

ВИСШ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ – СОФИЯ

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

БРОЙ ПЪРВИ

СОФИЯ
2008/2009

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

1. Отговорен редактор: Доц. д-р Ибрахим Ялъмов
2. Членове: Проф. д-р Ибрахим Татарлъ
Доц. д-р Стефан Андреев
Д-р Сефер Хасанов
Д-р Азиз Шакир
Ведат С. Ахмед

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

Насоки и параметри на Годишника 5

РОЛЯТА НА РЕЛИГИЯТА В ОБЩЕСТВЕНИЯ ЖИВОТ
Мустафа Хаджи 8

AZINLIKLARIN DİNSEL SORUNLARININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
Recep Çiğdem 19

MISYONERLIK FAALIYETLERI ÇERÇEVESINDE BULGARISTAN MÜSLÜMANLARI ARASINDA DAĞITILAN DINI YAYINLAR VE MUHTEVALARI
Adem Yerinde 53

FÜSUS ŞÂRİHİ SOFYALI BÂLÎ EFENDİ'NİN TASAVVUFÎ ÇİZGİSİ
Reşat Öngören 77

BALÎ SOFYAVÎ'NİN FUSÛSU'L-HİKEM ŞERHİNDE VAHDET-İ VÜCÛD
Abdullah Kartal. 86

БИБЛЕЙСКИЯТ МИТ ЗА СЪТВОРЕНИЕТО НА НЕБЕСАТА И ЗЕМЯТА СПОРЕД ТЕКСТА НА КОРАНА И В КОНТЕКСТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ НАУЧНИ И ОТКРИТИЯ
Азиз Назми Шакир. 97

ИСЛЯМСКОТО ИЗКУСТВО – ЯДРО НА КУЛТУРАТА
Ибрахим Ялъмов. 122

ИБН БИБИ И НЕГОВАТА МАЛОАЗИЙСКА ИСТОРИЯ
Ибрахим Т. Татарлъ. 153

С РАЗУМ И ВЯРА: СЪДЪРЖАНИЕ И РАЗВИТИЕ НА УЧЕБНАТА ПРОГРАМА В ОСМАНСКИТЕ МЕДРЕСЕТА
Орлин Събев. 193

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ДАТИРАНЕТО НА НЕДАТИРАНИТЕ ОСМАНСКИ ДОКУМЕНТИ ОТ XV-XVIII ВЕК
Стефан Андреев. 213

ПОЯВА И РАЗВИТИЕ НА ДЖАМИЯТА В ИСЛЯМСКИЯ СВЯТ ПРЕЗ РАННОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ. АРХИТЕКТУРА И СИМВОЛИКА.
Мария Йосифова. 231

ЕДИН ПОГЛЕД ВЪРХУ РЪКОПИСНОТО НАСЛЕДСТВО НА ОСМАНОТУРСКИ ЕЗИК, СЪХРАНЯВАНО В НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ” – СОФИЯ
Зорка Иванова. 247

НАПЪТСТВИЯТА НА АЛИ ИБН ЕБИ ТАЛИБ КЪМ СИНА МУ ХАСАН (Според ръкопис от XVIII в.)
Анка Д. Стоилова. 266

Студентско творчество
АНАЛИЗ НА УРОКА ПО „РЕЛИГИЯ*ИСЛЯМ”
Мевлюде Фере. 277

Рецензии и отзиви
ЗА ТРУДА НА ПРОФ. Д-Р ТАТАРЛЪ „ДЖЕЛЯЛЕДДИН РУМИ МЕВЛЯНА”
Ибрахим Ялъмов. 300

ЗА ТРУДА НА ДОЦ. Д-Р ИБРАХИМ ЯЛЪМОВ „ИСЛЯМ И ДЕМОКРАЦИЯ”
Азиз Шакир. 303

In memoriam
ПИСАТЕЛЯТ, ПРЕВОДАЧЪТ, ИЗСЛЕДОВАТЕЛЯТ И ОСМАНИСТЪТ ЮСУФ КЕРИМ
Ведат С. Ахмед. 306

Организационен живот
ŞAİR VE FİKİR ADAMI MEHMET FİKRİ’NİN 100. DOĞUM YILDÖNÜMÜ
İsmail Çavuşev. 312

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ. 318

НАСОКИ И ПАРАМЕТРИ НА ГОДИШНИКА

През демократичния период пред мюсюлманската интелигенция и ислямоведите се изправят редица нови задачи.

Преди всичко се налага да подобрим качеството на религиозната просвета с оглед да укрепим традиционното схващане на исляма в нашата страна и да неутрализираме радикалните веения, които се опитват да проникват от вън. Това може да се постига чрез творческо интерпретиране на религиозните канони и предлагане обосновани отговори на онези въпроси, които възникват в съвременната епоха.

На второ място нашата страна и Балканите разполагат със значително ислямско културно наследство. То представлява част от онази специфична култура, която започва да се формира през VIII в.и достига до "златната си епоха" през XI в. Тя се формира на идейната основа на исляма и широко използва културните традиции на междуречието на арабския и други народи. По своята същност тя представлява една самобитна култура с ярки източно-ориенталски черти. Ислямската култура на Балканите прониква в неговия османски вариант, за който са характерни и редица древно тюркски елементи. На Балканите и по българските земи, тя се развива в нови социално-икономически и политически условия. Върху нея осезаемо влияния оказват културно-историческите традиции на местните етнически общности. Вследствие на това Румелия се превръща в своеобразен център на една субкултура, върху която слага своя отпечатък последствията от съприкосновението между източната и западната цивилизация. Специфичните черти на този "провинциален" вариант на ислямската култура се укрепват и придобиват по-отчетлив характер след възстановяване националния суверенитет на отделните балкански държави.

Между двете световни войни ислямската култура значително развитие получава в България. Потвърждение на това е разширяването на училищната мрежа и увеличаването на печатните издания през 20-те и първата половина на 30-те години на XX в. В нашата страна се открива духовното училище "Нюввааб" с висш отдел, който е уникално учебно заведение на Балканите. По времето на "тоталитарния социализъм" обаче условията за развитието на ислямската култура бяха силно ограничени. Редица културно-исторически паметници бяха унищожени.

Интересът към това специфично културно наследство, засъжалиние, не бил траен. Нейното историческо развитие и характер не е изследван системно и комплексно. Някои учени от Софийския университет, научноизследователските институти за балканистика, за български фолклор и др., НБКМ са изучавали отделни нейни аспекти. Значителни успехи са постигнати през демократичния период. Както споменатите научни институти, така и Международния център по пролемите на малцинствата и културното взаимодействие публикуваха някои интересни трудове, осветляващи отделни въпроси, свързани с ислямската култура в България. Значителен е приносът в това отношение на международния симпозиум на тема: „Ислямската цивилизация на Балканите", който беше проведен през април 2000г. по инициатива на Висшия ислямски институт. Научните съобщения, които бяха издадени в два тома хвърлят определена светлина върху характера на ислямската култура в региона.

Все още обаче липсват трудове, в които се подлага на всестранен и обективен анализ цялостното наше културно наследство. Предстои ни сериозна и системна работа по събиране, систематизиране и задълбочен анализ на емперичния материал, което изисква интердисциплинарен и обективен подход.

Основната цел, която си поставя Висшия ислямски институт (ВИИ) със започване издаването на този Годишник е да приобщи към това изследователско дело научно-преподавателските кадри и студентите на училището.

В годишника ще се отпечатват значими и оригинални публикации на български и чуждестранни автори върху изследвания, проведени във Висшия ислямски институт или с негово участие, които обхващат традиционни области от ислямската теология като се дава приоритет на актуалните въпроси на науките тефсир, хадис, фъкъх и келям и на съвременната интерпретация на ислямските канони, с оглед даване адекватен отговор на предизивикателствата на епохата.

На страниците на Годишника ще се отдели широко място на проблемите, свързани с ислямската култура – история, философия, литература и образователно дело, на културно-историческите паметници в България и на Балканите. Годишникът няма да игнорира и новите явления в духовната, научната област и изобщо в културния живот на мюсюлманския свят.

Типът материали, които ще включва Годишникът, са традиционните за подобен род академични издания: студии; научни статии; рецензии и отзиви; научни съобщения.

В Годишника ще намерят място и части от по-стойностни студентски разработки или техни резюмета. Този тип публикации от една страна ще помогнат за повдигане на самочувствието на онези от студентите, които имат

афинитет към научна дейност и от друга страна ще способства за формирането на своебразна "конкуренция" между самите студенти.

На свой ред и преподавателите от ВИИ, участвайки в Годишника със свои материали, ще могат паралелно с преподавателската си дейност да развиват научни изследвания в своята област. Същевременно, привличането на автори "отвън" ще е от полза за формирането на уникална научна среда, стимулираща изследванията в областта та ислямското богословие и култура, постигането на по-високо ниво на научност-качество, което не винаги съпътства този тип материали. Годишникът може да се превърне в своебразен форум, в който учени мюсюлмани и немюсюлмани да осъществят научен диалог, полемизирайки определени хипотези или злободневни теми, засягащи исляма, да си сверяват часовника.

Материалите ще се публикуват на български, арабски, английски и турски езици. С течение на времето, след натрупване на известен опит "Годишника на Висшия ислямски институт" може да се издава два пъти в годината. Научните материали ще бъдат одобрявани за публикация от нарочно избрана за целта редколегия, която включва компетентни специалисти от изброените по-горе научни области и висши духовници, а така също и от академични институции, които не са пряко свързани с ВИИ.

РОЛЯТА НА РЕЛИГИЯТА В ОБЩЕСТВЕНИЯ ЖИВОТ

Мустафа ХАДЖИ

Началото на религията съвпада с началото на човешкото съществуване. Не е възжможно човек да живее без религия. Това се потвърждава и от факта, че през всички периоди на човешката история хората са били религиозни. Като казваме „религиозни „ трябва да разбираме правилно този термин, на който ще се спрем по-надолу.

Допускането, че живеем в секуларизиран свят, е погрешно. Днешният свят,с някои изключения е така яростно религиозен, както е бил всякога, а на някои места повече от всякога![1]

Да хората са били винаги религиозни, а също така са религиозни и днес, защото:

Първо: Човек е сътворен, а не се е самосътворил с превъзходен облик. След като е така, той винаги търси опора и подкрепа, когато изпадне в беда, както търси основния източник на благодат, за да му благодари за получената благодат и за да поиска още такава. Човек има нужда да се чуства защитен и спокоен, въпреки, че много често обича да се вижда силен и мощен. Не на последно място човек търси отговори на много въпроси, но не остава особено доволен чрез намирането на техните отговори, понякога защото се оказват неверни, понякога защото са недостатъчни, а понякога защото търсенето на отговора е по-приятно от намирането му.

Ето защо, религиозният човек се стреми към благодатта на Аллах, въпреки, че не е сигурен, че ще я получи. Самият стремеж обаче му дава надежда да се бори и да съществува. Ето от тази гледна точка ние казваме, че всеки е религиозен. Не е възможно човек да приеме собсвеното си изчезване след смъртта, както не е възможно човек да загуби и надежда в по-доброто си бъдище, независимо в този или в отвъдния живот. Също така не е възможно и човек да загуби надежда за въздаване за своите дела, както не е възможно човек да не се страхува от наказания за извършени престъпления. Ако не би било така, човек не би се страхувал от смъртта, а отчаяният и потиснатият не би търсил утеха в нея.

Второ: Човекът е съотворен в две части, материална и духовна. Поради тази причина той чувства както материална така и духовна глад, и ако материалната храна засища материалната глад, то духовната глад може да бъде задоволена чрез

[1]Питър Л. Бъргър, Десекуларизацията на света, критика и хуманизъм, София, 2004, стр.10.

религия, а след като всеки се храни, то означава че всеки е религиозен. Може би това е чувство, което не може да се опише само чрез думи, но няма човек, който да не го разбира, защото всеки го изпитва. В този аспект винаги, кагато се дава превест на едната страна за сметка на другата, се получава дискомфорт в самата човешка същност. За такова неравновесие говори Алексис Карл в книгата си „Човекът тази потойност". Той разказва за такова неравновесие като казва: „Съвременната цивилизация се намира в много затруднено положение, защото тя не е сходна с нашата истинска природа, тъй като тя се е зародила въз основа на илюзарни научни открития, на човешките страсти, на техните въображения, на техните чуства и на техните желания. И въпреки че тя е плод на нашите усилия, тя е неблагоприятна за нашите размери и нащия вид."[2]

За такъв проблем говори и мистър Далас[3]. Фактът, че мистър Далас е външен министър на САЩ в началото на 60-те години, обеснява че според него основен проблем на света и в частност на запада е комунистическия режим начело с Русия. Но въпреки това човешките проблеми съпровождат човешката история във всеки период. Ето защо този човек заедно с проблемите идващи от комунистическия лагер, той говори и за чисто човешки проблеми. Има нещо, което се развива в погрешна посока в обществото ни. Ако не би било така, не бяхме изпаднали в затруднения и в душевен упадък. Това е нова ситоация в нашата история и ние не трябва да изпадаме в бездушие и паника.

Това е проблем, който не се отнася до материалната сфера, та ние имаме свръх произвоство в световен мащаб. Това, което ни липсва е истинската и силна вяра, без която всичко, което притежаваме е малко. Този недостатък не може да бъде превъзмогнат от страна на политиците, колкото и силни да са те, не може да бъде превъзмогнат от страна на учените, каквито и научни успехи да постигнат те, не може да бъде превъзмогнат от дипломатите, колкото и да са умели те и не може да бъде превъзмогнат от военните, колкото и модерни да са те.[4]

Трето: религията очертава параметрите на даден индивид, за да може да се анализира в обществото, в което живее. Малцинствените групи се обособяват най-вече на религиозна основа, въпреки, че такива се наблюдават и на етническа основа. Така например в някои арабски страни като Сирия , Египет, Йордания и други, християните са малцинство. Въпреки че са от арабски произход, взаимотношенията между едните и другите не са на същото ниво, но каквото са отношенията между самите мюсюлмани. Бихме могли да твърдим, че

[2]Seyyid Kutub, İstikbal İslâmındır, İslamoğlu Yay., İstanbul, 1992, s. 60
[3] Seyyid Kutub, İstikbal İslâmındır, s. 67
[4] Seyyid Kutub, İstikbal İslâmındır, s. 73

отношенията между араби мюсюлмани и неараби мюсюлмани са по-добри, от колкото са отношенията между араби мюсюлмани и араби християни.

Същото се наблюдава и в отношенията между мюсюлманите и немююслманите в България. Макар да няма проблеми между едните и другите, смесените бракове никак не се приемат нито от страна на немюсюлманите, нито от страната на мюсюлманите. Подобни случаи (макар и рядкост се наблюдават) се смятат за прелюбодеяние и родоотстъпничество. И затова в повечето случаи такива бракове са обречени на провал.

Обичаите и традицийте също се базират на религиозни принципи, въз основа на което няма как хора от различни религии да споделят един и същи начин на живот. Друг е въпросът, че както мюсюлманите, така и християните не са стриктно привързани към религията си, което до известна степен ги сближава, но това от една страна не ги обезличава и от друга страна се наблюдава зараждането на нов вид религиозност, за който ще спомена по-надолу.

До голяма степен религията обусловя и историята на определени народи, какъвто е случаят с арабите. Не че те нямат история преди появата на исляма, но положението им преди исляма не ги прави нито значими нито герои. Религията е причината за тяхната роля в световен еспект, а Коранът играе основна роля за запазването на езика им. Може би по този начин е възможно дасе направи връзката между религията и национализма, което не е от най-добрите изяви, но е факт.

Посланието на Аллах Теаля достига до хората, чрез пратеници, които са изпратени за определено време и на определено място. След като хората престанат да изпълняват религията и се откланят от правия път и след като несправедливостта и безверието вземат надмощие, Аллах изпраща друг пророк, който да донесе ново послание. Така са се редували много пророци, до като дойде епохата на Исляма. Последният пратеник на Аллах е Мухаммед (с.а.с.) който е изпратен на цялото човечество, даже и на цялата вселена. Поради това всеки, който иска да намери спасение, трябва да следва Исляма, въпреки, че пратениците преди него са донесли послания, дадени им чрез откровение. Епохата на всичките пратеници е свършило и след появата на Исляма, спасение могат да намерят само последователите му.

Това е ортодоксалното верую на мюсюлманите, което е константна величина и не се променя никога и никаде. Остават обаче общества, които не са приели Исляма, а остават верни последователни на своите религии. Нашият анализ не се състои в това да дава оценка за правилността на дадена религия, а по-скоро да проследи религиозността на последователите на трите така наречени монотеистични религии, както и влиянието им в реалния човешки живот. Ето

защо за нас представлява интерес не чак толкова култовата практика на дадена религия, а по-скоро влиянието на тези практики върху живота на хората.

Религията играе водеща роля в социалния, обществено политическия и икономическия живот на хората от началото на тяхното съществуване. В исторически аспект не е възможно да се видят общества, които не изповядват някаква религия. При древните народи се наблюдава обособяване на религията като център, около който протича социалния живот на хората. Поради тази причина в тези общества най-важната фигура е религиозния водач, който има връзка с отвъдния свят или притежава знания в този аспект. Също така за най-голям престиж се приема не умението да ловуваш, нито геройството в битка, а постижението да бъдеш образован в религиозните дела.[5] Религията е мерилото в обществото, което показва на хората кое е правилно и кое грешно; кое е добро и кое е лошо и пр. Фактически религията урежда взаимоотношенията в обществото и обуславя мирогледа на хората. Така например мюсюлманската и еврейската общонсти третират прелюбодеянието като лошо дело, поради което се предвижда наказание за прелюбодействащите, но въпросът не стои по същия начин при индусите. Нещо повече при евреите и мюсюлманите се наблюдава ревност между съпрузите, каквато не се наблюдава при индусите. Също така полигамията се приема като нормално явление в Саудитска Арабия, Кувейт и др., страни в които гражданския кодекс е на ислямска основа, а в страни като България например полигамията не се приема като нормално явление, тъй като българския граждански кодекс се основава на християнската традиция. По същия начин различно се приемат употребата на алкохол, употребата на свинско месо, приемането на лихвата и пр.

Не е възможно обаче да се проследи историческото развитие на всички религии, но е достатъчно да се проследи ролята на трите световни религии – ислямът, християнството и юдаизма – в живота на техните последователи.

От самото начало еврейската религия е неразделно свързана с обществено политическия живот на нейните последователи. Историята на тази религия се приема като история на еврейския народ. Това може да се види в свещените книги – Коранът и Библията:

“Ние низпослахме Тората с напътствие в нея и със светлина. Пророците, които се отдадоха, съдят юдеите според нея... И предписахме им в нея: око за око, нос за нос, ухо за ухо, зъб за зъб, и за раните същото възмездие.[6]

[5] İlerleme ve Din, İstanbul, 2006, s. 99.
[6] Коран, Маиде, 44-45.

"И приехме от вас обет: "Не ще проливате (един на друг) кръвта си и не ще се прогонвате (взаимно) от домовете си." После засвидетелствайки, вие потвърдихте това."[7]

"И им рече техният пророк: "Ето, Аллах ви проводи Талют за владетел..."[8]

"Хлябът на сиромасите е живот за тях: който го отнема е кръвопиец. Който отнема прехраната на ближен, убива го, и който лишава наемник от заплата, кръв пролива."[9]

Видно от тези цитати евреите изграждат своето правосъдие върху религиозния закон.

Освен на Тората (старият завет на библията), юдаизма се опира и на Талмуда – книга, която според евреите тълкува Тората. В много случаи еврейското духовенство се позовава не толкова на Тората, а на Талмуда, който в общи линии представлява еврейския Закон. Според този закон биват уреждани отношенията на евреите с техните сънародници и единоверци, както и отношенията им с другите народи. Изпълнението на закона се равнява на ритуалите и религиозните норми в юдаизма. Така например отношението на еврейската религиозност към богатството от една страна, и към сексуалния живот от друга, не е израз на аскетизъм.[10] Търговията на евреите, и най-вече търговията им със ценни книжа, както и лихварството се наблюдават от началото на еврейската история, като лихвата е строго забранена между евреи, но е позволено да се взима от друговерци.[11] По същия начин религията е тази, която определя принадлежността към еврейската общност, като за евреин се приема, всеки роден от еврейка, независимо дали бащата е евреин или не, въпреки, че евреите определят себе си като синове на Ибрахим (Авраам) и Якуб (Яков).

Така при евреите се появява двоен стандарт по отношение на търговията и социалните отношения, срещу който стандарт се обявява Иса (Исус).[12]

Християнството, зародило се в Палестина, е религия на евреите, целяща да потвърди Стария завет на Библията и така да способства за заздравяване на религиозността на евреите, или да ги върне отново към религията им, която те са изопачили:

7Коран, Бакара, 84.
[8] Коран, Бакара, 247.
[9] Библия, книга Премъдрост на Исуса, глава 34.
[10]Макс Вебер, Социология на религията,Университетско издание „Св. Климент Охридски", София, 1992, стр. 502.
[11] Емил Антонов; Тяхната борба, Лаковпрес, София, 2001, стр. 16.
[12]Макс Вебер, Социология на религията, 506.

“И рече Иса, синът на Мерйем: “О, синове на Исраил, аз съм пратеник на Аллах при вас, да потвърдя Тората отпреди мен и да предвестя за пратеник, който ще дойде след мен. Името му е Ахмед.”[13]

Християнството не намерило много последователи в Близкия изток, а още по-малко измежду евреите. Поради тази причина последователите на Иса (а.с.) се разпръснали за да разпространяват учението му. Така християнството навлиза в Европа и става религия на мнозинството на континента, поради което можем да кажем, че основна разлика между двете религии е затворения характер на юдаизма само за евреите и отвореността на хеистиянството за цялото човечество.

Както всяка религия така и християнството не остава само в храма. Тя заема важна роля в управлението на държави, в обуславяне на политически мирогледи (а по-късно и в основаването на политически партий на религиозна основа), в обявяване на войни (между които и кръстоносните походи) или въобще християнството се превръща в смисъл на живота на хора, населяващи цели континенти като Европа и Америка.

В ранния стадий на християнството, неговите последователи са били подложени на геноцид от страна на Римската империя, а в последствие Рим се превръща в люлка на на християнството. Това е ярко доказателство за ролята на християнството в управлението на най-великата империя по това време. Влиянието на християнството не се свежда само дополитическия живот, но и до живота на хората в личностен план.

В по-късния период, когато християнството се разделя на различни течения, и най вече разделянето на християнството на източноправославие и католицизъм, се поставя началото на различни изповедания, макар и всички да са християнски. Тогава се засилва влиянието на всяка църква върху своите последователи, като не се допускат бракове между представители на различните християнски църкви. Не са изключения и смяната на религия със цел оказване на влияние над определена страна, както и войните между страни, последователки на различните християнски течения.

За разлика от двете религии (християнството и юдаизма) ислямът се заражда в Арабския полуостров и от самото си начало призовава всички хора (независимо от техния произход, пол и раса) да станат негови последователи и да се подчинят само и единствено на Аллах. Макар и трите религий да се наричат монотеистични, за отбелязване е, че според исляма, връзката между Аллах и човека е директна, докато при християнството и юдаизма, връзката е чрез посредник.

[13]Коран, Сафф, 6.

Що се отнася до връзката на религията с обществения живот, ислямът не намира пресечни точки между тях, а ги приема като едно цяло. Това твърдение се потвърждава от факта, че Мухаммед – салляллаху алейхи ве селлем – е бил както пратеник на Аллах Теля, така и общественик, политик и държавник. Той изцяло променя начина на живот на Арабския полуостров, като забранява на своите последователи някои обичаи и ги замества с религиозни предписания. Нещо повече, Мухаммед – салляллаху алейхи ве селлем – е имал влияние в обществото преди да получи вдъхновение от Аллах Теаля, което му дава възможност да приложи религията изцяло в социалния живот.

Друго доказателство за нашата теза са знаменията в Свещенния Коран. Ако проследим Коран-и Керим, ще срещнем знамения, отнасящи се до науки и изкуства, парични отношения, юридическо-правни отношения, обществено-политически отношения и пр. В исторически план, нито една свещена книга не е приемана като основен закон на своите последователи. Фактът, че Коран-и Керим се приема от мюсюлманите като основна книга, е още едно доказателство за неразделната връзка между ислямската религия и социалния живот на хората.

След смъртта на Мухаммед – салляллаху алейхи ве селлем – измежду мюсюлманите е избран негов наместник, който застава на чело на теократичната ислямска държава и съчетава девте власти (религиозната и светската). Това положение продължава до началото на XX век, но дори и след края на теократичната държава, мюсюлманите продължават да живеят според принципите на исляма.

Важно е да се отбележи, че социалния живот на мюсюлманите е свързан не просто с религията, а с вярата им в Аллах. Това означава, че ако някой претендира да бъде мюсюлманин, без да съобразява всекидневието си с религията, вярата му е меко казано несъвършена:

"А който не съди според онова, което Аллах е низпослал – тези са неверниците."[14]

"А който не съди според това, което Аллахе низпослал, тези са угнетителите."[15]

"А който не съди според това, което Аллахе низпослал, тези са нечестивците."[16]

Ибадетът (богослужението) според исляма не се разделя от социалния живот, тъй като всички праведни дела на хората се приемат богоугодни или грешни.

[14]Коран, Маиде, 44
[15]Коран, Маиде, 45
[16]Коран, Маиде, 47

“Кажи: “ Моята молитва и моите обреди, и моят живот, и моята смърт са за Аллах, Господарят на световете.”[17]

За отбелязване е, че в началото на XX век по-голямата част от ислямския свят става колония на Запада.Така наречените модернисти приемат това явление като резултат от изоставането на мюсюлманите в научно-технически аспект, докато консерваторите го приемат като резултат от отслабването на религиозността. За нас не е толкова важно кое е довело до обезличаване на мюсюлманите. По-важното е, че навлизането на западното в ислямския свят е съпроводено с опити за приспособяване на ислямския свят към християнските ценности. Ето защо всички национални движения за освобождаване на отделните държави съдържат в себе си религиозна ислямска идеология. Именно поради тази идеология въпросните движения се ползват с подкрепата на масите.

По-късно, когато в някои държави се наблюдават опити за отделяне на религията от социополитическия живот, възникват нови движения, които се противопоставят на тези опити. Борбата срещу тези движения през XX век, се оказа не само неуспешна, но тя насочи масите в подкрепа на тези движения. Обяснението на тези явления е едно единствено – религията не е и не може да бъде само личен въпрос. Тя винаги е била и ще бъде тясно свързана с обществения живот на хората, в това число техния бит и икултура, техния морал, тяхната цивилизация и пр.

След края на студената война се наблюдават два феномена:

- Завръщането на на хората към религията и особено в посткомунистическите страни.

- Разпространение на исляма в западните страни и опитите за ограничение на разпространяването му.

През XX век религията бе забранявана от комунистическия режим и крайно пренебрегвана от капиталистическия. Ето защо в края на на този период човешката природа се противопостави на опитите да и отнемат ценностната система, произтичаща от религията. Това се наблюдаваше много отчетливо при балканските мюсюлмани. Традиционната религиозна идентичност, наследена от османския период, оставаше в много случаи по-важна от модерната национална идентичност, както атва ясно от ролята на централните религиозни институций като мектеби и медресета, вакъфи и шеритски съдилища в социалния живот на балканските мюсюлмани.[18]

Завръщането към религията се наблюдава не само при мюсюлманите. Това е факт и при другите религий и най-вече при християните. Това може да се

[17]Коран, Ен‘ам, 162

[18] Ина Мерджанова; Религия и политика на Балканите, Фондация „Демос”, 2004, стр.71.

потвърди от действителността, която ни заобикаля и най-вече че доста млади хора се интересуват все повече от религия. Можем да зададем обаче следния въпрос: „Защо ислямът се разпространява най-бързо? Или ислямът оказва ли по-голямо въздействие върху социалнополитическия живот на своите последователи, в сравнение с другите религии?" За да отговорим на тези въпроси е необходимо да разберем същността на исляма, а също така и на другите религи. По принцип думата религия има много определения, но дадено убеждение или идеология за да се приеме като религия, трябва да отговаря на следните критерий:

- Да бъде свръхестествена.
- Да бъде свещена за хората, които я изповядват
- Да не се променя
- Да се приема от хората по собствено желание и истински от сърце.[19]

Ислямът се приема като съвкупност от принципи, определящи начина на живот на този свят и гарант за вечно щастие в отвъдния живот. Тези принципи са низпослани от Аллах и са запазени в оригиналния си вид, без да има каквато и да е намеса. „Наистина Ние низпослахме напомнянето (Корана, който е основен източник на ислямските принципи) и Ние непременно ще го пазим".[20]

Не може да се каже същото и за другите религий и за техните писания. Библията, която е свещена за юдеи и християни, преди да се превърне в сборник от свещени книги, тя е била народно предание, основано единствено на човешката памет, и главно средство за изразяване на идеите от това време. То се предавало чрез пеене.[21]

По отношение на свещеността, всяка религия е свещена за последователите си, но е всеизвестна намесата на християнското и еврейското духовенство в религиозните принципи, което е довело до отдалечаване най-вече на християните от религията. Примерите по този въпрос са много, но най-контрастен е ренесанса, който се приема като идеология, целяща да отдели религията от реалния човешки живот. В исляма не е имало и няма как да има ренесанс или нещо подобно, тъй като както вече казахме ислямът е съвкупност от принципи, низпослани от Аллах, които принципи са валидни винаги и навсякъде. По отношение на приложимостта ислямът се основава на два принципа:

- Съдържа в себе си константни величини, които никога и никъде не се променят, като принципите на вярата, молитвата и пр.

- Съдържа и елементи, които се променят в зависимост от времето и мястото, като освобождаването на роби, което е биловалидно за робовладелческия строй,

[19] Zeki Arslantürk, Tayfun Amman; Sosyoloji, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 307.
[20] Коран; Хиджр, 9.
[21] Морис Бюкай; Библията, Коранът и науката, Фондация „Прозрение", София, 2004, стр. 29.

но не е валидно за нашето съвремие, тъй като днес няма роби. Към тази категория спада ивъпросът за заплащане труда на свещенослужителите и пр.

Остана да разгледаме един последен въпрос, а именно релиигозността на съвременния човек и в частност религиозността на съвременния мюсюлманин. XX век се приема като века на отдалечаване от религиозните принципи и секуларизация на обществата. Въпреки това хората се приспособяват към религията по специфичен за времето си начин, или се опитват да приспособят някои религиозни норми към техните разбирания за религията. Така например в нашето съвремие някои християни разбират религиозността само в това да се носи кръст. По отношение на религиозността може да се каже, че при мюсюлманите тя е осезаемо по силна, тъй като при тях религията е тясно свързана с тяхната идентичност. Например в Европа се наблюдава второ и трето поколение на емигрирали мюсюлмани. Те като националност вече не са нито африканци, нито араби, но те определят своята идентичност като мююслмани, поради което се придържат изцяло към религиозните си традиции. Това е и основната причина джамийте в западна Европа да не се приемат само като място за молитва, а като културни центрове, които място за запознанство, място за споделяне на радостни и печални случки.

В заключемие можем да кажем, че религията не е само личен въпрос, за да се изповядва самостоятелно. Религията е съвкупност от ценности, които се споделят от дадено общество и които характеризират това общество. И въпреки опитите да се маргинализира религията и да се отдели от реалния човешки живот, тези опити никога не са имали резултат, защото общество без религия е общество без ценности и без морал.

RELIGION'S PART IN SOCIAL LIFE

Dr. Musatafa HACI

SUMMARY

The assumption that religion is everlasting and the ideas for the religiousness of man are put forward in the article. Need of religion is inherent to human nature as it gives the chance to a person to suffice all his/her spiritual needs and to find the answers to questions that encounters

The part of religion is disclosed when the historical connection between Judaism, Christianity, and Islam and the social life of Jews, Christians, and Muslims is shortly be detected. Muslims' social life is closely related to faith in Almighty Allah and to religious service.

The author's main thesis is that religion is not a personal choice but it is closely related to people's social life as it is a combination of values that are shared by a particular community and characterize that community. Therefore, after the end of the Cold War people tend to return to religion, especially those people from post-communist countries.

AZINLIKLARIN DİNSEL SORUNLARININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Recep ÇİĞDEM

GİRİŞ

Azınlık kavramı,[22] 'bir ülkenin içinde nüfus hâkimiyetine sahip çoğunluğa nispetle din, dil, ırk ve kültür farklılığına sahip topluluklara verilen isimdir.'[23] Biz bu çalışmada, azınlık ifadesi ile, etnik kökeni ne olursa olsun, gayr-i Müslim ülkede azınlık statüsünde yaşayan Müslümanları kastetmekteyiz. Müslümanlar için azınlık durumu, Osmanlı devletinin dağılmasından sonra ortaya çıkmış bir durumdur diyebiliriz. Özellikle, Balkanlardaki farklı etnik kökenlere ait Müslümanların azınlık durumuna gelmeleri Osmanlının bu ülkelerden çekilmesi sonucu olmuştur. Ayrıca, özelikle, İngiltere, Fransa gibi, Müslüman ülkeleri müstemleke/colonize haline getiren ülkelere, bu ülkelerin bağımsızlığını kazanmalarıyla birlikte farklı nedenlerle ciddi anlamda göçler olmuştur. 1950'lerden sonra Türkiye'den de Batı ülkelerine özelikle de ekonomik amaçlı göç olmuş ve bu göç uzun bir dönem devam ederek ciddi rakamlara ulaşmıştır. Daha iyi bir hayat standardı yakalamak için Müslümanların Amerika başta olmak üzere farklı ülkelere göçleri hala devam etmektedir.

İslam ülkeleri kendi azınlıklarını asimile etmediği gibi, Batı ülkelerinin de Müslümanları asimile etmemesi beklenmektedir. İslam hukuku, azınlıklara/*zimmilere*, din ve hukuk hürriyeti tanımıştır.[24] Batı ülkelerinden de en azından Müslümanların kendi

[22]İslam ülkesinde yaşayan gayr-i Müslimlere *zimmi* denmiştir. *Zimmi*, etnik kökeni ne olursa olsun, Müslüman olmayıp *zimmet* anlaşması ile Müslüman devlete bağlı olan topluluğu ifade eder. *Zimmiler* ile ilgili hukuksal ve diğer çalışmalar için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâm-u ehli'z-zimme,* thk. Subhi es-Salih, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1996); Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm,* (Dimaşk, 1961); Bedran Ebü'l-Ayneyn Bedran, *El-Alâkâtü'l-ictimâiyye beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn,* (İskenderiye: Müesseset-ü Şebâbi'l-Câmia, 1984); Abdülmün'im Ahmed Bereke, *El-İslâm ve'l-müsâvat beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn***,** (İskenderiye: Müesseset-ü Şebâbi'l-Câmia, 1990); Osman Şekerci, *İslam Ülkelerinde Gayr-i Müslimlerin Temel Hakları***,** (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996); Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman social history in the Sixteenth and Sevententh Centuries : Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon,* (İstanbul: Isis Yayımcılık, 1999).

[23]Azınlık şöyle ifade edilmektedir: 'A group within a country or state that differs in race, religion, or national origin from the dominant group'. http://wordnet.princeton.edu/perl/webwn?s=minority; http://www.va.gov/dmeeo/glossary.htm. Erişim tarihi, 20.03.2008

[24]'*İncil bağlıları Allah'ın onda indirdiğiyle hükmetsinler. Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler fâsıkların ta kendileridir.*'; '*İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında iken, nasıl oluyor da senin hakemliğine baş vuruyorlar?*'Kur'an, *Mâide*, 5/43, 47. Hz. Peygamber tarafından Hıristiyanlara sunulan mabet garantisine dair ilk ifadeleri Necranlılarla yaptığı anlaşmada görüyoruz. Anlaşmada Allah'ın himayesi ve Peygamberi Muhammed'in zimmetinin Necranlıların mabetlerinin üzerine olduğu belirtilerek ibadethaneler garanti altına alınmıştır. Anlaşmanın Ebû Dâvûd'daki rivayetinde ise kiliselerin yıkılmayacağı ifadesi yer almaktadır. Hayber Yahudileri bir defasında Hz. Peygamber'e gelip ürünlerinin bazı Müslümanlar tarafından izinsiz şe-

inanç sistemlerine göre yaşamalarına izin vermeleri ve şartları ona göre oluşturmaları beklenmelidir. Yaşadıkları toplumların bir parçasını oluşturan Müslümanların kendi kimliklerini kaybetmeden o toplumla birlikte/entegre yaşamaları, o toplumun değerlerine saygı duymaları gerekmektedir. Karşılıklı saygı ve hoşgörü problemlerin çözülmesinde ciddi anlamda yardımcı olacaktır.

Farklı inanç ve değerlere saygı duyulmasını Kur'an şöyle ifade etmiştir: *'Allah'tan başka dua ettiklerine/taptıklarına sövmeyin. Yoksa onlar da düşmanlıkla ve bilgisizce Allah'a söverler.*[25] Başka bir ayette de ortak noktalara işaret edilmiştir; *'De ki: "Ey ehl-i kitab! Sizin ve bizim aramızda aynı olan şu söze gelin: "Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ın dışında birbirimizi rabler edinmeyelim!"'*[26] Başka bir ayette ise farklı inanca sahip kişilere karşı adil olunması istenilmiştir: *'Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez. Allah, adaletli davrananları sever.'*[27]

Diğer bir ayet ise, herkesin kendi inancına göre hareket etmesini belirtmiştir: *'Sizin dininiz size, benim dinim bana.'*[28] Medine site sözleşmesine ise bu hüküm şöyle girmiştir:[29] *'Beni Avf Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet (toplum) teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir...'* Yahudilerin, Müslümanlarla birlikte toplumu oluşturdukları belirtilerek bir bütünün parçası olduklarına işaret edilmiş ve dini/hukuki muhtariyet tanınmıştır. 25. maddede, *'Yahudilere sığınanlar bizzat onlar gibi mülahaza olunacaklardır,'* denilerek,[30] ülkenin mozaiğini oluşturan farklı dinsel grupların da belirli ölçülerde yönetim de söz hakkı olduğu belirtilmiştir. 28. maddede ise, *'...Onlar arasında iyi davranma olacaktır. Kaidelere mutlaka riayet edilecek, bunlara aykırı davranış olmayacaktır'*, farklı dinsel grupların birbirlerine karşı adil davranmaları gerektiği, herkesin hak ve hukuka riayet etmesi gerektiği belirtilmiştir.

Farklı dinsel gruplara saygılı ve hoş görülü davranmanın gerekli olduğunu ifade eden bir çok hadis bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: *'Kim, bir himaye altına alınana zulmeder veya gücünün üstünde bir iş yükler ya da zorla ondan bir şey alırsa*

kilde alındığını söyleyerek şikayette bulunmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Müslümanları mescitte toplamış ve onlara kendileriyle anlaşma yapılanların mallarının haram olduğunu ilan etmiş ve yaptıkları şeyin doğru olmadığını açıklamıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr,* (Leiden: E. J. Brill, 1917), c. 1, s. 288, 357-58; Ebû Dâvûd, *Haraç*, 29-30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 4, 89.

[25]Kur'an, *En'âm*, 6/108.

[26]Kur'an, *Âl-i İmrân*, 3/64.

[27]Kur'an, *Mümtehıne*, 60/8.

[28]Kur'an, *Kâfirûn*, 109/6.

[29]Medine Site Sözleşmesi, md. 20

[30]Müslümanlar, gayrimüslimlerden herhangi birisini himaye edebileceği gibi, kendisi de onlardan himaye talebinde bulunabilir. Nitekim Tâif dönüşü Hz. Peygamber'in Mut'im b. Adiyy'in, Habeşistan'a ilk hicret esnasında Hz. Ebû Bekir'in İbn-i Dağinne'nin, Habeşistan'dan ilk dönme sırasında ise Osman b. Maz'un'un azgın müşrik Velid b. Muğîre'nin himayesine girdikleri bilinmektedir. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakât,* c. 1, s. 288, 357-58.

kıyamet günü ben onun hasmıyım.'[31] *'...Kim, böyle insanlara zalim ve sert olursa, onların haklarını kısarsa veya tahammül edebileceğinden fazlasını yüklerse veya hür iradeleri dışında onlardan bir şey alırsa, hüküm günü onlardan ben davacı olacağım.'*[32] Amr b. Şuayb dedesinden rivayetle şöyle anlatıyor: Abdullah b. Amr için bir koç kesildi. İbn-i Amr ailesine; *"Ondan Yahudi komşuya hediye ettiniz mi?"* diye sordu. Zira ben Rasûlüllah'ın; *"Cebrail bana komşu hakkında o kadar aralıksız tavsiye de bulundu ki, komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim,"* buyurduğunu işittim."[33]

Hoşgörü ile ilgili Aşık Veysel şöyle der:
Gel, gel yine her neysen, kimsen yine gel;
Kafirsen, ateş ve put seversen yine gel;
Girmezki umutsuzluk dergahımıza.

Mevlana Celâleddin Rumi ise şöyle demiştir.[34]

"Gürültünün patırtının ortasında sükunetle dolaş;
Sessizliğin içinde huzur bulunduğunu unutma.
Başka türlü davranmak gerekmedikçe herkesle dost olmaya çalış.
Sana bir kötülük yapıldığında verebileceğin en iyi karşılık unutmak olsun.
Bağışla ve unut."[35]

Bu girişten sonra, farklı ortamda kendilerini bulan Müslümanların, temizlik, yeme-içme, evlenme v.b. alanlarda karşılaştıkları sorunlardan bazılarını ele alalım. Konuların değerlendirilmesinde, *'Kolaylaştırın, zorlaştırmayın. Müjdeleyin, nefret ettirmeyin. Uyumlu olun, geçimsiz olmayın.'*[36] *ve '…Allah size kolaylık ister, zorluk istemez…'*[37] prensibinden hareket edilerek, modern dünyada Müslümanların sorunlarının çözümlenmesine yardımcı olunmaya çalışılacaktır.

[31]Ebû Dâvûd, *Haraç*, 31-33.
[32]Ebû Dâvûd, *Haraç*, 31-33.
[33]Ebû Dâvûd, *Edeb*, 132 (5152); Tirmizî, *Birr*, 28.
[34]Çoşkun Can Aktan, 'Barış ve hoşgörü üzerine özlü sözler', www.canaktan.org/canaktan_personal/canaktan-arastirmalari/ozlu-**sozler**/aktan-baris-**hosgoru**.pdf; http://www.siirdostu.com/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=31. Erişim tarihi, 20.03.2008
[35]Bu ifade Kur'an'daki şu ayeti çağrıştırmaktadır. '*Güzellikle çirkinlik/iyilikle kötülük bir olmaz! Kötülüğü, en güzel tavırla sav! O zaman görürsün ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sımsıcak bir dost gibi oluvermiştir.*'Kur'an, *Fussilet*, 41/34.
[36]Müslim, *Cihad,* 7.
[37]Kuran, Bakara, 2/185.

RITÜELLERLE/İBADETLERLE İLGILI KONULAR

TEMİZLİK

Su Olmadan Tuvalet Kağidi Ile Temizlik

Müslümanların en fazla karşılaştığı sorunlardan birisi tuvalet sonrası temizliktir. Özellikle, umumi tuvaletlerde su ile temizlik yapılamamakta, yalnızca tuvalet kağıdı ile temizlik yapılabilmektedir. Hz. Peygamber'in su bulunmadığı yerlerde taş ile temizlendiği bilinmektedir. Bu uygulama, su kullanılmayan yerlerde, başka şeylerle de temizlik yapılabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, su bulunmadığı durumlarda, tuvalet kağıdı ile temizlik yapılmasında her hangi bir sakınca bulunmamaktadır.[38]

a-Çamaşırhane

İngiltere gibi bazı ülkelerde, kişiler giysilerini ortak çamaşırhanelerde bulunan çamaşır makinelerinde yıkamaktadırlar. Buralarda, Müslümanlar giysilerini yıkadıkları gibi gayr-i Müslimler de giysilerini yıkamaktadırlar. Müslümanlardan bazıları 'Müşrikler necistirler'[39] ifadesini dikkate alarak buraların kullanılamayacağını düşünmektedirler. Halbuki bu ayette ifade edilen necaset, maddi olmayıp, onların inanmayışını ifade eden manevi bir durumdur.[40] Bu nedenle, normal temizlik şartlarına riayet etmek şartıyla buraların kullanılmasında her hangi bir sakınca bulunmaması gerekir.

b-Kuru Temizleme

Müslüman ülkelerde de bir soru olarak karşımıza çıkan temizlik ürünlerinin fıkhi durumu, azınlık problemi olarak daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Kuru temizlemede bazı alkol maddeleri yer almaktadır. Alkol maddelerinin temizliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Pişmemiş üzüm suyundan yapılan şarap Davud el-zâhiri, San'âni, Seyyid Sabık,[41] gibi alimlere göre necis değildir. Yani, içmek haram olsa da, elbiseye veya namaz yerine dökülmesi namaza mani olmaz. Diğer fakihlere göre ise şarap necistir.

---

[38]Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü İbn-i Abidin: Reddü'l-muhtâr 'alâ Dürri'l-muhtâr,* (Beyrut: Daru'l Fikr, t.y.), c. 1, s. 227; Halil Günenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, (İstanbul: Umut Matbaacılık, 1998), c. 1. s. 121.

[39]Kur'an, *Tevbe*, 9/28.

[40]Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefi; *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl;* Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavi, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl;* Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl,* Bu üç tefsir, *Mecmûatün mine't tefâsîr* adlı eser içinde yer almaktadır, (Beyrut: Dârü'l-ihyâi't-turâsi'l Arabi, t.y.), c. 3, s. 103; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Matbaa Ebuzziya, 1935), c.3, s. 2500-2501.

[41]Bunlar, *Mâide* 5/90'da geçen *rics*/pis kelimesini manevi pislik olarak kabul etmişlerdir. Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, (Kahire: Dârü't-Türas, t.y.), c. 1, s. 29; Muhammed Reşid Rızâ, Fetâvâ, thk. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Huri, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, t.y.), s. 6629; Hayreddin Karaman, 'Kolonya kullanmak', http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0233.htm. Erişim tarihi, 22.03.2008

Kuru veya yaş hurma ile kuru üzümden yapılan şarabın içilmesinin haram olduğunda ittifak varsa da temizliği konusunda ihtilaf vardır. Bu konuda, Ebû Hanîfe'den iki rivayet nakledilmiştir; bunlardan birine göre necis, diğerine göre ise temizdir. Ebû Yusuf'a göre *necaset-i hafife* cinsinden olup ancak çok miktarı namaza manidir. Diğer maddelerden yapılan alkollerin ise içilmesi haramdır. Fakat, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre bunlar necis değildirler ve bu tür alkol maddeleri ile yapılan temizliğin bu iki fakihe göre caiz olması gerekir.[42]

c-İkinci el elbise

Avrupa'da ikinci el elbise pazarı oldukça yaygındır ve fiyatlar oldukça uygundur. Kıyafet geleneklere bağlı bir giyim olup dinin kıyafet türü konusunda emredici bir düzenlemesi bulunmamaktadır.[43] Gayr-i Müslimlerin kullanmış oldukları elbiseleri, Müslümanlar da kullanabilirler. Hz. Peygamber'in kolları dar bir Rum cübbesi giydiğini kaynaklar nakletmektedirler.[44] Ancak, ihtiyatlı olmak için satın alınan elbisenin temizlenmesi gerekir.

NAMAZ

a-Ezan'ın açıktan okunmaması

Namaza davet aracı olan ezan, İslam'ın temel şiarları/göstergeleri arasında yer alır. Medine'ye hicretten hemen sonra, namaza davet araçları konuşulmuş, Hıristiyanlar gibi çan çalınması, Yahudiler gibi boru öttürülmesi, ateş yakılması gibi teklifler yapılmış, ancak bu teklifler kabul görmemiştir. Kaynakların bize aktardığına göre, Hazrec kabilesinden Abdullah b. Zeyd isimli bir şahıs rüyasında bir kişinin ezan okuyarak namaza davet ettiğini ve kamet getirerek de cemaate çağırdığını görmüş, uyanınca rüyasını Hz. Peygamber'e anlatmış, O da, "Bu ilahî bir rüyadır" buyurduktan sonra

[42]Yazır bu görüşü şöyle ifade eder: '*Mesela üzerinde şarap ve şampanya ve arak, konyak dökülmüş olanlar her halde yıkamadıkça namaz kılamazlar. Lakin üzüm şarabından mamul olmayan ispirto, bira vesair müskirat içilmezse de elbiseye veya bedene sürülmesi de namaza mâni olur diye iddia edilemez. Ebû Hanife Hazretleri bu suretle şaraptan mâada müskirâtın aynı ve katresi necis ve haram olmadığına kail olmuş.*' Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 762 – 763; Yunus Apaydın (edt.), *İlmihal*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), c. 2, s. 93-4. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi'ş-şerâi,* thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996); İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü İbn-i Abidin*, c 1.

[43]Apaydın, *İlmihal*, c. 2, s. 70-3. Bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh,* trc. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990); Abdülkerim Zeydan, *El-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, (Bağdad: Mektebetü'l-Kudüs, 1985).

[44]Tirmizi, *Libâs*, 30.

sesi müsait olan Bilal'e ezan okumasını emretmiştir.[45] Ezan'ın açıktan okunmasına izin verilmediği durumlarda, içeriden okunması yeterli olacaktır.[46]

b-Namaz vakitleri

Bazı bölgelerde, bazı vakitlerin oluşmadığı bilinmektedir. Vakitlerin oluşmaması sebebiyle namazların kılınıp kılınmaması konusunda Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı 2006'da yeni bir karar almıştır. Bu kararı aynen aktarıyorum:

'*Din İşleri Yüksek Kurulu, 15/06/2006 tarihinde Dr. Muzaffer ŞAHİN'in başkanlığında toplanarak, namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgeler ile yatsı namazı vaktinin geç oluştuğu bölgelerde namaz vakitlerinin tespiti konusunu görüşmüş ve yapılan müzakerelerden sonra aşağıdaki sonuca ulaşılmıştır…:*

***1)** 66º - 90º enlemleri arasında kalan bölgelerde gündüz veya gecenin oluşmadığı (güneşin tamamen veya kısmen batmadığı/doğmadığı) dönemlerde, gündüz ve gecenin oluştuğu 64º enleminin esas alınarak en kısa gece veya gündüzün 3 saat kabul edilmesinin uygun olduğuna,*

a) Bu bölgelerde, gecenin oluşmadığı dönemlerde, güneşin batışından 1 saat sonra yatsı vaktinin, 2 saat sonra da imsakin başlamasının,

Gecenin oluşup üç saatten fazla sürdüğü dönemlerde, vakit alameti belirlenemediği takdirde, güneşin batışı ile doğuşu arasındaki sürenin 1/3'i güneşin batışına eklenerek yatsı, 2/3'si eklenerek imsak vakitlerinin takdir edilmesinin, Uygun olduğuna, Ancak imsak alameti açıkça görüldüğünde, ona uyularak amel edilmesi gerektiğine,

b) Bu bölgelerde gündüzün oluşmayıp takdir edildiği dönemlerde ise, öğle namazının vakti için, takdir edilen gündüzün ortasına 4 dakika ilave edilmesi ve takdir edilen öğle ile akşam namazının ortası da ikindi namazının vakti olarak belirlenmesinin uygun olduğuna,

***2)** Gündüz ve gece oluşmakla birlikte, yatsı veya imsakin oluşmadığı veya akşam şafağının çok geç batıp fecrin erken zuhur ettiği bölgelerde ise, güneşin batışıyla fecrin doğuşu arasındaki süre üçe bölünüp güneşin batışına eklenerek yatsının en geç oluşma vaktinin hesaplanmasına, yatsının gerçek vakti bundan önce gerçekleştiği sürece hakiki vakitle amel edilmesinin, şafağın kaybolmasının gecenin üçte birinden sonra gerçekleşmesi halinde ise, gecenin üçte birinin yatsı namazının vakti olarak kabul edilmesinin uygun*

[45]Hz. Ömer'in de benzer bir rüya gördüğü rivayet edilmiştir. Buhârî, *Ezân*, 1; Tirmizî, *Mevâkît*, 27.

[46]İslam hukukçularından bazıları, Müslümanların yoğun yaşadığı şehirlerde çan çalınmasına izin vermişlerdir. Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın Şamlılarla yaptığı *zimmet* anlaşmasında, ezanın okunmasından biraz önce başlamak üzere namaz süresince çanların çalınmayacağı, diğer zamanlarda ise çalınacağı belirtilmiştir. Fatih'in fetihten sonra Galata *zimmilerine* verdiği ahidnâmede de çan çalınmayacağı belirtilmiştir: '*...Kiliseleri ellerinde ola, okuyalar ayinlerince, amma çan ve nâkus çalmayalar ve kiliselerin alup mescid etmeyem...*'. Kâsânî, *Bedâî,* c. 7, s. 169; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri,* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), c. 1, s. 407; Akman, M. 'Kilise ve Havraların İslam/Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri', *İlam Araştırma Dergisi*, c. 1, sayı 2, (1996), s.133-142.

olduğuna, takvimlerin bu kriterler doğrultusunda hazırlanmasına, fecrin oluşmadığı dönemlerde, en son oluşan vaktin, tekrar fecir oluşuncaya kadar dondurulmasına,

***3)** İlmi verilere göre şafağın kaybolması/oluşması astronomik tandan daha düşük derecelerde oluştuğundan ve bunun tespit edilerek takvimlerde uygulanması halinde, özellikle kuzey ülkelerinde önemli bir rahatlık meydana getireceğinden, yatsı ve imsak vakitlerinin hangi derecelerde oluştuğunun tespit edilmesine yönelik rasatlar yapılmasına,*

***4)** Buna rağmen yatsının çok geç oluşup, çalışanların sıkıntıya düşmeleri durumunda akşam ile yatsı namazının akşam namazının vaktinde birleştirilerek kılınabileceğinin kendilerine bildirilmesi yararlı olacağına,*

***5)** Hazırlanacak takvimlerin toplumda kabul görmesi, namazların cem'i konusunda halkın aydınlatılması ve uygulamada karşılaşılacak problemlerin tespiti ve çözümü amacıyla, özellikle yurtdışı personelimizin eğitimine yönelik seminerler düzenlenmesinin yararlı olacağına, Karar verildi.*[47]

c- Namazların cem edilmesi

Hz. Peygamber'in namazların cem'i konusunda farklı uygulamaları olmuştur. Abdullah b. Abbas'tan öğrendiğimize göre, Hz. Peygamber, hiç bir nedene dayanmadan Medine'de öğle ile ikindi ve akşamla yatsıyı birleştirerek kılmıştır.[48] Şiiler bu uygulamayı aynen benimsemişler ve 5 vakit namazı 3 vakitte kılmayı adet haline getirmişlerdir. Hanefî fukahası ise, Arafat'ta öğle ile ikindiyi, Müzdelife'de akşam ile yatsıyı birleştirmenin dışında cem'e müsaade etmemişlerdir. İmam Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ise korku, sefer, şiddetli yağmur gibi ciddi nedenler bulunması durumunda cem'e izin vermişlerdir.[49] Şiilerde olduğu gibi adet haline getirmemek şartıyla, mecburi durumlarda, örneğin iş yerinden izin alınamaması, doktorun ameliyatta olması gibi durumlarda, İbn-i Abbas'ın, Hz. Peygamber'in cem ile ilgili uygulaması konusunda yaptığı nakil ile amel edilebileceği, yani namazların cem edilmesinin bir sakınca doğurmayacağı kanaatindeyim.[50]

d- Cuma namazı

İslam hukukçuları, özellikle de Hanefîler, cuma namazına ait bir takım şartlar öne sürmüşledir ki bu şartlardan bazıları azınlıkların yaşadığı ülkede bulunmamaktadır.

---

[47]Bu karar, diyanetin web sitesinden alınmıştır. Kurul Kararları, 'Namaz Vakitlerinin Oluşmadığı Bölgeler ile Yatsı Namazı Vaktinin Geç Oluştuğu Bölgelerde Namaz Vakitlerinin Tespiti', http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp#. Erişim tarihi, 26.03.2008

[48]Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 6; Tirmizî, *Salât*, 26; Ebû Dâvûd, *Salât*, 274; Ahmed, *Müsned*, c. 1. s. 223, 251, 283, 346, 354, H.No:1953, 2265, 2557, 3235, 3323.

[49]Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s.329-333.

[50]Karaman benzer bir soruya şöyle yanıt vermiştir: '*Eğer [izin] vermezlerse, problem olursa, ibadetlerinizi yapmanız bakımından daha müsait bir yerde iş buluncaya kadar öğle ile ikindi namazlarınızı cemedebilirsiniz.*' Hayreddin Karaman, http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00238.htm. Erişim tarihi, 28.03.2008

Bu şatların bulunmayışının cuma namazını etkileyip etkilemeyeceği, bu şartların kaynaklarda yer alıp almadıkları üzerine durmakta yarar görüyorum.

İbn-i Sîrîn'den gelen bir rivayete göre, hicretten önce ve cuma ayeti gelmeden önce, Medineli Müslümanlar, 2 rekat olarak bir namaz kılmışlar ve bugüne de cuma adını vermişlerdir.[51] Cuma namazı hicret esnasında farz kılınmış olabilir, zira cuma ayetinin gelmesinden sonra,[52] Hz. Peygamber, ilk cumayı, hicret sırasında, Sâlim b. Avf oğullarına ait Ranûna vadisinde kıldırmıştır.[53] Cuma namazının kılınması ile ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir: '*Rasûlüllah'ın mescidinde kılınan cuma namazından sonra eda edilen ilk cuma namazı Bahreyn'e bağlı Cuvasa'da[54] Abdulkays Mescidi'nde kılınan cuma namazıdır.*"[55]

Cuma'nın çok önemli bir ibadet olduğunu, Hz. Peygamber'in tehdit dolu sözlerinden anlıyoruz: '*Vallahi cemaate namaz kıldırmak üzere birisine emir verip sonra, cumaya gelmeyenlerin içinde bulundukları evleri yakasım gelir.*'[56]; '*Mazereti olmadığı halde, hafife alarak üç cumayı terk eden kimsenin Allah kalbini mühürler.*'[57]

Cuma'nın şartlarını ifade eden bir kaç hadise daha burada yer vermek istiyorum:

1-'*Cuma, ezanı işitenin üzerine borçtur.*'[58]

2-'*Cuma, cemaat halinde her Müslümana Allah'ın hakkı olarak vazifedir: Ancak şu dört sınıf müstesna: Başkasının mülkü olan köle, yahut kadın, yahut çocuk, yahut da hasta.*'[59]

3-Abdurrahman b. Kâ'b görme kabiliyetini kaybettikten sonra elinden tutup gezdirmekte olduğu babası Kâ'b b. Mâlik'ten rivayet etmiştir: '*Ka'b! Cuma ezanını işitince Esad b. Zürâre'ye rahmet diliyorsun, bunun sebebi nedir? diye babama sordum, şu cevabı verdi: Çünkü o bize, Beyada oğullarının Harra Köyü'ne ait olan Nebit düzlüğündeki Naki'u'l-Hadımat'ta ilk cumayı kıldıran kişidir. O gün kaç kişiydiniz? Kırk erkek idik.*'[60]

4- '*Herhangi biriniz cumayı kılınca ondan sonra dört rekat daha namaz kılsın*'.[61]

Şimdi, hukukçuların, uygulamalardan yola çıkarak öne sürdüğü şartlara bakabiliriz. Cuma namazının farz ve geçerli olabilmesi için öne sürülen vücup ve

[51]Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), s. 321.

[52]*'Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırılınca Allah'ı anmaya koşun, alışverişi bırakın. Bilseniz bu sizin hakkınızda daha hayırlıdır. Namaz kılınınca yeryüzüne yayılın, Allah'ın lütfunu arayın, Allah'ı sık sık anın ki felâh bulasınız.'* Kur'an, *Cuma*, 62/9.

[53]İbn-i Mâce, *İkâme*, 78; Döndüren, *İslam ilmihali*, s. 322.

[54]Ebû Dâvûd rivayetinde "Cuvâsâ, Bahreyn'in köylerinden birisidir", kaydı vardır. Ebû Dâvûd, *Salât*, 209-210 Hadis n: 1068.

[55]Buhârî, *Cuma*, 11.

[56]Müslim, *Mesâcid*, 254.

[57]Ebû Dâvûd, *Salât*, 204; Nesâi, *Cuma*, 2.

[58]Ebû Dâvûd, *Salât*, 205-6.

[59]Ebû Dâvûd, *Salât*, 208, Hadis n: 1068

[60]Ebû Davûd, *Salât*, 209-210

[61]Ebû Dâvûd, *Salât*, 236-238, Hadis n: 1131

sıhhat şartları vardır. Vücup şartları denilen, cumanın farz olması için gerekli olan şartlar şunlardır:

a- Erkek olmak,[62]

b- Hür olmak,

c- Mukim, yani cuma kılınan yerde ikamet ediyor olmak,

d- Mazeret sahibi olmamak (kör, can emniyetinin olmaması vs).

Kılınan cumanın geçerli olabilmesi için aranan şartlar ise mezhepler arasında farklılıklar göstermektedir. Cumanın sıhhati için, Hanefîler şu şartları aramışlardır:

a) Cuma kılınan yer şehir veya şehir hükmünde olan bir yer ile bunun civarı olmalı,[63]

b) Devlet başkanı kendisi ya da vekalet verdiği birisi cumayı kıldırmalı. Ancak, İmam Muhammed'e göre, devlet başkanı bu konu ile ilgilenmezse, halkın bir imamın arkasında namaz kılmaları caizdir. Muhammed bu görüşe, Hz. Osman'ın muhasara altında tutulduğu dönemde kılınan cuma namazı ile ulaşmıştır. Zira, Hz. Osman, Medine'de kuşatma altında iken, dışarıda bulunan sahabeler Hz. Ali'nin arkasında toplanmış ve O da Cuma namazını kıldırmıştır.[64]

c) Cuma, öğle vaktinde kılınmalı,

d) Cuma'da hutbe okunmalı,

e) Cuma kılınacak cami herkese açık olmalı,

f) Cuma, cemaat ile kılınmalı. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, imam dışında en az 3, Ebû Yusuf'a göre, imam dışında en az 2 kişi ile cemaat oluşur. Şâfiîler, kırk kişilik bir cemaatin oluştuğu yerlerde/şehirlerde cumanın kılınabileceğini belirtmişlerdir. Mâlikîler ise imam dahil 13 kişi ile birlikte şehir veya köy gibi her hangi bir yerleşim yerinde cuma namazının kılınabileceğini ifade etmişlerdir. Hanbelîlerin görüşü Şâfiîlerle paraleldir.[65]

Fıkıh ekollerinin ihtilaf ettiği diğer bir konu ise bir yerleşim yerinde birden fazla cuma namazı kılınması meselesidir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre, bir yerleşim yerinde birden çok yerde cuma namazı kılınabilir. Ebû Yusuf ise zorunlu durumlarda sadece iki camide cumaya müsaade etmiştir. İmam Şâfiî tek bir yerde cuma namazı kılınması görüşünde iken Bağdat'ta bir çok camide cuma kılındığını görmüş ve ses

[62]Cuma namazı kadına farz değildir, fakat kılarsa sahih olur ve artık o günün öğle namazını kılmaz. İbrahim Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, (İstanbul: Güryay Matbaası, 1981); Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevi, *Minhâcü't-talibîn: Açıklamalı Minhâc Tercümesi*, terc. Mithat Acat, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2003), s. 86.

