t-tasdik ma-vâkaa kayd-şüd. Şuhûdu’l-hâl Abdülfettâh Efendi, Şahbâz Efendi b. Nasuh, Mustafa Dede, Tucman Efendi ve gayruhum.”⁶⁵

Varak 137b’de yer alan ikinci sicil kaydının tarihi “selh-i Ramazan sene 1096” olarak verilmiştir. Ancak defterin 134. varağında yer alan bir ferman sureti, kaydının tarihi “evâhir-i Zilhicce sene 1098” olarak belirtilmektedir.

Defter 28

Meşin ciltli olan bu defter 149 varaktır. Ön cilt kapağının iç yüzüne yapıştırılmış olan sayfada tarih belirtilmeksizin değişik siciller kaydedilmiştir. Bir bölümü yırtılmış olan arka kapak iç yüzüne yapışık sayfada ise “Borluca’da Abdülfettâh kaved olunmaya” kaydı ile “44 cilt kitap Abdülaziz Efendi’imizin ve Hızır Efendi’nin ... emanettir” gibi notlar yer almaktadır.⁶⁶

Bu ve benzeri onlarca kaydın, mahkemelerde, farklı konulardaki kitap koleksiyonlarından oluşan bir kütüphane bulunabileceği ya da çeşitli davalarda kadının vereceği kararı oluşturmada ihtiyaç duyacağı kitapların dışındaki kütüphaneden emanet olarak getirilmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Buradaki kayıt da, kitapların emanet usulüyle mahkemeye getirilmiş olabileceğini teyit etmektedir.

Varak 1a’nın başında “Kad vukiat hâzihi’s-sükûk el-mer’î ve sicillât eş-şer’iye fi nevbet-i el-Âlim el-Fâzil Seyyit Ârif el-Kâdi ve fi saltanat-i ekrem el-Hâkân Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han ... fi gurre-i Cemâziyelevvel sene 1099” kaydı bulunmaktadır.⁶⁷

Varak 1a’da yer alan ilk sicil kaydı yaralama davasını konu edinmektedir. “Oldur ki, Karye-i Soran sükkânından Ayvaz b. Abdullah mahfel-i kazada karye-i mezbûrda Aytemur muvâcehesinde üzerine dâvâ ve takrîr-i kelâm

⁶⁵ KKSD, nr. 27, vr. 137b.

⁶⁶ KKSD, nr. 28, vr. arka kapak iç yüzü.

⁶⁷ KKSD, nr. 28, vr. 1a.

idüp, 'İşbu Aytemur nâ-hak yere beni darb idüp, bürüncek üzerinden cerh eyledi, suâl olunup ihkâk-ı hak muradıdır' dedikte, ani's-suâl el-vicâhî ve akibü's-tasdik et-tezâhür mucebiyle ba'de hükm-i ma vak'a kayd-şüd. Tahırran fi evâil-i Cemâziyelevvel sene fi't-târihi'l-mezbûr. Şuhûdu'l-hâl Ahmed Efendi, Abdülcemil Efendi, Derviş Mehmed Çelebi el-Ma'rûf, Seyyid Mehmed Çelebi el-Kefevî."⁶⁸

Defterin başında bir köle azat edilmesi, sicil kaydına geçirilmiştir. "Abdül-fettâh Efendi b. Ahmed Efendi'nin câriye-i ma'hûde âzâdıdır deyu ikrânı kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Hızır Efendi, Ali Efendi, Receb Efendi, Ömerşah Efendi ve gayruhum."⁶⁹ Tarihsiz.

Ölen bir kişinin mirasını alacak vârisin ya da onlardan birinin kaybolması durumunda, geride kalan mal varlığının ne şekilde korunduğu, kime ne şekilde emanet edildiği, kayıp vârislerin hayatta olan çocukları var ise bu kişilerin söz konusu mirastan nasıl yararlanacağı gibi konular da sicillerde ayrıntılı bir şekilde açıklığa kavuşturulmaktadır.

Varak 149b'de yer alan son sicil kaydı, bir miras malının emanete alınmasını konu edinmektedir. "Yeltabaloğlu Abdullah Yazıcı metrukâtından Menuşe nâm hâtunun verese-i mefkûdesi için mahfuz ve yedinde emânet olan 5440 akçe nakden mukaddemâ 1200 akçe mefkûdun veresesine verilmiş, bâki 4200 akçe ahz olunup emânet vâz' olunmuştur. 3200 akçesi ... efendi yedindedir. Şuhûdu'l-hâl Molla Mustafa el-İmâm, Sefer Gazi Kethüdâ, Bekir Çelebi el-Müezzin, cem'-i kesîr."⁷⁰

Defterin son 30 sayfası tamir görmüş olduğundan bu bölümdeki siciller yer yer okunamamaktadır. Varak 144b'de yer alan sicil kaydında "selhi-i Cemâziyelâhir sene 1102" tarihi bulunmaktadır. 129b varaktaki sicil kaydı tarihi ise, Şevval 1101 olarak verilmiştir.

Defter 29

Meşin ciltli olan bu defter 132 varaktır. Cilt iç yüzleri ebruludur. Defterin kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu belli değildir.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydında borç ikrânı dava konusu edilmektedir: "Oldur ki, Kili ahalisinden Fazlı b. İbrahim mahfel-i kazada Utkay b.

⁶⁸ KKSD, nr. 28, vr. 1a.

⁶⁹ KKSD, nr. 28, vr. 1a.

⁷⁰ KKSD, nr. 28, vr. 149b.

Dara muhızırında mûmâileyh ... 9 guruş hakkım var dedikte, ikrar eylediği kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Abdülmecid Efendi, Abdülibad Efendi b. el-Hâc Abdi, Mehmed Can Çelebi b. Said Çelebi, Abdüsselâm Çelebi b. Ahmed ve gayruhum."⁷¹ Tarihsiz.

Varak 132b'de yer alan sondan ikinci sicil kaydı ise zimmet ikrarı ile ilgilidir. "Oldur ki, Bahadır Şah Mirza el-merhûmun evlâdından Kadir Şah Mirza nâm kimesne mahfel-i kazada, 'merhum 100 bin bedel-i hac için ikrar olunan mukaddem 13 esedî guruş benim zimmetimdedir' deyü ikrârı bi't-talep kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Şeyh Murtaza Efendi; Abdüllatif Efendi, Ali Müezzîn el-Mütevelli emîn-i mahkeme, Ahmed Çelebi ve gayruhum."⁷² Defterin 131a varağında yer alan son sicil kaydının tarihi "evâsıt-ı Cemâziyelâhir sene 1104."

Defter 30

Meşin ciltli olan defter 150 varaktır. Defterin ön ve arka kapaklarının iç yüzlerine yapıştırılmış olan sayfalarda çeşitli hesaplar, değişik konulara ilişkin kayıtlar, birkaç şiir müsveddesi ile 1104-1106 yıllarına ait birkaç sicil yer almaktadır.

Varak 1a'nın başında, "Kad vuki'at hâzihi's-sükûk eş-şer'îye ve sicillât el-mer'îye fî zemen-i saltanat-ı el-Hâc Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han ve fî nevbet-i el-fakîr Abdülfettah el-Kâdî, tahrîran evâil-i Receb fî silk-i sene 1104"⁷³ kaydı bulunmaktadır.

Vakıf mallarının nasıl ve kimlere satış yapıldığına ilişkin birçok sicil örneği bulunmaktadır. Bunlardan biri, Kırım hanlarından Selim Giray Han'ın Bahçe-saray'da yer alan Kervansaray Vakfı'na ait bir kasrın önce bir zimmiye, daha sonra ferman üzerine vakıf mütevellisi tarafından aynı bedel ile Müslüman bir şahsa satışının gerçekleştirildiğini beyan etmektedir.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, Han ailesinden Selim Giray'ın Bahçe-saray'daki vakıf mallarından birinin satışını konu edinmektedir. "Oldur ki, saâdetlü, şevketlü el-Hâc Selim Giray Han (hullidet hilâfetühü ilâ inkırâz-ı deverân) Hazretlerinin mahmiye-i Bahçe-saray'ında vâki Vakf-ı Kerbânsaray'ına mütevellisi olan fahrü'l-emâsil ve akran el-Hâc Abdülvehhâb Efendi'ye hitaben, 'Mezkûr hanın kasrı makeddemâ Şahin nâm zimmiye bey'

⁷¹ KKSD, nr. 29, vr. 1a.

⁷² KKSD, nr. 29, vr. 132a.

⁷³ KKSD, nr. 30, vr. 1a.

olunmuş iken mezkûr zimminin dutduğu bahâya işbu Hamid Çelebi'ye verilsin' diye fermânlar sâdır olmağın, mûmâileyh el-Hâc Abdülvehhâb Hazretleri işbu 1104 senesinin Receb-i guresinden Kerbânsaray el-mezbûrun kasrını mezkûr Hamid Çelebi'ye 26.000 sîm-i cedîd-i hânî'ye bey' ve teslim eyleyip ve mezbûr Hamid Çelebi dahî vech-i muharrer üzere kabûl ve iltizâma kabûl-şüd. Tah-rîran fi't-târîhi'l-mezbûr. Şuhûdu'l-hâl Ahmed Efendi, Abdülcemil Efendi, Abdülmecid Efendi, Ali Efendi, Bekir Efendi Hoca, Mehmed Çelebi el-Muhzır, Derviş el-Muhzır ve gayruhum."⁷⁴

Varak 150a'da yer alan sicil kaydı tarihi "evâhir-i Receb sene 1106." Varak 150b'de yer alan son sicil kaydının tarihi ise, "fi el-yevmi'r-râbi' min Şabân, sene 1107" olarak belirtilmiştir.

Sicil defterlerinde, kadıların özel yaşamları, yapmış oldukları ticarî bağlantıları ile sivil bireylerden almış oldukları borç miktarları ve bunlara ilişkin ödemeler de yer almaktadır.

Varak 150b'de yer alan bir sicil kaydında, kazasker borç işlemlerine ilişkin olarak şu açıklamalar yer almaktadır: "Oldur ki, Kazasker Efendi'nin hemşirelerinin Efendi üzerinde olan deyni için 100 akçesin edâ idüp, 150 akçe dahî Şâkir Efendi deyni için bir altun verilmiştir. Oldur ki, faziletlü Kazasker Hazretleri tutanı ma'lûm olduğu 2 esedî deyni edâ eylemiştir."⁷⁵

Arka kapak iç yüzüne yapıştırılmış olan sayfada, kazasker efendinin borç alacak işlemlerine ilişkin başka kayıtlar da bulunmaktadır: "Bilfiil Kazasker Abdülfettâh Hazretlerinin Ali Can Mirza merhûmdan aldığı siyah ... 5 esedî 3 rub' kûsur kalmağın, 2 esedî rub' kitabda mûmâileyh Efendi Ağa Kethüdâsı Ali'ye teslim edüp, andan kûsur 3 esedî 3 rub' kaldı, kayd-şüd. Fî 10 Zilhicce sene 1106. Şuhûdu'l-hâl el-Hâc Abdullah Efendi, el-Kâtib-i Divan Hazretleri, Hızır Efendi, Abdülatif Ağa, Bekir Efendi el-Kadı, Ahmed Efendi, Abdülcemil Efendi."⁷⁶

Sicillerde Kırım hanlarının kendilerine bağlı bulunan toprak parçası üzerinde, Osmanlı padişahları gibi tasarrufta buldukları ve istedikleri kişi ya da kişilere kimi arazileri mülk olarak veya ilgili şahıslara "temlik" olarak verdikleri gözlemlenmektedir.⁷⁷ Aşağıdaki sicil kaydı konuya ilişkin tipik bir temlik-name örneğidir. "Zahna kadısı Abdülatif Efendi hazretlerinin temliknâme

⁷⁴ KKSD, nr. 30, vr. 1a.

⁷⁵ KKSD, nr. 30, vr. 150b.

⁷⁶ KKSD, nr. 30.

⁷⁷ KKSD, nr. 30, vr. 149a.

sûretidir. Bâis-i tahrîr-i fermân-ı şerîf-i Hânî oldur ki, Tula'da vâki Ahmed Halife yurdu tayîn olunan malûmü'l-hudûd yurdu içinde olan hânesi ve bahçesi kendi mülk-i hâssımız olup, hâlâ kıtvetü'l-ulemâ ez-zamân dâi-i devletimiz Lütî Efendi zide fazlühûya ihsân ve temlîk itmîşizdir. Ba'de'l-yevm, zikrolunan Ahmed Halife yurdu tabir olunur ledeyi'l-cirân malûmü'l-hudûd bahçesi mezbûr duacımızın mülküdür. Keyfe mâ-yeşâyâ mutasarrıf oldukta âhardan bir ferde mâni ve müzâhir olmayalar, şöyle bileler. Derûn-ı temessükde mezbûr Ahmed Halife değildir, Murtaza Hoca Yurdu demekle ma'rûfdur. Lütî Efendi'ye ihsânımız olmuştur. Fî mâh-ı şevvâl el-muazzam, sene 1103. Sefa Giray Han. Mutâbîkû'l-asl bilâ ziyâde velâ noksân. Hurrire el-fakîr el-afî Seyyid Osman. Osman mührü."⁷⁸

Defter 31

Meşin ciltli olan defter 76 varaktır. Defterin ön kapağı üzerine "Abdullah Efendi, sene 1107-1108" kaydı kazılarak yazılmıştır.

Defterin ön ve arka kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalara, tarihi belirtmeksiz çesitli siciller kaydedilmiştir.

Ön kapağın iç yüzüne yapışık olan sayfada yer alan ilk sicil kaydı taze erik narhı ile ilgili olup, şöyledir: "Oldur ki, Kenân nâm kimesne mahfel-i kazâda, 'taze erik narh talep ederim' dedikte, ani's-suâl, ehl-i hibre ve ashâb-ı re'y marifetiyle vukiyyesi 8 akçe tes'ir olunduğu bi't-talep kayd-şüd."⁷⁹ Şuhûdu'l-hâl ve tarih yok.

Aynı yerde bulunan ikinci sicil kaydı da narhla ilgili olup, tarih verilmemiştir. Varak 1a'nın başında yer alan ilk sicil kaydı tarihi "2 Ramazan, sene 1109" olarak belirtilmiştir. Defterin 2a varağında, "Ma vuki'a mine'l-vakayi' fî mâh-ı Şabân el-mübârek fî sene 1109" kaydı bulunmaktadır.

Defterin 76b varağının sonunda yer alan sicil kayıtlarından biri dellâliye görevini üstlenecek kişinin tayini ve kefile bağlanmasını konu edinmektedir: "Oldur ki, Seyfullah nâm kimesne dellâl olup, Habib Molla 500 akçeye dek kefil olduğu bi't-talep kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Hüseyin Efendi, Sadi Efendi."⁸⁰

Varak 76b'de yer alan bir başka sicil kaydında ise elma narhı söz konusu edilmektedir. "Oldur ki, elmanın vukiyyesin 3'er sîm-i cedîd-i Hânî'ye bey'

⁷⁸ KKSD, nr. 50, vr. 149a.

⁷⁹ KKSD, nr. 51, vr. Ön kapak iç yüzü.

⁸⁰ KKSD, nr. 51, vr. 76b.

olunmasına ruhsat verildiği bi't-talep kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Ali el-Nâib, İbrahim el-Muhtesib, Kürd Ali."⁸¹

Aynı defterde yukarıda adı geçen ürünler dışında fındık, soğan ve armut konusunda da râyiç satış bedelleri saptanmıştır. Cilt arka kapak iç yüzüne yapışık olan sayfada yer alan sicil kayıtlarında taze fındığın vukıyyesinin 4 akçe, soğanın vukıyyesi 7 akçe, armudun 4 akçe, elmanın 3-4 akçe olduğu, ayrıca 5 ekmekçi dükkânının bulunduğu kayıtlıdır.⁸²

Aşağıda verdiğimiz sicil örneği, ticaret ve gemi taşımacılığında aktif rol üstlenen grupları ve bunlar arasındaki anlaşmazlığın nasıl dava konusu olduğu hususunda bizleri aydınlatmaktadır.⁸³

Varak 16a'da yer alan üçüncü sicil kaydı, Karadeniz'in Kırım bölgesinden Anadolu'ya taşınan tuz ve navlun davasına ilişkin olup, ayrıntılan sicilde şöyledir: "Oldur ki, Felemoz nâm Acem mahfel-i kazâda Trabzonlu el-Hâc Mehmed nâm reis muhızırında tahfîr-i keftâr idüp, 'Mezbûr reis seffinesine 4002 kile tuz yükledim, 400 guruş navl-ı icâreye tuttum, işbu reis el-Hâc Mehmed'de tuz akçem vardır, talep ederim' dedikte, ani's-suâl mezbûr el-Hâc Mehmed cevaba mütesaddî olup, 'Senin 4200 kile tuzunu vekîlin olan el-Hâc Ali nâm kimesneye bi't-temâm teslim eyledim, kendinin mektubuyla' dedikte, ani's-suâl ve'l-inkâr ve istîşhad tahfîren fî evâsıt-ı mâh-ı Ramazan sene 1107. Şuhûdu'l-hâl"⁸⁴

Defter 32

Ciltsiz olan bu defter 78 varaktır. Kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belli değildir.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, kaybolan bir şahsa babasının ölümü sonrasında miras kalan mal varlığının ne şekilde ve kimler tarafından korunduğunu açıklamaktadır: "Oldur ki, Süleyman b. Mehmed İldiş nâm kimesne mefkud olup hîn-i fikdânda babası müteveffâtından 8 firengi ayarında sikkeyi hüdâvendigâr ile mualllem zeb-i hâlis ve 1 esedî guruş kist isabet idüp, Âişe bint Mehmed Şah Sofu yedlerinde metrûk ve mahfûz iken, taraf-ı şer'den ahz ve kabz olunduğu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Mustafa Efendi, Mehmed Efendi, Aldülfettâh Efendi el-Ma'rûf, Şakir Efendi, Abdi Efendi, Abdülaziz Efendi, Abdullah Efendi."⁸⁵ Tarihsiz.

⁸¹ KKSD, nr. 31, vr. 76b.

⁸² KKSD, nr. 31, vr. arka kapak içyüzü.

⁸³ KKSD, nr. 31, vr. 16a.

⁸⁴ KKSD, nr. 31, vr. 16a.

⁸⁵ KKSD, nr. 32, vr. 1a.

İkinci varak başında yer alan sicil kaydının tarihi "tahîrân fi mâh-ı Zilhicce sene 1108"dir. İkinci sicilin tarihi de aynıdır.

78. varakta çeşitli konulara ilişkin hesaplar yer almaktadır. Varak 77a'da ise "Timur Molla b. Abdüsselâm'ın muhalledât kaydı" bulunmakta, ancak tarih belirtilmemektedir. Varak 76b'de yer alan son sicil kaydı, ölen Timur Molla'nın eşi Asiye'nin açmış olduğu tereke davasında bir başka erkeği vekil olarak tayin etmesini vermektedir: "Oldur ki, merhum Şah Timur Molla'nın zevce-i metrûkesi Asiye bint Arslan tarafından zevci müteveffâ Şah Timur Molla terekkesinden hisse-i şer'îyesini ve terekede olan dâvaya Molla Abdülbâki b. İbrahim ve Hüseyin b. Ömer Hoca şahadetleriyle el-Hâc Abdullah Efendi'nin vekâleti sübûtu kayd-şüd. Tahîren fi evâsıt-ı Cemâziyelevvel sene 1109."⁸⁶

Defter 33

Ciltsiz olan sicil defteri 100 varaktan oluşmaktadır. Kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu belli değildir. Defterin baş tarafında kimi sayfalar kopmuş olabilir.

Mevcut haliyle ilk varaktaki birinci sicil kaydı borç ikrarını konu edinmekte olup, şöyledir: "Oldur ki, Timur Gazi nâm kimesne Ali Kethüdâ üzerine 98 akçe dava idüp, ani's-suâl ve ani't-tasdik edâsıyla hüküm-şüd. Şuhûdu'l-hâl Mahmud Efendi, Abdülfettâh, Mutedi Çelebi." Tarihsiz.⁸⁷ Varak 1b'deki ilk sicil kaydı ile bunu takip eden 4. ve 6. sicil kayıtlarının tarihi "fi yevmi's-sâmin min Zilhicce sene 1109" dur. Bu sayfadaki diğer sicillerde tarih belirtilmemiştir.

Defterin 100b varağında yer alan, sondan bir önceki sicil kaydı, alacak davasını konu edinmektedir: "Oldur ki, Mahalle-i Karasu mahallâtından olup, es-Seyyid Hasan ... mahallesi sükkânından Feyzullah Çelebi el-Hâc Âşir mahfel-i kazada Acem Mahallesi sükkânından Mustafa b. Şaban Dede muvâcehesinde üzerine dava idüp, işbu Mustafa'dan aldığım cirid atını Ahmed Çelebi b. Şeyh Abdullah Efendi'ye 30 guraşa bey' itdim idi. Mezbûr Ahmed'den müstehak zuhur idüp, hüküm şer'le."⁸⁸ Şuhûdu'l-hal ve tarih yok. 100. varakta bulunan sicillerde tarih kaydı belirtilmemiştir. Defterde bulunan son tarih kaydı, varak 99b'deki 5. sicilde olup, "fi işrîn-ı mâh-ı Zilkade sene 1110."

⁸⁶ KKSD, nr. 32, vr. 76b.

⁸⁷ KKSD, nr. 33, vr. 1a.

⁸⁸ KKSD, nr. 33, vr. 100b.

Defter 34

Meşin ciltli olup 113 varaktır. Ön kapak dış yüzüne kazılmak suretiyle "1110-1112" yılları kaydedilmiştir. Varak 1b'nin başında; "Kad vukiat hâzihi's-sükûk eş-şer'îye ve sicillât el-mer'îye fi nevbet-i el-Âlim el-Fâzil el-Kâdî bi'l-asker ve fi asr-ı saltanat-ı el-Hâc Selim Giray Han b. Bahadır Giray Han"⁸⁹ kaydı yer almaktadır.

Varak 1b'de yer alan ilk sicil kaydı, borcun emanete teslimini konu edinmektedir: "Kaplan'ın, Lütfullah'ın üzerinde olan 1052 akçesini zi-emanet mahkemede teslim kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Seyyid Gazi Efendi el-marûf, Mehmed Can Efendi, el-Hâc Mustafa, el-Hâc Yahya, Sâlih Çelebi, Derviş el-Muhzır."⁹⁰ Tarihsiz. Tarihi belli olan ilk sicil kaydı defterin 7. varağının başında olup, "tahrîran fi selh-i âhir-i Rebiülâhir sene 1110" kaydını taşımaktadır.

Varak 113b'de bulunan son sicil kaydı şöyledir: "Oldur ki, mezbûr Abdülmennân'ın (Ali Can Bek'in) gözüne her nereden olursa deyüp Derviş Odabaşı nâm kimesne mahfel-i kazada, 'işbu Ali Can Bek bir âhar yere gitmeyeceğine kefil-i bin-nefs olduğu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Abdülfettâh Efendi, Mustafa Dede, Kantimur Mirzan b. Hüseyin Gazi Ağa, İbrahim Efendi b. Damat Efendi, Derviş el-Muhzır ve gayruhum."⁹¹

Defterde yer alan en son tarih kaydı varak 113b'nin son sicilinde bulunmakta olup, "tahrîran fi Muharrem, sene 1112" tarihini taşımaktadır.

Defter 35

Ciltsiz olan bu defter 71 varaktır. Defterin kim tarafından ve hangi kadi döneminde tutulduğu bilinmemektedir. Diğer taraftan, 71. varağın arka kısmında, "İşbu sakda, ben Molla İlyas rü'yet idüp, Baydar hizmetine dair hüccet ve yafta dair bir şey bulamadım" kaydı bulunmaktadır. Defterin cildi olmadığı için, muhtemelen baş taraftan birkaç sayfa kopmuştur.

Mevcut haliyle varak 1a'da yer alan 3. sicil kaydı bir şiddet ve darp davası olup, böyle bir davanın hangi süreçten geçtiğini anlamak bakımından oldukça anlamlı gözükmektedir. Davacının iddiasını ispat edememesi üzerine, dayalı şahsa yemin ettirilmiş, yeminden sonra da inkârın devam etmesi üzerine, davalının saliverilmesine tek celsede karar verilmiş olmalıdır: "Oldur ki,

⁸⁹ KKSD, nr. 34, vr. 1b.

⁹⁰ KKSD, nr. 34, vr. 1b.

⁹¹ KKSD, nr. 34, vr. 113b.

Kaza-i Bonyak'dan Karye-i Önkete'den Osman b. Ebû Bekir nâm kimesne meclis-i şer'de yine karye-i mezbûrdan Seyyid Molla b. Bilâl Dede muhızırında üzerine takrîr-i dâvâ idüp, 'İşbu Seyyid Molla nâ-hak yerde ... bıçak ile ... Sual olunup, ihkâk olunmak murâdıdır' diyecek, ani's-sual ve'l-inkâr ve'l-istizân ve'l-acz ani'l-beyyine ve istihlâf ve'l-hulf ma-ba'd halâsıyla hüküm kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Merdân Efendi, Kethüdâ-yı ahur-ı sâbıka."⁹² Tarih-siz. Varak 1a'da bulunan ikinci sicil kayıtlarının tarihi, "Mah-ı Safer, sene 1112" olarak verilmiştir.

Varak 70b'de bulunan ilk sicil kaydı bir nafaka tayini davası olup şöyledir: "Oldur ki, Kobazı sakinelerinden Alimcan bint Hüseyin tarafından vekâleten Ahmed b. Devlet Gâzî Efendi meclis-i şer'de hazır olup, 'Mezbûre Alimcan'ın zevci Aslan Bey b. Zorbey iki-üç seneden berü gâib olup, zevcesi için cins-i nafakadan bir şey terk etmeyüp, şimdiki halde maişetden muzâyakası olmak hasebiyle zevci gâib üzerine nafaka-i mislini kibel-i şer'den farz ve takdir ve hîn-i zaferde zevci üzerine rücû' üzere istidâne ile emr olunmasını talep ederim' dedikte, mezbûre Alimcan kibel-i şer'de zevci gâibi cins-i nafakadan bir şey terk etmediğine istihlâf olunup, hulf etdiği sikanın ihbârıyla sübûtundan sonra, zeyl-i kitapta mestûru'l-esâmî marifetiyle mezbûre Alimcan'a yevmiye nafaka ve ... için 3'er sîm-i cedîd-i Hânî taraf-ı şer'den farz ve takdir olunup, vakt-i zuhûretde istidâne ve vakt-i zaferde zevci üzerine rücû' ile emr olunup, sûreti bi't-talep ketb ve imlâ olunup, yed-i tâlibe def' olundu. Lede'l-hâce kâşif mâ-cerâ kayd-şüd. Hurrîre fi'l-yevmi's-sâmin min şehri Şevval, sene 1108."⁹³ Defterin 71. varagında yer alan son sicil kaydının tarihi, "Mah-ı Ramazan, sene 1114"tür.

Defter 36

Meşin ciltli olan defter 96 varaktır. Ön ve arka cilt kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalarda çeşitli muhalledât kayıtları ile sicil örnekleri bulunmaktadır. Defterin kim tarafından ve hangi kadı döneminde tutulduğu bilinmemektedir.

Varak 1a'da yer alan üçüncü sicil kaydı, bir borç ödemesinin tecilini konu edinmektedir. Bir Ermeninin Kıptî bir şahıstan olan alacağı dava konusu yapılmış, borcunu kabul eden davalı Kıptî, ödeme yapabilmesi için süre talebinde bulunmuş ve bu talep üç günle sınırlandırılmıştır: "Oldur ki, Erminan

⁹² KKSD, nr. 35, vr. 1a.

⁹³ KKSD, nr. 35, vr. 70b.

mahallesi sükkânından Karaca Veled Galos mahfel-i kazada tâife-i Kıptiyândan Receb nâm Kıptî muvâcehesinde üzerine dâvâ idüp, 'İşbu Receb Kıptîye babam bir ... guruşa bey' etmişdi. Babam mürd olduktan sonra 7 guruh 15 akçeyi aldım, 300 akçem kaldı. Alıverilmek matlûbumdur' dedikte, anı's-suâl ve'l-itarâf edâsıyla emr olundukda, Kıptî mezbûr istimhâl edecek, tarih-i kitâbdan üç gün hulûlüne tecil. Karaca merkûm rıza verdiği kayd-şüd. Fî yevmi's-sâdis aşere min Rebiülâhir sene 1113. Şuhûdu'l-hâl Mustafa Efendi Türbedâr, Zekeriya b. Yahya, Sadullah b. el-Hâc Abdullah ve gayrum."94 Söz konusu kayıta dava edilen borcun ödenmesi için belirli bir süre verilmesi borçlar hukuku tarihi açısından araştırılmaya değer bir husustur. Öte yandan benzeri bir çok kayıta rastlanan, tarafların dinleri farklı olsa da şahitlerin büyük bir çoğunlukla müslüman olması tartışılması gereken bir başka noktaya işaret etmektedir.