[63]Ebû Yusuf'a göre, şehir, en büyük camisi, cuma ile mükellef olanları alamayacak kadar nüfusu olan yerdir. Ebû Hanife ise şehri, idareci, hakimi, sokağı, çarşısı olan yer olarak tanımlamıştır. Muhammed ise yöneticilerin şehir olarak kabul ettikleri yer şehirdir demiştir. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsi, *El-Mebsût,* (Beyrut, 1978), c. 2, s 24-25; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsılı, *El-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr***,** (Kahire, t.y.), c. 1, s. 81.

[64]Döndüren, *İslam İlmihali*, s. 28.

[65]Nevevi, *Minhâc,* s. 86; Halil Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*, (İstanbul: İlim Yayınları, 1984), s. 158; Apaydın, *İlmihal*, c.1, s. 294-295.

çıkarmamıştır. Mâlikîler ve Hanbelîlere göre, izin verilmesi şartıyla birden fazla yerde cuma kılınabilir.[66]

Yukarıda sayılan şartlardan bazılarının oluşmaması nedeniyle cuma namazının sahih olmayacağı düşüncesine istinaden zuhr-i âhir/son öğle namazı adında bir namaz ihdas edilmiştir. Bu namazın kılınması taraftarı olanlar olduğu gibi kılınmaması taraftarı olanlar da vardır.

Yukarıda sayılan şartlar içtihat ile ortaya konulan şartlar olup,[67] nassın açıkça ifade ettiği şartlar değildir.[68] Yukarıdaki hadisleri birlikte değerlendirdiğimizde, hangi şart altında olursa olsun ve her nerede olursa olsun (şehir, köy, İslam ülkesi, Avrupa v.s.) cuma namazının kılınabileceği anlaşılmaktadır.[69]

Cuma'nın sünnetleri konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler farzdan önce dört rekat kabul etmişler, diğerleri 2 rekat da olur demişlerdir. Farzdan sonra ise, Ebû Hânife dört, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise altı rekatı tercih etmişlerdir. İmam Şâfiî, iki selâm ile dört rekatı tercih etmiştir.[70]

Özetlemek gerekirse, Cuma'nın 2 rekat farzından önce 4 rekat sünnet ve farzından sonra da 4 veya 6 rekat sünnet kılınarak toplam 10 veya 12 rekat ile Cuma namazı tamamlanmış olmaktadır. Cuma namazı kılındıktan sonra, Hz. Peygamber'den çok

---

[66]Nevevi, *Minhâc,* s. 87; Günenç, *Şâfiî İlmihali*, s. 157; Döndüren, *ilmihal*, s. 330

[67]Bu şarların siyasi amaçları engellemek için ortaya çıktığı iddiası için bkz. Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 298-9.

[68]İbn-i Rüşd bu şartları ifrat olarak nitelemektedir. Şah Veliyyullah ise şöyle demektedir: '*Benim nezdimde en doğru olan köy demek mümkün olan en küçük yerin dahi cuma için kafî geleceğidir...kırk kişi şart değildir, namazı kıldırmak önce devlet başkanına aittir, ancak bulunması şart değildir.*'İbn-i Rüşd el-Hâfid, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.); Ebû Abdülazîz Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdürrahim Dihlevi, *Huccetüllâhi'l-bâliğâ*, thk. Seyyid Sabık. (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hâdise, t.y.).

[69]İbnü'l-Hümâm şöyle demektedir: '*Haklı bir sebebe dayanmadan veya zarar vermek için Sultan cumaya izin vermese de cuma kılınabilir... Elinde menşûru olmadığı halde, bir İslam memleketinde idareyi ele alan kimse, vali ve emirler gibi memleketi idare ederse, otoriteyi temin edeceği ve bununla şart da gerçekleşmiş olacağı için cuma kılınır.*' İbn-i Abidin ise şöyle demektedir: '*Vali vefat etse, yahut tehlike sebebiyle gelemese yahut da cuma kıldırmak hakkı olan kimse mevcut olmasa halk kendileri için bir hatib tâyin eder...ve cumayı kılar.*' İbn-i Kudâme ise şöyle der: '*Halife veya Sultanın izni şart değildir. Hz. Osman evine kapanıp asiler evi sarınca Hz. Ali cumayı kıldırmış, sonradan Hz. Osman da bunu tasvib eylemiştir. Ubeydullah b. Adi bu hususu şikayet edip arkasında namaz kılmak zoruma gidiyor deyince Hz. Osman şunları söylemiştir: Namaz insanların eda ettiği amellerin en iyilerindendir. Onu hakkıyle kılıyorlarsa sen de onlarla beraber kıl, kötü yapıyorlarsa kötülüklerine katılma. İmam Ahmed b. Hanbel de şöyle demiştir: Şam'da fitne dokuz sene sürmüş ve bu esnada cuma kılınmıştır.*' 24 Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı bu mevzudaki bir izin talebine 6.2.1933 tarihinde şu cevabı vermiştir: '*Cuma namazı farz ve bunun farziyeti Kitab, Sünnet ve İcmâ ile sâbittir. Bütün mezheb imamlarınca da kat'î olan cihet, onun farz ve şeriat-i İslâmiyye'den olmasıdır. Cuma'nın sıhhat-i edâsı için serdedilen şerait-i sâirenin edillesi kat'i olmadığından onlar müctehidler arasında muhtelefûn fihtir. Mısır (şehir) ve izn-i hakim gibi şartların vücud ve adem-i vücudu, farz olan cumanın cevazına haiz-i tesir değildir. Binâenaleyh ufak bir köyde bile bu farzı eda edecek cemâat bulunur ve müsâade için müracaat vukû bulursa onlara izin verilmesi iktizâ edeceği...*' İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, s. 245; İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 1, s. 409; 312; İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü İbn-i Abidin,* c. I, s. 589; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, (Ankara, 1957), s. 172; Ö. Nasuhi, Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), s. 162.

[70]İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 1, s. 422; İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c. 2, s. 269-270; Günenç, *Şâfiî İlmihali*, s. 166; Döndüren, *İlmihal*, s. 335; Yıldırım, *İslam Fıkhı,*c. 1, s. 502.

sonra ihdas edilen zuhr-i âhir adında 4 rekat bir namaz kılmaya gerek olmadığı kanısındayım.[71] Ancak bu namazı kılmak isteyenlere de mani olunmaması gerekir.

e- Farklı dinlere ait mabetlerde Namaz Kılmak

İbadet mekanları kutsal yerlerdir ve kutsal yerlere saygı duyulması gerekir. Konumuz ile ilgili önemli bir olaya yer vermek istiyorum. Hz. Ömer ile Kudüs Patriği, Kıyâme kilisesini ziyaret etmekte bulundukları bir sırada, namaz vakti gelir. Patrik, namazı hemen oracıkta, kilisenin içinde kılması için Hz. Ömer'e ricada bulunur. Fakat Hz. Ömer, bu ricayı kabul etmeyerek, namazı kilisenin içinde kılmaz. Dışarı çıkarak avluda kılar. Patrik, bunun nedenini sorar, Hz. Ömer şöyle cevap verir: Eğer ısrarlarınıza uyarak namazı kilisenin içinde kılsaydım, belki ilerde Müslümanlar, "Ömer burada namaz kılmıştı" diyerek kiliseyi camiye çevirmeye kalkabilirlerdi. Böyle bir durum ise, size verdiğimiz, "mabetlerinize dokunmamak" söz ve ahdimize aykırı düşer.[72]

Mabetlerin dokunulmazlığı fikrinden hareketle Hanefîler, farklı dinlere ait mabetlerde namaz kılınmasını doğru bulmamışlardır.[73] Başka dinlerle diyalog, birlikte yaşama ve dinlerin kaynağının tek oluşu anlayışından hareketle, Ömer b. Abdülaziz'in kilisede namaz kıldığı kaynaklarda aktarılmıştır.[74]

CENAZE

a- Gayr-i Müslime cenaze namazı kılmak

Herkes, kendi inanç sistemine göre hareket eder. O nedenle, gayr-i Müslimlerin kendi inançlarına göre defnedilmeleri gerekmektedir. Ayrıca, cenaze namazı, Allah'tan ölen kişinin günahlarının af talebini içermektedir. Kur'an ise gayr-i Müslimler için istiğfar talep edilemeyeceğini bildirmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber, onlar için cenaze namazı kılmaması gerektiği konusunda uyarılmıştır. Bu konudaki ayetler şöyledir:

1- '*İster af dile onlar için, ister dileme. Yetmiş kez af dilesen de onlar için, Allah onları affetmeyecektir. Çünkü onlar Allah'ı da Rasûlünü de inkar ettiler. Allah, yoldan çıkmış böyle bir topluluğa kılavuzluk etmez.* '[75]

---

[71]Bazı İslam hukukçuları, *zuhr-i âhir* namazını gereksiz görmüşlerdir. Celal, Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, 5. bsk. (Konya: Uysal Kitabevi, t.y.), c.1, s. 484-487; Ayrıca bkz, Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 303.

[72]Ahmet Miroğlu, 'Kudüs'ün Fethi', http://www.msxlabs.org/forum/muslumanlik-islamiyet/28664-hz-mer-d-nemi-kud-s-n-fethi.html. Erişim tarihi, 02.04.2008

[73]İbn-i Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme,* c. 2, s. 712-3; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi el-Ayni, *Umdetü'l-kârî Şerh-u Sâhîhi'l-Buhârî,* (Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972), c. 4, s. 3.

[74]İbn-i Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme,* c. 2, s. 712-3; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed B.Musa el-Hanefi Ayni, *Umdetü'l-kâri Şerh-u Sahihi'l-Buhari* (Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972), c. 4, s. 3.

[75]Kur'an, *Tevbe*, 9/80.

2- '*Onlardan ölen biri üzerine asla namaz kılma/dua etme; böyle birinin mezarı başında da durma.*[76] *Bunlar Allah'a ve Rasûlüne nankörlük ettiler ve yoldan sapmış olarak ölüp gittiler.*'[77]

3-'*Akraba bile olsalar, cehennem halkı oldukları açıkça belli olduktan sonra müşrikler için af dilemek ne peygambere yakışır ne de iman edenlere.*'[78]

4-'*İbrahim'in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun Allah düşmanı olduğu kendisi için açıklık kazanınca, ondan uzaklaştı...*'[79]

Bu ayetler genelde müşrikler içindir. Ehl-i kitap için ise farklı ayetlerde farklı yaklaşıma şahit oluyoruz:[80]

1- '*Şüphesiz, iman edenler(le)* ***Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiîler****(den kim) Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve sâlih amellerde bulunursa, artık onların Allah katında ecirleri vardır. Onlara korku yoktur ve onlar mahzun olmayacaklardır.*'[81]

2- '*Gerçek şu ki, iman edenlerle* ***Yahudiler, Sabiîler ve Hıristiyanlardan*** *Allah'a, ahiret gününe inanan ve sâlih amellerde bulunanlar; onlar için korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.*'[82]

Konu ile ilgili bir hadis şöyledir. Cabir b. Abdullah anlatıyor: '*Yanımızdan bir cenaze geçti, Hz. Peygamber ayağa kalktı, biz de kalktık. Biz şöyle dedik: Ya Rasûlüllah, O Yahudi cenazesidir. Bize şöyle dedi: Cenaze görünce ayağa kalkın.*' Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: '*O insan değil mi?*'.[83] Bundan da anlaşılmaktadır ki, insana insan olduğu için saygı duyulması gerekir. Yunus Emre'nin ifadesiyle: '*Yaradılanı sev, yaratandan ötürü*'.

b- Gayri-Müslimlerin defnedildiği kabirlere Müslümanları defin etmek

[76]Bu ayetin, Hz. Peygamber'in münafıklardan birisinin cenaze namazını kıldırması üzerine geldiği kaynaklarda zikredilmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Abdullah b. Ubeyy b. Sulul vefat edince, oğlu Abdullah, Hz. Peygamber'e gelir ve Hz. Peygamber'den babasının kefenlenmesi için gömleğini ister. Hz. Peygamber'de gömleğini verir. Sonra, [oğlu] Hz. Peygamber'den [cenaze] namazını kıldırmasını ister. Hz. Peygamber, namaz kıldırmak için kalktığında, Hz. Ömer, Peygamber'in elbisesini çeker/çekiştirir ve şöyle der: '*Allah namaz kılmanı nehy ettiği halde sen onun namazını mı kılacaksın?*' Hz. Peygamber şöyle der: '*Allah beni serbest bıraktı. Ve şu ayeti okur: 'İster af dile onlar için, ister dileme. Yetmiş kez af dilesen de onlar için, Allah onları affetmeyecektir.*' Ve '*onu [af dilemeyi] yetmişten fazla yapacağım,*' [der]. Hz. Peygamber, cenaze namazını kıldırır. Bunun üzerine bu ayet gelir. Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn-i Kesir, *Tefsîrü'l-Kura'ni'l-Azîm*, (Beyrut: Dâr-u İbn-i Hazm, 2000), s. 899; Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn-i Hacer El-Askalâni, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* (Kahire: Dârü'l-beyân, 1987), c. 3, s. 270.

[77]Kur'an, *Tevbe,* 9/113.

[78]Kur'an, *Tevbe,* 9/114.

[79]Kur'an, *Tevbe,* 9/80.

[80]Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri,* (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988).

[81]Kur'an, *Bakara*, 2/62.

[82]Kur'an, *Mâide*, 5/69.

[83]Buhâri, *Cenâiz*, 49; İbn-i Hacer El-Askalâni, *Fethu'l-bâri,* c. 3, s. 214.

Her dinin kendine ait bir kabristanlığı vardır ve kişiler ait olduğu dinin kabristanlığına defin edilirler.[84] Bu bağlamda, Müslümanların da kendilerine ait kabristanlığa defin edilmeleri esastır. Ancak, kendilerine ait olan bir kabristanlık bulunmaz, başka bir yer de tahsis edilmezse, gayr-i Müslimlere ait kabristanlığa defin edilebilir. Zira, herkes kendi yaptığı işlerden sorumludur, başkalarının günahlarından sorumlu değildir. Kur'an bunu şöyle ifade etmiştir: '*Gerçek şu ki, hiçbir günahkâr bir başka günahkârın yükünü sırtlamaz. Gerçek şu ki, insan için çalışıp didindiğinden başkası yoktur.*'[85]

Bir Müslüman ile evli olan Yahudi veya Hıristiyan kadının defnedileceği mezarlık konusunda vasiyeti varsa ona uyulur, vasiyeti yoksa ailesinin kararına göre hareket edilir.[86]

c- Cenazenin Müslüman ülkeye nakli

Cenazenin bulunduğu yere defin edilmesi esastır. Özel durumlar olmadığı sürece defin işleminin en yakın yere yapılması gerekir. Ancak, gerek olduğunda, başka bir yere de nakledilmesine İslam hukukçuları müsaade etmişlerdir. Bu bağlamda, gayr-i Müslim bir ülkede ölen bir kişinin Müslüman bir ülkeye nakledilmesinde bir sakınca yoktur. [87]

d- Beyin ölümü gerçekleşen kişinin makine ile bağlantısının kesilmesi

Her canlı ilahi takdir gereği ölecektir. Ancak kişinin ölüp ölmediği nasıl anlaşılacak, ölüm kavramı tıbben neyi ifade etmekte, tıp kime ölü kavramını kullanmakta, hangi aşamadan sonra fiş çekme gündeme gelmekte, fişinin çekilmesi gündeme gelen kişi ölmüş müdür gibi sorular karşımıza çıkmaktadır.

Önce bitkisel hayat ile beyin ölümü kavramlarını açıklayalım. Bitkisel hayatta, 'beynin kortikol faaliyeti durmuş, ama beyin sapı faaliyetleri devam etmektedir. Yani şahıs görmez, konuşmaz, işitmez, hareket edemez, fakat dolaşım, solunum ve bazı otomatik hareketler...devam etmektedir.'[88] Bitkisel hayatta geri dönüşümlerin olduğu bilinmektedir. Beyin bölümü veya klinik ölüm ise bunun çok ötesinde bir durum olup şöyle tanımlanmaktadır: 'Beynin bütün faaliyetlerinin durması [beyin sapının ölmesi] ve bütün tedavilere rağmen geri dönmeyecek şekilde beyin faaliyetlerinin kesilmesidir.'[89] Beyin ölümü gerçekleşmiş kişilerin akciğer ve kalp gibi organları bir süre daha makinelere bağlı olarak çalışmakta ya da makine durdurulduğunda akciğer solunumu olmadığı için kalp de durmaktadır.

---

[84]Müslüman cenazeyi, Müslüman bir kişinin yıkaması gerekir. Şayet Müslüman bulunamaz ise gayr-i Müslim bir kişi yıkayabilir. Ancak bunun mekruh olduğu söylenmektedir. Gayr-i Müslim bir kişinin cenazesini de bir Müslüman yıkayabilir. Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 357-8.

[85]Kur'an, *Necm*, 53/38-39; *Fâtır*, 35/18.

[86]Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 365.

[87]İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü İbn-i Abidin*, c. 1, s. 602; İbn-i Hacer El-Askalâni, *Fethu'l-bâri*, c.3, s. 246.

[88]Yazar yok, 'Ölüm', http://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96l%C3%BCm. Erişim tarihi, 05.04.2008

[89]Yazar yok, 'Ölüm', http://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96l%C3%BCm. Erişim tarihi, 05.04.2008

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere, beyin ölümü gerçekleşmiş kişi, beyin sapı ölerek geri dönüşü olmayacak şekilde hayattan ayrılmıştır. Beyin sapının ölümü gerçekleşen kişide, makinenin yaptığı işlem, beyin dışındaki organların fonksiyonlarının yitirmesini bir kaç gün daha geciktirmesi ve organ nakline zemin hazırlamasıdır. Bunun dışında, makinelerin sağlayacağı bir yarar bulunmamaktadır. Bu nedenle, beyin ölümü geçekleşmiş kişilerin, dini bağlamda da ölmüş sayılmaları gerekmektedir. Dinen kişi ölmüş sayıldığında, makinelerin kapatılması dini anlamda bir sorumluluk getirmeyecektir.[90]

e- Canlı'dan veya Kadavra'dan organ nakli

Günümüz teknolojisi hem canlıdan hem de ölüden organ nakline imkan vermektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında, canlıdan organ alınabilmesiyle ilgili kayıtlara rastlamaktayız. Örneğin, bazı alimler, açlıktan ölmek üzere olup, haram da olsa yiyip hayatını kurtarabileceği bir madde bulamayan bir kimsenin, kendisinden bir parça et kesip yemesini caiz görmüşlerdir.[91] Organ nakline ihtiyaç duyan insanların durumu da bundan aşağı değildir. Kur'an'ın şu ayeti bu konuda aydınlatıcı niteliktedir: '*...Ve kim bir kişiye hayat verirse insanlara toptan hayat vermiş gibidir...*'[92]

Diyanet'in 03.03.1980 tarihli organ nakli ile ilgili kararı şöyledir:

'Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde, organ ve doku nakli konusunda sarih bir hüküm bulunmamaktadır. İlk müçtehit ve fakihler de, kendi devirlerinde böyle bir mesele söz konusu olmadığı için, bu ameliyyenin hükmünü geniş şekilde açıklamamışlardır. Ancak dinimizde, Kitap ve Sünnet'in delaletlerinden çıkarılmış umumî hükümler ve kaideler de vardır. Kitap ve Sünnet'te açık hükmü bulunmayan ve her devirde karşılaşılan yeni yeni meselelerin hükümleri, İslâm fakihleri tarafından bu umumî kaideler ile hükmü bilinen benzer meselelere kıyas edilerek çıkarılmış, hiçbir mesele cevapsız bırakılmamıştır. Organ ve doku nakli konusunda hükmünü tayinde de aynı yola baş vurulması uygun olacaktır.

Bilindiği üzere, insan mükerrem bir varlıktır. Mahlukatı içinde Allah onu mümtaz kılmıştır. Bu itibarla normal durumlarda ölü ve diri kimselerden alınan parça ve organlardan faydalanılması, insanın hürmet ve kerametine aykırı görüldüğünden, İslam fakihlerince caiz görülmemiştir. Ancak, zaruret durumunda, zaruretin mahiyet ve miktarına göre bu hüküm değişmektedir.

Nitekim dinimiz, bir kısım fiil ve davranışları yasak kılmış, Kitap ve Sünnet bunları tespit etmiştir. Sözgelimi murdar hayvan (meyte), kan, domuz eti, şarap... vb. şeylerin yenilip içilmesi, alınıp satılması, ilaç olarak kullanılması haram kılınmıştır. Ancak

[90]Hayreddin Karaman, 'Beyin Ölümü, Organ Bağışı ve Nakli Bilgi Notu Sorular', http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00216.htm. Erişim tarihi, 06.04.2008

[91]İsmail Kaya, 'Organ Nakli (Transplantasyon)' http://www.bilgininadresi.net/Madde/18643/ORGAN-NAKL%C4%B0. Erişim tarihi, 06.04.2008

[92]Kur'an, *Mâide*, 5/32.

zaruret halinde bunlardan zaruret miktarında (ölmeyecek kadar) yenilip içilmesinin[93] *meşru olduğu beyan buyrulmuştur.*

Söz konusu ayet-i celilelerden, İslâm fakihleri, zaruretlerin bir ölçüde dinen yasaklanmış şeyleri mübah kıldığı ve zaruret halinde sadece ayet-i kerimelerde beyan edilen yasakların değil, zaruret halinin giderilmesi için yapılması zorunlu ve başka bir çare olmayan bütün yasakların zaruret miktarınca işlenmesinin caiz ve mübah olduğu sonucuna varmışlardır.

O halde, ölmüş kimselerden tedavi maksadıyla organ ve doku alma ve bunları hasta veya yaralı kimselere nakletme konusunda bir hükme ulaşabilmek için;

Zarurete binaen, cesedin kesilmesi, organ ve dokularından bir kısmının alınmasının caiz olup olmadığı,

Hastalığın tedavisinin zaruret sayılıp sayılmayacağı (Haram ile tedavinin hükmü)

Organ ve doku nakli caiz ise hangi şartlarla caiz olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

İslam fakihleri, karnında canlı halde bulunan çocuğun kurtarılması için ölü annenin karnının yarılmasına,

Başka yoldan tedavileri mümkün olmayan kimselerin kırılmış kemiklerinin yerine, başka kemiklerin nakline,

Bilinmeyen hastalıkların öğrenilmesi ve hayatta bulunmaları sebebiyle ölülere nispetle daha çok şayan-ı ihtiram olan hastaların tedavilerinin sağlanabilmesi için, yakınlarının rızası alınmak suretiyle, ölüler üzerinde otopsi yapılmasının caiz olacağına,

Fetva vermişler, canlı bir kimseyi kurtarmak için, ölünün bir parçasını itlaf etmeyi caiz görmüşlerdir. Nitekim, Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu'nun 16.4.1952 tarih ve 211 sayılı kararında, özetle;

"...âmmenin menfaat ve maslahatı göz önünde tutularak, bilinmeyen bir hastalığın bilinir hale gelmesi, hastalığın bilinmemesinden doğacak âmme zararının önlenmesi, hayatta bulunmaları sebebiyle daha şayan-ı ihtiram olan hastaların tedavilerinin sağlanması gibi maslahat ve şer'î hikmetlerin husule gelmesini temin için, yakınlarının rızası alınarak, ölüler üzerinde otopsi yapmanın caiz olacağı ve bu gibi sebepler dolayısıyla ölüye gösterilmesi gereken hürmet ve tekrimin zevaline katlanmanın, İslamî hükümlerin bir gereği olduğu..." ifade olunmuştur.

İslam fakihleri, açlık ve susuzluk gibi, hastalığı da haramı mübah kılan bir zaruret saymışlar, başka yoldan tedavileri mümkün olmayan hastaların haram ilaç ve maddelerle tedavilerini caiz görmüşlerdir. Günümüzde kan, doku ve organ nakli ve tedavi yolları arasına girmiş bulunmaktadır. O halde, hayatı veya hayatî bir uzvu kurtarmak için başka çare olmadığında, kan, doku ve organ nakli yolu ile de bazı şartlara uyularak,

[93]Kur'an, *Bakara*, 2/173; *Mâide*, 5/3; *En'am*, 6/119.

tedavinin caiz olması gerekir. Nitekim, Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulunun 25.10.1960 tarih ve 492 sayılı kararında, "tedavileri için kan nakline zaruret bulunan hasta ve yaralılara başka kimselerden kan naklinin; başka kimselerden alınacak parçaların takılmasıyla görmeleri mümkün olduğu takdirde; hayatında buna izin vermiş olan kimselerin, ölümlerinden sonra gözlerinden alınacak parçaların bu durumdaki kimselere takılmalarının caiz olacağı..." beyan edilmiştir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 19.01.1968 gün ve 3 sayılı gerekçeli kararında ise "yalnız hayatı kurtarmak için değil, bir organı tedavi etmek, hastalığın tedavisini çabuklaştırmak için de kan naklinin caiz olduğu, tıbbi ve hukuki kaidelere riayet edilmek şartıyla kalp naklinin de caiz olacağı..." ifade olunmuştur.

Yurdumuz dışında, çeşitli İslâm Ülkelerinin yetkili kişilerince de aynı yolda fetvalar verildiği bilinmektedir.

Kurulumuzca da aşağıdaki şartlara uyularak yapılacak organ ve doku naklinin caiz olacağı sonucuna varılmıştır.

Zaruret halinin bulunması, yani hastanın hayatını veya hayatî bir uzvunu kurtarmak için, bundan başka çaresi olmadığının, meslekî ehliyet ve dürüstlüğüne güvenilen bir tabip tarafından tespit edilmesi,

Hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine tabibin zann-ı galibinin bulunması,

Organ veya dokusu alınan kişinin, bu işlemin yapıldığı esnada ölmüş olması,

Toplumun huzur ve düzeninin bozulmaması bakımından organ veya dokusu alınacak kişinin sağlığında (ölmeden önce) buna izin vermiş olması veya hayatta iken aksine bir beyanı olmamak şartıyla, yakınlarının rızasının sağlanması,

Alınacak organ veya doku karşılığında hiçbir şekilde ücret alınmaması,

Tedavisi yapılacak hastanın da kendisine yapılacak bu nakle razı olması gerekir."[94]

Kadavradan organ nakli için aşağıdaki hususlara dikkat edilmesi gerekir:

1. Beyin ölümü gerçeklemiş olmalı,

2. Ölüye de diri gibi saygılı davranılmalı, gerekenden fazla kesip biçilmemeli,

3. Mümkün ise organ alındıktan sonra açılan yer dikilmeli ve göze hoş görünmeyen bir manzara oluşmamalı,

4. Ceset, organ naklinden sonra yıkanmalıdır. Eğer sonra yıkanmasında bir sakınca varsa nakilden önce de yıkanabilir.

[94]Kurul Kararları, 'Organ Nakli', http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp#. Erişim tarihi, 06.04.2008

5. Başkasının organını taşıyan kimsenin işleyeceği suç ve günahlardan, organ veren sorumlu değildir.[95] Zira, Kur'an bunu açıkça ifade etmiştir: *Gerçek şu ki, hiçbir günahkâr bir başka günahkârın yükünü sırtlamaz.*'[96]

ORUÇ

a- Hilâl'ın tespiti

Bilindiği üzere dini günler ve aylar, ayın dünya etrafındaki dönüşü esas alınarak tespit edilir. Ramazan'ın başlangıcı ve bitişi, hac ve kurban günleri de bu hesaba göre yapılır. Kur'an ifadesiyle: '*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.*'[97] Başka bir ayette ise şöyle ifade edilmiştir: '*Öyleyse sizden kim bu ay'a erişirse oruç tutsun.*'[98] Bu günlerin tespit edilebilmesi için ay'ın başlangıç ve bitişinin tespit edilmesi gerekir. Bu tespiti kim yapacak sorusuna verilen cevaptaki farklılık nedeniyle de hemen hemen her yıl İslam ülkelerinde farklı uygulamalar olmaktadır. Özellikle azınlık statüsünde yaşamakta olan Müslümanlar bunlardan hangisine göre hareket edecekleri konusunda zor durumda kalmaktadırlar.

Hz. Peygamber döneminde hilâlin tespitinin gözle gözetleme usulüyle yapıldığını biliyoruz. Bu konuda bir çok hadis bize kadar ulaşmıştır. Bu hadislerden bazıları şöyledir:

1-'*Ramazan orucunuzu hilâli gördüğünüzde tutun. Hilâli gördüğünüzde açın. Şayet hava kapalı olursa otuza tamamlayınız.*'[99]

2-'*Hilâli görmedikçe orucu tutmayın. Hilâli görmedikçe orucu bozmayın. Hilâli gördüğünüzde orucu açın. Şayet hava kapalı olursa (hilâlin görülmesine engel olursa) otuz gün sayın.*'[100]

3- Nâfî, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın şöyle söylediğini rivayet eder: '*İnsanlar hilâli izliyorlardı. Ben Rasûlüllah'a onu (hilâli) gördüğümü haber verdim. Bunun üzerine Rasûlüllah oruç tuttu ve insanlara orucu tutmalarını emretti.*'[101]

4-'*İnsanlar, Ramazan'ın son günü hakkında ihtilafa düşmüşlerdi. Bu sırada iki bedevî geldi ve "Dün akşam hilâli gördük" diyerek Rasûlüllah (s.a.s)'in yanında Allah'a yemin edip şahitlik ettiler. Bunun üzerine Rasûlüllah insanların orucu bozmalarını emretti.*'[102]

---

[95]Organ nakli için bkz. Reşit Haylamaz, *Organ ve Doku Nakli: İslam Hukukuna Göre*, (İzmir: Işık Yayınları, 1993); Apaydın, *İlmihal*, c. 2, s. 173-5; Karaman, 'Beyin Ölümü, Organ Bağışı', http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00216.htm. Erişim tarihi, 06.04.2008

[96]Kur'an, *Necm*, 53/38-39; *Fâtır*, 35/18.

[97]Kur'an, *Bakara,* 2/189.

[98]Kur'an, *Bakara*, 2/185.

[99]Buhâri, *Savm*, 2; Müslim, *Sıyâm*, 19, Hadis n: 1081; Nesâî, *Sıyâm*, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 422.

[100]Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 430, 456.

[101]Ebû Dâvûd, *Savm*, 7, Hadis n: 2342; Dârimi, *Savın*, 3.

[102]Ebû Dâvûd, *Savm*, 13.

5- Ebû Umeyr b. Enes der ki: "*Rasûlüllah (s.a.s)'in sahabelerinden olan Ensar kabilesine mensup amcalarım şu hadisi rivayet ederek dediler ki: Havanın elverişsizliği yüzünden Şevval ayının hilâlini göremedik ve oruç tutuyorduk. Gündüzün geç vakitlerinde bir kafile geldi; dün hilâli gördüklerine dair şahitlik ettiler. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.s) insanların oruçlarını bozmalarını ve ertesi gün bayram namazına gitmelerini emretti.*'[103]

Bu hadisleri dikkate alan İslam hukukçuları, ayın başlangıç ve bitiş tespitinin çıplak gözle yapılması gerektiği ve ayı gördüğünü iddia eden kişilerin ifadesiyle dini günlerin başlangıç ve bitişinin tespit edilmiş olacağını beyan etmişlerdir.[104] Hanefîler, orucun başlangıcı konusunda, hava bulutlu ve kapalı ise tek bir kişinin, hava açık ise en az iki kişinin hilâli gördüğüne dair şahitliğinin yeterli olacağını belirtmişlerdir. Ramazanın bitişi ile ilgili olarak ise, hava kapalı ise iki erkeğin veya bir erkek iki kadının, hava açık ise çok sayıda kimsenin veya en az iki kişinin şahitliğini yeterli saymışlardır.[105]

Şâfiîler, *ihtilâf-ı metâli*/boylam farkını göz önünde bulundurmuşlar ve sefer mesafesini yani 144 km'yi dikkate almışlardır. Yani, onlara göre, bir yerde hilal görünse, 144 km ve daha az olan yerler oruca başlamak ya da bayram etmek mecburiyetindedirler. Ancak bu mesafeden fazla olan yerlerde böyle bir mecburiyet yoktur. Hanefîler başta olmak üzere, diğer İslam hukukçuları bunu dikkate almamışlar yani onlara göre, bir yerde hilal göründüğünde tüm Müslümanların oruca başlamaları ya da bayram etmeleri gerekir.[106]

Klasik İslam hukukçularından bazıları rasathane hesaplarını dikkate almamışlar ve çıplak gözle gözlem yapılmasını şart koşmuşlardır.[107] Diğer bir kısmı ise bu hesapların dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.[108] Şu hadis, Hz. Peygamber döneminde halkın rasathane bilgisinin olmadığını bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır: '*Biz ümmî bir ümmetiz: yazı bilmez, hesap bilmeyiz.*'[109] Bu hadis bir gerçeğe işaret etmekte, bazılarının iddia ettikleri gibi, gelişmiş rasathane hesaplarının dikkate alınmayacağını

[103]İbn-i Mâce, *Sıyâm*, 6, Hadis n: 1653; Nesâî, *Iydeyn*, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 87.

[104]Osmanlı döneminde bu sistemin uygulanmakta olduğunu mahkeme kayıtlarından öğreniyoruz.

[105]Kâsânî, *Bedâîi,* c. 2, s. 985, 989; Bilmen, *İslam İlmihali*, s. 278-283; Döndüren, *İlmihal*, s. 424-426.

[106]Nevevi, *Minhâc*, s. 129-130; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî el-Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc,* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), c. 1, s. 153; Günenç, *Şâfiî İlmihali*, s. 254-255; Döndüren, *İlmihal*, s. 426-429.

[107]Konu ile ilgili bir fetva şöyledir: '*Hilal meselesinde müneccimlerin haberlerine müracaat edilmeyeceği gibi; geçerli olan görüşe göre, onların sözleri de kabul edilemez. Hatta bir müneccimin bu hususta yaptığı hesapla, kendisinin amel etmesi caiz değildir.*' Şeyh Nizamüddin, *El-Fetâvâ el-Hindiyye***,** (Bulak: Matbaatü'l-Emiriyye, 1310), c. 1, s. 197.

[108]Şâfiî alimlerden İmam Sübkî, hesaba itibar etmenin ötesinde hesabın esas alınması gerektiğini savunur. Ona göre, şahitler hilâli gördüklerine dair şahitlik etseler, hesap ehli de o gün görülmeyeceğini söyleseler, hesap ehlinin görüşüyle amel edilir. Çünkü hesap kesindir, şahitlerin şahitliği ise zannîdir. Muhammed Bahît, *İrşâd-u Ehlil-Mille ilâ İsbâti'l-Ehille*, (Mısır, 1329) s. 271.

[109]Buhârî, *Savm*, 13; Müslim, *Sıyâm*, 15; Ebû Dâvûd, *Savm*, 4.

ifade etmemektedir. Günlük 5 vakit ibadette, rasathane bilgilerini dikkate alıp, diğer günler için ise bunları dikkate almamak doğru bir yaklaşım değildir.

Diyanet İşleri Başkanlığının daveti üzerine İstanbul'da 27-30 Kasım 1978 tarihleri arasında İslam ülkelerinin katılımı ile bir toplantı yapılmış ve oy birliği ile şu kararlar alınmıştır:

'*1. İster çıplak gözle, isterse modern ilmin rasat metotlarıyla olsun, asıl olan hilâl'in Ru'yeti'dir.*

2. Astronomların hesapla tespit ettikleri Kameri Aybaşlarına dinen itibar edilebilmesi için, onların bu tespitlerini hilâl'in güneş battıktan sonra ve görüşe mani engellerin bulunmaması halinde gözle görülebilecek şekilde, ufukta fiilen mevcut olması esasına dayandırılmaları gerekir...

3.Hilâl'in görülebilmesi için iki temel şartın gerçekleşmesi zorunludur:

a) İçtima (kavuşum)'dan sonra Ay ile güneş'in açısal uzaklığı 8 dereceden az olmamalıdır. Bilindiği üzere Ru'yet, 7 ile 8 dereceler arasında başlamaktadır. 8 derecenin esas alınmasında, ihtiyat bakımından görüş birliğine varılmıştır.

b) Güneş'in batışı anında Ay'ın ufuktan yüksekliğinin açısal değeri, 5 dereceden az olmamalıdır. Sadece bu esasa göre normal durumlarda hilâl'in çıplak gözle görülebilmesi mümkündür.

4. Hilâl'in Ru'yet edilebilmesi için belli bir yer şart değildir. yeryüzünün herhangi bir bölgesinde hilâl'in Ru'yet'i mümkün olursa, buna istinaden ayın başladığına hükmetmek doğru olur. İslam dünyasının birlik ve beraberliğini sağlamak için Ru'yet'in ilanı, müteakip maddede işaret edilen Müşterek Hicri Takvim'in tespitleri uyarınca Mekke-i Mükerreme'de tesis edilecek olan rasathane tarafından yapılmalıdır...'[110]

Bu kararlara, Suudi Arabistan başta olmak üzere bazı İslam ülkeleri uymamışlar ve ihtilaf devam ede gelmiştir. Umarız bu kararlar en kısa zamanda yürürlüğe girer ve birlik sağlanır.

b- İmsak ve İftar

İmsak ve iftar konusunda bazı ülkelerde güneşin doğmaması veya batmaması nedeniyle ihtilaflar oluşmaktadır, yukarıda namaz vakitlerinin tespiti ile ilgili söylenenler burada da aynen geçerlidir.

c- Ağır işlerde çalışanlar için oruç

Klasik İslam hukukçuları, ağır işlerde çalışmayı oruç tutmamak için bir sebep olarak saymamışlardır. Bu konuda Bilmen şöyle demektedir: '*Nafakasını kazanmaya muhtaç olan bir işçi, bir sanat sahibi, bu işiyle uğraştığı takdirde orucunu bozmasını mubah kılacak bir hastalığa uğrayacağını bilecek olsa da daha hasta olmadan iftar etmesi helal olmaz.*'[111]

[110]'Rû'yet-i hilâl', http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp#. Erişim tarihi, 07.04.2008

[111]Bilmen, *İslam İlmihali*, s. 304.

Onlara göre, oruç tutmamak için özür sayılabilecek nedenler, sefer, hamilelik, çocuk emzirme,[112] ağır hastalık, yaşlılık gibi sınırlı bir kaç nedendir. Halbuki, konu ile ilgili Kur'an ayetini dil açısından tahlil ettiğimizde, oruç tutmakta ciddi zorlukla karşılaşan kişilerin oruç tutma mecburiyeti olmadığını görürüz. İlgili ayet şu şekildedir: '*[Oruç] sayılı günlerdir. Sizden kim hasta olur veya yolculuk halinde bulunursa tutamadığı gün sayısınca başka günlerde tutar. Orucu tutmakta zorlananlar/Oruca zorlukla dayananlar üzerine düşen, fidye olarak bir yoksulu doyurmaktır. Kim bir mecburiyeti olmaksızın içinden gelerek iyilik yaparsa bu onun için daha hayırlı olur. Ve oruç tutmanız, eğer bilirseniz, sizin için daha hayırlıdır.*'[113]

Orucu tutmakta zorlananlar/Oruca zorlukla dayananlar şeklinde tercümesi verilen kelime *yutikune* olup, bu *davk* kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelimenin bir çok anlamı bulunup, bu anlamlardan birisi de bir işi zorlanarak yapabilmektir.[114] Klasik hukukçular, yaşlılık yüzünden zayıf düşmüş kimselerle emzikli ve hamile kadınları buna örnek göstermiştir. Orucu tutmakta zorlanan diğer kimselerin de bu ayetten yararlanma olanağı olduğu kanaatini taşımaktayım.[115] Bu kişiler, imkanları olursa tutmadıkları orucu kaza ederler, imkanları olmazsa fidye verirler.[116]

d- Gayr-i Müslimlerin bayramlarına iştirak etmek

Klasik İslam hukukçuları, gayr-i Müslimlerin dinsel bayramlarını *tazim* amacıyla yapılan iştirakleri hoş karşılamamışlardır. Ancak *tazim* amacı olmadan insani ilişki boyutunda yapılan iştiraklerde bir sakınca olmadığı kanısındayım.[117] Bilindiği üzere, %10-20[118] civarında bir Hıristiyan nüfus barındıran Mısır'da, Müslümanları temsîlen

[112]Hadis: '*Yüce Allah yolcudan orucu ve namazın yarısını kaldırmıştır, gebe kadınlarla emzikli kadınlardan da orucu kaldırmıştır.*' Nesâi, *Sıyâm*, 50-51; İbn-i Mâce, *Sıyâm*, 3, 50; Tirmizi, *Edâhi*, 10.

[113]Kur'an, *Bakara*, 2/184.

[114]Yazır, bu kelimenin manasını uzun bir şekilde tartışmış ve 'güç yetirememek" anlamını tercih etmiştir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 638-640.

[115]Ezher uleması bu yönde fetva vermiştir. Hatta, yaz mevsiminde sınava giren öğrencilerin dahi bu ruhsattan istifade edebileceklerini ilan etmişlerdir. Bayraktar bayraklı şöyle diyor: Ayet 2/183 farz kılınan bir ibadeti, 2/184 ise hangi şartlarda bu ibadetin terk edilebileceği veya başka bir ibadetle nasıl telafi edilebileceğini bildirilmektedir. '*Mesela; aşırı hararetli bir ocak başında çalışan işçinin, oruç tutması çok zordur. Hamile ve emzikli kadının oruç tutmamasını da ayetin bu kısmından çıkarabiliriz...böyle şartlarda çalışan kimsenin, oruç yerine fidye verebileceği ruhsatı verilmektedir.*' Bayraktar Bayraklı, '**Seferi olmak mekan ve mesafeye bağlı...**', http://www.takvim.com.tr/2007/09/15/yaz1723-3140-103.html. Erişim tarihi, 07.04.2008

[116]Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 397.

[117]Hz. Ali (ra) Nevruz hediyesi almıştır. Kâbus'un babasının Mecûsi dadıları varmış. Ateşperestlerin bayram hediyelerini getirirlermiş. O da bunun hükmünü, Hz. Ali'ye sormuş. Hz. Ali, O güne mahsus kurban etinden yemeyiniz. Fakat meyveleri yiyebilirsiniz demiştir. Hüseyin Kerim Ece, 'Gayr-i Müslim ile İnsani İlişkiler',

,http://www.ifksan.com/Huseyinece/33.php?subaction=showfull&id=1144095656&archive=&start_from=&ucat=3. Erişim tarihi, 08.04.2008

[118]Farklı kaynaklar farklı oranlar vermektedirler. Imad Boles, 'Persecution Disappearing Christians of the Middle East', http://www.meforum.org/article/23, http://en.wikipedia.org/wiki/Egypt#Religion; http://fustat.blogspot.com/2005/11/christians-of-egypt-9-or-8-million-or.html. Erişim tarihi, 09.04.2008

Ezher şeyhi/rektörü Hıristiyan liderlerin bayramlarına iştirak/tebrik eder, onlar da Müslümanların bayramlarını tebrik/iştirak ederler.[119]

Dinsel nitelik taşımayan yılbaşı[120] gibi etkinlere katılmak,[121] artık kültürel bir boyut da kazandığından, İslam'a aykırı hareketlerde (alkol vs) bulunulmadığı sürece sorun teşkil edeceği kanaatinde değilim. Zira, yılbaşı, dünyanın ortak kültürel mirası içerisinde yer almıştır. Bu günlerde Müslümanlar, alternatif kutlamalar da tertip edebilirler. Fertlerin yıllık muhasebelerini yapmaları açısından bu günler değerlendirilebilir. Üzülerek belirmek gerekir ki, Müslümanlar hicri yılbaşını unutmuşlardır. Özellikle ülkemizde, bir çoğumuzun hicri yılbaşından hiç bir haberi bulunmamaktadır. En azından kültürün devamı mahiyetinde çocuklarımıza bu günler hakkında bilgi vermeli ve onları yönlendirmeliyiz.

ZEKAT

a- Gayri Müslime zekat veya sadaka verilmesi

Dini bir vecibe olan zekat, mali ibadetler kategorisinde değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, zekat, belli bir zenginliğe sahip olan Müslümanların, belli oranlarda, belli gruplardaki kişilere vermeleri gereken mali yükümlülüğün adıdır.[122] Zekatın kimlere verileceğini Kur'an belirtmiştir: '*Sadakalar/zekat malları Allah'tan bir farz olarak*

[119]Bkz. Peter E. Makari, *Conflict and Cooperation Christian-Muslim Relations in Contemporary Egypt*, (Syracuse University Press, 2007).

[120]Aslen, Hz. İsa'nın doğumunu temsil eden yılbaşı artık daha çok kültürel boyutta kutlanmaktadır. Dini bir gün olan Noel'i, Katolikler 25 Aralık, Ortodokslar ise 6 Ocak'ta kutlamaktadırlar. Batı ülkelerinde Noel'e iştirak az olduğu halde yılbaşına iştirak daha fazladır. Kutlamalara katılan iştiraklerin fazlalığından anlaşılmaktadır ki, yılbaşı dini bir kutlamadan çok, kültürel bağlamda devam eden bir kutlamadır. Ayrıca, yılbaşı kutlamalarına, Yahudililer, Hindular, Budistler, yani hemen hemen tüm dinlere mensup kişiler iştirak etmektedirler. Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu bu konu ile ilgili şöyle demiştir: '*Yılbaşı kutlamaları evrensel kültürün bir parçasıdır, Hıristiyanlıkla ilgisi yoktur. Dolayısıyla caizdir.'* http://www.takvim.com.tr/2004/12/30/yaz1200-3140-113.html. Erişim tarihi, 10.04.2008

[121]Yılbaşı etkinlikleri, '*Sen onların dinine tabi oluncaya kadar ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar senden razı olurlar...*' bağlamında değerlendirilemez. Hz. Peygamber'in '*bir kavme benzeyen onlardandır*' sözüyle de irtibatlandırılmaması gerekir. Zira, global dünyada, İslami ölçütler içerisinde kalarak global bir etkinlikte yer almak, din değiştirme bağlamında bir katılım olarak algılanamaz. Başka bir ifade ile, bu iştirakler dinsel bir törene, din değiştirme iştiraki olarak değerlendirilemez. Nasıl, dünyanın bir tarafında bir felaket meydana geldiğinde tüm dünya ile beraber Müslümanlar da üzülüyorlarsa, tüm dünyanın sevinç günlerinde de sevinmeleri doğaldır. Bu tür etkinliklerin dinsel bir kimlik krizine götüreceği düşüncesine de katılmamaktayım. Dinsel kökeni ne olursa olsun, insan, insan olarak bir diğerinin kederi ile kederlenmeli, sevinci ile sevinmelidir. Medeniyetler çatışmasının gündemi meşgul ettiği şu günlerde, medeniyetler arası diyaloga her zamandan daha fazla ihtiyaç olduğu kanaatindeyim. Kur'an, *Bakara* 2/120; Ebû Dâvûd, *Libâs*, 4.

[122]Zekat konusunda bkz. Yusuf El-Kardâvi, *Fıkhü'z-zekât,* (Beyrut: Dârü'l-İrşad, 1969); Turan Yazgan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekat,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995); Ethem Erkoç, *Hesap Örnekleriyle Zekat Rehberi,* (Ankara: Varan Matbaası, 1996); Mehmet Erkal, *99 Soruda Zekat,* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998); Muhammed Süleyman Eşkar vd. *Ebhâs-ü fıkhiyye fî kazâya'z-zekâti'l-muâsıra*, (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1998);. Esra Gözeler, *Sami Dini Geleneğinde Salat, Savm ve Zekat Kavramlarının Semantik İncelemesi,* Yüksek Lisans Tezi**,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

sadece şunlar içindir: Fakirler, düşkünler, sadakalarla ilgilenmeye memur edilenler, Müellefe-i kulüb/kalpleri ısındırılacak olanlar, özgürlüğünü yitirmiş olanlar, borçlular, Allah yolundakiler, yolda kalmış kişi. Allah Alîm'dir, Hakîm'dir.'[123]

Bu ayette dördüncü sırada zikredilen kişilerin yani *müellef-i kulüb*'un kimler olduğu ve bunların zekat alma yetkilerinin devam edip etmediği konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Genel anlayışa göre, *müellefe-i kulüb* iki grubu ifade etmektedir:

1-Dinde sebat etmelerinin sağlanması arzulanan yeni Müslüman olmuş kişiler;

2-İslam'a yaklaştırılmaları ya da zararlarının engellenmesi istenen gayr-i Müslim kişiler.

Hz. Peygamber, gayr-i Müslim olan Ebû Sufyan b. Harb, Safvan b. Ümeyye, Uyeyne b. Hısn, El-Akra b. Habis ve Abbas b. Mirdas'tan her birine zekat mallarından yüzer deve vermiştir. Alkame b. Ulase'ye ise Huneyn ganimetlerinden mal vermiştir. Safvan b. Uyeyne'nin şöyle dediği kaynaklarda yer alır: '*Huneyn muharebesinde, Hz. Peygamber bana ganimet mallarından bir hisse verdi. Halbuki Hz. Peygamber benim en sevmediğim kimse idi. Bana vermeğe devam etti, nihayet insanlar içinde en sevdiğim kimse oldu.*'[124]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Uyeyne bin Hisn ve Akra bin Habis zekat paylarının devam etmesini Hz. Ebû Bekir'den talep etmişler, O da onları Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer de '*Rasûlüllah (s.a.v) kalplerinizi İslam'a ısındırmak için size hisse veriyordu. Artık Allah, dinini güçlendirmiştir. Müslüman kalmaya devam ederseniz ne ala, aksi takdirde bizimle sizin aranızda kılıç vardır*," demiş ve zekat paylarını kesmiştir.[125]

Hz Ömer'in bu uygulamasını esas alan Hanefîler, bu kategoride olanlara artık zekat verilmeyeceğini belirmişlerdir. Ancak İmam Züfer, zekatı, fakirlerin ihtiyacının karşılanması olarak ele aldığından *zimmilere*/İslam idaresi altındaki gayri Müslimlere zekat verilebileceğini belirtmiştir. Hanbelîler ise *müellefe-i kulüb* hükmünün baki olduğunu belirterek, bu kabil kimselere zekattan pay ayrılabileceğini söylemişlerdir. Şâfiîler, savaş gibi durumlarda buna işlerlik kazandırılabileceği, aksi halde bu gruba zekat verilemeyeceği kanaatindedirler. Ebû Yusuf ve Şâfiîler hariç, diğer mezheplere göre gayr-i Müslimlere sadaka verilmesi ise caizdir.[126]

---

[123]Kur'an, *Tevbe*, 9/60.

[124]Müslim, *Zekat,* 132-141; Döndüren, *İlmihal*, s. 543; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekat Müessesesi*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), s. 402.

[125]Diğer bir rivayette ise, Hz. Ebû Bekir, hisselerinin devam ettiğini bildiren bir belge vermiş ve Hz. Ömer'e imzalaması için göndermiş, Hz. Ömer belgeyi görünce alıp yırtmış ve yukarıdaki sözü söylemiştir. Bunun üzerine onlar, Hz Ebû Bekir'e gelerek '*Halife sen misin yoksa Ömer mi?*' demişler, Hz Ebû Bekir ise '*Ömer ne derse, O olur,*' demiştir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 3, s. 2576; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), s. 301; Yavuz, *Zekat Müessesesi*, s. 414-17; Döndüren, *İlmihal*, s. 547-8.

[126]Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûri, *Muhtasâr*, s. 32; Apaydın, *İlmihal*, c. 1, s. 484; Bilmen, *İslam İlmihali*, s. 360; Döndüren, *İlmihal*, s. 547-8; Günenç, *Şâfiî İlmihali*, s. 248; Yazır, *Hak*

Kanaatimce, Hz. Ömer'in uygulaması, bazı alimlerin iddia ettikleri gibi nesh mahiyetinde kabul edilemez,[127] belki ihtiyaç ile ilgili bir uygulamadır.[128] Günümüzde olduğu gibi, ihtiyaç olması durumunda, zekat fonundan gayr-i Müslimlere aktarımda bulunulmasında bir sakınca olmayacaktır. Hatta, Yavuz'a göre onlara zekat vermek Kur'an'ın emrine göre vaciptir.[129] Bu konuda, Erkal şöyle demektedir:[130] '*Bir Kur'an hükmünün Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesh ve lağv edildiği düşünülemez. Konu, toplumun sosyal ve siyasal yapısıyla, Müslümanların böyle bir fon ayırmaya ihtiyaç duyup duymamasıyla alakalıdır.*'[131]

b- Gayri Müslimlerden mali yardım almak

Gayr-i Müslimlerden yardım almak caiz olduğu gibi onların Müslümanlar lehine yapacakları vasiyetleri de caizdir.[132]

NİKAH

Nikah konusuna, muamelat bölümü içerisinde yer İslam hukukçuları, nikahı bir akit/hukuki bir işlem olarak algılamışlardır. Tüm din ve hukuk sistemleri cinsel ihtiyaçların meşru yollardan karşılanması için nikah akdini öngörmüşledir. Tek tanrılı dinlerin tamamı zinayı/nikahsız cinsel birlikteliği yasaklamışlardır. Basın, internet ve kablolu yayınlardaki erotik/pornografik yayınlar gençliğin cinsel arzularını kamçılamakta ve nikahsız birlikteliklere kapı aralamaktadır. Bir kurum olarak evliliğin devam etmesi toplumların geleceği için vazgeçilmezidir, zira toplumun temeli ailede atılır.

Nikah akdinin taraflarında dinsel birlikteliğin gerekip gerekmediği sorusu azınlık statüsünde yaşayan Müslümanların en fazla karşılaştığı sorulardan birisini teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Müslüman erkeğin, farklı dinden bir bayanla hayatını birleştirmesi veya bunun tersi yani Müslüman bir bayanın farklı dinden bir erkek ile hayatını birleştirmesine klasik ve çağdaş İslam hukukçularının verdikleri cevaplar farklılık arz etmektedir.

a- Müslüman erkeğin gayr-i Müslim bir bayan ile evlenmesi

Dini Kur'an Dili, c. 3, s. 2578. Ayrıca bkz. Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984).

[127]Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 3, s. 2576; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 302.

[128]Yavuz, *Zekat Müessesesi*, s. 414-17; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 3, s. 2576.

[129]Yavuz, *Zekat Müessesesi*, s. 414-17.

[130]Yavuz ise şöyle demektedir: '*Müellefe-i kulüb, Müslümanların bir soğuk harp vasıtasıdır. Binâenaleyh, her devirde mutlaka uygulanmalıdır.*' Yavuz, *Zekat Müessesesi*, s. 417.

[131]Apaydın, *İlmihal*, c.1, s. 484.

[132]Örneğin, gayr-i Müslimlerden alınan cizye, haraç gibi gelirlerle cami, okul v.b. yaptırılabilir. Günenç, *Fetvalar*, c. 2, s. 274

Müslümanların müşriklerle evlenmeleri yasaklanmıştır. Kur'an bu yasağı açıkça belirtmiştir: '*Müşrik kadınlarla, onlar iman edinceye kadar evlenmeyin. Özgürlüğünden yoksun inanmış bir kadın, müşrik bir kadından -müşrik kadın sizin hoşunuza gitse de- çok daha hayırlıdır. Müşrik erkeklerle de onlar iman edinceye kadar nikahlanmayın. İnanmış bir köle, müşrik bir erkekten -o hoşunuza gitse de- çok daha hayırlıdır.*'[133] Ehl-i kitab olan Yahudi veya Hıristiyan bir bayan ile evlenmek ise başka bir ayet ile bu yasak kapsamından çıkarılmıştır.[134] '*Mümin kadınların iffetlileriyle, sizden önce kendilerine kitap verilmiş olanların iffetli hanımları da mehirlerini verdiğiniz takdirde; iffetinizi korumanız, zinadan uzak kalmanız ve şunu-bunu dost tutmamanız şartıyla size helaldir.*'[135] Bu ayeti dikkate alan Sünni hukukçular, Müslüman erkeğin ehl-i kitap bir bayan ile evlenmesine izin vermişlerdir.[136] Şia hukukçuları ise bu tür birleşmeleri onaylamamışlardır.[137]

b- Müslüman bayanın gayr-i Müslim bir erkek ile evlenmesi

Aşağıda verilen iki ayeti değerlendiren Klasik İslam hukukçuları, Müslüman bir bayanın gayr-i Müslim bir erkekle evlenmesine izin vermemişlerdir.

1-'*Müşrik kadınlarla, onlar iman edinceye kadar evlenmeyin.*'[138]

2-'Ey iman sahipleri! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiklerinde onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir ya! Eğer onların mümin hanımlar olduklarını anlarsanız, onları kafirlere döndürmeyin. Ne bu mümin kadınlar o kafirlere helaldir ne de o kafirler bunlara helaldir. Bu kadınlar için harcadıklarını o kafirlere geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz takdirde, bu kadınları nikahlamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Kafirlerin iffet ve nikahlarına yapışmayın. Kafirlere gitmeyi yeğleyen kadınlar için harcadıklarınızı onlardan geri isteyin; onlar da size gelen mümin kadınlar için harcadıklarını geri istesinler....'[139]

Çağdaş yaşam tarzının getirdiği sorunları dikkate alan çağdaş İslam hukukçularından bazıları bu tür evlenmelere izin vermişlerdir. Dayanakları arasında, Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'i müşrik kocasına Müslüman olduktan sonra yeni bir nikah yapmadan iade etmesi, ve *Bakara suresi* 2/221 '*mümin bir cariye müşrik bir hanımdan daha hayırlıdır*' ifadesi yer almaktadır. Bu yazarlar, 'daha hayırlıdır' ifadesinin mefhumu muhalifini alarak, müşrik ile evlenmek hayırsızdır, ancak yasak değildir anlamı vermektedirler.

[133]Kur'an, *Bakara*, 2/221.

[134]Ebû Hanife, Sâbiîleri bu kapsamda değerlendirir. Dâvûd ve Ebû Sevr, Mecusiler ile evlenmeye izin vermişlerdir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, c. 3, s. 230.

[135]Kur'an, *Mâide*, 5/5.

[136]Merğinâni, *Hidâye*, c. 2, s. 193; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, c. 3, 230-3; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 33-4.

[137]Ayetullah Sistani, 'Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar', http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=3&bid=54&pid=2560. Erişim tarihi, 28.04.2008

[138]Kur'an, *Bakara*, 2/221.

[139]Kur'an, *Mümtehıne,* 60/10.

Süleyman Ateş'in, 03.02.2006 tarihli vatan gazetesindeki yazısını aynen naklediyorum:

'***Soru:*** *Müslüman bir bayanın, gayrimüslim bir erkekle evlenmesi caiz midir? Sanırım bu konuda erkekler ve kadınlara farklı muamele yapılmış dinimizde. Müslüman kadına bu iznin verilmeyip erkeğe kitap ehli bir bayanla evlenme izni verilmesi herhalde ataerkil aile yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü ailede erkek daha dominant olacak ve karısıyla doğacak çocukları etkileyecektir. Fakat günümüzde bu durum tamamıyla modern ve kadın erkek eşitliğine dayanan bir evlilikte caiz sayılamaz mı? (B. B.)* ***Cevap:*** *Bu soruya vaktiyle verdiğim cevabı yineliyorum: " Mâide Suresi'nin 5. ayeti, Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evlenmeyi helal kılmaktadır. Ayette "kitap verilenlerin yemeği size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir' dendikten sonra, "kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, namuslu bir biçimde (evlenmek üzere) mehillerini verdiğiniz takdirde- size helaldir' buyrulmaktadır. Bu ayette Müslüman erkeğin, kitap ehli kadınla evlenebileceği belirtilmekte fakat Müslüman kadının kitap ehli erkekle evlenip evlenemeyeceği hususunda bir açıklık getirilmemektedir.* ***Kitap ehli müşrik değildir.*** *Ayette bu konuda açık bir ifade bulunmadığından Müslüman bilginlerin çoğunluğuna göre Müslüman kadının, Müslüman olmayan erkekle evlenmesi caiz görülmez. Ancak bu tür evlenmenin caiz olduğu kanısında bulunanlar da vardır. Aslında Kur'an' da yasaklanan, müşriklerle evlenmektir. Bu konuda kadınla erkek arasında fark yoktur. Ne Müslüman erkek müşrik bir kadınla evlenebilir, ne de Müslüman kadın müşrik bir erkekle evlenebilir. Fakat kitap ehli, müşrik değildir. Onları müşrikler kategorisine sokmak Kur'an'ın açık hükmüne aykırıdır. Bizim kanımıza göre uluslararası ilişkiler, bugün çok yoğun bir hale gelmiştir. Avrupa'da yaşayan kızlarımız, kadınlarımız okullarda, iş yerlerinde arkadaşlık kurdukları Hıristiyan veya Yahudi erkeklerle evliliğe kadar gitmektedirler. Bunların çocukları da olmaktadır. Bu evlilikleri yok sayamayız. Kur'an-ı Kerîm'de Müslüman kadınlar, kitap ehli erkeklerle evlenebilir denmiyor ama evlenemez de denmiyor. Siz, bu insanın tevhit ehli bir kişi olduğuna inanıyorsanız onunla evlenmenizde bir sakınca yoktur. Ancak çocuklarınızı İslâm ahlakına göre yetiştirmeye özen gösteriniz.*'[140]

Bu tür evlilikleri onaylayanlar arasında yer alan Hüseyin Atay ise şu delilleri sunmaktadır:

1. Gayr-i Müslim ülkelerdeki Müslüman erkeklerin, Müslüman kızlarla evlenmek yerine, ehl-i kitap bayanlarla evleniyor olmaları, Müslüman bayanın ömür boyu Müslüman bir erkekle evlenme şansını kaybetmesine neden olmaktadır. Bekarlık çok işkenceli bir durum olup, İslâm dini insanlara işkence çektirmek için gelmemiştir. Bu

[140]Kur'an, *Bakara*, 2/221, Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c. 1, s. 317-8, c. 2, s. 743-7; Süleyman, Ateş, 03.02.2006 tarihli vatan gazetesi. Yukarıdaki yazı, 28.04.2008 tarihinde aşağıdaki internet sitesinden alınmıştır. http://w10.gazetevatan.com/root.vatan?exec=yazardetay&sid=&Newsid=70159&Categoryid=4&wid=31

gerekçe ile Müslüman bayanın, Müslüman bir erkekle evlenme ihtimalinin az olduğu/olmadığı yerlerde eh-i kitap bir erkekle evlenmesine izni verilebilir.

2. Ehl-i kitap erkekle evlenecek bayan, eğer dinini biliyor ve onun şuurunda ise, onu, çocuklarına, etrafına hatta kocasına aşılayabilir.

3. İslam, diğer dinlerin ve milletlerin nikahlarını ve bu nikaha bağlı neseplerin sübutunu kabul eder. Nikah akdinin sağlığı ve sıhhati hususunda sıhhat şartı yoktur. Din ancak sosyal açıdan bir ön şarttır. Yabancılarla evlenme bir insan kaybedip kaybetmeme sorunundan ayrı olarak, bir insan gücü kazanıp kazanmama yönünden de düşünülmelidir.[141]

Yukarıda verilen ayetlerde yasağın kapsamını müşrik erkekler teşkil etmektedir. Kafir kelimesi ile ifade edilen topluluk müşriklerdir. Bu nedenle, Müslüman bayanın müşrik olmayan, ehl-i kitap olan bir erkek ile evlenmesine zorunluluk durumunda izin verilebilir. Ancak, Müslüman bayanın hem kendi kimliğini hem de çocuklarının kimliklerini muhafaza etme sorumluluğu vardır.

TİCARET

Müslümanlar her nerede olurlarsa olsunlar kendi hukuklarına göre hareket etmek zorundadırlar. İster Müslüman isterse gayr-i Müslim ile yapıları tüm akitler bağlayıcıdırlar. '*Ey iman edenler akitlerinizi/sözleşmelerinizi yerine getirin*'[142] ayeti Müslüman, gayr-i Müslim gibi bir ayrıma gitmeksizin, Müslümanların yaptıkları sözleşmelere sadık kalmasını belirtmiştir.[143]

a- Faiz

'İki bedelden birisinin karşılıksız fazla olması'[144] şeklinde tarif edilen faizin bir çok tanımı bulunmaktadır. Faiz kavramını, İslam hukukçuları farklı şekilde tanımlamışlardır. Biz bu tanımlara ya da hukuksal tartışmalara girmeden, faiz ile ilgili ayetleri verdikten sonra, azınlıkların faiz içeren akitler yapıp yapamayacağı üzerinde duracağız.[145] Kur'an'da faiz yasağıyla ilgili ayetler aşağıdaki sıralamayı takip ederek gelmişlerdir.

---

[141]Yazar yok, '**Müslüman Bayanın Ehl-i Kitab Erkekle Evlenmesi Hususunda Bir Kaç Söz**', http://elif-lamraa.wordpress.com/2006/11/22/musluman-bayanin-ehl-i-kitap-erkekle-evlenmesi/. Erişim tarihi, 28.04.2008

[142]Kur'an, *Mâide,* 5/1. w

[143]Hanefiler dışındaki İslam hukukçuları, Müslümanların dini inancı ne olursa olsun kim ile akit yaparlarsa yapsınlar, bu akitlerin bağlayıcı olduğuna hükmetmişlerdir. Serahsi, *Mebsût*, c. 9, s. 99, c. 10, s. 95-96, c. 14, s. 56; Kâsâni, *Bedâi*, c. 7, s. 132; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c. 3, s. 411-2

[144]İbrahim Halebi, *Mülteka*, s. 190.

[145]*Ribâ* kavramının değerlendirilmesi ve Türkiye'de devlet tahvillerinin alınmasının gerekliliği hakkında bkz. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, 'İslam ve Reel Ekonomik Hayat Bağlamında Faiz-Ribâ', *İlahiyat Fakülte-*

1-'*İnsanların malları içinde artsın diye ribâ olarak verdiğiniz, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekata gelince, işte onu verenler kat kat artıranların ta kendileridir.*'[146]

2-'*O ribâyı yiyenler, şeytanın bir dokunuşla çarptığı kişinin kalkışından başka türlü kalkamazlar. Bu böyledir, çünkü onlar, "Alış-veriş de ribâ gibidir." demişlerdir. Oysaki Allah, alış-verişi helal, ribâyı haram kılmıştır. Kendisine Rabbinden bir öğüt gelip de yaptığından vazgeçenin geçmişi kendisine, işi Allah'a kalmıştır. Yeniden ribâya dönene gelince, böyleleri ateşin dostlarıdır. Orada sürekli kalacaklardır. Allah, ribâyı mahveder, sadakaları artırır. Allah, nankörlüğe batmış günahkarların hiçbirini sevmez. Ey iman sahipleri, Allah'tan korkun. Ve eğer inanıyorsanız ribâdan geri kalanı bırakın. Eğer bunu yapmazsanız, Allah ve Rasûlünden bir harp ilanını duymuş olun. Tövbe ederseniz, mallarınızın esasları/ana paralarınız sizindir; ne zulmeden olursunuz ne de zulme uğratılan.*'[147]

3-'*Ey iman sahipleri! Ribâyı öyle kat kat katlayarak yemeyin. Allah'tan korkun ki kurtuluşa erebilesiniz.*'[148]

En son geldiği tahmin edilen 3. sıradaki ayeti ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı[149] dikkate alan bazı alimler katlı/bileşik faizin/tefeciliğin (*edâ'f-ı mudâafa*) haram olduğunu, normal faizin ise yasak olmadığını belirtmişlerdir. Mısır ulemasından Abdulaziz Çaviş, 1908'de bu görüşü savunmuş, Reşid Rıza, İsmail Hakkı İzmirli ve Süleyman Uludağ'da ona katılmışlardır. Maruf Devâlibi gibi İslam hukukçuları da benzer görüşler sert etmişlerdir.[150] Ayrıca, enflasyon oranında cereyan eden faizin, reel/gerçek faiz olmadığı, enflasyon fazlası cereyan eden faizin gerçek faiz olduğunu çağdaş İslam hukukçuları belirtmişlerdir.[151]

Gayr-i Müslim ülkelerde faizli muameleler konusunda,[152] farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed dışındaki hukuk teorisyenleri

leri II. İslam Hukuku Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı, 28-29 Mayıs 2005, Kayseri.

[146]Kur'an, *Rum,* 30/39.

[147]Kur'an, *Bakara,* 2/275-9.

[148]Kur'an, *Âl-i İmran*, 3/130.

[149]'Bir kişide vadeli alacağı olan kimse vade dolunca borçlusuna, '*ödüyor musun yoksa arttırıyor musun?*' derdi. Verirse alır, vermezse borcun miktarını arttırır, alacaklı da vadeyi uzatırdı.". Buna *nesîe ribâsı* adı verilmektedir. Bu uygulamayı dikkate alan İbn-i Abbas'ın, faiz yasağını yalnızca bu tür akitlerde yasak kabul ettiği, *ribe'l-fadl* (peşin akit) denen akitleri yasak kabul etmediği rivayet edilmektedir. İbn-i Abbas'ın bu görüşünden vazgeçtiği de rivayetler arasında yer almaktadır. Müslim, *Müsâkat*, 100, 103, 104; Malik, Muvatta, *büyû'*, 39; Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, c. 2, s. 208; İsmail Özsoy, 'Faiz', *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 113-122.

[150]Özsoy, 'Faiz', *TDVİA*, c. 12, s. 122.

[151]Hayreddin, Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1988), c. 1, s. 355-8.

[152]İbn-i Nüceym, ihtiyaç sahibi bir kimsenin, İslam ülkesinde faizli kredi almasına müsaade etmiştir. İbn-i Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *El-Eşbâh ve el-Nezâir*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-ilmiyye, 1985), c. 1, s. 294, c. 3, 224; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamz-u 'Uyûni'l-Besâir Şerh-u Kitab el-Eşbâh ve el-Nezâir*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-ilmiyye, 1985), c. 1, s. 294; c. 3, 224.

faizi yer, mekan ve kişilerin dinsel kökenleri ile sınırlamayıp her yerde yasak kabul ederken, bu iki hukukçu, gayr-i Müslim ülkelerde gayr-i Müslimlerle/*harbî* yapılan faiz anlaşmalarını,[153] faizi alanın Müslüman tarafın olması şartıyla izin vermişlerdir.[154] Bu görüşün iki dayanağı bulunmaktadır. Bu dayanaklardan birisini Mekhul'un şu hadisi oluşturmaktadır: '*Müslüman ile harbi arasında dâr'ul harb'de ribâ yoktur*'.[155] Ayrıca, Ebû Hanîfe'ye göre, onların malları Müslümanlara helal/mubah olup masum/koruma altına alınmış olmadığında, *dâr'ul-harb*'de gayr-i Müslimler ile hile v.b. olmadan onların gönül rızası ile kumar v.b. tüm akit türleri yapılabilir.[156]

Azınlık statüsünde yaşayan Müslümanlar, paralarını değerlendirmek için başka imkanları olmadığı takdirde, bu iki hukukçunun görüşünden yararlanabilirler. Bankada değerlendirdikleri paraların faizlerini ihtiyaçları olmaları durumunda kendileri kullanabilecekleri gibi kendi ihtiyaçları yoksa, faizden arınma amacıyla fakirlere ya da Müslümanların hizmetlerine vermeleri gerekir, bu paralar bankalarda asla bırakılmamalıdır. 23 Mart 1983 tarihinde toplanan II. İslam Bankası Kongresi,

[153]Bu iki hukukçunun yaklaşımı, Yahudilikteki faiz anlayışını hatırlatmaktadır. Zira, Yahudilikte, Yahudi olmayanlar ile faiz muamelesi serbesttir. '*Kardeşinize/Yahudi'ye para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız.*' Tevrat, *Tesniye*, 23/19-20.

[154]Bu iki hukukçu, *dâru'l-harp*'te Müslüman olup, İslam ülkesine hicret etmeyenleri, *harbiler* gibi değerlendirmekte ve onlarla da bu tür muamelelerin yapılabileceğini belirtmektedirler. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. 7, s. 38-40; Kudûri, *Muhtasâr*, s. 57; Alâüddin el-Haskefi, Muhammed b. Ali, *Bedrü'l-Münteka fi Şerhi'l-Mülteka'l-Ebhur, Mecmaü'l-Enhür fi Şerhi'l-Mülteka'l-Ebhur* ile birlikte, (İstanbul: Matbaa Amire, 1316), c. 2, s. 89-90.

[155]Bu hadisi Beyhaki, Mekhul'den mürsel olarak nakletmiştir. İmam Şâfiî ise böyle bir hadîsin sâbit olmadığını, bu sözün delil olarak kullanılamayacağını bildirmiş, Beyhakî de bunu Şâfiî'den nakletmiştir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. 7, s. 38-40; Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylai, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye,* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), c. 4, s. 44.

[156]Kumar oynamanın caiz olması ile ilgili aşağıdaki olay örnek gösterilir. Ehl-i kitab olan Bizanslılar ile Mecusi olan İranlılar arasındaki savaşta, İranlılar yenmiş ve müşrikler buna çok sevinmişler, hatta '*Eğer Allah sizin dediğiniz gibi tek galip olsaydı, ehl-i kitab'tan olan Bizansluları galip getirirdi,*' demişlerdi. Bunun üzerine, Rumların gelecekte tekrar galip geleceğini bildiren Rum suresinin 2-4 ayetleri gelmişti: '*Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.*' Müşrikler ise buna inanmamışlardı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, '*Bu galibiyet, sizi sevindirmesin. Birkaç yıl sonra Roma, Fars'a mutlaka galip gelecektir,*' demişti. Müşrikler, '*Bu birkaç yıl ne kadar zaman?*' diye sormuşlardı. O da: '*Üç yıl*' diye cevap vermişti. Übeyy b. Halef, '*Yalan söylüyorsun*' diyerek, on deveye Hz. Ebû Bekir ile bahse girdi. Hz. Ebû Bekir, durumu Hz. Peygamber'e haber verince, Hz. Peygamber, '*birkaç yıl, 3-9 yıl arası demektir. Deve adedini çoğalt ve müddeti de uzat,*' dedi. Hz. Ebû Bekir, Übeyy'i arayıp buldu. Übeyy, '*Ne o, pişman mı oldun?*' dedi. Hz. Ebû Bekir, '*Hayır pişman olmadım. Seninle bahsi artıralım. Yüz deve yapalım. Müddeti de dokuz yıla çıkaralım,*' dedi. Übeyy de '*Peki yüz deve, dokuz yıl olsun,*' dedi. Dokuz yıl sonra, 624 yılında, Bizanslılar İranlıları yendi. Böylece, Hz. Ebû Bekir bahsi kazanmış oldu. Übeyy, Uhud'da yaralanmış ve Mekke'ye dönüşünde ölmüş olduğundan, Hz. Ebû Bekir, develeri, Übeyy'in varislerinden aldı. Başka bir örnek ise şudur: Meşhur bir pehlivan olan Rükâne, koyunlarının üçte birini bahse koyarak Hz. Peygamber'e güreş teklifinde bulundu. Hz. Peygamber, defalarca Rükâne'yi yenip koyunların tamamını aldı. Sonra da ihsan ederek hepsini geri verdi. Kur'an, *Rum*, 30/2-4; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 39-40; İbn-i Kesir, *Tefsîr*, 1444-7; Nesefi; *Medârikü't-tenzîl,* c. 5, s. 33; Beyzavi, *Envârü't-tenzîl,* c. 5, s. 33; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl,* c. 5, s. 32-33.

yabancı ülkelerdeki bankalara yatırılan paraların faizlerinin alınarak Müslümanların genel hizmetlerinde kullanılması gerektiğini belirtmiştir.[157]

Petrol zengini Müslüman ülkelerin, paralarını Avrupa bankalarında faiz karşılığında tutmalarının caiz olduğu kanaatinde değilim. Bu ülkeler, bu paraları Müslümanların ihtiyacı için yine Müslüman ülkelerde değerlendirmeleri gerekir.

b- İslam hukukunda yasak olan domuz, kan gibi maddelerin gayr-i Müslimlere satışı

Hanefî hukukçularına göre, Müslümanlar arasında satımı yasak kabul edilen, kan, domuz, leş gibi maddelerin gayr-i Müslimlere satılmasında her hangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira, onlara göre bu maddeler mütekavvim/değerli mal hükmündedir.[158]

c- Gayr-i Müslimlere hizmet

Hanefîlere göre, gayr-i Müslimlere ücret karşılığında hizmet etmek caizdir.[159] Hz. Ali (ra) ücret karşılığı bir Yahudi için kuyudan su çekmiş, aldığı karşılığı Rasûlüllah'a getirmiş, O da ondan yemişti.[160]

GIDA

Azınlık olarak yaşayan Müslümanların en fazla karşılaştığı sorunlardan birisi de helal gıda meselesidir. Aslında bu sorun sadece azınlık durumunda olan Müslümanları değil tüm Müslümanları ilgilendirmektedir. Zira, Müslüman ülkelerde yaşayan Müslümanların karşılaştığı en önemli sorunlardan birisini katkı maddeleri (additives/ добавени вещества) teşkil etmektedir. Bu katkı maddelerin, haram maddeler ihtiva ettikleri iddia edilmektedir. Bu konunun ciddi anlamda yetkililerce araştırılması gerekir.

Azınlık olarak yaşayan Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak için 'helal' sertifika çalışmaları[161] yapılmaktadır. Umarız bu tür çalışmalar doğru ve yerinde yapılarak bir açılım sağlar.

---

[157]Özsoy, 'Faiz', *TDVİA*, c. 12, s. 124.

[158]İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 38.

[159]Bir Müslüman gütmüş olduğu domuzların karşılığında ücret alabilir. Şeyh Nizamüddin, *Fetâvâ el-Hindiyye,* c. 4, s. 449-450. Ayrıca bkz. Mehmed Paksu, *Meseleler ve Çözümleri 1*, (İstanbul: Nesil Yayınları, t.y.), s. 135-138; Süleyman Kösmene, *Kur'an ve Sünnet Işığında Günümüz Meselelerine Çözümler,* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2003).

[160]Tirmizî, *Kıyâme*, 34.

[161]Helal sertifika konuları için bkz. Islamic food and Nutrition council of America, http://www.ifanca.org/procedure/; www.muslimconsumergroup.com; Kanada'da: www.eat-halal.com; İngiltere'de: www.iccuk.org;

a- Hayvan ürünleri

İslam hukukuna göre, eşyada asıl olan onun mubah yani helal olmasıdır.[162] Bir şeyin haram olduğunu söyleyebilmek için o konuda açık nass/dinsel metin bulunması gerekir.[163] Bu konuda Kur'an açık bir uyarıda bulunmaktadır. '*Yalan düzerek Allah'a iftira etmek için, dillerinizin uydurma nitelendirmeleriyle "şu helaldir, şu da haramdır!" demeyin. Yalan düzerek Allah'a iftira edenler kurtulamazlar.*'[164]

aa-Haramlar:

Kur'an, haram hayvan ürünlerini dört grupta toplamıştır, bunlar ölmüş hayvan/leş, kan, domuz eti ve Allah adının dışında kesilenler.[165] Bu konudaki Kur'an ayetleri şu şekildedir:

1-'*Allah size leşi, kanı, domuz etini, Allah'tan başkası adına kesileni haram kılmıştır. Ama zorda kalanın, sınırı aşmadan, şuna-buna haksızlık ve tecavüze gitmeden yemesinde kendisi için günah yoktur. Allah çok affedici, çok merhametlidir.*'[166]

2-'*Şunlar size haram kılınmıştır: Boğazlanmayarak ölmüş hayvanın eti, kan, domuz eti, üzerine Allah'tan başkasının adı anılmış, boğulmuş, vurulmuş, yuvarlanmış, süsülmüş, canı üzerineyken yetişip kestikleriniz müstesna olmak üzere canavar tarafından yırtılmış ve dikili adak taşları üzerinde boğazlanmış hayvanlar ve bir de fal oklarıyla kısmet paylaşmanız... Bütün bunlar birer sapıştır. Küfre batmış olanlar bugün dininizden ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun! Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı/Allah'a teslim olmayı seçtim. Şu da var ki, her kim ciddi bir açlıkla yüz yüze gelir de günaha kaçmak maksadı olmaksızın onlardan yemek zorunda kalırsa, elbette Allah Gafûr ve Rahîm'dir.*[167]

3- '*De ki: Bana vahyolunanlar içinde, bu haram dediklerinizi yiyecek birine yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Yalnız şunlardan biri olursa başka: leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o bir pisliktir- Allah'tan başkası adına boğazlanmış bir murdar. Iztırar*

Almanya'da: www.halal.de; Malezya'da: www.halal.com.my; Türkiye'de http://www.gimdes.org/manset_detay.asp?detay=8. Erişim tarihi, 02.05.2008

[162]'*O Allah'tır ki, yeryüzündekilerin tümünü sizin için yarattı. Sonra göğe saltanat kurdu da onları yedi gök halinde düzenledi. O Alîm'dir, her şeyi çok iyi bilir.*' Kur'an, *Bakara*, 2/29; '*Göklerde ne var, yerde ne varsa tümünü, O'ndan bir lütuf olarak size boyun eğdirmiştir. Bunda, derin derin düşünen bir topluluk için elbette ibretler vardır.*' Kur'an, *Câsiye*, 45/13. Bakara 2/29'u yorumlayan Yazır şu sonuca ulaşır: Buna fıkıh ilminde *ibâha-i asliyye* denir. Ve bu serbest kılmanın delili, bu nasstır. Canlar, ırz ve namusun dışında eşyada asıl olan mubah olmaktır. Özel bir haram olma delili bulunmadıkça mübah ile amel olunur. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* c. 1, s. 289.

[163]'*Sana soruyorlar, onlar için helal kılınan ne? Şöyle söyle: Sizin için bütün temiz nimetler helal kılınmıştır.*' Kur'an, *Mâide*, 5/4.

[164]Kur'an, *Nahl,* 16/116.

[165]Bu konu ile ilgili bir çalışma için bkz. Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Helal ve Haram Gıdalar*, (İstanbul: Kaya Matbaası, 2000).

[166]Kur'an, *Bakara,* 2/173.

[167]Kur'an, *Mâide*, 5/3.

haline düşen, başkasının hakkına dokunmamak, zorunluluk sınırını da aşmamak şartıyla bunlardan yiyebilir. Çünkü senin Rabbin çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.'[168]

4- '*O size ancak şunları haram kılmıştır: Ölü hayvan/leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen hayvan. Bununla birlikte, zorda kalan, başkasının hakkına tecavüz etmemek, sınırı da aşmamak şartıyla bunlardan yerse, Allah bağışlayacak, merhamet edecektir.*'[169]

Kur'an et ürünlerinde haram sınırını sınırlı tutarken, sünnet bunu biraz genişletmiştir. Bu bağlamda şu hadis nakledilir. '*...vahşilerden kesici dişi olan her hayvanın/etobur ve pençesi olan her kuşun/yırtıcı kuş yenmesi yasaktır.*'[170] Ehli eşek eti[171] ile at etini[172] de bu kapsama alan hadis rivayetlerinden bahsedilmektedir. İslam hukukçularından bazıları yasak kapsamını genişletirken, bazıları da yasak kapsamını Kur'an metni ile sınırlı tutmuş ve yasağı sadece dört maddeye indirgemiştir.[173]

Kur'an ayrıca kesme esnasında Allah'ın adının anılmasından bahseder: '*O halde, O'nun ayetlerine inanıyorsanız, üzerine Allah'ın adı anılmış olanlardan yiyin.*'[174] '*Üzerine Allah'ın adı anılmayanlardan yemeyin.*'[175] Besmele çekilip çekilmediği bilinmediği durumlardaki uygulama için şu hadis yol göstericidir: "*Sahabe, Ya Rasûlüllah! Gittiğimiz yerlerde bize et getiriyorlar, keserken besmele çekip çekmediklerini bilmiyoruz, bunu yiyelim mi diye sordular, "Allah'ın adını anın ve yiyin" cevabını aldılar.*"[176]

bb-Kesen kişi:

Ehl-i kitap kategorisinde bulunan Yahudi ve Hıristiyanların kestiklerinin yenmesinin helal olduğu ayette açıkça ifade edilmiştir:[177] '*Bugün size bütün temiz nimetler helal kılındı. Kendilerine kitap verilmiş olanların yemekleri size helaldir. Sizin yemekleriniz de onlara helaldir...*'[178] Kitab ehli gayr-i Müslimlerin kestiklerinin,

[168]Kur'an, *En'âm,* 6/145.
[169]Kur'an, *Nahl,* 16/115.
[170]Buhâr, *Zebâih*, 29; Müslim, *Sayd,* 12; Ebû Dâvûd, *Et'ıme*, 33.
[171]Ebû Dâvûd, *Et'ıme,* 26; Nesâi, *Sayd*, 32; Tirmizî, *Et'ıme,* 5.
[172]Ebû Dâvûd, *Et'ıme,* 26; Nesâi, *Sayd,* 30.
[173]İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s.
[174]Kur'an, *En'âm*, 6/118.
[175]Kur'an, *En'âm*, 6/121.
[176]Buhârî, *Zebâih*, 21.
[177]Ebû Hanîfe, Sabiîleri/yıldıza tapanları ehl-i kitab saymış ve kestiklerinin yenebileceğini belirtmiştir. Bazı alimler de Mecusi/ateşe tapanları bu kategoride değerlendirmişlerdir. Zira, bir hadiste, onlara ehl-i kitab'a davrandığınız gibi davranın denmiştir. Bu hadisin bazı versiyonlarında yer alan 'kadınlarını nikahlamamak ve kestiklerini yememek şartı ile' kaydı ise hadis bilginlerince sağlam kabul edilmemiştir. Çağdaş bazı yazarlar da Budistleri bu kategoride değerlendirmektedirler. Malik, Muvatta, *Zekat,* 17, 42; Yusuf el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, terc. Ramazan Nazlı, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), s. 68, (dipnot 1-4); Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, terc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003), c. 1, s. 649.
[178]Kur'an, *Mâide,* 5/5.

Müslümanlar tarafından yenebilmesi, hayvanın İslam'da haram olmamasına ve kesimin ehl-i kitabın dinine göre[179] uygun yapılmış bulunmasına bağlıdır.[180]

Ehl-i kitab'ın kesimi ile ilgili bir soruya Günenç aşağıdaki şekilde cevap vermiştir: '*Avrupalılar her ne kadar temizliğe riayet etmiyorlar, veya hayvanları boğuyorlar diye söyleniyorsa da, gözümüzle görmedikçe onları temiz kabul ederiz ve oradan gelen yağ, peynir et tâhir kabul edilir.*'[181]

cc-Makine kesimi ve Şoklama:

Seri üretimlerde makine kullanıldığı ve Avrupa ülkelerinde hayvanın kesim anında çekmiş olduğu acıyı azaltmak için şoklama sisteminin uygulandığı bilinmektedir. Şoklama sisteminde, hayvan ölmeden kesim yapıldığı sürece İslam hukukuna uygun bir kesimden söz edilebilir. Ancak, şoklama hayvanın ölümüne enden olur, ondan sonra kesim işlemi yapılırsa, yukarıda belirtilen ayetlerin de ifade ettiği üzere, bu kesim İslam'a aykırılık teşkil edecektir. Seri üretimde kullanılan makine ile kesim işleminde ise İslam hukukuna göre kesilmesi gereken yerlerin kesilmesi şartıyla İslam'a aykırı bir neden göze çarpmamaktadır.[182] Zira İslam hukukuna göre önemli olan, hayvanı öldürmeden keserek kanının akıtılmasıdır.[183] Örneğin Merğinani, tek bıçak darbesi ile kafası koparılan hayvanın İslami kesime uygun olduğunu belirtmiştir.[184]

b- İçecekler

İslam, sarhoşluk veren maddelerle uyuşturucu maddeleri akla ve bedene verdikleri zarar dolayısıyla yasaklamıştır. Özellikle, alkolün yasaklanması ile ilgili tedrici bir yol izlendiğini Kur'an ayetlerinden takip etmek mümkündür. Zira cahiliye döneminde alkolün çok fazla tüketildiği bilinmektedir. Bu konu ile ilgili Kur'an ayetleri şöyledir:

---

[179]Kardavi, tavuğun boynunu kırıp yiyen Hıristiyanlar için şöyle demektedir: '*...O kendisinin, papazlarının ve rahiplerinin yemeğidir. Her ne kadar o, bizce şer'i boğazlama sayılmıyor ise de, Allah onların yemeklerini mutlak surette bizlere helal kılmıştır, dinlerinde helal gördükleri her şey bizim için de helaldir.*' Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 67.

[180]Bu konuda bir çok görüş bulunmaktadır. Bazıları, teslis inancına sahip olanların kesimini helal kabul etmemişledir. Bu görüşün doğru olduğu kanısında değilim, zira teslis inancının Hıristiyanlıkta olduğu bilinmektedir, Kur'an, Hıristiyanların teslis inancına değinmiş, bu inancı eleştirmiş, buna rağmen onları ehli kitap saymıştır. '*Yemin olsun ki, "Allah, Meryem'in oğlu Mesih'in ta kendisidir!" diyenler küfre batmışlardır. Mesih şöyle demişti: "Ey İsrail oğulları, hem sizin Rabbiniz hem de benim Rabbim olan Allah'a kulluk/ibadet edin! Gerçek olan şu ki, Allah'a ortak koşana Allah, cenneti haram kılmıştır. Onun varacağı yer ateştir. Zalimlerin yardımcıları olmayacaktır. Yemin olsun ki, "Allah, üçün üçüncüsüdür!" diyenler de küfre batmıştır. Bir tek Tanrı dışında hiçbir ilah yoktur. Bu söyleye geldiklerine son vermezlerse, onların küfre sapanlarına korkunç bir azap mutlaka gelip çatacaktır.*' Kur'an, *Mâide,* 5/72-73.

[181]Günenç, *Fetvalar*, s. 125

[182]Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1999), s. 217-8.

[183]Hz. Peygamber, Adiyy b. Hâtim'e '*... kanı istediğin şey ile akıt ve üzerine besmele çek,*' demiştir. Ebû Dâvûd, *Edâhî*, 15.

[184]Merğinani, *Hidâye*, c. 4, s.

1- '*Hurmalıkların meyvelerinden, üzümlerden de sarhoş edici bir içecek ve güzel bir rızık elde edersiniz. İşte bunda, aklını işleten bir topluluk için kesin bir mucize vardır.*'[185]

2-'*Sana uyuşturucuyu/şarabı ve kumarı sorarlar. De ki: "Bu ikisinde büyük bir günah vardır; insanlar için çıkarlar da vardır. Ama onların kötülüğü yararlarından çok daha büyüktür.*'[186]

3-'*Ey iman edenler! Sarhoşken, ne söylediğinizi bilinceye kadar... namaza yaklaşmayın.*'[187]

4-'*Ey iman edenler! Uyuşturucu/şarap, kumar, tapılmak için dikilen taşlar, fal okları şeytan işi birer pisliktik; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*'[188]

Hz. Peygamber'de sarhoşluk veren maddelerle ilgili olarak şöyle demiştir: '*Her sarhoş edici hamr'dır ve her sarhoşluk veren haramdır.*'[189] '*Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır.*'[190]Uyuşturucu maddelerde bu kategoride değerlendirilmiştir.[191]

Gıda konusunu özetleyecek olursak, domuz eti ve ürünleri, kesilmeden önce ölmüş hayvanlar, sarhoşluk veren maddeler[192] ve uyuşturucular kesin yasak kategorisi içinde yer alırlar.

[185]Kur'an, *Nahl*, 16/67.

[186]Kur'an, *Bakara,* 2/219.

[187]Kur'an, *Nisâ*, 4/43.

[188]Kur'an, *Mâide*, 5/90.

189Buhârî, *Eşribe,* 4, *Vudû,* 73; Ebû Dâvûd, *Eşribe*, 5.

[190]Tirmizî, *Eşribe*, 3; Ebû Dâvûd, *Eşribe*, 5; Nesâi, *Eşribe*, 25.

[191]Kaya, *Helal ve Haram Gıdalar*, s. 135-136. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Yılmaz, *İslam Hukukunda Uyuşturucu Madde Suçları ve Cezaları,*Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997; Ömer Kılıç, *İslami ve Tıbbi Açıdan Alkol,*(İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1974).

[192]Zaruri durumlarda haram/yasak maddeler tedavi aracı olarak kullanılabilir. Hz. Peygamber, erkeklere ipek giymeyi haram kıldığı halde, cilt hastalığı dolayısıyla bazı sahabelere izin vermiştir. Buhârî, *Libâs*, 29; *Cihâd,* 91. Ayrıca bkz. Abdülfettah Mahmûd İdris, *Hükmü't-tedâvi bi'l-muharremât: bahs-ü fıkh-i mukâran***,** (y.y., 1993).

A LEGAL PRESPECTIVE TO THE RELIGOUS PROPLEMS OF THE MINORITIES

Assos. Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM

ABSTRACT

In this work, the legal problems of Muslim minorities in Europe and in other regions will be examined. Along with the view of the classic law schools, the views of the contemporary Muslim scholars will be given in the light of the statement 'the different views of my Umma is a mercy',[193] though it is established that it is not a hadith. In accordance with their practibility, some of the views will be preferred while the others will be left to the choice of the reader. I hope this work will contribute to solving problems.

Key words: Minority, Muslim, Law, Fiqh, Europe, Integration.

[193]Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs,* thk. Ahmed Kalaş, (Haleb: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, t.y.).

MİSYONERLİK FAALİYETLERİ ÇERÇEVESİNDE BULGARİSTAN MÜSLÜMANLARI ARASINDA DAĞITILAN DİNİ YAYINLAR VE MUHTEVALARI

Adem YERİNDE

GİRİŞ

1990 yılı ve sonrasında Sovyetler Birliği gibi Doğu Avrupa, Balkanlar ve Orta Asya'da hüküm süren ve din ve dini kurumlara tavizsiz bir baskı uygulayan komünist rejimler yıkılarak yerlerine, din ve vicdan hürriyeti de dâhil insan temel hak ve hürriyetlere saygılı demokratik rejimler kuruldu. Yıllarca din eğitimi ve öğretiminden mahrum bırakılan, dini duyguları bastırılan, ibadet özgürlüklerini ellerinden alınan başta Orta Asya Türk Cumhuriyetleri olmak üzere, Kafkaslar ve Doğu Avrupa ülkelerinde yaşayan halklar arasında beliren dini boşluğu kendi hesaplarına doldurmak amacıyla Misyonerlik Teşkilatlarının yoğun bir misyonerlik faaliyetine giriştiği görüldü. Aradan 20 yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen misyonerlik faaliyetlerinin aynı heyecan ve yoğunlukla yürütülmeye çalıştığı gözlenmektedir.

Bu makalede, yukarıda sözü edilen süreçte özellikle Bulgaristan'daki Türkçe konuşan Müslüman halklar arasında Misyoner teşkilatlarınca dağıtılan Türkçe yayınlar ve muhtevaları incelenerek bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Ancak önce genel olarak konunun kavramsal çerçevesi ve Bulgaristan'da yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin tarihçesi hakkında bir ön bilgi vermek yararlı olacaktır.

a) Din Duygusu ve Sosyal Bir Realite Olarak Din

Din duygusu fıtrîdir. Bu sebeple her insan yaratılışı gereği yüce/aşkın bir varlığa inanma ihtiyacı duyar. İslam'ın kutsal kitabı Kur'ân'da bu hakikat: "*Sen yüzünü muvahhit olarak dine çevir ki, bu Allah'ın insanlarda yarattığı fıtrî bir kanundur*"[194] âyetinde ifadesini bulmuştur. İslam peygamberi Hz. Muhammed de (s.a.s.) "*Her doğan çocuk İslam fıtratı üzerine doğar*"[195] sözüyle aynı gerçeğe işaret etmiştir.

Din duygusunu insanların kalplerinden söküp atmak mümkün değildir. Dinler tarihi araştırmaları ortaya koymuştur ki, tarihte dinsiz bir toplum yaşamamıştır. Aksine din, her türlü felsefî ve ilmî düşünceden önce var olmuş ve insanların hayatlarına yön vermiştir Hiçbir dini cemaate bağlı olmayan ve mabede girmeyenlerde bile her zaman mistik bir dünya görüşü var olmuştur. Dini motifler tarih boyunca insani eylem ve hareketleri tayin ve sevk eden en sağlam kuvvetlerden biri olmuştur. Sosyal kurumların ortaya çıkışında, kültür ve medeniyetlerin kurulması ve gelişmesinde en önemli rolü,

[194] er-Rum, 30/30.

[195] Buhârî, "Cenâiz" 80, 93; "Kader" 3; Ebû Davud, "Sünne" 17, Tirmizî, "Kader" 5.

sosyal hayatın ahlaki, hukuki ve iktisadi istikametini geniş çapta etkileyen dinler oynamıştır[196].

İnsanların hayatında yalnız dinin tatminkâr cevaplar verdiği sorular bulunduğu sürece, ki bu tür sorulara tarih boyunca başka bir yolla cevap vermek mümkün olmadığı gibi gelecekte de mümkün olmayacaktır, din de var olacaktır. Nerede insan varsa, orada dine ihtiyaç olacak ve insan bu ihtiyacını bir şekilde giderecektir. Dolaysısıyla tarihte olduğu gibi günümüzde de fert ve toplum hayatında dinin vazgeçilmez bir yeri vardır. İdeolojiler hiçbir zaman dinin alternatifi olamamıştır, bundan sonra da olamayacaktır.

XVIII ve XIX. Yüzyıllarda ilim ve tekniğin hızla gelişmesi karşısında dinin önemi, fert ve toplum hayatındaki rolü inkâr edilmek istenmiştir. Fakat bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemelerden beklenen manevî iyileşmeler gerçekleşmeyince, kısa süren bu inkâr dönemi, XX. yüzyılda yerini "Yeniden dine dönüş" hareketine bırakmıştır.

Dinin toplum fertleri için vazgeçilmezliği sebebiyledir ki, *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin 18. maddesinde ve *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*'nin olarak 9. maddesinde din özgürlüğü ve dinin öğretim konusu yapılması hakkı garanti altına alınmıştır. İslam'ın din ve vicdan özgürlüğüne yaklaşımıyla da bağdaşan söz konusu madde şöyledir:

"*Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır. Bu hak din ya da inancı değiştirme özgürlüğünü, din ya da inancını tek başına ya da topluca, açık veya özel olarak öğretme, uygulama, tören ve ibadet yoluyla açıklama özgürlüğünü içerir*"[197]

b) Misyon, Misyoner, Misyonerlik

Misyon, Latince "missio" kelimesinden türemiş olup sözlükte özel görev, özel görevli kurul, dini yetki ve görev gibi anlamlara gelir. Buna göre Misyoner, özel bir görevle görevlendirilmiş yetkili kimse demektir. Bu görev siyasî, diplomatik olabileceği gibi dinî de olabilir.

Çeşitli dinlerin kendi mesajlarını başkalarına yayma gayeleri olmakla beraber Misyoner ve Misyonerlik kavramları genellikle Hıristiyanlık için kullanılır. Bu sebeple Misyonerlik denince Hıristiyanlık anlaşılır. Çünkü Latince kökenli "misyon" kelimesi ilk defa Hıristiyanlar tarafından bu anlamda kullanılmıştır.[198] Kısaca ifade etmek gerekirse, Hıristiyan kiliselerin Hıristiyan olmayan ülkelerde Hıristiyanlığı yaymak için kurdukları müesseselere misyon, bu müesseselerde faaliyet gösteren eğitilmiş din adamlarına misyoner, yürütülen dini tebliğ faaliyetlerine de misyonerlik denir.

[196] Orhan Türkoğlu, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, İst. 1983, s. 113.

[197] "Avrupa İnsan: Hakları Sözleşmesi" 3 Eylül 2953, Muzaffer Sencer, İnsan Hakları Ana Kuruluşlar ve Belgeler, TODAİE, yay.

[198]Ömer Faruk Harman, "Genel Olarak Misyonerlik", TÜRKİYE'DE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ, İstanbul 2004, s.25.

Bununla beraber belirtilmelidir ki, Misyonerlik faaliyetlerinin tarihçesine bakıldığında Hıristiyan Misyoner Teşkilatlarının faaliyetlerinin tarihin hiçbir döneminde yalnız dini alanla sınırlı kalmadığı, doğrudan veya dolaylı olarak siyasî, ekonomik ve kültürel alanlarla da ilgili olduğu görülür. Nitekim son dönemlerde yapılan araştırmalara göre genel olarak Batı ülkelerinde insanların dine karşı ilgilerinde azalma görülmesine karşın, misyonerlik teşkilatlarının sayısında ciddi bir artış olduğu gözlenmektedir.[199] Bu durum tarihte olduğu gibi günümüzde de Hıristiyanlık referanslı Misyoner teşkilatlarının dinî amaçlı olmaktan çok başka bir takım amaçlara hizmet için kurulup kullanıldığı kuşkusu uyandırmaktadır.

Bulgaristan'da Misyonerlik Faaliyetleri

XIX. yüzyılda Bulgaristan'ın da içinde bulunduğu Balkanlardan Orta Asya'ya, Orta Doğu'dan Kafkaslara kadar uzanan geniş coğrafyanın tabii merkezi, kuşkusuz, Osmanlı Devleti'nin merkezi olan İstanbul ve Anadolu idi. Bu yüzden Anadolu, biraz da Tanzimat fermanı (1839) ve Meşrutiyetin (1876) ilanıyla birlikte dini azınlıklara karşı gösterilen hoşgörüden cesaret alan XIX. yüzyıl Misyonerlik teşkilatları tarafından, Osmanlı topraklarındaki misyonerlik faaliyetleri için bir üs gibi kullanılmıştı. Çeşitli Hıristiyan mezheplerine bağlı misyonerler önceleri açıktan açığa Müslümanları Hıristiyanlığa davet etmeye cesaret edemezlerken, özellikle Meşrutiyetin ilanından kısa zaman sonra "Hutbe" adı altında imzasız davet mektupları dağıtarak Müslümanları açıktan Hıristiyanlığa davet etmeye başlamışlardır.[200] Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türkiye coğrafyasında hızı kesilen misyonerlik teşkilatlarının 1960'lardan sonra yeniden aktifleştikleri, son dönemlerde de faaliyetlerini din eğitimi ve öğretiminden yoksun kalmış, manevi bir boşluk içinde bulunan gençlerle özellikle Aleviler, Kürtler, Çerkezler, Gürcüler ve Lazlar gibi marjinal dini ya da etnik guruplar üzerinde yoğunlaştırdıkları gözlenmektedir.[201]

XIX. yüzyılda Osmanlı topraklarının bir parçası olan Bulgaristan'daki misyonerlik faaliyetleri de Anadolu üzerinden yürütülüyordu. İlk Bulgarca İncil 1840 yılında İngilizlerin de katkısıyla Amerikan Protestan misyonerleri tarafından İzmir'de basılmıştır.[202] Yine 16 Eylül 1863'te kurulan Robert Koleji'nin Bulgaristan'da Protestanlığı yaymak, Bulgarları Ortodoks hiyerarşisinin pençesinden kurtarmak ve

199bkz. Ömer Turan "Avrasya Coğrafyası'nda Misyonerlik Faaliyetleri" http://www.angelfire.com/ak4/dervisan/yazi/misyonerlik.html. (*Avrasya Etütleri Dergisi*, Kış/1999 sayısından iktibas), s. 13-14.

200 Mahmud Es'ad İbn Emin Seydişehri (1857-1917), "Kelimetullâh-i Te'âlâ'ya Dair Hutbe" (Yayına hazırlayan: Ali Aknar) *İslâmiyât*, III (2000), Sayı: 4, s. 203-204. Misyoner teşkilatlarının Osmanlı coğrafyasına girişleri ve faaliyetleri hakkında toplu bilgi için bkz. Turan, a.g.m., s. 14-15.

201 Bu konuda Yakup Bulut'un hazırladığı 21. 02. 2005 tarihli Yeni Şafak gazetesi İnternet Sitesi Gündem bölümünde yayınlanan haber ile Türk Silahlı Kuvvetleri tarafından "Ülkemizdeki ve Dünyadaki Misyonerlik Faaliyetleri" başlığıyla hazırlatılan raporun 31. 12. 2004 tarihli Zaman Gazetesi İnternet Sitesi Haberler bölümünde özetlenen muhtevasına bakılabilir.

202 Turan, a.g.m., s. 22.

Bulgaristan'ın Türk egemenliğinden çıkmasını sağlamak gibi dinî ve siyasî amaçlara hizmet edecek eğitimli kadroyu yetiştiren merkez gibi fonksiyon icra ettiği gizli değildir.[203] 1890 yılına kadar Bulgar kökenli öğrencilerin çoğunlukta olduğu Robert Koleji'nin Bulgaristan topraklarındaki dini-siyasi fonksiyonlarını İngiliz ajanı G.N. Fitzmaurice 1906-1907'de üslerine yazdığı bir raporda "Bulgaristan, doğuşunu ve mevcudiyetini Robert Koleji'ne borçludur" sözüyle özetler.[204]

İleriki yıllarda Bulgaristan'da dinî içerikli yayınlar ve teşkilat bazında artan misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin bu topraklardan çekilmesiyle ivme kazanır. İkinci dünya savaşı yıllarına kadar ülkedeki Müslüman Türk, Pomak ve Çingene nüfusuna yönelik Plovdiv, Razgrad ve Sofya merkezli "Şems" "Şark Muhbiri" "Şâhidü'l-Hakâik" "Hakikat Şahidi", "Güneş" "Hurşid" "Terbiye" adlarıyla, başlarında yerli ahaliden insanlar bulunduğu halde genellikle Alman misyonerlerince finanse edildiği tahmin edilen gazete ve dergiler yayınlanır.[205] Ayrıca *Vicdan Nâme,*[206] *Dini Mubahase*[207] gibi Müslüman iken Hıristiyanlığı benimsemiş müelliflerce telif ve tercüme edilen eserler de bu dönemde Müslüman halka Hıristiyanlık propagandası yapmak amacıyla basılıp dağıtılmış kitaplar cümlesindendir.[208]

Bu dönemde Bulgaristan resmi makamlarınca da ülkedeki Müslüman halkları Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinin teşvik edildiği görülür. Bu bağlamda Çingene Evangelist Misyonu'nun 17 Ekim 1932 tarihli tüzüğünün devletçe tescilinin reddi için Dışişleri ve Mezhepler Bakanlığına görüş bildiren Bulgar (Ortodoks) Kilisesi'ne[209], dönemin İçişleri ve Sağlık Bakanlığı tarafından[210] Müslüman Çingeneleri Hıristiyanlaştırma programları yapılması tavsiyesinde bulunulması, bunun yapılmaması halinde Çingenelerin Müslüman kalmaktansa Protestan Hıristiyan'ı olmalarının ülke için daha yararlı olacağının bildirilmesi dikkat çekicidir.[211]

---

[203] H. Tahsin Fendoğlu, "Amerika Birleşik Devletleri'nin Misyonerleri ve Osmanlı Devleti" TÜRKLER, Ankara 2002, XIV, 194; Erdal Açıkses, "Türk-Amerikan Münasebetlerinin Değerlendirilmesi" TÜRKLER, Ankara 2002, XIII, 546.

[204] Adnan Şişman, "Misyonerlik ve Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kurulan Yabancı Sosyal ve Kültürel Müesseseler" TÜRKLER, Ankara 2002, XIV, 177-178.

[205] Bu yayınlar hakkında bkz. İsmail Halaç (Cambazov)., "Bulgaristan Uydurma Dinlerin-Mezheplerin Kıskacında" *Ümit* 1997, sayı: 14, s. 10-11.

[206] Erzurumlu Mehmet Şükrü tarafından Fransızca aslından yapılan tercümesi için bkz. Hurşit 1913 , s. 4-14.

[207] Sinan Yaşar, Bulgaristan 1934.

[208] Bu dönemde Müslümanken Hıristiyanlığa geçmiş ve Bulgaristan'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş bazı kişiler için bkz. Ernsti Maksi Hope, *Kulturni Pioneri i İslama*, Hovi Jivot (Yeni Hayat) 24-Ruse (Ruscuk), I, 8, 115,134,-147.

[209] 4. VII. 1933 tarih ve 4115 sayılı yazı.

[210] 6. VII. 1993 tarih ve 9916-13-II sayılı yazı.

[211] Çingene Evangelist Misyonu'nun işaret edilen tüzüğü etrafındaki yazışmalar için bkz. Merkez Devlet Arşivi, Fond: 166, cilt: 1, Arşiv Birimi: 919/66, 67, 70.

İkinci dünya savaşından sonra Komünizmin resmi ideoloji olmasıyla birlikte Bulgaristan bütün din ve mezheplere karşı tavır değiştirerek her türlü dini yayın ve faaliyeti yasaklar. Bu durum Sovyetler Birliği ve Doğu Blok'u ülkelerinde her türlü dinî inanış ve aktiviteyi yasaklayan ya da baskı altında tutan Komünist rejimlerin çöküp yerlerine genel özgürlükler kapsamında din ve vicdan özgürlüğüne de kısmen müsaade eden Demokratik rejimlerin kurulduğu 1990 yılına kadar devam eder. Misyoner teşkilatları, 1990 yılı ve sonrasında komünizm baskısından kurtulan dini duyguları bastırılmış insanlarda görülen dini boşluğu doldurmak maksadıyla bu bölgelere ağırlık verirler. İşe, kendileriyle etnik ve dini bağları bulunan halklara yönelik çalışmalarla başladıktan sonra, yetiştirdikleri mahalli elamanlar vasıtasıyla diğer dini topluluklara da yönelirler. Bu çerçevede Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Kafkaslar ve çeşitli Balkan ülkelerinde yaşayan, özellikle de dinî bilgileri ve dinlerine bağlılıkları zayıf olan Müslüman halklar arasında yoğun misyonerlik faaliyetlerine girişirler. Nitekim Balkanlarda Türkiye'den sonra en büyük Türk nüfusunu barındıran Bulgaristan'da demokrasiye geçişle birlikte farklı dinlere mensup 300'ün üstünde yeni fırka, cemaat, mezhep ve tarikatın ülkede faaliyet göstermeye başladığı belirtilmektedir.[212] 30 Haziran 1995 tarihi itibariyle Bulgaristan Din İşleri Kurulu'na kayıtlı 30 topluluktan yalnız beşi bilinilen Bulgar Ortodoks Kilisesi, Müslümanların Dini Teşkilatı, Katolik Kilisesi, Ermeni Ortodoks Kilisesi ve Yahudi Hahamlığı'dır. Kalanlarının hemen tamamı genel olarak Protestanlık ortak ismi altında toplanabilecek Methodistlikten Evangelistliğe, Mormonlardan Luterciliğe kadar uzanan Hıristiyan misyonerlik teşkilatlarına ait kiliseler ve küçük dini topluluklardır.[213].

Gerek Türkiye gerekse eski Komünist Blok'u ülkelerindeki misyonerlik çalışmalarında son dönemlerde gözle görülür bir artışın yaşanması, önceden hazırlanmış bir planın uygulamaya konulması gibi görünmektedir. Nitekim Papa'nın 22 Ocak 1991'de yayınladığı bildiride ve nüfusunun büyük çoğunluğu Protestan olan dönemin ABD başkanının 3 Mart 1992 tarihinde yaptığı konuşmada "Kilise öğretilerinin ve Hıristiyanlığın, çöken Komünist Blok'a, III. Dünya'ya ve İslam ülkelerine taşınması için misyonerler göreve çağrılmıştı".[214]

---

[212] Jacgues Cotta, Pascal Martin, *Taynite na sektite* (trc. Dimitir Stanov), Sofya 1993. Yayıncının önsözü, s. 5; İsmail Halaç, "Bulgaristan, Uydurma Dinlerin-Mezheplerin Kıskacında", s. 10-12.

[213] Bu toplulukların isimleri için bkz. National Statistical Institute, Statistical Reference Book of The Republic of Bulgaria, Sofia 1996. s. 40-41. Daha evvel tescil edilmemişken bugün tescil edilen Yehova Şahitleri'nin Bulgaristan'daki misyonerlik faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Halaç, "Yehova Şahitleri Bizi Nasıl Hıristiyanlaştıracaklar?" *Ümit* 1997, sayı: 15, s. 5-7

[214] Turan a.g.m., s. 17. Papalığın 21. yüzyılda özellikle Asya Kıtası'na yönelik büyük ümitler beslediği ve Sovyetler birliği gibi Çin'deki komünist rejimin de dağılması ihtimali karşısında bölgede daha büyük bir toplulukla temsil edilebilmek için hazırlık yaptığı bir gerçektir. Bkz. Jean François Mayer, "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hıristiyan Dünyadaki Temayüller ve Gelişmeler" *Divân*, 2000/2, s. 109-110.

Geçen yüzyıllarda Batı'da Hıristiyanlığın, bilimin meydan okuması karşısında ciddi bir sarsıntı geçirdiği bilinmektedir. Bilim ve Hıristiyanlık arasındaki gerginliğin temel sebepleri arasında İsa'nın tanrılığı ve İsa merkezli temel Hıristiyanlık doktrinleri ile Hıristiyanlığın genellikle mucizelerle örülü bir din görünümü vermesi, yaratılış ve kozmolojik olaylarla ilgili eski kutsal kitaplarda yer alan ve jeoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi müspet bilim dallarının verileriyle çelişen doktrinleri bünyesinde barındırması gibi hususlar vardı.[215]. Bu gerginlikten bilimin daha kârlı çıktığı kesindir. Görülen o ki, Avrupa insanı üzerindeki otoritesini yitiren ve bir kültür dinine dönüşen Hıristiyanlık[216], yeniden dünya halkları üzerinde otorite kurabilmek ve ferdi ve içtimai hayatta söz sahibi olabilmek için yıllarca dinî duygu ve düşünceleri bastırılmış bulunan eski Doğu Blok'u ülkelerinde (Orta Asya, Kafkaslar ve Doğu Avrupa'da) yaşayan Hıristiyan ve Müslüman halklarına umut bağlamış durumdadır. Öteden beri İslam'ın kılıçla yayıldığı iddiasını yaymaya çalışan Hıristiyan Batı,[217] XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren kılıcın artık Müslüman Doğu'nun elinden Hıristiyan Batı'nın eline geçmesine, sınır tanımayan ulaşım ve iletişim teknolojileri kullanılarak İslam ve Müslümanlara yönelik her türlü karşı propagandanın yürütülmesine rağmen İslam'ın Dünya'da özellikle de aydınlar arasında en hızlı yayılan din olma özelliğini sürdürmesinin şaşkınlığıyla cehalet ve mağduriyet içinde bulunan etnik ve dini azınlıklardan medet umar hale gelmiştir.[218] Bunun için Hıristiyan misyonerlerin

[215] Isac Newton (1642-1727) Hıristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalar sonucu teslis inancının IV. Asırda Hıristiyanlığa sokuşturulduğunu tespit etmiş ve *Kutsal Kitap* üzerinde yapılan tahriflerle ilgili tespitlerini *İncil Üzerine Dikkate Değer Tahrifatlar* isimli eserinde toplamıştır. Bkz. İrfan Yılmaz ve diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I, 252. Ayrıca son dönemlerde yapılan bazı İncil tercümelerinden bazı hususların çıkarıldığına dair bkz. M. Hasan Bâğil, *Müslüman Hıristiyan Diyaloğu* (terc. M. Ali Sönmez), Bursa 2003, s. 26, 40-41. Enkarnasyon konusunda 1977 yılında Londra Üniversitesi Teoloji Fakültesi profesörlerinden altı kişinin müşterek yayınladıkları ve temel hedefi "Tanrı ile İsa'yı birbirinden kesin ayırmak" olarak ortaya koydukları the Myth of God İncarnate (Tanrının Enkarnasyonu Efsanesi) adlı kitap hakkında Time dergisi, 27 Şubat 1978 tarihli nüshasında "skandal" nitelemesini yapmıştır. Bkz. Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık,* Ankara 1988, s. 117. Bugün artık Batıda da geçmiş yüzyıllara has bir din-bilim gerginliğinden söz edilemez. Bunda, daha az iddialı ve daha alçak gönüllü olan XX. yüzyıl bilim adamlarının payı bulunduğu gibi XIX. asırda literal ve tarihsel kritisizm yöntemiyle Kitab-ı Mukaddes üzerine yoğunlaşan tenkitli araştırmalar sonucunda Hıristiyanlığın kutsal kitaplarına (İncil) insan elinin karıştığını itiraf eden ve dolayısıyla bilimsel verilerle çelişen tevili kabil olmayan bilgileri dönemin beşerî bilgisine atfeden din adamlarının da katkısı büyük olmuştur. bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı), s. 268.

[216] İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre, Anglikan Kilisesi halkın %25'ini kilise üyesi olarak gösterirken ayinlere katılma oranı %0.5'tir. Ayrıca, yetişkinlerin %44'ü, 18-24 yaşları arasındaki gençlerin ise %70'i kendisini inançsız olarak tanımlamaktadır. Bkz. www.zenit.org, 28 Kasım 2000.

[217]Batılı bir tarihçi olarak T. W. Arnold, *İntişârı İslam Tarihi* (Ankara 1971, 1982) adıyla Türkçe'ye tercüme edilen *Preaching of Islam*, (Lahore 1976) adlı eserini, esasen İslam'ın savaş yoluyla değil, bir kaç istisna dışında genel olarak barışçı yollarla yayıldığını ve kısa sürede dünyanın en büyük ve en yaygın dinleri arasına girdiğini göstermek için kaleme almıştır.

[218] Dünya nüfusu 1934 ile 1984 yılları arasında %136 artmasına rağmen bu dönemde Hıristiyanlığın artış oranı %47'de kalırken, İslam %235 artış göstermiştir. Bkz. Hasan M. Bağil, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, çev. M. Ali Sönmez, Bursa 2003, s.7. (The Plain Truth, Şubat 1984, 50. Yıl dönümü baskısı içerisinde, The Word Almanac and Book of Fact 1935 ve Reader's Digest Almanac and Yearbook 1983'ten naklen). Avrupa

1990 sonrası Bulgaristan'ında da nüfusunun tamamına yakını Müslüman Türk ve Pomaklardan oluşan Rodoplar ile Eski Zagra, Yeni Zagra ve Siliven civarında kendilerini Türk olarak tanıtan ve Türkçe konuşan Müslüman Çingeneler arasında misyonerlik faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları gözlenmektedir. Bu faaliyetler genel olarak şu yöntemlerle yürütülmektedir:

1. Eski kiliseleri onarmak veya kilise bulunmayan köy ve kasabalarda kilise inşa etmek ya da ev kiliseleri açmak.

2. Her seviyede eğitim kurumları açmak, dil, bilgisayar ve meslek kursları düzenlemek

3. Yerel dillerde çeşitli seviye ve türde yayınlar hazırlayıp karşılıksız dağıtmak

4. Görsel ve işitsel yayıncılığa önem vermek, DVD, VCD ve CD'er hazırlamak, İnternet siteleri açmak.

5. Sosyal yardım kuruluşları açıp toplumun fakir ve mağdur ailelerine maddi yardım sağlamak.

6. Ailelere ve fertlere yönelik misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde ev ziyaretleri düzenlemek.[219]

Misyonerlerce "İnkültürasyon" yöntemi çerçevesinde hemen her coğrafyada, bölgenin etnik ve kültürel yapısıyla mütenasip olarak farklı biçimlerde uygulanan bu yöntemlerin Bulgaristan'daki uygulanışı, daha detaylı bir araştırma yapmayı gerektirmektedir.

Misyonerler Tarafından Bulgaristan'da Dağıtılan Türkçe Yayınlar

Bu makalenin asıl konusu, Misyonerlik teşkilatları tarafından özellikle Türkçe konuşan Müslüman halklar arasında dağıtılan Türkçe yayınların muhtevalarıdır. Bu bölümde bu tür yayınların muhtevaları incelenerek özellikle Müslümanların kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim, Sünnet ve İslam Tarihinden referanslarla işlenen hususlar üzerinde durulacak, ele alınan konularla eğer varsa yanıltıcı değerlendirmelere dikkat çekilecektir. Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda Bulgaristan Müslümanları arasında dağıtıldığını tespit edebildiğimiz başlıca Misyonerlik yayınları şunlardır:

1. *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi Müjde* (Kiril alfabesiyle, Sofya 1993) Bu İncil çevirisinin yayın hakları Londra'daki The Translation Trust'a aittir.

2. *İncil: Yuhanna'ya Göre* (Kiril alfabesiyle, İnançlar Topluluğu, PK 17, 9010 Varna 10)

İncillerin Kiril alfabesiyle basılan Türkçe çevirilerinin, özellikle Latin alfabesini bilmeyen Türk ve Çingene Müslümanlarını hedef aldığı anlaşılmaktadır.

---

insanı için Hıristiyanlığın önümüzdeki dönemlerde de manevi bir değer olarak cazibesini yitireceği ya da etkisinin azalacağı öngörülmektedir. Bkz. Jean François Mayer, "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hıristiyan Dünyadaki Temayüller ve Gelişmeler" Divân, 2000/2, s. 106-107.

[219]bkz. Hallaç "Yehova Şahitleri Bizi Nasıl Hıristiyanlaştıracaklar?", s. 6.

3. *Yaşayan Tanrı*. (Truth Researchers, PO BOX 30, Tunbridge Wells Kent TN4 8QF, England) Yazarı belirtilmeyen kitapçık 32 sayfadan ibaret olup İsa Mesih ve Mesih merkezli asli günah, enkarnasyon, çarmıh, kurtuluş gibi doktrinleri halk diliyle işlemektedir. Eserin dili Türkçe olup Kiril alfabesiyle basılmıştır.

4. *Mesih Kimdir?: Mesih'in* (*Markos'a Göre*) *İncil'i Üzerine Bir Çalışma* (Abdulmesih, Umut Çağrısı, P.O.BOX 10 08 27, 7000 Stuttgart 10- Batı Almanya). Eser, Markos İncil'ine göre İsa Mesih'i tanıtıcı 119 sayfalık bir kitaptır. Her ne kadar kapak üzerinde "araştırma" sözcüğü yazıyor olsa da bundan bilimsel bir tetkik anlaşılmamalıdır. Bilakis Markos İncil'i çerçevesinde İsa Mesih merkezli Hıristiyanlık propagandası yapılmaktadır. Kitabın son sayfasında aynı yayınevi tarafından Müslümanlara yönelik olarak İncil-Kur'ân karşılaştırmaları çerçevesinde basılmış *Kutsal Üçlükte Allah'ın Birliği* (Zekeriya Butrus, 64 sayfa), *İncil'de ve Kur'ân'da Mesih* (Abdulfadi, 84 sayfa), *İslam'da ve Mesih İnancında Günah ve Bağış* (İskender Cedid, 56 sayfa), *İncil'de ve Kuran'da Çarmıh*, (İskender Cedid, 44 Sayfa), *Tevrat ve İncil'in Değişmezliği* (İskender Cedid, 32 sayfa), *Mesih Hakkında Ne Düşünüyorsunuz*? (Abdulmesih, 24 sayfa) gibi bir kaç kitapçığa daha işaret edilmektedir. Ancak bunlardan yalnız, aşağıda da işaret edileceği üzere, Abdulfadi tarafından kaleme alınan *İncil'de ve Kur'ân'da Mesih* adlı kitapçığın Bulgaristan'da yaşayan Müslüman halklar arasında dağıtıldığına tanık olunmuştur. Öyle anlaşılıyor ki bu kitapçıklar muhtemelen Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklere yönelik olarak hazırlanmış olup, gerektiğinde Türkiye içinde ve dışında Türkçe konuşan diğer Müslüman halklar arasında da dağıtılmaktadır.

5. *Din Alimleri Tartışıyor* (Nikola Yakub Gabriel, Esenlik Yolu, CH 8486 Rıkon, PK: 66, İsviçre ts., 96 sayfa).

6. *İncil'de ve Kur'ân'da Mesih* (Abdulfâdî, Esenlik Yolu, CH 8486 Rıkon, PK: 66, İsviçre ts., 84 sayfa)

7. *Kur'ân... Derken Haksız Değildir* (Sylvain Romain, İstanbul 1998, Zafer Matbaası, 64 sayfa)

8. *Tanrıyı Bilmek Nedir*? (yazarı ve baskı yeri belirtilmemiş 50 sayfalık ufak boy bir kitapçık)

9. *Seni Mutlu Edecek İyi Haber* (Yehova Şahitleri, Almanya 1980) 202 sayfalık bu eserin sonunda muhtevalarının bir özeti verilerek şu kitapların da okunması tavsiye edilmektedir: *Tanrının Onlarda Yalan Söylemesi İmkansız Olan Şeyler* (416 sayfa), *Mukaddes Kitap Gerçekten Tanrının Sözü müdür*? *Ebedi Hayata Sevk Eden Hakikat* (192 sayfa), *Tanrı Neden Kötülüğe Müsaade ediyor* (64 Sayfa). Bunların Yehova Şahitlerince dağıtılan ve Kitab-ı Mukaddes'in teolojik konularını Yehova Şahitleri ilkeleri çerçevesinde ele alan vaaz ve öğütlerden oluştuğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikredilen kitaplar arasında özellikle *Din Alimleri Tartışıyor, İncil'de ve Kur'ân'da Mesih* ve *Kur'ân... Derken Haksız Değildir* adlı kitapçıklar, hem anlaşılır sade dilleri, akıcı ve sürükleyici üslûplarıyla, hem de başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere bazı İslamî kaynaklara yaptıkları referanslar, karşılaştırmalar ve Hıristiyanlık Kredosunu İslam inanç esaslarıyla bağdaştırma çabalarıyla dikkati çekmektedir.[220] *İncil'de ve Kur'ân'da Mesih* adlı eser, adından da anlaşılacağı gibi, Kur'ân ve İncil metinlerine göre Hz. İsa'yı ele almaktadır. *Din Alimleri Tartışıyor* adlı kitapta, Kur'ân'ın üzerinde durduğu Kitab-ı Mukaddes'in tahrifi, teslis akidesinin geçersizliği, Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamberliği, İsa'nın Çarmıha gerilmemiş olduğu ve Hz. Muhammed'in İncil'de müjdelendiği gibi tarih boyunca Müslüman-Hıristiyan polemiğinin temel konularını oluşturan hususlar ele alınmıştır. *Kur'ân... Derken Haksız Değildir* adlı kitapçıkta ise müellif, tartışma ortamına girmeden Kitab-ı Mukaddes'in otantikliği, Asli Günah, İsa Mesih'in oğulluğu ve asli günaha kefaret oluşunu güya Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'ın ortak görüşleri olarak nakletmeğe çalışmaktadır. Konuları ele alırken referans aldığı Kur'ân âyetlerinin fazlalığı dikkati çekmektedir.