Varak 9b'de yer alan son sicil kaydı, Yahudi bir erkeğin eşinin Müslüman olması sonucunda, kadının isim değiştirmesi ve eski eşinden olan mehrinden geri kalan miktarının mahkeme aracılığı ile tahsilini konu edinmektedir. Bu sicil hem Kırım'da din değiştirme olaylarına hem de Müslümanların yanısıra Yahudilerin de evlenme akdinde erkeğe mehr verme borcu yüklediği gerçeğine işaret etmektedir: "Oldur ki, eski Kırım sükkânından olup, tarih-i 10 ay mukaddem kalede Dikici Yako nâm Yahudi'nin zevcesi iken şeref-i İslâm ile müşerrefe asıl Yahudi ismi Sara iken Rahime tesmiye olunan hatunun zevci Yako el-mezbûr zimmetinde mehrinden bâkî 500 akçesi mahkemede emanet olup, mahmiye-i Karasu sükkânından Göncü Şaban Sofuyla irsâli kayd-şüd. Fî evâil-i Zilkade sene 1113. Şuhûdu'l-hâl Hüseyin Efendi, el-Hâc Abdullah, Murtaza Çelebi, Mustafa Çelebi."95 Defterin daha önceki sayfalarında 1114 ve 1115 yıllarına ait sicil kayıtları da bulunmaktadır.

Defter 37

Meşin ciltli olup 79 varaktır. Kim tarafından tutulduğu ve hangi kadı dönemine ait olduğu belirtilmemektedir. Varak 79a'da yer alan ilk sicil kaydına göre, bu defterin Ebüssuûd isimli bir kadı döneminde tutulduğu ve fakat defteri tutanın mezkur Ebüssuûd'un nâibi ya da vekili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 38 numaralı defterin başındaki açıklamalar da bunu teyit etmektedir.

94 KKSD, nr. 36, vr. 1a.

95 KKSD, nr. 36, vr. 96b.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı tarihi "evâsıt-ı Rebi'ülevvel sene 1015" olarak verilmiştir. Aynı varaktaki ikinci sicil kaydı bir yaralama davası olup, davalı tarafın bir Kıptî olması, Kırım'da sosyal kurallara uymayan ve toplumsal düzeni zedeleyici davranışlarda bulunan bireylerin söz konusu grup arasında fazlaca bulunabileceğini ortaya koymaktadır: "Oldur ki, Hüseyin Bölükbaşı Mahallesi'nde Mehmed b. Boz Ali meclis-i şer'de tâife-i Kıptî-yândan Kurt Ali b. Hüseyin nâm Emred Kıptî muhızırında üzerine dâvâ ve takrîr-i kelâm idüp, merkûm Kurt Ali, 'Dünkü gün bıçak ile muayene olunan sol küreğim altından darb idüp, cerh eyledi. Sual olunup takrîri zabt olunması muradımdır' dedikte, ani's-suâl merkûm Kurt Ali cevabında: 'Beni rencide eyledi, üzerime su dökmek kasdında iken, ben dahi bıçak ile kendimi def ederken, bıçağım mahall-i merkûma isâbet eyledi, cerh-i merkûm benim fiilimden olduğu sahihdir deyu ... ikrâr ve itirâf eylediği maa't-taleb kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Mustafa Efendi, Seyyid Ali Efendi, Ramazan Kapucu, Resul b. Boz Ali."⁹⁶

Hangi hallerde kamu davası açıldığı, davacının talebi olmasa dahi suçunu itiraf eden şahsın cezalandırılmasının hangi koşullara bağlı olduğu söz konusu sicillerdeki yargılama sürecinde pek de sarîh olarak verilmemektedir. Diğer taraftan, açılan davalardan hangisinin bir ceza davası, hangisinin ise tespit davası olduğu bilinmemektedir.

Varak 79a'da yer alan ilk sicil kaydı kazaskerin bir Zimmîye olan borcunu ödemediğini, alacaklı şahsın da bunu teyit ettiğine ilişkin açıklamayı içermektedir: "Oldur ki, Saâdetlü Efendimiz Kazasker Ebüssuûd Efendi Hazretlerinin Kefevî Ruzman oğlu dimekle meşhur olan nâm Zimmî için hukuk-ı müteferrikadan bilcümle medyûn oldukları 163 esedî gurus deyn vâcibü'l-edâsının bir cümle zolata olmak üzere, meclis-i şer'de Zimmî-i merkûm yedine teslim ve ikbâz idüp, teberru-i zimmet eylediklerinde Zimmî-i merkûm dahi meblağ-ı merkûmu ahz ve istifâ-i hak eylemekle, ma vaka'a bi't-taleb kayd-şüd. Fî yevmi's-sâlis min Şaban sene 1115. Şuhûdu'l-hâl Yahya Efendi b. Abdülgafûr Efendi, Abdürrahim Efendi, Ebû Mesud Efendi, Ali Bey b. Mustafa Ağa, Abdülcelil Çelebi b. Abdullah Efendi, Mustafa Efendi b. Ramazan Seyyid Mehmed Osman el-Maruf."⁹⁷

Sicil kayıtları arasında yer alan bu açıklama, Kırım başkadısı olan kazaskerin bireylerle olan borç-alacak işlemlerini kayıt altına aldığını gösteren önemli bir belge olduğu kadar, ilmiye zümresi mensubu olan bir kişinin Müslüman olmayan şahıslarla da ticarî ilişkiler içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

⁹⁶ KKSD, nr. 37, vr. 1a.

⁹⁷ KKSD, nr. 37, vr. 79a.

Defter 38

Meşin ciltli olan bu defter 61 varaktır. Ön kapak iç yüzüne yapıştırılmış bir sayfa bulunmaktadır. Varak 1b'nin başında, "Bismillâhirrahmânirrahîm ve bihî nesta'in, Faziletlü Ebüssuûd Efendi'nin sicil-i sânisidir ki 14 mürûrunda hükûmeti tâm olup, ba'de Faziletlü Seyyid Abdurrahman Efendi bed' eylemiştir"⁹⁸ kaydı bulunmaktadır. Daha önceki sicillerin açıklama ve kayıt örnekleriyle karşılaştırıldığında, defterlerin uzman kişilerce, daha sofistike bir şekilde tutulmaya başlandığı, defterlerin tanzimi ve sicillerin kaydedilmesinde belirli bir usul, şekil ve yöntemin geliştirilmeye başlandığı gözlemlenmektedir.

Varak 1a'daki açıklamanın devamında, "Şevketlü Selim Giray Han Hazretlerinin Silivri nâibi olan Mustafa Efendi imzasıyla mûmzâ ve mahtûm olan vakıfnâmesinin suretidir ki, beyân olunur"⁹⁹ diye başlayan ilk sicil yer almaktadır.

Üçüncü varagın başında biten söz konusu vakıf kaydının tarihi bulunmamaktadır. Defterde tarihi belirtilmiş olan ilk sicil kaydı varak 4b'de olup, "evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1116" tarihlidir.

Vakıfnâme'den sonra, varak 4b'de yer alan ilk sicil kaydı kazasker diye nitelendirilen kadı'nın Bazirgân Yahudi'ye borç ödemesini konu edinmektedir: "Faziletlü Kazasker Efendi Hazretleri, Bazirgân olan Yasef Yahudi'ye muhasebelerini görüb, eşya-i emtiâ bahâsından zimmetlerinde 24306 akçe zuhûr eylemeğin, inde's-şer' inkâd ve Yahudi-i merkûma teslim ve ol dahi ahz ve kabz eylediğinden sonra, ma vaka'a kayd-şüd. Fî nısfı Cemâziyelevvel sene 1116. Şuhûdu'l-hâl Yahya Efendi, Ali Efendi nâib-i sâbık, Abdülhâlik Efendi an-Karasu, el-Hâc Abdullah Efendi, Seyyid Osman tahrîr-i hurûf."¹⁰⁰

Varak 1a'daki kayıtlar, kitap ya da kütüphanelerin kimlere, hangi kurumlara ait oldukları ve nasıl kullanıldıklarını açıklayan sicillere örnek teşkil etmektedir: "Kazasker-i Sâbık Seyyid Ebüssuûd Efendi yedinde olan kütüb-i Hânî'den bu hakîrin yediyle haliyen Kazasker Efendi Hazretlerine teslim olunan kitaplar budur ki: 1. *Tefsîr-i Kebîr ve Ahkâm-ı Sığar* (...)" Liste 15 kitabı ihtiva etmektedir.¹⁰¹

⁹⁸ KKSD, nr. 38, vr. 1b.

⁹⁹ KKSD, nr. 38, vr. 1b.

¹⁰⁰ KKSD, nr. 38, vr. 4b.

¹⁰¹ KKSD, nr. 38, vr. 1a.

Varak 61b'de bulunan son sicil kaydı bir muhallelât örneğidir. Bir sonraki sicil de, Kırım Han Ailesi mensuplarından bir kişinin muhallelât taksimatı dava konusu edilmektedir. Dava konusu olan muhallelât arasında yer alan eşya türleri ve değerleri "akçe" olarak belirtilmiştir: "Müteveffâ-yı mezbûrun metrûkatından olmak za'miyle sebt ve defter olub, ba'de mezbûre Devlet Sultan'ın mülk-i mahsûsu olduğu müteveffâ-yı mezbûrun vakt-i sıhhatinde ikrânıyla sübût bulub, mezbûre Devlet Sultan'ın dava ve talebiyle terekeden ifrâz olunduğu eşyâdır ki beyan olunur: 1 çift altın küpe, kıymeti 3600 akçe; murassâ istefan, kıymeti 5000 akçe; harîr duhan kâsesi, adet 9, kıymeti 450; nakışlı makren, adet 90, kıymet 2700 akçe. Evâhir-i Safer 1117."¹⁰²

Varak 10b'de görevi yeni üstlenen kadı Seyyid Abdurrahman dönemine ait sicil kayıtları bulunmaktadır.

Defter 39

Defter meşin ciltli olup 89 varaktır. Ön ve arka kapak iç yüzlerine yapıştırılmış olan sayfalarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Varak 1a'nın başında; "Allahümme yâ müfettihü'l-ebvâb iftah lena hayrel-bâb, kad zuyyile hâzihi'l-harita el-mer'ie fi zamân-ı Gâzî Giray Han ... ve fi nevbet-i Şeyhi İbrahim bi-kaza-i Karasu... Rabbi yessir velâ tû'assir ..., Âmin" ifadesi yer almaktadır. Devamında ise: "hâzihi'l-harîta el-şeriye ve'l-kaza bi'l-mer'ie fi gurre-i Zilhicce 1119" ibaresi bulunmaktadır.

Varak 1a'daki ilk sicil kaydı: "Mahalle-i el-Hâc Âşir sükkânından Kara Ahmed b. Kara Mustafa nâm kimesne meclis-i şer'a Ramazan ... ilhzâr ve nafaka ve kesûd ... olunması matlubûmdur dedikte, Müslümanlar bu fakîr-i mezbûra 3'er sîm-i cedîd-i hânî râiç fi'l-vakit farz ve takdir olunduğu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl eş-Şeyh Ebûbekir Efendi, Devlet Gabir ve Süleyman Ağa."¹⁰³

Varak 1a'da yer alan diğer siciller ile 2. ve 3. varakta bulunan sicillerin kayıt tarihleri Zilhicce 1116 olarak verilmiştir.

Yukarıda kaydedilmiş olan sicilde, çevresinde bulunan yoksul insanlara, diğer varlıklı kişilerin nafaka bağlaması gerektiğini düşünerek mahkemeye başvuran duyarlı bireylerin varlığına iyi bir örnek teşkil ettiği gibi, aşağıdaki sicil ise bunun tam tersi bir özellik taşıyan bir şahsiyetin konumunu ortaya koymaktadır. Bir erkek, bir başka erkeğin zorla kendisiyle ilişki de bulunduğunu

¹⁰² KKSD, nr. 38, vr. 61b.

¹⁰³ KKSD, nr. 39, vr. 1a.

ve bu konuda şahitleri olduğunu belirterek söz konusu şahıs hakkında davacı olmakta ve cezalandırılmasını talep etmektedir. Varak 89b'de yer alan son sicil kaydı "livâta" ilişkisini dava konusu yapmakta olup ayrıntıları şöyledir: "Oldur ki, Tokcan kimesne meclis-i şer'e Ali Beşe b. Abdullah nâm kimesneyi ihzâr idüp, 'İşbu Ali, beni livâta eyledi, suâl olunsun' dedikte, ani's-suâl ve'l-inkâr, ve'l-istishâd beyyinem vardır ve ityân-ı beyyineye tavakkuf olunup, kararı havf olunduğundan yedine teslim kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Abdurrahim Ağa, Molla Eşref Efendi, Ahmed Çavuş, Mustafa Beşe el-Muhtesib ve gayruhum."¹⁰⁴

Varak 89b'de bulunan ilk sicil kaydı tarihi, "evâil-i Rebîülâhir 1118"dir.

Defter 40

Defter meşin ciltli olup 57 varaktır. Defterin cilt kapağı dış yüzüne, "sakk-ı dîn-i İslâm Efendi, sene 1117" ibaresi kazılmıştır.

Varak 1a'nın başında, Besmele ve devamında, "Rabbi yessir vela tü'assir, Rabbi temim bi'l-hayr" ibaresi yer almaktadır. Varak 1b'de ise, "Kad vuki'at hâzihi'l-ceride ... bi'n-nevbet-i Ahmed b. Ali el-Kâdi Bahçesaray ve fi saltanat-ı Gazi Giray Hân b. Selim Giray Han. Hurrirre fi 20 Cemâziyelevvel sene 1018. Ahmed mührü" ile başlamaktadır.

Varak 1b'deki ilk sicil kaydı, Kale Yahudileri arasındaki borç-alacak davasını konu edinmekte olup şöyledir: "Kale-i Yahudiyân sükkânından Şölme veled-i İsak meclis-i şer'de zimmîyandan kuyumcu Yasef veled-i Kirgor muhızırında takrîr-i dâvâ idüp, 'İşbu Yasef zimmî zimmetinde 1480 akçe hakkım olup, talep ve ahz ederim dedikte, matal ve imtina ediyor, suâl olunsun dedikte', ani's-suâl ve'l-ikrâr ve'l-emr bi'l-edâ-i meblâğ-ı merkûme, Seyf b. Abdullah kefil bi'l-mâl olup, ba'de nızâ ve kabûl târîh-i kitâb gününden üç gün cuma günü dâhil mahkemeden Seyf el-mezbûr meblâğ-ı merkûmu edâ ve teslim edeceği kayd-şüd. Hurrira zâlîke 22 Cemâziyelevvel sene 1118. Teslim 1360 akçe. Şuhûdu'l-hâl Şâkir Efendi el-Ma'rûf, Kerim Molla Nâib-i Nâhiye, Sâlih Çelebi Muhtesib-i sâbık, Gul Ahmed Çelebi, Şeyh Abdülbâki, Cantimur el-Muhzır ve gayruhum."¹⁰⁵ Sicilde ayrıntılı bir şekilde yer aldığı gibi, bir Yahudi'nin zimmî bir kişiden olan alacağına karşılık bir Müslümanın kefil olması ve bu kefâlete binaen borcunu ikrar eden zimmînin borcun üç

¹⁰⁴ KKSD, nr. 39, vr. 89b.

¹⁰⁵ KKSD, nr. 40, vr. 1b.

gün içerisinde ödenmesi koşuluyla vekâletle serbest bırakılması ve bu davada şahitlik yapan şahısların tamamının Müslüman olması, Kırım'ın Bahçesaray gibi kozmopolit bir nüfusa sahip ve aynı zamanında bir kültür ve ticaret merkezi olan bir yerleşim birimindeki insanî ve sosyal ilişkileri açıklaması bakımından oldukça ilginç bir örnek olarak kabul edilebilir.

Varak 57b'de yer alan son iki sicil kaydından biri Acem kökenli iki kişi arasında karz olarak nitelendirilen borç-alacak konusunu irdelemektedir: "Oldur ki, tâife-i Acemden Malkıs veled-i Oirekos meclis-i şer'de Acem Atacan veled-i Bogos üzerine dava idüp, 'İşbu Atacan'a 3140 akçe karz verdim, talep ederim' diyecek, ani's-suâl ve'l-ikrâr ve'l-emr bi'l-edâ, ba'de't-tevfiz havâleye verilüb, ba'de 41 te'cili kayd-şüd. Fî 24 Rebi'ülevvel sene 1119. Şuhûdu'l-hâl el-Hâc Abdullah el-Bezzaz, Derviş el-Muhzır, Ramazan el-Muhzır."¹⁰⁶

Aynı varaktaki diğer sicil ise, karz olarak alınan bir paranın geri ödenmesi, baba-oğul arasında dava konusu edilmiştir: "Oldur ki, Pavalı Yahudi meclis-i şer'de oğlu Ananya Yahudi üzere cihet-i karzdan 1375 akçe ba'de'd-dâvâ ve'l-ikrâr Bof veled-i Sandon kefâletiyle 61 gün edâya te'cil kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl el-mezbûrûn."¹⁰⁷

Her iki sicil örneğinde de borç olarak verilmiş belirli meblağın geri ödenmesi talep edilmektedir. Bu kayıtlarda davacı taraf borcu kabul etmekte; ancak borçların geri ödemesine 3140 akçelik tutar için 41 gün, 1375 akçe için de 61gün mehil öngörülmüştür. Söz konusu vadelerde, borç miktarının mı, yoksa taraflar arasındaki anlaşmanın mı esas alındığı hususu açık değildir. Bu konuda bir teamülün olup olmadığı da bilinmemektedir. Diğer taraftan, birinci olayda davacı ve davalıdan her ikisinin de Acem uyruklu yabancılar olması, ikinci olayda ise taraflardan her ikisinin Yahudi ve baba-oğul oluşu dikkat çekmektedir.

Defter 41

Defterin cilt kapağı kopmuştur. Birinci varak büyük ölçüde parçalanmış, sadece küçük bir parçası bulunmaktadır.

Varak 1b'nin başında, "Mehmed b. İbrahim ale'l-velâyet-i şer'îye el-müteallika ve fi vakt-i Giray Han b. Selim Giray Han. Kûtibe el-vekayi' eş-şer'îye min nısfı el-Muharrem min sene 1119"¹⁰⁸ kaydı yer almaktadır. Varak 1b'deki

¹⁰⁶ *KKSD*, nr. 40, vr. 57b.

¹⁰⁷ *KKSD*, nr. 40, vr. 57b.

¹⁰⁸ *KKSD*, nr. 41, vr. 1b.

bu girişten sonra bir sicil kaydı bulunmakta; ancak sayfa yırtılmış olduğundan okunamamaktadır.

Varak 2a'da bulunan ilk sicil kaydı, satış yoluyla alınan bir eşyanın bedelinin ödenmemesi üzerine açılan bir tespit davası olup, borcun ödenmesine hükmedilmiştir: "Oldur ki, şehri Gaçı'den Hasan nâm kimesne mahfel-i kazâda Haratoklu Ömer Bekir nâm kimesneye alâ vechi'l-bey' teslim eylediği eşyanın inde's-şer' muhâsbesi görülüb ba'de'l-hesâb eş-şer'iyeye mezbûr Hasan'ın merkûm Ömer Bey zimmetinde 516 akçe hakkı sâbî ve mukarrer olub edâ ile emr olunduğunda edâya teahhüdü bi't-taleb kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl es-Seyyid Abdülvehhâb Çelebi, Kasab el-Muhzır."¹⁰⁹

Defterin 2b varağında ilk sicil kaydı tarihi "evâhir-i Safer sene 1119" dur.

Satılan emtia ve eşya fiyatlarının mahkeme kanalıyla tespit edilerek alacak miktarının kaydedilmesi, daha sonra davalı tarafın ödemeyi yapacağına dair taahhütte bulunması kimi davaların sadece borcun ya da borç miktarının tespitine yönelik olduğunu, diğer kimi davaların ise tespit ve ödemeyi birlikte ihtiva ettiğini göstermektedir.

Defterin 96b varağında yer alan son sicil kaydı, borç olarak verilen belirli meblağ karşılığında alınan faizin bir bölümüyle mal sahibinin eşi ve çocuklarına nafaka bağlanmasını konu edinmektedir. "Merkûm Hâce Devrek zimmetinde olan meblağ-ı merkûmun 1120 senesinin şehri Ramazan'ı gâyetine değin işlenmiş faizi 3100 akçe zimmi-i merkûmun oğlu Nurbek ve damadı Baya zimmi yedlerinden ahz olunup, meblağ-ı merkûmdan 1800 akçesi ifrâz olunup 1120 senesinin şehri Şa'bân'ının ibtidâsından 21 Muharrem'inin âhiline dek mezbûr Mustafa ve merkûm Âişe'nin nafakaları için hisseleri ve vâlideleri yedlerine inde's-şer teslim-şüd. Fi'l-yevmi's-sâni ve işrîn, sene 1120. Şuhûdu'l-hâl Sâlih Efendi b. Ahmed Efendi, Bulgananlı Zihni Çelebi b. el-Hâc Mehmed, Hasan b. Abdullah ve gayruhum."¹¹⁰

Defter 42

Meşin ciltli olan bu defter 98 varaktır. Ön ve arka kapak iç yüzlerine birer sayfa yapıştırılmış, sadece arka kapak iç yüzüne yapışık sayfada bir sicil kaydı bulunmaktadır.

¹⁰⁹ KKSD, nr. 41, vr. 2a.

¹¹⁰ KKSD, nr. 41, vr. 96b.

Varak 1b'nin başında, "Besmele ve bihî nestaîn. Bedeet bi hamdillâhi Teâlâ ve bi's-salât ala nebiyyihî Muhammed ve âlihi ve ashâbihi ecma'in. Alâ tahrîri'l-vekayi' eş-şer'îye bi'l-işaret-i el-Âlim el-Âmil Fâzıl Kâmil Mehmed b. İbrahim el-Kâdî bi'l-âsker fî vakt-i Giray Han b. Selim Han. Hurrire fî gurre-i Muharrem, sene 1121"¹¹¹ kaydı bulunmaktadır. Ancak bu girişten sonra yer alan sicil kaydı tarihi "fî Zilhicce sene 1120"dir. Müteakip varaktaki sicil kayıtlarının tarihi de "Zilhicce 1120"dir.¹¹²

Varak 2b'deki dördüncü sicil kaydı Gözleve Büyük Camii eski müteveli heyetinin söz konusu kuruma ait üzerlerinde bulunan paranın, yeni oluşturulan müteveli heyetine devrine ilişkindir. "Oldur ki, Mahmiye-i Gözleve'de Câmi-i Kebîr'in müteveli-i sâbık Abdullah Çelebi mahfel-i kazada müteveli-i cedîd Ömer Efendi muhızırında takrîr-i kelâm idüp, 'câmi-i mezbûrun metrûkasının vezâiflerinden zâid mâl-ı vakıftan yedinde mevcut olan 2370 akçeyi mezbûr Ömer Ağa'nın yedine teslim murâd etdim' deyü meblâğ-ı mezbûr inde's-şer' inkâd ve teslim eylediğimde ol dahi meblâğ-ı mezbûru ahz ve kabz eylediği kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Abdülaziz Efendi, Mehmed Can Efendi, el-Hâc Mustafa Çelebi, Akmescidli İbrahim b. Faik, Kefevî Said Efendi, Gözleveli Mehmed Biraderi ve gayruhum."¹¹³ Vakıf müteveli heyetlerinin halef-selef arasındaki devir teslim işlemleri yanında vakfa ait menkul değerlerin devir işlemlerinin de mahkemede şahitler huzurunda kayda geçirilmesi, sicillerin âdeta birer kamu belleği olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Varak 98b'deki son sicil kaydı, Kaplan isimli bir erkek tarafından yaralanmış olan Mustafa ve Aytemir adlı kişilerin, sırasıyla 250 ve 300 akçe karşılığında sulh olup davadan feragat edebileceklerini beyan etmektedir: "Mustafa b. Mehmed, Aytemir Ahmed Can mecrûh olup, mahfel-i kazada cârihi Kaplan ... yı mezbûr Mustafa, '250 akçe ile davadan ibrâ ve iskât olurum' ve mezbûr Aytemir dahî, '300 akçe ile davâdan ibrâ iskât olurum' deyü ikrarları kayd-şüd olundu. Şuhûdu'l-hâl Aliş Efendi an Gözleve, Mehmed Efendi b. Mustafa Çelebi, Ali Ağa b. Hâfız, Yusuf Çelebi b. Hâfız Efendi."¹¹⁴ Bu sicilde tarih bulunmamaktadır. Ancak varak 98a'da yer alan son sicil kaydının tarihi "fî Rebiülâhir sene 1123" olarak belirtilmiştir.¹¹⁵ Kaplan isimli bir kişi tarafından yaralanmış olan şahıslardan birinin 250 ve diğerinin 300 akçe

¹¹¹ KKSD, nr. 42, vr. 1b.

¹¹² KKSD, nr. 42, vr. 1b.

¹¹³ KKSD, nr. 42, vr. 2b.

¹¹⁴ KKSD, nr. 42, vr. 98b.

¹¹⁵ KKSD, nr. 42, vr. 98a.

karşılığında davadan vaz geçeceklerini bildirmeleri sonrasında, kamu davası için herhangi bir işlem yapıp yapılmadığı hususunda sicilde bir açıklık bulunmamaktadır. Muhtemelen kamu davası açılmamıştır.

Defterin arka kapağına yapışık olan sayfada kadı'nın özel muhasebesine ilişkin bir sicil yer almaktadır. Kadı'nın Zilhicce 1123 tarihinden itibaren altı ayda Mehmed isimli bir mütevelliyeye 55 guruş borçlandığı anlaşılmaktadır. "Oldur ki, 1122 senesinin şehr-i Zilhiccesi gurrasinden 6 ay tamamında 55 guruş olmak üzere mütevellî Mehmed Dede'de 50 guruş alınmıştır. 1 guruş evvelden deynimiz vardır. Be-hâsıl Mehmed Dede el-mezbûra 56 guruş deynimiz vardır. İstîfâ-i şüd. Hurrire Abdüsselâm el-Kâdî." ¹¹⁶ Sicil defterleri, kadınların özel yaşamı ve ticarî işlemleri açısından da önemli bir kaynaktır. Söz konusu işlemde, vakıf sermayesinin ihtiyaç sahipleri ve küçük işletmeciler için âdeta birer kreditor olarak işlev gördükleri anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri işlemlerde, verilen kredi miktarları ile faiz oranları ve borç geri ödeme dönemleri hakkında bilgi edinme olanağı bulunmaktadır.

Defter 43

Meşin ciltli olan defter 115 varaktır. Ön ve arka kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalarda çeşitli hesap müsveddeleri ve değişik konulara ilişkin sicil örnekleri bulunmaktadır.

Varak 1a'nın başında, "Kad vuki'at hâzihi'l-cerîde eş-şer'îye ve's-sukûk el-mer'îye fi nevbet-i Şeyh İbrahim el-Kâdî bi-Bahçesaray el-mahmiye fi saltanat-ı Gâzî Devlet Giray Hân b. Selim Giray Hân. Sene 1121" ibaresi bulunmaktadır.¹¹⁷

Varak 1a'nın başındaki ilk sicil kaydı, Ahmed isimli bir köylünün altı aydan beri sahipsiz bir dananın kendisinde bulunduğunu, bunun ne yapılması gerektiği konusunda kendisine yol gösterilmesi için mahkemeye başvurduğunu, ehl-i hibrenin toplanarak söz konusu dananın 70 akçe karşılığında adı geçen kişiye satılmasının uygun olduğuna karar verdiğini ve bu satışın gerçekleştiğini konu edinmektedir: "Karye-i Soyruşaşında Ahmed nâm kimesne meclis-i şer'e nif hâzır olup, 'altı aydan beri yedimde bir erkek güver dana var, sahibi malum olmadığından tutarım. Muktezâ-yı şer' ne ise öyle ideriz' dedikde, ani'l-meşvere ma'a ehl-i hibre fi zeyli'l-halife bey' olunması enfa'

¹¹⁶ KKSD, nr. 42, vr. arka kapak iç yüzü.

¹¹⁷ KKSD, nr. 43, vr. 1a.

olduğundan, mezbûr kimesneler takviliyle 70 akçeye mezkûr Ahmed Bey'in kendine bey' olundukta, iştirâen kabûl ve semeni yedinde emâneten vaz' olunduğu kayd-şüd. Fî Ramazan, sene 1122. Şuhûdu'l-hâl Abdülfettâh Efendi, Fethullah Çelebi ve gayruhum."¹¹⁸

Varak 115b'de bulunan ilk sicil kaydı, küçük bir kızın ayağını yaralayan şahsın "âdil" bir nafaka ve bedel ödemesi gerektiği davasını konu edindir. "Karye-i Almaaziz'in Abdülkerim Sûfi b. Gâzî, Mehmed Abdülvelfî Dede'nin bint-i sağiri Cemile Ali'nin sağ ayağının sâk üzerine cerh eylediğinden mahfel-i kazâda ikrârıyla hükûmet-i adliyle nafaka ve ücret talebiyle hüküm kayd-şüd. Fî selh-i Zilhicce sene 1121. Şuhûdu'l-hâl Sadi Efendi, İslâm Efendi, Abdülhalim el-Muhtesib, Şah Mehmed Efendi ve gayruhum."¹¹⁹ Defterin daha önceki sayfalarında 1123 ve 1124 yıllarına ait sicil kayıtları da bulunmaktadır. Bu kaydın da gösterdiği gibi, gerek ceza ve gerek sulh davalarında, genellikle davalı tarafın ikrarı kadının karar ve hükmüne esas teşkil etmekte, inkârın söz konusu olduğu durumlarda ise yemine başvurulmakta ve nadiren davacı taraftan beyyine talep edilmektedir.