Bu üç kitapta ele alınan konuları kısaca dört ana başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kitab-ı Mukaddes'in (Tevrat ve İncil) Otantikliği ve Muhkemliği
2. İsa'nın Mahiyeti ve İsa Merkezli Enkarnasyon, Çarmıh Olayı, Asli Günah gibi Temel Hıristiyanlık İnanışları
3. Teslis/Üçlük İtikadı
4. Paraklet ve Muhammed

Bu konular, dediğimiz gibi, tarih boyunca Müslüman-Hıristiyan polemiği çerçevesinde Müslüman bilginler tarafından Hıristiyanlığa karşı yazılmış reddiyelerin de ana konularını teşkil etmektedir.[221] Bununla birlikte belirtilmelidir ki, "hedefe ulaştıran her yol meşrudur" anlayışıyla her dini ve etnik guruba kendi dili ve örfüyle hitap eden misyoner müellifler, eserlerini Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde kaleme aldıklarının ve Müslümanlar karşısındaki zayıf noktalarının,

[220]Müslüman halklara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde Müslümanlarla sorun teşkil eden temel doğmaları İslamî referanslarla benimsenebilir bir forumda sunma yöntemi, yeni değildir. Osmanlı topraklarında Müslümanlara yönelik yürütülen misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde "Hutbe" adıyla yayınlanan ilk örnek mektuplar ve broşürlerde de benzer yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak bkz. Mahmud Es'ad İbn Emin Seydişehri (1857-1917), "Kelimetullâh-ı Te'âlâ'ya Dair Hutbe" (Yayına hazırlayan: Ali Aknar) *İslâmiyât*, III (2000), Sayı: 4, ss. 203-204. Aynı yazının sadeleştirilmiş şekli için bkz. Mahmut Es'at Seydişehri, "Allah'ın kelamı ve Allah'ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa" (Sadeleştiren, Muhammet Tarakçı), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 7, cilt: 7, yıl: 7, 1998, ss. 737-952. Günümüzde de Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde başta Kur'ân olmak üzere İslam kaynaklarındaki Hz. İsa imajından yararlanılması tavsiye edilmektedir. Bkz. Gazi Erdem, "Misyonerlik ve Misyonerlerin Çalışma Metotları**"** *Diyanet İlmi Dergi***,** Cilt, 38¸ sayı 2; Nisan-Mayıs-Haziran 2002, s. 14 vd.

[221] Ayrıntı için bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.

Kur'ân'ın Kitab-ı Mukaddes'in güvenirliğini sorgulaması ve Hz. Muhammed'in risâletinin evrenselliğine vurgu yapıp önceki risâletleri hükümsüz kılması olduğunun farkındalar. Bu yüzden yukarıda adları belirtilen misyoner yazarların en çok önem atfettikleri ve en ehemmiyetli mesele olarak sundukları konu Kitab-ı Mukaddes'in ilahiliği/güvenilirliği ve muhkemliği/hâlâ yürürlükte olup olmadığı konusu olmuştur.[222] Zira Kitab-ı Mukaddes'in otantikliği ve evrenselliği konusunda genelde bütün insanlar özelde ise Müslümanlar ikna edilebilirse Kitab-ı Mukaddes metinlerine dayandırılan gizemli Hıristiyanlık Kredosu'nu kabul ettirmek daha kolay olacaktır.[223]

Makalenin hacmini artırmamak için burada sadece Kur'ân'da Kitab-ı Mukaddes'in otantikliği ve muhkemliği konusunda yer alan âyetler ve onların yorumu ile ilgili misyonerlerce ileri sürülen görüşler ele alınıp değerlendirilecek, diğer konular ise bir başka çalışmada ele alınacaktır.

Kitab-ı Mukaddes'in Otantikliği ve Muhkemliği

a) Kitab-ı Mukaddes'in Otantikliği

Misyoner müelliflerden Gabriel, Kitab-ı Mukaddes'in sağlamlığı ve Tanrı buyruğu olarak güvenirliği konusunda Müslümanları ikna edebilmek için mantıkî izahlar, tarihî bilgiler ve arkeolojik bulgular yanında bazı Kur'ân âyetlerine de referansta bulunmaktadır. Bu bölümde söz konusu misyoner yazarın iddiasını ispat için getirdiği bütün tarihsel ve mantıksal argümanlar ele alınıp değerlendirilmeyecektir. Bu hususlar ilgili oldukları alanların uzmanlarına bırakılarak sadece kendi uzmanlık alanımıza giren, yazarın iddialarını ispat için yer verdiği Kur'ân âyetleri ve bunlara ilişkin yorumları incelenecek, ileri sürdüğü görüşlerinde ve değerlendirmelerinde haklı ve tutarlı olup olmadığı tespite çalışılacaktır. Burada Kitab-ı Mukaddes'in orijinalliğini kaybettiğinin ispatı da yapılmayacaktır. Zira Kitab-ı Mukaddes'in (Tevrat ve İncil) orijinal metinlerinin korunamadığı ve mevcut metinlerin dönemin dini-felsefi ve sosyo-kültürel hayatını yansıtan muhtelif rivayetlerden müteşekkil anonim bir yapıtı temsil ettiği gerçeği, son asırlarda İnciller üzerine yapılan bilimsel araştırmalarla zaten ortaya konmuştur.[224]

Kitab-ı Mukaddes'in otantikliğini ve güvenirliğini ispat için Gabriel'in Kur'ân'dan iki gurup âyete vurgu yapması ve bunları, iddialarını teyit edecek şekilde yorumlaması dikkat çekmektedir.

---

[222]Gabriel, *Din Alimleri Tartışıyor*, s. 83; Abdulfâdî, *İncil'de ve Kur'ân'da Mesih*, s. 66.

[223]Özellikle geniş kitlelere yönelik yapılan Kitab-ı Mukaddes baskılarının girişlerinde yapılan bir takım değerlendirmeler, İncil yazarlarının kimlikleri, metinlerin sıhhati ve hikayelerinin itimada şayan oldukları konusunda hiç bir sorunun bulunmadığında dair okuyucuyu iknaya yönelik çabalardır. Bkz. Maurice Bucaille, *Müspet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an* (trc. M. Ali Sönmez), Ankara 200, s. 86-87.

[224] Aydın, a.g.e., s. 145-184, 198; Maurice Bucaille, *Müspet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an* (trc. M. Ali Sönmez), Ankara 2001, s.85-139.

Birinci grup "*De ki: Ey Kitap ehli! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni* (Kur'ân'ı) *gereğince uygulamadıkça* (sağlam) *bir temeliniz olamaz*"[225] "*İncil sahipleri Allah'ın onda indirdikleri ile hükmetsinler*"[226] gibi, Kitap ehline veya Hz. Muhammed'e Tevrat ve İncil hükümlerine göre hükmetmelerini emreden âyetlerdir. Ona göre bu tür âyetlerden şu sonuç çıkar: "Kur'ân gibi Tevrat ve İncil de Yüce Allah'ın kelamı olup hiç değilse Muhammed'in zamanında Kur'ân'a denk bir sağlamlığa sahipti. Buna göre Müslüman, Kur'ân gibi Kutsal Kitap'ın da sağlamlığına inanmalıdır. Değilse apaçık sapıklık içindedir."[227]

İkinci grupta ise "*Allah'ın sözlerini değiştirebilecek yoktur*"[228] ifadesinin geçtiği ve Allah'ın kelimelerinin/sözlerinin değiştirilmeden korunacağını bildiren âyetler yer almaktadır ki, bunlardan çıkarılan sonuç da şudur: "Kur'ân gibi Allah'ın kelamı olan Kutsal Kitap (Tevrat ve İncil) da değişikliğe uğramaksızın koruma altına alınmıştır. Aksi takdirde Tevrat ve İncil âyetlerine dokunan insan elinin Kur'ân'a da dokunabileceğini itiraf etmek gerekir ki, bunu hiçbir Müslüman kabul etmez. Öyleyse Allah'ın kelamı olarak Kur'ân'ın korunduğuna inanan Müslümanların aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'in de korunduğuna inanması gerekir. Bu konuda Kur'ân'da işaret edilen tahrif ise, metnin aslıyla değil, yorumuyla ilgilidir.[229]

Kur'ân'ın nüzulü sırasında Ehli Kitab'ın elinde bulunan Tevrat ve İncil nüshaları hakkında Kur'ân'da geçen onlarca âyetten yalnız bu iki gurup âyete yer veren misyonerler, muhtemelen kasıtlı olarak sarahaten veya zımnen Yahudi ve Hıristiyan bilginlerinin kutsal kitaplarını tahrif, tebdil ve tağyir ettiklerini bildiren âyetlere ya hiç yer vermemişler, ya da işaret edip tahrifin yorum tahrifinden ibaret olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. Oysaki Kur'ân-ı Kerim'de Tevrat ve İncil hakkında varit olan bütün âyetler önyargısız ve tarafsız bir yaklaşımla değerlendirilirse, misyonerlerin iddialarını Kur'ân'a ispat ettirme çabalarının sonuçsuz kalacağı anlaşılır.

Şimdi Kur'ân'da Kitab-ı Mukaddesin otantikliği ve muhkemliği konusuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili bulunan âyetlere biraz daha ayrıntılı olarak bakalım. Doğrudan veya dolaylı olarak bu konuyla ilgili olan âyetleri bir kaç gurupta değerlendirmek mümkündür:

a.1. Genel olarak Allah'ın sözlerinde tebdil/değiştirme olamayacağını bildiren âyetler.

a.2. Tevrat ve İncil hükümlerinin uygulanmasını emreden âyetler.

[225] el-Mâide, 5/68.

[226] el-Mâide, 5/47. Bu konuda delil gösterilen diğer âyetler şunlardır: en-Nisâ, 4/136; es-Sebe', 34/31; el-Kasas, 28/49.

[227] bkz. Gabriel, a.g.e., s. 9-10 (özetle).

[228] el-En'âm, 6/34. İstidlal edilen diğer âyetler ise şunlardır: el-En'âm, 115; el-Kehf, 18/27; Yunus, 10/64; el-Feth, 48/23; Fussilet, 41/42.

[229] Gabriel, a.g.e., s. 11-12; krş. Romain, a.g.e., 8-9, 15 vd.

a.3. Mevcut önceki kutsal kitapların tahrif edildiğini, hatta kimi hükümlerinin tamamen insanlar tarafından yazılarak Allah'a isnat edildiğini bildiren âyetler.

a.4. Kur'ân'ın, önceki kitaplar hakkındaki ihtilafları kaldırmak ve onların otantik hükümlerini tasdik etmek üzere gönderildiğini bildiren âyetler.

a.1. Genel Olarak Allah'ın Sözlerinde Tebdil/Değişme Olamayacağını İfade Eden Âyetler

Bu bağlamda zikredilen âyetlerden biri şöyledir:

"*Senden önce de peygamberler yalanlanmıştı. Kendilerine yardımımız gelinceye kadar yalanlanmaya ve eziyet olunmaya sabrettiler. Allah'ın sözlerini* (vaatlerini) *değiştirecek hiçbir kimse yoktur.*"[230]

Âyet-i kerimede geçen "Allah'ın Sözleri"nden maksat, Yüce Allah'ın peygamberleri hakkındaki genel geçer hükmü ve sabredenlere olan yardım vaadidir. Bu, gayet açıktır. Burada önceki peygamberlerin de yalanlandıkları ve eziyet gördükleri, sonra sabretmeleri sonucu kendilerine ilahi yardımın ulaştığı hatırlatılarak "Ey Muhammed! Şu halde sen de onları örnek al ve yardımımız gelinceye kadar sabret. Sabredenlere Allah'ın yardımı mutlaka erişir. Allah'ın kelimelerini, yani O'nun vaatlerini değiştirebilecek, sözlerini yerine getirmesine engel olabilecek hiçbir kuvvet yoktur" denmek istenmiştir.[231].

Yine "Allah'ın sözleri" ifadesinin geçtiği En'âm sûresinin 115. âyeti ile Kehf sûresinin 27. âyeti de kendi bağlamları çerçevesinde değerlendirilirse, maksadın Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'ân olduğunu anlamakta güçlük çekilmez. En'ân sûresinin 115. âyeti şöyledir:

"*Rabbinin sözü doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, işitendir, bilendir.*"

Bu âyette geçen "Rabbinin sözü" ifadesiyle neyin kastedildiğini anlamak için bir önceki âyete bakmak sanırım yeterli olacaktır. Bir önceki âyet ise şöyledir:

"*Allah, size Kitab'ı (Kur'ân'ı) ayan beyan olarak indirdiği halde, ondan başka bir hakem mi arayayım? Kendilerine kitap verdiklerimiz, o Kur'ân'ın, gerçekten Rabbin katından hak olarak indirilmiş olduğunu bilirler. O halde sakın şüphe edenlerden olma.*"

Görüldüğü gibi En'âm sûresinin 114. âyetinde Allah'ın hükmünden başka hüküm arayanlar uyarılmış ve 115. âyetiyle de şu denmek istenmiştir: Rabbinin sözü, yani Kur'ân, haberleri bakımından gerçeğin tâ kendisidir; yalandan, şüpheden uzaktır. Kanunları ve hükümleri yönüyle de tamamen adalettir, zulümden, eğrilikten uzak, doğruluğun tâ kendisidir.[232].

[230]el-En'âm, 6/34. Ayrıca bkz. el-En'âm, 6/115; Yunus, 10/64; el-Kehf, 18/27.

[231]Yüce Allah'ın peygamberlerine olan bu tür vaatleri için bkz. es-Saffât, 37/173; el-Mücâdele, 58/21.

[232] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (Sadeleştiren: İsmail Karaçam ve diğerleri), İstanbul ts. Feza Gazetecilik A.Ş., III, 502-503.

Kehf sûresinin 27. âyeti ise şöyledir:

"*Rabbinin Kitab'ından sana vahyedileni oku! O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın*".

Bu âyette geçen "O'nun sözleri" ifadesiyle Kur'ân'ın kastedilmiş olduğu gayet açıktır.

Yine, Kitab-ı Mukaddes'in de Kur'ân gibi ilahi koruma altına alındığı iddiasını ispat bağlamında delil olarak gösterilen: "*Zikri* (Kur'ân'ı) *biz indirdik; elbette onu biz koruyacağız*"[233] âyetindeki ilahî taahhüt de sadece Kur'ân'la ilgilidir.

Yunus sûresinin 64. âyetinde geçen "Allah'ın Kelimeleri"nden murat ise, aynı sûrenin 62. ve 63. âyetlerinden de anlaşılacağı gibi, Yüce Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla Allah dostlarına ve inanıp sakınanlara ilettiği cennet nimetleri, korku ve hüzünden uzak sonsuz mutluluk, tükenmez lütuf ve ihsanlarla ilgili vaatleri ve müjdeleridir. Buna göre kastedilen, Allah'ın bu vaatlerinde ve müjdeli sözlerinde hiçbir değişme olmaz, demektir. Anlam bakımından birbirini tamamlayan söz konusu âyetler şöyledir:

"*Açın gözünüzü! Allah'ın dostları üzerine ne korku vardır, ne de onlar mahzun olurlar.*

Onlar ki, iman etmişler ve Allah'a karşı gelmekten sakınmışlardır.

Onlara dünya hayatında da, ahiret hayatında da müjdeler vardır. Allah'ın sözlerinde değişiklik yoktur. İşte bu en büyük kurtuluştur".

Bu âyetler bir bütünlük içerisinde değerlendirilirse, ki öyle olmalıdır, son âyette geçen "Allah'ın sözleri" ifadesinin kutsal metinlerle bir ilgisi bulunmadığı anlaşılır.

Netice olarak Kur'ân'da asla değiştirilemeyeceği ifade edilen "Allah'ın Sözleri/Kelimeleri"nden maksat, ya Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'ân veya Allah'ın peygamberlerine taahhüt ettiği yardım ve zafer vaadi veyahut Allah'ın peygamberleri aracılığıyla dostlarına bildirdiği müjdeli haberlerdir. Dolayısıyla bu gibi âyetlerden, esasen Allah tarafından vahyedilen Tevrat ve İncil metinlerinin tahrif, tebdil ve tağyire uğramaktan korunacağı yönünde ilahî bir taahhüt çıkarılması mümkün görünmemektedir.

a.2. Tevrat ve İncil Hükümlerinin Uygulanmasını Emreden Âyetler

Kur'ân-ı Kerim'de Tevrat ve İncil'deki hükümlerin uygulanmasını emir ve tavsiye eden âyetlerin bulunduğu doğrudur. Ancak bunlardan bugün Kitap ehlinin elinde bulunan Kitab-ı mukaddes nüshalarının aslının muhafaza edildiğine delil çıkarmak doğru değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Kitap ehlinin gerek peygamberlerine karşı gerekse kendi kutsal kitaplarına karşı işledikleri kabahat ve suçlara da işaret eden onlarca âyet bulunmaktadır. Bir konu hakkında değerlendirilebilecek bütün âyetler bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp incelenirse, onlarla ilgili yorum ve çıkarımlarda daha fazla isabet kaydedilir.

Tevrat ve İncil hükümlerinin uygulanmasını isteyen âyetlerden biri şöyledir:

[233] el-Hicr, 15/9.

"*Eğer onlar* (Kitap ehli) *Tevrat'ı, İncil'i ve Rablerinden onlara indirileni* (Kur'ân'ı) *doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden, hem de ayaklarının altından yerlerdi.*"[234]

Bu ve benzer içerikli diğer âyetler, Arabistan'ı yurt edinen Yahudilerle Hıristiyanların İslam peygamberi Hz. Muhammed ve İslam dinine karşı inatçı ve hilebaz tavırlarını ortaya koyan âyetlerle birlikte değerlendirilirse, bunlarla ilgili sağlıklı ve tutarlı yorumun şöyle olması gerektiği sonucuna ulaşmak hiç de zor olmasa gerektir: Tevrat ve İncil'in okunmasını veya hükümlerinin uygulanmasını isteyen âyetlerle, söz konusu kitaplarda zikredilen Hz. Muhammed'in sıfatları ve onun geleceğini bildiren müjdelerle ilgili hükümler kastedilmektedir. Zira Kur'ân'da Hz. İsa'nın kendisinden sonra peygamber olarak Ahmed/Muhammed'in geleceğini müjdelediği[235], Yahudilerin Medine'de birlikte yaşadıkları ve sık sık çatışmaya girdikleri Arap putperestlerini, âhir zaman peygamberinin gelmesinin pek yakın olduğu, o gelince kendisine tabi olup onları mağlup edecekleri yönünde uyararak tehdit ettikleri[236] ve Peygamber'i kendi öz oğulları gibi tanıdıkları[237] belirtilmektedir. Buna göre rahatlıkla denebilir ki, Tevrat ve İncil'in hükümlerinin uygulanmasını isteyen âyetlerden maksat, bu iki kutsal kitapta Hz. Muhammed ve onun peygamberliğine dair yer alan hükümlerle tahrif ve tebdilden korunmuş, nesh edildiği bildirilmemiş diğer hükümlerdir. Bununla beraber, mevcut İncil nüshalarında tevhit akidesi de dâhil olmak üzere İslam'ın temel öğretileri ve esaslarıyla bağdaşan birçok metne rastlamak mümkündür.[238] Ümit edilir ki, bu tür hükümlerin uygulanması Yahudilik ve Hıristiyanlığın samimi müntesiplerini bir gün İslam'la şereflendirir.

a.3. Önceki Kutsal Kitapların Tahrife Uğradığını Bildiren Âyetler

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslüman-Hıristiyan polemiğinin en önemli konusunu, Tevrat ve İncil'in tahrifi meselesi oluşturmaktadır. Bunun temelinde, kuşkusuz, Kur'ân'ın Kitap ehlini açıktan Allah'ın sözlerini tahrif, tebdil ve tağyir etmekle itham etmesi gerçeği yatmaktadır. Fakat daha evvel adları zikredilen misyoner müellifler, her nedense bu konuya temas etmemişlerdir.

Kur'ân-ı Kerim özellikle Yahudileri Allah'ın kelamını (Tevrat'ı) tahrif etmekle[239], Allah'ın kelamına doğru dillerini bükmekle[240] ve onu değiştirmekle[241] tenkit eder. Böyle âyetlerde belirtilen tahrif, sadece yorumla ilgili değil, aynı zamanda ifade değişikliğini

[234] el-Mâide, 5/66. Bu konudaki diğer âyetle için bkz. el-Mâide, 5/43, 47, 68; Âl-i İmrân, 3/93; el-Kasas, 28/49.

[235] es-Saff, 61/6.

[236] el-Bakara, 2/89.

[237] el-Bakara, 2/146.

[238] bkz. Yıldırım, *Hıristiyanlık*, s. 22-26 (Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi*'nden naklen s. 554-561).

[239] el-Bakara, 2/75, en-Nisa, 4/46, el-Mâide, 5/13-14.

[240] Al-i İmrân, 78; en-Nisa, 4/46.

[241] el-Bakara, 2/59, 79; el-A'raf, 7/162.

de içine alan kapsamlı bir tahriftir. Zira Tevrat ve İncil metinlerinin tahrif, tebdil ve tağyir edildiğini sarahaten belirten âyetlerden maada, bir şekilde Kutsal Kitap'a girmiş bulunan muharref inanış şekilleri ve dogmalara işaret eden muhtelif âyetler de tahrifin yalnız yorumla sınırlandırılması anlayışına müsaade etmez. Kur'ân'da Kitap ehlinin özellikle okuryazar kesiminin ve katı yürekli âlimlerinin dünya menfaati gibi hasis bir fayda uğruna Allah'a iftira ederek kendi hükümlerini okuryazar olmayan avam (cahil halk)a Allah'ın hükmü olarak anlattıkları belirtilir: "*Artık o kimselerin vay haline ki, kendi elleriyle kitap yazarlar da sonra biraz para almak için <Bu Allah katındandır> derler*"[242] âyet-i kerimesi, tahrifin vahiyle ilgisi hiç bulunmayan bir takım sözlerin Allah'a isnat edildiğini ve yorum tahrifinden farklı olduğunu gösterir. Bununla birlikte Kitap ehlinin Allah'ın kelimelerini/hükümlerini bozmaları, kelimelerin asıllarını değiştirmeye fırsat bulamadıkları için çoğunlukla kişisel düşünce ve istekler doğrultusunda yapılan yanlış ve yanlı yorumlar şeklinde olduğu da kabul edilebilir.[243]

Özellikle Yahudilerin tahriflerine dikkat çeken âyetler, kutsal kitaplardaki Hz. Muhammed'in risâletinin gerçekliğine tanıklık eden metinleri gizledikleri için Hıristiyanlara da teşmil edilmiştir.[244] Nitekim Kur'ân'ın zihinlere yerleştirmeye çalıştığı tevhide karşılık Hıristiyanlıkta teslisin benimsenmesi, Kutsal Kitapları İncillerin tahrif edildiğine zımnen işarettir.[245] Yine, Hz. İsa'nın tebliğ etmediği "Mesih Allah'ın oğludur" gibi sözleri Hıristiyanların kendi ağızlarıyla uydurdukları[246], mevcut Hıristiyanların Hz. İsa'nın getirdiği İncil'le alakaları bulunmadığı[247], Meryem oğlu Mesih'i Allah'tan başka Rab edindikleri belirtilmiştir.[248] Ayrıca Ehli kitap din adamlarının menfaat temini için Allah'ın indirdiği kitapların hükümlerini tağyir ettikleri sarahatle beyan edilmiştir.[249] Bütün bu âyetleri bilerek ya da bilmeyerek görmezlikten gelen misyoner müellifler Müslümanlara, onların kendi Kutsal Kitaplarından hareketle güya Kitab-ı Mukaddes'in de Kur'ân gibi orijinal ve korunmuş olduğunu ispata çalışmaktadırlar.

Misyonerlerin bu konuda bazı İslam alimlerinin gerçek görüşünü naklederken de dürüst davranmadıkları görülmektedir. Mesela Romain, ünlü İslam müfessiri Fahrettin er-Razî'nin (ö. 606/1209) kitap ehlinin kendi kutsal metinlerine yönelik tahriflerini tevilde/yorumda tahrif olarak değerlendirdiğini iddia etmektedir[250] ki bu doğru değildir. Gerçekte ise Razî, tahrifin lafız ve manada olabileceğini ifade ettikten sonra

[242] el-Bakara, 2/77-79. Konuyla ilgili başka âyetler için bkz. el-Mâide, 5/13-14; en-Nisâ, 4/26.
[243]Örnekler için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul (Azim Dağıtım) ts., II, 567.
[244]M. Aydın, *Reddiyeler*, s. 145.
[245]Al-i İmrân, 3/64-65.
[246] et-Tevbe, 9/30.
[247]el-Mâide 5/68.
[248]et-Tevbe, 9/31.
[249]et-Tevbe, 9/34.
[250]Romain, a.g.e., s. 18.

Kitap ehlinin tahrifinin lafız tahrifine hamledilmesinin daha doğru olacağını belirtir.[251] Razî tefsirinin bir başka yerinde özellikle Hz. Muhammed'in sıfatlarına ilişkin tahrifin yorum tahrifi olabileceğini söyler,[252] ancak hemen peşinden bunun küçük bir topluluk tarafından yapılmış lafız tahrifi de olabileceğini belirtir.[253] Fakat ilgili Kur'ân âyetlerini birlikte değerlendiren Râzî'nin Kitap ehlinin kutsal metinlere yönelik tahrifleri ile ilgili temel görüşü şudur: Kitap ehli kutsal metinlerine yönelik bazen yorum tahrifi bazen de lafız tahrifi yapmışlardır.[254]

İslam ilim ve kültür tarihinde sadece büyük muhaddis İmam Buhârî (ö.256/870), Kitap ehlinin tahrifinin yorum tahrifi olduğu yönünde bir görüş beyan etmiş; ancak onun bu görüşünün yanlışlığı; konuyla ilgili sarih naslara ve genel kanaate aykırı düştüğü Buhârî şarihlerince açıklanmıştır.[255]

Dolayısıyla misyonerlerin gerek Kitap ehlinin kendi kutsal metinlere yönelik yaptıkları tahriflerle ilgili âyetleri nakil ve tevil ederken gerekse bu konuya ilişkin İslam bilginlerinin görüşlerini aktarırken yaptıkları bu hile ve kurnazlık şuna benzer: Bektaşi'ye "Niçin namaz kılmıyorsun!?" diye sorarlar. "Çünkü Allah 'Namaza yaklaşmayın' buyurmaktadır" der. "Âyetin devamını oku" denince de "Ben hafız değilim" diye cevap verir. Çünkü âyetin devamında "sarhoşken yaklaşmayın" kaydı vardır.[256]

Kitab-ı Mukaddes'in de tahrif ve tebdilden uzak bulunduğunu ileri süren Gabriel ve Romain'in bu iddiasını ispat için "Her tarafta meşhur ve yaygın olan, binlerce dile çevrilmiş bulunan bir kitap nasıl değiştirilebilir ki!?" gibi argümanlarının da bir hükmü yoktur.[257] Zira Batılı araştırmacılar tarafından literal ve tarihsel eleştiri yöntemleriyle özellikle XIX. yüzyılda Kutsal Kitap üzerinde yoğunlaştırılan metin tenkitleri neticesinde bugün artık Tevrat ve İncil nüshalarının Musa ve İsa'ya vahyedilen orijinal nüshalar olmadıkları, en erken yazılan nüshaların söz konusu kitapları tebliğ eden peygamberlerin vefatlarından on yıllar sonra, kendilerini görmeyen ikinci üçüncü nesilden kişiler tarafından temel akidenin teşekkülünden sonra çeşitli kaynaklardan derlenerek kaleme alındığı kabul edilmektedir[258]. Müslüman muhakkikler de "ilahi

[251] Bkz. Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-Kebir*, Beyrut 1421, III, 123.

[252] Râzî, a.g.e., VIII, 95.

[253] Râzî, a.g.e., VIII, 96.

[254] Râzî, a.g.e., X, 95.

[255] bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî* (thk. Muhibbüddin el-Hatib), Kahire 1407/1987, XIII, 533-535.

[256] Yine, Romain'in eserinde Muhammed Abduh adıyla meşhur olan Abduh'u da Ezher Üniversitesi doçenti Muhammed Abdullah diye sunması (bkz. s. 18) onun İslam kültürü konusunda ne denli zayıf bir birikime sahip olduğunu gösterir.

[257] Gabriel, a.g.e., 13-15; Romain, a.g.e., s. 9, 15.

[258] Geniş bilgi için bkz. Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir 1993; M. Aydın, *Reddiyeler*, s. 155; Yıldırım, *Hıristiyanlık*, s. 46-47, 83-90; 104-108; Şinasi Gündüz-Mahmut Aydın, *Misyonerlik*, İstanbul 2002, s. 62; Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci" *İslâmiyât* III (2000), Sayı: 4, s. 51. M. Bucaille İncillerin telif edildiği dönemi Miladi 70 ile 110 yılları arası olarak göstermektedir. Bkz. Bucaille, a.g.e., s. 96-07.

vahyin her türlü tezat ve ihtilaftan uzak olacağı" düşüncesiyle, İncilerdeki tezatları ve ihtilafları, tahrifin en önemli delili olarak göstermişlerdir.[259] Kaldı ki İncil rivayetlerinin Hz. İsa'ya kadar uzanan bir tevatür zincirinin bulunmadığı da yapılan bilimsel araştırmalarla ortaya konmuştur.[260] Bir Batılı araştırmacının ifadesiyle İncillerin bir ortaya çıkış tarihleri ve bir de tarih önceleri vardır ki, bunların, nihai redaksiyonlarının tamamlanmasından önce, ara belgeler döneminde bir takım değişmelere maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.[261] Ayrıca tahrip, savaş, yangın, tabi afetler gibi sebeplerle de orijinal metinlerin zayi olması söz konusudur.[262]

Kur'ân-ı Kerim, çeşitli vesilelerle sarahaten veya zımnen, Kitap ehli tarafından tahrif ve tağyir edilen bazı inançlara ve hükümlere de işaret etmiştir. İsa'nın tanrılığı[263], Teslis akidesi,[264] Allah'a oğul ve eş isnat edilmesi[265], İsa'nın öldürüldüğü ya da çarmıha gerildiği iddiası[266], Hz. Muhammed ve ashabının sıfatlarının gizlenmesi[267]; Kısas hükmü[268], Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelemesi[269], Aslî Günah inanışı[270], Din adamlarını kutsamak[271], Ruhbanlık[272], Sadece Yahudi veya Hıristiyan olanların cennete girecekleri iddiası[273] vb. bunlardan bazılarıdır.[274]

a.4. Kur'ân'ın, Önceki Kitaplar Hakkındaki İhtilafları Kaldırmak ve Onların Asıl Hükümlerini Tasdik Etmek Üzere Gönderildiğini Bildiren Âyetler

[259] Geniş bilgi için bkz. M. Aydın, a.g.e., s. 145-184; Çelişki ve tutarsızlık örnekleri için bkz. Bağil, a.g.e., s. 27-38.

[260] M. Aydın, a.g.e., s. 183-184.

[261] Yıldırım, *Hıristiyanlık*, s. 96-97, 108.

[262]Yıldırım, *Hıristiyanlık,* s. 104. İncillerin tahrifi konusunda Katolik dünyasının ileri gelen muasır bilginlerinden bir heyetin A. Robert ve A. Feuillet idaresinde hazırladıkları *Introduction a la Bible* adlı eserde yer alan şu bilgi dikkate şayandır: "Sayıları çok fazla olup elde bulunan en eski tam veya kısmi ve çeşitli malzeme üzerinde yazılmış İncil metinleri mukabele edildikten sonra neticede 200.000 varyant ortaya çıkmıştır. Metnin 7/8'i güvenilir olarak tespit edilmişse de 1/8'i için farklılıklar, değişiklikler söz konusudur. Mesela, metinlerin hayli bir kısmı, Markos İncilinin başında, Mesih'e ait "Tanrının Oğlu" vasfını ihtiva etmez. Anlaşıldığı üzere tahrif için çok şey gerekmez. Mesela sadece "Tanrının Oğlu" şeklindeki bir tabiri ilave etmenin bile ne kadar büyük hatalara yol açtığı aşikardır." (bkz. Yıldırım, *Hıristiyanlık*, s. 107). Ahd-i Atik'in orijinal metinlerinin ise Buhtunasr'ın ordusu tarafından yok edildiği, daha sonra Azra tarafından ilhamla yeniden inşa edildiği eski ve yeni bütün tarihçiler ve araştırmacıların ittifakla naklettikleri bir bilgidir. Bkz. Seyyid Abdülvahab Aydın, *Teslis'in İptali* (trc. Muhammed Aydın), İstanbul 1977, s. 60-61.

[263]el-Mâide, 5/17, 72.

[264]el-Mâide, 5/73.

[265]et-Tevbe, 9/30.

[266]en-Nisa, 4/157.

[267]el-A'râf, 7/157; el-Fetih, 48/29.

[268]el-Mâide, 4/45.

[269]es-Saff, 61/6.

[270] el-En'âm, 6/164; el-İsrâ, 17/15.

[271] et-Tevbe, 9/31, 34.

[272]el-Hadid, 57/27.

[273]el-Bakara, 2/111.

[274]Aydın Batılılar da Kitab-ı Mukaddes'in tamamıyla vahiy eseri olmadığını kabullenmek zorunda kalmış olmalılar ki, kendilerini İncillerin yeni baskılarını revize etmek zorunda hissetmişlerdir. Bkz. Bağil, a.g.e., s.26.

Bazı âyetlerde ise, Tevrat ve İncil üzerindeki ihtilaf ve tartışmaları kaldırmak, Ehl-i kitap bilginleri tarafından gizlenen ve tahrif edilip değiştirilen ilahî buyrukları ortaya çıkarmak, daha önce belli kavimlere indirilen ve ağır hükümler ihtiva eden eski kitapların yerine geçmek ve insanlığın ulaştığı medeniyet ve kültür seviyesiyle mütenasip olarak kıyâmete kadar bütün insanlık için geçerli olmak üzere Yüce Kur'ân'ın indirildiği bildirilmiştir. Bu tür âyetlerden bir kaçı şöyledir:

"*Ey kitap ehli! Kitaptan gizlemiş olduğunuz şeylerin çoğunu açıklayan, çoğundan da vazgeçen Peygamber'imiz size geldi. Ayrıca size, Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap da gelmiştir.*"[275]

"*Sana da daha önceki kitabı doğrulamak ve onu* (içeriğini) *korumak üzere hak olarak Kitab'ı* (Kur'ân'ı) *gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma.*"[276]

Buna göre Allah'ın başlangıçtan beri insanlığa gönderdiği din olan İslam'ın son şekli ve bugün Allah'ın öngördüğü dini-içtimâi yaşam biçiminin evrensel ilkeleri Kur'ân'dadır. Artık Allah'ın dininde hiç bir değişiklik olmayacaktır. Semavî dinlerin mensupları arasında itikat, ibadet, ahlak ve hukuk prensipleri alanında doğacak herhangi bir anlaşmazlığın çözümü için müracaat edilecek son merci de Kur'ân'dır.

Netice itibariyle Müslümanların kutsal kitabı Kur'ân'a göre Kitap ehlinin kutsal kitapları Tevrat ve İncil'in otantik olup olmadığı konusunda son olarak şunu söyleyebiliriz: Kur'ân, inişi sırasında Arabistan Yarımadası'nda yaygın olan Kitab-ı Mukaddes metinlerinin bütünüyle Allah'ın korunmuş sözleri olduğunu asla söylememiştir. Aksine bazı hükümlerin aslına uygun biçimde korunduğuna işaret ederken diğer bazı önemli hükümlerin tahrif, tebdil ve tağyire uğradığını ve halktan gizlendiğini bildirmiştir. Son olarak Yüce Allah, din konusundaki ihtilaflara son vermek üzere Hz. Muhammed'e Kur'ân'ı indirmiş ve kıyamet gününe değin onu koruyacağını taahhüt etmiştir.

b) Kitabı Mukaddes'in Muhkemliği

Misyoner müellif Gabriel'in Kutsal Kitap'ın geçerliliğini ispat çabaları çerçevesinde Müslümanları iknaa etmeye çalıştıkları konulardan biri de onun muhkemliği, yani Kur'ân'ın nüzulüyle birlikte hükümsüz kılınmamış olduğu (nesih) fikridir. Müslümanlarca benimsenen, Kur'ân'ın önceki kitapları neshettiği düşüncesinin doğru olmadığını söyleyen Gabriel, bunun Kur'ân'a bile ters düştüğünü iddia etmektedir. Ona göre "Tevrat ve İncil'in güya her türlü tahrif ve tezyiften uzak olduğu ispat edilince, Müslüman âlimler Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'i neshettiği fikrini ortaya atmışlardır.

[275] el-Mâide, 5/15.
[276] el-Mâide, 5/48.

Oysaki Kur'ân, Tevrat ve İncil'i neshetmek, iptal etmek üzere değil, bilakis tasdik etmek üzere gelmiştir".[277] Gebrail'in iddiasını ispat için getirdiği âyetler ise şunlardır:

"*Ey İsrail oğulları, ... elinizde bulunan Tevrat'ı tasdik ederek indirdiğim Kur'ân'a inanın*"[278]

"*Sizden olanı tasdik eden bir peygamber gelecek*"[279]

"*Kendisinden önceki kitapları tasdik eden Hak Kitab'ı sana indirdi*"[280]

"*Ey Kitap verilenler,... elinizdeki Kitab'ı tasdik ederek indirdiğimiz Kur'ân'a inanın*"[281]

"*Ey Muhammed Kur'ân'ı, önce gelen Kitap'ı tasdik ederek ve ona şahit olarak gerçekte sana indirdik*"[282].

Bu iddialarını ispatta bilimsel araştırma yönteminden uzaklaştıkları gözlenen misyoner müellifler, burada Kur'ân'ın sair özelliklerini görmezlikten gelerek özellikle "önceki kitapları tasdik edici" özelliğine vurgu yapmakta ve bunu, kendi düşünceleriyle bağdaşacak şekilde yorumlamaktadırlar. Halbuki bu genel ifadeden neyin kastedildiğini bilimsel olarak ortaya koymak için daha ayrıntılı bir araştırma yapılmalıydı. Tek başına söz konusu cümleden hareketle Tevrat ve İncil'in bütün âyet ve hükümlerinin Kur'ân tarafından doğrulanıp tasdik edildiğini söylemek bilimsel yöntem ve anlayışla bağdaşmaz. Oysaki Müslümanlarda mevcut olan, Kurân'ın önceki kitapları ve şeriatları hükümsüz kıldığı düşüncesi, onların kutsal kitaplarında belirtilen şu gerçeklerden çıkarılan doğal ve zorunlu bir neticedir:

1. Kur'ân, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e[283] indirilmiş, içinde her şeyin beyanı bulunan[284] son ilahi kitap olup Yüce Allah bütün insanlığı ona imana davet etmiştir[285]

2. Hz. Muhammed, önceki milletlerin ihtilaf ettikleri meseleleri ve tahrif ettikleri hakikatleri beyan etmek[286], güzel ve temiz olan yiyecekleri helal, pis ve iğrenç olan yiyecekleri haram kılmak, eski şeriatlarda geçen bazı ağır hükümleri kaldırmak üzere gönderilmiştir.[287] Nitekim Hz. İsa da, azgınlıkları sebebiyle ağır hükümlere muhatap olan Yahudilere, Tevrat'ı tasdik edip kendilerine konulan bazı yasakları kaldırmak üzere (nesih) gönderildiğini bildirerek onları kendisine imana ve itaate çağırmıştı.[288]

[277]Gabriel, a.g.e., s. 26-29. krş. Romain, s. 20.
[278]el-Bakara, 2/40.
[279] Al-i İmrân, 3/81.
[280]Al-i İmrân, 3/2-4.
[281]en-Nisâ, 4/47.
[282]el-Mâide, 5/48.
[283]el-Ahzab, 33/40.
[284] en-Nahl, 16/89.
[285] en-Nisâ, 4/136.
[286] en-Neml, 27/76.
[287] el-A'râf, 7/157.
[288] Al-i İmrân, 3/50; ayrıca bkz. el-Mâide, 5/46.

3. Yüce Allah her kitap ve hikmet verdiği peygamberden bir sonraki peygamberi tasdik edip desteklemeleri için söz almıştır.[289] Buna göre bütün peygamberler kendilerinden önceki peygamberi ve kitabı tasdik etmiş, kendisinden sonrakini de müjdelemiştir. Nitekim Meryem oğlu İsa da İsrail oğullarına: "*Ey İsrail oğulları! Ben, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı, benden sonra gelecek olan Ahmet adındaki bir peygamberi de müjdeleyici olarak Allah'ın size gönderdiği elçisiyim*"[290] diye hitap etmişti.

4. Hz. Muhammed'in risâleti ve ona vahyedilen Kur'ân kıyamete kadar hükmü devam edecek bir evrenselliğe sahiptir.[291] "*Şehirlerin anası* (Mekke'de) *ve onun çevresinde bulunanları uyarman ve asla şüphe bulunmayan toplanma günü* (mahşer günü)*yle onları korkutman için sana, böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik*"[292] âyetinde bu hakikat açık bir dille beyan ve ilan edilmiştir. Âyette zikredilen Mekke şehri, Müslümanların dini merkezini, çevresi de bütün dünyayı temsil etmektedir. Buna göre Hz. Muhammed etnik ve dini farklılıklarıyla bütün insanlığa gönderilmiş risâleti evrensel bir peygamber, ona vahyedilen Kur'ân da bütün insanlığa hitap eden son ilahi kitaptır.[293]

4. Kur'ân'ın bir özelliği "hakim (müheymin)" oluşudur.[294] Yani, o, önceki kitaplar üzerinde hükümran olup onların mevsûkiyet ve doğruluğunu ispatta mihenk taşıdır.

5. Yine Kur'ân'ın bir özeliği de "furkân" oluşudur.[295] Yani o, hak ile batılı, doğru ile eğriyi, gerçek hükümleri muharreflerinden ayıran esas/ölçüdür.

Bu konuda Allah'ın son hükmü şudur:

"*Sana da* (ey Muhammed) *geçmiş kitapları tasdik eden ve onları kollayıp koruyan Kitab* (Kur'ân)ı *hak ile indirdik. Onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Onların arzu ve heveslerine uyarak, sana gelen haktan sapma.*"[296]

Buna göre her türlü ihtilaf ve çelişkiden uzak olan Kur'ân'ın[297] önceki kitapları tasdiki şu şekilde izah edilir:

1. Önceki peygamberler ve kitaplar, ileride büyük bir peygamberin geleceğini müjdeliyorlardı. Zira Allah'ın bütün kitapları ve bütün peygamberleri, karşılıklı olarak birbirlerini tasdik eder, önceki sonrakini müjdelerdi. Dolayısıyla peygamberler

[289] Al-i İmrân, 3/81.

[290]es-Saff, 61/6.

[291] Bu konuda şu âyet gayet açıktır. "*Biz seni bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler*" es-Sebe, 34/28. Ayrıca bkz. el-Enbiya, 21/107.

[292] eş-Şura, 42/7. ayrıca bkz. el-En'âm, 6/19, 92.

[293]Bu konuda Yahudilerden "İseviyye Mezhebi" adıyla anılan bir grubunun âyette geçen " Ümmü'l-kurâ ve etrafını" Mekke ve çevresi, yani Arap yarımadası olarak izah etmeleri, buradan hareketle de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) yalnız Araplara gönderilmiş ulusal bir peygamber olduğunu iddia etmeleri kabul edilemez. Zira konuyla ilgili diğer âyetler ve Hz. Muhammed'in sağlam belgelerle korunan siyreti/hayatı böyle bir yoruma müsaade etmez. (bkz. Elmalılı, a.g.e., Feza Gazetecilik, III, 463-464.)

[294]el-Mâide, 5/48.

[295] Âli İmrân, 3/3.

[296]el-Mâide, 5/48.

[297] en-Nisâ, 4/82.

arasında, önce gelenden sonra gelene, sonra gelenden önce gelene doğru karşılıklı ve ilâhî şahitlik altında kabul edilmiş bir tasdik antlaşması vardır.[298] Bu anlaşmanın bir gereği olarak İsa (a.s.) ve ona vahyedilen İncil, Tevrat ve Musa'yı tasdik edici, Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyici olarak gelmiştir.[299] Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'ân'ın ortaya çıkışıyla, önceki peygamberlerin bu müjdesi gerçekleşmiş oldu. Böylece önceki kitapların ve peygamberlerin doğrulukları ispat ve tasdik edilmiş oldu. Aksi takdirde boş vaatlerle halkı kandıran, yalan ve yanlış fikirlerle insanları oyalayan şarlatanlar durumuna düşerlerdi.[300]

2. Kur'ân, itikat, ibadet ve ahlak esasları bakımından özde önceki kitapları ve peygamberleri tasdik eder. Zira bütün peygamberler ve kutsal kitaplar, tek Allah'a kulluğa ve putperestlikten uzak durmaya davet etmiştir.[301] Nitekim Muhammed Yahudi ve Hıristiyanlara da aynı çağrıyı yapmıştı.[302] Yine, Yüce Allah her peygambere özde aynı olan dinî-ahlakî ilkeleri vahyetmiştir.[303] Buna göre bu temel ilkelerden sapma göstermiş olan muharref Yahudilik ve Hıristiyanlık'ın orijinal ilkelerini ortaya çıkarmada son tasdik mercii peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed ve ona vahyedilen Kur'ân-ı Hakim'dir. İslam'da bu hakikat: "Allah ve Resûlü tarafından tasdik edilmiş olmak kaydıyla, bizden öncekilerin şerîatları bizim de şerîatımızdır" teşrîî kaidesiyle ifade edilir.[304] Dolayısıyla Kur'ân, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında aklen ve naklen sabit ve apaçık bulunan hakikatlere, Allah'ın ilk günahı bağışlamaya gücü yetmemesi, çocuk edinmesi, enkarnasyon, kefaret, teslis/üçlük akidesi gibi Kitap ehli tarafından yapılan tahrifat ve tecavüzleri, çirkin yorum ve yakıştırmaları ret ve iptal etmek üzere gönderilmiş Furkan ve Müheymin bir kitaptır.[305]

3. Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında zikredilen Hz. Muhammed ve ashabının özelliklerine dair bilgileri tasdik edici olarak gelmiştir. Zira Yahudi ve Hıristiyanlar, Tevrat ve İncil'in koruyabildikleri orijinal metinleri sayesinde öz evlatlarını tanır gibi Son Peygamber'i tanıyorlar, onun özelliklerini biliyorlardı. Ama çok azı müstesna, kıskançlık ve inatları sebebiyle bunu kabullenmek istemediler.[306]

Sonuç

1990 sonrası Bulgaristan Müslümanlarına yönelik misyonerlik faaliyetleri ve bu çerçevede Müslüman halklar arasında dağıtılan Türkçe yayınlar ve muhtevaları üzerine

[298] Elmalılı, *Hak Dini* (Feza Gazetecilik), II, 395.
[299] es-Saff, 61/6; el-Mâide, 5/46.
[300] Elmalılı, *Hak Dini*, (Feza Gazetecilik), II, 295.
[301] el-A'râf, 7/59, 65, 73, 85; Hûd, 11/50, 61, 83; en-Nahl, 16/36.
[302] Âl-i İmrân, 3/64.
[303] eş-Şura, 42/13.
[304] Elmalılı, *Hak Dini*, (Feza Gazetecilik), II, 296; III, 256.
[305] bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, II, 300-301.
[306] el-Bakara, 2/89, 101, 146; el-En'âm, 6/20.

yapmış olduğumuz bu araştırma ve inceleme yazısında varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. 1990 yılında Komünist Blok'un çökmesiyle birlikte Hıristiyan misyonerler Orta Asya, Kafkaslar ve Doğu Avrupa ülkelerinde yaşayan halklar üzerinde faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardır. Hedef kitle olarak başlangıçla Hıristiyanlık dini geleneğine sahip halklar seçilmekle birlikte son dönemlerde farklı dini ve etnik guruplara; özellikle de dini bağlılıkları zayıf olan veya milli duyguları güçlü olan etnik ve dini guruplara yönelmişlerdir. Bu çerçevede Bulgaristan'da faaliyetlerini yıllarca dini eğitim ve kültürden mahrum bırakılmış, dini ibadet ve geleneklerini devam ettirmelerine müsaade edilmemiş, kültürlü ve eğitimli din adamları ile entelektüellerini kaybetmiş Müslüman Türkler yanında özellikle, dini bakımdan kendilerini Müslüman olarak tanımlamalarına rağmen, dini bağlılıkları zayıf olan ve farklı bir etnik gurubu teşkil eden Çingeneler üzerinde yoğunlaştırdıkları gözlenmektedir.

2. Genel misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde özellikle Türkçe konuşan Müslüman halklara yönelik olarak yayınlanan Türkçe neşriyat ve bunların basım yerleri dikkati çekmektedir. Genellikle Almanya, İngiltere ve İsviçre'de basılıp dağıtılan kitapların yanında bazı risalelerin ve İncillerin baskılarının ise mahalli imkânlarla gerçekleştirildiği anlaşılmıştır.

3. Misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde basılıp dağıtılan kitap ve kitapçıklarda genel Hıristiyanlık propagandası yapılması yanında özellikle Müslümanlara yönelik faaliyetler ve yayınlarda "şartlara uydurma" ve "inkültürasyon" yöntemlerine uygun olarak konuların başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere İslamî kaynaklardan referanslar ve karşılaştırmalarla ele alındığı ve Hıristiyanlık Kredosu ile İslam inanç esaslarının bağdaştırılmaya çalışıldığı gözlenmiştir.

4. Türkçe yayınlardan bazılarının Latin alfabesiyle basılmasına karşın, diğer bazılarının, muhtemelen Latin alfabesini bilmeyen Türkler ve Çingeneler de düşünülerek Kiril alfabesiyle basıldığı görülmüştür.

5. Misyonerlik faaliyetleri için halka yönelik olarak hazırlanan kitaplarda bilimsel tahlil ve tartışma yönteminden mümkün mertebe kaçınılmış, daha çok aydınlatma ve yönlendirme amacı güdülmüştür. Bunun için yalnız uzmanlarının anlayabileceği bilimsel bir dil değil, sıradan insanların bile rahat anlayabileceği sade ve anlaşılabilir bir dil, herkesin usanmadan okuyabileceği akıcı ve çekici bir üslup kullanılmıştır. Kimi misyoner yazarlar Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olarak görmedikleri yönündeki inançlarını açıkça ifade ederlerken[307], kimileri ise sanki üç kutsal kitaba; Tevrat, İncil ve Kur'ân'a aynı değeri atfettikleri iması vermeye çalışmışlardır.

[307] Gabriel, a.g.e., s. 5.

6. Misyoner müellifler İslam kaynaklarını bilimsel anlayışla bağdaşmayacak bir yaklaşımla kendi iddialarını teyit ve amaçlarına hizmet edecek şekilde yorumlamışlardır. Bu yüzden kendi yaklaşım ve söylemlerini destekler mahiyetteki dini metinlere sıkı sıkıya sarılırlarken, aleyhlerine olabilecek metinlere ya hiç yer vermemişler ya da üstü kapalı bir şekilde geçmişlerdir. Bazı yazarların ise İslam kültürüne vukuflarının zayıf olduğu ve referans aldıkları Arapça metinleri yanlış anladıkları görülmüştür.

7. Son olarak misyoner yazarların iddia ettikleri gibi Kur'ân, Kitab-ı Mukaddesin ne otantikliğini ne de muhkemliğini onaylamamaktadır. Aksine onun gerek manen gerekse lafzen tahrife uğradığını açıkça dile getirmektedir. Misyonerler bu konuyla ilgili âyetleri kendi görüşleri çerçevesinde önyargılı olarak değerlendirme cihetine gitmişlerdir. Konuyla ilgili bazı Müslüman müfessirlerin izahlarını da ya yanlış anlamışlar ya da bilinçli olarak çarptırmışlardır.

MISSIONARY RELIGIOUS LITERATURE THAT HAS BEEN DISTRIBUTED AMONGST THE BULGARIAN MUSLIMS AND ANALYSIS OF THEIR CONTENT

Dr. Adem YERINDE

ABSTRACT

This paper will discuss the following books: *Religious Scholars Are Debating; Christ in the Bible and in the Qur'an; As Qur'an Says…It is not Wrong.* These books were distributed by missionaries during 1990s to the Turkish Speaking Muslims in Bulgaria in an effort to convert them to Christianity.

Shared theme of these three books can be summarized in following four points.

1-Authenticity and Credibility of the Bible (Gospel and Torah)

2-Nature of Jesus the Christ, the Trinity and the articles of the Christian Dogma

3-Paraclitus and Muhammed.

These points are also main subjects of debates between Muslim and Christian scholars through out the history. However in this paper, for space limitation, we will only concentrate on and analyze the use of the Qur'anic verses which are used in theses missionary literature in an effort to authenticate the Bible.

FÜSUS ŞÂRİHİ SOFYALI BÂLÎ EFENDİ'NİN TASAVVUFÎ ÇİZGİSİ

Reşat ÖNGÖREN

Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Halvetiyye tarîkatının Cemâliyye şubesine mensup âlim bir şeyhtir. Uzun süre Sofya'da faaliyet gösterdiği için "Sofyalı" diye meşhur olmuşsa da, esasen bugünkü Makedonya sınırları içinde kalan Strumitsa (Usturumca) şehrindendir. Tahsilini Sofya ve İstanbul'da tamamladıktan sonra Halvetiyye şeyhlerinden Kasım Çelebi'ye (ö.924/1518) mürid olmak suretiyle tasavvuf yoluna girmiştir.[308] Cemaliyye şubesinin kurucusu Aksaraylı Cemal Halvetî'nin (Çelebi Halîfe, ö.899/1493-94) İstanbul'daki halifelerinden olan Kasım Çelebi, aynı zamanda Fâtih Sultan Mehmed devrinin de ileri gelen âlimlerindendi.[309] Kaynakların ifadesine göre Bâlî Efendi, Kasım Çelebi'nin yanında yetişen iki önemli halifesinden biridir. Bunlardan Karabaş Ramazan Efendi (ö. 952/1545 veya 963/1556) Kasım Çelebi'nin vefatından sonra İstanbul Çemberlitaş'taki Atik/Hadım Ali Paşa Zâviyesi'nde makamına geçmiş,[310] Bâlî Efendi ise bir müddet İstanbul'da Zeyrek Câmii bitişiğindeki Semerci İbrâhim Efendi Tekkesi'nde (Akşemseddin Tekkesi) faaliyet gösterdikten sonra[311] Sofya'ya giderek vefatına kadar burada halkı irşad ile meşgul olmuştur.[312]

Bâlî Efendi'nin yetiştirdiği halîfelerin adedinin dört yüzü bulduğu rivayet edilmektedir.[313] Kendisinden sonra makamına vasiyyeti üzerine halîfelerinden Kurt Mehmed Efendi (Şeyh Mehmed b. Ömer, ö. 996 veya 997/1589) geçmiştir.[314] Bâlî

[308] Mustafa Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1992, V, 20. Mustafa Kara Bâlî Efendi'nin doğduğu Usturumca'nın (Strumitsa) bugünkü Arnavutluk sınırları içinde kaldığını belirtmişse de, adı geçen yer bugün Makedonya sınırları içinde bulunmaktadır.

[309] Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Süleymaniye Kütüphanesi., Yazma Bağışlar, nr. 2307, c. III, s. 225/ıı. [Bu çalışmada kullanılan Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr nüshasının III. cildinde, 234. sayfadan sonra yanlışlıkla sayfa numarası 235 yerine 225 şeklinde yazılmış ve bu hata tekrar 235. sayfaya gelinceye kadar sürmüştür. Bu durumda 225-235 arası sayfalar farklı bilgilerle iki kere karşımıza çıktığından, karışıklığa meydan vermemek için ikincilere sayfa numarasından sonra Roma rakamıyla "ıı" işareti konmuştur.]

[310]Taşköprizâde Isâmeddin Ahmed, eş-Şekâiku'n-nûmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1985, s. 539; Mahmud Kefevî, Ketâibü âlâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nûmân el-Muhtâr, Süleymaniye Kütüphanesi., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 518b; Gelibolulu Mustafa Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 5959, vr. 379a-b; Nev'îzâde Atâî, Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik (nşr. Abdülkadir Özcan), II, İstanbul 1989, s. 62; Vassâf, Sefîne, III, s. 225/ıı.

[311] bk. Zâkir Şükrü Efendi, *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi* (nşr. Şinasi Akbatu), *İslâm Medeniyeti Mecmûası [İM]*, c. IV, sy. 4 (Haziran 1980), s. 73; Mustafa Özdamar, *Dersaâdet Dergahları*, İstanbul 1994, s. 88; Baha Tanman, "Semerci İbrâhim Efendi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi [DBİst.A]*, VI, 519;

[312] Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 539-540; Vassâf, *Sefîne*, III, 227/ıı.

[313] Vassâf, *Sefîne*, III, 227/ıı.

[314] Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 145.

Efendi kendisini övme sadedinde "tarikatın kurdu" dediği için bu adla anılan[315] Mehmed Efendi'den başka Bâlî Efendi'nin ileri gelen bir diğer halîfesi Nûreddinzâde Mustafa Muslihuddin (ö.Zilkade 981/Mart 1574) ise İstanbul'da faaliyet göstermiş, onun vefatından sonra da Kurt Mehmed Efendi Sofya'dan İstanbul'a gelerek Kadırga'da bulunan Sokullu Mehmed Paşa Dergahı'nda makamına geçmiştir.[316]

Hicrî 908 (1502-03 M.) senesinde Filibe'de (Plovdiv) dünyaya gelen Nureddinzâde Muslihuddin Efendi'nin, tasavvuf yoluna girmeden önce şeyhi Bâlî Efendi gibi zâhir ilimlerini tahsil ettiği belirtilmektedir. En son Kânûnî Sultan Süleyman devri âlimlerinden "Mîrim Kösesi" diye tanınan Mehmed Efendi'den okumakta iken Bâlî Efendi'ye intisab etmek suretiyle tasavvuf yoluna girmiştir. Seyru sülûkünü tamamdıktan sonra Bâlî Efendi kendisini hilâfetle Pazarcik'a (Tatarpazarcığı) göndermiştir. Ne var ki burada gayretli çalışmaları sonucu halkın büyük itibarını kazanması ve şöhretinin geniş bir çevreye yayılması sebebiyle, kendisini çekemeyenler tarafından başkent İstanbul'a "Şeyhin siyâsî emelleri var" şeklinde şikayetler gitmiş, teftiş edilerek hapsedilmesi için ferman çıkartılmak istenmişti. Fakat şeyh İstanbul'a gidip hakkındaki ithamların birer iftiradan ibaret olduğu hususunda Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'yı ikna etmeyi başarmış,[317] hatta bu görüşme sırasında kendisinden çok etkilenen sadrazam onu İstanbul'a dâvet ederek faaliyetini başkentte sürdürmesi teklifinde bulunmuştur.[318] Nureddinzâde bu teklif üzerine memleketinden âilesini alıp İstanbul'a geldi ve burada, muhtemelen o tarihlerde boş olan Küçük Ayasofya Zâviyesi'ne yerleşerek irşad faaliyetine başladı.[319] Daha sonra kendisine mürid de olan Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa,[320] 1571 senesinde Kadırga'da Mimar Sinan'a inşa ettirdiği külliyede onun için bir zâviye inşa ettirmeye başlamış (Sokullu Mehmed Paşa Dergâhı), ancak zâviye tamamlanmadan şeyh vefat edince (ö.Zilkade 981/Mart 1574), vasiyeti gereği, yukarıda belirtildiği gibi pîrdaşı Kurt Mehmed Efendi onun yerine geçmiştir.[321]

---

[315]Belgradlı Münîrî, *Silsiletü'l-mukarrabîn ve menâkıbü'l-muttakîn*, Süleymaniye Kütüphânesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2819/3, vr. 94a.

[316] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 145.

[317]Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.

[318] Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz yayıncılık, İstanbul 2000, s. 49.

[319]Sokullu Mehmed Paşa'nın 1565 (972) senesinde sadrazam olduğu (bk. Ali Seydî, *Sokullu Mehmed Paşa*, İstanbul 1327 H., s. 13) dikkate alınırsa, Nureddinzâde'nin bu tarihten sonra İstanbul'a geldiğine hükmetmek gerekir. Ancak Belgradlı Münîrî onun İstanbul'a gelişinin kendisi ile ilgili değil, şeyhi Bâlî Efendi hakkındaki dedikodular yüzünden olduğunu belirtmektedir ki (bk. *Silsiletü'l-mukarrabîn*, vr. 113a), bu durumda onun Bâlî Efendi'nin 1553 senesinde meydana gelen vefatından önce gittiğine hükmetmek gerekir. Ya da 1553 senesinden önce İstanbul'a şeyhi için gelip gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra geri dönmüş, 1565'ten sonra ise kendisi ile ilgili gelmiş ve ardından oraya yerleşmiş demektir.

[320] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.

[321] Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, İstanbul 1281 H., I, 193-194; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 145; Zâkir Şükrü, *Silsile-i Meşâyih*, *İM*, IV, sy. 4, s. 62; ayrıca bk. Doğan Kuban, "Sokullu Mehmed Paşa

Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Anlayışı

Tasavvuf ehline göre Hz. Peygamber (a.s.) ashab-ı kirama değişik zikirler tarif etmiş, bunlardan özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'ye telkîn ettiği zikir türleri günümüze kadar intikal etmiştir. Bu iki esas çizgi içinde tasavvuf tarihi boyunca teşekkül etmiş olan tarîkatların ortaya koyduğu değişik zikir şekilleri de asırlarca sürdürülmüştür. Buna paralel olarak tasavvuf anlayış ve düşüncesinde de dönem dönem çeşitlenmeler meydana gelmiştir. Bu makalede Bâlî Efendi'nin yazdığı eserleri ve üzerinde durduğu konular, benimsediği faaliyet tarzı, kendisinden sonra tarikat faaliyetlerini sürdüren halifelerinin eserleri ve değişik çevrelerle geliştirdikleri münasebetler dikkate alınarak tasavvuf anlayışının temel özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

I. Benimsediği Âdâb - Erkân ve Zikir Şekli

Bâlî Efendi'nin Halvetiyye'nin Cemâliyye şubesine bağlı bulunduğu yukarıda belirtilmişti. Cemâliyye şûbesinin âdâb-erkânı ve zikir şekli Halvetiyye ile aynıdır.[322] Dolayısıyla Bâlî Efendi de Halvetiyye'nin âdâb-erkân ve zikir şeklini benimsemiştir. Halvetiyye'de seyru sülûk yedi isimle (*lâ ilâhe illallah*, *Allah*, *hû*, *hak*, *hay*, *kayyûm*, *kahhâr*) yapılır. Yedi isme karşılık nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi sıfatı vardır. "Atvâr-ı seb'a" olarak isimlendirilen nefsin bu yedi makamından her birinde on bin perde geçilerek, Allah ile kul arasında bulunduğu kabul edilen yetmiş bin perde aşılmış olur.[323] Bâlî Efendi'nin kaleme aldığı eserlerden birisi, bu yedi makamın/tavrın açıklanmasına dâirdir (*Atvâr-ı Seb'a*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2927).

II. Zühd Anlayışı

Dünya nimetleri ve imkânlarına karşı tavır koyma şeklinde tanımlanan "zühd", tasavvuf tarihinin farklı dönemlerinde değişik şekillerde anlaşılmış ve uygulanmıştır. Sözgelimi "zühd ve zâhidler" dönemi olarak adlandırılan Hicrî I. ve II. yüzyıllarda zühd adına hâkim anlayış, hiç bir şekilde para, mal ve mülke sâhip olmamak, ileri derecede riyâzet yapmak ve makam-mevki sâhibi yöneticilerden uzak durmak şeklinde tecelli etmiş iken, zamanla bu tutumda değişiklikler meydana gelmiş ve sevgisi kalbe sokulmadıkça para, mal ve mülke sahip olmanın ya da zulmü önleyip adâletin teminine yardımcı olmak maksadıyla yöneticilerle temas kurmanın bir sakınca doğurmayacağı hâkim görüş olarak ortaya çıkmıştır. Bâlî Efendi'nin yaşadığı XVI. yüzyılın tasavvufî

Külliyesi", *DBİst.A*, VII, 32-34.