Defter 44

Meşin ciltli olan defter 98 varaktır. Ön cilt kapağının bir bölümü kopmuş olan bu defterin kapak iç yüzlerine yapıştırılmış sayfalarda çeşitli hesaplar bulunmaktadır.

Varak 1a'nın başında, besmele ile "Bedeet ketbu el-vekâyi' fî hâzihi'l-evrâk el-Hâc Abdülhalim b. el-Hâc Abdülkerim el-Kâdî bi'l-hamd fi zemen-i saâdet Giray Han b. Selim Giray Han"¹²⁰ ibaresi yazılıdır.

Varak 1a'da yer alan ilk sicil kaydı, bir alacak davasını konu edinmekte olup, alacağın bir bölümünün % 11 faizle verilmesine ilişkin yeni bir işlem başlatıldığını ortaya koymaktadır: "Oldur ki, karye-i Obazi'de İsmail Ağa zimmetinde Usta el-Hâc Bayramoğlu Mahmud'un babasından isabet eden 101 guruş hakkı olup, 21'i üzerine karz olmak üzere ibkâ ve 80 guruşu 10'u 11'e devr-i şer'i olduğu kayd-şüd. Fî evâsıt-ı Ramazan sene 1137. Şuhûdu'l-hâl Mehmed b. Bayram Gazi, Molla Sâlih, el-Hâc İslâm Efendi, Ali, Abdüvelî, İslâm Sûfi, Gumlu Gazi Mehmed Molla."¹²¹

¹¹⁸ KKSD, nr. 43, vr. 1a.

¹¹⁹ KKSD, nr. 43, vr. 115b.

¹²⁰ KKSD, nr. 44, vr. 1a.

¹²¹ KKSD, nr. 44, vr. 1a.

Faiz oranlarının % 11 civarında olduğuna dair örnek, belirli bir şahsa karz yoluyla yapılan bir yardım faaliyeti yanında aynı zamanda faizle borç işlemi yapıldığını da açığa çıkarmaktadır.

Defterin 1b, 2 ve devamındaki varaklarında yer alan sicillerin yılı 1136 olarak verilmiştir.¹²² Fakat varak 9b'den itibaren sicil kayıtları "1123" yılıyla başlayıp devam etmektedir. Varak 9b'nin başında, "Vuki'at hâzihi'l-vekâyi' fi zemen-i Devlet Giray Hân b. Selim Giray Hân, sene 1123 fi evâsıt-ı Rebiülâhir" kaydı bulunmaktadır.¹²³

Defterin 96b - 98b varaklarında evâil-i Zilkade 1124 tarihli "el-Hâc Mehmed Efendi'nin muhalledfât" kaydı bulunmaktadır. Defterin son tarafının tamamı muhalledfât kaydıdır.

Defter 45

Meşin ciltli olan defter 58 varaktır. Ön ve arka kapak iç yüzlerine yapıştırılmış olan sayfalarda çeşitli hesaplar ile tek bir sicil kaydı bulunmaktadır. Varak 1b'nin başında, besmeleden sonra, "Bedeet ketbu'l-vekâyi' fi hâzihi'l-evrâk ... Hüve'l-Âlim el-Fâzil Abdullah b. eş-Şeyh Ahmed el-Kâdî bi'l-asker el-hanî ve fi zemen-i ... Han b. Selim Giray Han. Fî evâhir-i Şaban sene 1125"¹²⁴ açıklaması bulunmaktadır.

Defterin ön cilt kapağı içerisinde yer alan sicilde ölen bir kişinin mal varlığı arasında olan paranın bir Zimmî'de emanet olarak bulunduğu ve bunun "ikrâz" yoluyla bir başkasına devredildiğine ilişkin bir muamele konu edilmektedir. "Oldur ki, müteveffâ Ali Can'ın terekesinde Çelebioğlu Abdullah hissesine tayin olunan ma'rifet-i şer'le Acem Bayat Zimmî'nin yedinde emânet vaz' olunan nukûddan 470 guruşluk cedid zolatası Ahmed Efendizade Abdurrahman Çelebi'ye bi-hasebi'l-iktizâ ikrâz ve teslim olundukta, ol dahî meblâğ-ı merkûm 470 guruşluk cedid zolatayı ber-vech-i karz ve kabz eylediği bu mahalle beyan olundu. Gaflet olunmaya. 20 Rebiülâhir sene 1127."¹²⁵ Defterin başındaki girişten sonra ilk sicil kaydının tarihi Ramazan 1125 olarak verilmiştir.

Varak 58b'de yer alan sicil kaydı alacak-borç konusundadır: "Oldur ki, mâh-ı Recebi şerifin guresinde el-Hâc Seyfullah, Akdar'dan 8400 akçe karz

¹²² KKSD, nr. 44, vr. 1b-9a.

¹²³ KKSD, nr. 44, vr. 9a.

¹²⁴ KKSD, nr. 45, vr. 1a.

¹²⁵ KKSD, nr. 45, vr. defterin ön cilt kapak iç yüzü.

alıp, Sâlih Çelebi'den 30'u merhum ... bint Bahadır Ağa'nın bedel-i haccı için Ali b. ... nâm kimesneye teslim olunduğu bu mahalle işaret olundu. Şuhûdu'l-hâl Halvetî Efendi, Seyyid Abdülvehhâb Efendi, Ali Molla, Abdülbâki, Halil ve gayruhum."¹²⁶ Bu sicil tarihsizdir. Defterin 56b varagında yer alan sicil "evâsıt-ı Cemâziyelevvel sene 1127" tarihiyle kayıtlıdır. Bundan sonraki sicillerde tarih bulunmamaktadır.

Defter 46

Meşin ciltli olan bu defter 130 varaktır. Kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalarda çeşitli sicil kayıtları bulunmaktadır. Defterin baş tarafındaki bazı varakların eksik olduğu anlaşılmakta, ilk varakta bulunan sicil kayıtları 1126 yılında başlamaktadır.

Cilt ön kapak iç yüzüne yapışık sayfada yer alan sicil kaydında bir borç işlemi konu edilmektedir: "Mehmed Can Bek tarafından el-Hâc Abdullah kefil olup kefâleti hesâbıyla 5400 akçe Abdülaziz Çelebi'ye teslim idüp bâki 2500 akçesin tamamında edâ etmek üzere vaad olunduğu kayd-şüd. Fî mâh-ı Cemâziyelâhir sene 1127. Şuhûdu'l-hâl Mehmed Can Efendi, el-Hâc Mustafa, Abdurrahman Efendi, Seyyid Abdülganî Efendi, Abdurrahman Molla, Abdülgaffâr Molla."¹²⁷ Tarihsiz. Defterin 124b - 130b varaklarında yer alan tüm siciller 1126 yılına aittir.

Defterin arka kapak iç yüzünde bulunan baştan ikinci sıradaki sicil kaydı bir boşanma işlemi sonucunu tespit etmekte olup, eşin ödediği mehir miktarı ile nafaka tutarlarına açıklık getirmektedir: "Oldur ki, Abdülgaffâr Belkutu zevcesi Neslen bint Arslan'ın 5 altın mehr-i müeccelini 3 ay 10 gün nafaka-i iddeti için 300 akçe nafaka verüb boşadığı kayd-şüd. 14 Cemâziyelâhir sene 1126."¹²⁸ Boşanma davalarının bir bölümünde, eşin mehr-i müecceli ve 3 ay 10 günlük bekleme süresindeki nafaka miktarı da ödenmek suretiyle kayıt altına alınmaktadır.

Defter 47

Meşin ciltli, büyük boy 91 varaktır. Kapak iç yüzlerine yapıştırılmış olan sayfalarda çeşitli sicil kayıtları bulunmaktadır. Varak 1a'nın başında, hamdeden sonra, "Sümme kad bedet hâzihi'l-harita el-mer'ie li'l-kazâya bi's-şer'ie Kaplan Giray Han b. Selim Giray Han bi-nevbet-i efkâr-ı 'ibâdullah el-men-

¹²⁶ KKSD, nr. 45, vr. 58b.

¹²⁷ KKSD, nr. 46, ön kapak içyüzü.

¹²⁸ KKSD, nr. 46, arka kapak içyüzü.

nân Abdülhalîm b. Ali b. Mehmed. Bi-mâh-ı Zilhicce sene 1128" ifadesi bulunmaktadır.¹²⁹

Varak 1a-b'de herhangi bir kayıt yoktur. Varak 2a'da yer alan ilk sicil kaydı faizle borç vermeye ilişkindir: "Oldur ki, 1129 senesi Şabanı guresinde 1130 Şaban'ına gelince Muşibaya temâm 1 sene olur. Devr-i şer'i ile 340 guruş olmak üzere verildiği kayd-şüd. Karındaşı Yanel kefil bil-mâl olmuştur. Şuhûdu'l-hâl Mirza Efendi İmam, Seyyid Hasan Efendi İmam, İbrahim Çelebi, el-Hâc Mustafa, Emir Çelebi el-Muhzır."¹³⁰ Varak 2b'den itibaren defterde 4-5 muhalledât kaydı yer almakta olup, bunların 1128 yılına ait olduğu belirtilmiştir. Defterin geri kalan sayfalarında çoğunlukla muhalledât kayıtları bulunmaktadır.

Varak 91b'de bulunan ikinci sicil kaydı şöyledir: "Oldur ki, Ali nâm kimesne meclis-i şer'de Allahmahfuz olan bir gök ve bir kırmızı ve iki tosun üzere taraf-ı şer'den ehl-i hibre ma'rifetiyle yevmi 6 akçe farz ve tayin olduğu kayd-şüd. Fî 19 Zilhicce sene 1129. Şuhûdu'l-hâl Küçük Hasan Ağa el-Maruf, Mehmed Efendi, Ahmed Çelebi, Mehmed Çelebi ve gayruhum."¹³¹

Defter 48

Meşin ciltli olan defter 142 varaktır. Kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalarda çeşitli müsveddeler bulunmaktadır. Varak 1a'da bir muhalledât kaydı isim belirtilmeden yazılmıştır.¹³²

Varak 1b'nin başında besmele ile "Şevketyâb Kaplan Giray Han Hazretlerinin Kazaskeri Saâdetli Şeyh Abdullah Efendi'nin ikinci sakkıdır. Kitâbet olunur. Fî gurre-i Muharrem, sene 1128" kaydı bulunmaktadır.¹³³ Bundan sonra yer alan aynı tarihli ilk sicil kaydı, Bahçesaray'da sâkin bir kişinin muhalledâtını konu edinmektedir.¹³⁴

Varak 2b'de yer alan ikinci sicil kaydı, miras kalan paranın vekâletle tahsilini konu edinmektedir: "Oldur ki, Havva bint Mehmed nâm hatun Karasu'da müteveffâ olan mûrisi Hasan nâm kimesnenin terekesinden hisse-i şer'iyesi olmak üzere, vekili el-Hâc Abdürrezzâk Efendi mübaşeretıyla tahsil olunup, atalık Ali yediyle irsâl olunan 42 guruşun mezbûr Ali'nin masârifinden sonra

¹²⁹ KKSD, nr. 47, vr. 1a.

¹³⁰ KKSD, nr. 47, vr. 2a.

¹³¹ KKSD, nr. 47, vr. 91b.

¹³² KKSD, nr. 48, vr. 1a.

¹³³ KKSD, nr. 48, vr. 1b.

¹³⁴ KKSD, nr. 48, vr. 1b.

mezbûre havâle getirüb yedine teslim ve ikbâz ettiği 3980 akçenin aynı ile kaydı iltimas olundukta, ba'de bu mahalle ketbu kayd olundu. Şuhûdu'l-hâl Vaiz Osman Efendi, Kazasker Efendi Kethüdâsı Mesud Efendi."¹³⁵ Bir kadının kendisine miras kalan belirli bir meblağı vekil olarak tayin etmiş olduğu bir kişi aracılığı ile alması ve vekil tayin edilen kişinin masrafları çıktıktan sonra bu meblağı kadına teslim ettiğini sicile kaydettirmesi, özel işlemlere ilişkin kimi durumların daha sonra çıkabilecek muhtemel şüphe ve uyuşmazlıklarda delil olarak kullanılabilmesine işaret etmektedir Ancak söz konusu vekâlet işleminin nasıl verildiği ve onaylandığı bilinmemektedir.

Defterin son taraflarında çoğunlukla muhalefât kaydı bulunmaktadır. 1128-1131 yılları arasındaki sicil kayıtları aynı kâtip tarafından tutulmuş, ancak defterde son tarafında yer alan formalardaki sicil kayıtlarının yazı karakterleri daha küçük olup, başka bir kâtip tarafından tutulmuş olabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir. Bu bölümdeki sicillerde genellikle tarih verilmemiştir. Defterdeki en son tarih kaydı varak 138a'da 1137 yılı olarak belirtilmiştir.¹³⁶

Varak 137a'daki sicil kaydı vekâletle alacak davasını konu edinmektedir: "Oldur ki, Ahmed nâm kimesne, karındaşı Fatma tarafından bilvekâle, Nurgazi kimesneyi meclis-i şer'e ihzâr idüp ve 18 gurus kıymetinde 1 sîm kuşak talep eylediğinde, ani's-suâl ve akîbü'l-inkâr ve eseri'l-istişâd ... ve Osman nâm kimesne mezbûrun davasına muvâfık-ı şehâdetleriyle sübût bulub halâsıyla hükmü kayd-şüd. Ba'de evlâtlarının nafakası için 6 altun deyn sübutu kayd-şüd. Şuhûdu'l-hâl Ahmed Efendi el-Müderris, el-Hâc Seyyid Ali Efendi, Osman Efendi el-Vâiz, el-Hâc Abdullah Efendi ve gayruhum."¹³⁷ Bu kayıta bir kadının alacak davası için kardeşini vekil tayin etmesi gibi usul hukukunu ilgilendiren bir tartışma noktasının yanısıra, davacının iddiayı inkâr ve reddi durumunda bilâhare iddia sahibinin mahkemeye yeni delil ve şahitler sunabilmesi dikkat çekmektedir.

Defter 49

Meşin ciltli olan bu defter 100 varaktır. Ön ve arka kapak iç yüzlerine yapışık olan sayfalarda çeşitli sicil örnekleri ile değişik konulara ait müsveddeler bulunmaktadır. Varak 1a'nın başında, Besmele'den sonra, "Bedeet ketbü'l-vekâyi' fi hâzihi'l-evrâk ... hüve'l-Âlim el-Fâzıl Abdüllatif b. Ömer el-

¹³⁵ KKSD, nr. 48, vr. 2b.

¹³⁶ KKSD, nr. 48, vr. 138a.

¹³⁷ KKSD, nr. 48, vr. 137a.

Kâdî bi'l-asker el-Hânî fi saltanat-ı Saâdet Giray b. Selim Giray. Fî gurre-i Mu-harrem, sene 1132" ifadesi yer almaktadır.¹³⁸

Varak 1b'de bulunan ilk sicil kaydı tarihi "fi Safer, sene 1132" olarak verilmiştir. Varak 1a'da sonradan yazıldığı anlaşılan sicil kayıtlarından ikincisi hac yolunda ölen bir kişinin vefatıyla, geride bıraktığı borç-alacak işlemlerini konu edinmektedir. "Reis-i Cebeciyân Faziletli Sinde Efendi'nin tarîk-i hacdan gelirken vefat eden el-Hâc Seferşah Ağa'nın alâ tarîki'l-karz üzerinde olup, Tatar Ağası Pir Ali yedine teslim ve irsâl olunan hasene.ve el-Hâc Mustafa'dan ahz olunan 50 guruş cem'an 150 guruş beyân-şüd. Fındık altın 43 adet, Macar altını 2 adet" tarihsiz.¹³⁹

Defterin ikinci yarısında yer alan siciller genellikle muhalefât kayıtlarından oluşmaktadır. Arka kapak iç yüzünde yer alan ilk sicil kaydında, Kazas-ker Abdüllatif'in babasının hac bedeli olarak ödediği paranın tahsili dava konusu yapılmaktadır: "Oldur ki, faziletli ve rif'atlı Kadiasker Abdüllatif Efendi Hazretleri pederlerinin bedel-i haccı için el-Hâc Abdülcemil'e 60 zincirli altın verüp, Acem Pehlivan yedinden almak üzere emr eylediklerinde Pehlivan el-merkûmun vaktinde el-Hâc Abdülcemil'e teslim etmek üzere mevâidesinde bu mahalle işaret olundu. Fî Rebi'ülevvel 1132."¹⁴⁰

Kimi sicillerde hac ve hac yolculuğu çerçevesinde ortaya çıkan çeşitli dava ve konular yer almaktadır. Bunlar arasında ilk sırada, hac vazifesinin vekâletle yerine getirilmesi, hac bedellerinin karşılanması, hac yolunda karşılaşılan zorluklar, borç alıp vermelere ilişkin uyuşmazlıklar anlatılmakta veya konu edilmektedir.

Varak 100b'de yer alan son sicilin kayıt tarihi, "evâhir-i Cemâziyelevvel 1133" olarak belirtilmektedir.

Defter 50

Meşin ciltli olan bu defter 93 varaktır. Varak 1a'nın başında "El-hamdülillâh, ahkâm-ı hükkâm-ı şer'iyeye ... sümme kad ibtedeet hâzihi'l-harîta el-mer'iyeye li'l-kazâ bi's-şer'iyeye fi zemen-i Saâdet Giray Han b. Selim Giray Han fi nevbet-i efkâr-ı 'ibâdullah el-Mennân Abdülfettâh b. Şeyh Abdullah Efendi b. Şeyh Ahmed Efendi. Sene 1132 min şehr-i Receb"¹⁴¹ kaydı bulun-

¹³⁸ KKSD, nr. 49, vr. 1a.

¹³⁹ KKSD, nr. 49, vr. 1a.

¹⁴⁰ KKSD, nr. 49, vr. arka kapak iç yüzü.

¹⁴¹ KKSD, nr. 50, vr. 1a.

maktadır. Bundan sonra, çeşitli müsveddeler yer almaktadır. Varak 1b'nin başında bir muhalefât kaydı bulunmaktadır. İkinci sicil kaydı ise bir alacak davasıdır: "Oldur ki, Halil nâm kimesne meclis-i şer' de Ahmed nâm kimesneden 12 guruş hak dava idüp, ani's-suâl ve'l-ikrâr ve'l-emr bi'l-edâ ve'l ... bi't-taleb celbi kayd-şüd. Fî 9 Receb 1132."¹⁴²

Defterin genelinde daha çok muhalefât kaydı bulunmaktadır. Varak 93a'da yer alan sicil kaydı, ağnam vergisi hakkında bir "Han Fermanı" olup şöyledir: "Bâis-i tahrîr-i fermân-ı şerif-i Hânî budur ki, Kanûn-ı kadîm üzere Kırım içinde vâki karyelerde beher sene tarafımıza verilegelen ağnâm cem' ve tahnîdi için Koyun Emîni hânesinde tokaylar gezüb cem' ettiklerinde bir ferd muhâlefet etmeyüb beher sene viregeldikleri ağnâmı vireler, bu babda sâdır olan emr-i şerifimle âmil olalar. Şöyle bileler. Tahrîran fî Şaban sene 1132. Mahalle-i Sadık Efendi: meblağ 80, Mahalle-i Şor: meblağ 148, Mahalle-i el-Hâc Şaban: meblağ 40, Mahalle-i el-Hâc Bünyad: meblağ 45, Mahalle-i el-Hâc Sâlih: meblağ 279, Mahalle-i Çorum: meblağ 80, Mahalle-i Cami-i Kebîr: meblağ 45, Mahalle-i Acem: meblağ 80, Mahalle-i Ali Efendi: meblağ 65, Mahalle-i Seyyid Hasan: meblağ 40; Mahalle-i el-Hâc Murad: meblağ 30, Mahalle-i Receb: meblağ 379, Rum ve Ermeniyân: meblağ 1300. Cem'an meblağ 3400."¹⁴³

Sicil kayıtları, merkezdeki sicillerin aksine Han üyelerinin sosyal-ticarî faaliyetleri ile günlük ilişkileri hakkında da bizlere önemli veriler sunmaktadır. Nitekim aynı yerdeki bir başka sicil kaydı ise Han Ailesi'nden bir kadının bir küpe ve kılıcı rehin vermiş olduğu, karşılığında ise Ermeni, Rum, Acem ve Yahudi gruplarından borç aldığını ortaya koymaktadır: "Saâdetlü Kalga Safa Giray Sultan Hzretleri bir küpe ve bir seyf rehin gönderüp reâyâdan 200 guruş karz-ı hasen aldıklarıdır. Fî Şevval 1132."¹⁴⁴ Ermenilerden: meblağ 8500, Rumilerden: meblağ 5380, Acemlerden: meblağ 3333, Yahudilerden: meblağ 3787. Cem'an meblağ: 30000."¹⁴⁵ Burada alınan tutarların akçe veya guruş cinsinden olduğu belirtilmemekle beraber, akçe olması kuvvetle muhtemeldir.

Varak 93b'de yer alan son sicil kaydı iki kişi arasındaki bir kira sözleşmesini konu edinmektedir. "Seyyid Bekir Bey, el-Hâc Sâlih hanesinde icare ile tuttuğu evde. Cemâziyelevvel gaflet olunmaya, sene 1132."¹⁴⁶

¹⁴² KKSD, nr. 50, vr. 1b.

¹⁴³ KKSD, nr. 50, vr. 93a.

¹⁴⁴ KKSD, nr. 50, vr. 93a.

¹⁴⁵ KKSD, nr. 50, vr. 93a.

¹⁴⁶ KKSD, nr. 50, vr. 93b.

KİTÂBİYAT

Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler

John Locke

çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999. 94 sayfa.

Ampirist bilgi kuramının ve felsefi liberalizmin kurucusu kabul edilen İngiliz filozof John Locke (1632-1704), *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (İng. *Essays on the Law of Nature*) başlıklı çalışmasını, kariyerinin daha başlarında, 1663-64 yıllarında Latince olarak kaleme almış, ancak hayattayken bu notları yayımlamamıştır. *Denemeler*'in yayımlanması, 1954 yılında gerçekleşebilmiştir. Bu kitap, Locke'un daha sonra kaleme aldığı çalışmaların çerçevesini çizmesi, kullandığı kavramların pek çoğunu açıklaması bakımından önemlidir. Bu çalışmanın konusu olan tabiat kanunu, insanın ahlâklı bir varlık olmasının temelleri olarak incelenmektedir. O nedenle *Denemeler*, bizim bugün alıştığımız ve beklediğimiz anlamda tabiattaki neden-sonuç ilişkisini araştıran bir bilim felsefesi eseri değil, insanın ahlâkî ödev ve yükümlülüklerinin kaynağını tabiat kanununda arayan ve ona dayandıran bir tür ahlâk felsefesi kitabıdır denebilir.

Denemeler, her biri bir iddiayı kanıtlamaya ayrılmış sekiz bölümden oluşmaktadır. "Birinci Bölüm"de Locke, bize verilmiş bir ahlâk kuralı ya da tabiat kanunu bulunduğunu savunur. Bu kanun, önceki filozofların bir kısmınca "ahlâkî iyi ya da erdem", bir kısmınca her insanın sahip olduğu davranış prensipleri olarak "doğru akıl", diğer bir kısmınca da tabiat tarafından insanlara yerleştirilen ışıkla kavranan "tabiat kanunu" olarak anlaşılır. Bu bir kullanım özgürlüğü anlamında "tabii hak" değil, emir ve yasak ifade eden kanundur (s. 18). Locke bu tanımlar arasından sonuncusunu tercih etmekte ve tabiat kanununu, "Tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu,

neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilâhî iradenin bir buyruğu" (s. 19) olarak tanımlamaktadır. Locke, tabiat kanununu beş kanıtla ispat etmeye çalışır. İlk kanıt, insanın gerçekleştirilmesi gereken özel bir görevi olduğu düşüncesine; ikinci kanıt, insanların vicdan sahibi birer varlık olduğu anlayışına dayanmaktadır (s. 19-22). Üçüncü kanıt, evrendeki her bir varlığın ilâhî hikmet tarafından belirlenmiş kanuna uygun hareketinden; dördüncü kanıt, toplumsal yapının dinamiklerinden çıkarılmaktadır (s. 22-23). Beşinci kanıt ise insanların erdem ve erdemsizliklerinin uzantıları olan suç ve ceza olgularının varlığına dayanmaktadır (s. 24).

Locke "İkinci Bölüm"de, bir önceki bölümde kanıtladığı tabiat kanununun, tabiat ışığı ile bilinebileceğini göstermeye çalışır. Tabiat ışığı ise insanların kendisi ile gerçekliğin bilgisine ulaştığı yetilerdir. Locke doğuştan bilgi, gelenek ve duyu tecrübesi olarak üç tür bilgi kaynağının kabul edildiğinden söz eder. Tabiatüstü bilgi, yani vahiy de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte, bunun ele alınan konu ile ilgisinin olmadığını ifade eder (s. 26). Locke bu bilgi kaynaklarından hangisinin gerçek bilgi kaynağı olduğunu araştırır. Bilgimiz, bazılarının iddia ettiği gibi, gerçekten doğuştan geliyorsa bu, "kolay ve güvenli bir bilme yolu" olarak kabul edilebilir. Çünkü insan böylece şüphesiz bir bilgiye ulaşabilecektir (s. 27). Locke, aşağıda da görüleceği gibi, bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Diğer yandan gelenek, başka insanların inanç ve alışkanlıkları olarak, tabiat kanununun insan tarafından bilinmesinde uygun değildir. Yeryüzünde birbiri ile çatışan geleneklerin varlığı, geleneğin bir inanç objesi olması, nihaî anlamda geleneğin kurucusunun da duyularıyla bilgi elde etmesi ya da vahye muhatap olması nedenleriyle tabiat kanunu gelenek ile öğrenilemez (s. 29-31). Deneyci bir felsefeci olan Locke'a göre, insanın tabiat kanunu hakkındaki bilgisinin temeli duyu algısıdır. İnsan duyular ile tabiatı algılar, akıl ve muhakeme gücü ile onun bir yapıcısı olduğu düşüncesine ulaşır. Buradan da tabiat ışığı ile evrensel tabiat kanununun varlığı kesin bir biçimde anlaşılır (s. 31-32).

Locke *Denemeler*'in "Üçüncü Bölümün"de, insan ruhunda doğuştan gelen bir tabiat kanununun -bir başka ifade ile- ahlâkî buyrukların bulunup bulunmadığını araştırmaktadır. İngiliz felsefeci bu sorunun cevabının olumsuz olduğunu göstermek üzere beş kanıt ileri sürer: İlk kanıtla göre, ruhta hazır bilgi bulunduğu iddiası bugüne kadar kanıtlanamamıştır. İkinci olarak, insanlığın geneli düşünüldüğünde, beklenildiğinin aksine tabiat kanununda birlik bulunmamaktadır. Üçüncü olarak çocukların, bilgisiz insanların ve tabiatla yaşamakla birlikte tabiat kanunundan habersiz olanların bulunması da

ruhta doğuştan gelen bir bilginin bulunmadığını gösterir. Dördüncü olarak, bilge insanların aksine, akılsız insanların tabiat kanunu hakkında bilgi sahibi olmaması bir başka kanıttır. Son olarak Locke, tabiat kanunu doğuştan ruhumuza yerleştirilmiş olsaydı, ahlâkî prensipler kadar, mantıkî prensipler de doğuştan gelirdi iddiasını öne sürmektedir. Oysa mantıkî prensiplerin bilgisine, bunları başkasından öğrenmeden veya gözlemler ve akli çıkarımlar ile ulaşmak mümkün görünmemektedir (s. 36-40). O nedenle Locke'a göre, ahlâkî ya da mantıkî prensiplerin doğuştan insanla birlikte geldiğini kabul etmek doğru değildir.

Locke "Dördüncü Bölüm"de, tabiat kanunu bilgisinin insanlara akıl ve duyu algıları aracılığıyla ulaştığını iddia etmektedir. Duyu yetisi algılanabilir varlıklara ilişkin malzemeleri toplar, akıl da bunları sınıflandırarak ve düzenleyerek bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmayı sağlar. Bu yetilerin biri olmadan sadece diğeri ile tabiat kanunu bilinemez; bunun için akıl ve duyu yetisinin karşılıklı yardımlaşması gereklidir (s. 42-44). Bu sürecin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için, öncelikle insandan üstün bir gücün var olduğunun kabul edilmesi, daha sonra da bu gücün insan hayatını onun iradesi doğrultusunda yönlendirmesini beklediğinin bilinmesi gerekir. Bunları ise, duyularımızla dünyanın mükemmel bir yapı ve düzenlilikte olduğunu algılayarak ve aklımızla bu mükemmelliğin güçlü ve hikmetli bir yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşarak öğrenmekteyiz (s. 44-45). Nasıl evrende düzen ve gaye varsa, onun bir parçası olan insanda da düzen ve gaye vardır. Bu gayenin ne olduğu, insanın yapısından ve kendisine verilen yetilerden anlaşılır (s. 48). İnsan duyu ve akıl yetisine sahip olduğunu fark ettiğinde, varlıklar ve onların yapısında dışa vuran ilâhî güç ve hikmeti düşünür; daha sonra da bu yaratıcı huzurunda saygıyla eğilir.

Locke "Beşinci Bölüm"de, tabiat kanununun insanların ortak kabullerinden öğrenilemeyeceğini iddia etmekte, halkın sesine kulak vermenin pek çok kötülüğe yol açarak Tanrı'ya ulaşmayı güçleştireceğini vurgulamaktadır. Ona göre insanların tabiat kanununu savaşlar, ayaklanmalar ve ahlâksızlıklar içinde kaybolmuş halkların sözlerinde araması faydasızdır (s. 50-51). Locke, insanların müşterek kabullerini vaz'î (pozitif) ve tabii (natural) olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, insanların serbest dolaşım ve ticaret gibi konularda ortak yararları gereği yaptıkları anlaşmalardan doğan kabullerdir. Locke'a göre bu kabuller, belirli ihtiyaçlardan kaynaklanan anlaşmalara dayandığı ve bölgesel olduğu için tabiat kanununun varlığına kanıt olamaz. Müşterek kabullerin ikincisi ise, tabii içgüdü ile ulaşılan tabii kabuldür. Bu da

üçe ayrılır: Ahlâkî tavır ve davranışlarla ilgili kabuller, insanların tasdik ettikleri görüşler ve akıl sahibi her insanın kabul edebileceği ilk prensiplerle ilgili kabuller (s. 53). Locke, evrensel ahlâkî kabulün bulunmaması ve insanların müşterek kanaatlerinin tabiatın ilk prensiplerinden çıkarılmaması gibi nedenlerle, tabii kabullerin de tabiat kanununa kanıt olamayacağını iddia etmektedir (s. 54-62). İlk prensiplerle ilgili müşterek kabuller konusunda ise Locke, bunların mantikî prensipler olmaları nedeniyle konuyla ilgisinin ve ahlâkî alan üzerinde de etkisinin olmadığını öne sürer (s. 63).

Denemeler'in "Altıncı Bölüm"ü, tabiat kanununun insanın tabii yapısında bulunan sorumluluğu yerine getirmede bağlayıcı olduğu iddiasını ele almaktadır. Sorumluluk, üzerimize yüklenen ödevi yerine getirme ve buna itaatsizlik durumunda belirlenmiş cezaya katlanma olmak üzere iki türdür. Ödevin kaynağında ise, bir varlığın başka bir varlık üzerindeki otorite ve üstünlüğü vardır. Otorite ve üstünlük de, bütün varlıkların yaratıcısı olarak Tanrı'nın sahip olduğu tabii haktan, bu hakkın bir kısmının başka bir varlığa aktarılmasıyla oluşan bağışlanmış haktan veya insanların birbiriyle yaptıkları anlaşmadan doğan haktan kaynaklanabilir (s. 65-67). Kaynağı ne olursa olsun, bütün ödevler vicdanı bağlar. Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olması ve ilâhî iradenin tabiat kanununun bilgisini tabiat ışığı aracılığıyla ortaya koyması nedeniyle, tabiat kanunu insanlar üzerinde bağlayıcıdır (s. 69-70). Diğer bütün kanunlar da bağlayıcılığını tabiat kanununun bağlayıcılığından almaktadır.

Locke "Yedinci Bölüm"de, tabiat kanununun bağlayıcılığının sürekli ve evrensel olduğunu iddia etmektedir. Süreklilik, tabiat kanununun bağlayıcılığının bütün zamanları kapsadığını; evrensellik de, bağlayıcılığın her bir insana yönelik olduğunu ifade eder (s. 74-77). İnsan, hırsızlık ve cinayet gibi yasaklardan kaçınmakla, Tanrı'ya saygı ve ana-babaya sevgi gibi duygulara sahip olmakla sürekli yükümlüdür. Zor durumda olanlara yardım etme ve başka insanların işleriyle ilgilenme gibi durumlarda yükümlülük ise, belirli şartların oluşmasından sonra ortaya çıkmaktadır. Tabiat kanununun evrenselliği de bunun gibidir. Akıl sahibi olan her bir insan, tabiat ışığı ile ahlâkî bakımdan tabiat kanununun bağlayıcılığını kabul etmektedir. Tabiat kanununun sefahat ve iftira gibi olumsuzlukları yasaklaması, hayırseverlik ve dürüstlük gibi olumlu davranışları emretmesi her insan için eşit ölçüde bağlayıcıdır (s. 77). Ancak tabiat kanununun bazı yükümlülükleri, insanların sahip oldukları farklı özellikler ile sınırlıdır. Yöneticilerle yönetilenlerin yükümlülükleri aynı olmaz.

Denemeler'in sekizinci ve son bölümünde Locke, insanların kendi çıkarlarını kollama güdüsünün tabiat kanununun bir dayanağı olamayacağını savunmaktadır. Locke'a göre, ahlâkî davranışların prensiplerini insanların istek, arzu ve güdülerinde gören yaklaşım, tabiat kanununun bağlayıcılığını ortadan kaldırmakta, erdemli bir insan hayatı anlayışını pek mümkün kılmamaktadır. Bu ise, "akla, insan tabiatına ve onurlu bir hayat tarzına" aykındır (s. 91). O nedenle, bir insan davranışının faydalılığı tabiat kanunu için temel teşkil edemez (s. 92). Tabiat kanununa uygunluk, ancak bir davranışın faydalı olması sonucunu doğurabilir.

Sonuç olarak *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, ülkemizdeki Locke araştırmaları alanında önemli bir boşluğu doldurması yanında, din, ahlâk, hukuk ve siyaset felsefelerinde zaman zaman başvurulmuş "tabiî kanun" tartışmalarına da katkıda bulunacaktır. Bu konuda günümüzde öne çıkan tartışmaların önemli bir kısmı, kısaca işaret etmek gerekirse, hak teorileri ya da hak iddiaları çerçevesinde meydana gelmektedir (insan hakları, kadın hakları, yaşama hakkı vb.). Bu sorunların ele alınması sırasında hiç de küçümsenmeyecek derecede tabiî hak ve hukuk iddialarına atıfta bulunmaktadır. O nedenle, tanıtımını yaptığımız *Denemeler*, söz konusu tartışmaların gelişimini izlemek ve anlamak bakımından bir ihtiyacı karşılayacaktır. Ayrıca din felsefesinde Tanrı'nın varlığını ispat için ileri sürülen teleolojik delil ve ahlâk felsefesindeki vazife kavramı bağlamında, temel sorunlar tartışılmaktadır. John Locke hakkında araştırmalar yapmış ve yayınları bulunan bir din felsefecisi tarafından dilimize kazandırılan bu çevirinin, ülkemizde Locke'un felsefesinin daha yakından anlaşılmasına ve özellikle din ile ahlâk felsefesi çalışmalarına katkıda bulunacağına inanıyorum.

Muhsin Akbaş

Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu

Mahmut Aydın

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. 303 sayfa.

Dinlerarası diyalog, kavram olarak Hıristiyan bir çevre ve kültüre aittir. Hıristiyanlar bu kavramı geçtiğimiz asrın ikinci yarısından itibaren dinlerarası ilişkilerde kullanmaya başlamışlardır. Şaşırtıcı bir biçimde ilk kez ökümenik (dolayısıyla Protestan) çevrelerde ele alınan, farklı dinlere mensup insanların birbirleriyle ilişkilerinin mahiyetinin teolojik açıdan değerlendirilmesi fikri, "diyalog" kelimesiyle somut ve bizzat isim verilerek Roma Katolik Kilisesi'nin

inisiyatifıyla dinlerarası ilişkilere sokulmuş teolojik bir kavramdır. Bu kavram aynı zamanda II. Vatikan Konsili (Ekim 1962-Aralık 1965) sonrası öteki din mensuplarına yönelik Katoliklerin genel ve resmî tavrı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şu gayet açıktır: Günümüzde Hıristiyanlar, öteki din mensupları içinde en fazla Müslümanlarla ilişkide bulunmaktadır. Bu durumun hem tarihî hem teolojik hem de coğrafi açılardan izahının yapılması mümkündür.

Mahmut Aydın tarafından kaleme alınan eser, Hıristiyan dünyanın Müslümanlarla girdiği diyalog faaliyetlerinin başta tarihî arkaplanı olmak üzere, teolojik ve sosyolojik yönlerden paradigmasını işlemektedir. Eser bir "giriş" ve dört bölümden oluşmaktadır. Eserin sonuna Hıristiyan olmayanlara dair önemli bir Katolik vesikası olan Nostra Aetate'nin çevirisi ilave edilmiştir.

"Giriş" bölümünde Aydın, çağımızda dünyanın gittikçe "küresel bir köye" dönüştüğünü, bu ortamda farklı din mensuplarının birbirleriyle daha kolay ve sıkı ilişki içine girdiklerini belirtmektedir. O, bu duruma yol açan faktörleri, teknolojik imkânların bolluğu neticesinde insanlar arasındaki uzaklıkların ortadan kalkması; son iki yüzyıldan beri bilimsel araştırmaların başlaması neticesinde farklı din mensuplarına yönelik daha sağlıklı, doğru ve tarafsız bilgilerin elde edilmeye başlanması; XX. yüzyılın ilk yarısından itibaren entelektüel alanda görülen gelişmelerin, bilhassa Hıristiyan düşünürlerin dinî çoğulculuk hakkındaki olumlu tutumlarının tabii sonucu olarak oluşan yapıcı ortamın etkisi; II. Dünya Savaşı sonrası oluşan siyasi ortamın sonucunda Batı'ya giden Müslüman göçmenlerin Hıristiyanlar üzerinde bıraktığı etkiler olarak saymaktadır (s. 12-15).

Aydın, diyalog düşünürlerinden Leonard Swidler'den alıntı yaparak, Hıristiyan düşüncesinde mutlak hakikat anlayışından diyaloğa giden kronolojik safhaları, hakikate dair ifadelerin tarih bağlamında incelenmesi anlamında "tarihselcilik", tarihselleştirilen bilginin niyete göre yorumlanması anlamında "niyetsellik", hakikat ifade eden bilginin, geliştiği kültür, sınıf, zaman vs. bağlamında değerlendirilmesi anlamında "bilgi sosyolojisi"; hakikati ifade eden bir vasıta olarak "dil sınırları"; kutsal metinleri ve sonuçta hakikatle ilgili bilgileri yorumlanmış hakikat ve yorumlanmış bilgi olarak sunan "hermenötik" ve en nihayet hakikatin öğrenildiği ve sunulduğu uygun bir ortam olarak "diyalog" şeklinde listelemektedir (s. , 15-16). Bu anlamda hakikatin mutlak bir manası yoktur; zira hakikat izafidir ve etki altında kalan bir bilgi ağıyla ilintilidir (s. 15). Yazar bu eseri yazmasının üç temel sebebini şöyle sıralamaktadır: Birincisi, 1970'li yıllardan itibaren diyaloğa giren Müslümanların, Hıristiyan muhataplarının ne tür bir diyalog anlayışına sahip oldukları konu-

sunda yeterli araştırma içine girmemeleri; ikincisi, dinler arasında tesis edilecek barışa ve Müslüman-Hıristiyan diyaloguna katkıda bulunmak, son olarak da Avrupa Birliği'ne girme arifesinde olan Türkiye'nin Batılı Hıristiyanların sahip olduğu diyalog anlayışından haberdar olması (s. 19-21).

Kitabın "Birinci Bölüm"ü "20. Yüzyıla kadar Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ilk dönem Hıristiyanların genel anlamda "öteki" din mensuplarına bakışları tarihî bir bilgi olarak sunulmakta ve İslâm'a kadar olan dönemde, öteki din mensuplarına yönelik genel Hıristiyan tavrının olumsuz oluşuna dikkat çekilmektedir. Yazara göre Hıristiyan düşünürler kendi dinsel gelenekleri dışındaki tüm inançları reddetmektedirler (s. 27-33). Yazar, bundan sonra "İslâm'ın Tahrip Edilmiş İmajı" başlığı altında Müslümanlara yönelik Orta çağ Hıristiyan algısından örnekler (meselâ, Yahya ed-Dimaşkî, Theodore Ebu Qurra ve Nesturi Katolikosu Timothy gibi ilk dönem "yerli" Hıristiyan polemikçilerin yanı sıra Bizanslı Niketas gibi "dışardan" yazan polemikçiler) vermektedir (s. 37-44).

Bundan sonra siyasî ve askerî bir problem olarak Haçlı Seferleri'ne dikkat çekilmekte ve Haçlı Seferleri'nin, Batılıların Müslümanlara karşı gösterdiği somut bir hoşgörüsüzlük örneği olarak Müslümanların zihninde Hıristiyanlara karşı güvensizliklerin oluşmasına yol açmış olduğu ve bu yok edici acımasız tutumun, günümüze kadar süren bir şüpheli tavrın zihinlere nakşolmasına sebebiyet verdiği belirtilmektedir (s. 47).

Aydın'a göre bilhassa gerek Endülüs'ün etkisi gerekse Haçlı seferlerinin doğal bir sonucu olarak yakın ilişki kurulması neticesinde Müslümanlar ve onların eserleriyle tanışan Avrupa Hıristiyanları, İslâm hakkında daha yoğun bilgiye ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Orta çağ dünyasında müspet yönde Müslümanlara yaklaşan ilim adamlarının sömürgecilik öncesi bu hakim Hıristiyan tavrına, derin olmayan, ama ilgi artıran etkilerinin olduğu kesindir. Yine de yazar İslâm'a yönelik bu olumlu havayı dışlayıcı tutumdan, kapsayıcı tutuma giden ilk müspet sinyaller olarak değerlendirmektedir (s. 48-60).

Sömürge döneminde, misyonerlerin sömürgecilerle yakın ilişkiler kurarak onlarla birlikte Müslüman topraklara girdikleri bilinmektedir. William Montgomery Watt'ın hocası William Muir'den ve ünlü Protestan polemikçi Pfander'den alıntılar yapan Aydın, misyonerlerin bu gibi şahıslardan ilham alarak Müslümanları ve İslâm'ı karalama cihetine gittiklerini anlatmaktadır. Kitapta diyalog öncesi genel Hıristiyan tavrını belirleyen son unsur olarak oryantalistlerin akademik faaliyetlerine yer verilmektedir (s. 64-69).

Kitabın “İkinci Bölüm”ü Katolik diyalog anlayışını ele aldığından bizim için önemlidir. II. Vatikan Konsili öncesi Katolik dünyasının Hıristiyan olmayan öteki din mensuplarına yönelik genel tavrına anahatlarıyla yer verilerek başlanan bu bölümde tarih boyunca Roma Katolik Kilisesinin genel tavrının “kilise dışında kurtuluş yoktur” (extra ecclesiam nulla salus) şeklinde değişmez dogmayla özetlendiği belirtilmektedir. Roma Katolik kilisesinin bu seviyeye aşamalı olarak geldiği; bu öğretinin önceleri ilk dönem Hıristiyan babaları tarafından hizipçi/aynılıkçı Hıristiyan mezhepleri için kullanıldığı, III. yüzyıldan itibaren Aziz Agustine’le birlikte kapsamın genişletilerek kilise üyesi olmayanları da içine alacak şekle dönüştürüldüğü ve son aşamada coğrafî keşiflerle birlikte öğretinin kısmen hafifletilmeye başlanarak vaftiz olma arzusunun vurgulanmaya ve teşvik edilmeye çalışıldığı anlatılmaktadır. Yazar, Katolik kilisesinin son asır içindeki tavrının kapsayıcı (inclusivist) bir kimliğe büründüğünü, bunda da Karl Rahner, L. Massignon gibi kilise teologlarının büyük etkisinin olduğunu belirtmektedir (s. 75-96).

II. Vatikan Konsili’nin, başta diyalog anayasası kabul edilen *Nostra Aetate* olmak üzere, temel diyalog vesikalarını değerlendiren Aydın’a göre, bu vesikalar yine de eksik ve yetersizdir. Zira kilise, “kapsayıcı bir tavırla” hem öteki dinlerin bünyelerinde hakikat, inayet, doğru, iyi dinî ve beşerî unsurların varlığını kabul etmekte hem de “tarih içindeki dışlayıcı tavrını” koruyarak İsa Mesih’in “tek yol, tek hakikat ve tek hayat (via, vera, vita)” oluşunu ilan etmektedir. Bu açık bir çelişki olarak görülebilir. Yine konsil dokümanları, öteki dinleri İncil’e bir nevi hazırlık (preparation evangelica) olarak görmekte ve sonuçta Katolik Kilisesi, konsilin himayesinde, diğer dinlerdeki ahlâkî, manevî, sosyal ve kültürel unsurların savunucusu olarak sunulmaktadır. Aydın’a göre II. Vatikan Konsili yine de Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinde önemli bir katkı sağlayarak düşmanlıkların bir yana bırakılıp nesnel araştırmalar yapmayı ve dinî gelenekleri içinde bulunan engin unsurları geliştirmeye teşvik etmektedir (s. 112-20).

Kitabın “Üçüncü Bölüm”ü II. Vatikan Konsili sonrası Roma Katolik Kilisesi’ndeki gelişmelere ayrılmıştır. Aydın’a göre Konsilin en önemli somut atılımı, şimdi Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili olarak faaliyet gösteren diyalog kurumunun Mayıs 1964’te kurulmasıdır. Aydın, o dönemde ismi Hıristiyan Olmayan Dinler Sekreterliği olan söz konusu kurumun bilhassa 1970’li yıllardan itibaren Müslümanlarla diyalog faaliyetlerine girdiğini, mesela 1976’da Libya’da yapılan diyalog toplantısının yanı sıra, Müslüman-Hıristiyan Araştırma Grubu gibi birlikteliklerin somut olarak oluşturulmasında önyak olduğunu

belirtmektedir. Papalığa ait diyalog konsilinin başkanlarının yaptığı faaliyetler anlatıldıktan sonra devrin önemli papaları, VI. Paul ve II. John Paul'un diyaloga dair resmî söylemleri incelenmiştir. Bu papalık vesikalarının da temelde II. Vatikan Konsili vesikalarına dayandığı ve bazen onlardan geri bile kaldığı belirtilmektedir. Bilhassa II. John Paul'un sosyal konularda oldukça yumuşak bir üslup kullandığı; ama teolojik konularda İsa Mesih'in mutlak kurtuluş kaynağı olduğunu vurguladığı ifade edilmektedir (s. 121-56).

1980'lerin ortalarından itibaren Roma Katolik Kilisesi'nin diyalog ve misyon arasındaki ilişkiyi belirleme çabası içine girdiği bilinmektedir. "Diyalog ve Misyon", "Diyalog ve Davet" gibi iki önemli diyalog vesikası yayımlayan kilise, bu konuda girdiği açmazdan kurtulmaya çalışmaktadır. Bu tür çalışmaların asıl amacı hem diyalogun genel misyon teolojisi içindeki yerini sabitlemek hem de bu misyon içinde öteki din mensuplarının teolojik durumunu berraklaştırmaktır. Bu vesikaların muhtevası, özde kilise mensuplarının öteki din mensuplarına İncil'i götürmek için diyaloga girmeleri tavsiyesi üzerine kuruludur. Böylece Aydın da kabul etmektedir ki kilise misyoner kimliğini terk etmemiş ve bilakis diyalogu misyonun entegral bir parçası ve bir tür vasıtası olarak görmüştür. Bu durum bir anlamda Katolik diyalog anlayışının yumuşak karnı olup 'başta Müslümanlar olmak üzere' öteki din mensuplarında derin endişeler yaratmaktadır (s. 157-72).

Kitabın "Dördüncü Bölüm"ü, çoğunluğu Protestan olan ve bazı Ortodoks kiliselerini de bünyesinde toplayan Dünya Kiliseler Birliği'nin (WCC) diyalog faaliyetlerine ayrılmıştır. Protestanlar, 1948 yılında bu kurumu kurmadan önce uzun yıllar "ökümenik hareket konferansları" altında birlikte hareket etmekteydiler. Bu konferansların dinlerarası ilişkiler açısından en önemlileri arasında, dinlerarası ilişkileri ilk kez bir teolojik problem olarak ortaya koyan 1910 Edinburgh Konferansı, Karl Barth'ın dışlayıcı tavrının egemen olarak hissedildiği 1938 Tambaram Konferansı ve diyalogu Protestan kiliselere resmen öneren ve toplanma gayesini diyaloga yoğunlaştıran 1967 Kandy Konferansı sayılabilir. Kandy Konferansı'nın sonuç bildirisinde diyalog "farklı dinsel geleneklerin taraftarlarının karşılıklı olarak kanaatlerinin farkında olmaları ve birbirlerine yaptıkları tebliğ yoluyla hakikat hakkında daha derin bir anlayışa varmak için sarf ettikleri olumlu bir çaba" olarak değerlendirilmektedir. Yine bu konferansta diyalog ve dinî davet arasındaki ilişki de ele alınmıştır. Buna göre "diyalog ve İsa'nın tüm insanlığa ilan edilmesi özde değil, ancak birbirleriyle alâkalıdırlar. Herhangi bir yer ve zamanda diyalog sürecinde İncil'i tebliğ etme anlarına yer verilebilir ... ilan; diyalog yanında

diğer şekillerle de olur. Ancak her ne yolla olursa olsun, muhakkak diyalog duygusu dahilinde olmalıdır. Diğer taraftan diyalog ilan ihtiva edebilir. Zira o her zaman güzel haberlerini diğerleriyle paylaşmayı arzu eden kişilerin duygusu dahilinde yürütülmelidir" (s. 177-94).

WCC'nin 1971 Addis Ababa Toplantısı, diyalog açısından dönüm noktası sayılabilir. Aydın'a göre bu toplantı sonrasında Protestan kiliselerde geri dönülemez bir ivmeyle diyalog faaliyetleri hızlanmıştır. Ayrıca bu toplantıda alınan tavsiye kararı neticesinde tıpkı Papalık Diyalog Kurumu gibi, birlik içinde diyalogla ilgili bir birimin kurulması gündeme gelmiş ve nitekim Yaşayan İnançlar ve İdeolojilerle Diyalog Birimi tesis edilmiştir. Bu kurumun amaçları iki temele dayanıyordu: Diğer dinler ve ideolojilerle diyalog toplantıları düzenlemek ve diyalogun teolojik temellerini ortaya çıkarmak. WCC'nin dinlerarası diyalogla doğrudan ilgili olan daha sonraki önemli toplantıları arasında 1975 Nairobi Toplantısı, 1976 Chambesy Toplantısı ve 1977 ChiangMai Toplantısı sayılabilir.

Esere göre tüm bu faaliyetlerden hareketle WCC'nin diyalog anlayışı şöyle özetlenebilir: Diyalog ancak farklı din, kanaat ve kültürlere mensup insanların bir araya gelmesiyle mümkün olur. Diyalog farklı inanç sistemleriyle değil, bu sistemlere inanan insanlar arasında meydana gelir. Diyalog, tarafların sahip oldukları ortak insanî vasıflar ve değerler üzerine oturtulmalıdır. Diyalog sürecinde karşılıklı saygı ve anlayış mutlak surette gereklidir ve taraflar birbirlerinin samimiyetine güvenmeli, asla bu konuda şüphe içinde olmamalıdır. Diyalog sürecinde tarafların kendi kanaatlerini, kendi terimleriyle ifade edebilmeleri sağlanmalı ve bu konuda onlara eşit fırsat verilmelidir. Taraflar iyi bir birlikte yaşam ortamını birlikte tesis edebilmeli ve bu konuda ortak çalışma yapabilmelidir. Taraflar birbirlerini can kulağıyla dinlemeli ve birbirlerinden öğrenmeye ve öğrendiklerine paralel olarak değişme ve gelişmeye açık olmalıdır (s. 225-28).

Sonuçta Dünya Kiliseler Konseyi (WCC), her ne kadar Katolikler gibi bir konsensüs halinde kabul edecekleri kesinlikte bir diyalog vesikasına sahip olmasa da, diyalogu hemen hemen Katoliklerle aynı tarihler içinde teolojik sözlüklerine almayı başarmışlardır. Bu kurumun diyalog anlayışı- Katoliklerin aksine- hayatın anlamı ve teolojik değeri üzerine değil, genel olarak farklı dinlere mensup insanların farklılıklar içinde birlikte yaşayabildikleri evrensel bir dünya toplumunu tesis etmeye çalışmak üzerine yoğunlaşmıştır (s. 212-245).

Eserin son bölümü olan "Değerlendirme" kısmında Aydın, diyalog çabalarının hem Müslümanlara hem de Hıristiyanlara birtakım yeni fırsatlar sunduğunu söylemekte ve bunları şöyle sıralamaktadır: 1. Artık her iki taraf, geri

dönülmez bir süreç içine girmiş olduklarının farkında olarak hareket etmelidir. 2. Diyalog sadece basit bir iletişim aracı değil, aynı zamanda karşı tarafı onun anladığı şekliyle anlama ve takdir etme yoludur. Mesela Hıristiyanlar İslâm'ı Müslümanların anladığı şekliyle anlamaya çalışmalıdır. 3. Diyalog bununla da kalmamalı, değişip gelişmeye ve öğrenmeye açık olan bir süreç olmalıdır. 4. Diyalogun bir misyonerlik veya Hıristiyanlaştırma vasıtası olarak kullanılmasına izin verilmemelidir.

Aydın'a göre diyalog süreci temel olarak şu prensiplerden oluşmalıdır: Karşılıklı saygı ve anlayış çerçevesinde karşılıklı konuşma, karşılıklı dinleme, karşılıklı öğrenme, karşılıklı öğretme ve karşılıklı tebliğ. Aydın, Hıristiyanlar kadar teolojik paradigmalara üretememiş olan Müslümanlara birtakım öneriler sunmaktadır. 1. Müslümanlar gerek ulusal gerekse uluslar arası çapta kendi diyalog kurumlarını bir an önce tesis etmelidir. 2. Gerek tesis edilecek bu gibi kurumlarda gerekse ilâhiyat fakültelerinde konuyla ilgili araştırmalar yapabilecek bilim adamlarının yetiştirilmesi elzemdir. 3. Yine diyaloga giren kurum ve kişilere yardımcı olacak olan diyalogun mahiyetine dair resmi bir yönerge hazırlanmalıdır (s. 248-65).

Zaman zaman tarihsel metodu da kullanan ve kısmen analitik olmayı başarmış olan eser, olaylar arasındaki bağı kurmakta zorlanmasına rağmen, konusu itibarıyla örnek bir kitap olarak Türk okuyucusu için uzman bir bakış açısı sunmaktadır. Bununla birlikte iyi analiz etme ama paradigma üretememe kusuru, bu çalışmada bariz olarak görülmektedir.

Mustafa Alıcı

Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health

Harold G. Koenig

New York: The Haworth Pastoral Press, 1997. xiii + 135 sayfa.

Din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkinin bilimsel olarak araştırılması, yakın dönemlerde görülmekle birlikte, aralarındaki ilişkinin -özellikle pratikte- oldukça eski bir geçmişe dayandığı iddia edilebilir. Dinî ritüeller, ilkel toplumlarda dahi bir iyileştirici öğe olarak kullanılmaktaydı. Meselâ Kızılderiilerin hastalıklardan şifa bulmak için büyücüye veya duaya başvurmaları bugün filmlere dahi konu olan sıradan bir bilgi haline gelmiştir.

Sosyal bilimlerden bakıldığında ise, din ve ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerine yeterli sayıda ve düzeyde çalışma yapıldığı söylenemez. Din ve

ruh sağlığı, genelde satır aralarında ya da bir kitabın kısmî bir parçası şeklinde ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkmakta, diğer alanlardaki çalışmalarla kıyaslandığında, bu alanda yeterli düzeyde araştırma yapılmadığı görülmektedir. Ülkemizde ihmal edilen bu alanla ilgili, Batı'da araştırmalarıyla tanınan akademisyenlerin sayısı da pek fazla değildir. Gordon Allport, Kenneth Pargament ve burada kitabını tanıttığımız Koenig gibi ancak birkaç isimden söz edilebilir. Bir tıp doktoru ve psikiyatrist olan Koenig din, yaş ve sağlık ilişkisi üzerine ciddi çalışmalarıyla tanınmaktadır.

Daha çok *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Mid-life and Later Years* adlı kitabı ile tanınan ve bu kitabında orta yaş ve sonrası dindarlık ve ruhsal sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen Koenig, çeşitli dergilerde bir çok makalenin de altına imza atmıştır. Ayrıca editörlüğünü yaptığı *Handbook of Religion and Mental Health* adlı kitap, din ve ruh sağlığı üzerine oldukça detaylı ve kapsamlı bir çalışmadır. Din, kişilik, ahlâk, ruh sağlığı ve depresyon konularında yazılmış çeşitli uzmanların makalelerini içeren bu kitap, oldukça zengin içeriğiyle dikkat çekmektedir. Koenig'in eserlerinden herhangi birinin henüz Türkçe'ye tercümesi yapılmamıştır.

Din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiye dair eserler incelendiğinde, dinin tedavi edici özelliklerinin vurgulandığı Pargament'e ait *The Psychology of Religion and Coping* adlı eser, psikoterapi ve din ilişkisinin ele alınıp ruh sağlığı üzerindeki dindarlık etkisinin incelendiği Allport'a ait *The Individual and His Religion* isimli eser, editörlüğünü O. H. Mowrer'ın yaptığı birçok yazarın din ve ruh sağlığı üzerine görüşlerine yer veren *Morality and Mental Health* adlı eser ön sıralarda yer almaktadır. Türkçe yayın olarak ise Neda Armaner'in dindarlık ve patolojik durum arasındaki sınırı belirlemeye çalışan *Psikopatolojide Dini Belirtiler* başlığını taşıyan eseri dikkat çekmektedir.