[322] Mehmed Serhan Tayşi, "Cemâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 318.

[323] Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 394.

çevrelerinde, "zühd ve zâhidler" dönemindeki anlayışı devam ettirenlere rastlanmakla birlikte, Bâlî Efendi ve halîfelerinin de içinde bulunduğu çoğunluk, sonraki asırlarda uygulanmaya başlanan zühd anlayışını benimsemiş gözükmektedirler. O yüzden başta sultanlar olmak üzere yönetici kesimle çok yakın münâsebetler kurmakta zâhidlik açısından bir sakınca görmemişlerdir. Yukarıda da işâret edildiği gibi bu münâsebetlerin temel amacının, dinî kuralları dürüstce uygulamaları konusunda yöneticileri uyararak adâletli olmalarını sağlamak ve halkın huzurunu temin etmek olduğu ifade edilmiştir. Bu çeçevede Bâlî Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman ile bazı seferlere katılarak orduya mânevî destek verdiği,[324] sultana yazdığı bir mektupla bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Deliorman ve Dobruca bölgelerinde sapkın inanç ve âdetleriyle halka rahatsızlık veren Bedreddin Simâvî taraftarlarını cezalandırması için uyarılarda bulunduğu,[325] ayrıca Sadrâzam Rüstem Paşa'ya "Oğlum Paşa Hazretleri", "İmdi! Benim oğlum..." gibi ifâdeler kullanarak sevgi ve yakınlığını gösterdiği bir mektupta, kazanılamayan bir savaştan dolayı onu tesellî ettiği ve ardından sapkın inanç ve âdetleriyle fitneye sebep olan Kızılbaşları cezalandırması için kendisini uyardığı görülmektedir.[326] Yine, Bâlî Efendi'nin halîfesi Nûreddinzâde'nin de Kanûnî Sultan Sileyman ile çok samimi ilişkiler kurduğu, zaman zaman davet edildiği sarayda mânevî ve rûhânî sohbetler ederek, başta pâdişah olmak üzere saray çevrelerini irşad etmeye çalıştığı görülmektedir.[327] Hatta Nûreddinzâde Kanûnî Sultan Süleyman'a zikir veren şeyhler arasında yer almıştır.[328] Kaydedildiğine göre Sigetvar seferine çıkma hususunda son kararını Nûreddinzâde'nin gördüğü bir rüya üzerine veren Kanûnî, şeyhi de beraberinde sefere götürmüş[329] ve bilindiği gibi sultan bu sefer sırasında vefat edince Nûreddinzâde onun cenazesi başında İstanbul'a dönmüştür.[330] Nûreddinzâde'nin meşâyihten Ahmed Şernûbî'ye (ö.994/1585) icâzet verirken bir de 1000 taneli tesbih hediye ettiği ve bunun Kanûnî Sultan Süleyman'ın her namazdan sonra virdini okuduğu tesbih olduğunu belirttiği nakledilmektedir. Nûreddinzâde'nin bu yakın ilişkisi Kanûnî'den sonra yerine geçen oğlu Sultan II. Selim ile de sürmüştür. 1570 senesinde Kıbrıs seferine çıkarken II. Selim Nureddinzâde'den duâ talebinde bulunmuş, o da dua ettikten sonra, adı geçen halifesi Ahmed Şernûbî'yi sultanın

[324] Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik* (*eş-Şekâiku'n-nûmâniyye* tercümesi, nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 522; Vassâf, *Sefîne*, III, 227/11.

[325] Mektub için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 818, vr. 98b-99a.

[326]Mektub için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 818, vr. 96b-98b.

[327] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213.

[328] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213. Kanûnî Sultan Süleyman'a zikir veren diğer şeyhler için bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 251-254.

[329] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 171; Vassâf, *Sefîne*, III, 228/11.

[330] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 100, 213; Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Târihi* (nşr. Vâhid Çabuk), Ankara 1989, II, 313; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, Ankara 1988, III/1, 348; Hasan Kâmil Yılmaz, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mâverâ: Aylık Edebiyat Dergisi*, c. VIII, sy. 92-93-94-95, yıl: 8, İstanbul 1984, s. 97.

yanında sefere göndermiştir.[331] Nûreddinzâde'nin samimî münâbetler kurduğu ve müridleri arasına kattığı önemli devlet adamlarından bir diğerinin de, yukarıda belirtildiği gibi, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa olduğu bilinmektedir.

Devlet adamlarıyla yakın ilişki içinde olan Nûreddinzâde'nin yöneticilere mesajını sâdece sözle değil, aynı zamanda tercih ettiği giyim ve kuşam, benimsediği tavır ve davranışlarla da verdiği anlaşılmaktadır. Devlet büyüklerine yakınlığı ona çok geniş imkan ve itibar sağladığı halde o, halka karşı alçak gönüllü davranarak araya mesafe koymamış, yemekte ve giyimde sâdeliği seçerek zâviyede dervişler için çıkan yemekle kanaat etmiştir.[332] Böylece o, geniş imkânlar içinde bile dünya nimetlerine karşı mesâfe konulabileceğini, nimet ve imkanlara fiziken yakın olmanın kalbe zarar vermeyebileceğini hâli ve tavrıyla göstermiştir. Buna rağmen yine de o, zâhidliği ilk dönemlerdeki gibi anlayıp uygulayanların tenkidinden kurtulamamıştır. Onu acımasızca eleştirenler arasında bizzat kendi tarikatına mensup şeyhlerden Tireli Bâlî Efendi de vardır. Sofyalı Bâlî Efendi'nin pîrdaşı Karabaş Ramazan Efendi'nin halîfesi olan[333] ve cezbeli halinden dolayı "Sarhoş" lakabıyla da anılan Tireli Bâlî Efendi,[334] Nureddinzade'yi şu şekilde tenkid etmekteydi: Devlet erbabının kapısına gelip gitmek, öncekilerde görülmemiş bir bid'attır. Bid'ad ihdas etmek ise fitne vesilesidir. Emir ve vezirlerin eteğine tutunmak pisliğe bulaşmaktır. Bir dervişin emir kapısında olması ne kadar da çirkin bir şeydir.[335]

Nûreddinzâde'nin bu tenkidlere verdiği cevap, aynı zamanda onun yöneticilere yakınlığının gerekçesini de ortaya koymaktadır. Şöyle diyor: Kerâmet sahası derin ve geniştir. Farklı derece ve mertebede sayısızca insan vardır. Devlet adamlarına yakınlığımız neden bid'at olsun? Evliyâullah müslüman kardeşine yardım etmek ve zâlimin zulmünü defetmek için memur olagelmişlerdir. Husûsiyle halkın işleri ve idâresi hüküm sahiplerinin elinde olduğuna göre, onlara nasihat ederek doğruya yönelmelerini sağlamak, herkesçe mâlumdur ki bin müridi irşad etmekten daha faziletlidir.[336]

Şu da belirtilmelidir ki, Nûreddinzâde bulunduğu konumda kalmaya pek de hevesli olmadığını, Halvetiyye şeyhlerinden Seyyid Seyfullah'a söylediği şu sözlerle açıkça dile getirmiştir:

---

[331] Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 431, II, 181b-182a.

[332] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213.

[333] Belgradlı Münîrî, *Silsiletü'l-mukarrabîn*, vr. 116b; Sâdeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936-45, III, 1047; Nihat Azamat, "Bâlî Efendi, Sarhoş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, V, 20.

[334] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80.

[335] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 211, 214.

[336] Ali Çelebi b. Bâlî, *el-Ikdü'l-manzûm fî zikri efâdılı'r-Rûm* (*eş-Şekâiku'n-nûmâniyye* sonunda), Beyrut 1975, s. 429; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 211.

"Ehl-i dünya musâhabeti ile derûnumuzu doldurduk. Halâsa derman olsa gider fukara ile ihtilat ederdik."

Bunun üzerine Seyfullah Efendi kendisine:

"Nasîhatınızla bu denlü vüzerâ ve ümerânın gönüllerini ıslah ediyor ve onlara Cenâb-ı Hakk'a varan yolu gösteriyorsunuz; bu dahî ibâdettir" şeklinde cevap vermiştir.[337]

III. Zâhir – Bâtın ya da Şerîat – Tarîkat Birlikteliği

Sofyalı Bâlî Efendi ve ileri gelen halîfelerinin bâtın/tasavvuf ilimlerinin yanı sıra zâhir/şerîat ilimlerini de tahsil eden önemli âlimlerden oldukları daha önce belirtilmişti. Balî Efendi ve halîfelerinin kaleme aldığı eserleri hem zâhirî ilimler hem de tasavvufî konularla ilgilidir. Onların böyle iki yönlü yetişmiş olmaları öncelikle kendi bünyelerinde sağlıklı bir zâhir-bâtın birliği oluşturmalarına sebep olmuş, müridlerini de kendileri gibi çift yönlü yetiştirme gayreti içerisine sokmuştur. Bu çerçevede Bâlî Efendi'nin kendisinden sonra Sofya'da makamına oturan halîfesi Kurt Mehmed Efendi'nin müridlerine Gazzâlî'nin eserlerini okumalarını tavsiye ettiği,[338] diğer ileri gelen halîfesi Nûreddinzâde'nin ise şer'î ilimlerin bilinmesinin tarîkat erbabına destek ve yardımcı olacağı husûsunu ısrarla vurguladığı, bu sebeple Küçük Ayasofya Zâviyesi'nde müridlerine öncelikle ilm-i zâhiri öğrettiği ve tekkede "âmâl-i sâliha" diye ifâde edilen tarîkat âyinlerinden önce ilmî müzâkereler ve dinî ilimlerin tâlimini yaptırdığı,[339] irşâda göndereceği müridlerine de şu şekilde nasihatta bulunduğu kaydedilmektedir:

"İslâm dinini ikâme edin. Allah'a itâata ve takvâya sarılın. Her hususta hakkullah [Allah'ın hakkı] ve hakk-ı resûlillahı [resulullahın hakkı] kendi hakkınız ve cemî-i halkın hakkı üzerine tercih ediniz".[340]

Ayrıca onun, müridlerin terbiyesi ile meşgul olurken aynı zamanda yaptığı vaazlar ve kurduğu tefsir ve hadis meclisleriyle her sınıftan halkı irşada çalıştığı, zâhir ilimlerine vukûfu ve çok etkili sohbeti sebebiyle meclislerine halkın yanı sıra devlet erkânının ve medrese çevrelerinden âlimlerin de devam ettiği nakledilmektedir.[341]

Nûreddinzâde'nin ilmî seviyesini takdir edenler arasında devrin şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi gibi dirâyetli âlimler de vardır. Makalenin giriş kısmında da işâret edildiği gibi, Nûreddinzâde Pazarcik'ta faaliyet gösterdiği sırada, hakkındaki bazı

[337] Seyyid Seyfullah Kasım, *Câmiu'l-maârif*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335, vr. 11a.

[338] Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *DİA*, V, 21.

[339] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.

340 Nûreddinzâde Mustafa Muslihuddin, *Fukarâya Nasîhat*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi, nr. 818, vr. 58a [mecmûa içinde bir varak].

[341] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.

ithamlar sebebiyle tutuklanma kararının çıkacağını haber alır almaz İstanbul'a giderek Zeyrek Câmii imamıyla birlikte Ebussuûd Efendi'nin ziyâretine gitmiş, o sırada yanındakilerle tefsirden bir yeri müzakereye başlayan şeyhülislâm, ilk defa gördüğü Nûreddinzâde'nin tefsir ilmine vukûfunu müşâhede edince kendisine hayran kalmış ve ardından Sadrâzam Sokullu Mehmed Paşa'ya haber yollayarak, Şeyh Nûreddinzâde'nin gelip kendisiyle görüştüğünü, fazîlet ehli ve irfan sâhibi bir zât olduğunun anlaşıldığını, böyle bir kâmilin dünyevî menfaatlere tenezzül etmeyeceğini, hakkında ileri sürülen şeylerin birer iftiradan ibâret olduğunu ifâde etmiştir.[342]

Bâlî Efendi ve halîfelerinin kendi bünyelerinde zâhir-bâtın birlikteliğini oluşturmuş olmaları, tarîkatla şerîatın ya da bâtın ile zâhirin birlikte ve dengeli bir şekilde sürdürülmesi husûsuna âzamî ölçüde dikkat etmelerini sağlamıştır. O yüzden Bâlî Efendi şerîat kurallarını hiçe sayan Kızılbaşlar ve Bedreddînîler ile mücâdele etmiş, halîfesi Nûreddinzâde de benzer tavır ve davranışlar sergilediği ileri sürülen Bayrâmî-Melâmî şeyhlerinden Bosnalı Hamza Bâlî hakkında devlet nezdinde şikâyetlerde bulunmuştur.[343]

IV. Tevhid Anlayışı: Vahdet-i Vücûd

Bâlî Efendi ve halîfeleri tevhid anlayışında Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından sistemli hâle getirilen vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışını benimsemişler ve bu görüşün doğru anlaşılması için eserler kaleme almışlardır. Bu alanda Bâlî Efendi'nin kaleme aldığı eserlerden birisi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* isimli eserine yazdığı şerhtir (*Şerhu'l-Fusûs*, İstanbul 1309). Arapça olan bu şerhin en önemli özelliği, bazı konularda diğer *Fusûsü'l-hikem* şârihlerine muhalif görüşler ihtiva etmesidir. Mesela ona göre Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'nin asıl kanaati *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki fikridir. Bu eserinde İbnü'l-Arabî Firavun'un cehennemde ebedî kalacağını söyler. *Fusûsü'l-hikem*'inde Firavun'un imanının geçerli olup olmadığı konusunda yer alan ifadelerin ise şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürer.[344] Bâlî Efendi'nin ayrıca Şeyhülislam Çivizâde'ye cevap maksadıyla yazdığı *Fusûsü'l-hikem*'in bazı konuları hakkında *Risâle-i Müşkilât-ı Fusûs* isimli küçük bir risâlesi daha vardır.[345] Halîfesi Nureddinzade ise *Risale-i Vahdet-i Vücûd* isimli bir eser kaleme almış, Sadreddin Konevî'nin *Nusûs*'u ile Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât*'ına de şerh yazmıştır.[346] Onun *Vâridât* şerhinde, eserin bir kısım yanlışlarına işâret ettiği ve Simâvî'ye bâzı târizlerde bulunduğu belirtilmektedir.[347]

[342] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.
[343] Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif*, vr. 11a; Belgradlı Münîrî, *Silsiletü'l-mukarrabîn*, vr. 113b-114a.
[344] Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *DİA*, V, 21.
[345] bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 621, vr. 36a-38a.
[346] Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 50.
[347] Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214.

Sonuç

Bâlî Efendi'nin şeyhliği ile birlikte şerîat/zâhir ilimlerine de vâkıf olan bir âlim oluşu, devlet adamlarıyla ilişkileri, yazdığı eserleri ve bu eserlerde ortaya koyduğu fikirleri, halîfelerinin eserleri, görüşleri ve değişik çevrelerle geliştirdikleri münâsebetleri onun tasavvuf anlayışındaki temel özellikleri de ortaya çıkarmaktadır. Buna göre o, tasavvuf yaşamında mensup olduğu Halvetiyye tarîkatının âdâb-erkan ve zikir şeklini şerîat kurallarıyla birlikte dengeli ve âhenkli bir şekilde uygularken, inanç ve düşünce dünyasında vahdet-i vücud (varlığın birliği) anlayışını benimsemiş, dinî kuralların doğru uygulanması; adâletin tahakkuku ve zulmün önlenmesi niyetiyle yöneticilerle yakın ilişki içinde olmanın tasavvuf düşüncesi; özellikle de zühd ve zâhidlik prensibi açısından bir sakınca doğurmayacağını kabul etmiştir.

SOFYALI BALİ EFENDİ'S BASIC CHARACTERISTICS OF CONSEPT OF SUFISM

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

SUMMARY

This article introduces Sofyalı Bali Efendi (d.960/1553), who is one of the commentators of Muhyiddin İbnü'l-Arabi's *Fusûsü'l-Hikem,* and the basic characteristics of his consept of sufism. His view of sufism and the methods he has used in sufism have been researched for he task. For a better understanding of the issue, as well as the books of Bâli Efendi, the subject concerned in his books, his relationships with the authority and his way of acting; his successors (halife), their works and their contacts with various social spheres have been treated.

Key words: Sufism, asceticism, reciting Got's name, monotheism, *Füsûs'l-Hikem.*

BALÎ SOFYAVÎ'NIN FUSÛSU'L-HIKEM ŞERHINDE VAHDET-I VÜCÛD

Abdullah KARTAL

Vahdet-i vücûd'dan söz etmek, varlığı 'mümkün' ve 'zorunlu' kategorilerine ayırmazdan önce, salt varlığa, kendinde varlığa, sufilerin sıkça kullandıkları bir ifade kalıbıyla 'varlık olmak bakımından varlığa' bakmak esasına dayanan bir düşünceden söz etmek demektir.[348] Bu yönüyle konu, sufilerin Tanrı-alem ilişkisini açıklayan tutarlı ve müdellel bir ana fikre sahip olup olmadıklarıyla ilgiliyken dolaylı olarak da İslam düşüncesindeki teorik düşünce ekollerine yönelik eleştirilerde dayandıkları entelektüel birikim ve zeminle ilgilidir. Çağdaş araştırmacılar, vahdet-i vücûdun kaynağı, ortaya çıkışı ve terimin ilk olarak kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı hakkında pek çok görüş ve değerlendirme ileri sürmüştür.[349] Ancak araştırmacıların büyük kısmı, ilgilerini lafzın ve terimin kendisine odaklaştırdıkları için, genellikle yetersiz ve sistemi anlamaya yardımcı olmayan sonuçlara ulaşmışlardır.

Kimi araştırmalar, vahdet-i vücûd deyiminin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılıp kullanılmadığı sorununu esas sorun sayarak, terimin, İbnü'l-Arabî yorumcuları tarafından geliştirildiğini ileri sürmüştür. Bazı araştırmalar, terimin ilk olarak Sadreddin Konevî tarafından üretildiği üzerinde durmuş, ancak yeni araştırmaların da gösterdiği gibi, bu iddialar gerçekle bağdaşmamaktadır.[350] Ancak bütün çalışmalarda belirli ölçüde ihmal edilmiş esas konu, terimin anlamı ve genel bağlamından hareket ederek bir araştırma yapmaktır. Bu durumda araştırmanın hedefine şöyle bir boyut eklemek kaçınılmaz olur: İbnü'l-Arabî'yle birlikte gelişen tasavvuf anlayışını –ki bu tasavvuf genellikle bir metafizik tasavvur olarak isimlendirilebilir- irca edebileceğimiz genel bir ontolojik ve bu ontolojinin dayandığı epistemolojik tasavvurdan söz etmek mümkün müdür?

Hangi terimi kullanırsak kullanalım, İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde belli ve açık bir ana fikir olduğu, bu ana fikrin onun bütün metinlerinin doğrultu ve gidişatını belirlediği kesindir. Bu saptama, bir terim olarak vahdet-i vücûdun İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçip geçmediğinden daha önemli ve yararlı sonuçlar ortaya çıkartacağı gibi aynı zamanda terimin geçmediği metinlerde bile vahdet-i vücûdun sorunlarının nasıl işlendiğini görmemizi mümkün kılar. Çalışmamız, Balî Sofyavî'nin *Fusûsu'l-*

[348]Vahdet-i vücûd'un en iyi tanımı sayabileceğimiz bu ifade için bkz. Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s.583.

[349]Bkz. Suad Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s.641-650; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c.I, s.XXIX-LXIV.

[350] Bkz. Ekrem Demirli, *Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s.257-268.

Hikem şerhinde vahdet-i vücûdun bazı temel sorunlarının nasıl ele alındığıyla sınırlı olmakla birlikte, yazarın, İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkan entelektüel geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığı hakkında bir yargıya varmak bu araştırmanın ikinci hedefidir.

İbnü'l-Arabî, tasavvuf tarihinde yeni bir dönemi temsil eder. Bu dönem, İslam felsefe ve kelamının ele aldığı sorunları 'müşahede kaynaklı' bilginin ışığında yeni bir gözle ele alarak sistematik ve tutarlı bir bilgi-varlık anlayışı geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu dönem tasavvufunun kendisini yerleştirdiği zemini ve bu döneme kadar İslamî ilimlerin gelişim sürecini göz ardı etmek, başta vahdet-i vücûd olmak üzere pek çok konuyu doğru değerlendirme imkanını işin başında kaybetmek demektir. Vahdet-i vücûd, İslam filozoflarının Tanrı-alem ilişkisini açıklamak için baş vurduğu "sudur" ile kelamcıların 'yoktan yaratma' ve 'arazların yenilenmesi' teorilerinin ana sorunlarını dikkate alan ve aşmaya çalışan bir teoridir. Bu bakımdan teori, 'sudur'un formel yapısı ve kavramsal çatısı ile kelamcıların cevher-araz ekseninde geliştirdiği "sebepliliğin aşılması-vesilecilik" teorilerinin farklı bir gözle ve duyarlılıkla yorumlayan karmaşık ve kapsamlı bir yaratılış teorisidir.

Vahdet-i vücûdun bu kapsamlılığı, beslendiği kaynak zenginliği, sorunlarındaki çeşitlilik ve güncellik, kitleler tarafından bilinme ve farklı düzlemlerde işlenmişlikle kendisini önceleyen teorilerle karşılaştırılamayacak ölçüde bir derinlik ve genişliğe sahip olmasından kaynaklanır. Vakıa, söz gelişi İbn Sina Metafiziğinde "sudur" sorunu, Tanrı, Tanrı-alem ilişkisi gibi konular kısaca ve ana sorunlarıyla ele alınır. Kelamcıların yaratılış teorileri, ana meselesi ve duyarlılık noktası Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının ispatı olan bir teoridir. Bunun yanı sıra bu teori, özellikle İbnü'l-Arabî'nin eleştirileri ekseninde baktığımızda, önermelerin sonuçları ve istilzam ettiği neticeleri göz ardı etmiştir. Halbuki tasavvufun terimin bütün sonuçlarıyla birlikte bir gnostisizm, başka bir ifadeyle bilinemezciliği reddederek metafizik bahislerde "açıklama" ve "bilmeyi" esas alan bir bilgi ve müşahede yöntemi olduğunu biliyoruz. Bu yönüyle sufilerde vahdet-i vücûd, kelam ve felsefenin bilinemezliğe irca ettiği pek çok soruna belirli bir şekilde çözüm getirmeye çalışır. Bu özellik, bir yaratma ve Tanrı-alem ilişkisini tahlil eden bir ana fikir olarak vahdet-i vücûda diğer teorilere göre geniş ve zengin bir alan kazandırır.

Öte yandan vahdet-i vücûd, başka hiçbir teoriyle karşılaştırılamayacak ölçüde kitlelere ulaşmayı başarmıştır. Bunun nedeni, hiç kuşkusuz, vahdet-i vücûdun bir tevhit yorumu olmasıdır. Bu sayede vahdet-i vücûd, nesir ve şiir tarzında yazılmış pek çok eserde şu veya bu şekilde işlenmiş, entelektüel kesimlerle sıradan insanları aynı düşünce etrafında birleştirmiş yaygın bir teoriye dönüşmüştür.

Vahdet-i vücûdu kapsamlı ve müdellel bir teori olarak işleyenler, hiç kuşkusuz, İbnü'l-Arabî ve Konevî'den itibaren başlayan *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri ve yorumcularıydı. Bu kitap etrafında oluşan şerh, müstakil kitaplar, risaleler vb. zengin bir literatür ortaya

çıkarttığı gibi aynı zamanda bu literatür, farklı dönemlerdeki sufileri aynı ana fikir altında toplayan bir "irfan geleneği"nin kanıtı olmuştur.

Gelenekteki yazarlar üzerinde ayrıntılı çalışmalar yeterince yapılmış değildir. Bu nedenle şarihlerin gelenek içindeki yerlerini ve özgün yönlerini, farklılıklarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Üstelik, çağdaş araştırmaların bir kısmı, şerhçiliği bir tür 'düşünce ve özgünlük' karşıtı bir eğilim olarak görme çabasında olduğu için, şerhçiliği bizatihi mahkum etmiştir[351]. Bu itibarla, Ekberî gelenek eksenindeki ayrıntılı çalışmalar, sadece bir geleneği anlamak yönünden değil, bunun yanı sıra bir metnin çağlara ve farklı eğilimlere nasıl tanıklık ettiğini görmek kadar, şarihlerin kendi özgünlüklerini metne nasıl taşıdıklarını görmek bakımından da önemlidir.

İlk Fusûsu'l-Hikem şarihi Konevî, Fusûsu'l-Hikem şerhçiliğinin gidişatını belirleyen ***kurucu düşünür*** olarak yorumlanabilir. Nitekim bütün şarihler bir ölçüde Konevî'ye dayanır ve onu geleneğin büyük bir otoritesi olarak zikreder. Bali Efendi'de de bunu görmekteyiz. Müeyyidüddin Cendî, en kapsamlı mukaddimeyle *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliğinde başka bir tarzın gelişimine katkı sağlamış, Kayserî ise diğer risaleleriyle birlikte bu tarzı genişletmiştir. Böylelikle vahdet-i vücûdun teorik ve teknik sorunlarını ayrı risalelerde ele almak alışkanlık haline geldiği gibi bu kapsamda da geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunların en çok bilinenlerinden birisi, a'yân-ı sâbite risaleleridir. A'yân-ı sâbite konusu, belki bütün tasavvuf tarihinin en önemli sorunlarının etrafında şekillendiği ana konu olduğu gibi bu konu hakkındaki değerlendirmeyle bir şarihin İbnü'l-Arabî karşısındaki tavrını anlamak mümkündür. Balî Sofyavî, 'bilgi bilinene tabidir' şeklinde özetlenen görüşü benimsemekle şarihlerin büyük kısmı ile aynı görüşte olmuştur. Gerek üslubu ve gerekse hacmi bakımından en başarılı şerhlerden birisi, hiç kuşkusuz, Kaşanî'nin şerhidir. Kaşanî, özellikle terimlerle ilgili maharetinin de katkısıyla *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliğini daha teknik bir dile oturtmayı başarmış bir şarih sayılır. Bu yönüyle, *Fusûsu'l-Hikem* şarihi olmasa bile, Saidüddin Fergani de *Mühtehe'l-medarik*'te vahdet-i vücûd geleneğinin teknik terimlerini en iyi saptayan ve tanımlayan şarihlerden birisi olarak yerini almıştır.

Fusûsu'l-hikem etrafında oluşan şerh geleneğinde, Balî Sofyavî, ilk şarihlere göre daha "literal" yorumcu bir çizgiyi temsil eder. Şerhinde bir mukaddimenin bulunmayışı, onun, *Fusûsu'l-Hikem*'in teknik sorunları hakkındaki teorilerini ayrıntılı bir şekilde ele almayı güçleştirir. Bununla birlikte, talebesi Nureddinzade Muslihiddin'in görüşlerini de dikkate aldığımızda, Balî Sofyavî'nin literal yorumculuğunun tasavvufun genel sorunlarıyla ilgili görüşlerindeki 'muhafazakar" ve Sünniliğe daha çok yaklaşmak arzusundan kaynaklandığı görülür. Meselenin sosyo-kültürel koşulları ve gerekçeleri bir yana, bu tavrı iki açıdan ele almak mümkündür: Birincisi, *Fusûsu'l-Hikem*'in

[351]Afîfî, bu denli katı olmamakla birlikte şerhlerin orijinal olmadığını ifade eder. Bkz. "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, sy.9, c.9, s.710.

bazı sorunlarını ele alırken Sünnî yorumla görünür bir çelişkiye düşmemeye gösterilen özendir. Bu konuların en çok bilineni, *Fusûsu'l-Hikem*'de önemli bir mesele sayamayacağımız Firavunun imanı sorunudur. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin söz gelişi iman-küfür hakkındaki genel teorisi bağlamında ele alınmadığı gibi o konudaki teorileri kadar önemli de değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanını, tamamen âyeti zâhirî anlamıyla esas olarak yorumlar ve sonucu Allah'a bırakır. Halbuki bu konu, zaman içinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştilerin başında gelmiş ve pek çok kimse İbnü'l-Arabî'yi Firavun'u mümin saymakla suçlamıştır. Balî Efendi ise, bu konuda İbnü'l-Arabî'yi, eleştirilere karşı savunarak, onun Sünni yorumla çelişmediğini ileri sürer.[352] Muhafazakarlığın başka bir tezahürü ise, İbnü'l-Arabî'nin metnini anlamada ortaya çıkar. Balî Efendi, *Fusûsu'l-Hikem*'in rüyada İbnü'l-Arabî'ye verilmesini açıklarken 'onun lafzının' da peygamber tarafından verildiğini belirtir.[353] Bu da metne karşı bir muhafazakarlık sayılabilir. Nitekim ilk şârihlerin büyük kısmında böyle bir tavır görmeyiz. Benzer bir tavrı, daha sonra Avni Konuk'ta da görürüz. Avni Konuk, özellikle Cîlî'ye karşı bilgi-bilinen ilişkisinde İbnü'l-Arabî'yi savunurken böyle bir gerekçe gösterir.[354] Talebesi Nureddinzade'nin Varidat'a eleştirisindeki 'metni ve dili esas almak' ve 'lafza dönmek' şeklindeki yaklaşımıyla bu tavrı birleştirdiğimizde, Balî Efendi'nin tavrının İbnü'l-Arabî yorumculuğunu 'literal bir zemine" oturtmak gayesi taşıdığı söylenebilir. Nitekim Şit fassında geçen 'son çocuk'[355] meselesini de benzer bir yöntemle yorumlayarak, lafzın bağlamının dışına çıkmamaya özen gösterir. Her halükârda gelenek içindeki yazarlar hakkındaki ayrıntılı çalışmalar bu genel değerlendirmelerin yerini daha teknik ve somut yargıların almasını sağlayacaktır.

Fusûsu'l-Hikem, bütün tasavvuf tarihinin, hatta genel İslam düşünce tarihinin en yoğun ve mütekamil metinlerinden birisi sayılabilir. Bu yönüyle bir şârihin *Fusûsu'l-Hikem*'in genel sorunlarına girebilmesi ve onu herhangi bir anlayışla doğru yorumlaması, kolay değildir. Bütün şerhleri ortak paydada toplayan şey, metnin bu güçlü örgüsü ve yapısı sayılabilir. Bu bağlamda pek çok şârih gibi Balî Efendi'nin tavrı da, *Fusûsu'l-Hikem*'in metin zorluklarını aşarak okuyucuyla kitap arasından çekilmek isteyen mütevazi bir yazar tavrı gibidir. Gerçekten de bu yöntem, istisnasız bütün şârihlerde görülür. Ekberî geleneği anlamak ve bir "şârih" kalmak ile "özgün bir düşünür olmak" arasındaki ilişkisini tespitinde bu nokta üzerinde durmak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Şârihler, özellikle de bir mukaddime yazmamışlarsa,

[352]Balî Efendi'nin Firavun'un imanı ile ilgili görüşleri için bkz. *Şerh u Fusûsi'l-hikem,* Beyrut 2003, s.291-295.

[353] *A.g.e.,* s.12-17.

[354] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), c.II, s.188-189.

[355] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.40-58.

kendi düşüncelerini istisnai durumlarda ortaya koyarlar. Nitekim Balî Efendi şerhinde bu durum açık bir şekilde görülür.

Bu genel perspektif ışığında belirtmek gerekir ki, şârihler, şerhlerinde genellikle 'vahdet-i vücûd' ifadesini kullanmayı tercih etmezler. Nitekim Balî Efendi'nin şerhinde de söz konusu ifadeye rastlamayız. Bu durum, şârihin 'vahdet-i vücûd'u nasıl yorumladığını ortaya koymamızı zorlaştıran bir unsurdur. Ancak kavramın kendisi değil, içerdiği anlam önemli olduğuna göre, Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun kapsamına giren konulara nasıl yaklaştığını tespit etmemiz mümkündür. Her şeyden önce ifade etmeliyiz ki, Balî Efendi, vahdet-i vücûd'un temel konularını yorumlarken, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine sadık kalmaya çalışırken, diğer taraftan da bu görüşlerle Sünnî bakış açısı, daha doğru bir ifadeyle sufilerin zahir uleması olarak nitelediği kesimin görüşleri arasında bir zıtlık olmadığını ispatlama çabası içerisinde olmuştur. Söz gelimi, Fusûs'ta yer alan 'her şeyin Allah'tan geldiği ve Allah'a döneceği' şeklindeki ifadeyi yorumlarken, ilk bakışta böyle bir yaklaşımın 'mutlak cebr'e götürebileceğini ve bunun da ehl-i sünnetin görüşü ile tezat teşkil ettiğini, halbuki İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünün bu tarz bir sonuç doğurmadığını ifade eder.[356] Kuşkusuz diğer *Fusûs* şârihlerinde bu tarz bir çabaya rastlamak mümkün görünmemektedir. Bu durum, Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun temel konularını nisbeten diğer şârihlerden farklı bir çizgide yorumladığını gösterir.

Genel bir perspektif olarak vahdet-i vücûd ile ehl-i sünnet arasında zıtlık olmadığı prensibine dayanan Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun temel konuları ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Her şeyden önce, vahdet-i vücûdun alemin yaratılışı ile ilgili başlıca konusu **"gayelilik ve nizam"** fikridir. *Fusûs*'un Âdem fassı esasta alemdeki gayelilik sorunundan hareket eder. Gerçekten de bu sorun, sadece tasavvufun değil, genel olarak kelam ve felsefenin de çok önemli bir sorunudur. Acaba alemde bir gayelilik var mıdır? Soruya olumlu cevap vermek pek çok başka tartışmaya yol açacağı gibi olumsuz cevap vermek de başka sorunlara yol açabilir. Sufilerin bu konudaki tavrı, 'Tanrı bilinmek istediği için alemi yarattı' cümlesiyle formüle edilebilir. Burada 'bilinme arzusu' alemin varlık gayesi olarak tesis edilir.

Balî Efendi, diğer şarihlerde de gördüğümüz 'Bilinmek istedim, alemi yarattım' anlamındaki hadise[357] atıf yaparak, âlemin varlığıyla Tanrı'nın bilinme arzusu üzerindeki ilişki hakkında kısa, fakat önemli açıklamalar yapar. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun en önemli konularından birisi olarak gayelilik ve nizam fikri tespit edilir. İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd ekseninde bu ana fikri saptamak için alem-Tanrı arasında ontolojik ve buna zemin teşkil edecek şekilde de epistemolojik bir ilişki kurar. Gerçekte, İbn Sina'dan itibaren **Metafizik** bu ilişkinin kurulmasını ana sorun olarak

[356] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.22-23.
[357] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.19.

belirlemişti. Metafizik, "varlık olmak bakımından varlığı" metafiziğin konusu olarak belirledikten sonra, umur-u ammê, başka bir ifadeyle "varlığa varlık olmak bakımından eklenen temel nitelikleri" metafizik yapmanın aracı ve imkanı saymıştı. İbnü'l-Arabî ise, bilginin "bilen ile bilinen arasındaki bir ilişki" sayesinde mümkün olabileceği olgusundan hareket ederek, Tanrı ile alem, özelde ise insan arasında ortak bir bilgi zemini tesis eder. Bu zemin, umur-u amme'nin yeni bir tanımlanmasıyla mümkündür. Balî Efendi, umur-ı amme'yi 'Tanrı ile insan arasında ortak nitelikler' diye tanımlar.[358]

Gerçekte bu tanım, İbnü'l-Arabî'de bile bu açıklıkta yer almaz. İslam filozofları ya da kelamcıları ise, daha belirsiz ifadeler kullanır. Balî Efendi'nin bu açıklayıcı ve somutlaştırıcı tavrının, İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesiyle örtüştüğünü belirtmeliyiz. Üstelik bu tavır, vahdet-i vücûdun epistemolojik zeminini anlamamız bakımından son derece önemli unsurlar içerir. Nitekim Bali Efendî tanıma yaptığı ilavede 'bu nitelikler sayesinde Tanrı ile alem arasındaki irtibat gerçekleşir'[359] der. Başka bir ifadeyle Balî Efendi, umur-ı amme'ye Tanrı ile alem arasındaki irtibatı gerçekleştiren araçlar ve kavramlar olarak bakar. Burada "irtibat' terimi üzerinde özenle durmak gerekir. Hatırlanacağı gibi Konevî, metafiziğin meselelerini saptarken "alem ile Tanrı arasındaki irtibatı" metafiziğin sorunu olarak ortaya koymuştu.[360] Nitekim Balî Efendi de benzer bir açıklamayı dile getirmiştir. Bu yönüyle Balî Efendi'nin özenle seçtiği ve kullandığı terimler, onun İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf hakkında tam bir bilinç sahibi olduğunu gösterir. Buna bağlı olarak da, umur-ı ammenin bu tasavvufu ya da metafiziği işlevsel kılan ve bilgiye imkan veren "temel araç" olduğunun da farkındadır.

İbnü'l-Arabî, Tanrı-alem arasındaki bu ilişki ve irtibatı "yaratma"ya yüklediği bir anlamla açıklar. Bu nokta, vahdet-i vücûdun bir "yaratma (yaratılış) teorisi" olarak anlamının tahlil edilmesini gerektirdiği gibi aynı zamanda onu geleneksel yaratılış teorilerinden ayırt eden temel özelliklerden birisi de budur. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyi yaratmak –ki bu konuda kullanacağımız kelimeler hiçbir zaman sonucu değiştirmeyecektir-, "benzeri meydana getirmek" demektir. Tanrı insanı veya alemi yarattığında, zorunlu olarak yaratılan şey, Tanrı'ya benzer olmalıdır. Bu genel bir ilkedir ve tasavvufun bilgi teorileri bu ilkeye dayandırılmıştır. Bunların başında, Balî Efendi'nin de dikkat çektiği gibi, 'Kendini bilen Rabbini bilir' anlamındaki bir hadisin bu ilkeye göre yorumlanması gelir. Bu hadisin, büyük alem-küçük alem ilişkilerini dikkate aldığımızda, insanın gayb hakkındaki tek bilgi imkanı olan görünenden görünmeye istidlal yönteminin insana (mikro kosmos) tatbik edilmesinden ibaret olduğunu biliyoruz. Öyleyse gerek alem ve gerekse insan Tanrı hakkında bir bilgi verecekse ve O'nu gösteren delil sayılacaksa, arada bir benzerlik ilişkisinin var

[358] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.29.
[359] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.29.
[360] Konevî, *Miftâhu'l-gayb,* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s.14.

sayılması kaçınılmazdır. Balî Efendi, şerhinde İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği çeşitli kanıtları, âyet ve hadisleri tekrarlayarak insanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasının anlamı hakkında kısa açıklamalar yapar. Balî Efendi, alemin Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasından 'Her şeyde bir âyet vardır, O'nun birliğini gösterir' sonucunu çıkartır. Bilindiği gibi bu mısra, sufilerin Tanrı-alem ilişkisilerini açıklarken sıkça gönderme yaptıkları bir ifadededir. Balî Efendi de, mısraı yerleştirdiği bağlamla geleneksel *Fusûsu'l-Hikem* şârihleriyle aynı fikre sahip olduğunu ortaya koyar. Ona göre alem hakkında böyle bir bilinç sahibi herkes, Hakkı her 'anlayışta, görünen ve duyulan her şeyde' görür.[361]

Tanrı ile alem arasında bir bezerlik tesis edilmesi, Tanrı'nın bilinmesi ve alemdeki gayelilik görüşlerini temellendirmek bakımından çok önemlidir. Ancak bu, meselenin bir yönüdür. Meselenin ikinci yönü ise, sufilerin metafizik bahiste filozof ve kelamcıların duyarlılıklarını dikkate aldıkları yönle ilgili görüşleridir. Bunu, "Tanrı hakkındaki yargılarımızı hangi çerçevede dile getirebileceğimiz" sorunu olarak tespit edebiliriz. Birinci yönde Tanrı ile alem arasındaki benzerlik üzerinde durulmuştu. Bu konudaki yargılar, genellikle 'teşbih' hükümleri diye yorumlanır. İkinci yön ise, teşbih ettiğimiz Tanrı'yı tenzihi gerektirir. Vakıa, Tanrı ile alem arasında birebir bir benzerlik kurmak, onları bir ve aynı saymak gibi bir sonuca yol açar. Halbuki sufiler, benzerliği dile getirirken böyle bir sonucu öngörmemişlerdi. Daha doğru bir ifadeyle vahdet-i vücûd, öncelikle tenzihi kabul eden bir entelektüel zeminde kendini ifade etmeye başlamıştır. Çünkü akıl, Tanrı hakkında zorunlu olarak tenzih hükümlerini verir. Bu bakımdan tenzih, doğal olarak bütün akılcı ve teorik düşünce mensubu kimselerin Tanrı hakkındaki temel yargılarını oluşturur. Vahdet-i vücûd ise, daha çok teşbih fikrinin kabul edilmesiyle ilgili bir teoridir. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, aklın tenzih ettiği Müteal Tanrı anlayışını alemle ilişki içindeki bir Tanrı anlayışıyla dengelemek amacı taşır.

Bu çerçevede olmak üzere Balî Efendi, özellikle Nuh fassındaki açıklamalarda Nuh peygamberin davetindeki tenzihçi yönle ilgili değerlendirmelerde tenzih ile teşbih arasında hüküm vermenin anlamı üzerinde durur.[362] Konuyu genel hatlarıyla hatırladığımızda, tenzih ve teşbih insanın iki gücünün Tanrı hakkındaki yargılarını temsil eder. Bir yandan sürekli soyutlayan akıl gücü ile benzetmek ve somutlaştırmak isteyen vehim ya da hayal gücü, insandaki iki farklı bilgi kaynağı olarak farklı sonuçlara ulaşır. İbnü'l-Arabî, sorunu Nuh peygamber ile kavmi arasındaki çatışma ve görüş ayrılıklarında ele alır. Balî Efendi'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine herhangi bir kayıt koymaksızın yaptığı şerhler, onun İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine bağlılığını gösterdiği

[361]Balî Efendi, *a.g.e.,* s.68-71.
[362]Balî Efendi, *a.g.e.,* s.59-74.

gibi vahdet-i vücûdun Tanrı hakkındaki yargılarımızla ilgili değerlendirmesini de –***tenzih ve teşbihi birleştirmek***- tam olarak kabul ettiğini gösterir.

Nuh fassı, aklın ve hayal gücünün tek başlarına kesin bilgiye ulaşmadaki başarısızlığında odaklaşır. Bunun anlamı, Nuh peygamberin daveti ile kavminin kesin bilgiden uzaklaşmış olmasıdır. Balî Efendi bu tespiti kabul ettiği gibi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin buradan ulaştığı "peygamberler arasındaki tekamül" ve "insan-ı kamilin tek olduğu" fikrini de kabul eder -ki bu da vahdet-i vücûdun bir başka sonucudur. Akıl ve vehim güçlerinin hükümlerini tek hükümde bir araya getirmek ancak bu tekamülle mümkün olabilecektir ki, bu da Hz. Peygamber ve onun davetinde gerçekleşmiştir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, Tanrı hakkında "tenzih ve teşbih" hükmünü birden verme ilkesinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Peygamberin davetinin ve Kur'an-ı Kerîm'in ana fikri sayılabilir. Balî Efendi'nin tenzih ve teşbih konusunda tam olarak İbnü'l-Arabî ile mutabık olması oldukça dikkat çekicidir. Zira ilk bakışta bu durum zahir ulemasının anlayışına ters düşmektedir. Ne var ki, Balî Efendi, bu konuda İbnü'l-Arabî ile aynı düşünmekle daha önce belirtmiş olduğumuz vahdet-i vücûd ile ehl-i sünnet arasını birleştirme çabasını burada dikkate almamış gibi görünmektedir.

Balî Efendi'nin şerhinde dikkat çeken başka bir husus, vahdet-i vücûdu teorik aklın bir ürünü ya da bu dönemdeki tasavvufu salt felsefî bir hareket olarak görme eğilimlerine karşı sufilerin tepkileriyle ilgilidir. Sorun, konuları ve tahlil yöntemlerine rağmen sufilerin 'tasavvuf' adını korumadaki duyarlılıkları şeklinde özetlenebilir. Bunun bir tezahürü olarak Balî Efendi, *Fusûsu'l-Hikem*'de yer alan teorik açıklamaların, eseri, teorik bir kitap olarak yorumlamaya yol açmaması gerektiğini belirtir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'den itibaren sufilerin üzerinde önemle durdukları bir konu olduğu gibi sorunun günümüzde de güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Balî Efendi şöyle der: '*Fusûsu'l-Hikem*'de ya da bu fenne ait diğer kitaplarda kanıtların ortaya konulmasının amacı, bilinmeyenleri teorik yöntemle öğrenmek değildir. Bilakis amaç, bilgi taliplerine sadece keşifle elde edilmiş bilgileri göstermek ve açıklamaktan ibarettir. Bu bilgiler ise, onlar tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş öncüllerde açıklanır. Böylece onlar da, bu değerli fennin varlığına inanır. Ardından, teorik düşünceyle elde ettikleri bilgileri terk eder ve bu değerli fenni öğrenmek için gayret gösterirler.' Ardından, İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşünü şöyle dile getirir: 'Şeyh'in bilgilerinin, teorik yöntemle elde edilmiş şekilci-zahiri bilgilerden olduğunu sakın zannetmeyesin!'.[363]

Bu tavrıyla Balî Efendi, içinde vahdet-i vücûdun da bulunduğu *Fusûsu'l-Hikem*'deki bilgilerin kaynağı hakkında diğer şerhlerde de belirli bir ölçüde tanık olduğumuz bir görüş ileri sürmüştür. Bu noktada tasavvuf şöyle bir sorunla karşı karşıya kalmıştır:

[363] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.14-15.

Tasavvuf, öznel bir yönteme işaret eder. İlk sufiler, fıkıh-kelam bilginlerinin temsil ettiği din anlayışına karşı kalbi arındırmak ve içte ihlası gerçekleştirmeyi dini hayatın ilkesi saymıştı. Ancak bu öznellik zamanla tasavvuf içinde bir takım sorunların doğmasına yol açmıştı. Bunların başında, sufi olduğu iddiasıyla dinin nesnel bilgi alanını reddeden bazı kimselerin tavrı gelir. İlk sufiler, bu sorunu aşmak için tasavvufu fıkıh-kelam ilimlerinin anlayışına göre 'ilim' olarak tedvin etmişlerdi. Bu dönemde tasavvuf için en ideal isim, 'bâtın fıkıh' olmuştu.[364] İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte ise, tasavvuf yeni bir döneme geçti. Artık 'bâtın fıkıh' tasavvuf için yeterli ve uygun bir isimlendirme sayılamazdı. Bu dönemde tasavvuf, özellikle Konevî'nin görüşlerini dikkate aldığımızda, bir metafizikti. Ancak bu kez sorun, tasavvufun felsefe ve kelam gibi teorik disiplinlerden ayırt edilmesinde tebarüz etmişti. Sufiler, sübjektif bir tecrübeyi esas alarak nesnel bir alan hakkında nasıl hüküm vereceklerdi? Böyle bir tavır, tasavvufu yeni bir felsefe haline dönüştürmez mi?

İbnü'l-Arabî, Konevî, Davud Kayserî, Cendî ve en nihayet Balî Efendi, bu sorunu 'bilginin kaynağına gönderme yaparak" aşmaya çalışmışlardır. Balî Efendi'nin diliyle bu tavrı özetlemek istersek 'bütün bu üslup tarzları, meseleyi açıklamak için seçilmiş yöntemlerdir, yoksa bilgilerin kaynağı keşiftir.'[365] İbnü'l-Arabî, benzer bir görüşünü şöyle dile getirmişti: 'Ey araştırmacı! Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir meselesinin filozof, kelamcı vb. herhangi ilimdeki bir akılcı tarafından dile getirilmiş olduğunu gördüğünde, bu durum seni perdeleyip o bilgiyi ifade eden muhakkik-sufinin de *filozof* olduğunu iddia edersin. [Sana göre] Filozof bu meseleyi dile getirmiş, ifade etmiş ve ona inanmış, sufî de ondan aktarmıştır. Ya da, o bilgiyi dile getiren filozof dinsizdir diye o sufiye de 'dinsiz' dersin. Kardeşim, sakın bunu yapma! Bu, hiç bir şey bilmeyenin vereceği bir yargıdır. Filozofun da bütün bilgileri geçersiz değildir. Bilhassa Hz. Peygamber o bilgiyi dile getirmişse ve söylemişse, aynı mesele filozofta da doğru olabilir. Bu durum, özellikle hikmetler, şehvetler ve nefsin tuzaklarından ve iç kötülüklerinden kaçınmakla ilgili görüşlerinde böyledir. [Bu konularda] gerçekleri bilmiyor isek, bu belirli meselede filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru saymak zorundayız. Çünkü peygamber veya bir sahabesi veya İmam Malik veya İmam Şafii veya Süfyan es-Sevri bunu söylemiş olabilir."[366]

Her halükarda tartışma günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Ekberi gelenek üzerindeki ayrıntılı araştırmalar, Balî Efendi'nin iddiasının ne ölçüde geçerli olduğunu ortaya koyacağı gibi yeni tasavvufun geleneksel tasavvufla olduğu kadar felsefe ve kelam gibi disiplinlerle de ilişkisini ortaya koyacaktır.

[364]Bu tavrı ilk sufi yazarlarda görmek mümkündür. Söz gelimi Serrâc, tasavvufu, İslamî ilimler hiyerarşisinde meşru bir zemine oturtmak için ona bir ilim olarak 'bâtın fıkıh' adını vermiştir. Bkz. Serrâc, *el-Luma',* Kahire 1960, s.21-22, 43-44.

[365] Balî Efendi, *a.g.e.,* s.16.

[366]İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye,* c.I, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s.77.

Balî Efendi'nin vahdet-i vücûd ile ilgili görüşleri hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür. Her şeyden önce o, diğer şârihler gibi vahdet-i vücûd ifadesini pek kullanmamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin özünü teşkil eden bu düşünceyi, eseri şerh ederken daima işlemiştir. Balî Efendi, vahdet-i vücûdun temel ilkeleri olan varlığın zatı itibariyle tek olduğu, isim ve sıfatları itibariyle çok olduğu, Hak ve halk, Allah ve insan, Allah ve âlem arasındaki ilişki, tenzîh ve teşbîh konularında İbnü'l-Arabî ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Onun üzerinde durduğu husus, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile ehl-i sünnet arasında hiçbir farklılığın olmamasıdır. Ne var ki, diğer şârihler, vahdet-i vücûd ile ilgili konularda İbnü'l-Arabî'yi bazen yanlış anlamışlar ve bu yüzden de eleştiriyi hak etmişlerdir. Hatta o, Kayserî başta olmak üzere isim vererek eleştiriler yapmıştır. Bu, önemli bir husustur. Zira Balî Efendi'yi diğer şârihlerden ayıran nokta, budur. Zâhir uleması ve ehl-i sünnetin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştiriler, Balî Efendi'ye göre şârihlerin vahdet-i vücûdu yanlış anlamalarından ve yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Diğer şârihlerle kıyaslandığında Balî Efendi, *Fusûs* şerh geleneği içerisinde ve vahdet-i vücûd yorumu noktasında muhafazakâr ve ehl-i sünnet eksenine yakın bir yorumcu olarak yer almıştır.

BALÎ SOFYAVÎ'NIN FUSÛSU'L-HIKEM ŞERHINDE VAHDET-I VÜCÛD

Assos. Prof. Dr. Abdullah KARTAL

SUMMARY

Wahdat al-wujûd, which found by Ibn al-Arabî and systematized by commentators of Fusus al-Hikem such as Kovevî, Kaisarî and Kashânî, is an interpretation of being and existence. Bali Efendi is one of these important commentators. Being a commentator of Fusus al-Hikem, Bali Efendi has been known as strictly respected the Shari'a.

БИБЛЕЙСКИЯТ МИТ ЗА СЪТВОРЕНИЕТО НА НЕБЕСАТА И ЗЕМЯТА СПОРЕД ТЕКСТА НА КОРАНА И В КОНТЕКСТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ НАУЧНИ И ОТКРИТИЯ

Азиз Назми ШАКИР

"В неловко положение се поставят тълкувателите на подобни легенди, които – пренебрегвайки историческата ограниченост на тези представи – се опитват да ги помирят с най-новите научни данни".

Люциан Климович, "Книга за Корана"

"Рекох на бадема:
Братко, говори ми за Бога.
И бадемът цъфна."
Никос Казандзакис, "Рапорт пред Ел Греко"

Безспорно цъфването на бадема има своето научно обяснение, което не доказва, но и не отрича е ли Бог или не е. За всеки вярващ този цвят е доказателство, което по изисканост (макар и безсловесна) превъзхожда всичко онова, което вече е прочел или чул от Светите писания. Но, да речем, за Л. Климович цъфването на бадема ще е в пълно съответствие с природните закони и няма да има никаква връзка между цъфването на бадема и отправената му молба. И двете гледни точки обаче приемат за безспорен факт, че "бадемът цъфна".

В този смисъл не се ли оказва цъфналият бадем пресечна точка на две непримиримо успоредни прави, каквито са научното знание и религиозното познание? И ако продължим в този ред на мисли, не се ли оказваме лице в лице с известния на философите логически парадокс на познанието – колкото повече знаем, толкова повече не знаем, защото с разширяване кръга на познатото се увеличава и неговата обиколка – границата на съприкосновението му с неведомото. Затова и ирационалното Неведомо като че ли нахлува в нашето ежедневие въпреки развитието на днешната рационална наука, а може би и именно благодарение на нея.

Този е и възприетият от нас модел на отношение към съдържанието на свещените Писания, от който се роди темата за настоящото изследване – "Библейският мит за сътворението на небесата и Земята според текста на Корана и в контекста на съвременните научни открития". Доколко приложим е терминът "мит" към едно канонично Писание, обект на безусловна вяра от страна на

милионни човешки маси? Считаме, че той е най-подходящ от гледна точка на това, че не е обсебен от нито една отделна религия, но със забележката, че нашият анализ отхвърля опозицията мит-реалност.

Изборът на тема, визираща в сравнителен аспект свещените Писания, бе продиктуван от съображението да се почерпи вода в близост до и по възможност от самия извор. Паралелното разглеждане на каноничните текстове на трите световни религии – юдаизъм, християнство и ислям – е било в центъра на немалко трудове на богослови и историци, специалисти и лаици. Но аналогиите и изводите, които се налагат при тези паралели, са се оказали благодатна почва за идеологизация на анализа в полза на една или друга от трите религии. И в инерцията на тази идеологизация всеки опит за деидеологизиране се възприема едва ли не като "поглед отвътре", поглед на вярващия, схващан непременно в опозиция на "погледа отвън", погледа на безпристрастния учен. И ето ни отново пред алтернативата: или наука, или религия. В настоящата работа обаче погледът е друг: не Библията против Корана, а Библията заедно с Корана; и не Библията и Корана против науката, а (защо не?) Библията и Корана редом с науката. В този смисъл в рамките на настоящата разработка е изцяло зачетена претенцията на Религията за свръхестествен произход и думи като низпослан, божествен, вдъхновен и т.н. са използвани без "традиционните" кавички. А следваният методологичен модел е да се търсят доказателства не "за" или "против" съществуването на Бог, а такива (там, където това е възможно), които потвърждават или отричат фактите, изложени пряко или изведени от съответните Писания.

Изхождайки оттук, сме направили опит да приложим сравнителния метод на две нива: 1) между двете Писания Библия и Коран; 2) между Библията и Корана от една страна и различни неканонични текстове, в това число древни митове, научни изследвания и др. Неизбежно присъстващият при търсенето на подобни паралели културологичен план на разсъждения оставя свой отпечатък върху самия стил на изложение, като го бележи с есеистичност. Но нима за нравствените категории може да се каже, че са по-малко научни отколкото математическите формули? А освен това сме се опитали чрез многобройни сравнения и асоциации не просто да формулираме изводи, но и да поставим въпроси, някои от които съзнателно или несъзнателно пренебрегвани, и да провокираме търсенето на отговори.

В изложението си позволяваме изобилие от цитати, но правим това не самоцелно, а изхождайки от убеждението, че те съдържат аналогии, които коментаторите като че ли не забелязват, или отбягват да забелязват. Поради същата причина сме използвали не вече съществуващите преводи на Кораничния текст

на български език, а сме разчитали на собствените си скромни възможности. Тук е мястото да направим уговорката, че имената Бог и Аллах сме използвали със съзнанието, че те са носители на една и съща семантика, че „Бог" е превод на „Аллах". При все това сме предпочели използването на двете имена, за да улесним читателя при разграничаването на Библейските от Кораничните текстове, още повече, че част от сравняваните стихове и айи са дотолкова сходни, че той трудно би се ориентирал за кое от двете Писания става дума в конкретния откъс. Без да имаме същите езикови възможности по отношение на Библейския текст, сме се опитали да се доближим до оригинала, доколкото е възможно, чрез сравняване на различни преводи на Библията на български език, както и преводите ѝ на арабски и английски език. Към тази основна група източници на настоящата разработка се отнасят също тълкуванията (тефсири) към Корана – класическият тефсир на Мевдуди и съвременният на Сабуни.

Другите групи източници обхващат:

1) Научни изследвания върху текстовете на Корана и Библията поотделно, каквито са монографиите на Пиотровский и Климович за Корана и на Шифман за Стария завет. При тях прави впечатление, че след констатацията на даден факт за изследвания текст авторът намира за необходимо (или е принуден от външни обстоятелства) да му постави етикета „ненаучност". А едно от малкото заглавия, които се доближават плътно до темата на настоящото изследване, е „Библията, Коранът и науката" на М. Бюкай. Необходимо е обаче да наблегнем върху принципното различие с подхода на Бюкай, който си поставя целта *a priori* да докаже научността на Корана в противовес с ненаучността на Библията, без да търси това, което се крие зад Библейския текст. Със съжаление обаче бихме отбелязали, че издаваната на български език литература по този кръг от теми е плод не на някаква определена българска издателска политика, а на дейността на различни фондации, обикновено чуждестранни – както за Корана, така и за Библията. При това положение естествено е нашата библиография да включва и такива издания.

2) Монографии върху митологии и сборници с митове от различни географски и социо-културни ареали (Месопотамия, Черна Африка): Опрели сме се на тях заради аналогиите, които се налагат от само себе си, между тези митологии и разглежданите библейско-коранични митове, без обаче да поставяме въпроса и да търсим доказателства за това, дали в случая става дума за заимстване или за типологични сходства. Наистина особено при месопотамските митове, диахронично предхождащи Библията и Корана в същия и географски, и социо-културен ареал, може и да се допусне, че са съществували условия за заимстване,

но в действителност такъв процес едва ли е протекъл, във всеки случай не пряко. (Дали не заслужава тук внимание идеята за многократно низпославане на сакралните текстове?)

3) Използваните в разработката достижения на фундаменталните научни изследвания са представени в повечето случаи по популярни издания, което обаче в никакъв случай не подценява важността на тези достижения. Достатъчно е да посочим автори като астронома Стивън Хокинг, чиито трудове се оценяват като феноменални, или Паоло Мафей, автора на „Вселената и времето".

***

Старозаветните легенди са добили повсеместна „гражданственост", за която в различна степен, време и различни географски и социо-културни ареали са способствали канонизираните текстове на действащите монотеистични религии – юдейство, християнство и ислям. Редом с тях, разбира се, битуват и неизбежните за случая вариации на тези митове, в голямата си част фиксирани в религиозната литература, следхождаща самите откровения (и най-общо казано, в произведенията на кое да е от седемте изкуства, буквално „секретиращи" все нови и нови тълкувания на низпосланото); и съответно митове, намиращи се в свободно обращение при ежедневните форми на общуване.

Факт е, че все по-голяма част от последователите на трите религии търси съдържанието им не в словото, наречено „свещено", а именно в т.нар. „тълкувания". Подобно „тълкувание" е и историята на религиите. Свидетели сме на това, че между идеологията на една религия и последвалите нейната поява събития често се поставя знак за равенство, при което едното се сочи за първопричина, другото – за следствие; а като връх на високомерието, което политиката почти винаги е демонстрирала спрямо религията, идеологията на религиите бива „дообогатявана" с идеите на нейните последователи (пък били те и искрени). Самият термин „история на религията" е абсурден, но вече наложен, изисква от занимаващите се с тази проблематика да се съобразяват с него. Той е допустим единствено, ако чрез него се обозначава историята на конкретните религиозни институции. В противен случай, както би казал бащата на семиотиката Фердинанд дьо Сосюр, би било налице означаващо без означаемо.

Едно от лаконичните определения за историята гласи: История е последователността от всички събития (т.е. промени в пространството), произтичащи във времето. Безспорно текстовете н Библията и Корана съдържат сведения за историята; самата поява на тези текстове, биографиите на пророците,

на техните сподвижници и врагове – всичко това е история, но то не е история на религията като система от идеи. Защото факторите време и пространство са несъотносими с тази система, с религиозната аксиома, че тези идеи са продукт на битие, което действа независимо от времето и пространството.

Историята е била свидетелка на множество опити на общества, преживяващи материална и духовна криза, да се връщат към ценностите на ранните религиозни общини, които обичайно биват идеализирани. Обект на такава идеализация са както уммата от времето на Мухаммед и праведните халифи Ебу Бекр, Омер, Осман и Али, така и ранните християнски общини. Тази носталгия по миналото, придружена от конкретни действия (целящи реформация), ни е известна като фундаментализъм. В конкретно-исторически план фундаментализмът нееднократно е търпял неуспехи, които се дължат както на грешки в избора на фундамент, така и на „необходимата" замяна на първоначалните му идеални амбиции с такива от по-прагматично естество. До „грешки в избора на фундамент" се стига при всички случаи, в които за източник на ценности се възприемат не свещените Писания с тяхната универсалност, а „вторични" фундаменти, каквито са: социалното устройство в ранните религиозни общини, решенията на вселенските събори, делата и думите на пророците (т.е. все случаи, при които актове с исторически, преходен характер се канонизират и се прибавят към първичната религиозна доктрина). В този смисъл разработването на настоящата тема е своеобразен акт на позитивен фундаментализъм.

Метафизика и физика на Словото

„… пожелае ли нещо, да му каже „Бъди" и то бива." (Коран, 36:82), т.е. „В началото бе Словото; и Словото беше у Бога." (Йоан 1:1)

В енциклопедиите по религия актът на сътворението от нищото е фиксиран с термина creation ex nihilo. На пръв поглед той си противоречи с максимата ex nihilo nihil – „От нищото – нищо", чийто научен еквивалент е законът за запазване на енергията. Но, забележете, Бог твори от нищото, ала не с нищо, а със слово.

Откриването на Брауновото движение в началото на XX век показа, че материята е не непрекъсната, а изградена от атоми. Малко по-късно беше установено, че тези атоми, които учените смятаха за неделими[367*], са изградени от т.нар. елементарни частици – електрони, протони, неутрони… „Когато Вселената беше единична точка, четем в „Черни дупки и бебета вселени" на Стивън Хокинг, тя не съдържаше нищо. И все пак сега има поне десетина – осемнадесет частици

[367*] „Атом" значи „неделим".