İncelediğimiz bu eserinde, "Dinin sağlığınıza olumlu bir etkisi var mıdır? Varsa, dinin beden ve ruh sağlığınıza ne tür etkileri vardır?" sorularına cevap arayan Koenig, sekiz ana bölümden oluşan kitabında birçok istatistiksel veri kullanarak bizi konuyu irdelemeye davet etmektedir. Kitabında ortaya koyduğu görüşlerin çoğunluğunu Duke Üniversitesi'nde yaptığı çalışmalarda elde ettiği pratik bulgulara dayandıran Koenig, zengin referans kaynaklarıyla da çalışmasının teorik alt yapısını güçlü kılmaktadır.

"Birinci Bölüm", yazarın hastalarından biri olan Mrs. Bernard adlı bir kadının olumsuzluklar karşısındaki tevekkülünü ana tema olarak anlatmaktadır. Koenig, Mrs. Bernard ile yaptığı söyleşiyi kısaca anlatmış ve onun, Hıristiyan inancına dayanarak hayata dair iyimserliğini ve ümidini devam et-

tirebildiğini keşfettiğini ifade etmiştir. Aslında bizim için orijinal olmayan ve çevremizde bir çok örneğine rastladığımız, hikâyelerini bolca dinlediğimiz bir olaydan yola çıkarak yazar din ve sağlık arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır.

"İkinci Bölüm"de, 20. yüzyılda dünyada ve özellikle ABD'de nüfus, sağlık, aile ve ekonomik gelişimde meydana gelen hızlı değişim süreci ele alınmış ve istatistiksel verilerden hareketle 21. yüzyıldaki muhtemel gelişmeler bir senaryo halinde sunulmuştur. Sağlık açısından 20. yüzyıla oranla 21. yüzyılda, yaşayan 65 yaş üzeri insan sayısında ciddi artış olacağı vurgulanmakla birlikte, bu insanların umulduğu gibi çok da mutlu ve sağlıklı bir hayat sürmeyecekleri, bakıma muhtaç insan sayısında 5-6 katlık artışın olacağı anlatılmıştır. Özellikle Alzheimer hastalığı, uyuşturucu, ilaç ve alkol bağımlılığı ve depresyon türü rahatsızlıkların yüzde içindeki payının katlanarak artacağı grafiklerle ortaya konmuştur. Aile yapısını da bu perspektifle inceleyen Koenig, geleneksel Amerikan aile yapısında ortaya çıkan ciddi değişikliklere, sebepleriyle birlikte, dikkatimizi çekmektedir.

1960'lardan 2000'lere gelindiğinde, sağlık giderlerindeki ekonomik hareketliliğin açılımını ortaya koyan Koenig, yaklaşık 30-40 yıllık süreçte sağlığa ayrılan bütçenin 10 milyar dolardan 170 milyar dolara ulaşmasını ve bunun gelecekte Amerika için tehlikeli bir çıkmaz oluşturacağını, sağlık harcamalarının bütçede altından kalkılamaz değerlere ulaşacağını vurgulamaktadır.

"Üçüncü Bölüm", dinin sağlık üzerinde olumsuz etkilerinin araştırılmasına ayrılmış; bu konuda başlıca üç psikiyatristin din-sağlık ilişkisi üzerine iddiaları esas alınmıştır. Bunlar Sigmund Freud, Albert Ellis ve Wendell Waters'dır. Bu üçlünün, dinin sağlığa zararlı olduğuna dair ortak iddiaları tek tek kendi yazdıkları eserlerden pasajlar kullanılarak olduğu gibi ortaya konulmuştur.

"Dördüncü Bölüm"de "Amerikalıların dindarlığında azalma mı var?" sorusunu irdeleyerek cevap arayan Koenig, Amerika'da yaşayan genç ve yaşlı nüfusun inanç düzeyini karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. Koenig 1994-1996 yıllarında yapılan araştırmaların ışığında, Tanrı inancının yaklaşık 50 yıllık süreçte oransal olarak pek bir değişikliğe uğramadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Amerika'daki kilise üyeliğini, kiliseye devam edenlerin yüzdelik değerini, dinî faaliyetler için harcanan bütçeyi, dinî yayınlar yapan televizyon kanallarını, İncil ve duaya verilen önemi istatistiksel verilerle analiz edip açıklamaktadır. Sonuçta özellikle Duke Üniversitesi'nde hastalar üzerinde yaptığı çalışmadan yola çıkarak sorduğu soruya "Yaş ilerledikçe Tanrı'ya olan inanç artıyor" cevabını vermektedir.

Ruh sağlığı ve dinî inanç arasındaki ilişkiyi sorgulayan “Beşinci Bölüm” ile beden sağlığı ve dinî inanç arasındaki ilişkiyi sorgulayan “Altıncı Bölüm”, kitabın yazım amacına yönelik en önemli bölümlerdir denilebilir. “Beşinci Bölüm”de dinî inancın ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkileri, hasta görüşmelerinden yola çıkılarak ve çeşitli istatistiksel analizler kullanılarak ortaya konulmaktadır. Sağlığımız üzerinde dinî inancın olumsuz etkileri olduğunu savunan Freud ve diğer uzmanların görüşlerine, elde edilen veriler kullanılarak karşı çıkılmaktadır.

“Altıncı Bölüm”, dinî inanç ile beden sağlığı arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu bölümde dinî inanç sahibi kişilerin gerek beden sağlığı gerekse uzun bir hayat sürme açısından daha şanslı oldukları vurgulanmaktadır. Dinî faydayı vurgularken dinî inancın kendisinde bulunan fiziksel bir iyileştiricilikten değil, dinî yaşantı getirilerinin sağladığı beden sağlığından (alkol kullanmama, düzenli aile yaşantısı, ibadetin verdiği moral gibi) hareketle açıklamalar yapılmaktadır. Bunun yanında özellikle hastalıklar karşısında gösterilen sabır ve metanetin, dinî inançla oldukça etkinleştiği ve hasta direncinin arttığı vurgulanmaktadır.

Dinin doğrudan ve dolaylı etkilerinden bahseden Koenig, doğrudan etki olarak zararlı alışkanlıklardan uzak durarak beden sağlığını korumaya önem veren dindar insanın, kendi bedenine karşı daha saygılı olduğunu ve bu saygının kalp krizi, kanser gibi çeşitli hastalıkların önlenmesinde etkisi bulunduğunu vurgulamaktadır. Dinî inancın dolaylı etkisiyle ilgili olarak da, belirli bir dinî inancı benimsemenin aidiyet duygusu oluşturduğunu, bir üst güç tarafından korunuyor olma hissinin bir terapi etkisi yaptığını ve bu durumun dolaylı olarak beden sağlığına katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Dinî inancın getirisi olan huzurun, kişinin kan basıncını dahi olumlu yönden etkilediğini, bunun sonucu olarak kalp krizi riskinin azaldığını, kanser karşısında dahi insanın moral dolu bir mücadele ortaya koymasına neden olduğunu yapılan araştırmalarla ortaya koymaktadır.

Koenig, “Yedinci Bölüm”de genel hatlarıyla dinî inanç ile ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkileri tekrar ele alıp sonunda bir değerlendirme yapmaktadır.

Sekizinci ve son bölümde ise, din adamları ile dinî inanç sahibi kişiler arasında kurulan iletişimin çeşitli fizikî ve ruhsal rahatsızlıklar açısından net etkisi olduğu açıklanmaktadır. Ayrıca bu bölümde dindarlık derecesiyle hastalıklarla mücadele etme, sıkıntuların üstesinden gelme arasında pozitif bir ilişki olduğu net bir dille ifade edilmektedir. Dinin iyileştirici özelliklere sahip

olduğu iddiasını hastahane çalışan çeşitli seviyedeki sağlık personelinin bakış açısıyla da ele alan Koenig, eldeki bulgu ve gözlemlerin bunu destekleyici nitelikte olduğunu söylemektedir. Fakat bunu söylerken dinin tek başına iyileştirici etkisinin olduğunu değil, hastalığın iyileşmesinde kolaylaştırıcı niteliğinin ve etkisinin bulunduğunu vurgulamaktadır.

Kitap, dil olarak ele alındığında, oldukça anlaşılır bir İngilizceye ve fazla sözlük karıştırmaya gerek bırakmayan akıcı bir anlatıma sahip. Koenig'in bu kitabı, dinin sağlığımız açısından önemli faydalarının olduğunu vurgulayan, hatta okuyucuda "İddialarını kanıtlamak için biraz taraf tutuyor" gibi bir izlenim uyandırsa da, kullanılan veriler ve kaynaklar açısından oldukça güçlü görünmektedir. Ayrıca Koenig'in biyografisi, onun bu kanıyı destekler nitelikte bir araştırmacı olduğunu göstermektedir.

Aydoğan An

Religion and the Order of Nature

Seyyed Hossein Nasr

Oxford: Oxford University Press, 1996. 310 sayfa.

Bu yüzyılın yetiştirdiği Müslüman düşünürlerden biri olarak kabul edilen Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu eseri, 1994'te benim de takip etme fırsatı bulduğum Birmingham Üniversitesi'nde verdiği Cadbury Lectures'in yayına hazırlanmış halidir. Nasr'ın *Ideals and Realities of Islam* (1966) ile başlayan, *Knowledge and the Sacred*'da (1981) zirveye ulaşan düşünce tekâmülû göz önüne alındığında, bu çalışma yeni bir hamleden ziyade, var olanın yeniden ve daha detaylı ifadesi olarak görülmelidir. Aslında Nasr bu eserinde, *Knowledge and the Sacred*'da sunduğu felsefi orijinalliği aşamamış, daha ziyade *Man and Nature*'da (1968) ortaya koyduğu fikirlerine geniş bir şerh yazmakla yetinmiştir.

Çalışma daha çok çevre problemini merkeze alarak Geleneksel Ekol'ün, "Modernite bir sapmadır" temel tezini işlemektedir. Bu çerçevede her bir bölümün ya çevre meselesinin sebeplerini ya da çözümlerini ele alacak şekilde plânlandığı görülmektedir. Meselâ, "Üçüncü Bölüm"de ele alınan felsefe ve felsefenin kötülükleri; "Dördüncü Bölüm"de işlenen geleneksel bilim, bilimsel devrimler ve sonrası; "Beşinci Bölüm"de ifade edilen Batı'da hümanizmin trajik sonuçları, hep çevre problemine sebep olan zihniyetin fikrî temellerini tahlil etmeye yöneliktir. Öte yandan, "Birinci Bölüm"de Geleneksel Ekol'ün din anlayışı, "İkinci Bölüm"de dinlere göre tabiattaki düzen fikri, "Altıncı Bölüm"de

tabiatın yeniden keşfi, “Yedinci Bölüm”de dinler açısından bedenın hikmeti ve “Sekizinci Bölüm”de tabiatın yeniden kutsallaştırılması konuları, çevre meselesine çözüm sağlayacak zihniyetin oluşturulması fikri bağlamında ele alınmaktadır. Kitabın bir başka ilginç noktası ise, “sebeb” ve “çözüm” bölümlerinin farklı şekilde yapılandırılmış olmasıdır. Çevre meselesinin sebeplerinin ele alındığı bölümlerde Grek felsefesinden, Rönesans ve modern felsefeye kadar kronolojik-tarihsel bir süreç takip edilerek modern Batılı insanın insan, din ve tabiat anlayışının oluşmasında etkin rol oynayan felsefi düşünce tenkit edilmiştir. Yine bugünkü çevre felâketlerinin müsebbibi olan bilimsel devrimler tahlil edilirken de Rönesans’ın bilim anlayışından Kuantum fiziğine kadar kronolojik bir yol takip edilerek incelenmiştir. “Çözüm” bölümlerinde kronolojik dikey bir çizgi değil, yatay bir çizgi takip edilerek farklı dinî geleneklerin konuyla ilgili görüşlerine müracaat edilmiştir. Meselâ çevre felaketlerine bir çözüm olarak, geleneksel tabiat anlayışını yeniden kazanmanın öneminin ele alındığı “Din ve Tabiat Düzeni” başlığı altındaki “İkinci Bölüm”de, Amerikan yerlilerinin gelenekleri, Şamanizm, Afrika dinleri, Mısır dini, Konfüçyanizm, Taoizm, Hinduizm, Budizm ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ın konuyla ilgili görüşleri takdim edilmiştir. Aslında müellif “sebepler” bölümlerinde tarihsel-kronolojik bir metot takip etmekle, çevre probleminin modern Batı düşüncesinden kaynaklandığını, “çözümler” bölümlerinde dinlerarası karşılaştırmalı bir yol takip etmekle de problemin çözümünün geleneksel dinlerin yeniden keşfiyle mümkün olacağını söylemiş olmaktadır.

Nasr’ın bu çalışmasının hem orijinalliği hem de en önemli eksikliği bizce uyguladığı bu metottan kaynaklanır. O, gerek çevre probleminin sebeplerini Grek felsefesinden günümüze felsefi süreç içinde ifade etmeye çalışırken gerekse çevre probleminin çözümlerini Şamanizm’den İslâm’a dinî geleneklerin fikir dünyasında ararken geniş bir felsefi ve dinî alanı ihata etme mecburiyetinde kalmıştır. Bu durum esere bir taraftan orijinallik katarken, diğer taraftan Nasr’ın kendi düşüncesini ifadeye daha az alan bırakması sebebiyle, eserin en önemli zaafını oluşturmuştur. Dolayısıyla bu geniş sahayı ihata edebilmek için Nasr’ın başkalarının çalışmalarına dayanmak zorunda kalmış olması, orijinal bir düşünürü sıradan bir araştırmacı konumuna düşürmektedir. Öyle ki, Nasr’ı iyi tanımayan bir okuyucu, aynı materyalleri kullanarak bir başkasının da bu kitabı yazabileceği zehabına kapılabilir.

Bu genel değerlendirmelerden sonra, eserle ilgili daha özel hususlara şu şekilde işaret edilebilir. Bizce bu çalışma, geleneksel dinî mirasın yazılı ve sözlü her türlü formundaki ifadesinin çevre problemi gibi çağdaş bir problemin

çözümünde ne kadar önemli ve gerekli olduğunu başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Eser bu teziyle literatürdeki yerini alacaktır. Müellif bu eserinde ortaya koyduğu güçlü ve yerinde bir modernite ve modern bilim tenkidıyla de öne çıkmaktadır. Ona göre Descartes'la birlikte oluşan zihniyet değişiminin, tabiatı yaşayan bir varlık olmaktan çıkararak cansız bir kemiyet haline dönüştürmesi, tabiatın sorumsuzca kullanılmasına ve dolayısıyla çevre problemlerine sebep olmuştur. Bu zihniyet değişiminin evrim teorisiyle olan alâkası üzerinde duran müellif, şu soruyla bu teorinin en önemli çelişmesini ortaya koymaktadır: "Tabiatın tahribi ve bu tahribi yapan bizler evrimin neticesi isek, o halde çevre problemlerinden dert yanmanın anlamı nedir?" Bu çalışmanın ana fikri, modern zihnin tabiatı tahripde sınır tanımadığı tezidir. Bu genel tez ifade edilirken, Nasr her biri bir kitap çalışmasında ele alınacak birçok küçük teze de işaret etmektedir. Meselâ Nasr, Batı'da hümanizmin trajik neticelerini ifade ederken, aslında modern hümanizmanın Avrupalı olmayanları insanlığa dahil etmediğinin altını çizer. Diğer taraftan o, bir fikrî süreci kendine has bakış açısından tasvir ederken, aynı zamanda bir eleştiri de sunar. Yine büyük filozofların fikirlerini ifade ederken tercihleri ve değer yargılarıyla aynı zamanda bir felsefe eleştirisi yapar. Eserin bir başka önemli hususiyeti çok özel, itinayla tercih edilmiş ve aynı zamanda geniş bir literatüre dayanmış olmasıdır. Nasr'ın kullandığı eserleri Geleneksel Ekol'ün perspektifinden hareketle tercih etmesi, onlara özel bir anlam yüklemektedir. Bu eserler ya Geleneksel Ekol'de önemli yeri olan, ya da yazarı Geleneksel Ekol'e mensup olmadığı halde, bu okulun genel tezini dolaylı olarak destekleyen eserlerdir. Diğer taraftan son notlarda konuyla ilgili önemli çalışmaları da bulmak mümkündür. Eğer Nasr, Frithjof Schuon'un *Treasures of Buddhism* veya René Guenon'un *The Fundamental Symbols of Sacred Science* isimli eserlerine referansta bulunuyorsa, bu yazarların eserlerin Geleneksel Ekol'deki konumlarına binaendir. Şayet Nasr Wolfgang Smith'in *Cosmos & Transcendence* isimli eserini zikrediyorsa Darwin'in evrim teorisine önemli bir eleştiri sunduğu ve dolayısıyla Geleneksel Ekol'ü, dolaylı da olsa, desteklediği içindir. Yine Nasr, Rosemary R. Ruether'in *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* isimli eserine atıfta bulunuyorsa bu, eko-feminizm konusunda önemli bir yeri olduğu içindir. Referans eserlerinin itinâ ile seçilmesi âdeta kitabın "Son Not"larını metinden daha önemli hale getirmektedir.

Diğer taraftan bu eser, Nasr'ın Geleneksel Ekol'e mensubiyetinden kaynaklanan bir kısım mahzurları da içermektedir. Meselâ Nasr, modernite karşısında geleneği savunurken, Şamanizm'den İslâm'a kadar geleneksel dinler

arasında bir değer tercihinde bulunmaktan kaçınılmaktadır. Dolayısıyla Nasr'a göre, modernitenin ortaya çıkardığı problemlere çözüm önerilerinde geleneksel dinler, meselâ İslâm ile Hinduizm arasında mahiyet farkı değil, derece farkı vardır. Bu tutum, bizce elbette İslâm'ın diğer dinlerin doktrinlerini iptal ve tashih eden son din olması olgusuyla çelişmektedir. Nasr'ın Geleneksel Ekol'e bağlılığı bazen, "İlkel dinlerin tabiat anlayışı, bilimin tabiat anlayışından daha doğrudur" gibi tuhaf neticelere de götürmektedir. Halbuki dinlerin tabiat anlayışı çoğu zaman birbiriyle çelişkili ve buna karşın bilimin tabiat anlayışında ise bir tutarlılık ve uyum söz konusudur. Bu önemli eseri Türkçe'ye tercüme ederek Nasr'ın fikirlerinin genel Türk okuyucusuna aktarılmasına katkıda bulunan Latif Boyacı ve İnsan Yayınları'nı kutluyorum.

Adnan Aslan

Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri

ed. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa
çev. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin, Mehmet Soyhun
Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003. 188 sayfa.

Türk aydınlarının, Batı'da Max Müller'le beraber müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkan dinler tarihi ile olan tanışıklığını XIX. yüzyılın sonuna kadar geri götürmek mümkündür. Yani Batı'da ortaya çıkışıyla, Osmanlı düşünce dünyasına girişi arasında fazla bir zaman geçmemiştir. Bu dönem aydınlarının iyi derecede Fransızca bilmeleri ve Batı'yı takipte hassas olmaları, söz konusu bilim dalında yapılan çalışmalarını çok yakından izlemelerini mümkün kılmıştır. Chantepie de Saussaye'nin *Dinler Tarihi El Kitabı* (Fransızca çev. 1907) adlı çalışmasının Ahmet Mithat tarafından kaynak olarak kullanılması, bunun güzel bir örneğini oluşturur. Ancak ilgili alanla bu kadar erken tanışıklığa rağmen, metodolojik meseleleri ele alan ve önce "tarih-i edyân", sonraları "dinler tarihi" adıyla yazılan eserlerin giriş kısımlarında konuyla alakalı, kısa bilgiler dışında, müstakil çalışmalar -tam olarak- bu konuya ayrılmamıştır. Bununla birlikte Mahmud Esad'ın *Tarih-i edyan-medhal* adlı kitabı, dinler tarihine giriş anlamında nispeten geniş bilgi içermekte ve muhtemelen bu konuyla alakalı bir istisna teşkil etmektedir. Bu alandaki telif eserlerin azlığı, hatta yokluğu, merhum Günay Tümer'in kaleme aldığı ve

¹ *Dinler Tarihi Metodolojisine Dair Bazı Meseleler*, fotokopi nüsha.

muhtemelen tamamlayamadığı çalışması¹ bir kenara bırakılırsa, devam edegelmiştir. Konuyla alâkalı Batı'da yapılan çalışmalardan da, Mehmet Aydın'ın Eliade'den yaptığı *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*² adlı tercümesi dışında, Türkçe'ye aktarılan fazla eser yoktu. Ancak son zamanlarda konuyla alâkalı çeviri ve derleme-çeviri türü çalışmaların artmaya başladığını söylemek mümkündür.³

Burada tanıtımı yapılan kitap, yukarıda işaret edilen ihtiyacın -bir nebze de olsa- giderilmesinde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa'nın editorlüğünü yaptığı *The History of Religion, Essays in Methodology* (The University of Chicago Press, Chicago&London 1959) adlı kitap Mehmet Aydın'ın editörlüğünde Türkçe'ye tercüme edilmiş, kitap-taki yazarların biyografileri ve çalışmaları hakkında verilen bilgiler genişletilerek çeviri editörünün takdim yazısıyla yayımlanmıştır.

Kitabın "Önsöz"ünde Jerald C. Brauer, bir disiplin olarak dinler tarihinin varlığını devam ettirmesinin sosyal bilimler, insani bilimler ve teoloji arasında anahtar bir rol oynamasına bağlı olduğunu söyleyerek dinlerin yükselişe geçmesi ve olguların belli bir prensibe indirgenerek açıklanması yerine, kendi bağlamları içinde nevi şahsına münhasır bir olgu olarak ele alınması gerektiği şeklindeki anlayışın hakim olmaya başlaması gibi sebeplerden dolayı dinler tarihinin bugün çok iyi bir durumda olduğunu ifade eder. Ancak yine de dinler tarihinin, kendisiyle aynı malzemeleri kullanan bilim dalları tarafından soğurulmasına engel olmak için kendine has bir metot geliştirmesi gerektiğini belirtir.

Kitaptaki ilk yazı Kitagawa'nın "Amerika'da Dinler Tarihi" adlı makalesidir. Yazar çalışmasına Amerika'nın kendisine has tarihsel geçmişinden dolayı mevcut haliyle dinler tarihi anlayışından ancak son zamanlarda söz etmenin mümkün hale geldiğini söyleyerek başlar. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer dinlere yönelik ilginin artmaya başladığı; bunun da daha ziyade mukayeseli din çalışması bağlamında yapıldığını ifade eder. Bu ilginin art-

² Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990). Bu çevirinin yeni baskısı da yapılmıştır (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004).

³ Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi, Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal (Kayseri: Geçit Yayınevi, 1999); *Batıda Din Çalışmaları*, der. ve çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Metropol Yayınları, 2002); James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: İz Yayınları, 2003); Joachim Wach, *Dinler Tarihi, Bilimsel Bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2004).

masında 1893'te kurulan Dünya Dinleri Parlamentosu'nun, dinlerin birliğini göstermeye yönelik hedefi önemli bir etken olmuştur. Liberal yaklaşımlardan dolayı bu ilgi devam etmiş; ancak 1930'lardan sonra azalmaya başlamıştır. Bunların arkasından yazar, Amerika'daki dinler tarihi eğitimi, bu eğitimi kimlerin yaptıkları, hangi üniversite ve kolejlerde okutulduğu üzerinde durarak söz konusu eğitimin sorunlarını inceler. Dinler tarihi isminin belirsizliğinin yol açtığı problemlere işaret eden yazar, dinler tarihinin yapmaya çalıştığı şeyin ve aynı malzemeleri kullanan bilimlerden farkının, dini herhangi bir şeye indirgemeksizin onun yalnızca din olarak incelenmesi olduğunu söyleyerek söz konusu belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışır. Dinler tarihinin karşı karşıya olduğu önemli bir problemin, bu yaklaşımın büyük oranda Batılı zihin yapısı ve kültürüyle şekillenmiş olmasının yol açtığı handikaplardan kaynaklandığını ileri sürer. Son olarak dinler tarihi öğretiminin belli bir metodu olmadığını, Wach'ı takiben her ülkenin kendi şartları ve ihtiyaçlarının metodu belirleyeceğini; ancak dinler tarihi eğitiminin "dinî" olmaktan ziyade entelektüel olması gerektiğini ifade eder.

İkinci yazı, Wilfred Cantwell Smith'in "Mukayeseli Din, Nereye ve Niçin" adlı çalışmasıdır. Kitabın en ciddi yazılarından biri olan bu metin, üzerinden çok zaman geçmesine rağmen, yeniliğini hala koruyan metodolojik açıklamalar içermektedir. Dinler tarihinin, malzeme toplama safhasının -devam etmek zorunda olsa da- bir anlamda bittiğini ve bundan sonra yapılan çalışmaların geçmişte yapılanlardan farklı olması gerektiğini söyler. Bu farklılığın, çalışma konusu olarak ele alınan nesnenin saf pozitivistik iddiaların hakim olduğu dönemlerde olduğu gibi, "o" olarak görülmekten, "onlara"; buradan da "biz", "siz" ve "hepimiz" şekline dönüşmesi gerektiğini ileri sürer. Bu dönemde artık çalışılan konunun saf din olmayıp yaşayan kişilerin inançları olduğunu, bu yüzden de karşılaştırmalı din çalışan kişilerin, diyalog faaliyetlerinde çok önemli bir rol oynayacağını söyleyerek bu rollerin neler olduğunu sıralar. Smith'in önemli bir diğer ifadesi de, artık insanların yazı yazarken okuyucusunu belirleme hakkının bulunmadığı, bu yüzden bütün insanlara hitap ediyor gibi yazmaları gerektiğini söylemesidir.

Bir sonraki yazı, Raffaele Pettazzoni'nin "Yüce Tanrı İnançının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Pettazzoni, W. Father Schmidt tarafından ortaya konulan "Yüce Tanrı" hakkındaki kendi yaklaşımını anlatır. Bu Yüce Tanrı'nın semanın kişiselleştirilmesinden ibaret olduğunu; ancak Yüce Tanrı fenomeninin sema ile tüketilemeyeceğini farklı kültürlerden alınan örnekleriyle göstermeye çalışır. Üstelik, bu kültür-

lerdeki tanrı anlayışlarının, Yüce Tanrı anlayışı ile aynı olmadığını da ortaya koyarak Yahudi tanrısı Yahve'nin ondan farklı olması gerektiğini söyler.

Kitapta yer alan bir diğer makale Jean Danielou'nun "Din Fenomonolojisi ve Din Felsefesi" adlı çalışmasıdır. Makale, Henry Dumery'nin tanrı hakkındaki belirlenimlerin Tanrı'dan değil de insan zihninden kaynaklandığı görüşü etrafında döner. Metnin başlığında yer alıyor olmasına rağmen, yazı içinde fenomenolojiden hemen hemen hiç söz edilmemesi dikkat çekmektedir.

Eliade'nin "Dinlerde Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler" adlı makalesi de, metodolojik açıdan, en az Smith'in yazısı kadar önemli görünmektedir. Eliade yazısına, insanın sembol üreten bir varlık olduğu için sembolün önemli olduğunu, ancak onların bir araştırma konusu haline gelişinde derinlik psikolojisinin büyük bir etkisi olduğunu vurgulayarak başlar. Sembollerin araştırmaya sebep olmalarına rağmen, psikoloji ve din biliminin metodlarının farklı olduğundan hareketle din biliminin kapsamı, ilişkili olduğu bilim dalları, içerdiği alt bilim dallarını zikrederek din biliminin bu bilim dallarının verilerinden yararlanması gerektiğini söyler. Eliade, din biliminin karşılaştığı malzeme çokluğu karşısında yapması gerekenleri dile getirir ve arkasından bir sembol olarak kozmik ağaç sembolünün anlaşılması için nasıl ele alınması gerektiğini ve sembollerin özelliklerini detaylı bir şekilde sıralayarak yazısını bitirir.

Eliade'nin yazısının arkasından Massignon'un niçin yazıldığı ya da ne demek istediği belli olmayan, yazarının özellikle İran dinleri ile alakalı haklı şöhretiyle pek ilgisi bulunmayan "Sosyolojide ve Tarihte 'Gerçek Elit' Kavramı" adlı çalışma yer almaktadır. Makalede, başlıkta yer verilenlerden herhangi bir şey bulmak mümkün olmamaktadır. Bu sebeple makalenin, derlemenin en zayıf yazılarından biri olduğu söylenebilir.

Massignon'un yazısını Ernst Benz'in "Yabancı Dinleri Anlama Üzerine" adlı çalışması takip eder. Yazar, Wach'ın diğer dinleri anlamanın zorlukları hususundaki vurgusunun doğruluğunu, Uzak Doğu dinleri ile ilgili kendi gözlemleri bağlamında, yaşayarak tecrübe ettiğini söyler. Benz, Batılı Hıristiyan bir alt yapının, uzak doğunun yüksek dinlerini anlamayı imkânsız kıldığını söyler. Şahsiyeti olan bir tanrı anlayışının, Budizm gibi şahsiyeti olmayan Mutlak inancını; putperestliğin mahkûm edilmesinin Hinduizm'deki monoteizm-putperestlik birlikteliğini; teolojinin öncelikli olduğu Protestan Hıristiyan anlayışının ayinlerin öne çıkarılışını; kilise ve tek bir kiliseye mensup olma anlayışının, kilise anlayışının ve tek bir cemaate mensup olma kabulünün olmayışını; büyü'nün yasaklanmasının, bunun dini her şeyde önemli bir unsur

oluşunu; dinin yayılma şeklinin misyonerlik tarzında olmadığı dinleri anlamayı zorlaştırdığını hatta imkânsız kıldığını söyler.