в частта от Вселената, която можем да наблюдаваме. Откъде дойдоха всички тези частици?" Отговорът е, че теорията на относителността и квантовата механика допускат образуването на материя от енергия под формата на двойки частица-античастица. {„И от всяко нещо сътворихме двойка." Коран, 51: 49} Следователно енергията би могла да предшества и да предизвиква появата на материя. Словото (логосът) е не само носител на енергия, то съдържа и конкретна информация, която преминава чрез енергията в материята. Единственият начин за избягване на хаоса при тази трансформация е физическите параметри, характеризиращи енергията, да са предварително прецизирани. От кого (и как)? Библейският и Кораничният текст ни отговарят еднозначно: „Всичко това чрез Него стана; и без Него не е станало нищо от това, което е станало." (Йоан 1:3) „И всяко нещо сътворихме с мярка." (Коран, 54: 49, срв. Коран, 25: 2)

Творческата сила на божественото слово присъства още в предхождащата Библията и Корана шумерска митология. Тук актът на създаване е дело на божествения разум. Бог замисля дадено същество или предмет, с други думи – проектира го в мислите си, дава му име, изговаря го и в този миг то се появява. (Елементът на проекция, предхождаща самото назоваване на предмета, фигурира и в цитирания кораничен айет[368*] „да му каже „Бъди" 36:82). Впоследствие този модел е заимстван от страна на вавилонците и асирийците и намира отражение в поемата „Енума Елиш"[369], изразяваща официалната теологична доктрина за сътворението на света:

„Когато там горе в небето не беше (още) назовано,
а долу земята все още беше безименна…
(когато) нищо не беше с име наречено,
не беше определена съдбата му…"370

В древността словото (а както ще стане дума по-късно – и вятърът, дъхът и др.) се възприема като нещо нематериално и в това му качество – твърде подходящо за назоваване, сравняване и изразяване на някои по-абстрактни идеи като тази за Бог. Това като че ли намира потвърждение и в текста на една стара пигмейска песен, интерпретираща образа на Създателя по начин, напомнящ по звучене началните стихове от Йоан:

„В началото беше Бог. Днес е Бог.
Утре ще бъде Бог. Кой може да създаде образа на Бога?
Той няма тяло. Той е като слово, което излиза от устата.

368* айет (ар.) – 1) знак, знамение, чудо; 2) стих от Корана

369 Запазените редакции на „Енума Елиш" датират от първата половина на I хилядолетие пр. н. е.

370 Личковска К., Шажинска К. Митология на Месопотамия. С. „Български художник", 1984, с.172.

Това слово! Вече го няма.
То е минало, а все пак още живее. Такъв е Бог."[371]

Етапи на сътворението

Текстът на „Битие", както отбелязва директорът на Библейската школа в Ерусалим дьо Во, започва с два „обединени разказа за сътворението"[372] – първият, традиционно означаван като жречески, обхваща цялата първа глава и завършва с думите от стих 4 на втора глава: „Това е произходът на небето и на земята при сътворението им…" Вторият, т.нар. йеховистки (или яхвистки) разказ е непосредствено продължение на първия: „…във времето, когато Господ Бог създаде земя и небе…"

За разлика от Стария завет, Коранът не съдържа компактен цялостен разказ за сътворението. Вместо от един обособен и последователен откъс от коранического текст, ние научаваме как се е появил съществуващият свят от множество пасажи и отделни айи, пръснати из голям брой сури[373**]. Както ще се убедим и от следващите части,[374] тази на пръв поглед разпокъсаност на информацията, отнасяща се до една и съща тема, е характерна не само за сътворението. Тя е присъщ елемент от цялостния стил на Корана. Това от своя страна налага при разглеждането на дадена тема да се съберат и (по възможност) сглобят отделните елементи, което и сме се постарали да направим.

„В началото Бог създаде небето и земята. А земята беше пуста и неустроена; и тъмнина покриваше бездната; и Божият Дух се носеше над водата. И Бог каза: Да бъде светлина, и стана светлина. И Бог видя, че светлината беше добро; и Бог раздели светлината от тъмнината. И Бог нарече светлината Ден, а тъмнината нарече Нощ. И стана вечер, и стана утро, ден един." („Битие" 1:1-5) Така започва жреческият разказ, за който се предполага, че е писан от проповедници или писари, духовни наследници на Езекия, пророк от времето на вавилонския плен (IV в. пр. н.е.) Както знаем, проповедниците са преразказали йеховистката и елохистката версия за сътворението, като са ги променили в съответствие със своите цели, за които дьо Во пише, че са имали главно „законодателен характер"[375]. Но именно в стремежа си да вмести в рамките на една седмица

[371] Соколевич Зофия. Митология на Черна Африка. С. „Български художник.", 1990, с.47.
[372] Цит. по: Бюкай М. Библията, коранът и науката. С. „Ал-Манар", 1993, с.50.
[373**] сура (ар.) – глава от Корана.
[374] Достатъчно е да се проследи номерацията на приведените цитати.
[375] Бюкай М. цит.изт. с.55.

последователните фази на Сътворението[376] жреческият автор е допуснал известна непоследователност. Според „Битие" 1:16 „Бог създаде двете големи светила: по-голямото светило, за да владее деня, а по-малкото светило, за да владее нощта; създаде и звездите" в „ден четвърти". Оказва се, че сътворението на земята е предхождало това на първите звезди – твърдение, което се разминава изцяло с написаното в учебниците по астрономия.

Не по-малко абсурден е и фактът, че "Земята произрасти крехка трева, трева семеносна и плодоносно дърво, което да ражда плод" („Битие" 1:13) ден преди появата на „двете големи светила" – Слънцено и Луната. Едва ли висши растения, размножаващи се чрез семена, са могли да съществуват, преди да е било установено редуването на деня и нощта. Това редуване присъства в текста, но е приемливо единствено, ако създаденото в „ден четвърти" бъде пренесено в началото на разказа на „Битие". Така би се избегнало и повторното разделяне на светлината от тъмнината в стих 18 (което вече е направено в стих 4). Интересен е фактът, че създаването на тъмнината не е изрично упоменато, тя присъства *a priori* с появата на небето и земята и предшества появата на светлината. В Корана (6:11) тези два елемента се появяват непосредствено след сътворението на небесата и земята. Но характерният за библейския текст акт на разделянето им отсъства. Затова пък тук се говори за разделяне на небесата и земята: „Но нима неверниците не видяха – небесата и земята бяха сшити, Ние ги разпрахме" (21: 30).[377] Друга ая дообяснява какво са представлявали небесата и земята в хомогенно състояние, когато са били едно цяло: „И обръщайки се към небето[378], дето беше дим, (Той) каза на небето и земята: Идвайте! Неволю или волю! Рекоха му: Ето ни, по своя воля. И сътвори от тях в два дена седем небеса." (Коран, 41: 11-12)

А ето и интерпретация на същия момент от историята на Вселената от гледна точка на науката: „Веществото, от което са се образували планетите, е представлявало огромен облак (подчертаното от мен – А.Ш.) от газ и прах... Всичко това, въртейки се бавно в отделни турбулентни вихри, също така бавно се смесвало под действието на слабото, но винаги упорито привличане на всички атоми и молекули, обусловено от взаимната гравитация."[379] Трябва да отбележим един факт от изключително значение за интересуващия ни проблем,

[376] Явно с цел въвеждането или обяснението на религиозния канон: Шест дена работи, на седмия почивай! – четвъртата от десетте Божи заповеди. „Изход", 20:9-11.

[377] Срв. Крачковский И. Ю. Коран перевод и комментарии. 2-е издание М. „Наука", 1990, с. 268. „Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили..."

[378] Арабската дума сема' има значение както на „небе", така и на „облак". Вж. Ел-Мунджид фи-л-Луга ве-л-А'лям. (Мунджид), Бейрут, „Дар-ул-Машрик", 1975,с.352.

[379] Азимов Айзък. Гравитационната гибел на Вселената. С. „Народна просвета", 1990, с.54.

а именно, че липсва последователност при образуването на Земята и небесата. Процесът е протекъл синхронно и има общо начало.

Както става ясно от цитираната вече коранична ая 41:12, небесата включват и Земята. Съвпадение ли е, че за понатието вселена шумерите са използвали думата ан-ки, която означава „небе-земя"? Описаното в мита за създаването на мотиката (III хил. пр.н.е.) разделяне на небесата и земята удивително напомня разглежданата ая:

„Господарят, който предизвика прекрасното творение...
побърза да отдели небето от земята,
побърза да отдели земята от небето."380

Подобно описание откриваме и в мита за Гилгамеш и Енкиду в подземния свят, както и в един значително по-късен мит, датиращ от втората половина на II хил. пр.н.е.

Относно двете светила, които според „Битие" (1:16) Бог „постави на небесния простор, за да осветляват земята, да владеят деня и нощта" и „за показване времената, дните и годините" (1:17), в Корана (10: 5) четем: „Той е този, който направи Слънцето[381*] светлина, а луната – сияние и определи за нея фази, за да узнавате числото на годините." Така светилата се оказват привлечени в общественополезен труд (Коран, 14: 33; 39: 15), като „всяко нещо плува в своя орбита" (21: 33), и „нито Слънцето трябва да догони Луната, нито Нощта предшества Деня" (36: 40), „и Слънцето върви към свое местопребивание" (36: 38). Използваната в стих 21: 33 дума фалак – „орбита", „небесна сфера" – е будела недоумение у първите коментатори на Корана – те не са можели да си представят кръгообразното движение на Слънцето и Луната. „Напълно понятно е, пише Морис Бюкай, че ако думата предаваше едно понятие от времето на Мухаммед, нямаше да възникнат подобни затруднения при тълкуването ѝ."[382] Тук можем да добавим и думата мустакарр – „местопребивание", но и „фиксирано място", към което Слънцето се движи.

Движението на Луната около Земята като че ли е вече известно на всички ни. Сравнително по-малък е броят на тези, които знаят, че Слънцето се върти заедно с цялата ни галактика със скорост, приблизително равна на 250 км/сек., по концентрична орбита около галактичната ос. А вероятно съвсем ограничен е кръгът на онези, които са чували, че Слънчевата система се движи в пространството

[380] Личковска К. Шажинска К. Цит. изт. , с.38.

[381*] Коранът нарича слънцето също „светилник" (25:61; 71:16; 78:13).

[382] Бюкай М. Цит. изт. с.220.

към една точка (срв. Коран 36: 38), наречена от астрономите Слънчев апекс и разположена в съзвездието Херкулес, в съседство със звездата Вега.

В редица коранични айи съвременните тълкуватели откриват данни, съдържащи информация както за кълбовидността на планетата, така и за движението, което тя извършва около оста си:

1) „...Нощта не предшества Деня." (36: 40) Колкото и абсурдно да звучи, това твърдение съответства напълно на фактическото състояние на нещата. Денят и нощта са следствие от въртеливото движение на Земята, при което Слънцето осветява само част от земната повърхност. В резултат на планетата е едновременно и ден, и нощ.

2) „...обвива Нощта с Деня и обвива Деня с Нощта" (39: 5) Глаголът кеввера, който сме превели като „обвива", според „Арабско-руския речник" на Баранов има значение също на „окръглям, закръглям, придавам кръгла, кълбовидна форма"[383] Този, както и следващите три стиха, допълващи общата картина, оставяме без коментар.

3) „Намята с Нощта Деня, следващ я неотлъчно" (7: 54); „Нощта е за тях знамение; Ние снемаме от нея Деня и ето, че те потъват в мрак" (36: 37); „не видя ли, че Аллах въвежда Нощта в Деня и Деня в Нощта" (31: 29).

4) „и ти виждаш планините и си мислиш, че са неподвижни, а всъщност те подобно облак отминават" (27: 88). Тук предлагаме коментара на Емине Шенликоглу: „Както е видно и от последния айет, Земята се върти, тъй като планините са части от Земята и е немислимо да се движат, освен ако тя не се движи. Движението на едно огромно обло тяло е труднозабележимо. То се забелязва единствено по преместването на определени точки. Тъкмо планините са възможно най-високите издатини, които могат да бъдат забелязани върху земното кълбо. По тяхното движение се подразбира и движението на Земята."[384]

Първоелементът вода

И в старозаветния, и в коранический текст се забелязва присъствието на един елемент, на който е отредена изключителна роля в отделните етапи на сътворението – водата. Следващите стихове от Библията са били нееднократно обект на ожесточени критики. Но заслужавали ли са всъщност подобно отношение? „И Бог каза: Да бъде простор посред водите, който да раздели вода от вода. И Бог направи простора; и раздели водата, която беше под простора, от водата, която беше над простора; и стана така. И Бог нарече простора Небе.

[383] Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М. „Русский язык", 1976, с.703.

[384] Şenlikoğlu Emine. Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar. 48 baskı, Mektup yayınları, 1993, s.75.

И стана вечер, и стана утро, ден втори. И Бог каза: Да се събере на едно място водата, която е под небето, та да се яви сушата; и стана така. И Бог нарече сушата Земя..." („Битие" 1:6-10).

Действително ако приемем, че в случая под „вода" се има предвид химическото съединение H_2O, трябва да признаем състоятелността на споменатите критики. По-вероятно е обаче да става дума за вода в смисъл на праматерия, „която според шумерите е представлявала водна шир, някакво космическо море."[385] В шумерския списък на боговете името Наму – на „майката, родила небе-земята" – е записано с идеограма, означаваща „морска бездна" или „океански глъбини". Неин еквивалент се е запазил и във вавилонския мит „Енума Елиш", според който Вселената е изградена от елементите, съдържаши се в сместа от сладки и солени води (частици-античастици, вещество-антивещество?). Талес Милетски (ок. 624-547 пр.н.е.), един от известните в целия гръцки свят Седем мъдреци, също бил на мнение, че първоначалото, което Платон и Аристотел по-късно нарекли „апейрон", е тъкмо водата. „Според висшите закони и добре обмислен план тази първоначална водна шир била надарена с потенциалната сила да поражда нови видове живот."[386] Между „Божия дух", носещ се над водата („Битие" 1:2), „трона над водата", принадлежащ на Аллах (Коран, 11: 7) и „широк колкото да обхване небесата и земята" (Коран, 2: 255) – тоест колкото самото мироздание, и идеята за изначалната природа на водата като праматерия се налага аналогия, която за пореден път ни убеждава във верността на древната максима „Нищо ново под Слънцето".

Тази максима се потвърждава и от мита на африканското племе мамбара за сътворението на света, в който „всички неща били създадени и наречени без звук, още преди да започнат да съществуват и преди да бъдат призовани към съществуване от словото."[387] Духът „мири" бил яйцето на света, в което се съдържала цялата природа. Част от съдържанието на яйцето била използвана за построяване на земята, друга част – за построяване на небето. По време на вибрациите на материята, причинени от взрива, който последвал контакта на двете „гла" (вещество и антивещество, солени и сладки води?), духът на сътворението паднал върху Земята...

При все това изследователката на африканските митове З. Соколевич изрично отбелязва: „Мамбара, които са част от племето манде в Западна Африка, най-дълго и най-успешно се противопоставяли на влиянието на исляма... От това може да се заключи, че в посочения мит не могат да бъдат открити следи

[385] Личковска К., Шажинска К. Цит. изт., с.35.
[386] Пак там, с.37.
[387] Соколевич З. Цит. изт., с.115.

от влиянието на големите религии."[388] Явно е, обаче, че митовете и легендите биха съжителствали по-добре, отколкото техните носители, ако последните не полагаха целенасочени усилия да попречат на такова съжителство.

Когато Бог пристъпва към населването на Земята с живи организми, градивният елемент вода се появява отново. Но тук вече няма никакво съмнение, че става дума за същата тази вода, която покрива 2/3 от повърхността на планетата – водата, която „Аллах спусна от небето" (Коран, 13: 17; 14: 32; 23: 18; 27: 60; 43: 11; 50: 9) и от която „Бог създаде големите морски чудовища и всяко одушевено същество, което се движи" („Битие" 1:21), всички растения (Коран, 6: 99; 16: 11; 20: 53; 23: 19), както и „... всички животни: сред тях има такива, които пълзят по корем, такива, които ходят на два крака, и такива, които се придвижват на четири" (Коран, 24: 45). Че – накратко – без вода не може, става ясно и от втория (йеховистки) разказ за сътворението, според който „никакво полско растение още нямаше на земята", „защото Господ Бог не беше дал дъжд" („Битие" 2:5). Неслучайно заради същия този дъжд в множество митологии небето си спечелва ранг на божество.

Продължителност на дните на сътворението

И според Библията, и според Корана („Битие" 1:31; Коран, 7: 54; 11: 7; 32: 4; 50: 38) актът на сътворението продължил общо шест дни. Но в сура 16, ая 8 от Корана глаголът „създавам, сътворявам" е употребен и в твърде нетипична за него форма за сегашно-бъдеще време, с което се намеква, че творческият акт е продължил и продължава и след първата „работна седмица" на Създателя на вселената. Дали обаче този Шестоднев е траял само 144 часа?

Думата, която се превежда с „ден" и в двата текста, е от един и същ семитски корен – на еврейски „йом", на арабски „йевм", но тя е носител не само на значението за денонощие, а се употребява и в значение на 1) „времето от зазоряване до залез слънце" и 2) „абсолютно време".[389] Логично е, след като самото Слънце е било създадено в определен „ден", собственият му изгрев и залез все още да не са съществували. Посоченото значение на „ден" не би могло да е носител и на значение за количество време поради факта, че продължителността на светлата част от денонощието е различна през отделните дни на годината. Далеч по-удобно в случая се оказва второто значение, което получава пряко потвърждение и в самите текстове: „И наистина един ден у твоя Господ според вашето летоброене се равнява на хиляда години." (Коран, 22: 47; срв. 32:5) (а в айет 70: 40 от Корана

[388] Пак там, с. 130.
[389] Мунджид, с. 927.

се споменава дори за „ден, чиято продължителност е петдесет хиляди години"), „Защото хиляда години са пред Тебе като вчерашния ден, който е преминал, и като нощна стража." („Псалми" 90:4)

Интересно е, че подобен „ден", равняващ се на хиляда години, откриваме и в текста към едно факсимиле от Книгата на Авраам, включена в свещената за мормоните книга „Скъпоценната перла", за която се твърди, че е написана преди хилядолетия на древноегипетски. Във фигура 1 на факсимилето е изобразен Колоб – първото създание, което е най-близко до божественото и представлява своеобразна „резиденция" на Бог. Една година на Колоб се равнява на хиляда години според летоброенето на тази земя, наречена от египтяните „Ях-ех-ех".[390]

Както е видно от посочените примери, понятието „ден" в свещените писания се оказва твърде относително и не би било неправилно, ако то бъде преведено като „период". И все пак при все, че в Корана е налице условно разделяне на сътворението на шест периода, показателно е, че броят на тези периоди съвпада с указания в Библията. Едно от възможните обяснения за това е, че в исляма е търсена приемственост по отношение на исторически по-старите библейски текстове.

Понякога, опирайки се на подобни аналогии, някои (псевдо)коментатори си позволяват да твърдят, че Мухаммед едва ли не е преписвал от Библията. Дори и да приемем, че това е така, интересен е въпросът: какъв е бил ръководният принцип при осъществяването на този „плагиат"? Може би в следващите примери се съдържа известен отговор на този въпрос.

За „езиковия антропоморфизъм" на мита

„И на седмия ден, когато свърши Бог делата, които беше създал, на седмия ден си почина от всичките дела, които беше създал. И благослови Бог седмия ден и го освети, защото в него си почина от всичките си дела, от всичко, което Бог беше създал и сътворил." („Битие" 2:2-3)

Умората едва ли е най-добрата самоатестация за един всесилен Бог. Самата идея за Абсолюта изключва подобно твърдение. В сура 50, ая 38 от Корана недвусмислено се подчертава, че „за шест дни Ние сътворихме небесата, земята и всичко онова, което се намира помежду им, без да Ни докосне умора." Същото се казва и в сура 46, ая 33. Вече не е тайна за никой библеист, че Бог е „решил" да си почине под непосредствения натиск на библейския автор на жреческия текст. Така че всъщност става дума не за неуместна самоатестация, а за лоша атестация.

[390]The Doctrine and Covenants of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints. TCOJCOLDS, Salt Lake City, Utah, USA, 1974.

Приведените цитати са особено показателни за две неща. Едното е, че некомпетентната намеса в низпосланите чрез откровение свише текстове води до намаляване качеството на тези текстове от гледна точка на съдържащата се в тях информация (което се извършва главно в ущърб на обикновения вярващ); второто е, че дори ако такава намеса липсва, наличието на известна доза „езиков антропоморфизъм" си остава неизбежно. Езикът борави с множество абстрактни понятия, които нямат преки аналози от познатата действителност. Но колкото по-голям е техният брой в един текст, толкова по-малко са онези, които могат да го разберат. Религиозните послания са предназначени да максимален брой читатели – затова и са поднесени по начин, достъпен за реципиенти с различен коефициент на интелигентност, като при това е спазен във висша степен принципът „за всекиго по нещо". (Не бива да се забравя също, че писанията е трябвало да бъдат еднакво популярни сред всички поколения, последвали тяхната поява.) В резултат се появява т.нар. антропоморфизъм, който условно сме нарекли „езиков". Чрез него сложни физически процеси като разгледаните в тази част, за които учените са изписали тонове научна литература, са обяснени с по две-три думи („като за обикновени хора").

Съвсем естествено и описанията, отнасящи се до същността на Бог, чиято най-точна характеристика е може би, че е непознаваема, са в известен смисъл профанизирани. Когато става дума за „трона на Аллах", едва ли би било „правомерно" да си представяме как някой в буквалния смисъл седи на този трон. Неприемливо е на едно абсолютно битие, каквото е Бог, да се приписват човешки черти, само защото в свещените писания се съдържат изрази като: „И Бог каза" („Битие" 3:8; срв. Коран, 2: 30), „и Бог видя" („Битие" 1:4; срв. Коран, 2: 96), „чуха гласа на Господа Бога, както ходеше из градината" („Битие" 3:8), „лицето на Господа Бога" („Битие" 3:8; срв. Коран, 2: 115), „разкая се... и се огорчи в сърцето си" („Битие" 6:6), „и Господ говореше на Мойсея лице с лице" („Изход" 33:11; срв. Коран, 4: 164), „гневът на Господа" („Второзаконие" 6:15; срв. Коран, 58: 14) и т.н. Затова и би било неточно изразът „без да ни докосне умора" да извиква в съзнанието ни определен образ на Бога (пък бил той и неуморим), защото „Той е непостижим за възприятията" (Коран, 6: 103). Неслучайно на стотици места в Корана приписването на равнопоставени на Аллах бива третирано и санкционирано като един от най-тежките грехове. Мойсей, който си говори „лице с лице" с Бога, така и не успява да го види, защото „не можеш видя лицето Ми". („Изход" 33:20)

Минало, настояще и бъдеще на Вселената

Предвид на ограничеността на човешките възприятия, за Бог може да се съди единствено... по всичко, тоест по Вселената.[391] Според сура 51, ая 47 Вселената не е преставала да бъде „вселявана". „И съградихме небето с ръце и Ние наистина (го) разширяваме." До 1929 г., когато Едуин Хабъл (1899-1953) открива, че далечните галактики се „разбягват", никой, дори и самият Айнщайн[392] не може да предположи, че Вселената наистина се разширява. Всички галактики с изключение на двете най-близки до нас показват в спектрите си червено отместване и следователно се отдалечават от нас. Според закона на Хабъл скоростта на отдалечаване на отделните галактики е правопропорционална на разстоянието от нас до тях. Това, разбира се, както отбелязва и Айзък Азимов[393], не ни прави център на Вселената, защото всъщност всяка отделна галактика се движи, отдалечавайки се от всички останали галактики с постоянна скорост.

Доказателство, че разширението е гладко и нехаотично, ни дава фонът от микровълново лъчение: „В 99 999 от 100 000 случая микровълновият фон е еднакъв във всички посоки... Това е възможно само, ако средната плътност на Вселената и скоростта на разширение са еднакви навсякъде."[394] Споменатата липса на хаос според коранический текст е напълно нормална, щом като Аллах се е погрижил небето да „няма пролуки" (Коран, 50: 6). За „небе" в смисъл на „Вселена" думата *сема'* е използвана и в стихове 51:47; 41:11-12; 79:40; 86:11.

Ще си позволим още едно „астрономическо" отклонение, което допълва горното и в духа на коранические айи: „Безспорно сътворението на небесата и земята е по-велико от това на човека, но повечето хора не знаят за това" (40:57) и „Вие ли сте по-трудни[395] за създаване или небето? Изгради го. Издигна свода му и го устрои" (79:27-28) правят на пух и прах ентропния принцип „нещата са такива, каквито са, защото нас ни има", както и идеята за изключителното място на човека във вселената като „венец на творението".

---

[391]Колкото и нелогично да звучи след всичко казано, едно от 99-те имена на Аллах е ез-Захир, т.е. Зримият („Той е Първият и Последният, Зримият и Незримият..." Коран, 57: 3). Прието е това име да обозначава и видимата част на Вселената.

[392]Първоначалните уравнения от общата теория на относителността на Айнщайн, както показва още през 1917 г. И. Холанд, предсказват разширяването и свиването на вселената, но гениалният учен отказва да повярва, че вселената се променя с времето. Едва след откритието на Едуин Хабъл той е принуден да признае, ме е направил най-голямата грешка в живота си.

[393] Вж. Азимов А. Цит. изт., с.118.

[394] Хокинг Стивън. Черни дупки и бебета вселени и други есета. С. „Наука и изкуство", 1994, с.147.

[395] Използваната тук сравнителна степен на прилагателното шадид може да се преведе и като „по-здрав, по-устойчив".

В сура 29, айет 19 от Корана четем: „Нима не виждат как Аллах първоначално създава творението си и как след това го възобновява. Наистина това е лесно за Аллах." Не така лесно обаче за нас е да предадем на български език с една дума значението на арабския глагол *е'аде*, който сме превели с „възобновява". Предвид на следващите ни разсъждения считаме, че в случая той е носител и на още две от най-разпространените си лексикографски значения, а именно „повтарям" и „връщам".[396]

Това, което ще се опитаме да покажем, е, че в Корана се застъпва идеята за т.нар. пулсираща вселена. Засега тя попада в графа „това все още не е доказано", но както изглежда, много скоро науката ще има категоричен отговор и на този въпрос.

През 1927 г. белгийският астроном Жорж Льометр (1894-1966) изказал предположението, че преди милиарди години веществото на Вселената е било локализирано в една единствена точка, която някои негови колеги нарекли „космическо яйце".[397] В един момент то трябва да се е взривило. Тази експлозия, на която дължим съществуването на Вселената в сегашния й вид, американският физик от руски произход Джордж Гамов (1904-1968) нарича „Големият взрив". Въз основа на множеството доказателства, натрупани през последните десетилетия, днес всички астрономи приемат, че началото на Вселената е било именно такова.

От това, каква е средната плътност на материята във Вселената, зависи дали тя ще продължи да се разширява вечно. Ако плътността е по-голяма от определена критична стойност (= 6.10^{-30} g/cm^3), гравитационното привличане ще сведе темпа на разширяване до нула и ще накара Вселената да започне да се свива – „отначало много бавно, след това все по-бързо и по-бързо до образуването на ново космическо яйце, което отново ще се взриви. Това може да се случва многократно и такава вселена ние наричаме „пулсираща вселена"."[398] В Корана (17: 99; 36: 81) се казва, че Аллах, „който е сътворил небесата и земята, е способен да сътвори подобни на тях", а в 21: 104, говорейки както обичайно в 1. л. мн.ч., Той лично обещава да прояви тази своя способност, защото за всичко съществуващо е определил „един краен предел" (46: 3), „в който не може да има съмнение" (17: 99). До този предел ще се стигне, когато гравитационните сили, намекнати в сура 13, айет 2 (срв. 31: 10 – „Аллах е този, който издигна небето без опори, видими за очите"), чрез които „Аллах задържа небето да не се срути върху земята" (22:

[396]Вж. Баранов, цит. изт., с. 547.

[397]Образът на световното (космическо) яйце, от което възниква вселената или някоя персонифицирана творческа сила – Бог-творец, герой-демиург, а понякога и човешкият род – е митопоетически символ, който се среща в много от древните космогонии. Обичайно началото на творението се свързва с това, че яйцето се разчупва, взривява, или бива хвърлено в небето. Оттук вероятно води началото си един сватбен обичай от Северо-западна Африка (като символ на взрива на сътворението) да се чупят яйца. Космическата функция на световното яйце се съотнася и с важната роля на яйцето в ритуалите за плодородие. (по-подробно вж. Мифы народов мира. Т. II, с. 681).

[398] Азимов А. Цит.изт., с.121.

65), с Божието позволение (22: 65) ще принудят небето да се (въз)върне (Коран 86: 11). Ще последва „ново творение" (Коран 14: 19) и в резултат ще се появят ново небе и нова земя (Коран 14: 48), различни от тези, които съществуват сега. За тях се говори и в Откровението на Йоан, гл. 21, стих 1: „И видях ново небе и нова земя: защото първото небе и първата земя преминаха..."

В учебниците по астрономия[399] се съобщава, че „ако предположим, че Вселената е безкрайна във времето и пространството", възникват някои „трудности: 1. Съгласно закона за гравитацията на всяко материално тяло би трябвало да действа безкрайно голяма сила. 2. В резултат на излъчването на звездите всички тела трябва, макар и след дълъг интервал от време, да изравнят своята температура." Тези две трудности са наречени съответно „гравитационен и термодинамичен парадокс".

Ако науката се бе доверила на Писанията, тя щеше да си е обяснила някои парадокси. Революционната идея на Айнщайн, че гравитацията не е просто сила, действаща на фиксирания фон на пространство-времето, а изкривяване на последното, причинено от масата и енергията в него, позволи на учени като Роджър Пенроуз и Стивън Хокинг (считан за наследник на Айнщайн) да докажат няколко теореми, потвърждаващи съществуването на сингуларности – места, където пространство-времето има начало и край. „Началото му би трябвало да е в Големия взрив преди около 15 млрд. години"[400], за което Хокинг пише следното: „Ако плътността на Вселената една секунда след Големия взрив беше с една трилионна част по-голяма, Вселената би колапсирала след 10 години (което би довело до края на пространство-времето). От друга страна, ако плътността на Вселената тогава би била само с толкова по-малка, Вселената щеше да е почти празна, защото щеше да е на около 10 години. Как е станало така, че началната плътност на Вселената е била толкова грижливо подбрана?"[401]

Последният въпрос е зададен от един учен, който счита, че начинът, по който е стартирала Вселената, не е „прищявка на Бог" (което до голяма степен напомня и на Кораничния текст (21: 16; 41: 38): „Ние сътворихме небесата и земята, и онова, което е помежду им, не за да се забавляваме.") И все пак, запитан в едено интервю, излъчено по Би Би Си в края на 1992 г., за отношението му към Бог и дали – както смятат много хора – той действително го отрича, Хокинг отговаря: „Не бихме могли да твърдим, че Бог съществува или не – а само, че той не е своенравен... Но пред нас остава въпросът: защо Вселената си прави труда да съществува? Ако ви харесва, можете да приемете, че отговорът на

[399] Учебник по астрономия за XI клас, С. 1974, с.96.
[400] Хокинг Ст. Цит.изт., с.81-82.
[401] Пак там, с.152.

този въпрос е Бог."[402] А пък предвид на това, че на човечеството му предстои да изчезне (физически) напълно и безвъзвратно, можем само да се надяваме, че Бог наистина съществува.

Дори и ако се допусне, че теорията за „пулсиращата вселена" е невярна, то остава вариантът Вселената да се разширява вечно. На практика това означава една от описаните по-горе трудности – тоест т. нар. „термодинамичен парадокс" да получи своето разрешение. А именно: след като преминат през всички етапи на своята еволюция, небесните тела ще изравнят температурата си, която няма да е подходяща не само за живот – тя няма да бъде подходяща за Нищо друго.

При тези две перспективи за бъдещето на мирозданието не изглежда твърде етично тъкмо в цитирания учебник по астрономия да се срещат съждения от сорта на: „За съжаление вярващите хора и днес смятат, че светът е създаден от бог."[403] Практически и теоретически Бог се оказва единствената алтернатива за спасението на homo sapiens. И това е така, независимо дали сме вярващи или невярващи. Но как според Писанията Бог смята да „спаси" Вселената от безследно изчезване? „В началото бе словото" и тъкмо то ще съхрани цялата ДНК-информация за организма, наречен Вселена.

„Съкровеният скрижал" и фатализмът

Според някои богословски представи от Средновековието първото нещо, което Аллах сътворил, било ел-Левх ел-Махфуз – „съкровеният скрижал" или буквално „запаметената плоча" или „охраняваната плоча" – своеобразно запаметяващо устройство, наричано още „книга". „Нищо на небесата и земята, дори и колкото прашинка[404] да е, не остава скрито за Него. И всяко нещо – по-голямо или по-малко от това – е в ясна книга." (Коран, 34: 3; срв. 27: 75; 36: 6). Тази „книга" съдържа първообраза на Корана (Коран 85: 21-22) и другите свещени книги (Коран 98: 3) и именно от нея „чете" всеки Божи пратеник („пратеник на Аллах").

Пророкът не знае съдържанието на „съкровения скрижал" – съобщават му се само отделни откъси.[405] В тази „майка на книгите" (Коран 13: 39) се съдържа предварителна информация за онова, което предстои да се случи: „Няма беда, сполетяла земята или пък вас самите, която да не е в книга, още преди да сме я осъществили." (Коран, 57: 22) На пръв поглед като че ли всичко във Вселената е вече предрешено и няма място за изява на т.нар. свобода на личната воля

[402]Пак там, с.171-172.
[403] Учебник..., цит.изт., с.91.
[404]Думата „зарра" има значение и на „частица" и „атом". Баранов, цит.изт., с.273.
[405]Вж. Ислам, энциклопедический словарь. М. „Наука", 1991, с.147.

(arbitrum liberum). В това отношение ислямът често е бил обвиняван в прекален „фатализъм". Едва ли е случайно обаче, че през 1970 г. Секретариатът на Ватикана за нехристияните издава документ, озаглавен „Ориентация към диалог между християни и мюсюлмани", в който сред „несправедливостите, които възпитаният в духа на християнството Запад е допуснал спрямо мюсюлманите",[406] наред с клеветите по адрес на фанатизма и нетърпимостта, които ислямът уж проповядвал, са споменати и обвиненията във фатализъм. Истината е, че фатализъм има, но неговото естество не е „фатално" за правото на всеки сам да определя отношението си към нещата, които разумът му възприема, и – доколкото му позволяват силите (защото истината е, че те са крайно ограничени) – да дава реален израз на отношението си.

Думите на хан Омуртаг „Човек, ако и добре да живее, умира и друг се ражда..." са като че ли още една добра илюстрация за фатализма в живота на отделния човек. Свободата на волята едва ли ще удължи с нещо живота на умиращия. На свой ред „другият" не може сам да избере кога, къде и как точно да се роди и дали изобщо иска да се ражда.

Макар и обявена за основен догмат в исляма, вярата в предопределението невинаги е била възприемана еднозначно и безрезервно от мюсюлманските теолози. Още през втората половина на VII век, наскоро след като е приключило низпосланието на Корана (продължило от 610 до 632 г.), се оформят две групи, чиито интерпретации на проблема за предопределението са поляризирани до крайност. Джебритите[407] поддържат тезата, че по отношение на собствените си действия човек е „принуден" (меджбур), т.е. действа по принуда. Следователно за „истински извършител" (фа‿ил хакики) може да бъде приет единствено Аллах. В противовес на джебритите кадеритите застъпват идеята, че човек е самостоятелен „творец" (халик) на своите действия.

В един съвременен коментар към класическото произведение „Трите основи" на Ибн ел-Веххаб, направен от шейх ел-Усеймин, четем следното: „За предопределението се заблуждават две групи. Едната са джебритите, които казват, че рабът бива принуждаван в действията си и че в това той няма нито воля, нито сила. Втората са кадаритите, които казват, че в действията си рабът е самостоятелен в своята воля и сила, а желанието и силата на Всевишния Аллах нямат в това никаква следа."[408] По-нататък ел-Усеймин изразява мнението, че предопределението на Всевишния се пази в тайна, която става известна само след като се случи предопределеното. Действията на раба са предхождани от

[406]Цит. по Морис Бюкай, цит.изт., с.17.

[407] От джебр – принуда, принуждение; думата се използва и като синоним на кадер.

[408]Ел-Усеймин, шейх Мухаммед ибн Салих. Коментар към трите основи., Рияд, 1994, с.114.

неговата воля и той не следва да търси извинение за действията си с думи като „Така ми било писано." „Тези, които са му приписвали равноподобни, ще кажат: Да бе пожелал Аллах, нямаше да му приписваме равноподобни – нито ние, нито бащите ни, и Той нямаше да ни лиши от нищо... Речи: Имате ли някакво познание, покажете ни го. Вие следвате само догадки и само предполагате." (Коран 6: 148; срв. 43: 20; 39: 57)

В „Съкровения скрижал" се вписват всички човешки постъпки (Коран 36: 12), за да може в Съдния ден всеки да се запознае с досието на своя живот – своеобразна извадка от текста на „Съкровения скрижал". Пророк Даниил в първата година на вавилонския цар Валтасар „в сън и видения" става свидетел на драматичните събития от Апокалипсиса: „Огнена река излизаше и течеше пред Него; милион служители Му слугуваха и милиарди по милиарди стояха пред Него; съдилището се откри и книгите се отвориха." („Даниил" 7:10) „Откровението на Йоан" (20:12) прави картината още по-пълна: „Видях и мъртвите, големи и малки, стоящи пред престола; и едни книги се разгънаха; разгъна се и друга книга, която е книгата на живота, и мъртвите бидоха съдени според делата си по написаното в книгите." – За да се изпълнят думите, речени от Аллах: „И на всяка душа ще й бъде въздадено за онова, което е извършила." (Коран 39: 70) Защото „който извърши нещо добро, то си е за него, а който навреди, вреди на себе си. И твоят Господ не е несправедлив към рабите Си." (Коран, 41: 46; срв. 45: 15), самите те са несправедливи към себе си (вж. Коран 16: 33).

„Книгите" откриваме и в част от т.нар. мекански сури, които (за разлика от низпосланите в Медина) с богатия си спектър от есхатологични образи пряко кореспондират с тези от пророчествата на Даниил и Йоан. Тук онзи, който получи книгата си отдясно (Коран, 17: 71; 69: 19), се завръща радостен при роднините си (84: 9). А онзи, който я получи откъм гърба (Коран, 84: 10) или отляво (69: 25), ще рече: „Да не бях си получавал книгата!" и „Да не бях си научавал сметката!" (69: 26) Той би я заплатил на драго сърце, стига да разполагаше с натрупаните приживе богатства (вж. Коран, 69: 28). Но явно дори и тези, които в буквалния смисъл на думата отнасят парите си в гроба, след това не успяват да ги „изнесат зад граница". Фактът, че делата се записват (Коран, 36: 12; срв. 45: 29 – като при това е използван глагол в сегашно време), говори за това, че съдържанието на „Съкровения скрижал" не е окончателно фиксирано. Пък и Аллах запазва правото си да удължи или скъси нечий живот (Коран, 34: 3), както и „да отменя" и „потвърждава" (Коран, 13: 39).

В преданията, съдържащи се в произведенията на популярния в традиционната мюсюлманска култура жанр „разкази за пророците", се твърди,

че заедно със скрижала Аллах сътворил и перото калам – същото онова перо, в което сам Аллах се кълне в началото на сура 68. На перото било заповядано да се погрижи за записването на Словото върху Скрижала, който по това време (ако време изобщо е съществувало) все още е представлявал tabula rasa.[409*]

Явно за мастило на перото е послужило и служи самото Слово. В противен случай Перото би се изчерпало, още преди да е записало и нищожна част от цялото Слово, тъй като то – Словото (като Божествен атрибут) е безначално и безкрайно: „Дори и всичките дървета на земята да бяха пера, а морето заедно с още седем морета да им служеха (като мастило), пак нямаше да се изчерпи Словото на Аллаха." (Коран, 31: 27; срв. 18: 109)

Числото седем

В Стария завет числото седем се среща 77 пъти. Например Йосиф сънува седем охранени и седем немощни крави; при завладяването на Йерихон седем проповедника, носещи седем тръби, трябва на седмия ден да направят седем обиколки на града; не само седмият ден, но и седмата година е отредена за почивка; прокажен се потапя седем пъти в река Йордан и се изправя изцелен...

В текста на Корана числото седем е употребено общо 24 пъти. Често, както е в случая със седемте морета, то служи за обозначаване не на конкретен брой предмети, а за някакво неопределено множество. Известно е, че гърците и римляните също са използвали числото седем в значение на множество. В това си качество то е използвано и в редица хадиси на пророка Мухаммед. Със седем е обозначен също броят на небесата и земите, които Аллах е сътворил (Коран, 65: 12), макар че на много места „небесата" са споменати и без да е посочен техният брой.

В един по-широк смисъл думите „небеса" и „земя", за които в еврейския текст на „Битие" са използвани думите *шамайим* (небеса, широк обхват) и *ерец* (земя, почва, повърхност, вещество), т.е. както и в арабския текст на Корана *семават* и *'ард*, могат да бъдат възприемани като „пространство" и „материя". От тази гледна точка поразителна прилика откриваме в мита за сътворението у племето мамбара, който веднъж вече цитирахме и който още веднъж не само потвърждава посочените по-горе текстове, но ги и допълва: „По време на вибрациите духът на сътворението паднал върху земята (срв. „Битие" 1:2) във вид на кълбото Куру... Издигайки се нагоре, духът излъчвал от себе си онова, което впоследствие било наречено Фаро. Фаро бил вибрация. И Фаро му помогнал да построят небето...

409* tabula rasa – лат. „чиста, неизписана дъска". Така стоиците, а по-късно и сенсуалистите нарича-ли душата при раждането на човека.

Създаденото от Фаро небе се състои от седем пласта, един върху друг, също като земята."[410] (срв. Коран, 65: 12)

И всичко това не е случайно, защото в числото седем е кодиран дълбокият символ на съвкупността на пространството и съвкупността на времето. Свързвайки числото четири, което символизира земята (с четирите посоки на света) и числото три, което е символ на небето, седем представлява съвкупността на света в движение.[411]

Заключение

Сътворението е акт, който със своята тайнственост и величие вълнува разумните творения хилядолетия наред. Той е в основата на неизброимо количество митове и хипотези, научни трудове и художествени творби. Според отношението си към него хората са се разделяли или обединявали, враждували са или са се съюзявали, докато оформят в хода на историята си двата лагера – на вярващите в Божественото сътворение и на приемащите самосътворението.

В настоящата разработка тръгнахме от сакралните текстове на две от световните монотеистични религии в желанието си да почерпим вода директно от първоизвора и да реконструираме картината на сътворението такава, каквато те ни я представят. Посочените в хода на анализа множество паралели потвърждават недвусмислено широко разпространеното впечатление за сходство между тези две свещени Писания. Нещо повече, сравнени с митологии от най-различни кътчета на планетата, разгледаните библейско-коранични митове проявяват своя универсален характер. Те се включват в системата от повсеместно разпространени световни митове, въплъщаващи едни и същи идеи, но с голямо разнообразие на конкретните форми, обусловено от специфичните географски, социални, етнически и други фактори. В това отношение близостта между Библията и Корана е много по-голяма, защото:

✶ социо-географската среда, в която са се родили, е една и съща – Близкият изток като люлка на древни цивилизации;

✶ двата езика, на които са създадени оригиналите, са от една и съща езикова група – семито-хамитската и оттук се създава впечатлението, че собствените имена в Корана са транскрибирани библейски имена;

[410] Цит. по Соколович З. Цит. изт., с.119.
[411] Шевалие Жан, Геербранд Ален. Речник на символите. ИК „Петриков", С. 1996, т.2, с.347.

✷ ериодът, който дели появата на Библията като канонизиран сборник с текстове от появата на Корана, е относително кратък от гледна точка на историческото време.

Колкото до явлението възприемане на свещени текстове от по-стари Писания, то има място както в Корана по отношение на Библията, така и в Новия завет по отношение на Стария завет, още повече, че за част от библейските митове не е трудно да се установят още по-древни корени в митологиите на Двуречието например. Тоест става дума за своеобразен общ „първоизточник", което навежда на мисълта за определено типологично сходство между Корана и Библията, а не за заимстване на Корана от Библията. Тук бихме припомнили и тезата за многократно низпославане на сакралните текстове („Той ти низпосла Книгата с истината в потвърждение на предхождащото я; низпосла преди това Тората и Евангелието като напътствие за хората..." (Коран 3:3-4).

В светлината на всичко това може ли да се твърди, че митът е опозиция на реалността? Сериозно ли е да се прокарва граница между мит и хипотеза според това кой учен е вярващ и кой – атеист? Самият факт, че едни и същи митове битуват и се възпроизвеждат във всевъзможни варианти у най-различни народи, култури, религии ги превръща в специфичен тип реалност и достъпен вариант да поднасяне на знания и истини. От гледна точка на функциите си митът се отличава от чисто научното познание по това, че: първо, не просто информира за определени факти (например сътворението на Вселената), а има за цел да провокира духовността на човека, да привлече вниманието му към въпроси от нравствено естество и да го насочи към по-нататъшното му развитие като разум и дух. Затова Свещените писания не са познание от последна инстанция – те са необходимият минимум, който дава тласък на човешкия разум в сфери като точните и природните науки. Тоест митът има както информативна, така и дидактична функция. На второ място митовете са една необходима утопия, защото обхващат специфичен кръг от въпроси – есхатологичните, които остават непостижими със средствата на емпиричното познание. В този смисъл доказателствата за съдържащите се в Свещените писания научни факти са по-скоро средство, след като сме се убедили в научността при отразяването им на видимото, да възприемем и другото, невидимото, и да следваме съзнателно напътствията, регулиращи човешките взаимоотношения. Защото човешката същност е единство от разум и дух и ако науката е храна за разума, религията не е нито неин опонент, нито неин съперник, тя е изворът на духовността, която облагородява всяко човешко познание.

„Само посредством някакъв мит човек би могъл да изрази онова, което той съгласно със своята вътрешна убеденост преставлява, както и онова, което човек sub specie aeternitatis (от гледна точка на вечността) изглежда е. Митът е по-индивидуален и изразява живота по-точно от науката. Тя работи със средни величини и понятия, твърде общи, за да отговарят на субективното многообразие на живота на индивида."

К. Г. Юнг

THE BIBLICAL MYTH ABOUT THE CREATION OF THE HEAVEN AND THE EARTH ACCORDING TO THE TEXT OF THE KORAN AND IN THE CONTEXT OF THE MODERN SCIENTIFIC FINDINGS

Dr. Aziz Nazmi Shakir

SUMMARY

The mystery of the creation has always moved the human beings and as a result it has become the leading topic of various mythologies and religions from all over the world. The present article is based on the sacred texts of the two biggest monotheist faiths, the Bible and the Koran, and it is aimed at reconstructing the picture of the creation in its pure, unspoiled by post-factum commentaries form.

The numerous parallels used in the course of the analysis confirm unequivocally the great similarity between these two revelations, and even more: compared to the already explored mythologies, the myths found in them proof to be exceedingly universal. The main possible reasons for the closeness between the Bible and the Koran are: (1) the socio-geographical environment they were born in is the same: namely the cradle of old civilizations called Middle East; (2) the languages of the originals belong to the same (Semitic) linguistic group and this fact leads to the impression that the personal names in the Koran are transcribed biblical names; (3) (from historical point of view) the period between the spread of the Bible as a canonical code in the 8th c. and the advent of the Koran in the 7th is relatively short. As for the phenomenon of acceptance and "reproduction" of older sacred texts, it can be observed in both revelations and raises the question for the character of the adoptions and the eventual existence of a common "prime source".

The main topics discussed in the subtitles of the paper are the following: Metaphysics and physics of the Word; Stages of the creation; The initial water-element; Longitude of the days from the creation; The "linguistic anthropomorphism" of the myth; Past, present and future of the universe; The "Preserved tablet" and the fatalism; The number 7.

Throughout the text modern science and its concepts were used as a leitmotif. The different functions of Science and Religion, naturally determine the differentness of their "style" and approach to the events from the reality. Therefore the sacred texts should not be treated as scientific discourses; however this does not mean that they contain incorrect facts and disagree with the modern findings. The present paper proofs the opposite.

ИСЛЯМСКОТО ИЗКУСТВО – ЯДРО НА КУЛТУРАТА

Ибрахим ЯЛЪМОВ

На базата на исляма, както и останалите световни религии, е създадено самобитно изкуство, което представлява ядрото на човешката култура. Тази връзка между религията и изкуството е обективна. Религията намира най-добро проявление в изкуството, което съпътства цялата история на човечеството.

Изкуството е отражение с естетически средства на онези красоти и събития, които човекът наблюдава, преживява или си въобразява така, че да предизвика естетическа наслада и възвишени чувства. Основният му обект е прекрасното. Чувството за прекрасното представлява основната част в духовния мир на човека, който е не само мислещо и произвеждащо материални блага същество, но и творец на предмети на изкуството. Последните заедно с такава естетическа ценност като прекрасното въплъщават и „вътрешното Аз" на твореца. Те се раждат вследствие на сливане впечатленията от външната действителност с въображението на твореца. В случая се постига идеализация на действителността чрез силата на въображението на твореца.

Изкуството подпомага духовното израстване на човека, осмислянето на собствения му живот. Затова няма религия или общество, които да не създават свое изкуство. Чрез него и въобще със своята култура те формират и развиват религиозната и националната си идентичност.

Мюсюлманският свят също е създал своя специфична естетика и изкуство. То е онова изкуство, което се развива върху религиозно-етическите ценности на исляма, неговото схващане за трансценденталното, света и човека. То отразява историческите събития, екзистенциалните проблеми на човека. В определени клонове на изкуството като литературата, архитектурата, миниатюрата и калиграфията то е създало шедьоври.

Въпреки всички тези забележителни постижения, определени среди не само в западния, но дори в мюсюлманския свят все още се отнасят със скептицизъм към ислямското изкуство. Широко разпространена е хипотезата, че ислямът не допуска развитието на изобразителното и музикалното изкуство.

Един обективен анализ потвърждава, че в Свещения Коран не съществуват конкретни предписания, забраняващи или фаворизиращи изкуството. Чрез обективно тълкуване на определени айети може да се дефинира ислямското отношение към изкуството. В айет (знамение) 3 на сура „ет-Тегабун" се казва: „

... и направи образа ви превъзходен...". Сам Всевишният се представя като „най-прекрасният Творец" [412].

От подобни знамения се налага извода, че ислямската религия съдържа и естетически аспекти. Този извод се потвърждава и от редица хадиси на Хз. Мухаммед (с.а.с.). Теолози, защитаващи идеята за съществуване на особено „ислямско изкуство", често споменават неговите слова: „ Аллах е прекрасен и обича прекрасното..."[413].

Най-важно доказателство за положителното отношение на исляма към изкуството са неговите произведения, създавани в продължение на повече от четиринадесет века. За това спомага много и богатото културно наследство на асиро-вавилонския, египетския, персийския, тюркските и др. народи. Мюсюлманите запазват шедьоврите на източното изкуство и ги доразвиват в съответствие с каноните на ислямската религия. Именно в резултат на този синтез се формира едно самобитно изкуство, което представлява компонент на световната култура.

1. Особености на ислямското изкуство

Ислямското разбиране за изкуството е оригинално. Наистина ислямските философи-перипатетици, които се занимават с естетика, се влияят от древногръцките мислители, от учението на Аристотел. Но те не споделят неговия метод на подражание, т.е. точно възпроизвеждане на природните обекти, а подкрепят идеята за довеждането на тези обекти до съвършенство чрез идеализация и абстракция.

Ислямските перипатетици се възползват от естетическите идеи на древногръцките философи главно по въпросите на поезията и музиката. Техните теории, свързани с музиката, обаче не намират широко практическо приложение. Затова ислямското изкуство е по-близко до древното източно изкуство. Вследствие срещата на източното и западното изкуство и на идейната основа на исляма се формира една самобитна култура.

Ислямската религия, начинът на мислене и светоусещането на мюсюлманина предопределят същността и особеностите на ислямското изкуство. Начинът на възприемането на съществуващата реалност се формира под въздействието на ислямската космология и по-специално под въздействието на суфизма и неговото схващане за битието. Наистина не всички творци са суфии, но както отбелязва турският изследовател Бешир Айвазоглу, суфизмът има важен принос

[412]Коран, 23: 14.

[413] Муслим, *Китаб-ул-Иман,* I/93, хадис 147.

във формирането на ислямските естетически принципи, от които се ръководят почти всички мюсюлмански творци.[414] По смисъла на суфистката концепция за вахдет-и вуджуд (единното битие) реалните обекти в този свят се явяват отражение на Върховното, т.е. божественото битие. То се проявява в своите творения. Доколкото и човекът е негово творение, то се отразява също и върху него. Всички те са Негови прояви. „Всичко съществуващо не е Той, но и не е нещо различно от Него. По своята същност Той е единно, но разнообразно по проявление."[415] Крайните суфии (гулат-и суфи) довеждат тези разсъждения до абсурдни, неприемливи за исляма тези. Според тях освен Всевишния не съществува друго реално битие. Сетивният свят, обектите в него, по тяхно твърдение, са сянка на Висшето битие. Изхождайки от подобни твърдения, редица автори окачествяват идеята за единното битие с пантеизма. Относно божествената част обаче, в това число и според главния теоретик на „вахдет-и вуджуд" Ибн Араби, в реалните неща се отразяват еманациите на Всевишния, а не неговата същност (зат). Освен това в случая става въпрос за отражение, което не е тъждествено на отразявания обект. По такъв начин техните схващания се доближават до тези на сунизма, който ясно разграничава Твореца от неговите творения.

Основната цел на творците, и от едното и от другото направление е да се схване трансценденталното, съдържащо се иманентно във видимото, реалното битие; да се стигне до общото, което се намира в реалните феномени.

В тази връзка ислямското изкуство отхвърля подражанието, т.е. точното възпроизвеждане на природните обекти и пейзажи. Творецът ги обобщава, подбира най-съществения и ги преработва, върви от единичното към общото. По такъв начин се стреми да открие същността, невидимото зад видимото, т.е. трансценденталното. Стремежът към отразяването на върховното битие изисква силно стилизиране на реалните обекти, голямо абстрахиране.

Дали подобно абстрахиране налага пренебрегване на реалното, бягство от реализма? Наистина не са малко мюсюлманските творци, които се стремят да преминат отвъд реалното и да стигнат до вечното, безкрайното. Тези творци, според Б. Айвазоглу, би трябвало да приемат външния свят само като средство за постигане на трансцендентната реалност.[416]

На практика обаче пълното бягство от живота е невъзможно, тъй като въображението на твореца се формира на базата на неговите впечатления от този свят, въз основа на неговите представи, които се градят върху предишни

[414] Ayvazoğlu, B., *İslâm Estetiği ve İnsan, Çağrı Yayınları*, İstanbul 1989, s. 68, 85,86.
[415] Цитат по С. Х. Наср. *Трима мюсюлмански мъдреци*. С., 2001, с. 129.
[416] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s.89.

възприятия.[417] Така че околната реалност обективно присъства в творбата, дори творецът да не желае това. Той създава естетически ценности, като съчетава своите естетически чувства с природните красоти. В своите творби той трябва да разграничи преходното от вечното, видимото от същността, без изцяло да пренебрегва реалните вещи.

Паралелно с това е необходимо да се отбележи, че абстрахирането дори в новата епоха остава една от съществените отличителни черти на ислямското изкуство. То е отражение на представата за неантропоморфен Всевишен. Както е известно, ислямската представа за Всевишния няма нищо общо с визията на нещата от реалния свят. В Свещения Коран Той е обрисуван като сияние. Освен това Той е трансцендентен, намира се извън сетивния свят. За твореца, който има такива представи за Всевишния, е невъзможно да Го изобразява в конкретни образи. Така представата за безтелесен Всевишен поражда стремеж към абстрахиране в изкуството. Несъмнено за това допринася и разпространяването на версията за забрана на изобразителното изкуство в исляма.

В произведенията на изкуството нещата, човекът не се изобразяват така, както изглеждат, а се изменят чрез стилизиране и тълкуване, извършва се преходът от единичното към общото. Така произведенията на изкуството отразяват по-скоро закономерностите в природата, отколкото техни конкретни форми на проявление. С други думи придобиват представителен характер. Важно за твореца е не единичното, конкретното, а общата идея, смисълът.

Този процес на абстрахиране се изразява от турския културолог Сезаи Каракоч с формулата: „природа – абстрахиране – метафизика и абсолют – отново конкретизиране, съживяване".[418] Следователно тръгвайки от конкретната реалност, творецът се издига над нея, върви от конкретното към абстрактното и отново се връща към единичното. В случая не става въпрос за пълно откъсване от обективния свят. Най-напред чрез игнориране видимите качества на конкретните неща те се умъртвяват чрез разчленяване, а после, чрез вдъхване в тях на живот отново се превръщат в реални неща. Това е бягство от буквализма, от буквалното възпроизвеждане на природните обекти. В ислямското изкуство подражателството се заменя с метода отражение.

Несъмнено, както вече подчертахме, съществуват немалко творци, които възприемат бягството от живота, от реализма като религиозна повеля. В тяхното творчество абстрахирането се довежда до крайна форма, до арабеска. Това наименование се появява, понеже явлението получава разпространение чрез арабите. Този начин на изображение обаче се среща във всички мюсюлмански

[417] Çam, N., *İslâm'da Sanat, Sanatta İslâm*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 67.
[418] Цитат по Ayvazoğlu, a.g.e., c. 351.

страни. Арабеската е най-абстрактната разновидност на изкуството. При нея изображението не е свързано ни най-малко с обективния свят. В изобразителното изкуство се борави с обикновени геометрични фигури. В този вид тя е най-разпространена в музикалното изкуство. Възпява се главно любовта, разлъката и изневярата. Певецът понякога се моли, а понякога се бунтува. Композиторът се занимава с абстрактни тонове, без да визира конкретни явления, той не изобразява феномени, а възпява чувства, които обикновено предизвикват тъга. Затова музикалната арабеска е популярна главно сред лумпенизираните и маргинализиращи се слоеве.[419]

Както пролича, въпросът за абстрахирането в ислямското изкуство е сложен процес. Като цяло ислямското изкуство не може да се окачествти като абстрактно. По начало в ислямската естетика се формират две направления. Сред последователите на философските школи перипатетизъм (мешшаийе) и озарение (ишракийе) преобладава реализмът. Дори не всички суфи са привърженици на абстрактното изкуство. Реализмът доминира в епохата на омеядите. Стенописите на молитвените домове, като на Омеядската джамия в Дамаск и Скалната джамия в Ерусалим преобладава натурализмът. Реализмът е характерен и за миниатюрата и архитектурата от епохата на абасидите и селджуките. В Османската империя по времето на Танзимата има отново завръщане към реализма. През XX век тази тенденция повторно се засилва.

Увлечението към абстрахиране, към отвлечено изкуство започва през IX век и убедително се утвърждава през XIII век. На практика абстрахирането води до стилизиране. Двете тенденции имат редица общи страни, но не съвпадат изцяло. Стилизирането е свързано с възприемане на нещата в метафизичен смисъл, което означава абстрахиране от конкретни качества и разкриване на същността. По такъв начин се избягва буквализмът. За това много допринася символизмът.

Символизмът е характерен за ислямското изкуство, особено за изобразителното. Той получава разпространение главно благодарение на суфизма. Подобен начин на възприемане на нещата е логическо следствие от схващането за езотеричното в исляма. Според този начин на мислене физическата красота е символ на духовната красота. Творецът е длъжен да разкрие истината зад символа. Тази връзка обаче е много сложна.

Суфизмът създава една обща система от символи, като превръща определени понятия, изразни средства и цветове в символи чрез абстрахиране и метафоризация. Сред изказните символи най-разпространено е Всевишният и обичта към Него да се представят чрез образа на любимата. Упойващият й

[419] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 108, 148; Çetin, M., *İslâm Sanatının Yeniden Teşekkülü*, Adım Yayıncılık, İstanbul, s. 63, 64, 106, 108, 111.

дъх представлява съживяващото божествено дихание. Светлината обикновено символизира Неговото сияние. С „пролетта" се изразява щастливият и прекрасен живот, а със „зимата" – мъката и страданието.

Цветовете също се използват със символично значение. Например бялото е символ на небето и божествената светлина, а черното – на мрака, червеното пък изразява живота, активната интелектуална дейност, синьото е свързано с небесния живот, с откровението, мъдростта, а тюркоазеното – с възнесение и възшествие. [420]

В ислямското изкуство широко и умело се използват метафората и алегорията. Метафората служи като изходно начало в символизирането. Така, съчетавайки красивите страни на различни същества или обекти, се изгражда представата за съвършената красота. Символите по мнение на Хегел напълно съответстват на духа на източното изкуство, създало изключителни произведения.

В ислямската естетика се влага специфично съдържание в прекрасното като основна категория във всяка естетика. В ислямската религия Прекрасното е ценност. От интерпретацията на редица айети на Свещения Коран се налага изводът, че то стои в центъра на исляма. Някои от тях вече бяха споменати. От други айети става ясно, че Всевишният, който притежава качеството джемал (красота) е сътворил прекрасни неща. Например естетическите аспекти на рая са по-важни от ползата, която той осигурява на своите обитатели. Това се отнася и за земните блага. Слънцето със своята светлина и топлина е не само полезно, но и прекрасно. Всевишният повелява на човека да се възползва от тях, да им се радва: „Кой забрани украсата на Аллах, която Той създаде за своите раби..."[421]

Прекрасното е неразделна част от духовния живот на мюсюлманина. Човекът е създаден и за да се наслаждава на красотите на земния живот. По рождение той притежава увлечение към безкрайната красота.

Във формирането и утвърждаването на ислямското схващане за прекрасното важна роля играе суфизмът. В интерпретацията на неговите представители земните красоти са отражение на „абсолютната", божествената красота. Според тяхната философия конкретните неща в сетивния свят обективно не притежават красота. Красотата е не във видимата им страна, а в онази тяхна част, която са заимствали от „абсолютната красота".[422]

Както личи, суфиите изхождат от онова схващане в ислямската философия, според което предметите, намиращи се в сетивния свят, по природа не

[420] Калафат, Я., Понятието /кара/ черно в турските народни вярвания, В: *Ислям и култура*, Т. 4. IMIR, С., 1999, с.398-407; Ф. Мирабедини, Единството в ислямското изкуство и архитектура. *В-к Български писател*, бр. 2 /274/, 17.01.2001г.

[421] Коран, 7: 32.

[422] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 81.

притежават постоянни качества – цвят, мирис, вкус и т. н. Подобни качества, акциденции, не са присъщи на самите предмети, а на нашата душа (нефс).

Тази теза, която се отстоява и от някои съвременни ислямски теолози и философи, беше опровергана от представителите на перипатетизма (мешшаийе). Ибн Сина, опирайки се на собствения си опит, на наблюденията си, доказва, че такива качества като цвят, мирис, красота и т.н., са обективно присъщи на самите предмети и съществуват независимо от сетивата ни.

Под въздействието на суфитската и рационалистическата философия в ислямската естетика фактически се формират две схващания за прекрасното: абстрактна и реална красота. По логиката на реализма красотата, макар да има относителен характер, т.е. независимо, че отделните народи и дори различните хора притежават свое разбиране за нея, тя има обективен характер. Основни нейни качества са хармонията, пропорцията и симетрията, които предизвикват естетическата наслада. Ислямските реалисти обаче в крайна сметка свързват земните красоти с техния творец – Всевишния.

Обективно погледнато, подобна връзка съществува и в суфистката естетика. По тяхната логика земните красоти отразяват „абсолютната красота". Творците-суфии почти винаги изобразяват, възпяват божествената красота чрез женската, а любовта към Всевишния – чрез любовта към любимата жена.

Може би затова любовта се превръща в основна тема на ислямското изкуство. В ислямската философия и естетика се появява специфична интерпретация на любовта, което дава основание на някои теолози да я окачествяват като ислямска любов или ислямска теория за любовта. Не само за суфиите, но и за ислямските рационалисти това е любов към Бога. Според Ибн Сина тази любов лежи в генезиса на света. Тя представлява не само същността, но и първопричината на реалното битие. Според мислителя съществуват два вида любов: първата, онтологичната, т.е. божествената любов, означава че Всевишният е любим и влюбен, поради което е сътворил вселената, земята и човека. Втората любов той представя като „психологическа", т.е. възторг от красотата на природата и човека[423].

Подобно разчленяване на любовта е присъщо и на редица мислители от суфитското направление. Ибн Араби отстоява идеята, че от божествената любов възникват духовната и естествената любов[424].

В произведенията на изкуството обаче това разграничение почти изчезва. Платоничната и мистичната любов към Всевишния се слива с любовта към човека, тъй като по логиката на суфитската философия човекът и вселената не са Той, но и не са нищо различно от Него.

[423]Bayraktar, M., *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 200-201.
[424] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 49.

Логическо следствие от този подход към любовта е суфитският хуманизъм, т.е. уважение към достойнството на човека независимо от религиозната и националната му принадлежност. Това уважение и любов към човека намира ярко отражение в творчеството на Мевляна Джаляледдин Руми (1207 - 1273), който разработва и отразява суфитската философия чрез своята поезия. „... Гърци, тюрки със сърцето си прегръщам и монголецът дори би могъл приятел да ми стане...", пише той[425]. Мевляна призовава народите да се „издигнат над невежеството", тъй като то насажда вражда.

Върху основите на тези естетически схващания се развива едно самобитно изкуство, което се отличава не само по своята философия и тематика, но и с изразните си средства. В неговото формиране и развитие участват много народи със своите национални традиции и ценности. Разнообразните идейни и естетически източници обуславят появяването на местни школи в различни страни. Докато арабското изкуство се характеризира с повече строгост и размисъл, в иранското има повече реализъм. Специфична школа през VIII век се формира и в Кордова (Испания). Не е лишено от специфични черти и османското изкуство. Единната вяра и мироглед, сходните социо-икономически и политически условия обаче допринасят за появата на редица общи черти. Затова отделните школи могат да се разглеждат като своеобразно проявление на едно и също изкуство. Ислямското изкуство представлява ярко въплъщение на принципа на единство в многообразието.

В класическото ислямско изкуство образът на героя се изгражда по-различно отколкото в западното. Докато в европейската литература се описва вътрешният мир, мислите на героя, то в ислямската той се представя обикновено чрез действията. Последният е епичен, а не трагичен. Трагедията не е характерна за ислямското изкуство. Това не означава, че в обикновения живот не се срещат трагични събития. Но доколкото ислямското изкуство не се ангажира да възпроизвежда природната действителност и житейските събития точно, то се въздържа да изобразява трагичното в конкретните произведения. В тях се описват непрекъснато възникващи случайности, а не конфликти. Благодарение на случайността, т.е. благоволението на Всевишния, героят никога не попада в безизходица, в трагично състояние[426].

В тази връзка възниква въпросът за творчеството на хората на изкуството. Той се превръща във важен проблем на естетиката, тъй като се налага разграничаване на творчеството на интелигенцията, т.е. на човека от това на Всевишния. Някои ислямски изкуствоведи се опитват да разрешат този

[425] Пак там

[426] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 90, 93; Çetin, M., a.g.e., s. 83.

проблем по много елементарен начин, като наричат хората на изкуството не творци, а изпълнители. Мевляна, Саади и други поети пък смятат, че творците поети, художници и т.н. представят творчеството на Всевишния на земята. Ибн Рушд подхожда по философски към проблема. Според него Всевишният е най-съвършеният Творец, а човекът може да твори в ограничени рамки. Задачата на твореца, по мнение на мнозина ислямски изкуствоведи, е не да създава, а да открива и да представя красотите, създадени от Всевишния. Творчеството се обогатява не чрез създаване на нови форми и природни десени и символи, а чрез композирането им по нов начин и обогатяване на нюансите. За пример може да се посочи поемата „Лейля и Меджнун", създадена на основата на едно арабско сказание от епохата на Омеядите. Първият му вариант е написан от Низами към края на 12 век. Впоследствие се появяват вариантите на Алишер Навои, Фузули и др. поети. Почти във всички тях се възпява любовта. Но всеки вмъква нови елементи, използва различни композиционни форми. Това обаче поражда опасност от схематизъм. За да се предотврати схематизмът, се препоръчва използването на т.н. метод разнообразяване (теневву), което дава възможност да се формират най-различни композиции чрез използване на традиционните форми и схеми. Според Фузули обаче е много трудно да се каже нещо ново със стари, вече използвани форми и изразни средства[427].

Въпросните особености на ислямското изкуство се появяват във всички негови видове – миниатюра, архитектура, изобразително изкуство, музика др. Те са много отчетливи в художествената литература, поради което получават наименованието ислямска литература. За повечето изследователи ислямската литература е онази литература, която отразява принципите на исляма, описва събития от неговата история, или накратко онази литература, която ни просвещава по проблемите на исляма. Към това обаче трябва да се включат и творбите, които не представят пряко ислямските принципи, но показват тяхното приложение в живота, т.е. отразяват ислямския начин на живот.

От литературните жанрове най-голямо развитие получава поезията. Тя е един от най-важните елементи на културното наследство от епохата на джахилиета (безпросветност, невежество). Наистина ислямът измества поезията на втори план, но тя продължава да представлява един от фундаментите на духовния живот на арабското общество. През XII-XIII век поезията достига своят разцвет. Популярността й се дължи на обстоятелството, че тя е най-подходяща за достигане чрез абстрахиране в езотеричните дълбини и възпява любовта, по-специално на суфитската любов. Целта на мюсюлманския поет е търсене на

[427] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 90, 93; Çetin, M., a.g.e., s. 83.

трансценденталното, възпяване по най-разнообразни начини на любовта към Всевишния, опиянението от нея. Затова тази поезия има религиозно-мистичен характер. Суфитската поезия отбелязва най-големи достижения в творчеството на Мевляна, Юнус Емре, Фузули и т.н.

Ислямската поезия се отличава от западната не само по своята идейна, мирогледна основа, но и по своята композиция и техника. За западната поезия е характерно развитие на идеята, във всеки куплет тя се допълва и доразвива. В ислямската и по-конкретно в разпространената в османската империя диванска поезия и в народната песен редящите се един след друг куплети изразяват една и съща идея, но по различен начин, с различни средства, без тя да получава по-нататъшно развитие. За нея освен смисъла (маана) е важна и формата (лафз), ритъмът (везн) и особено римата (кафие). В поезията принципът теневву (разнообразяване) придобива още по-голямо значение.

Чрез арабската литературата, която има общоислямски характер, се утвърждават като основни поетични жанрове: поема (касиде), в която се разработват сакрални чувства, възпява се героизмът и т.н. За нея е характерна мерената реч, съзвучието. Доста популярна е и мерсийе (елегия) и панегирик (медх). Поезията в арабската литература се разглежда като важно средство за пречистване на душата, за постигане на духовно съвършенство.

Със специфични черти се отличава и ислямската проза. Наистина тя не се радва на такава широка популярност колкото поезията. Но такива жанрове като разказ, епос (дестан) достигат значително развитие.

Разказът е най-широко разпространен в Иран и сред индийските мюсюлмани. Османската аристокрация проявява интерес предимно към любовните разкази, но като цяло жанрът е доста популярен сред народа. През средните векове все още не е известна по-дългата форма на разказа – романът. Него го срещнем едва в новата епоха. През средновековието разказът в повечето случаи се вплита вътре в други, поетични творби. Типичен пример за подобно съчинение е „Месневи" на Мевляна.

За ислямския разказ не е характерен стремеж към възпроизвеждане на реалната действителност. Събитията се развиват извън времето и пространството. Героят действа по волята на автора, в съответствие с неговото въображение. Както в останалите жанрове, така и в разказа героят никога не се оставя сам със съдбата си, не му се налага сам да търси изход от ситуацията, в която се е оказал. С благоволението на висшата, мистичната сила той превръща невъзможното във възможно и намира благополучен изход „Щастливият край"

е задължителен елемент на творбата[428]. По такъв начин се избягва трагедията, която в европейската литература се явява източник на развитието, на възхода.

Функционалното предназначение на ислямския разказ е поуката (тур. къссадан хиссе). Авторът не си поставя за задача да разработи всестранно темата, да опише целия живот на героя. Той се задоволява с описанието на най-важните и необходими моменти, действия и мисли, като ги изостря, което логически довежда до определени полезни морално-етични изводи. Въз основа на това разказът придобива поучителен, дидактичен характер, популяризират се нравствени цели, морално-етични норми.

Въпросните особености до голяма степен се съхраняват дори в дългия епичен разказ (дестан). В него, макар да се използват исторически събития и личности с оглед внушаване на патриотични чувства, се съдържат и редица митични и мистични елементи. Класически пример за това е „Шах-наме" (Книгата на царете) на Фирдоуси (тур. Фирдевси) от 70-те години на XIII век. В нейната историческа част наистина се описват редица реални царе. Но главен герой е приказният Рустем, който в течение на няколко века бил верен страж на родината, като обединявал около себе си борците, готови да умрат, за да я спасят от постоянните набези на туранците. Основната поука, която се опитва да внуши Фирдоуси, е любовта към родината и към вечното, непреходното.

Оригиналните аспекти на ислямското изкуство се проявяват особено в архитектурата. В мюсюлманските страни възниква своеобразен архитектурен „език". За негова основа служи единната вяра и цивилизация, както и географското, климатичното и културното разнообразие. Ислямът не отхвърля, а асимилира и преобразява предишните културни традиции. В началния период той търпи и влиянието на византийското архитектурно изкуство. Така към X век се формира собствен архитектурен стил. Негови образци са не само джамиите, но и такива монументални граждански съоръжения като медресета, мавзолеи, дворци, кервансараи, крепости и др., които се изграждат главно в градовете. Вследствие на това ислямският град придобива редица особености. Характерът на града се определя преди всичко от исляма. Друг фактор, който играе важна роля, е принципът природосъобразност. За разлика от западния, ислямският град не е строго планиран, той остава далеч от геометрията. При неговото изграждане се допуска повече импровизация. Той се изгражда по махали, в центъра на които се намира джамията, обградена от комплекс от сгради.

Архитектурата, която представлява важна част на материалната култура в мюсюлманските страни, се развива преди всичко в съответствие с ислямските

[428] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 103; Çetin, M., a.g.e., s. 81.

канони, но се съобразява и с естествената среда. Докато в областта на другите изкуства се прилага принципът абстрахиране, което води до откъсване от природните дадености, архитектурните произведения се съобразяват с природната среда, те се явяват фактически нейно продължение. Архитектът се стреми да не нарушава околната среда, която обективно налага реализъм[429].

Ислямската архитектура се отличава с функционалност. Разбира се, произведенията на архитектурата, например сградата на джамията, имат и естетическа стойност, но архитектурното изкуство в никаквъв случай не бива да доминира над функционалното предназначение на джамията. Тя, както и всяка сграда, се изгражда, за да посрещне определени религиозни и обществени потребности. Нейната конструкция трябва да съдейства преди всичко за пълноценното изпълнение на тези функции. Архитектурните съоръжения трябва да съдействат за популязиране на божественото послание, да отразяват непреходността, единството, красотата и могъществото на Всевишния. Те в никакъв случай не бива да придобиват такъв вид, което да отвлича вниманието от Всевишния. На практика това означава те да не се отрупват с изкуствени и пищни архитектурни украшения.

Наистина първите джамии са семпли. Впоследствие обаче те започват да се украсяват със стенописи, които постепенно се ориентират към геометрични фигури и растителни плетеници. Най-масово обаче се използва калиграфията. Един от типичните орнаменти на ислямската архитектура е арката, по-специално подковообразната арка. Ислямските майстори създават разновидности на арката. Подковообразната арка в ислямската архитектура се отличава по това, че образувайки нещо по-голямо от полукръг, тя създава впечатление за срязан кръг. За първи път ислямските архитекти срязват окръжността под диаметъра, или по-рядко над него. За нея е характерна подвижноста. Арките изглеждат като пружина, която с лекота носи тежестта. В магрибската архитектура арките са подредени в два пласта. Подобно подреждане се среща и в Изтока, в Омеядската джамия в Дамаск и в Скалната джамия в Ерусалим. Тук обаче е постигнато още по-голямо съвършенство.

Външното пространство на ислямските джамии се оформя предимно с колони. За колоната е характерно постепенно олекотяване, като тя става по-тънка и се освобождава от тежкия си капител, изчиства се от „подробностите". В ислямската архитектура колоната се превръща в символ на безтегловност. В Кордовската джамия колоните са издигнати в два реда една върху друга,

[429] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 114 – 117;Çam, N., a.g.e., s. 74 – 75, 84, 92, 163 – 217.

вследствие на което арките също са разположени в два реда, за да се запази класическото съотношение между подпори и интерколумнии.

Куполът (куббе) не само, че се превръща във важен елемент на ислямската архитектура, но и придобива нов, сакрален смисъл. Насочвайки погледа към небесата, той го увлича към духовните висини. В малките джамии кубето е едно и лежи върху четвъртити стени. Големите джамии имат допълнителни кубета или полукубета, които се обединяват около централното. Подобна форма се явява отражение на идеята за сплотяване на джамаата около имама и формиране на единно цяло. Строителството на полукубета започва още при селджуките, но достига до съвършенство в архитектурните съоръжения на Мимар Синан (1490-1588). Към централното кубе видният османски архитект прибавя още четири полукуббета. Те обаче изглеждат като продължение на основното и се създава впечетление едва ли не, че съществува само едно кубе. Класическо приложение на този начин намира в строителството на джамията Селимие в Одрин.

За европееца най-типичната черта на джамията е нейното минаре. Пророкът Мухаммед не приема нито тръбата, нито огъня за оповестяване на времето за молитва. Така се раждат призивът (езан) и минарето. Според преобладаващо мнение първото минаре се появява при преустрояването на джамията в Басра в епохата на омеядите. Първите минарета се разпространяват главно в Египет, Палестина и Сирия. Освен функционалното си предназначение със своите едно или две до три викала (шерефе) минарето символизира и единството на Всевишния.

Определени възможности за прилагане на архитектурни украшения осигуряват и минберът, михрабът и полукубето над михраба. Полукубето над михраба на Кордовската джамия например е една сложна плетеница на арки. Минберът (катедра) пък обикновено се украсява с калиграфски изработени текстове от Корана.

Светлината и водата, тяхното интересно съчетание се използва много широко в ислямската архитектура. Светлината, която пада върху глазирани керамични повърхности, се отразява и придава на сградата простор и лекота. Често светлината се съчетава с водата, която се намира в сградата или във фонтана в двора. Най-притегателното и красиво съчетание е постигнато в „Лъвския двор" в Гранада (Испания).

В резултат на съчетаването на споменатите и други архитектурни елементи в мюсюлманския свят са постигнати истински шедьоври. Кордовската джамия, джамиите Сюлеймание и Селимие (Турция), гробниците на Мумтаз Хатун, Тадж Махал в Агра (Индия) и дворецът Алхамбра (ел-Хамра) в Гранада, както изтъква

Мухаммед Хамидуллах, не отстъпват на бисерите, които са създали другите цивилизации[430].

Джамията в Кордова е една оригинална архитектурна творба с правоъгълна форма. Вътрешното пространство е разделено на две неравни части. На светлия открит двор е противопоставена огромна полутъмна молитвена зала, изпълнена с многобройни редици от колони, които човешкото око не може да обхване. Това предизвиква чувство на необозримост и безкрайност. Осемнадесетте двуредови арки са украсени с многоцветни орнаменти, като са използвани мраморни и златни мозайки. Оригиналността на михраба се постига чрез двойните корнизи на панелите на арката, които преминават в седем изпъкнали арки, поддържани от изящни колони, украсени със стилизирани растителни мотиви на мозайката. Вътрешността на михраба има осмоъгълен план на пода. Всичко това придава на храма приказна красота.

Ислямската архитектура достига върхната си точка в произведенията (около 360 паметника) на Мимар Синан. У нас, смесвайки го с великия везир Синан бей, го приемат за българин. Мимар Синан полага основите на класическата османска архитектура. Според собствените му думи три произведения бележат етапи в неговото творчество: джамиите Шехзаде и Сюлеймание в Истанбул и Селимие в Одрин. Построената през 1548 г. джамия Шехзаде е първият модел на класическата архитектура. В известен смисъл тя е експеримент. След това този модел се усъвършенства, особено при строежа на Сюлейманийе и Селимийе.

Сюлейманийе е най-красивата джамия, която Мимар Синан строи между 1550-1557 г. Централният корпус е свързан със странични галерии с три арки, свързани от своя страна със свод от черен и бял мрамор, поставени върху две профилни колони. В четирите ъгъла са разположени четири набраздени с канелюри минарета, две от които са много високи и имат по три шерефета. Джамията е изпълнена с точност, изящност и представлява еднороден ансамбъл.

Шедьовър на Мимар Синан е джамията Селимийе, построена през 1569–1574 г. в Одрин. Нейния план Синан изпробва в две малки джамии в Истанбул – на Рустем паша и на Соколлу Мехмет паша, известни със своята украса. Издигната върху малък хълм, съвършено уравновесена, с линии, отвеждащи погледа към върха й, Селимийе осъществява по несравним начин образа на космическа планина и отговаря на идеала на архитектите, които искат да създадат впечатление, че куполите плуват в небето. Нейният купол с диаметър 31,28 м. почива не на полукубето, а върху осем пиластри и тежестта му е поета от редуващи се арки и тромпи, както и от елегантни контрафорси, съзвучни с ритъма на композицията.

[430] Хамидуллах, М., цит. съч., с. 177.

Михрабът е поставен в малка абсида, което придава на храма дълбочина. Четирите огромни минарета, които създават чувство за лекота и изящество, са поставени в четирите ъгъла на зданието и сякаш служат за подпори, напомняйки четирите стълба на вселената от символичните изображения[431].

Основните елементи на храмовата архитектура се използват и при строителството на обществените сгради – кервансараи, безистени, хамами, чешми и т.н., които също ни очароват с конструкциите си. Лъвският двор в двореца Алхамбра в Гранада отразява изяществото на гражданската архитектура. Дворът е наречен така, защото дванадесет мраморни лъва служат като опора на разположения в центъра фонтан. Стените на двореца са облицовани с керамични плочи, моделирани с орнаменти[432].

През последните десетилетия мюсюлманските архитекти правят опити да съчетават традиционния стил с новите тенденции.

2. Забраненото и позволеното в изкуството

Дискусията по въпроса за съвместимостта на изобразителното и музикалното изкуство с исляма продължава вече векове.

Във връзка с изобразяването на съществуващи или въображаеми обекти сред ислямските теолози и историци на изкуството са се оформили три схващания. Чрез интерпретация на определени айети от Корана някои стигат до извода, че това е допустимо. Други по същия начин доказват съществуването на абсолютна забрана. Според по-умерените теолози забраната се отнася само за одушевени предмети.

Различия в схващанията се получават поради факта, че произведенията на изобразителното изкуство асоциират спомена за идолопоклонничеството, а в Свещения Коран няма ясни и категорични предписания по този въпрос. Последното дава възможност чрез интерпретация на определени айети, в които косвено се споменават идеи, свързани с изобразителното изкуство, да се формират и да се отстояват противоположни становища. В един от най-често коментираните айети се казва: „О, вярващи, виното, играта на късмет, кумирите (енсаб) и стрелите са мръсотия от делото на сатаната. Странете от нея, за да сполучите!"[433].

За източник на разногласията служи думата „енсаб" в айета. Докато много теолози я отъждествяват с думата изображение, други смятат, че тя

[431] *История на Османската Империя*, под редакцията на Робер Мантран, С., 1999, с. 682 – 686.
[432] Кубан, Д., Традиции в архитектурата, *сп. Курьер ЮНЕСКО,* сентябрь – октябрь 1981, с. 71.
[433] Коран, 5: 90.

означава скулптура[434]. По такъв начин се стига до извода, че се забранява само извайването на скулптура. В подкрепа на този извод се позовават на айет „ел-Енбия", в който между другото се казва: *„...какви са тези изваяния, пред които се кланяте?"*[435]. Като се има предвид, че въпросът за забраната възниква във връзка с необходимостта от преодоляване на идолопоклонничеството, тази теза изглежда логична.

На подобна интерпретация се подлагат и онези хадиси (предания за думите и действията на пророка Мухаммед с.а.с.), чрез които на пръв поглед се забранява използването на произведенията на изобразителното изкуство. В подкрепа на забраната най-често се цитира следният хадис: „В Съдния ден най-много страдания ще изпитват художниците (мусаввир)"[436]. За привържениците на забраната повелята на Пророка е категорична. Привържениците на противоположното становище обаче препоръчват хадисът да се тълкува в духа на коранические постановки. По тяхно убеждение думата „мусаввир" се отнася само до онези художници, които се опитват да имитират творческите качества на Всевишния[437]. Изобщо хадисите трябва да се анализират в контекста на конкретните поводи и съобразно условията, които са ги предизвикали. Една голяма част от тях дават отговори на конкретни въпроси и касаят определени персони. Например според редица специалисти по хадис със споменатия хадис се забранява не изобразителното изкуство изобщо, а само изобразяването на Дева Мария и персийския цар Кисра. Тълкователят на Корана М. Д. Сабуни пък твърди, че хадисите, които се използват като доказателство за обявяване изображенията за харам, са „ахад", т.е. не изразяват категорично становище[438].

Основният извод, до който стигат някои специалисти по тефсир и хадис и повечето изкуствоведи, е, че забраната на изобразителното изкуство не е безусловна и тотална. По мнение на турския проф. Нусрет Чам в исляма е забранено не изобразяването и произведенията на художниците, а злоупотребяването с тях[439]. Преди всичко с творбите не бива да се имитира творчеството на Всевишния и да се създава антропоморфична представа за Него. Те не бива да се превръщат в икони и вярващите да им се кланят. Особено отрицателно е отношението към саркастичните творби, карикатурите, които осмиват исляма, Всевишния и Пророка. Обратно, художествени произведения,

[434] Çam, N.,a.g.e.,s. 21 – 22; A. Yakutcan – C. Ömür, a.g.e., s. 12.
[435] Коран: 21/52.
[436] Çam, N., a.g.e., s. 22.
[437]Çam, N., a.g.e., s. 22.
[438]Sâbunî, M.A., *Tefsiru Ayati'l-Ahkâm*, c. 2, s. 418 – 419.
[439] Çam, N., a.g.e., s. 38.

които укрепват вярата, предизвикват чувство на любов към Всевишния и възхищение от Неговото творчество, се насърчават.

При тълкуването на ислямските канони, по убеждение на редица теолози и историци на изкуството, трябва да се имат предвид и естетическите потребности на човека. „Вкусът към изящните изкуства – пише М. Хамудуллах – е присъщ на човека…"[440]. Историята потвърждава, че мюсюлманите също не са чужди на вкуса към прекрасното. Историческите изследвания сочат, че още омеядите дават път на живописта в мюсюлманския свят. Халифът Абдулмелик ибн Мерван нарежда да бъдат изобразени раят и адът на вратите на Скалната джамия (Куббету-с-сахра) в Ерусалим. Определени изследователи обаче приемат за първи ислямски рисунки картините, изобразени върху папируси през XI-XII век, които са открити в Египет. Селджуките продължават уйгурските традиции в живописта. Наистина в историята се срещат и държавници, които забраняват изобразителното изкуство. Техните действия обаче не изхождат от каноните на исляма.

Нито версията за забраната, нито безконечната дискусия не успяват да попречат на развитието на изкуството като цяло, а някои негови клонове постигат удивителен разцвет.

В началния период, когато мнозинството от улемите (ислямските учени) окачествява живописта като харам, се търсят по-различни, оригинални средства и стилове за изразяване на естетическите чувства и идеи. Вместо да се възпроизвеждат, предметите се преработват и стилизират. Като основно средство се използват геометричните фигури – линията, триъгълниците, многоъгълниците, конусите, елипсата, кубовете, звездичките и т.н. Чрез тяхното комбиниране ги по най-различни начини се създават разнообразни композиции. Впоследствие започват да се използват различни растителни плетеници. За да се даде максимално стилизиран облик на изображенията, дадените фигури се засенчват чрез различни линейни и растителни орнаменти. Появява се и цветови схематизъм. По посока на нур (божествено сияние) се търси скритият в нещата неизменен цвят. В мюсюлманската палитра той се появява в чист вид, като се освобождава от различните гами.

В мюсюлманския свят живописта се развива главно като стенопис и декоративно изкуство, тъй като художниците се занимават основно с украсата на джамии. Украсяването на стените на джамиите, макар и с геометрични фигури и растителни орнаменти, не е забранено. Нещо повече, по смисъла на знамението ел-Араф, 31, това е препоръчително. Както вече споменахме, омеядската

[440] Хамидуллах, М., цит. съч., с. 176.

династия нарежда да се украсят стените на джамиите с пейзажи с растителни мотиви, течащи реки и т.н., асоциращи обстановката в рая. В повечето от тях не се срещат образи на живи същества. В двореца Кусайр Амра (Йордания) обаче наред със звездни и растителни композиции се срещат човешки и животински фигури. Някои джамии като ел-Акса (Ерусалим) са украсени отвън и отвътре главно с мозайка. Кубето на Месджид-и Шах (Исфахан) отвътре представлява чудесна картина.

Декоративното изкуство излиза извън храмовете и постига забележителни успехи в украсата на дворците. На стените на омеядския дворец Машта (в днешна Йордания) са изобразени прекрасни картини с животински образи. Най-забележителен в това отношение е Лъвският двор в Гранада.

От изобразителните изкуства най-голямо развитие получават миниатюрата и калиграфията. Това се обяснява с резервираното отношение към живописта през първите столетия след появата на исляма. Тогава художниците съсредоточават усилията си главно върху илюстрирането на книги, художественото оформяне на заглавията им и стилно преписване на ръкописите, т.е. върху миниатюрата. Най-старите арабски миниатюри са от XIII век. По това време в Месопотамия и Сирия вече съществуват няколко школи по миниатюра. От тази епоха са запазени няколко илюстрирани книги. Най-интересни от тях са илюстрациите към „Макамат" на Харири от 1237 година[441]. В книгата, която се състои от 198 страници, са включени 101 миниатюри, отразяващи тогавашният живот на арабите. Всички те са в арабски стил за разлика от тези към „Тъбб Мустахдар – Materika Medika" на Ибн Зейдан Ебу Зейдан, върху който личи византийско влияние.

През XIV и XV век миниатюрата достига пълна зрелост. В Персия се формират редица центрове на миниатюрната живопис. Тебризката школа ни е оставила илюстрациите към „Шах-наме" на Фирдоуси, които отразяват най-ярко специфичния персийски стил. Ширазката школа илюстрира „Келиле и Димне". През 15 век центърът на миниатюрното изкуство се премества в гр. Херат, където работи най-големият ислямски художник Бехзад, прославил се в областа на стенописа. Най-хубавите от малкото останали негови миниатюри са към „Хамсе" на Низами. Той е автор и на миниатюрите към „Бустан" на Саади и на редица портрети. Изкуството на Бехзад бележи най-големия разцвет на персийската миниатюра. Той пресъздава с голяма изобретателност драматични събития, особено картини, изобразяващи военни битки. Неговите произведения се отличават със свободна композиция и гъвкавост на линията.

[441]Райнов, Н., *История на Изкуството. Светът на Мохаммед*, С., 1931, с. 142.

В Османския период художниците създават нов стил и постигат немалко успехи в областта на миниатюрата и изобщо в живописта. В двореца „Топкапъ Сарайъ" (Истанбул) се пазят стотици илюстрирани книги, портрети на султани и високопоставени държавници. Османските художници илюстрират исторически съчинения, в които са описани походите на отделни султани. Така например в книгата на Феридун паша (1586 г.), в която се разказва за Цигетварския поход на Султан Сюлейман и неговата смърт, има няколко миниатюри. В музея „Топкапъ Сарайъ" се намира „Истанбулската серия миниатюри", която отразява важни моменти от живота на Пророка Мухаммед и по-специално неговия мирадж (възвисение).

Изкуството на калиграфията, както се изразява М. Хамидуллах, е мюсюлмански специалитет. Изключителен разцвет тя достига през XII-XIV век.

Както подчертава турският специалист Махмуд Бедреддин Язър, калиграфията се отличава коренно от другите изкуства[442]. Всички видове изкуства, дори такива като поезията, които се отдалечават от материалните обекти, все пак са свързани с нещата, които съществуват в природата и живота. За разлика от тях калиграфията се ражда направо в душата и придобива такъв характер, който я поставя над природните, материалните неща. Когато калиграфът започва да пресъздава художествено буквите, той не се интересува от формите на конкретните предмети, които съществуват в природата. Той се ръководи не от реалната геометрия, а от геометрията, която преживява в душата си. Това придава независим характер на калиграфията. Вярата, че писането е от Всевишния и че краснописът е поощряван от Пророка Мухаммед (с.а.с.) превръща калиграфията в свещено занимание.

Вследствие на това в мюсюлманския свят калиграфията се превръща във важно средство за изразяване на отношението към прекрасното. Тя се използва с декоративни цели при стенните орнаменти и в картините. Важна нейна функция е популяризирането на низпосланото от Всевишния.

За постигнатото от калиграфията съвършенство много важна роля играят естетическите възможности на арабската азбука. Тя е пластична и функционална.

Калиграфският почерк претърпява развитие и се появяват различни стилове. Първата форма е Ма'кили. Нея срещаме в писмените исторически паметници от доислямски и ислямски период. Начинът на писане е правилно редуване на ъглести букви. Но ъглестите букви не са удобни за писане с молив и затова ъглите постепенно се заоблят.

[442] Yazır, M. B., *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzelliği*, DYB Yayınları, c. 3, Ankara 1972.

Класическите почерци са куфи и сулюс. Куфи получава широко разпространение в гр. Куфе. Там се формира специална калиграфска школа, получила оттам и името си. В началото при куфи също се използва геометричният начин на изрисуване на буквите, постепенно обаче това се преодолява. При изписването на буквите започват да се използват криволичещи линии, в резултат на което се появява фолиатеден, т.е. листовиден куфи. За него е характерно украсяване с рисунки на листа и вертикални линии в началото[443].

Куфи се счита за „майка на краснописа". От него се раждат такива почерци (стилове) като Мухаккак, Сулюс, Несх, Рейхани и Рика. Тези шест почерка получават названието „Аклям-и ситте" (шестте пера)[444]. Всеки от тях предоставя възможност на твореца да използва различни изразни средства, т.е. по различен начин да материализира своите религиозно-естетически чувства.

Калиграфските творби притежават високи естетически качества. Разглеждайки такива творби, ние изпитваме естетическа наслада. Те будят у нас възвишени религиозни чувства. Защото написаният текст се е превърнал в художествена творба. Меките и майсторски изваяни линии ни доставят наслада както една художествена картина или музикална творба.

Калиграфското изкуство има своите особености. То съчетава в себе си възможностите на архитектурата и музиката. Най-съществените черти, които го отличават от другите видове изкуство е особената композиция, мярата, импулсът и плавното движение. Калиграфската композиция дава възможност на душевната геометрия по определена тема да намери конкретен израз в едно хармонизирано тяло. В случая е изключително важно да се осигури хармония между духовната и материалната геометрия. А това се постига с помощта на мярата. При извайването на буквите творецът съблюдава определена мяра във всичко. Целта е той да постигне такава форма, която съответства на функциите на зрението.

Калиграфията в ислямския свят постига най-съвършените си творби при художественото преписване на Корана. В различни музеи и библиотеки, в т.ч. в Народната библиотека в София, се съхраняват множество екземпляри на Свещената книга, преписани с голямо художествено майсторство. Те представляват образци на съвършеното калиграфско изкуство.

Средствата, с които борави калиграфията, се свеждат до шрифта на коранические текстове и заглавията на отделните глави, цвета на туша или молива, начина на отделянето на айетите, художествената украса на полетата и т.н.

---

[443] *İslâm Kültürü Atlası*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, 1999, s. 388 – 389.

[444] Ayvazoğlu, B.,a.g.e., s. 117.

Графичните средства са доста разнообразни. Макар че се използва главно черно-бялото, т.е. изписването на кораническите текстове с черен молив или мастило върху бял лист, чести са случаите на отклонение от тази традиция. Калиграфите ползват цветни – червени, сини, зелени и др. моливи, тушове и мастила. Кораническите текстове в редица случаи се изписват върху оцветена в розово или позлатена хартия или фон. По-специално заглавията на сурите се изписват върху златен варак или златен фон с бели или други букви. Те се поставят обикновено в златни или други цветни рамки и се украсяват с изящни орнаменти. Рамките понякога са елемент от унван. Нерядко заглавието се изписва върху великолепни плетеници от растителни мотиви или се украсява богато с рамки, арабески, растителни мотиви и орнаменти.

„Бесмеле" (фразата „В името на Аллах") в началото на сурите също предоставя големи възможности за творчество. Тя се дава с удължена лигатура обикновено на буквата „син". Над подобна лигатура на формулата „бесмеле" се рисуват нежни орнаменти, напомнящи детелини и клонки с листа.

Голямо творчество се проявява и при разграничаването, отделянето на айетите един от друг. Използваните символи са разноцветни точки, капки, няколко запетаи, многоъгълници, детелина и др. Детелината, кръгчетата и многоъгълниците се украсяват с различно оцветени – сини, червени и други точици. Понякога цветчетата са позлатени.

В повечето случаи текстовете на Корана се поставят в карета, в рамки с няколко различни по цвят и дебелина линии. На полето по традиция се отразява сегментацията (организацията, строежът) на текста. В някои екземпляри текстовите полета се обграждат от трите страни с гирлянди от стилизирани златни цветя. Многообразни, богато украсени арабески в полето ограждат златните медальони, върху които са изписани с бяло думите за сегментиране на текста.

През последните години интересът към калиграфията отново нараства. Това се обяснява с обстоятелството, че тя е оставила дълбока диря в съзнанието на мюсюлманите. Калиграфията, класическата музика, миниатюрата, стенописът са традиционни изкуства и затова не губят своето значение. Класическата ислямска калиграфия заема заслужено място до съвременната калиграфия.

Прекрасни образци се срещат и в приложното изкуство, за чието развитие спомага много усетът към орнамента. Особено значение има и обстоятелството, че повечето от създадените предмети се използват в ежедневния живот и че това изкуство е свързано с такива традиционни занаяти като грънчарството, металообработването, текстила и др.

Художествено изработени глинени съдове се срещат още в епохата на омеядите. Успешно се развива керамиката през цялото управление на фатимидите. Рисунките върху керамичните съдове по своето съдържание и форма напомнят много за картините в Месопотамия от X век. Върху тях са изобразени човешки и животински образи[445].

В Персия грънчарството получава нов тласък, а при селджуките керамичното изкуство преживява златния си век. Керамичните съдове в Иран, Ирак и Анадола постигат съвършена форма, те се украсяват с многоцветни бои и майсторски изрисувани фигури. В османския период тази традиция продължава. В Измит, където се намира един от центровете на керамичното изкуство, са намерени кухненски сервизи, полюлеи за джамии, хавани и др. Сред тях най-изящен е полюлеят, изработен през 1549 г. за джамията Куббету-с-сахра в Ерусалим.

В мюсюлманския свят се срещат редица художествено изработени метални съдове и др. предмети. През XII-XIII век върху тях се появяват анимационни картини. Върху кофа за вода, изработена в Херат през 1163 г., са изваяни релефи, отразяващи празнично веселие и ловна сцена446. Дръжките на саби, кинжали, пищови се покриват със ситни и изящни орнаменти, на които човек може да се любува.

Завидно майсторство мюсюлманите постигат в изработката на килими. Независимо дали става дума за килими, пренесени от номадските тюркски племена в Иран и Анадола, или за възникнали в тези земи, те са известни като „персийски килими". Последните са изпълнени с богати фигурални композиции. Първоначално по средата на килимите се изобразяват геометрични фигури, а по краищата – букви в стил куфи. По килимите от периода XVI-XVII век са изобразени ловни сцени и красиви животински фигури и големи медальони. В т. нар. холбайнски килими от османския период са пресъздадени холандски и италиански картини. Нерядко върху килимите се изобразяват приказни градини с цъфнали морави, из които бягат и подскачат животни, и басейни, в които плуват риби.

Друг вид изкуство, който е дискусионен в мюсюлманския свят, е музиката, явяваща се едно от важните отражения на естетическите чувства на човека.

Не само в миналото, но и в нашата епоха съществуват две противоположни схващания по въпроса за съвместимостта на музиката и исляма. И противниците, и привържениците на музикалното творчество търсят доводи в Свещения Коран и в хадисите на Пророка Мухаммед. В тях обаче няма категорични

[445] Prof. P. M. Noet, Prof. A. K. Lamton, Prof. B. Zewir, *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1899, c. 4, s. 253, 257, 262 – 264.

[446] Ibid..,s. 264.

императиви по този въпрос, тъй като ислямската религиозна музика се появява малко по-късно. Преди исляма сред арабите съществува една обикновена музика, представена от народните песни. Дори в епохата на Мухаммед (с.а.с.) все още не се композират песни и не съществува музикална теория. Религиозната музика получава широко разпространение едва при управлението на омеядите и абасидската династия.

При липсата на конкретни предписания в насс (първоизточниците на исляма) теолозите се опитват да извлекат доводи от определени айети на Корана и от някои хадиси чрез те'вил, т.е. духовна херменевтика. Едни от тях тълкуват айета от сура „ел-Енфал": „И молитвата им при Дома бе само свиркане и пляскане..."[447], като категорично отхвърляне на музиката. В този дух те тълкуват и айета от сура „Лукман": „а някои от хората купуват слова за забавление, за да отклоняват в неведение от пътя на Аллах..."[448].

Привеждат се и редица хадиси, с които Пророкът предупреждава, да не се купуват, обучават и използват за печалба певици.

Умерените теолози и музиковеди опровергават хипотезата за забрана не само с помощта на други айети и хадиси, но и чрез позитивното тълкуване на същите айети. Например използвайки думите „...Най-противният от гласовете е магарешкият глас"[449] от друг айет на същата сура „Лукман", те стигат до извода, че се забраняват само неприятните гласове. Дори Имам Газали приема, че приятният глас е джаиз (допустим). Като по солиден аргумент се цитира айетът, гласящ: „Онези, които вярват и вършат праведни дела, ще бъдат възрадвани в градината (в рая)[450]" или : „Кажи ; кой възбрани украсата на Аллах, която Той създаде за Своите раби, и благата от препитанието? ..."[451]. По логиката на умерените теолози думата 'блага', особено 'прекрасните блага', обхваща и музиката, песните. Особено сериозен довод е повелята на Мухаммед (с.а.с.): „Украсявайте Корана с приятните си гласове". Според преданието когато Ебу Бекр направил забележка на момичета, които пеели в дома на Пророка, Хз. Мухаммед заявил: „Остави ги... всеки народ има свои празници, това е нашият празник."[452]

Следователно за немалка част от теолозите музикалното изкуство, както и живописта не са забранени категорично и по принцип. За тях тези изкуства по начало са мубах, т.е. по тях няма определено шериатско предписание. Затова те пледират по този въпрос да се приложи принципът „фихи тафсил", което означава

[447]Коран, 8: 35.
[448] Коран, 31: 6.
[449]Коран, 31: 19.
[450]Коран, 30: 15.
[451]Коран, 7: 32.
[452]Müslim, *Kitabu'l-Libâs*, c. 2, s. 607; Buhari, *Kitabu'l-Libas*, c. 2, s. 2.

специално изследване на всеки отделен случай. Повечето от тях дори разделят музиката, музикалните творби на две групи. Харам са онези творби, които отклоняват човека от вярата, като подронват авторитета на Всевишния, Пророка и въобще на исляма, подбуждат низки инстинкти, предизвикват неоснователна тъга и песимизъм. Заедно с това Пророкът забранява превръщането на музиката и певиците в източник на печалба. Онези творби, в които се възпяват с приятен глас религиозните чувства, любовта към трансценденталните и земните красоти, укрепват патриотизма и хуманизма, са приемливи[453]. Въпросните духовници и музиковеди заедно с теологическите доводи имат предвид и това, че музиката и песните са от онези естетически ценности, които са присъщи на човешката природа. Всяко човешко сърце трепва, когато чуе мелодично четене на Корана или слуша омайна музика или песен.

Освен това музиката съответства на духа на ислямската естетика. Тя е едно от най-абстрактните изкуства. В музикалните творби не се описват конкретни феномени, а се възпяват чувства на радост, възторг или тъга. Тя не само предизвиква естетическа наслада, но прочиства душата и спомага за духовното възвисяване.

Затова музиката не остава чужда и на мюсюлманите. С теория на музиката се занимават ислямските философи, принадлежащи към такива школи като „искрените братя" – ихван-ус-сафа и мешшаийе (перипатетиците). Те, по-специално ел-Фараби и Ибн Сина, внасят значителни нови елементи в индийската и гръцката музика. Ибн Сина анализира в частност музикалния ритъм и такт. Той, както и ел-Кинди и ел-Фараби, използват знаци за записване на мелодии. Но теоретичните основи на класическата арабо-мюсюлманска музика са поставени от Сафийддин А. ибн Фахир, (поч. 1293). Саид ибн Муседжих пък с подкрепата на един от омеядските халифи се превръща в първоучител на арабските певци[454].

На практика се развиват почти всички музикални жанрове. Разцвет получава обаче религиозната музика. Преди всичко широко разпространение получава тиляуа, мелодичното четене на Свещения Коран. Пророкът Мухаммед насърчава това, но в същото време предупреждава, че мелодичното четене на Корана трябва да става в духа на музиката на арабски език, на принципа елхан, люхун (мелодии), и да не се поддава на влиянието на чужди мелодии. Затова в началния период хафъзите и другите четци обръщат повече внимание на правилното граматическо произношение на думите, на спазване на принципите и изискванията на теджвида. Впоследствие по-голяма популярност получава

[453] A. Yakutcan – C. Ömür, a.g.e., s. 102 – 103.
[454] Ayvazoğlu, B., a.g.e., s. 154.

тиляветът. Това спомага много за развитието на религиозната музика. Възникват иляхитата (панегирика), в които се възпява любовта към Всевишния, а в мевлида, своеобразна поема, се възпява раждането, пророческата мисия и възвисяването на Пророка Мухаммед (с.а.с.). Най-разпространеният мевлид е на Сюлейман Челеби от XV век. Доста разпространена е хаджийската музика, т.е. песните, посветени на посещението на светите места в Мекка. Към религиозните песни принадлежат още и езана, салат, аллахуме салли, текбир и др.

Значителна заслуга в развитието на религиозната музика имат суфистите, които се стремят с помощта на песни, нефес (духовна песен) и сема да постигнат духовно общуване с Всевишния. По специално изпълнявайки сема, религиозна песен, съпроводена с музика и танци, те изпадат в екстаз (веджд), т.е. такова духовно състояние, каквото те нормално не чувстват. Благодарение на Имам Газали 'сема' придобива ново съдържание и се легитимира като важно средство за извисяване, доближаване на мюсюлманина към Всевишния.

Наистина суфистите, за да избегнат критиката на фанатиците, не представят сема като религиозна песен. На практика обаче тя носи сакрален характер. От професионална гледна точка сема се отличава с някои особености. Тя е с по-гъвкава форма. В нея се отдава значение не на тоналността, а на хармонията и на макама.

В класическата ислямска музика не се използват ноти, тъй като се смята, че те не могат да отразят нейните особености. Затова вместо нотната система се използва макамът. С негова помощ се преодолява липсата на хармонично подреждане на мелодията, тъй като той обхваща и нотното съзвучие, като дава по-голяма възможност за интерпретация. Композиторът или изпълнителят осъществява съответния макам, извършвайки свободни преходи между паузите.

В ислямските страни се развива и светската музика, обикновено под патронажа на владетели и състоятелни хора. На увеселенията, организирани често в султанските дворци, се пеят песни и се свири на инструменти, специфични за ислямския свят. В светските песни се възпява любовта, човешките и природните красоти, превратностите на съдбата. Доколкото възпяването на човешки чувства е допустимо, популярност получават и т. нар. любовни песни. Радостите и повишеното настроение намират отражение във веселите песни. Подобни песни се изпълняват на байрами и сватби. Популярни са и маршовете, които укрепват патриотичния дух на гражданите и особено на военнослужещите. Насърчават се и „позитивните мерсийета", които предизвикват тъга поради допуснати грешки при изпълняването на религиозните обряди.

Ислямската музика, макар да не е нотна и да е едногласно пеене, е мелодична. За нея е характерен особен ритъм и изпълнение на различни вариации върху мелодична тема. Произведенията на ашъците или на т. нар. *„саз шаири"*, странстващи певци-поети, стават достояние на всички социални слоеве. Декламираните от тях песни в акомпанимент на *саз* предизвикват и досега естетическа наслада.

3. Обновяване и развитие на културата

Ислямската култура се нуждае от нов подем и модернизация. Тази потребност се налага поради актуалността на общото културно развитие и социалния прогрес в ислямските страни. Последните от една страна трябва да преодолеят онова изоставане от индустриалните страни, което започва през XVIII век. От друга страна те трябва да отговорят на потребностите на новата епоха. Мюсюлманите са изправени пред една динамична, т. нар. информационна цивилизация, която е способна да помете и заличи всяко изкуство, което е неспособно да се осъвремени. Не само в икономическата, но и във всяка друга област, в това число и в сферата на изкуството се разгръща безкомпромисна конкуренция. С други думи, обективните фактори налагат модернизацията на ислямската култура и на нейното ядро – изкуството.

Разбира се, обективните фактори не водят автоматично до обновление. Необходимо е мюсюлманската интелигенция и държавниците да осъзнаят потребността от модернизация и развитие, да направляват обновителния процес.

Културният прогрес, модернизирането на изкуството означава развитие съобразно закономерностите на еволюцията на човешката цивилизация чрез еволюция към по-добра, по-съдържателна култура, към по-нови и привлекателни форми и композиции на литературни, изобразителни, архитектурни и музикални творби. Такава модернизация се постига, като в случая ислямската култура и изкуство се обогатят чрез включване на нови елементи в тяхното съдържание и форми. В обновителния процес отпадат или се отстраняват остарелите, слабите елементи на даденото изкуство и на културата въобще. Специфичните им аспекти, които ги отличават от други култури и представляват ценности-символи, се съхраняват. Последните са по трайни и консервативни[455]. Тези елементи представляват същността на дадената култура и отразяват духовния

[455]Улудаг, С., Оценка на причините за развитие и упадък от гледна точка на цивилизацията и културата. В: *Размисли върху Исляма*; Turan, *Kültür Değişmeleri*, Bayrak yayıncılık, İstanbul 1987, s. 223.

живот и нравствения облик на хората, принадлежащи към нея. Те са много важни за продуктивността на съответната култура.

Най-динамични са ценностите, които съставляват материалната култура. Обикновено те се обновяват стихийно, без външна намеса, т.е. почти се самопроменят. Същевременно елементите на материалната култура имат духовни (религиозни, нравствени или естетически) аспекти. Затова те косвено допринасят и за промени в духовната култура. Духовните ценности по начало имат по-траен характер и за да се променят, се налага съзнателна дейност на човека и обществото. За да настъпи коренна промяна в културата, е необходимо да се обновят производствените технологии и системата на възпитание, което променя начина на мислене и манталитета. От своя страна те водят до развитие и модернизация на другите компоненти на културата. Историческите ценности, за които е характерна статичността, трябва винаги да се обновяват. В противен случай те не могат да удовлетворяват новите потребности.

Тези промени обаче не настъпват автоматично. Така например модернизацията на социално-политическата система не винаги и при всички случаи води до обновление на изкуството и културата.

Модернизацията, т.е. културният прогрес, дълго време се отъждествяваше от определени учени, по-специално на запад, с европеизацията. При това европеизацията се тълкуваше като буквално заимстване на западните ценности, т.е. копиране на Запада. От своя страна това означава тотална смяна на културата, замяна на собствената религиозна или национална култура със западна[456]. През 20-те и 30-те години определени среди в Турция допуснаха такива забежки. Те се опитаха да наложат пълен отказ от националните и ислямските културни ценности и пълно копиране на западния начин на живот. Обратно, след революцията през 1867 година Япония съчетава техническите постижения, т. е. материалните ценности на Запада, с националните духовни ценности и традиции. Затова постига по-голям напредък.

От тук се налага изводът, че модернизацията не е тъждествена с европеизацията. Обновяването на източните култури естествено включва използването на опита и постиженията и на европейската цивилизация. Но в случая става въпрос за постижения главно в областта на материалната култура, в изграждането на модерна икономика и политическа система и гражданско общество.

Модернизацията трябва да се основава преди всичко на националните културни ценности и особено на националните духовни и морални ценности.

[456]Işık, İ., *Kültürümüzün Kimliği*, Ünlem Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1990, s. 19.

Всичко демократично, прогресивно от миналото трябва да се съхрани и да се доразвие съобразно новите условия и потребности.

Следователно, макар между европеизацията и модернизацията да има общи неща, те не са тъждествени. Европеизацията е копиране, подражаване на Запада във всяко едно отношение. Модернизацията пък означава осъвременяване на националната култура, като се използват широко постиженията не само на западната, но и на цялата световна култура. При това без откъсване от корените на националната култура.

По какъв път трябва да се върви, за да се модернизира и развива съответната религиозна или национална култура в мюсюлманския свят? Дискусия по този въпрос се води в продължение на век и половина. Общовалидни рецепти не са съставени, но главните насоки вече се очертават[457].

Преди всичко е необходимо широко отваряне към развитите чуждестранни култури. По начало ислямската култура възниква, като се опира на постиженията на съседните култури. Тя и днес сътрудничи с другите култури. Самобитните култури си сътрудничат, без да се опасяват че ще загубят своя облик. Те използват широко постиженията на другите науки и култури. Известна е повелята на Хз. Мухаммед: „Вземете науката, дори да се намира и в Китай." И това е естествено, тъй като науката, техниката и машините нямат определена националност.

При заимстването на културни и естетически ценности обаче трябва да се спазват определени условия, да се изхожда от някои принципи. Преди всичко новоприетите компоненти трябва да са в хармония със съществуващата културна система, да не са коренно противоположни на нейната природа.

На второ място, чуждата култура и изкуство трябва да се усвои творчески. Това означава елементите, които се заимстват, да се видоизменят и адаптират към националните условия. Механичното им пренасяне ги превръща в чуждо тяло. Особено внимание да се отдели на изучаването на опита на западните страни в създаване на модерното изкуство. Това не означава цялостен отказ от подражание. Има някои елементи и форми, които могат да се имитират. При всички случаи обаче националната и религиозната идентичност трябва да се съхрани.

На трето място, културният обмен трябва да се осъществява на доброволни начала. Опитите да се наложи една култура на друг народ пречат на откриването на положителните й страни и по такъв начин затрудняват културния обмен. Обикновено културната инвазия предизвиква остра реакция и става причина за силни брожения. В тези условия националните и религиозните култури в

[457]Turan, a.g.e., s. 215 – 231; Güngör, E., *Dünden Bugüne Tarih – Kültür – Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 1987, s. 168, 170, 172, 178.

стремежа си да съхранят своята идентичност отхвърлят дори и прогресивните елементи на чуждата култура.

На четвърто място, необходимо е да се преодолее противоречието между традиционното и съвременното. Това противоречие не е неизбежно. Не е възможно да се стои на позициите само на традиционната култура. Същевременно обаче не е възможно изцяло да се скъса с миналото. Следователно същността на въпроса се състои в това, какво да се вземе от историческото минало и какво ново съдържание да се вложи в традициите. Модернистите са за утвърждаване на такива ценности на исляма като социална справедливост, егалитаризъм и свободомислие, които откриват пътя на прогреса и повишават социалната активност. Те апелират да се скъса с военщината, деспотизма и фанатизма. В техните теории традициите се разглеждат като подвижни образувания, които се обогатяват под въздействието на новите условия и на другите култури. По тяхно убеждение такива съвременни форми на изкуството като театъра, киното, телевизията и видеото също могат да се използват при условие, че произведенията, които предлагат, не противоречат на духа на ислямската естетика и етика. Тези исторически постижения на световната култура могат да се използват за посочване на правилния път на човека, за мотивиране на добротворството, за постигане на високите човешки цели.

Ако обаче въпросните форми на изкуството се използват за подбуждане на низки човешки страсти, за покваряване на честните вярващи, каквато роля играят порнофилмите, тогава те не могат да намерят прием в мюсюлманските общности. Не само те, но и онези произведения на изкуството, които подтикват човека към потребителски начин на живот, към неоправдани цели, също са неприемливи за ислямската цивилизация.

***

Както стана ясно, мюсюлманският свят в своето историческо развитие е създал изкуство, на което са присъщи редица специфични, неповторими черти. То е рожба на определени културни, исторически и географски условия и отразява ислямските философски и естетически възгледи и начин на живот. Решаваща роля в неговото формиране и развитие са изиграли арабите и техният език, който се явява един обединяващ фактор. В обособяването му като специфично изкуство обаче немалък е приносът и на персийския, тюркските и турския народ, включили се в процеса на неговото развитие със своите културни

традиции. Точно това обстоятелство придава многолик характер на единното ислямско изкуство.

Особено в началния период на своето възникване ислямското изкуство търпи влиянието на съседните култури – древногръцката, византийската, индийската и др. През следващите столетия то остава открито за другите цивилизации. Паралелно с това оказва влияние върху развитието на световната цивилизация.

Преценено през тази призма, то не е затворено в себе си и уникално изкуство, но не е и имитация на чуждите естетически ценности. Ислямското изкуство е част от световната, по-специално на средиземноморската култура, но притежава редица оригинални черти. В същото време то не е застинало изкуство, развива се и се изменя в съответствие с естетическите потребности на епохата.

THE ISLAMIC ART – NUCLEUS OF CULTURE

Assos. Prof. Dr. İbrahim Yalımov

SUMMARY

The article is about the nature of the Islamic art, which grows on the basis ot the religious-ethical values of Islam. In the exposition are revealed its most important characteristics- abstraction and stylization by particular symbolics.

The Islamic understanding of the beautiful and of love towards God, as stressed in the article, predetermines the way of presentation of the hero and the phenomena of the reality. The features of the literaty genres in poetry and prose, as well as in fine and architectural arts are in the context of this aesthetic conception.

In this work special place is given to question about the permissed and the prohibited in the Islamic fine and music arts, being stressed that the ban is not total and unconditional.

At the end is grounded the principle of permanent development of the Islamic culture and the need of its renovation in the modern age.

ИБН БИБИ И НЕГОВАТА МАЛОАЗИЙСКА ИСТОРИЯ

Ибрахим Т. ТАТАРЛЪ

Ибн Биби е изтъкнат представител на средновековната историография в Средна Азия и Иран. Същевременно той се явява един от основоположниците на персийскоезичната историческа проза в Малоазийската селджукска държава. Неговата история е важен и уникален извор за историята на Предна Азия, Близкия и Среден Изток и за югоизточна Европа от края на XII и през XIII век. В този смисъл тя представлява незаменим писмен източник за много социално-икономически, обществено-политически и културни събития от тази бурна епоха. Освен това тя е забележителен паметник на художественото изкуство от това време, с високи литературни достойнства. Естествено на нея са присъщи както положителните, така и отрицателните черти на едно произведение на Средновековието. От тази гледна точка, тя е сложно и противоречиво произведение, което носи белезите на историческата, социална и класова ограниченост на тогавашния мироглед на автора като представител на господстващия елит в Хорезъмшахската и Малоазийската селджукска държава.

Ибн Биби и неговото произведение са били предмет на многогодишни изследвания от XIX век до наши дни. Преди всичко бяха подготвени и издадени различните версии на съчинението на автора. Големи заслуги в това отношение имат френският изтоковед Ш. Шафер[458] и холандският ориенталист Т. Хаутсма[459], който осъществи публикуването на кратката редакция на труда на Ибн Биби и неговият тюркски ексцерпт, направен от Язъджъзаде Али, известен още като Язъджъоглу Али. Твърде важно значение има откриването и издаването на разширения оригинален вариант на произведението във факсимиле, изготвено по поръчка и под контрола на самия автор.[460] Извършени са цялостни или

[458] Schefer M.Ch., *Quelque chapitres de l'Abrege du Seldjouq Nameh compesé par l'emir Nassir Eddin Yahia*. Recueil de Textes et Traduction publie par les profeseure de l'ecole des Langues orientala vivantes a l'occasion du VIII Congres İnternational des Orientalistes tenus à Stockholum en 1889, Paris, 1889, p.3-102. (Publication des l'col des Langues Orientales Vivant. VII III Paris V.V., p. 3-102).

[459] Houtma, *Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seldjducides*, vol. III, partie I, *Histoire des Seldjducides de l'histoire Mineure d'apres İbn-Bibi*. Leide 1891. Vol. IV: *Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'apres l'Abrege İbn-Bibi*, Leide, 1902. Text persan.

[460] İbn Bibi, *El-Evamiru'l-Ala'iyye fi'l-Umuri'l-Ala'iyye*. Avec une introd. Ct une table des matieres par A. S. Erzi, I Tıpkıbasım (facsimile de Aya Sofia), TTK Yayınlarından, I, Seri No 4a, Ankara 1956. За наборния текст на същия ръкопис, т. I, под същото заглавие, подг. От Н. Лугал и А. С. Ерзи, вж. в: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, No 19 (II. Kılıç Arslan'ın Vefatinden I. Ala'uddin Keykubad'in Culusuna Kadar).

частични преводи на отделните редакции на произведението.[461] Осветлени са много въпроси, свързани с живота и произведението на Ибн Биби.[462] Обаче остават още редица дискусионни въпроси. Изучаването на личността на историка и мислителя обикновено върви по линията на установяването на конкретен емпиричен материал, често извличан от неговото собствено произведение и други писмени източници. Все още не са изследвани философските, идейно-политически, исторически, нравствено-етическите и естетическите схващания на Ибн Биби. В това отношение изключение правят кратките оценки на В. А. Гордлевский[463] и интересните наблюдения на Н. Каймаз[464]. А това както се разбира само по себе си е крайно необходимо. Самото произведение на автора се нуждае от задълбочаване на неговата външна и вътрешна критика, от по-цялостна оценка на известията за Малоазийската селджукска държава и на нейните отношения с държавите от съседните региони на Средна и Предна Азия, Близкия Изток, Балканите и Югоизточна Европа. На тези задачи е посветена настоящата студия.

1.

Сведенията за живота, семейството и обществените среди, в които израства, живее и работи Ибн Биби са твърде оскъдни. Информация за това се черпи от различните редакции на собственото му произведение. В началото за такъв източник служат персийският ексцерпт на съчинението, което съдържа специална глава под надслов: "Положението на бащата и майката на автора на тази съкратена книга, емир Насируддин, емир на дивана за султанската тугра, което беше сметнато за необходимо да се изложи тука"[465], и турският превод-преработка. Използването на последната доведе и до някои грешки, като преписването й на друг историк от XIII в. Равенди. По-късно откритият пълен препис на съчинението даде възможност за привличането на нови данни за дейността на Ибн Биби. От дивана на поета Мехмед Бахаеддин Султан Велед

[461] İbn Bibi, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi. Farsça Muhtasar Selçuknamesinden*. Trad.: M. N. Gençosman, Ankara 1941. H. W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des İbn Bibi*. Kopenhagen 1959.

[462] Schefer Ch., Po. cit., p. 3 etc. Houstma Fr., Op., cit., t. IV, İntroduction, p. V-XVI. Köpürlü F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavviflar*, İst. 1919, p. 214; Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları. I. İn: *Belleten*, 1943, VII, p. 388 etc. Babinger Fr., *Die Geschichte schreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipsig 1927, p. 8-9. Duda H., İbn Bibi. - İn: *Encyclopedie de l'İslam*, Nouv. Edit., T. III, Leide-Peris, 1971, p. 760-761. Erzi A. S., İbn Bibi. - İn: *İslam Ansiklopedisi*, T. 5-II, 1956, p. 712-718. Мелиоранский Пл., Селджукнаме как источник для истории Византии в XII и XIII веках. - В: *Византийский временник*, т. I, Спб., 1894, с. 613-640. Якубовский А. Ю., Рассказ Ибн Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. - В: *В. Вр.* 1927, т. XXV, Л-М. 1928, с. 53-76.

[463] Гордлевский, В. А., *Избранные сочинения*. Т. С., 1960.

[464] İbn Bibi, *Muhtasar Selçukname*, Th. Houstma, p. 194, Trad. G. N. Gençosman, p. 677.

[465] İbn Bibi, Op., cit., Edit. Th. Houstma.

(1226-1312) бяха извлечени допълнителни сведения за неговите съвременници. Някои данни съдържат документални извори от XIII в. като вакъфнамета и др.

Авторът на въпросната Селджукска история е известен като Ибн Биби или Ибн ел-Биби, т.е. Сина на Стрина. Някои изследвачи неправилно това го превеждат като Сина на Дамата. Така писателят е наречен по прозвището на майка си Биби Мюнеджиме - Стрината Астроложка, с което тя е била твърде популярна през XIII в. На заглавната страница на кратката персийска редакция той е именуван "Nasiru'l-Mille ve'd-Din Yahya bin Muhammed" известен като Бин ел-Биби[466]. А в отбелязаната глава е назован като "емир Насируддин". Тези именни съчетания съдържат елементи от името на автора и неговите титли. А. С. Ерзи разви мисълта, че името Яхя е резултат от погрешно изписване и поправи името в Хюсеин[467]. Същият изследвач въз основа на проучването на пълната редакция установява пълното име на Ибн Биби - Хюсеин бин Мухаммед бин Али ел-Джафери ел-Ругади. Така се именува авторът в началото на пълния ръкопис, който се намира в библиотеката на "Света София" в Истанбул[468]. Това е също възприето от Х. В. Дуда в неговата статия за Ибн Биби в най-новото издание на ислямската енциклопедия.[469] Интересно е, че в рода на Ибн Биби по майчина линия се среща човек с името Мухаммед бин Яхя, твърде известен юрист в мюсюлманската юриспруденция. Това е неговия дядо. Това навежда на мисълта в съкратената редакция името на автора напълно да е даден по майчина линия, а в пълния текст по бащина линия.

Не е известна и рожденатa година на Ибн Биби. Има един пасаж в неговата история, която дава възможност приблизително да се определи това. Във връзка със едно незаконно любовно приключение на султан Гъяседдин Кей-Хюсрев I, от което се ражда известния бъдещ висш държавен сановник Садеддин Кьопек, авторът подчертава, че когато той се е родил, е било известно на хората и се говорело, че същият е от рода на селджуците.[470] Това е забелязал още Х. Н. Узлук, който е снабдил превода на съкратената редакция на Генчосман с обяснителни бележки.[471] Той е склонен да смята, че Ибн Биби се е родил следователно след 600 г. по хиджра, т.е. 1203-1204 г. по н.е. Трябва да отбележим, че този селджукски владетел при първото си царуване е останал на трона от 1192 г. до 1196 г., когато бил изместен от един от братята си, а именно Рюкнеддин Сюлейман Шах (1196-1204г.) От 1196 г. до 1205 г. Гъяседдин Кей-Хюсрев I с двамата си сина е

[466] İbidem, p. 201.
[467] İbidem, p. 202.
[468] İbidem, p. 212.
[469] Duda W., Op. cit., I, p. 760.
[470] İbn Bibi, Op. cit., Housima, vol. IV, p.; Edit Gençosman, p. 194.
[471] Edit Gençosman, p. 194.