Kitabın son yazısı, Friedrich Heiler'in "Dinlerin İşbirliğinin Yol Açıcısı Olarak Dinler Tarihi" adlı makalesidir. Heiler, yazısında dindarların farklı dinleri dışlayan ifadelerinin olmasına rağmen, onların özde birbirleriyle ortak, çok fazla şey içerdiğini ve bunun da dünya barışına önemli bir katkıda bulunabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Heiler, dinleri yüksek tipli dinler ve ilkel dinler olarak ikiye ayırır. Din araştırmalarının, özellikle birinci kısımda yer alan dinlerin birbirleriyle akraba olduklarını, farklı diller kullansalar da, her dinde aşkın/kutsalın bulunduğu, bunun insanın içinde/kalbinde olduğu; adalet ve lütüfün, Tanrı sevgisinin ve bütün varlıklara (hatta düşmana) yönelik sevginin, ibadet ve duanın ortak olduğunu ortaya koyduklarını göstermeye çalışır. Yüksek dinler içinde de Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm ve Zerdüştlüğü bir grup altında toplayarak, bunların ortak yönünün monoteist ve ahlâkî dinler olmalarının yanı sıra, inanlarından gündelik ibadet isteği olduğunu ifade eder. Ancak bunların da, Zerdüştlük dışındaki üçünün fazla ortak noktalara sahip olduğunu göstermeye çalışır. Tüm dinlerin birliğini kabul, kişinin dinle ciddiyet içinde olması, sözlü ve fiili olarak hoşgörü göstermesi; din birliğinin ahlâkî ve sosyal işbirliği olarak pratik bir gerçeklik kazanması gerektiğini ifade eder.

Genel olarak saha açısından önemli şahısların katkısıyla oluşmuş böyle bir metnin çeviri için seçilmiş olması ve söz konusu metnin, ilgililere akıcı ve anlaşılır bir dille takdiminden dolayı, mütercimlerin ve editörün tebrik edilmesi gerektiğini söylemek bir kadirşinaslık olacaktır. Ancak kitapta bazı kavramların (uranos, 22; trinitı, 73; prenatal, 117; habartian, 129; Braviais'in phylotax bilimi, turba magna, 129; katersis 132 vs. gibi) tercüme edilmeden bırakılması yerine, bunların Türkçelerinin de verilmesi ya da en azından başka yerlerde çokça yapıldığı gibi, dipnotlarda anlamlarının zikredilmesi, metnin akıcılığına engel olmaktan çıkarak, anlaşılmasını daha da kolaylaştıracığı muhakkaktır.

Fuat Aydın

Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar)

Gülgün Uyar

İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004. 632 sayfa.

Ehl-i beyt, İslâm tarihinde, anlamı, mahiyeti ve kapsamı en çok tartışılan kavramlardan biridir. Çeşitli dinî ve siyasî gruplar bu kavrama farklı anlamlar yüklemiş, her grup kavramın içini kendi iddialarına uygun olarak doldur-

maya çalışmıştır. Kendilerini ehl-i beyt ile ilişkilendiren kişi ya da kişiler, İslâm tarihi boyunca gündemde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bugün hâlâ ehl-i beyte mensubiyetin Müslümanlar arasında saygı celbettiğini görmek şaşırtıcı değildir; zira bakış açımız 1400 küsur yıllık birikimimizin ürünüdür. Ehl-i beyt konusunda, bu önemine rağmen ülkemizde yeterli akademik çalışma yapıldığı söylenemez. Gülgün Uyar'ın, "*Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar)*" başlığıyla doktora tezi olarak hazırladığı ve 2003 yılında kabul edilen araştırması, Türkiye'de yapılan birkaç akademik çalışmadan biridir.

Bildiğimiz kadarıyla Uyar'ın çalışmasının dışında ehl-i beyt hakkında hazırlanan, bitmiş iki doktora tezi daha mevcuttur. Bunlardan biri M. Bahaüddin Varol'un 2000 yılında kabul edilen ve *Ehl-i Beyt Gerçeği* adıyla yayımlanan (Şamil Yayıncılık, İstanbul [2001]) *Ehli Beyt ve Siyasî Faaliyetleri* başlıklı çalışmasıdır. Bir diğeri, Yusuf Açikel'in hazırladığı *Hadislerde Ehl-i Beyt* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1999) adlı tezidir. Ayrıca Namık Kemal Karabiber'in Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırladığı *Ehl-i Beyt Kavramı ve Erken Dönem Sosyo-Politik Olaylardaki Rolü (I.-II. Asır)* başlıklı doktora tezi devam etmektedir. M. Bahaüddin Varol'un, doktora tezinin devamı sayılabilecek, Abbâsîler döneminin ilk asrındaki gelişmelerin ele alındığı ve kısmen Uyar'ın çalışmasıyla aynı dönemi konu edinen bir kitabı da *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli* adıyla yayımlanmıştır (Yediveren Kitap, Konya 2004). Bunların dışında ehl-i beyt hakkında yayımlanan birkaç makale ile ehl-i beyte mensup bazı şahıslar ve faaliyetleri hakkında hazırlanan çalışmalar da mevcuttur.

Gülgün Uyar'ın bu çalışmaya uzun yıllar emek verdiği anlaşılmaktadır. Kapsamlı bibliyografya, hem ülkemizde hem Arap dünyasında hem de Batıda yayımlanan kaynaklara ve araştırmalara ulaşmak için gayret sarf edildiğini; ayrıca çalışmanın başında kaynak ve araştırmalar hakkında yapılan değerlendirmeler, araştırmacının kaynaklara hâkim olduğunu göstermektedir.

Kitap iki ana bölümden meydana gelmiştir. İlk bölümde Ali-Fâtıma evlâdının siyasî faaliyetleri, "İkinci Bölüm"de ise Ali-Fâtıma evlâdının içtimaî hayatındaki yeri üzerinde durulmuştur. "İkinci Bölüm", bize göre "Birinci Bölüm"den daha önemli ve ilginç bilgi ve tespitler ihtiva etmektedir. Uyar'ın burada ortaya koyduğu önemli bir tespit, Ali-Fâtıma evlâdının evliliklerinin genellikle Adnanîlerle yapılmış olmasıdır. Bu durum, Arapların Câhiliyye döneminden beri süregelen evlilik gelenekleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi Araplar arasında

yaygın olan evlilik şekli, kabile içi evliliktir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen erkeklerin amca kızlarıyla çok sayıda evlilik yapmış olmaları da, Arapların evlilik gelenekleriyle ilişkilidir. Öte yandan evliliklerde siyasi ittifakların önemi de göz ardı edilmemelidir. Çalışmada gösterildiği üzere hem Hasanî (s. 400) hem de Hüseyinî hanımların (s. 406) eşlerinin tamamı Kureyşîdir. Ali-Fâtıma evlâdınının Kahtânîlerden kız aldıkları halde onlara kız vermemeleri de kitapta yer alan önemli tespitlerden biridir (s. 416). Evliliklerin denklik anlayışıyla bağlantılı olduğunun belirtilmesi (s. 416) ise isabetli bir değerlendirmedir.

Kapsamlı bir bibliyografya kullanılmış olmakla birlikte Uyar çalışmasını, Sünnî kaynaklara dayandığını belirtmektedir (s. 16, 499). Çalışmada geniş ve tartışmalı bir konu ele alındığı için bu tercih, makul görünmektedir; ancak araştırmada kullanılan kaynaklar incelendiğinde, bunların hepsinin Sünnî kaynaklar olduğunu rahatlıkla söylemek zor görünmektedir. Esasen ehl-i beyt mensuplarının taraf olduğu hâdiseler hakkında bilgi veren ilk iki-üç asra ait kaynaklar hakkında kesin olarak Sünnî-Şîî ayırımı yapmak kolay değildir. Sünnî olarak kabul ettiğimiz bazı müellifler, Şîîlerden rivayetler naklettikleri gibi, Sünnîlerin bazıları, çeşitli sebeplerle siyasi Şîîliğe destek olmuşlardır. Örneğin İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin -filen katılmamış olsa da- Zeyd b. Ali'nin isyanını hem fetvalarıyla hem de maddî olarak desteklediği, Muhammed Nefsüzzekiyye'nin isyanı sırasında yönetimi eleştirdiği ve isyancıları desteklemek gerektiğini söylediği de anlatılır. İmâm Mâlik'in de Muhammed Nefsüzzekiyye'yi destekleyen bazı görüşler ortaya koyduğu rivayet edilir (Kırş. s. 184). Şîîliğin, ilk zamanlarda ana muhalefeti temsil eden siyasi bir hareket olduğu göz önüne alındığında Sünnî-Şîî ayırımı yapmanın ilk iki-üç asır için çok da kolay olmadığı görülecektir. Sünnî kabul ettiğimiz birçok âlim, Şîî râvilerden yararlanmışlardır. Uyar'ın en çok kullandığı kaynakların başında gelen Taberî'nin önemli kaynaklarından biri Şîî bir râvi-müellif olan Ebû Mihnef Lût b. Yahya'dır. Öte yandan çalışmalarımızda başvurduğumuz Ya'kûbî gibi önemli bazı müelliflerin Şîî olduğu da hatırlanmalıdır. Bu sebeple çalışmanın, "Sünnîlerce kabul edilen rivayetlere ve kaynaklara" dayandığını söylemek daha uygun olacaktır.

Konu, Sünnî kabul edilen rivayetlere göre ele alınırken zaman zaman Ehl-i Sünnetin görüşünün savunulduğunu hissettiren ifadelerle karşılaşmaktayız. Mesela yazar bir yerde "Ehl-i sünnet, Hz. Ali ve ailesi hakkında doğru olanı tespit etme çabası içinde olmuş ve Hz. Peygamber'in ehl-i beyti olarak Hz. Fâtıma, Hz. Ali ve evlâdına hak ettikleri payeyi verme hususunda titizlik

göstermiştir" (s. 39) demektedir. Oysa böyle bir çalışmada ehl-i sünnet anlayışının savunulması kaygısı duyulmamalıdır.

Birkaç yerde -yazarın kastını aştığını sandığımız- "tarafgirlik" olarak değerlendirilebilecek ifadelere de yer verilmiştir. Zeyd b. Ali'nin isyanı anlatılırken "Yaşadığı bazı hâdiseler onu siyasî otorite ile karşı karşıya getirmiş ve o da dedesi Hz. Hüseyin gibi Emevîlerin zulmü karşısında sessiz kalmamıştı" (s. 103) sözlerine yer verilmiştir. Bu değerlendirmenin doğruluğu tartışmalıdır; nitekim yazar, ilerleyen satırlarda Zeyd'in, haklarında âdil davrandığından dolayı halifeye dua ettiğinden bahsetmektedir (s. 105): Çalışmanın sonlarında ehl-i beyt mensupları için şöyle bir ifadeye de yer verilmiştir: "Sadece onurlarını muhafaza ederek yaşama çabası içinde oldukları halde açıktan zulme maruz kalmışlar, hor muamele edilmişler, bazen can emniyetlerinden bile endişe ederek yaşamışlardır" (s. 504). Bizce -haklı olup olmadığı bir yana- ehl-i beyt mensuplarının karşılaştıkları muamelede siyasî taleplerinin payı, göz ardı edilmemelidir.

Çalışmada rivayetlerin sorgulanması, eleştirel bir gözle irdelenmesi, tahlil ve tenkidi yerine, çoğunlukla kaynaklarda geçen ifadelerin nakli ve tasviri tercih edilmiştir. Bu da çalışmayı, bir ölçüde kaynakların anlatımına bağımlı olmak durumunda bırakmıştır. Öte yandan çalışma, geniş bir dönemi kapsadığı için rivayetler ve olaylar üzerinde derinlemesine tahliller yapılamamış; rivayetlerdeki ihtilaflara da genellikle değinilmemiştir. Çoğu zaman değerlendirme yapılmadığı için, uydurma olması kuvvetle muhtemel bazı rivayetlerin çalışmada eleştirilmeden zikredilmesi kaçınılmaz olmuştur. Örneğin bir rivayete göre Ubeydullah b. Ziyâd'ın hâciplerinden biri, Hz. Hüseyin öldürüldüğünde onunla birlikte saraya girdiği sırada, İbn Ziyâd'ın yüzüne bir ateşin hücum ettiğini, koluyla yüzünü kapattığını ve bundan kimseye söz etmemesini istediğini anlatmıştır (s. 64). Başka bir yerde, Ebû Câfer Mansûr'un kendisine düşmanını ve dostunu gösteren bir aynasından bahseden rivayet -bize göre uydurma olduğu açık olmakla birlikte- araştırmacı tarafından sadece "olağan dışı" ve "sıra dışı" ifadeleriyle nakledilmiş (s. 166-167) ve aynı hikâyeye başka bir yerde de değinilmiştir (s. 211). Ayrıca "müneccimlerin gelecekle ilgili (gaybî) haberleri bildikleri" şeklinde anlaşılabilir bir rivayet de kitapta yer almıştır (s. 227). Kitabın sonlarında, "Ali-Fâtıma Evlâdı Yayılış Coğrafyası ve Mezarları" başlığı altında Gana'dan bahsedilirken, "Gana'dan Nil boyunca gidilerek ulaşılan Bûrkât'ta kırlangıca benzeyen bir kuşun ötüşünden açık bir şekilde "kûtil Hüseyin, kûtil Hüseyin" kelimelerini tekrarladığı ve sonra da bir kez "bi Kerbelâ" dediği duyulmuştur. Bu bilgi fakih Ebû

Muhammed Abdülmelik ve beraberinde bulunanlar tarafından müşahede edilmiştir." (s. 491) denilmektedir. Eğer bu mitolojik masal, ehl-i beyt kültürünün Gana'daki izlerini göstermek için anlatılsaydı bir anlam ifade ederdi; ancak kitapta böyle bir ilgi kurulmamıştır.

Kaynaklarda yer alan, ancak doğruluğu tartışılabilir bazı bilgilerin yorumsuz bir şekilde nakledilmesi, çalışmanın diğer bir eksiğidir. Mesela Ebû Câfer Mansûr tarafından cezalandırılan Vebr'e 700 kırbaç vurulduğu ifade edilmektedir (s. 155). Acaba bir insan, bu denli şiddete maruz kaldığı halde yaşayabilir mi? Ali b. Hüseyin'in her gece 1.000 rekat namaz kıldığı rivayeti de yorumsuz verilmiştir (s. 371). Kişileri övmeye matuf olan bu ve benzeri rivayetlerin abartılı olduğu açıktır. Muhtemelen bu rivayetle adı geçen zatın namaz kılmaya düşkün olduğu söylenmektedir.

Kitabın bazı kısımlarında konu, büyük ölçüde tek kaynaktan çevrilerek aktarılmıştır. Zeyd b. Ali'nin isyanının anlatıldığı bölümde kullanılan 48 kaynak dipnotundan 34 tanesi sadece Taberî'ye, 7 tanesi Taberî ile birlikte başka bir kaynağa, beş tanesi ise diğer kitaplara aittir. Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in isyanlarının anlatıldığı bölümün büyük bir kısmı da Taberî'den tercüme edilerek aktarılmıştır.

Uyar'ın kitabının dikkat çeken bir özelliği ise çok uzun olmasıdır. Metin uzadığı için araştırmacının yaptığı az sayıdaki değerlendirme, adeta metin içinde kaybolmuştur. Özellikle ilk bölümde bazı kişilerin isyanları üzerinde gereğinden fazla durulması, çalışmanın hacmini artıran sebeplerden biridir. Örneğin Emevîler döneminde meydana gelen Zeyd b. Ali isyanı 18 sayfada işlenmiş (s. 103-121); ancak etkisi bakımından daha önemli olan Kerbelâ hâdisesine yaklaşık bunun yarısı kadar yer ayrılmıştır (s. 56-64). "Muhammed Nefsüzzekiyye'nin İsyanı" başlığı altında kardeşi İbrahim'in isyanı da incelenmiş ve bu iki şahsın isyanına 80 sayfa ayrılmıştır (s. 150-230). Neredeyse bu bölüm, başlı başına tez olacak uzunlukta ve siyasî tarih kısmının yaklaşık % 30'unu tutmuştur.

Metnin uzunluğuyla bağlantılı olarak şunu da söylemek istiyoruz: Kitapta yer yer -kaynaklara fazla bağlı kalmaktan kaynaklandığını zannettiğimiz-gereksiz bazı ayrıntılara yer verildiği de müşahede edilmektedir. Örneğin Muhammed Nefsüzzekiyye'nin arkadaşlarıyla mağarada oturduğu sırada yanında bulunanlar arasında Abdullah b. Amir el-Eslemî'nin iki oğlunun bulunduğu zikredilmesi (s. 154) kanaatimizce gerekli değildir. İsyan ettiği gece Muhammed'in üzerinde sarı mudarî bir kalensüve ve sarı bir cübbe (s. 183) olduğunun ifade edilmesi, Hasan b. Muâviye ve arkadaşlarının Mekke'den

ayrılırken pazartesi şiddetli bir yağmurun yağdığıнын (s. 194) belirtilmesi de çalışma açısından zikredilmesi pek gerekli görünmemektedir. Aynı şekilde Zülfikar'la ilgili ayrıntının (s. 204) da lüzumlu olmadığını düşünüyoruz. İbrahim'in isyanı sırasında Mansûr ile beraber bulunduğu ifade edilen Tesnîm b. el-Havârî b. Vâil b. Amr b. Eşref'in adının zikredilmesine -bu zatın adı çalışmada başka bir yerde geçmediği halde- neden ihtiyaç duyulduğu anlaşılamamıştır (s. 226).

Hatasız bir metin oluşturmak için büyük gayret gösterilmesine rağmen kitapta -az sayıda da olsa- imlâ hatalanna, şahıs adlarının sehven farklı kaydedilmesi (bk. s. 23, 227) ve metin içinde çelişkili bilgilerin yer alması gibi hatalara da rastlanmaktadır. Hucr b. 'Adî ve arkadaşlarından tutuklananların sayısı bir yerde (s. 87) Hucr dahil 14 kişi olarak gösterilmiş; yedisi öldürülmüş ve yedisi serbest bırakılmıştır. Bir sonraki sayfada Hucr'un beş arkadaşıyla öldürüldüğü ifade edilmiştir (s. 88). Bir yerde Hz. Ali'nin iki hanımının Kahtânî olduğu belirtilmekte (s. 373), başka bir yerde ise (s. 385) Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in eşlerinin kabile mensubiyetine göre hepsinin birer hanımının Kahtânî olduğu ifade edilmektedir. Kitapta Hz. Abbas'ın oğlu Küsem'in -annesi Lübâbe bint Haris'in Hz. Hüseyin'i emzirdiği için- Hz. Hüseyin'in süt kardeşi olduğuna dair bir bilgi nakledilmektedir (s. 134); ancak bunun doğru olmaması gerekir; zira Hüseyin Medine'de doğmuş ve Küsem'in babası Hz. Abbas ancak Mekke'nin fethinden hemen önce Müslüman olmuştur.

Akademik bir çalışmada ele alınan konu ya da dönem genişledikçe konuya hâkimiyetin azalacağı malûmdur. Elimizdeki kitapta da eksik ve hatalı değerlendirme olarak tavsif edilebilecek birkaç örneğe rastladık. Mesela Muaviye'nin vefatından sonra Medine valisinin kendilerinden bey'at istediği kişiler arasında Abdurrahman b. Ebî Bekr'in adı geçmektedir (s. 56). Hâlbuki Abdurrahman, Muâviye'den önce vefat etmiştir. Herhalde onun adının zikredilmesinin nedeni, Yezîd'in veliahtlığının ilanı sırasında Muâviye'nin bu icratına muhalefet edenlerden biri olmasıdır.

Kitapta, Câhiliyye'den kalma bir âdet olarak, Araplarla mevali arasında evlilik bağı olmadığı ifade edilmektedir (s. 387). Oysa Araplar, mevaliden kadın aldıkları halde -kendilerine denk görmedikleri için- onlara kadın vermiyorlardı. Ayrıca Abbâsilerde mevaliyle ilgili uygulamanın değiştiği ve halifelerin bizzat annelerinin mevaliden olduğu belirtilmektedir (s. 388). Hâlbuki mevali kadınlarla evlilik, Emevîler döneminde de mevcuttu. Arap toplumunda Arap olmayan kadınlardan, özellikle de cariyelerden doğan çocukların

sayısında, Emevîlerin son dönemlerinden itibaren artış görülmeye başlanmıştır.

Başlığın muhtevayla uyumlu olmadığı örneklerle de -az da olsa- rastlanmaktadır. “Hz. Hüseyin’le birlikte Kerbelâ’ya katılan Ali-Fâtıma Evlâdı” başlığı altında Hz. Ali’nin Fâtıma’dan olmayan çocukları zikredildiği gibi Ebû Tâlib’in diğer çocuklarının evlâdı da zikredilmiştir (s. 31-62). Yine “Tarım ve Ticaret” başlığı altında Hz. Hasan’ın servetini tasadduk ettiğine dair anlatılanlar, başlıkla pek ilgili görünmemektedir (s. 445).

Sayıları az olmakla birlikte yazanın anladığı, ancak okuyucunun anlamakta zorlanabileceği birkaç kelime ya da cümlenin çevrilmediğini (örneğin s. 41, 51, 230) ve birkaç yerde yapılan çevirinin daha düzgün olabileceğini (s. 136, 158, 163, 202, 228) de belirtmek isteriz.

Kitapta yer alan ve çalışma için önemli olan tablolarla seçmelere yazanın epey emek verdiği anlaşılmaktadır. Tabakalara göre tablolar halinde gösterilen Ali-Fâtıma evlâdının isimleri, erkek ve kadınlar için ayrı ayrı hazırlanmış sonuçlar daha isabetli olurdu (s. 353). Ayrıca lakap, nispe ve sıfatlar da tablo şeklinde verilebilirdi (s. 360 v.d.)

Değinden geçemeyeceğimiz bir husus da, kitapta kullanılan puntunun gözü yorabilecek küçüklükte olmasıdır; ancak 632 sayfa tutan kitabın normal bir punto ile yayımlanması, hacmi daha da artıracaktır. Yine de kitabın tekrar basılması halinde, okunmak için yayımlandığına göre, metin kısmının uygun bir puntoyla ya da kitabın daha büyük boyda basılmasının isabetli olacağını düşünüyoruz.

Her çalışmada görülebilecek bazı eksikliklere rağmen kitap, alanında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Gülgün Uyar’ı, bu emek mahsulü çalışmasından dolayı tebrik ediyor; kendisinden benzeri çalışmalar bekliyoruz.

Adnan Demircan

Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri

Talip Türkan.

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. 271 sayfa.

Bugüne kadar egemenlik ve ona bağlı konularda yapılan çalışmalar, hem terminolojik yönden hem de metodolojik açıdan birçok sıkıntıyı beraberinde getirmiştir. Bu sebeple fikirlerin aynı kavramsal düzlemde tartışılması zorlaşmıştır. Bu eser ise söz konusu eksiklikleri aşabilmiştir. Müellif doktora tezi

olarak hazırladığı bu çalışmasında birçok tartışmaya yol açan egemenlik kavramını, kavramsal düzeyde yeterince açıklığa kavuşturmuş görünmektedir. Eserde egemenlik hakkında yapılan yorumlar ve tartışmalar, sistemli bir şekilde ele alınmakta ve gerektiğinde muğlak yerlerle ilgili yeterli izahlar getirilmektedir. Kurucu unsur olarak egemenlik ve ondan kaynaklanan devlet yetkileri sorunu, kavramsal düzeyde İslâm ve Batı düşüncesi bağlamında mukayeseli olarak ele alınıp incelenmiştir. Devletin bir unsuru olarak egemenlik, devlet yetkilerinin mahiyeti, işlevleri ve sınırları daha çok hukukî perspektiften yola çıkılarak izah edilmiştir.

Eser "Giriş", üç bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya" ve "İndeks" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" bölümünde müellif araştırmanın konusu ve önemini ele alarak araştırmanın varmak istediği amacı açıklamaktadır. "Takdim" kısmında yapılan açıklamalar aynı zamanda araştırmanın amacını da içermektedir. Aynı bölümde müellif, araştırmanın kaynakları ve metodu hakkında da gerekli bilgilere yer vererek giriş kısmını sonuçlandırmaktadır.

"İslâm Hukukunda Devlet" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm"de devlet kavramı çeşitli yönlerden incelenmektedir. Devlet kavramının tanımı, mahiyeti ve kökeni üzerinde durularak İslâm hukuk literatüründe devletle ilgili terminolojinin tarihî gelişimi ile "Medine Vesikası" ekseninde ilk İslâm devletinin teşekkülü ele alınmaktadır. Daha sonra devleti oluşturan unsurlardan ülke, millet ve egemenlik unsuru hem genel bir yaklaşımla hem de İslâm hukuku açısından ele alınıp incelenmektedir.

Kitabın "İkinci Bölüm"ü egemenlik kavramının tanımı ve egemenliğin fonksiyonlarını tespit maksadına ilişkin tartışmalara yer vermektedir. Egemenlik kavramı özellikle Batı hukuk düşüncesindeki teorileşme süreci ile birlikte ele alınarak bu teoriyle ilgili teokratik ve demokratik nazariyelere yer verilmiştir. Daha sonra İslâm hukukunda egemenliğin kime ait olduğu hususunda ileri sürülen fikirler ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Egemenliğin sahibi ve kaynağı ayrımının İslâm hukuku açısından bir zorunluluk olduğu ortaya konulmuştur. İslâm hukukunda egemenliğin kaynağında yetkilendirme yönüyle ilâhî iradenin bulunduğu, egemenliğin sahibinin ise millet olduğu söylenmiştir (s. 142-148). Bu bölümde ayrıca İslâm hukukunda millet egemenliğinin özellikleri anlatılmaktadır.

Kitabın "Üçüncü Bölümü"nde İslâm hukukunda egemenlikten kaynaklanan devletin yetkileri ele alınmıştır. Yetki ve devlet yetkileri kavramlarına izah getirilerek İslâm hukukunda devlet yetkilerinin taksimi meselesi incelenmiştir. Bu bağlamda yasama yürütme ve yargılama yetkileri tetkik konusu

edilmiştir. Egemenliğe dayanan devlet yetkileri, onları kullanan organlara göre değil, mahiyetleri, işlevleri ve sınırları itibarıyla yalnızca maddî açıdan incelenmiştir. Son olarak İslâm hukukunda devletin yetkilerinin kullanımı açısından siyasî iktidar, siyasî iktidarın kullanımı ve hukukî dayanağıyla temsil sorunu tartışılmıştır.

Talip Türcan'ın uzun araştırma ve dikkatli tetkiklerinin sonucunda ortaya koyduğu bu değerli çalışması devlet ve devletin egemenlik unsuruyla ilgili bazı çarpıcı yaklaşımları da getirmiştir. Türcan, Kur'an'ın ortaya koyduğu prensipler açısından yönetimin amaç olmadığını ifade ederek Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği amacı "Yönetim ve iktidar kullanımı yoluyla, inançlarından ötürü herhangi bir ayırım gözetmeksizin bütün insanlar bakımından yeryüzünün fitne ve fesattan arındırılması; barış ve özgürlüğün, hak ve adaletin ikame edilmesidir" ifadeleriyle dile getirmektedir (s. 27). Türcan'ın bu yaklaşımı bize tarihten bugüne İslâm devlet felsefesi yaklaşımının pratikteki uygulamasını hatırlatmaktadır. Müellif, Kur'an'ın ortaya koyduğu devlet te-lakkisinin özünde adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetimin kurulmasının hedeflendiğini ifade etmekle aynı zamanda Kur'an'ın devlet, iktidar ve iktidarın kullanımı hususlarında en genel ve en evrensel prensipler getirdiğini de vurgulamaktadır. Kur'an'ın yönetime dair herhangi bir şekil öngörmediği tespiti de oldukça isabetli görünmektedir (s. 27).

Türcan'ın, araştırmasında ilk İslâm devletinin doğuşuyla ilgili bazı tartışmaları da gündeme getirdiğini müşahade etmekteyiz. Türcan'a göre Hz. Peygamber'in (a.s.) Medine'de kurduğu devlet, Mekke'de iken başlamış bilinçli bir siyasî sürecin aşaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Watt'a da bir cevap olarak bu fikirleri ileri süren müellifin, politik anlamda bir toplumsal düzen oluşturma gayesinin henüz Mekke döneminde başladığını iddia etmesi oldukça çarpıcıdır. Ayrıca böyle bir gayenin Mekke döneminde başlamasının da ilâhî tebliğin hakikatine daha uygun olduğunu ileri sürmesi, kanaatimizce isabetli görünmektedir. Eğer meseleye tebliğin hakikati açısından yaklaşacak olursak bu durumun aksini de savunmak mümkündür. Zira irşad ve tebliğ devletten önce gelen ve İslâm devletinin bulunmadığı zamanlarda bile yerine getirilmesi gereken dinî bir görevdir. Tebliğ faaliyetine politik açıdan yaklaşmak, İslâm'ın ruhuna aykırı olmakla birlikte, bazı sakıncaları da gündeme getirebilir.

Hem çağdaş İslâm kaynaklarına hem de çağdaş Türk ve Batılı kaynaklara son derece hakim olan araştırmacının kaynakların işlenmesi konusunda da aynı hakimiyeti gösterdiğini söylemek mümkündür. Konuyla ilgili sistematik

ve doyurucu bilgilerin akıcı bir üslupla ele alınıp işlenmesi, eseri daha canlı tutmaktadır. İslâm hukuku sahasında önemli bir boşluğu doldurduğuna inandığımız bu eser, aynı zamanda ele aldığı bazı konular itibarıyla de güncel tartışmalara katkıda bulunmuştur.

İsmail Güllük

İstanbul'daki Protestan Kiliseler

M. Numan Malkoç

İstanbul: Kaya Basım Yayın Dağıtım, 1999. xviii + 225 sayfa.

M. Numan Malkoç'un çalışması, kendi türünde az sayıdaki çalışmalar serisinin bir halkası olarak değerlendirilmelidir. Sözgelimi, Pars Tuğlacı'nın *İstanbul'daki Ermeni Kiliseleri* (İstanbul 1991) adlı kitabı, araştırmacının da Ermeni Protestan kiliseleri için yararlandığı bu türden bir çalışmadır. Naim Güleriyüz'ün *İstanbul Sinagogları* (İstanbul 1992) ve Zafer Karaca'nın *İstanbul'da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri* (İstanbul 1995) adlı eserleri de aynı kategoriye dahil örneklerdir.

Malkoç kitabında günümüz İstanbul'unun Protestan kiliseleri/grupları hakkında derli toplu ve ansiklopedik bilgi vermekte, konu başlığının işaret ettiği genel çerçeve içinde yeterli sayılabilecek bir muhteva sunmaktadır. Dolayısıyla kitap, İstanbul'un inanç haritasını çıkarma yolunda önemli bir çabanın ifadesidir. Günümüzü esas almakla birlikte, böylesi çabaların her biri, mevcut görüntünün bir karesini ya da haritanın bir bölgesini tasvir etmek suretiyle bütün bir dinî tablonun gözler önüne serilmesine zemin hazırlayacağı ve bugünden geçmişe bakarak karşılaştırma yapma imkânı vereceği için işlevsel olarak değerlidir. Bu noktada araştırmacıya düşen, geçmiş-bugün ilişkisini ya da tarihî arka plânı göz ardı etmemektir. Malkoç, tarih ve karşılaştırma yöntemlerini de işin içine katarak araştırmacı kimliğiyle bunu başarmış görünmektedir.

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan araştırma "Giriş" ve dört bölümden oluşmaktadır. Eserin "Önsöz"ünde, İstanbul'daki Protestan kiliselerinin günümüzdeki durumunu tespit amacıyla bu konuyu seçtiğini belirten yazar, bir durgunluk döneminden sonra, 1980'li yıllarda birçok yeni kilisenin kurulmasına bağlı olarak ortaya çıkan kaynak yetersizliğini "görüşme" ve "gözlem"lerle aşmaya çalıştığını ifade etmektedir.

"Giriş"te, Protestanlığın tarihçesi verilerek günümüzdeki durumuna değinilmiş, Protestanlarca kabul edilen inanç bildirgeleri ya da formülleri ("Credo") aktarılmıştır.

“Birinci Bölüm”de Protestan hareketin Türkiye’ye girişi ve günümüzdeki durumu kısaca ele alındıktan sonra, “İkinci Bölüm”de, çalışmanın asıl konusunu teşkil eden günümüz İstanbul’undaki toplam on altı Protestan kilisesi, dört ana başlık altında incelenmiştir:

A. Klâsik Kiliseler (Anglikan Kilisesi-1870, İstanbul Alman Protestan Kilisesi-1843, İstanbul Presbiteryen Kilisesi-1993, İstanbul Union Church-1857).

B. Bağımsız İncilî Kiliseler (Beşiktaş Protestan Topluluğu-1991, Zeytinburnu İsa Mesih İnanlıları Kilisesi-1987, Gedik Paşa Ermeni Protestan Kilisesi-1895, Emmanuel Protestan Kilisesi-1908, Aynalıçeşme Ermeni Protestan Kilisesi-1846, Bostancı Protestan Kilisesi-1995, Türk-Uluslararası Mesih İnanlı Topluluğu-1992).

C. Karizmatik İncilî Kiliseler (Türk Protestan Kilisesi-1986, Güngören Bağımsız Protestan Kilisesi-1987, Üsküdar Mesih İnanlıları Topluluğu-1991).

D. Diğer Kiliseler (Yedinci Gün Adventist Kilisesi-1888, Yeni Havarıyyun Kilisesi-1863).

“Üçüncü Bölüm”, “Protestan Kiliselerin Sosyal Faaliyetleri ve İlgili Kurumlar” başlığını taşımakta; okullar, hastahaneler, yayınevleri (Kaya Basım-Yayın Dağıtım Şirketi, Kitab-ı Mukadde Şirketi, Müjde Yayıncılık, Yeni Yaşam Yayınları, Redhouse Press, Lütuf Yayıncılık), dergi ve gazeteler, radyo ve mezarlıklar hakkında kısa bilgi verilmektedir.

“Dördüncü Bölüm”, Protestan kiliseleri arasında yönetim, inanç ve uygulamalar çerçevesinde benzer ve farklı yönlerin tespitine dayanan bir karşılaştırma bölümüdür. Ancak Protestan ortak kimliği, kiliseleri birçok yönden benzer kıldığı için, burada zorunlu olarak farklı yönlerin tespiti ağırlık kazanmıştır.

Eserin “Sonuç” kısmı, karşılaştırmalı bir özet ve genel değerlendirmeden ibarettir. Eserdeki bazı temel noktalar şöyle ifade edilebilir: Türkiye’deki yoğun Protestan misyoner faaliyeti ve kurumları, Cumhuriyet’in ilânından itibaren genel olarak kesintiye uğramış, az sayıda kilise faal kalabilmiştir. 1980’li yıllara gelindiğinde durum değişmiş, 1986-1995 arası ise İstanbul’da, Protestanlara ait ve cemaatlerinde Türklerin de bulunduğu sekiz bağımsız kilise kurulmuştur. Yeni kiliseler, cemaati eğitmek ve Hıristiyanlığı tanıtmak için yayıncılığa önem vermektedir. İstanbul’daki bütün Protestan kiliselerinin ortak özelliği evanjelik olmaları, yani İncil’i esas almalarıdır. Bugün Cumhuriyet öncesindeki gibi çok sayıda sosyal kurumları yoktur. Sadece American

Board'a ait okullardan biri olan Üsküdar Amerikan Lisesi, özel okul statüsünde eğitim vermeye devam etmektedir.

Sonucu bağlayan ana fikir, yerli ve bağımsız Protestan kiliselerinin "her yönden bir gelişme içinde" olduğudur. Yazar deskriptif olarak sadece olguyu tespit etmiş, ancak sebepleri üzerinde pek durmamıştır. Belki bu olgu -tarihî gelişimle birlikte- küreselleşme, çağdaş misyonerlik kavramı, sosyo-psikolojik ve ekonomik etkenler gibi çeşitli açılardan ele alınıp vuzuha kavuşturulması gereken ayrı bir araştırma konusudur. Burada, Malkoç'un söz konusu çalışmasıyla doğrudan ilgi kurmaksızın ifade edelim ki, dinler tarihçisi Mircea Eliade'ın da belirttiği gibi, binbir güçlükle derlediği malzemeyi diğer alan uzmanlarına bırakmamalı; kendisi de yorumlamalıdır.

Çalışmanın "Bibliyografya"sı, İngilizce ve Türkçe olmak üzere çeşitli kaynaklarla ansiklopedi maddelerinden oluşmuştur. Şekil bakımından bibliyografyanın alt başlıkları olması gereken, ancak ana başlıklar altında verilen tüzük, broşür, görüşme ve gözlemler güncellik ve özgünlük açısından araştırmanın kalitesini yükselten unsurlardır. "Ekler" bölümünü meydana getiren resim, tablo ve belgeler ile "İndeks" de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hiç kuşkusuz bir yüksek lisans tezinin sınırlarını zorlayan Malkoç'un bu çalışması, önemli bir boşluğu doldurarak dinler tarihi alanına önemli bir katkıda bulunmuştur. Her şeye rağmen, şekil bakımından daha uygun olacağını düşündüğümüz bazı hususlar şöyle sıralanabilir: Protestan kiliseler/Protestan kiliseleri ikilemi çözülmeli, en azından kapak-içindekiler listesi-bölüm başlıkları arasındaki çelişki giderilip bütünlük sağlanmalıdır. Alt başlıklarıyla âdeta bölüm haline gelen, hatta "Birinci Bölüm"den daha geniş tutulduğu gözlenen "Giriş" için, "Protestanlığın Tarihçesi ve Protestanların İnanç Bildirgeleri" gibi bir ana başlık düşünülebilir. İki üst başlık da buna göre şekillendirilmelidir.

"Birinci Bölüm"ün alt başlıkları şöyle düzenlenebilir: "Protestan Hareketin Türkiye'de Başlayışı" yerine "Protestan Hareketin Türkiye'ye Girişi ve Gelişmesi" ya da "Türkiye'de Protestan Hareketin Doğuşu ve Gelişmesi", "Türkiye'de Bugünkü Protestanlık" yerine "Günümüz Türkiye'si'nde Protestanlık".

Kiliseler hakkında derlenen bilgi dört kategoride tasnif edilmiştir. Bunları belirlemek üzere kullanılan dört başlıktan ilk ikisi kısaca "Tarih", "İdarî Yapı ve Cemaat" şeklinde bütün kiliseler için uygulanabileceği gibi, henüz tarih kavramıyla ifade edilemeyecek kadar yakın bir geçmişte kurulan yeni kiliseler için "Kuruluş" başlığı tercih edilebilir.

Üçüncü ve dördüncü bölümler birbiriyle yer değiştirmelidir. Teknik olarak, kiliselerin yönetim, inanç ve uygulamalarına dair bilgiler "İkinci Bölüm"de verildiği için, karşılaştırma bölümü de hemen ardından gelmelidir. Kaldı ki, kiliselerin sosyal faaliyetleri ve ilgili kurumlar zaten çalışmada karşılaştırma konusu yapılmamış, "Sonuç"ta da bilgi akışı burada önerilen sırayı takip etmiştir.

Bazen aynı dipnotta birden fazla kişi ile yapılan "görüşme"ler ayrı ayrı tekrarlanarak kaynak gösterilmiştir. Oysa kişi adları art arda sıralanıp bir defada görüşme kaydedilirse bu, bize göre daha pratik ve daha metodik bir yoldur.

Kaynak değeri olan ve öyle kabul edilmesi gereken "Tüzükler", "Broşürler", "Görüşmeler" ve "Gözlemler" alt başlıklar haline getirilerek, ilgili buldukları "Bibliyografya"ya dahil edilmelidir.

Nihayet bu çalışma dil ve üslup açısından yeniden gözden geçirilir, cümle kuruluşu ve noktalama işaretlerinin kullanımıyla ilgili bazı küçük problemler halledilirse, zaten iyi bir sistematığe sahip olduğu için, ikinci basımında çok daha nitelikli bir eser hüviyetine kavuşur.

Süleyman Sayar

The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Sāmerrā (A.H. 200-275/815-889 C.E.)

Matthew S. Gordon

Albany: State University of New York Press, 2001. 352 sayfa.

M. Gordon'un doktora tezi olarak hazırladığı eser (Columbia University, 1993) ilk planda iki yönüyle dikkat çekmektedir. Birincisi, Sāmerrâ'daki Türk askerlerinin Orta Asya'dan getirdikleri Şamanist bir gelenekten aldığı addır. Bu geleneğe göre Türk askerleri, liderleri öldüğünde mezarı başında bin kılıç kırarlardı. Abbâsîler döneminde meşhur Türk komutanlardan Boğa el-Kebir'in oğlu Ebû Nasr Muhammed öldüğünde, Türk askerlerinin -adet olduğu üzere- mezarının üstünde bin kılıç kırmaları eserin başlığına ilham olmuştur. İkincisi ve daha önemlisi ise üzerinde şu ana kadar ondan fazla kitap ve pek çok makale yazılan Sāmerrâ'da Türk askerî varlığının sözkonusu edilmesidir. Bu ikinci hususun farkında olan müellif, "Önsöz"ünde, bundan önceki çalışmalarda Türklerin askerî yönlerinin vurgulandığına dikkat çekerek çalışmasının daha çok bu askerlerin toplum içindeki konumları ve siyasi arenadaki faaliyetleri üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir.

Bu konuda daha önce yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilen "Giriş" in ikinci kısmında yazar, bu eserleri kabaca iki gruba ayırır: H. Töllner¹ ve O. İsmail²'in çalışmaları Abbâsî ordusunda Türk muhafızlarını daha ziyade tasvirî bir anlatıma dayalı olarak incelemektedir. İkinci grup eserler ise, Sâmerîrâ Dönemini İslâm'ın ilk yıllarından itibaren tohumları atılan (mevlâ), ancak Abbâsî Halifesi Mu'tasım'ın (833-842) IX. yüzyıl başlarında sistemleştirdiği ve IX ila XIX. yüzyıllar arasında hemen tüm İslâm devletlerinin uyguladığı askerî kölelik, yani memlûk sistemi (müellif memlûk paradigması olarak adlandırıyor) çerçevesinde değerlendiren daha ziyade teorik çalışmalarıdır. Bu çalışmalar D. Ayalon,³ P. Crone⁴ ve D. Pipes⁵'in eserleridir. Hem Crone hem de Pipes oldukça eleştirilen⁶ tezlerinde, özet olarak İslâm'ın sosyal ve iktisadî bir sisteminin olmaması sebebiyle Müslümanların askerî-siyasî tüm kamu alanından çekildiklerini ve bu boşluğun menşe itibarıyla Müslüman olmayan yabancılar tarafından doldurulduğunu (özellikle Türkler), buna bağlı olarak memlûk sisteminin sadece İslâm dünyasında geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Gordon ise amacının memlûk sisteminin neden ortaya çıktığı üzerinde durmaktan ziyade, Sâmerîrâ Türklerinin iç yapılarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyerek Ayalon, Crone ve Pipes tarafından ortaya atılan sorulara cevap vermek olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili kaynakları ele aldığı "Giriş" in son kısmında araştırmacı, daha önceki araştırmacıların ihmal ettiği bir konuya, dönemin en önemli kaynağı olan Taberî'nin Türklerle karşı aleyhte tutumuna dikkat çekmektedir.

Abbâsî ordusunda Türk askerî birliklerinin Mu'tasım tarafından oluşturulmasının incelendiği ilk bölüm, müellif tarafından iki evrede ele alınmıştır. Buna göre Mu'tasım'ın, henüz halife olmadan önce 815 civarında Türklerden müte-

¹ *Die Türkische Garden am Kalifenhof von Sâmerîrâ*, Walldorf-Hessen 1971.

² "Mutassim and the Turks", *BSOAS*, XXIX (1966), s. 12-24; "The Founding of a New Capital: Sâmerîrâ", *BSOAS*, XXX (1968), 1-13.

³ "Military Reforms of Caliph al-Mutassim: Their Background and Consequences", *Islam and Abode of War*, London 1994, s. 1-39.

⁴ *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980.

⁵ *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*, New Haven 1981.

⁶ P. Crone'un kitabının tenkidi için bk. "Review of Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity by Patricia Crone", S. D. Goiten, *The American Historical Review*, LXXXVI (1981) s. 432-53; M. İbrahim, *The Muslim World*, LXXIII (1983), s. 287-90; D. Pipes, *Journal of Near Eastern Studies*, XLV (1986), s. 165-67. D. Pipes'in tezinin tenkidi için bk. "Review of Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System", C. E. Bosworth, *The American Historical Review*, LXXXVII (1982) s. 508-9; S. White, *IJMES*, XV (1983), s. 411-13; D. P. Little, *The Muslim World*, LXXIII (1983), s. 290-91; F. Maltî-Douglas, *The Middle East Journal*, XXXVI (1982), s. 252-53; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London 1986, s. 159-60.

şekil bir muhafız birliği kurmasıyla başlayan bu ilk dönem, Sâmerâ'nın yönetim merkezi olduğu 836'ya kadar devam etmiştir. Yazar, bu sırada henüz yirmi yaşlarında bulunan Mu'tasım'ın, Halife Memûn'un (813-833) onayı ve maddî desteği olmadan böyle bir birlik kurmasının mümkün olmadığını - haklı olarak- belirtmiştir. Memûn'un Türk kölelerden oluşan böyle bir orduya yönelmesinin sebebini ise halefi Emin (809-813) ile yaptığı savaşta ordusunun çökmesine bağlamıştır. Memûn ve Mu'tasım döneminde Horasan'ın özel konumu bu iki halifeye Mâverâünnehir'deki Türk bölgelerine ulaşma imkânı verdi. Bununla birlikte Sâmerâ'ya yerleştirilenler sadece köle menşeli Türkler değildi. Soylu Türk ailelerinden gelenlerin yanısıra Taberiyye, Buhariyye gibi gruplar ile Mısır'ın batısından Sâmerâ'ya getirilmiş bulunan kölelerden oluşan Meğâribe de vardı.

"Sâmerâ'da İskân" başlıklı ikinci bölümde Mu'tasım'ın neden ve ne zaman Sâmerâ'ya yerleşme kararı aldığı tartışılmaktadır. Töllner'in Mu'tasım'ın "Mihne Olayı"na karşı halkın tepkisinden çekindiği için Sâmerâ'ya yerleştiği iddiasına itiraz eden Gordon, bütün kaynakların ittifakla kaydettiği klasik rivayet olan Bağdat'taki Arap-Türk çatışmasının Sâmerâ'ya yerleşimin temel nedeni olduğu tezine iştirak etmiştir. Şehrin kalabalık olması, askerlerin dejenerasyonunun engellenmesi ve Mu'tasım'ın yeni bir başlangıç yapma isteği gibi yan faktörlerin de Sâmerâ'ya geçilmesinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Mu'tasım, aynı zamanda istinad ettiği bu yeni orduyu korumak amacıyla Sâmerâ'ya yerleşmiştir. Müellif, Sâmerâ'da yerleşimi memlûk paradigması çerçevesinde ele alan Crone ve Pipes'in bazı fikirlerine katılmakla birlikte aşırı genellemeci teorilerinin tarihî verilerle pek de uyuşmadığına işaret etmektedir.

Kitabın "Üçüncü Bölüm"ünde artık kendilerini ispatlamış bulunan Türk komutanların bir siyasî aktör olarak oynadıkları roller anlatılmaktadır. Türkler, genellikle Abbâsî halifesinin muhafızları olduklarından, daima halifeye yakındılar. İsyanlara ve halifelere karşı yapılan tertiplere karşı verdikleri mücadeleler onların gücünü perçinledi. Bundan sonra Türklerin idarî görevlerdeki rolleri iyice arttı. Hatta halifelerin seçiminde söz sahibi oldular. Bu durum çeşitli gerginliklere yol açtı. Bu dönemde artık ikinci kuşak Türkler babalarının yerlerini almaya başladığından, birinci ve ikinci kuşak Türk kumandanlar arasında çatışmalar oluyordu.

"Otoritenin Kullanımı" başlığını taşıyan "Dördüncü Bölüm"de Türklerin aldığı askerî rütbelere ve hiyerarşi ile merkez ve eyaletlerdeki idarî görevler serdedildikten sonra, bu sistemin ayakta kalmasını sağlayan ilişkiler ağı beş grup halinde sıralanmaktadır. Sâmerâ döneminde askerlerin ilk defa ikta gibi

malî müesseseleri ele geçirmeleri ve bu kaynakları kendilerine yakın kişilere dağıtarak nüfuzlarını artırdıkları kaydediliyor. Bu dönemde iktalar yeni bir biçim olarak askerî iktalara dönüşmüşlerdir. Bu bölümde Türklerin İslâm'la olan ilişkilerine de değinen müellif, bu konuda tatmin edici bir cevap bulamamakla birlikte, Türk komutanların İslâmî söylemi kullanarak hareketlerini meşrûlaştırmaya çalıştıklarını ifade etmiştir.

“Sonuç” bölümünde Abbâsî yönetim merkezinin Sâmerâ'dan Bağdat'a aktarılmasının sebepleri üzerinde durulmuştur. Bunlar özet olarak Türk askerlerin hem liderlerine ve hem de halifelere isyan etmeleri ve bunun sonucunda halifelerin birbiri ardınca değişmesi, bir muhafız birliği olarak kurulan bu ordunun zamanla bütün askerî hizmetleri üstlenmesi sebebiyle gücünü kaybetmesi ve Türklere karşı yaygın memnuniyetsizliktir.

Eser ilk dönem İslâm tarihinde kullanılan özel birlikler ve Sâmerâ'da iskân edilen soylu Türk ailelerinin ele alındığı iki “Ek”, “Notlar” ve geniş bir “Bibliyografya” ile sona ermektedir.

Müellif, ana kaynak olan Taberî'yi ve benzeri Arapça kronikleri mümkün olduğunca Ermenice ve Gürcüce kaynaklarla karşılaştırmış, buna ilave olarak nümizmatîği ve tarihî değer taşıyan belgeleri kullanmıştır. Erken dönem İslâm tarihi çalışmalarında genellikle ihmal edilen Memlük kaynaklarını ve bibliyografik sözlükleri de kullanarak özellikle Türk komutanlar hakkında ilave bilgiler elde etmiştir. Batılı yazarların umumiyetle gözardı ettikleri Arapça ve Türkçe araştırma eserleri de değerlendirmiş olması sevindiricidir. Gordon'un çalışması konuyu ele alış tarzı ve vardığı sonuçlar açısından Hakkı Dursun Yıldız'ın *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul 1976, 1981) adlı eserine benzemekle birlikte (yazar, Yıldız'ın konu ile ilgili olarak çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerine müracaat etmiş olmakla beraber, kitabını kullanmamıştır) daha tafsilatlı ve son yirmi yılda Abbâsî döneminde Türkler ile ilgili olarak yapılmış araştırmalarda ortaya atılan soruların en azından bir kısmına cevap vermesi açısından dikkate değerdir.

Cengiz Tomar

Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler

Reşat Öngören

İstanbul: İnsan Yayınları 2003. 231 sayfa.

Eser, Sühreverdiyye'nin bir kolu olarak Zeynüddin Hâfî (ö. 838/1435) tarafından Herat'ta kurulan ve kısa bir sürede Horasan, Orta Doğu ve Anadolu'da yayılma imkânı bulan Zeyniyye tarikatının tarihini ve seyr u sülûk âdâbını

ele almaktadır. XV. yüzyılda kurulan Zeyniyye, geniş bir coğrafyaya yayılarak dönemin önde gelen âlim ve yöneticilerini bünyesine almayı başarmış, ancak iki yüzyıl sonra tesirini yitirmiş ve zamanla tarihe karışmıştır. Eserde Zeyniyye'nin entelektüel kesimlere ulaşabilmesinin temel sebebi olarak zâhîr-bâtın bütünlüğüne, ilme ve ehl-i sünnet inançlarına sıkıca bağlı olması gösterilmiştir. Bu tarikatın zamanla tesirini yitirmesinin sebepleri olarak da Anadolu'da Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye gibi tarikatların daha etkin hâle gelmesi, Zeynîler'in Osmanlı devletindeki siyâsî ihtilâflarda taraf oldukları kişilerin başarısız olması ve Zeyniyye'deki katı zühd anlayışı gösterilmiştir. Yazar özellikle Osmanlı yöneticileri ile tarikatların ilişkilerini geniş bir araştırma ve derin bir vukuf ile ortaya koymuştur.

Eser bir "Giriş", iki bölüm ve bir "Sonuç"tan oluşmaktadır. "Giriş" bölümünde Zeynîliğin doğuşu, silsilesi ile Zeynüddin Hâfi'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. "Birinci Bölüm"de Zeynüddin Hâfi'nin halifeleri ve Zeynîliğin Horasan, Hicâz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de yayılışı, önde gelen temsilcileri ve tekkeleri tanıtılmıştır. "İkinci Bölüm"de Zeynîliğin âdâbı ve özellikleri incelenmiş, "Sonuç" bölümünde ise tesirini yitiriş sebepleri üzerinde durulmuştur. Eser, ilim dünyasında Zeyniyye tarikatının tarihini ve kültürünü kapsamlı bir biçimde ele alan ilk ve şimdilik tek çalışmadır. Bu yönüyle genelde tasavvuf tarihi ve özelde Zeyniyye tarikatı hakkında bundan sonra yapılacak araştırmalar için önemli bir rehber durumundadır. Tasavvuf tarihinin yeterince tanınmayan bir ekolü, bu eser ile gün yüzüne çıkmıştır.

Söz konusu eser hakkında söylenebilecek bazı küçük notlar ve teklifler ise şunlardır:

1. Eserin bibliyografyasında aynı yazara âit daha önce hazırlanmış yüksek lisans tezi zikredilmemiştir (*Fâtiḥ Devrinde Belli Başlı Tarikatlar ve Zeyniyye*, Marmara Ün. S.B.E., İstanbul 1990).

2. Zeynî şeyhleri anlatılırken "Muhammed b. Ahmed b. Akîle el-Mekkî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında bilgi bulunamamıştır" cümlesi yer almaktadır (s. 56). Oysa bu şahıs hakkında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde müstakil bir madde bulunmaktadır (Abdülhamit Binşik, "İbn Akîle", *DİA*, XIX, 304-306).

3. Zeynüddin Hâfi'nin halifelerinden Muhammed Tebâdekânî'nin (kitapta Tebâdegânî olarak geçer) bir eserinin ismi *Tesnîmü'l-muğribîn* olarak kaydedilmiştir (s. 34). Bu eserin doğru ismi *Tesnîmü'l-mukarrabîn* olup (bk. İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, I, 287) İran'da yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Tabâtabâî Bihbehânî, Tahran 1382 hş./2003).

4. Zeynüddin Hâfi'nin kabrinin iki kez değiştirildiği, yani nâşının başka yerlere nakledildiği ifâde edilmiş (s. 14); ancak bunun sebebi üzerinde durulmamıştır. XVI. yüzyılın başlarında Herat'ın, Safevî Şîileri tarafından işgal edilmesi öncesinde Herat halkının, mezarların tahrip edilmesi korkusuyla bazı önemli şahısların naaşlarını başka yerlere naklettikleri bilinmektedir. Nitekim Sa'deddin Kâşgarî ve Abdurrahman Câmî'nin mezarları da bu dönemde değiştirilmiştir (bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]*, İstanbul 2002, s. 343).

5. Zeyniyye şeyhleri arasında zikredilen Ebulfutûh Nüreddin Ahmed ve onun kolundan gelen Şinnâvî, Kuşâşî ve Kûrânî gibi şahıslar (s. 50-56) Zeyniyye'nin yanı sıra Nakşibendiyye de dahil, birçok tarikattan icâzetli oldukları için, husûsan Zeynî şeyhi olarak telakkî edilmeleri oldukça zordur. Hattâ bu şahıslarda Zeyniliğin teberrikten ibâret kaldığı bile söylenebilir.

6. Zeynüddin Hâfi'nin bir şekilde vahdet-i vücûdu eleştirdiği, ancak Zeynüddin Hâfi'den sonra tarikatta tevhidle ilgili hâkim görüşün vahdet-i vücûd şeklinde ortaya çıktığı ifâde edilmiştir (s. 193). Tarikatın kurucusu ile tâkipçileri arasındaki bu fikir ayrılığının sebepleri araştırılmaya değer önemli bir konu olmakla birlikte yeterince işlenmemiştir.

7. Orta Asya ve Horasan'daki ilk dönem Nakşibendîler ile Zeynîlerin dört konuda birbirinden ayrıldıklarını söylemek mümkündür. Bunlar vahdet-i vücûd, rüyâ tâbiri, melâmet ve halvettir.

8. Eserdeki "Nablûsî" imlâları (s. 51, 209, 215) "Nâblusî" şeklinde olmalıdır (uzatma işâreti a üzerinde).

Bu mühim ve sahasındaki yegâne eserin başka dillere tercüme edilmesi, Türkçe bilmeyen akademisyenlerin de istifâde edebilmesi için önemli bir kültürel hizmet olacaktır.

Necdet Tosun

İbn Sînâ'nın Mirası

Dimitri Gutas

ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya

İstanbul: Klasik, 2004. xxiv +214 sayfa.

Dimitri Gutas'ın İslâm felsefesinin zirvesi kabul edilen İbn Sînâ ile ilgili sekiz makalesini ihtiva eden bu kitapta, ayrıca mütercime ait bir "Sunuş", yazarın Türkçe tercüme için kaleme aldığı bir "Önsöz", mütercim tarafından hazırlanan *İbn Sînâ'nın Türkiye'deki Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri* başlıklı bir "Ek" ve "Dizin" bulunmaktadır.

İslâm felsefesi araştırmacıları tarafından *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven 1975), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden 1988), *Greek Thought and Arabic Culture* (London-New York 1988)¹ ve *Greek Philosophers in Arabic Tradition* adlı eserleriyle tanınan Dimitri Gutas'ın, 1987-2002 yılları arasında uzun sayılacak bir zaman dilimi içinde çeşitli dergi, ansiklopedi ve kitaplarda yayımladığı sekiz makalesi mütercim tarafından bir araya getirilip tercüme edilmiş ve sonuna ilave edilen bir "Ek"le çalışma bir kitap hüviyetine büründürülmüştür.

"Önsöz"de yazar, bu kitapta bir araya getirilen makalelerin İbn Sînâ felsefesinin önemini ve bu felsefenin genel İslâm felsefesi içindeki merkezî konumunun anlaşılması amacını taşıması yanında, bu yolda en büyük engeli teşkil eden yanlış anlamaların da ortadan kaldırılmasının hedeflendiğini belirtmektedir (s. xviii). Bu amaca uygun olarak eserde yer verilen makalelerde bir taraftan İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve felsefesiyle ilgili yaygın haldeki yanlış kabullere işaret edilirken diğer taraftan konuyla ilgili doğru bilgilere yer verilmiştir.

"İbn Sînâ'nın Hayatı" başlığını taşıyan birinci makalede, İbn Sînâ'nın hayatıyla ilgili kaynakların dört ana grupta değerlendirilmesi zorunluluğu üzerinde duran yazar bunların sırasıyla: a. Otobiyografi/biyografi bileşkesi ve bundan türeyen metinler. b. İbn Sînâ ve talebelerinin özel yazıları. c. Tarihî çalışmalar. d. Efsânevî ve menkubevî hikayeler şeklinde sıralamaktadır. Yazar İbn Sînâ'nın hayatıyla ilgili malzemelerin nicelik olarak yeterli, fakat eleştirel bir değerlendirmeden yoksun olduğunu vurgulamaktadır. Bu değerlendirme zaafından dolayı İbn Sînâ'nın hayatının ilk dönemiyle ilgili yegâne kaynak olan otobiyografisinin felsefi bir gaye ile kaleme alındığı gerçeği gözlerden kaçmaktadır. "Otobiyografi temel unsurlarına indirgenğinde, Aristotelesçi çalışmaların bir dökümü ve Meşşâî programın bir özgeçmiş örneği olarak karşımıza çıkmaktadır" (s. 5). İbn Sînâ'nın Buhara'da başlayıp Hemedân'da son bulan hayatının ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı makale, İbn Sînâ'nın hayat hikâyesinin yer aldığı eserlerin neşir ve tercümelerini içeren bir bibliyografya

¹ Tercümesi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumunu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003). Bu kitabın tanıtımı için ayrıca bk. M. Cüneyt Kaya, "Dimitri Gutas, Yunanca Düşünce, Arapça Kültür", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1, 14 (2003), s. 195-204.

ile sona ermektedir. Makalenin sonuna mütercim tarafından İbn Sînâ'nın yaşadığı coğrafyayı gösteren bir harita eklenmiştir.

İbn Sînâ ile ilgili yaygın tartışma konularından biri olan mezheb meselesine açıklık getirmeyi amaçlayan ikinci makale, "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi" başlığını taşımaktadır. Bu hususun gerek Müslümanlar gerekse gayrimüslimler tarafından büyük oranda indî ve tarafgir bir tarzda ele alındığını belirten yazara göre, Zahirüddin el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169-1170) çarpıtması olan İbn Sînâ'nın İsmâîlî dâ'î olduğu iddiası, sonraki dönemde de yaygınlık kazanmıştır. İlk defa Şüşteri (ö.1019/1619) tarafından ortaya atılan İbn Sînâ'nın İsnâaşerî Şîsi olduğu iddiası da tamamen yanlış bir istidlâlden başka bir şey değildir. Bu iddiaları doğrudan ve dolaylı delillerle çürüten Gutas, İbn Sînâ'nın otobiyografisinde açıkça fıkıh eğitimi aldığı ve dönemin ünlü Hanefî fıkıhî âlimi İsmâîl ez-Zahid'in hocasının ismi olarak bizzat İbn Sînâ tarafından verildiğini belirtmektedir. İbn Sînâ'nın ismine Hanefî *tabakât* kitaplarında yer verilmesi, kadılık süresince Hanefî fakihlerin giydiği *taylesan* adı verilen elbiseyi giymesi gibi doğrudan delillerin yanında, diğer üç mezhep mensupları için söylediği sözler, çevresindeki insanlarla birlikte şarap² içiyor olması ve bunun -tartışmalı da olsa- sadece Hanefî mezhebinde serbest olması gibi dolaylı delillerle İbn Sînâ'nın Hanefî mezhebine mensup olduğu açık bir şekilde ortaya konulmaktadır (s. 18-24).

"İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizîği" adlı üçüncü makalede İbn Sînâ epistemolojisi ele alınıp aklî nefsin bilgi edinme süreçleri üzerinde durulmaktadır. Aklî nefsin biri küllîleri idrâk etmek, diğeri ise fiilleri yönlendiren tercihlerde bulunmak gibi teorik ve pratik iki işlevinin bulunduğunu, insanın mutluluğunun da Aristotelesçi çizgiye uygun olarak akledilirlerin herhangi bir engel olmaksızın ebedî olarak düşünülmesiyle kazanılacağı belirtilmektedir. Bilgi edinme sürecinde Aklî nefsin aşamalarından da bahsedilir. Aklî nefsin orta terimi elde etmek suretiyle bilgi edindiği, bunun da hads (sezgi) ve düşünme şeklinde iki yolla olduğu, güçlü nefse sahip nadir insanların düşünme çabasına gerek olmaksızın hads yoluyla bütün akledilirleri bir anda elde etmesinin imkânı belirtilerek nebevî bilginin hakikati üzerinde durulmaktadır (s. 40-41).

İbn Sînâ'nın bilinen Meşşâî felsefesinin yanında bundan ayrı olarak Meşnkî felsefe adını verdiği bir felsefesi olup olmadığı meselesi, İbn Sînâ araştırmacıları arasında önemli bir tartışma konusu olarak bugün de canlılığını korumak-

² Gutas'ın şarap/içki içmesi olgusuna dair mütercimin açıklaması için bk. s. 23, dn. 28.

tadır. Bu meseleye açıklık getirmek ve tartışmaya son vermek amacıyla kaleme alınan “İbn Sînâ'nın Meşrîkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikâli” başlıklı çalışma, kitapta dördüncü makale olarak yer almıştır. Bu makalede İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin girişinde atıfta bulunduğu ve son zamanlara kadar bulunmayan *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* isimli kitabının adından hareketle İbn Tufeyl'in kaynaklık ettiği ve Mehren, Henry Corbin, Süleyman Dünya ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi modern araştırmacıların katkılarıyla oluşturulan bir efsanenin tarihî seyri incelenmektedir. İbn Sînâ'nın muhalled eseri *eş-Şifâ* ile günümüze sadece bir bölümü gelebilen *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* eserinin el yazmalarındaki bazı bölümler karşılaştırmalı olarak verilerek iki eser arasındaki farkın doktrinel değil, sadece üslûp farkı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bir metnin çarpıtılma tarihi olarak da okunabilecek bu makale, klasik metinlere önyargı ile yaklaşıldığında ne gibi yanlış sonuçlara varılabileceğini gösteren güzel bir örnektir (s. 67-71).

Bir önceki makalede İbn Sînâ'nın iki ayrı felsefesi olduğu yorumuna yol açan iki metin karşılaştırılırken “İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrîkî Felsefesi” adını taşıyan bir sonraki makalede Meşşâî felsefeden ayrı bir meşrîkî felsefenin varolduğu efsanesinin doğmasına sebep olan İbn Tufeyl'in böyle bir kurgulamaya gitmesinin sebepleri üzerinde durulmaktadır. İbn Tufeyl'in kendisinden hareketle modern araştırmacıların meşrîkî felsefe hakkında vardıkları sonuçlardan mazur olduğuna dikkat çeken yazar, onun böyle bir iddiayı ortaya atmasındaki amacının Gazâlî- İbn Sînâ uzlaşmasını sağlamak olduğunu belirtmektedir. İbn Tufeyl'in yapmaya çalıştığı şey, İbn Sînâ felsefesine Gazâlî tarafından getirilen eleştirileri dikkate alarak bir sentez ortaya koyma çalışmasıdır. İlk makalede kendi mistik epistemolojisini kuvvetlendirmek amacıyla kastî olarak metinleri çarpıtan bir İbn Tufeyl portresiyle karşılaşırken, ikinci makalede Gazâlî-İbn Sînâ uzlaşmasını sağlamayı hedefleyen bir İbn Tufeyl'in karşımıza çıkması farklı zamanlarda kaleme alınan iki çalışmanın bir araya getirilmesi sonucu yazının fikrî serüvenindeki değişiklikleri gözlememize de imkân sağlamaktadır.

“Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı” adlı makalede, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin temelini oluşturan “Sezgi” ve “Düşünme” kavramları, onun eserlerinden hareketle tanımlanmaya çalışılarak bu kavramların genel felsefesindeki merkezî rolü gösterilmeye çalışılmıştır. Sezgi (*hads*) tanımında değişikliğe giden İbn Sînâ, *standart görüş* ve *gözden geçirilmiş görüş* olarak nitelenen iki ayrı tanımlamada bulunmuştur. İlkinde Sezgi (*hads*) merkezî bir rol oynarken, ikinci tanımda orta terimi elde etmenin

diğer bir yolu olan düşünme ön plana çıkarılmış; düşünmenin insanın uhrevî mutluluğu içindeki önemi vurgulanmıştır. Sezgi ve düşünme arasında ıstilahî bir fark olmasının yanında, aslında ikisine de yüklenen anlam aynıdır. İbn Sînâ'nın sezgi ve düşünmeye biçtiği rollerde farklılaştırmaya gitmesinin sebebi, aralarındaki duygusal cazibe ve felsefi sarahat olarak belirtilmektedir. Yazar İbn Sînâ'nın bu iki temel kavram arasında gerçekleştirdiği düzenlemeyle "Yeni Eflatuncu Ontoloji", "Aristotelesçi Psikoloji" ve "Ahlak" ile "Eskatoloji"nin mükemmel bir sentezini ortaya koyduğunu söylemektedir (s. 131).

Kitaba adını veren "İbn Sînâ'nın Mirâsı: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000 yaklaşık 1350)" başlıklı makalede yazar, İbn Sînâ'nın İslâm felsefe geleneğindeki merkezi konumunu vurgulamakta, İbn Sînâ ile başlayan ve üç asırdan fazla devam eden dönemin İslâm felsefesinin altın çağı olduğunu delilleriyle göstermeye çalışmaktadır. Yazarın ortaya koyduğu tabloda İbn Sînâ kendisinden önceki dönemin zirvesinde, kendisinden sonraki dönemin ise merkezinde yer almaktadır. İbn Sînâ'nın seleflerinin modern araştırmacılar tarafından çalışıldığı, ancak kendisinden sonraki dönemde Endülüs ekolü, Sühreverdi, İsfahan Okulu ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî gibi araştırmacıların şahsî ilgilerinden kaynaklanan çalışmalar dışında, altın çağ olarak nitelendirilen dönemle ilgili kayda değer çalışmalar ortaya koyulmadığı belirtilmektedir. Yazar klasik dönem sonrası kabul edilen Osmanlılar döneminde, Anadolu'da ve Babürlüler döneminde Hindistan'daki İbn Sînâ çizgisinin ise hemen hemen hiç çalışılmadığını gözler önüne sermektedir. Yazar, İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki döneme olan etkisinin tam olarak ortaya çıkarılması için el yazmalarına gidilmesinin zorunluluğunu vurgularken, genç araştırmacıların yapmaları gereken çalışmalara da işaret etmektedir. Makalenin sonunda yazar tarafından İbn Sînâ'nın merkeze alındığı bir İslâm felsefesi tarihi şemasına da yer verilmiştir.

Kitabın son makalesi, İslâm felsefesi tarihi yazıcılığı ile ilgili olup özellikle Türkçe'de de mütedavil olan İslâm Felsefesi tarihi kitaplarının hangi arka planla yazıldığı, bu geniş ve zengin felsefe tarihinin hangi gözle okunması sonucu ortaya çıktığını göstermesi bakımından oldukça faydalı ve ufuk açıcı bir özelliğe sahiptir. "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme" başlığını taşıyan bu makalede, İslâm felsefesi tarihinin zor bir çalışma alanı olarak algılanmasının Batılı araştırmacıların Arap dili ve İslâm kültürüne uzaklıklarının yanında, Arap dili ve İslâm kültürü ile ilgili çalışma yapan araştırmacıların da İslâm felsefesini, "İslâm ortodoksisi"nin reddettiği -en hafif ifadesiyle- lüks bir alan olarak

gördüğü sonucundan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarından başlayan İslâm felsefesi tarihinin bu güne kadar çarpık olarak ele alınmasının temel nedenlerini üç temel başlık altında toplayan yazar, bunları sırasıyla “oryantalist yaklaşım”, “işrâkî yaklaşım” ve “siyasî yaklaşım” olarak belirtmektedir. Oryantalist yaklaşımın, son yirmi yılda oldukça hafiflese de etkilerinin hâlâ sürmekte olduğunu belirten yazar, diğer iki akımın da günümüzde geçerli olduklarını ifade etmektedir. Yazar, Hans Daiber’in *Bibliography of Islamic Philosophy* adlı kaynak eserini, İslâm felsefe tarihi yazımının bu tür kusurlardan uzak, doğru bir şekilde ortaya konacak çalışmaların müjdeleyicisi olarak görmektedir. Doğru bir İslâm felsefesi tarihinin ancak kütüphanelerde üzerinde çalışılmayı bekleyen el yazmalarının tüketilmesiyle ortaya konabileceği de önemle vurgulanmaktadır.

Mütercim tarafından kitabın sonuna “İbn Sînâ’nın Türkiye’de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri” başlığıyla konulan ekte, İbn Sînâ’nın eserlerinden Türkiye’de yapılmış 57 yeni neşir ve tercümenin künyelerinin yanında, filozofun muhtelif eserlerinden tercüme edilen 6 bölümün de künyesine yer verilmiştir. Bu eserin İbn Sînâ üzerine Türkiye’de hazırlanmış kitap, tez ve makalelere yer verecek bir çalışmanın başlangıcı olduğu belirtilmiştir.

Farklı zamanlarda kaleme alınan sekiz makalenin bir kitapta bir araya getirilerek sunulması, yazanın niçin İslâm felsefesi tabiri yerine Arap felsefesi tabirini kullandığı, İbn Sînâ’nın *meşrûkî* felsefesinin olup olmadığı meselesi gibi konularla okuyucunun tekrar tekrar karşılaşmasına sebep olmaktadır. Metinlerin farklı zamanlarda farklı eserler için kaleme alınmasından kaynaklanan bu tarz teknik sorunlar kitabın İbn Sînâ’nın hayatı, eserleri ve felsefesiyle ilgili bütüncül bir bakış açısı sağlayan başansının yanında göz ardı edilebilecek niteliktedir.

Bir metnin başarılı bir şekilde tercüme edilmesinin iki dile vukûfiyetin yanında, alan bilgisine hakimiyeti gerektirdiği bilinen bir gerçektir. Mütercim her iki dildeki yetkinliği, metnin akıcı bir üslûpla ele alınmasından ve çoğu zaman bir tercümeden öte, bir telif havası vermesinden anlaşılmaktadır. Mütercimin İbn Sînâ felsefesine ve İslâm felsefesine olan vukûfiyeti ise terminolojinin doğru bir şekilde Türkçe’ye aktarılmasında kendini göstermektedir. Metinlerdeki Türkçe ve Arapça imlânın dakikliği ise titiz bir çalışmanın ürünüdür. Makaleler dipnotlarda verilen bilgiler ve kitabın sonuna konulan “bibliyografya” çalışmasıyla zenginleştirilmiştir. Böyle özenli bir çalışmanın, mütercimin “Sunuş”ta ifade ettiği İslâm felsefe mirasının keşfi yönünde katkıda bulunma amacını da gerçekleştirdiği muhakkaktır.

Abdullah Yormaz

Comparing Religions Through Law

Jacob Neusner and Tamara Sonn

London: Routledge 1999. 262 sayfa.

Kitabın müelliflerinden Jacob Neusner 1932 doğumlu Amerikalı muhafazakâr bir Yahudi'dir. Teoloji üzerine yaptığı yüksek öğrenimini Amerika ve İsrail'de tamamlamıştır. Yahudi teolojisi, hukuku ve tarihi üzerine 100'den fazla tercüme ve telif eseri bulunmakla beraber, antik dönem Yahudiliği ve Tevrat araştırmaları metodolojisi üzerine de çok sayıda çalışması vardır. Yazar mukayeseli din araştırmaları alanı ile de ilgilenmiş, Yahudiliği; Hıristiyanlık, İslâm ve Budizm ile mukayese eden üç kitap telif etmiş, bu alanla ilgili 12 eserin de editörlüğünü yapmıştır.¹ Kitabın diğer müellifi Tamara Sonn ise yüksek öğrenimini felsefe üzerine tamamlamıştır. Akademik çalışmalarını "İslâm düşünce tarihi" ve "günümüz dünyasında İslâm" konuları üzerinde yapmaktadır.²

Kitap sekiz ana bölümden oluşmaktadır: "İslâm ve Yahudiliği Aynı Bağlamda Mukayese Etmek" başlıklı ilk bölümde, yazarlar dinleri mukayese etmenin maksadını, gereğini, metodunu ve sınırlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Müelliflere göre bir dini tanımak demek onun mantığını, yapısını ve temel kaidelerini kendi bütünlüğü içinde kavramak demektir. İki dini birlikte ele almak ise, iki ayrı bütünü birbiriyle alâkalı ve tutarlı kategoriler inşa ederek vakıyı çarpıtmaksızın mukayese etmek, birbirleriyle kesiştikleri ve ayrıldıkları noktaları göstermekle mümkün olabilir. Yazarlar dinleri geçmiş kültürler üzerine inşa edilmiş yapılar olarak tasvir eden ve günümüz akademik araştırmalarında hâlâ revaçta olan çalışmaların yetersizliğine işaretlerle, her dinin kendine has bir dünya görüşü, hayat tarzı ve bir toplum teorisi olduğunu ve bunun kendine has tasvir, tahlil ve yorum yöntemi gerektirdiğini belirtmektedir.

Müellifler İslâmiyet'i ve Yahudiliği mukayese etmek için neden hukuk alanını seçtikleri sorusuna, tektancı dinler arasında İslâmiyet'in ve Yahudiliğin yerini tespit ederek cevap vermektedir: Tektanlı dinler, birçok şeyi bir sebebe dayanarak açıklar; bu yönüyle ortaklıklar. Ancak İslâmiyet'in ve Yahudiliğin ortak yönü, Tanrı'nın peygamberlerine kelime kelime vahiy gönderdiği, vahyin ortaya koyduğu normların ise bütün din müntesipleri için bağlayıcı ve toplumu düzenleyici olduğu inancıdır. Yahudilikte ve İslâmiyet'te şeriat gündelik hayatın ayrıntılarını olduğu kadar, toplum hayatını da ilâhî iradeye uygun olarak tanzim etmenin vazgeçilmez yoludur. Hıristiyanlıkta bireysel ve toplumsal hayatta düzenleyici rolü Kilise üstlendiği için, Hıristiyan teolojisi açısından hukukun vazgeçilmez bir müessese olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. <http://www.neusner.com>

² Bk. <http://www.islam-democracy.org/index.asp>

Kitapta gerek teorik gerekse pratik anlamda, zaman içerisinde dinlerin birçok yorumunun ortaya çıktığından hareketle, iki dini mukayese ederken hangi yorumun esas alınacağı sorusu gündeme getirilmektedir. Tarih içinde ortaya çıkan bütün Yahudi ekolleri, görüş ayrılıklarına rağmen, din hakkında yaptıkları yorumları Tevrat'a dayandırmaktadır. Bununla beraber Mabel döneminden bugüne kadar gelen Yahudi ekollerinin önemli bir kısmı Tevrat metnini, hahamların üzerine yaptığı yorumlarla bir bütün olarak ele almakta, ikisini birlikte normatif kaynak kabul etmektedir. İslâm'da ise Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in vefatından sonra tedvin edilmiş haliyle sünnet, gerek Sünnî gerek Şîî inancında hukuka kaynak kabul edilmiş, dört büyük Sünnî fıkıh ekolü, bu kaynaklar etrafında şekillenmiştir. Yazarlar buradan yola çıkarak iki dinin de geçmişten günümüze müntesiplerinin geniş kabulüne mazhar olan klasik kaynak ve metod anlayışlarını esas aldıklarını belirtmektedir. Bunun yanı sıra, iki dinin hukukî yapılarını teorik ve entelektüel seviyede mukayese ettiklerini, tarih içerisinde toplumların hayatlarına yansıyan yönlerini nazarı itibara almadıklarını da ifade etmektedirler.

Kitapta gündeme getirilen sorulardan birisi de, iki dinî hukuk sisteminin hangi bağlamda ve hangi ölçüye göre mukayese edileceğidir. Müellifler her dinin kendisini Tanrı'ya ulaştırın yegâne yol olarak gördüğüne ve tarih boyunca dinler/din müntesipleri arasındaki ilişkilerin eşit seviyede cereyan etmediğine dikkat çekerek bu sorunun böyle bir çalışmanın can alıcı noktası olduğunu belirtmektedir. Onlara göre her iki din hakkında elde edilen veriler üzerine ilk başta: a) Hukuka temel teşkil eden bağlayıcı kaynaklar. b) Hukuku formüle ederken kullanılan entelektüel yöntemler. c) Hukukun işleyişini sağlayan müesseseler. d) Bu müesseseleri yürüten şahıslar olmak üzere dörtlü basit bir tasnif yapılabilir. Nitekim kitabın dört bölümü (s. 18-152) bu tasnif üzerine yazılmış ve böylelikle iki hukuk sisteminin temel yapısı ve aralarındaki benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak farklılıklar ayrıntıda görülebildiği için, müelliflere göre ayrıntıların ortaya koyabilecek başka kategorilere de ihtiyaç duyulmaktadır.

Gerek Yahudiliğin gerekse İslâmiyet'in ele aldığı meselelere bakacak olursak, her iki dinî/hukukî sistemin belli zamanlara tahsis edilmiş namaz, oruç gibi vecibelerde ortak olduğu görülmektedir. Her iki din de belli yiyeceklerin yenmesini yasaklamış, bazı beşerî halleri ibadet etmeye ve/veya cinsel ilişkiye mâni mânevî kirlilik hali olarak değerlendirmiştir. Cinsler arası ilişkilerin kurala bağlanması ve aile hayatının hem hukukî hem de taabbüdî yönleriyle düzenlenmiş olması da iki din arasındaki ortak yönlerdendir. Bazı vecibeler her iki dine ortak olmakla beraber, yaklaşımları farklıdır. Meselâ kurban vecibesi:

İslâmiyet'te herkes tarafından ve her yerde yerine getirilebilirken, Yahudilikte sadece Mabet'e has ve Mabet görevlileri vasıtasıyla yerine getirilebilecek bir vecibedir. Müellifler bu gibi ortak vecibeler mukayese edilirken aralarındaki farklılığa işaret edilmesi gerektiğini belirtmektedirler.

Bazı ritüel ve uygulamalar ise bir dinde olup diğer dinde olmadığı halde, aralarındaki bazı ortak yönlerden hareketle aynı kategoride değerlendirilebilir. Meselâ belli bir zaman dilimini iş yapmaksızın ibadete hasretmek (Şabat) Yahudiliğe has bir ibadet şekli olup İslâmiyet'te mukabili bulunmamaktadır. Belli bir zamanda, belli bir yerde ve belli vazifeleri yerine getirme tarzında ibadet ise (hac), İslâmiyet'e mahsus olup, Yahudilikte bulunmamaktadır. Müelliflere göre Şabat ve hac, aralarındaki farklılıklara rağmen, belli bir zaman diliminin kutsal ilân edilmesi bağlamında aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu doğrultuda "Farklılıklar" başlıklı altıncı bölüm (s. 153-190), bazı ortak yönleri itibarı ile aynı kategoride ele alınan muhtelif meselelere ayrılmıştır.

Müelliflerin üzerinde hassasiyetle durdukları diğer bir nokta ise, her iki dinde de sadece kendilerine mahsus olup başka dinlerde bulunmayan bazı kategorilerin varlığıdır. Bunlar o din mensuplarının dünyalarını inşa eder, onlara kimlik kazandırır, onların dünyasını hukuk dili ile somutlaştırır. Meselâ vaat edilmiş topraklar (İsrail) anlayışı, Yahudiliğe has bir anlayıştır ve bunun mukabili İslâmiyet'te yoktur. Dolayısıyla ziyaret yeri ve korunmuş bölge (Harem) oluşundan yola çıkarak Mekke-Medine'yi İsrail toprakları ile mukayese etmek doğru netice vermeyecektir. Aynı şekilde "insanlığı ilâhî iradeye boyun eğdirmek için mücadele etmek" anlamına gelen cihâd, Yahudilikte mukabili olmayan bir kavramdır. Bu gibi mukayese edilemez kavramlar, kaynaklardan formal hukuk üretimi ve hukukî müesseselerin işleyişi alanlarında da karşımıza çıkmaktadır. Yazarlar buradan yola çıkarak surî benzerliklerin her zaman mukayese için yeterli olmadığını, iki dinin ancak kendi bütünlüklerini göz önünde bulunduran ortak kategoriler inşa ederek mukayese edilebileceğini savunmaktadır. Nitekim "Benzeri Olmayan Kategoriler" başlığı altında yer alan yedinci bölüm (s. 191-240), iki dinin sadece kendine has kategorilerine ayrılmıştır.

Kitabın "Sonuç" bölümünde, dinler üzerine yapılacak mukayeseli çalışmaların aktüel değeri üzerinde durulmaktadır: Günümüz dünyasında insanoğlunun dikkati ve bilgi üretme faaliyetleri, Tanrı'nın evrensel mesajının ne olduğunu anlamaya, hayatın alanlarını ona göre tanzim etmeye yönelik değildir. Hem İslâmiyet hem de Yahudilik, dinin sosyal hayattan izole edilmesi problemi ile karşı karşıyadır. Modern dönemde Hıristiyanlık, din/toplum ayırımına kendine göre bir çözüm getirmiştir. Eğer şartlar müsait olursa İslâmiyet ve Yahudilik

de bu problemi aşmak için [seküler ve Hıristiyanî çözümlerin dışında] üçüncü bir yolu ortaya koyacak potansiyelindedir. Yazarlar, dinlerarası diyalogu XXI. yüzyılda bunu gerçekleştirebilmenin zemini olarak görmektedir.

Müelliflerin İslâm'ı ele alırken onu tanımlamak yerine Müslümanların kendi dinlerini nasıl algıladıklarına öncelik vermeleri, esere bilimsel olarak müracaat edilebilir bir hüviyet kazandırmaktadır. Eserde Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahih*'i, İmam Muhammed'in *es-Siyeru'l-kebir*'i, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbn Teymiye'nin *Mecmûatü'r-resâil*'i gibi klasik İslâmî metinlerin İngilizce tercümelerine sıkça müracaat edildiği gibi; Bernard Lewis, Wael b. Hallaq, Fazlurrahman, Norman Calder, N. J. Coulson gibi günümüz yazarlarının gerek yorumlarından gerekse klasik kaynaklardan yaptıkları alıntılardan da yararlanması, yazarların -genelde oryantalistlerin oluşturduğu çerçevede de olsa- Müslümanların kaynaklarından istifade etme konusunda ciddi emek sarf ettiklerini göstermektedir. Ancak bu kaynakları kendi dilinden okuyup anlama şansına sahip olmayışlarının, onlara nüfuz edebilme noktasında bir dezavantaj olduğu söylenebilir.

Yazarların ele aldıkları İslâmî kaynaklardan sadece bilgi ve yorum elde etme noktasında istifade ettiklerine bakılacak olursa, başta fıkıh usulü olmak üzere, İslâmî ilimlerin eğitimini almamış olmaları, önlerindeki açmazlardan biri olarak görünmektedir. Müelliflerin İslâm fikhınının kaynak ve metodolojisine dışarıdan bakıyor olmaları, iki hukuk sisteminin farklılıklarının ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim sözlü şeriat ile sünnetin eşit kategoride değerlendirilmesi ve aradaki farklılığa sadece Yahudi sözlü şeriatındaki tartışmaların tarih üstü, fıkhıdaki tartışmaların ise tarihsel olduğu noktasında işaret edilmesi (s. 59), buna örnek olarak gösterilebilir. Hahamların ve fakihlerin kaynak ve yöntem farklılıklarının iki hukuk sistemine nasıl yansıdığı konusuna bu çalışmada neredeyse hiç temas edilmemesi de, yazarların İslâmî disiplinlere yabancılığının bir sonucu olsa gerektir.

Olumlu ve olumsuz yönleri birlikte düşünüldüğünde, Neusner ve Sonn'ın kaleme aldığı bu eserin, dinler üzerine yapılacak interdisipliner çalışmalar için önemli ilmî katkılarda bulunacağı görülmektedir. Ancak araştırmacıların inceleme konusu olarak seçtikleri alanların kaynaklarını, o alanların klasik yöntemleri ile okuyacak donanıma sahip olmaları ile bu konuda daha ciddi mesafelerin kaydedilebileceği kanaatindeyiz.

Fatma Yüksel

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 düşüncesine 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
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde 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
- 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. No: 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to 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.