потърсил политическо убежище в Константинопол, Византийската империя, а след завладяването на империята от латинците бил в Никейската империя. При вторичното си възцаряване той остава на власт от 1205 до м. април 1211 г., когато пада убит в сражение с никейците при Филафелфия. Така , че тази любовна история е могла да стане след завръщането на султана в Коня и няколко години преди неговата кончина. Следователно, рожденатa година на Ибн Биби трябва да е не към 1203/1203 г., а към 1207/1208 г.

Ако се съди по позоваването на названието на поселището в края на собственото име, вероятно Ибн Биби е роден в Ругад, Мазандаран в Средна Азия, което допуска с известна несигурност и А. С. Ерзи[472].

Ибн Биби произхожда от семейство на потомствени средновековни интелектуалци. В кратката редакция на произведението му се съобщава следното за майка му: "Майката на автора (Биби Мюнеджиме) е дъщеря на Кемаледдин Семна, глава на общността на привържениците на шафиизма в Нишапур. По майчина линия е внучка на Мехмед Яхя, който притежава високи познания в областта на астрологията. Нейните открития предсказваха съвпадението на проявленията на случайността (провидението) с предначертанията на съдбата."[473] Става ясно, че майката е принадлежала към ръководните среди на едно от главните религиозни школи в Сунитското ортодоксално направление на исляма в Средна Азия. За разлика от школите на привържениците на Малик ибн Енес (713-795) и на Абдуллах Ахмед ибн Ханбел (780-855), сторониците на Мухаммед ибн Идрис Шафии (767-819), заедно с тези на Ебу Ханифе Нуман ибн Сабит (699-767) се отличават с отдаването на по-голямо значение на разума и мисълта на човека, известна по-голяма свобода на действие. Разбира се и те, остават в границите на мюсюлманското религиозно мислене.[474] Това обяснява един от източниците на шафиизма на Ибн Биби, към който се е придържал иранския историк и мислител. Биби Мунаджиме се е занимавала целия си живот с астрология и предсказателство. Това осигурява достъпа на семейството в дворцовите среди на средноазийските мюслюмански владетели. През 1229 г. когато Кемаледдин Кямяр, заемал дълги години поста главнокомандващ (емир-ул-умера) на малоазийската селджукска държава през времето на султан Аляеддин Кей-Кубад (1219-1237), като специален дипломатически пратеник, посетил Джеляледдин, султан на Хорезмската държава, в неговото обкръжение заварил Биби Мюнеджиме, която се радвала на голяма почит и уважение. "При изпращането на Кемаледдин Кямяр с посланичество при султан Джеляледдин

[472] Erzi A.S., Op. cit., p. 712.
[473] İbn Bibi, Op. cit., Edit. Gençosman, p. 177.
[474] Татарлъ, И., Ислямското право и политика. - В: "Трибуна", 1977, 3, с. 52 сл.

Харезмшах, тогава, когато той се намираше в Ахлат, се казва в кратката редакция, той е видял Биби Мюнеджиме между близкото обкръжение на султана и сметна, че нейните открития по звездите съответстват на действителността."[475] Това показва какво голямо значение през средновековието се е отдавало на астрологията, суеверията и предсказанията в мюслюманските страни. Това е била съществена черта на философско-религиозен начин на мислене, важен аспект на средновековния религиозен мироглед.

Меджудуддин Мухаммед Терджуман, бащата на Ибн Биби, е имал претенциите да принадлежи към издънка от поколението на Мухаммед, а именно от сейидите Гюрисурх и към ешрафа, заможните първенци на Гюрджан, пак в Средна Азия.[476] Съобщенията на кратката редакция се подкрепят и допълват от пълния препис на произведението. В него се уточнява, че той е от "честитите Куру Сурх" и от "първенците на Джурджан".[477] Същият е поел пътя на държавната служба. Интерес представлява сведението, че той е поддържал близки връзки с висшата държавна бюрокрация. "При главния везир (sahib-i divan) Шемс-ул-хак ве-д-дин се прослави като един добър канцелярист мюнши." Така се казва в пълната редакция.[478] Този велик везир се смята, че е Шемседдин Мухаммед бин Мухаммед бин Али, дядото на известния средноазиатски ирано-таджикски историк и държавник Аляеддин Ата Малик ибн Мухаммед Джувейни, както твърди А. С. Ерзи.[479] Тези връзки между двете семейства стават традиционни. Те продължават между двамата историци, произхождащи от тях. Става дума за дружбата между Джувейни и Ибн Биби.

Ибн Биби израства в културните центрове на Средна Азия, които в периода XI-XIII в. през времето на държавите на Гуридите, Селджуците и Хорезмшаховете получават голямо развитие. Там процъфтява една богата по съдържание и с високо майсторство поезия, представена от именити творци като Ебу Муинуддин Насир Хусрев (1003-1088), Омар Хаям (1040-1123), съгражданка на Биби Мюнеджиме, Ебу Насир Еседи Туси (ум. 1072 г.), Фахруддин Гургани (XI в.), Авхадуддин Енвери (ум. 1191), Месуд Саид Селман (1046-1121), Емир Мухаммед Муиззи (ум. 1126 г.), Едиб Сабир Тирмизи (уб. 1151) и др. Прозата е представена от различни литературни жанрове. Важно значение имат политическите трактати на Ебу Али Хасан ибн Исхак (уб. 1092), велик везир при селджукските владетели Алп-Арслан и Мелик-шах в продължение на тридесет години (1063-1092) автор на "Книга за политиката" - "Siyasetname", на когото многократно се позовава в своето

[475] İbn Bibi, Houstma Th. Op. cit., p. 177. T. IV., p. 194; Op. cit., Edit. Gençosman M.N.
[476] İbidem, p. 195
[477] İbidem, p. 178.
[478] İbidem, p. 188.
[479] Erzi, Op. cit., p. 66.

произведение Ибн Биби. С него се родее труда на Низами Арузи Семерканди "Четири статии" - "Cehar Makale", в който се трактуват категориите - везири, поети, астролози и медици. Навярно той е познавал ръководството по поетиката на Рашид Ватват "Градините на вълшебствата" - "Hadaiku's-Sihr". Тогава отново се възражда персийскоезичната историография. Бел'ами прави персийска подборна преработка на историята на Табери през X в. Абдулхай, Гардизи написва обща история, озаглавена "Украшение на известията" - "Zeyne'l-Ahbar" към 1050 г. Ебу-л-Фазл Мухаммед ибн Хюсеин Бейхаки (996-1077 г.) създава тридесеттомна "История на рода Себук Текин" - "Tarih-i Al-i Sebuk-Tegin" или известна още като "История на Бейхаки" - "Tarih-i Beyhaki", имаща характер на мемоари, от която са запазени само известни части. А през XIII в. иранско-таджикската историография дава такива представители като Ануширван ибн Халид Нешани, автор на селджукска история, обхващаща събитията до 1138 г. известна по преработката и продължението на Имамеддин Исфахани, Неджмеддин Мухаммед Равенди, Джувейни и др. Интерес представлява анонимния "Пълен превод на историческите съчинения" - El-Kamil fi-t-tarih". От това време до наши дни са достигнали сборници с официални кореспонденции. Такъв е анонимния сборник "Инша", съставен през втората половина на XII в., обхващащ документи от периода 1118-1157 г. Книгата с пожелание за достъп (усъвършенстване) в деловата преписка" - "Kitab et-Tevessul ile-t-Terassul" на Мухаммед Багдади, живял през XIII в. и др. В тези области са разпространявани и били популярни и произведенията на арабоезичната историография. Ибн Биби в една или друга степен е бил запознат с тази персийскоезична и арабоезична литература. През тези години в Средна Азия и Близкия Изток се развива една богата мистическа поезия, проза и богословска литература. Достатъчно е да отбележим имената на Хюсеин ибн Мансур Халладж, Имам Газали (1058-1111 г.), Баба Кухи (ум. 1050 г.), Абдуллах Енсари Хирати (1002-1088), Ебулмеджд Сенаи (ум. 1150), Шейх Феридуддин Аттар (1151-1221) и др. Но тяхното видимо въздействие върху Ибн Биби не се вижда. Той е бил предимно светски мислител, прозаик и историк. Посредством своето семейство той навлиза сред светската, бюрократическа интелигенция на средноазиатските мюслюмански държави. Чрез своя баща той има достъп до султанските канцеларии. Така усвоява изкуството на официалната държавна документация и кореспонденция. С това можем да обясним неговия напредък по-късно в тази област. Знае се, че той известен период оглавява султанската канцелария в Малоазийската държава след смъртта на баща си.

Семейството на Ибн Биби до 1231 г. остава при дворцовата свита на харезъмшахския владетел Джеляледдин. Под напора на монголското нашествие

са се местели от град в град, от източните области към западните области на държавата. При град Амид т.е. днешния Диярбакър харезъмшахската войска окончателно е разбита от монголците, а Джеляледдин наскоро след това намира своята смърт. Бащата на писателя до тогава работи като мунши при двора на същия владетел.[480] През 1231 г. семейството на Ибн Биби се прехвърлят в Дамаск при двора на ел-Мелик-ул-ешраф Музаффероддин Муса от династията на Еюбите.[481] (ум. 1237 г.) Според пълната редакция на историята на иранския писател, с поощрението на Кемаледдин Камяр, султан Аляеддин Кей-Кубад се обръща към куманския владетел с молба за съдействие за изпращането на въпросните съпрузи в Мала Азия. По този начин Биби Мюнеджиме и Медждуддин Мухаммед Терджуман със своето семейство пристигат в Коня, установяват се в Селджукската държава. Като има предвид, че Джеляледдин Харезмшах е разбит за последен път от монголците при Амид през 1231 г., когато въпросното семейство се е прехвърлило в Дамаск, а добрите отношения между Малоазийската държава и ел-Мелик-ул-ешраф са продължили до 1233 г. когато последния влиза в комбинации срещу султан Аляеддин Кей-Кубад, А. С. Ерзи идва до извода, че това е станало между 1231 и 1233 г.[482] Може да се счита за безспорно, че през 631 г. по хиджра т.е. през 1231 г. по н.е. семейството Биби вече било се установило в столицата на Малоазийската селджукска държава. По това време то се намирало в Малатия, където пребивавала свитата на султан Аляеддин Кей-Кубад, във връзка с похода срещу Сирия. По някаква случайност предсказанието на Биби Мюнеджиме за победа на селджукската армия съвпаднало с вестта за разбиването на неприятелската войска и с укриването й в крепостта на Харпут. Суверенният владетел приел това за истинско предзнаменование. Астроложката била извикана специално пред Аляеддин Кей-Кубад I, по нейна молба той надарил съпруга й Медждуддин Мухаммед Терджумани с поста секретар на Султанския диван.[483]

Според кратката редакция на историята, след това Медждуддин Мухаммед Терджумани е станал толкова близък със султан Аляеддин Кей-Кубад, че и лете, при различни походи станал другар на владетеля, бил удостоен с неговото внимание. До такава степен е нараснал неговия авторитет, че е изпращан с извънредни пълномощничества в Багдат, Шам, при харземците и др., с които отлично се е справял. Освен това се говори за сполуките му в изпълнение на някакви задачи в служба на армията, с които никой не е могъл да се мери с него.[484]

[480]Veled S., *Divani*. Edit. F. N. Uzluk, Ank. 19-I, p. 143.
[481] Duda H. N., Op. cit., anticl, p. 700.
[482] Erzi, Op. cit., articl., p. 71.
[483] İbidem, p. 72.
[484]İbidem, p. 74.

Но авторът не уточнява тези задачи. А в пълната редакция на съчинението се съобщава, че през времето на Аляеддин Кей-Кубад I същият бил назначен за началник на дворцовите покои (firaş-hane-i hassa müşrifi). Навярно става дума за дворцова служба по уреждането на правните въпроси за женитби, на харема и свързаните с това наследствени права. През време на царуването на Гъяседдин Кей-Хусрев II (1237-1245) същият е заемал длъжността преводач на двореца и до смъртта си през м. шабан 670 г. по хиджра, т.е. 1273 г., е бил изпращан с дипломатически мисии при различни владетели.[485]

По този начин самият Ибн Биби също е влязъл в редиците на господстващия елит в Малоазийската селджукска държава. В кратката редакция на историята, както видяхме той е наречен „Амир Насър ел-милле ве'д-дин" – „Amir Nasır el-mille ve'd-din" и „Малик-и диван ет-Тугра" - „Malik-i divan et-Tugra".

Това е прозвище, титла на началник на дворцовата канцелария по воденето на официалната документация и султанска кореспонденция, един от най-важните и най-отговорните институти на държавата. Както по своето положение, така и по своите функции той е бил представител на висшия управленски елит на господстващата класа. Очевидно, като баща си Меджддудин Мухаммед Терджумани, той е вземал активно участие в осъществяването на вътрешната политика и международните отношения на Малоазийската селджукска държава. Това обяснява и връзките му с такива личности като Джувейни, един от висшите управленски служители при монголците, дълги години възглавил властта в такъв голям административен и културен център като Багдат до самата си смърт през 1283 г.

Същевременно това давало възможност на Ибн Биби отблизо да се запознава с различните групировки на господстващата класа, борбата между тях за власт и позиции, с проблемите на вътрешната и външната политика на Малоазийската селджукска държава и да ги отрази в своята история. С това можем да обясним голямото значение на неговите свидетелства за епохата през която живее, твори и работи.

Не се знае точната година на смъртта на Ибн Биби. Но още Т. Хаусма въз основа на догадки от неговата история изказва становището, че писателят към м. шеввал 684 по хиджра е бил жив. А това прави месец октомври 1284 г. по н.е. За това той намира опора в съобщението за Сахип Фахри ад-дин, един от най-известните малоазийски селджукски сановници, в съчинението на Ибн Биби, който по запазен надгробен надпис, е починал на посочената дата.[486]

[485] İbidem, p. 77.
[486] İbn Bibi, Op. cit., Edit. Housima Th., İntrod., p. 199; Edit. Gençosman, p. 18.

Този епиграфски паметник е публикуван навремето от Хуард Хаусма.[487] Без да претендира за точност към приблизителна датировка се придържа Х. В. Дуда - шевал 683 (октомври 1284) и шевал 684 (декември 1285).[488]

2.

Ибн Биби оставил едно единствено произведение, известно в две редакции на персийски език и една преработка-превод на турски език. Пълната версия е запазена в един единствен ръкопис, който се намира в библиотеката при храма "Света София" в Истанбул, записан под №2985. За него сведения дава още Халил Етхем през 1918 г. [489] Но обстоятелствено описание му прави Ф. Тауер[490] и др. Преписът е изготвен от кописта Ибрахим бин Исмаил бин Ебу Бекр ел-Кайсари. Произведението е било изготвено по заповед на отбелязания вече изтъкнат средноазиатски държавник, везир, мислител и историк Аляеддин ел-Малик ибн Мухаммед Джувейни, който смятал да го използва при разширяването и преработката на своята обща история. Но смъртта му попречила да стори това. Ибн Биби изрично съобщава за това в предговора, като придружава изложението си с хвалебствени слова за своя съвременник и навярно благодетел.[491] А след неговата смърт по искането и под контрола на Ибн Биби е бил изготвен въпросния ръкопис за библиотеката на селджукския султан Гъяседдин Кей-Хусрев бин Кълъч - Арслан бин Кей-Хусрев, убит в 681 г. по хиджра (1283 г. по н.е.). В този дух се тълкува бележката на гърба на пълния ръкопис.[492] Иначе той изрично не е датиран. Освен това, последните събития, описани в ръкописа, се отнасят за завръщането на Гъяседдин Месуд II, синът на Изеддин Кей-Кавус II, от Крим в Синоп, в Мала Азия и заминаването му през зимата на 679 г. по хиджра (1280 г. по н.е.) при Абака, монголския владетел. Тези обстоятелства също посочват времето на съставянето на пълния ръкопис.

Знаят се два по-късни преписа, направени от пълната редакция на съчинението на Ибн Биби. Единият от тях се намира в библиотеката на Али Емири[493], сега находящ се в библиотеката "Миллет" в Истанбул.[494] Другият препис, направен през 1822 г. е попаднал в Националната библиотека в Париж, описан от Е. Блоше.[495]

[487] Huart Cl., Op. cit.; Paris, 1895, p. 87.
[488] Duda H., Op. cit., p. 76.
[489] Emiri A., Osmanlı Vilayet-i Şarkisi, İst. 1918, p. 56.
[490] Tauer F., Op. cit.
[491] Manuscoript de Aya Sofya, p.II
[492] Erzi, A.S., Op. articl., p. 714.
[493] Emiri, A., Op. cit. P. 56.
[494] Erzi A.S., Op. cit., p. 714.
[495] Bloshe E., Op. cit., T. I, 437.

Дълго време се допускат различия в разчитането и от там в превода на заглавието на пълния ръкопис на произведението. В началото, поради липсата на диакритични знаци се приемат два варианта: "Високите заповеди на честитите дела" - "al-Avāmir al-'alā 'iya fī 'l-umur al-'alānīya" или "Честите заповеди за висшите дела" - "al-Avāmir al-'alaniya fī 'l-umur al-'alānīya". По-късно А.С.Ерзи направи свое сполучливо разчитане и аргументирана интерпретация на това заглавие. Той смята, че в надслова на произведението двукратно се повтаря името Аляия - 'Alā'iya. Първият път се има предвид изтъкнатия персийски държавник и историк при монголците Аляеддин Джувейни, втория път - Аляеддин Кей-Кубад, малоазийския селджукски владетел от XIII в. Това се обяснява с обстоятелството, че написването на това произведение, както е отбелязано в предговора на същото, е извършено по заповед на Аляеддин Джувейни и че поради противоречивия характер на източниците на ранната история на Малоазийските селджуци, Ибн Биби по-голямата част от съчинението си е посветил именно на времето на Аляеддин Кей-Кубад. Следователно според А.С. Ерзи заглавието на книгата на Ибн Биби има следния вид: "Аляиевите заповеди за Аляевите дела" "al-Avāmir al-'alā 'iya fī 'l-umur al-'alānīya" Граматическото оформление на заглавието, едновременното членуване на определяемото и определението буди известни въпроси. При все това, разчитането и тълкуването на А.С.Ерзи е най-успешното. Това разбиране е защитено в изследванията на този турски медиавист.[496] Като допълнителен аргумент може да се посочи и създаването на географски имена по името на Аляеддин Кей-Кубад като Аляийе, град в Мала Азия. Същото разчитане е възприето в изданието на Института по турска история във факсимиле, по пълния ръкопис на библиотеката при храма "Света София" в Истанбул.[497] То е заложено в работите на Дуда[498], който в немски превод предава това заглавие по следния начин: "Die 'alā 'idisohen Befehle über die ('alā īdisohen Angelegenheiten".

"Аляиевите заповеди за Аляиевите дела" на Ибн Биби обхваща в главни линии историята на Малоазийската селджукска държава и нейните взаимоотношения със съседните страни от 588 (1192 г.) до 679 (1280 г.), а се засягат някои събития или отделни лица до 684 (1284-1285 г.). Произведението се състои от предговор и епизоди от времето на различните селджукски султани и различни събития, оформени с отделни, самостоятелни заглавия. Съдържа ценен и богат исторически материал. Но за съжаление тази сравнително богата информация е задушена в пълния препис от сложна поетическа образност и тежки езикови конструкции. Написан е на твърде пищен стил и език.

[496] Erzi A.S., Op. cit., I, 5, II, p. 13

[497] Вж. последното издание на Института по турска история.

[498]Duda, H. Die Seltschucengeschichte des İbn Bibi., Kopenhagen, 1959, İntrod, p. 5.

От пълната редакция на "Аляиевите заповеди за Аляиевите дела" на Ибн Биби са направени две съкратени извлечения - "Muhtasar", две кратки редакции. Едната от тях е изцяло запазена и ръкописът се намира в Националната библиотека в Париж, описан от Е. Блоше.[499] С нея научната общественост е била запозната от М. Ш. Шефер.[500] Тя е залегнала и в изданието на Т. Хуатсма.[501]

Някои изследвачи смятаха, че тази кратка редакция е стъкмена от брата на Ибн Биби.[502] За такъв обявиха Насиреддин Яхя. Научните проучвания показаха, че това изявление е направено от неизвестен съставител. А в името на писателя е допусната калиграфска грешка. Това е Насиреддин Хюсеин, който е автор на историческото произведение. В предговора на съкратеното издание изрично се прави разграничение между пълния ръкопис и съкратената редакция, съставителят определено се дистанцира от автора, особено когато назовава родителите на писателя.[503] Ръкописът не е датиран. По податките за на Гъяседдин Месуд II, които се отнасят към 680 г. по хиджра (1281 г. по н.е.), за Сахиб Фахреддин Али към 684 (1284 г.), а според други несигурни данни към 687 (1288 г.) сочат приблизително времето на съставянето на кратката редакция. Освен това друго важно указание е наличието на молитвена формула с пожелание за съвършенство и благополучие за автора. Това показва, че тя е била изготвена когато Ибн Биби е бил още жив.

Кратката редакция на персийски език на труда на Ибн Биби е озаглавена "История на селджукската династия" - "Tevārīh-i Al-i Selçuk" или "Кратка селджукска история" - "Muhtasar Selçukname". Както се обяснява в краткия предговор към нея, причината за съставянето й са трудностите в използването на пълния вариант на произведението. Действително тя представлява голяма ценност. Запазени са епизодите и заглавията им, с изключение на сведенията за Аляеддин Джувейни. Предаден е почти целия фактически и историческа информация. Изключенията в това отношение са нищожни. Някои сведения са пръснати в други глави. При това са прибавени отделни факти и дати към събитията. Може би на това се дължи по-голямата популярност на този редакция.

Втората съкратена редакция на "Аляиевите заповеди за Аляиевите дела" на Ибн Биби, подготвена също от неизвестен съставител, се намира в библиотеката на град Гота. Но в началото на ръкописа са направени някои добавки, а краят липсва.[504]

[499] Bloche, E., Op. cit., T.I, 439
[500] Schefer Ch., Op. cit., p. 3, etc.
[501] Edit. Houstma Th.
[502] Köprülü A.S., Op. cit., Belleten, 1943, VII, p. 388, etc.
[503] Erzi A.S., Op. cit., L, 5, II, p. 715.
[504] İbidem, p. 718.

Съставеното от Язъджъзаде Али, известен като Язъджъоглу Али, исторически труд "Историята на селджукската династия" или още наречен "Селджукска история" или "Огузнаме" представлява сборник от произведения. Затова би трябвало отделно да се говори за него. Само ще отбележим, че третата част на този свод обикновено в различните редакции представлява превод-преработка на кратката редакция на Ибн Биби.[505] Съществуват редица непълни ръкописи на същата.

3.

Преди да преминем към анализ на информацията, фактите, данните и материалите, които съдържа съчинението на Ибн Биби, ще се спрем върху неговите изходни философски, социологически, религиозни и идейно-политически схващания.

"Аляиевите заповеди за Аляиевите дела" на Ибн Биби спада към историческата проза. Събитията в произведението са пресъздадени с техните конкретни участници. Затова вижданията на автора трябва да се извлекат от действията, постъпките и словата на историческите лица, в които те образно са превъплатени. Естествено важно значение имат авторовите отстъпления, директните разсъждения, оценки и изводи на писателя. Те не са изложени обстойно и в пълнота. Не се прокарва ясно разграничение между становищата на твореца и образите в труда. Те сложно се преплитат и се преливат. При все това съчинението дава възможност да се установят обществено-политическите позиции на мислителя.

Философските, обществено-политическите и културни схващания на Ибн Биби са сложни и противоречиви. Като цяло мислителят стои на позициите на ислямската идеология. Но в неговите разбирания са интегрирани елементи на различни начини на мислене и подходи към света, налице са противоположни дълбинни пластове, съчетани са светски и религиозни, мюслюмански, юдейски и християнски виждания. Понякога еклектично се редуват ислямска догматика, ритуали, бит с преживелици на древните антични цивилизации. Например при смъртта на Изседдин Кей-Кавус I (1210-1219 г.) е обявен тридневен траур, при което се обличат в бели одежди, а четвъртия ден се преминава към забавления и оргии. Това е един вид отдаване на почит на починалия владетел и тържество за възкачването на Аляеддин Кей-Кубад II (1219-1237 г.)[506] Изпълнението на намаз отстъпва място на пиянството в цялата история на Ибн Биби.

Тази сложност и противоречивост в разбиранията на Ибн Биби се обуславя от особеното положение в Мала Азия, Близкия и Среден Изток през XIII в.,

[505] İbidem, p. 719.
[506] İbn-i Bibi, Muhtasar, Edit. Gençosman, p. 87.

от многопластовата социална структура на обществото. Завареното местно население е преминало през епохата на античността и епохата на разцвета на феодалната формация, сред него са възникнали първите кълнове на предренесанса, прекъснати от селджукското и монголското нашествие. Сред едни от тюркските племена, преселили се по тези места в периода XI-XIII в. протича процес на феодализация, а сред други - с векове се запазват родовоплеменните патриархални обществени отношения. Наред със селското земеделско и номадско скотовъдно население съществуват силно развит градски живот, градски центрове, където се кръстосват и пресичат цивилизациите на древните и антични народи, западните и източни култури, мюслюмански, юдейски и християнски бит. Всичко това е дало отражение върху вижданията на иранския писател, довело до известно тяхно еклектично синтезиране, съчетаване със исляма.

По принцип Ибн Биби се придържа към ортодоксалното течение на исляма - сунизма в неговата шафиитска школа. Известно е, че селджуците изобщо и малоазийските селджуци са били поддръжници на ханефитската школа на сунизма. Това потвърждава и иранският писател. Но същевременно според него отделни малоазийски владетели са съчетавали ханефизма с шафиизма. Авторът приема идеята на исляма за единния бог и Мухаммед за негов пророк. Понякога се позовава на Али, четвъртия арабски халиф и зет на последния. По това време известни шиитски веения се забелязват сред някои халифи в Багдат, с които продължително време Малоазийската селджукска държава поддържа приятелски отношения. Известно е, че по тези въпроси е имало спор между хорезъмските владетели и багдатските халифи, подклаждани от политически интереси за надмощие в региона. Това е дало отражение върху позициите на Ибн Биби при осветляването на някои събития от това време.

Средновековната мюсюлманска култура е многослойна. В нея съществуват различни направления. Особено важно е нейното диференциране на строго религиозни, църковни течения и такива с преобладаващи светски тенденции. Типично е в това отношение поезията, един от най-рано обособилите се родове в мюслюманските литератури. Както в поезията, така и в мюсюлманската историография, ясно се очертават и разграничават философско-религиозно направление и светско-политическо направление. Би трябвало Ибн Биби да причислим към светското историографско направление. Както по своето обществено положение, така и по-своите философски, социологически и културни разбирания той е представител на висшата светска бюрократическа прослойка на господстващата класа в Малоазийската селджукска държава. В границите на ислямската обществена мисъл, на практика, той има политически, светски

подход към разглежданите събития, занимава се предимно с политическата история на региона. Разбира се, той е син на своята епоха, не отминава проявите на религиозния живот. В случая говорим за преобладаващите черти на неговата интерпретация. Независимо дали това е направено в религиозна или светска форма, писателят е типичен и ярък представител на управляващия елит.

Ибн Биби, с редки изключения, е чужд на родовоплеменния митологичен начин на мислене. Той има критично отношение към повечето използвани източници. Както сам заявява в предговора, на своето съчинение, поради неясност и противоречивост на сведенията и техния легендарен характер, историкът се отказва да се занимава с първите столетия на преселването и установяването на тюркските племена и етнически групи в Мала Азия. Затова започва своята история от времето на окончателното утвърждаване на селджукската власт в Мала Азия към края на XII и през XIII векове. С този негов подход може да си обясним отсъствието на елементи от епоса на тюркските племена, за което той не може да не е знаел в Средна и Предна Азия. Те са залегнали в трудовете на други писатели от това време.

При Ибн Биби се срещат други видове митология. Първите от тях са преживелици от античната цивилизация - иранска, древногръцка, римо-елинистична. Това е митология, която има претенции за натуралистично обяснение на природните и обществени явления, намира се на границата на научното знание и религиозните разбирания, на догадките, на предположенията, на аналогията. Това безспорно са следи на приемственост с дотогавашната култура на региона. Особено това се отнася за космическите представи, астрономическите познания и др. Вторите имат характер на религиозна митология. Но авторът не придава твърде голямо значение на есхатологията, демонологията и апокалиптичните представи, макар да се срещат упоменаване на изрази като дявол и др. При все това авторът не е последователен. Остава път за известна ограничена врата за мистика. Той допуска в своята история отделни случаи на косвена връзка между идеята за бога и държавни дейци. Това, според писателя, се постига чрез сънищата. В такъв план тълкува съня на султан Аляеддин Кей-Кубад I в навечерието на смъртта на брат му Иззеддин Кей-Кавус I и възкачването му на трона. Светецът, когото владетелят е видял в съня си, се оказва Юмер Мухаммед Сюхреверди, пратеникът на Багдатския халиф.[507] Според автора, по-късно когато среща същото лице разпознава светеца от съня си.[508] Така реалните дипломатически отношения между халифата и селджукската държава, легитимацията на властта на новия султан се изтълкува в мистичен дух. Към такъв прийом на интерпретация

[507] Ibidem, p. 85.
[508] Ibidem, p. 92.

прибягва Ибн Биби при повествованието за завладяването на крепостта Аляие, наречена така в чест на Аляеддин Кей-Кубад I. Според разказа на автора отново в съня му се явява някакъв светец, който му предсказва, че крепостта ще бъде превзета с "божа помощ" т.е. чрез предаването ѝ от началника на крепостта.[509] Споделянето на това "предсказание" със султанската свита и бейовете оказва психологическо въздействие. Това прилича по-скоро на психологична манипулация и на емоционално въздействие върху войската.

В основата на подхода на Ибн Биби към света стоят неговите философски разбирания. Той подлага проблемите на битието, обществото и човека на философска интерпретация. По своите онтологически схващания иранският историк спада към философското направление на обективния идеализъм. Той не се пира специално на въпроса за възникването на света. От произведението му би могло да се заключи, че споделя хилеморфичните възгледи в духа на аристотелизма. Материята има пасивна потенциалност, като става актуално действащото чрез активната форма, чрез душата, духа. Иначе за него битието е нещо материално и реално съществуващо. Познанията на Ибн Биби за космоса съществено се отличават от традиционните коранически представи. Израствал в средата на потомствени астролози, писателят в една или друга степен е запознат с античната и средновековна мюсюлманска астрономия. В произведението си по повод различни събития той се спира върху небесните тела - Слънцето, Луната и петте видими с човешко око планети, говори за небесни орбити и сфери. Добре познава зодиакалните съзвездия. Има развита наблюдателност за денонощните, месечни и годишни движения на небесните тела, следи прехода на Слънцето през съзвездията на зодиакалния пояс. Но все пак това са наблюдения на един любител. Те не почиват на опита на професионални астрономи. Едно сравнение със "Математичния синтаксис" - "Алмагест" на Клавдий Птоломей, преведен от гръцки на арабски език в началото на IX в. и неговите коментарии, направени от източни учени като ел-Батани (850-926), ел-Фараби (870-950), ел-Бируни, Насъреддин ет-Туси (1202-1274) с техните задълбочени занимания показва елементарността на представите на Ибн Биби за небесните тела и техните закономерности на движение.[510] Често за него те служат за опоетизиране на пейзажа в произведението. При все това астрономическите виждания на мислителя показват някои черти на неговата концепция наред с библейските и коранические догматични твърдения, сочи известни приемствени връзки с античната и средновековна научна мисъл и научни познания.

[509] İbidem, p. 96.

[510] Ал-Фараби, Коментар към Алмагест на Птоломей. НИ, С. 1983.

Разбиранията на Ибн Биби за човека са дуалистични. Според него, човек се състои от материя и дух, тяло и душа. При различни случаи на екзекуция или сражения писателят говори за отделяне на душата от тялото.[511] В съчинението му се срещат изрази като "пребиваващи под земята"[512] или отлитане на душата горе.

Ибн Биби споделя идеята за движението. Според него всичко участва в кръговрата на времето. Светът е обхванат от непрекъснато изменение, подвижност и непостоянство. В неговите разбирания съжителстват еклектично и се пресичат две теории за движението. Едното е цикличното, кръговото движение. Така писателят смята, че небесните тела се движат в кръг, в орбита. Той говори за различни орбитални траектории, комбинациите на които били давали отражение върху земния живот. Хората се раждат и умират, едни напускат живота, други заемат тяхното място.[513] Това съждение широко е разпространено сред източните народи и етнически групи. То много напомня една подобна мисъл в Омуртаговия надпис, изказана много столетия преди това.[514] Идеята за кръговото и циклично движение е било разпространено сред селджукските владетели, светската бюрокрация и хората на изкуството. В този дух е предписанието на султан Рукнеддин Сюлейман Шах II (1196-1204 г.) следните двустишия:

"Хей полюс! Като съдбата не бих се отказал от теб, ако не те изтегля като точка в окръжността;

Кожата на тялото ми да бъде измъкнато от раменете, ако не изтегля перчема ти от посъда на главата ти."[515]

Несъмнено идеята за кръговото или цикличното движение води своите корени от античната философска и частнонаучна мисъл, която проникнала в много области на живота, на древното общество.[516] Това е една приемствена линия, която продължава в произведението на Ибн Биби през XIII в.

Другата теория в съчинението на Ибн Биби е линейното движение на света, свързано с юдейската, християнската и мюсюлманската монотеистична религиозна мисъл, за прехода от езичеството към еднобожието. Това е теологизиране, теократизиране на разбирането за идеята за възникването на света и развоя на обществото и човешкото мислене.

---

[511] İbn-i Bibi, Trad. Gençosman, p. 29.

[512] İbidem, p. 53.

[513] İbidem, p. 22.

[514] Динеков П., К. Кунев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература. Второ допълнено издание. НИ, С. 1967, с.

[515] İbn-i Bibi, İbidem, p. 35.

[516] За античната и средновековна философия на историята. Вж. Босев А.Ф. Античная философия истории. V. 1977; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры истории. V. 1972.

Тези две виждания за движението - кръговото и линейното съвместно съжителстват, при явния примат все пак на последното.

Философската трактовка на времето у Ибн Биби е идеалистическа. За него то не е форма и проявление на материята. Според иранския мислител не нещата и събитията предполагат времето, а обратно сякаш времето поражда явленията. По този начин на времето се предава характер на някаква тайнствена сила, която влияе върху развоя на света. Налице е мистифициране на времето. А пространствените измерения на света за Ибн Биби са крайни, ограничени с възникването на същата с намесата на божествения дух. Съобразно с философско-религиозните изходни позиции на автора, битието се дели на земен и надземен, материален и нематериален, на временен и вечен свят на духа. Като червена нишка минава през произведението му мисълта за временния характер на земния живот и за другия, вечен, духовен, трансцендентален живот. Както се вижда, преобладава разбирането за теологическия детерминизъм, но съчетан с преживелици на антични виждания, с допускане на движението, на намесата на активните действия на хората.

Гносеологическите разбирания на Ибн Биби също са еклектични и противоречиви. Естествено решително влияние върху тях оказват неговите изходни онтологически позиции. Той приема тайнството, мистиката, в неговата сунитска форма и шафиитска насоченост. Трябва да изтъкнем, че в неговите виждания голямо място заемат елементите на ислямския рационализъм. В духа на религиозната традиция авторът приема свещените книги за божествени откровения. От време на време се позовава на стихове от Корана и изречения от Преданията. Като привърженик на шафиитската школа на сунитското ортодоксално направление на исляма, той отдава голямо значение на разума в разбирането и интерпретация на свещените книги, и в тяхното допълване съобразно с потребностите на обществото. Авторът си позволява, както вече видяхме, да ги съчетава с астрономически, социологически и др. знания. Стиховете на Корана и изречения от Преданията подлага на рационалистично тълкуване. Той многократно утвърждава идеята, че не трябва да се ограничава с идеята за предопределение, за съдба, а трябва да се вземат мерки и да се положат навременни усилия за укрепването на градовете и крепостите пред монголското нашествие. В този дух тълкува мерките на султан Аляеддин Кей-Кубад I. Със съвременната терминология бихме казали, че Ибн Биби отдава значение на реконструктивната, диагностична и прогностична гносеология. Той допуска възможността да се предскаже бъдещото развитие на събитията, подчертава необходимостта от вземане на мерки за един или друг развой на нещата. А

движението на обществените явления, според него могат в зависимост от усилията на хората да приемат едно или друго направление, в полза на едни или други обществени сили. Естествено за времето на автора тези виждания имат често твърде наивен и елементарен характер. Такава природа има позоваването на движението на планетарните орбити, на зодиакалните съзвездия и т.н..

Социологическият и историческият подход към обществените явления на Ибн Биби са повлияни от неговите онтологични и гносеологични схващания.

Произведението на Ибн Биби не е обща история, което не разкрива напълно неговото виждане за историческото време. Но отделните негови податки дават опорни точки за реконструирането на историческата концепция на автора. Несъмнено писателят споделя ислямското учение за кораническото и историческото време. В неговото съчинение е приложено мюсюлманската ера за леточисление. За нейно начало е взето 622 г., т.е. преселението на Мухаммед от Мекка в Медина, с което започва институализирането на ислямската община, на исляма като религия и държава. Следователно Ибн Биби дели историческото време глобално на две големи епохи: I. От възникването на света според книгите на монотеистическите религии до създаването на ислямската вяра. Тази епоха се квалифицира в мюслюманските истории като време на неграмотност, на езичество - джахилие. II. След възникването на исляма, за начало на което отбелязахме, се приема 622 г. и периода на мюслюманските държави. Ислямът като най-късно появила се монотеистична религия, е търсил опора в юдейството и християнството, известно помиряване с тях. При това положение се изхожда от идеята за перманентните божествени откровения чрез механизма на пророчеството, на божествените послания и изпращане на свещени книги.[517] От тази гледна точка приписването на Адам и други пророци откровения, Вехтия завет и Новия завет се разглеждат като етапи на изграждането на монотеистичните религии, като преход към исляма, който се обявява за последна религия, последно божествено откровение, получено от Мухаммед. В този смисъл те заемат място в мюсюлманската история. Временните изменения на мюсюлманската история изглежда така след появата на мюсюлманството: 1. От раждането на Мухаммед. 2. От преселението на Мухаммед от Мекка в Медина. 3. Управлението на четиримата халифи. 4. Арабските и др. мюслюмански държави. Историята е представена като история на приемането на исляма и разширяването на мюслюманските държави.[518] Но известни са някои отклонения от тази система. В произведенията на отделни мюслюмански автори се включва историята на немюслюмански народи. Това е една тенденция,

[517] Татарлъ И., Пророчеството в исляма - 1979, 3, с. 33 сл.

[518] Татарлъ И. Коранът - "свещената книга" на исляма. В: "Трибуна", 1974, 6, с. 11 сл.

която живота налага на мюслюманските историци. Така в историята например на Аляеддин Джувейни е отделено широко място на историята на Иран и на монголците. А Ибн Биби е считал своята история на малоазийската селджукска държава като продължение на труда на последния. Нещо повече. В съчинението на Ибн Биби има една по-широка трактовка, като застъпва не само становището за мюсюлманска история, но и общо подразделя света на източни и западни държави. За видна представителка на източната история писателят сочи селджукската държава. Има се при това предвид не само Малоазийската, но и Средноазиатската селджукска държава. Така в неговото съчинение Султан Гъяседдин Кей-Хусрев I (1292-1196 г.), (1205-1211 г.) при своето пребиваване в Константинопол (1196-1204 г.) претендира да бъде последовател и приемник не само на малоазийските селджукски владетели, а също - на Алп-Арслан и Мелик-шах, изтъкнати владетели на Великата селджукска държава.[519] Друг е въпросът, че Малоазийската селджукска държава никога не е могла да се мери със Средноазиатската селджукска държава. Освен това Ибн Биби към Запада отнася не само Византия, но и арабските мюслюмански държави в Източното Средиземноморие. За него те са Запад - Magrib. Магриб е и Средиземно море.[520]

За нас е много по-важно да анализираме разбиранията на Ибн Биби за историческото развитие и неговите движещи сили. Авторът приема по принцип определящата роля на божествена интервенция. Той е привърженик на теологическия детерминизъм. Това е главното за него. Но божествената интервенция в обществения живот не се осъществява непосредствено и механично. Това, според автора, става чрез мислите и действията на хората, чрез активните или пасивни човешки усилия, чрез тяхното поведение. Писателят допуска различни модели на божествената намеса. В едни случаи тя се извършва чрез внушения, влияние върху помислите и действията на хората. При други - особено когато са отрицателни - чрез намесата на дявола. Но тогава всъщност се имат предвид проявленията и на реални човешки чувства и страсти. Твърде сложен и противоречив е механизмът на въздействие чрез Провидението, което може да влиза в противодействие с което се приема като негов коректив. Това е опит за търсене на някаква динамика между обявения за божествен теологически детерминизъм и обществените обстоятелства, представени като случайност. Но то се намира в някаква зависимост от комбинациите на небесните сфери, от орбитата на движение на небесните тела, от преминаването на Слънцето през зодиакалните съзвездия. Така отношенията между идеите за теоложка детерминираност и свободата на човека приемат космически измерения, един

[519]İbn-i Bibi, Op. cit., Trad. Gençosman, p.- 34.
[520]İbidem, p. 31.

вид астрология. Допуска се идеята за динамика и противоборство, което може да има положителен или отрицателен резултат в развоя на обществените, историческите събития. А това именно зависи от известна свобода на човешката воля, от мислите, действията и постъпките на хората, от техните начинания и начина мислене, удачни или неудачни мерки и мероприятия. Така Ибн Биби смекчава теологическия детерминизъм, съчетава го с известна свобода на хората, а Провидението обявява за случайност, непредвидените обществени обстоятелства. Той допуска и мисълта, че човек е в състояние да излезе и срещу Провидението и да се пребори с него. Следователно писателят прави опит да обясни историята и нейните движещи сили с идеята за божествения детерминизъм и влиянието на Провидението като случайност и известна свобода на волята на човека. Според него, взаимодействието на тези фактори от различен характер, тяхната различна комбинация определят развръзката на завързалите се конфликти в историята. Но при всички случаи твърде важен е акцентът за активната роля на хората в развоя на обществените събития. При това той отдава предимство на мисията на видните личности, преди всичко на владетелите на различните социални групи на управляващата класа. Въпреки своето отрицателно отношение към народните движения Ибн Биби не отминава тяхната решителна съпротива и борба.

Особено типични за автора са случаите на опити за обясняване на променливите сражения между мюслюмански и християнски войски. Такова е описанието на битката през 1211 г. при Филаделфия между войските на Никейската империя и на Малоазийската селджукска държава, в която пада убит Гъяседдин Кей-Хусрев I в разцвета на силите си и след редица успешни завоевания. Ибн Биби дава следното обяснение на стечението на обстоятелствата: "На никого на ум не му идваше, че ще се развържат възлите на тази държава и че ще залезе това слънце на щастието. Съдбата започна отново да показва странни игри зад завесата и да изписва странни орнаменти. Усилията и благосклонността на султана насочи към битка срещу страната на Рум, който се намираше под управлението на Лешкери..."[521] Има се предвид Теодор Ласкари I. Според известието на писателя византийският император бил повален от селджукски султан, но той му бил пощадил живота. А след това един случаен латински наемник бил обезглавил Гъяседдин Кей-Хусрев I. Като допълнителен мотив се подсказва нарушението на договора от селджукския владетел. А според автора клетвените нарушения, погазването на справедливостта могат да лишат човека от божествена благосклонност.

Приблизително по същия начин Ибн Биби интерпретира разбиването на селджукската армия в Грузия. Това се подсказва даже в заглавието на описания

[521] İbidem, p. 34.

епизод "Предприемането на поход в Грузия от Рукнеддин Сюлейман шах и отстъплението му от там въпреки желанието си, Мелик Фахреддин Бехрамшах".[522] Причината за обрата в сражението се приписва на случайни обстоятелства - препъването на коня, натоварен със султанската шатра, в дупка на гризач, сметнат погрешно за признак на бягство и създалата се от това паника сред войската. Писателят заключава: "Грузинците проявиха такива усилия в общата защита и между войските на двете страни стана такова сражение, че цялото бойно поле се изпълни с убити. Тогава когато беше наближил изгрева на победното слънце на хоризонта и врагът беше пред отстъпление, по смисъла на (Корана) "Заповедта на Аллах зависи от съдбата" възможността се изплъзна от ръката на исляма."[523] В това описание на селджукско-грузинското сражение са налице всички отбелязани преди това компоненти на авторовото разбиране и интерпретация на факторите за историческите събития и техните движещи сили, както той ги разбира, божествена интервенция (помощ), съдба и решителността на двете воюващи страни за победа и случайните обстоятелства. Това разкрива вътрешната противоречивост на концепцията на Ибн Биби. Наред с вярно доловени моменти се редуват идеи за теологическа детерминираност, за съдба и т.н. Всъщност истинската причина за успеха на грузинците е техният решителност, действителното съотношение на силите, характера на тяхната отбрана, която е забелязал даже тенденциозният ирански писател, при агресивна насоченост на похода на селджукските войски в чужди земи.

От позициите на такива разбирания се пресъздава действителността в поредица от стихове, включени по различен повод в историята на Ибн Биби. Особено ярко е в това отношение приведеното стихотворение на великия везир Шемседдин. То е написано от него в навечерието на екзекуцията му.[524] Понякога даже самият Ибн Биби е чувствал недостатъчната аргументираност на своите изкуствени построения и съзнателното прикриване на истинските причини за някои събития. В такива случаи той се задоволява само да подчертае, че те се преписват на съдбата. Така например във връзка с подобряването на отношенията между Малоазийската селджукска държава и Никейската империя при следващия султан Иззеддин Кей-Кавус I (1211-1219 г.) и възвръщането на тленните останки на убития султан Гъяседдин Кей-Хусрев I писателят отбелязва: "Султанът се отказа от чувствата на отмъщение и враждебност в главата си и смъртта на баща си преписа на съдбата..."[525]

[522] İbidem, p. 37.
[523] İbidem, p. 38.
[524] İbidem, p. 240-241.
[525] İbidem, p. 55.

Такива примери и нюанси биха могли да се приведат още много от произведението на Ибн Биби. Но казаното в достатъчна степен разкрива схващанията му за историята и нейните движещи сили.

Ибн Биби споделя богословското учение за божествения произход, същност и обществени функции на държавната власт в мюслюманските страни. Коранът, преданията и шериатът за него са източници на държавноправни и частноправни политически, правни и етични норми. Фетвата, която в селджукската държава се издава предимно от кадиите, продължава да функционира като допълнителен извор за правила и разпоредби за поведение в различните области на живота. Това е една теократична концепция за държавно управление и начин на живот.[526]

Очевидно Ибн Биби извежда властта от идеята за Бога като създател и обладател на света. Според него, тя е делегирана на различните пророци и накрая на Мухаммед, от когото тя е преминала към неговите приемници-халифите. След разпадането на Арабската империя и възникването на множество мюслюмански държави, халифатът в Багдат до 1258 г., когато е съкрушен от монголците, се смятал за упълномощен да легитимира и утвърждава властта на султаните, които все още се обръщали към него за инвеститура. За целта са се разменяли дипломатически представители, издавани са писмени потвърждения, раздавани са титулатури, изпращани са символи на властта - сабя, одежди и др. А султаните понякога, както в Малоазийската селджукска държава, са се отплащали затова отделяйки известна част от получения харач и др. Султанът веднъж утвърден чрез или без инвеститура се считал за оторизиран с цялата власт в държавата. Той е могъл да се откаже от трона, да го отстъпи на избрания от синовете си, въпреки традицията да се предпочита най-възрастния от синовете. Властта е ставала наследствена и династична. Тази концепция е изложена още в първата глава след предговора на съчинението на Ибн Биби чрез думите на султан Изеддин Кълъч Арслан II (1155-1192) при посочването за престолонаследник на султан на неговия син приживе Гъяседдин Кей-Хусрев (1192-1196, 1205-1211). Според нея държавата без владетел не може да съществува. А животът и имотът на народа е поверен на неговата власт. "Слънцето на моето щастие стигна до степен на залязване и истина е смисъла на думите, че държава без собственик и град без обладател не може - казва султанът. - Един си отива, друг заема неговото място, светът без управител не може... Аз отдадох престолонаследието на Гъяседдин и отворих вратата на държавата на него; при моето царуване ще осъществявам неговите разпоредби над вилаетите и над населението; него определих за наследник на трона и на печата

[526] За ислямското учение за държавата вж.: Татарлъ И., Ислямското право и политика. - В: "Трибуна", 1977, 3, с. 52-68.

си, и се отказах от властта."[527] Следват наставления за поведението на бъдещия владетел, позоваване на Корана и т.н. Близки указания са изложени в края на произведението, от името на друг владетел. Формално владетелят назначава и освобождава висшата управленческа бюрокрация от най-важните длъжности. Цялата законодателна, съдебна и изпълнителна власт е съсредоточена в ръцете на султана. При завладяването на по-големите градове и крепости той определя свои заместници – бейове, началници на войската и стражата, обезателно се изпращат по един кадия, имам и даже мюезин. Всичко това, колкото и важно да е за укрепването на властта, все пак е формалната страна на нещата. Ибн Биби е достатъчно прозорлив, за да разбере, че на практика изборът на султаните става в зависимост от съотношението на социалните прослойки на управляващата класа, от силата, военна, икономическа и политическа, на различните социални групировки и ожесточената, кървава борба между тях за приоритет в държавната власт. По-голямата част от изложението в съчинението на Ибн Биби е посветена на тези борби между отделни претенденти за престола и силите, които стоят зад един или друг от тях. Това намира отражение и в т.нар биат, т.е. полагането на клетва, доброволно или не, волю неволю, на висшата политическа, военна и духовна бюрокрация, първенците в държавата и обществото, за приемане и вярна служба на определения владетел. Онези, които не са скланяли на това са били считани за бунтовници. Те били избивани или заточвани от новия султан и неговото висше обкръжение. Лично Ибн Биби е бил за силна централизирана власт и желязна дисциплина. Обикновено той славослови султаните. Особено предпочитание има към Аляеддин Кей-Кубад I, на когото е посветена голяма част от неговата книга, а заглавието ѝ е свързано с това. Но не по-малко възхвалява и другите селджукски владетели, а техните слабости или премълчава или предава с омекотени краски. Но той е за законност, разбиране в духа на религиозно-политическата средновековна система, на съблюдаване на мюслюманския шериат - на свещените книги и предания. Не одобрява крайните кръвопролития, неоснователното избиване на част от висшата управленска и военна бюрокрация. Тези разбирания на автора се виждат в живото и покъртително описание на изгарянето на една значителна част от емирите и бейовете по неоснователно съмнение в предателство, затворени в една сграда, от Аляеддин Кей-Кубад I. В същото време решително осъжда убиването на султан Рукнеддин Кълъч Арслан IV (1256-1257, 1261-1266) от монголците, станал жертва на група от емири-заговорници.[528] Твърде субективно е отношението на Ибн Биби към висшите емири и държавници от персийска народностна принадлежност, на служба

[527] İbn-i Bibi, Muhtasar Selçukname, Trad. Gençosman, p. 22-23.
[528] İbidem, p. 26.

при Малоазийската селджукска държава като Муиндуддин Перване и др., които дълги години фактически са държали властта в свои ръце. Не случайно самият Ибн Биби счита и квалифицира държавата като персийска, а татарите и монголците за тюрки. Авторът описва някои от техните постъпки, но накрая все пак им дава положителна оценка. Твърде отрицателна е оценката на някои вождове и военачалници из средата на пограничните и други тюркски племена. Това се вижда добре при оценката на рода Шатърогулларъ. Друг е въпросът, че Ибн Биби е търсел опора в градските центрове, които са били фактори за засилена феодализация. Конкретно-исторически погледнато това е била тенденцията за понататъшно обществено развитие. Действително племената със преживелиците на своя родовопатриалхален обществен строй са били елемент на сепаративизъм и грабителски набези върху културните средища. Но същевременно те са били много активна сила в борбата срещу монголското нашествие, носители са били на съзнания за племенна общност, на тюркски етнос, на родовоплеменни традиции, своя култура, тюркски диалекти, които противопоставяли на персийската културна ориентация и космополитизъм. Ибн Биби има рязко отрицателно отношение към селячеството, тяхното недоволство и бунтове срещу държавно-обществения строй. Той понякога говори за добро отношение към "народа", но разбира господстващите прослойки и градските корпорации.

Тази тенденциозност на Ибн Биби особено добре се вижда в рязкото осъждане на голямото вълнение на селячеството, изразило се в масов бунт, под знамето на пантеизма и мистицизма, начело с Баба Исхак[529], на възкачването на престола на Коня на лъжесултана Джимри, с подкрепата на Караманския бейлик. Авторът без никакво съжаление описва свалянето на този лъжесултан, хващането му и живото му одиране. Кожата на същия е била напълнена със слама и била разнасяна в страната, за да бъде уплашен народа. Тогава са били избити хиляди селяни, вдигнали се на бунт срещу властта, нейната безжалостна експлоатация, потисничество и покорност срещу монголската зависимост.[530]

По принцип Ибн Биби осветлява външно-политическите отношения на Малоазийската селджукска държава от гледището теорията за оправдаване на т.нар. религиозни войни-газа срещу немюслюманските народи. А фактите показват, че това не са били никакви религиозни войни, а завоевателни нападения.. Такива са се водили и срещу мюслюманските държави. С такива е изпълнена цялата история на автора. На иранския писател изглежда като нещо обикновено нападението на съседните държави, прилагането на правилото завладените

[529] İbidem, p. 206.
[530] İbidem, p. 294.

градове и крепости да се подлагат на няколкодневно разграбване, плячкосване и посегателство на честта, живота и имота на местните жители, превръщането на пленниците в роби, разпределението на военните трофеи, плячка и пленници по изискванията – 1/5 за държавата и 4/5 за военачалниците и обикновените бойци. Това е израз на юмручно право и погазване на всякакво изискване на съблюдаване на суверенитета на другите държави. Това го изразява така един от селджукските владетели - няма жалост към султаните.[531] Това е основното.

В съчинението на Ибн Биби срещаме една втора постановка, колкото непоследователна да е тя. Това е известното съобразяване със съюзните договори с мюслюмански и немюслюмански държави, поети от тях. Обикновено те се закрепват с клетвени обещания, с даване на писмен документ за пощада при предаване на крепости или градове, текстовете на някои от които се излагат в една или друга форма в произведението на автора. Често се водят преговори за предаването на крепости при спазване на правилото да се осигури напускането на поданиците и отпращането им в други области. Но почти при всички случаи, това става при пълното предоставяне на имуществото на населението, като плячка на завоевателите. Срещат се едностранно използване на постигнатото съгласие, като забрана да купят или да намерят превозно средство - коне и катъри. Тези отстъпки на обсадените са били диктувани от мотива за улесняването на предаването на силни крепости без излишни жертви. Както се вижда, тези междудържавни или локални споразумения са почивали на взаимна съгласуваност, на взаимни преговори, на приемане и признаване на известни права и задължения, колкото и несигурни да са били те. Нещо обикновено е било, да се потърси убежище на византийски съновници, даже владетели и военачалници в малоазийската селджукска държава и обратното - малоазийски селджукски султани, принцове и военачалници са дирили спасение във Византия, Никейската империя, в Киликийска Армения и т.н. Те са влизали в различни комбинации.

В Малоазийската селджукска държава дълги години съществували военни формации от наемници от мюслюмански и немюслюмански страни. Имало и отбрани наемници от европейските страни-рицари и др., за каквито съобщава Ибн Биби. На тези взаимни общения се придава чрез клетвата известна сакралност. Затова тяхното нарушаване се считало за религиозен грях. Даже при описанието на отделни епизоди на държавните взаимоотношения се прокарва мисълта, че тяхното неспазване може да доведе до лишаване от благодатта на бога, до изпращане на беди и неплодородие, до някаква намеса

[531] İbidem, p. 295.

на Провидението и т.н.. Ибн Биби не се въздържа да опише пораженията на селджуците и победата на немюслюмански държави. Към монголците не винаги изразява своето отношение. Но това го виждаме вложено в устата на някои султани. Така според един от тях, те са за него "бесни кучета".[532] Но при всички случаи Ибн Биби се проявява като ярък изразител на господстващата класа на Малоазийската селджукска държава.

Ибн Биби като мислител и историк е забелязал важната роля на материалния интерес както във вътрешните така и в междудържавните отношения. Като твърде съществен фактор при селджукските нашествия и завладявания се сочат отношенията на материални облаги. За обикновените войни това е била надеждата за бързо замогване и награбване с плячка. А за емирите се обещава раздаване на тимарски владения в новозавладените земи. За Иззеддин Кей-Кавус I (1211-1219) авторът подчертава: "Щом Иззеддин Кей-Кавус достигна до Елбистан нареди да се устроят общи угощения с обещания за всеки военен предводител на част от страната на Шам в тимар ги задоволи"[533]. Обратното в навечерието на битката с монголците при Кьоседат, за да се осигурят съюзници и подкрепата на съседните народи се раздават парични средства, отстъпват се завладени преди това градове и области. Според автора, пристигналия по този повод в Шам селджукски везир "разнася миризмата на богатство под носа на бедняците и бойците на тази страна"[534]. Тези и много други примери от този род в историята на писателя показва значението, което отдава той на фактора материални интереси в решаването на вътрешни и междудържавни проблеми. Голяма роля е изигравало в привличането на племената и племенни съюзи към селджукската власт или тяхното отблъскване отстъпването или отнемането на пасищата за техния добитък. Например харезъмските племена след разгромяването на харезъмската държава от монголците се заселват в малоазийски области с богати пасища. Но след разгонването им от тези места поради неправилни постъпки на селджукски държавници, те се прехвърлят в съседните източни области извън тази държава. При опитите за тяхното възвръщане, племенните бейове поставят условие да им се отстъпят областите с пасищата със султански документ и ферман. Срещу това обещават да признаят властта на селджукската държава.

Така Ибн Биби отчита различни реални фактори в движението на широки маси на племената и на населението, в политическата борба между социалните групировки на управляващата класа и др.

[532] İbidem, p. 296.
[533] İbidem, p. 297.
[534] İbidem, p. 298.

4.

Историята на Ибн Биби дава богати данни за социално-икономическия, обществено-политическия и културен обществен живот в Малоазийската селджукска държава, за реконструирането на нейното състояние.

Народностните и етнорелигиозните общности на Малоазийската селджукска държава са се намирали на различна степен на обществено-икономическо и културно развитие, в различни етапи на развой на цивилизациите. Завареното арменско и византийско градско и земеделско население са достигнали разцвета на феодалните отношения, от векове те живеят заседнал обществен живот, с богато културно наследство. Феодализацията отдавна е обхванала част от иранското, арабско население в източните области, а също турско-селджукското градско и земеделско население още когато са били в Средна Азия. Затова те се настаняват в Мала Азия с известно напреднал феодализъм. Но огромната част от тюрките, татарски, персийски, кюрдски и арабски племена са запазили преживелиците на родовообщинния строй, сред която протича процесът на т.нар. номадски тип феодализация. Запазена е институцията на робството. Пленниците се превръщат в роби, които са предмет на покупко-продажба и се използват във войската и в производството. Завареното немюсюлманско население и феодалното селячество и градска бедното на мюсюлманското население е поставено в положение на рая. Основната маса на племената и племенните обединения са били под властта на селджуците. Родовоплеменната феодална аристокрация държи в ръцете си разпределението на пасищата, а местното население е в положението на зависимо население, плащат харач. В състава на селджукската феодална класа участват прослойки и социални групи от различни народности, етнорелигиозни и племенни общности. В нейния висш слой влизат селджукските султани, принцове, мелики, емири, бейлербейове, санджакбейове, висшата военна и цивилна управленска администрация, а в нисшия слой - държатели на зиамети и тимари, племенни военачалници и др.

При това положение на нещата се изострят социалните и народностни противоречия в Малоазийската селджукска държава, в неравноправно положение са се намирали градската беднота и селячество, сред широките маси на родовоплеменните общности. Това довежда до решителна борба за свобода и независимост, на бунтове на градските прослойки и селячеството за социална справедливост и отхвърляне на потисничество. Такива са въстанията в град Анталия[535], бунтовете на селячеството под ръководството на Баба Исхак[536] и др., намерили отражение в историята на Ибн Биби.

[535]Ibidem, p. 299.
[536]Ibidem, p. 301.

Наред с общокласовите интереси на господстващата феодална класа в Малоазийската селджукска държава съществуват вътрешнокласови противоречия сред нейните различни прослойки и социални групи – градска, земевладелска и родовоплеменна. Води се ожесточена и кървава борба за налагане на централизацията с известна относителна самостоятелност на укрепващата феодална аристокрация, за позиции в управлението на феодалната върхушка и по-широките слоеве на феодалната класа в градовете, селата и племенните обединения.

Тази многослойна обществена структура дава отражение върху формата на управление, механизма на феодалната власт и териториално-административното устройство на Малоазийската селджукска държава, намерило отражение в произведението на Ибн Биби.

Не бива да се слага знак на равенство между Великата селджукска държава и Малоазийската селджукска държава. Естествено между тях има много приемствени връзки в държавното управление и редица институции. В известен смисъл Малоазийската селджукска държава възниква в резултат на завоеванията на Средноазиатската селджукска държава и като тяхно продължение. Но същевременно между тях има съществени различия по обхвата на географски области, на подвластни народи, обществена структура, държавни формирования и институции. Конийският султан в по-голяма степен изпитва въздействието на държавните традиции и на страните от Мала Азия, Близкия Изток и Кавказ.

По своята форма на управление Малоазийската селджукска държава е монархия, която преминава през няколко етапа на развитие:

I. Период на емирство-бейлик (1078-1157 г.)

II. Период на султанат (1157-1243 г.)

III. Период на монголска зависимост (1243-1308 г.)

През време на Сюлейман Кутламъш и неговите приемници Кълъч Арслан I (1092-1107 г.), Мелик-шах (1107-1116 г.) и Месуд I (1116-1156 г.) Малоазийската селджукска държава е бил бейлик - феодално княжество, подчинено на Великата селджукска държава. Макар фактически да се е ползвала със значителна вътрешна и известна външна независимост, тя е била васално държавно образование, сюзерен, на което се явява Средноазиатската селджукска държава. Това е давало отражение върху неговото държавно устройство и прерогативите на държавния глава. Макар, че се титулувал за султан той не е бил пълновластен и суверенен владетел. При опити за отделяне от Средноазиатската селджукска държава са били вземани репресивни мерки и се стигало до военна намеса. Владетелите на Малоазийската държава се смятали за едни от емирите на Великата селджукска

държава наред с владетелите на други васални селджукски княжества в Предна Азия. Между тях особено се откроява бейликът на Данишмендите, владетелите на който близо едно столетие са съперничели с Малоазийската селджукска държава. Едва с пълното разпадане на Великата селджукска държава и смъртта на един от последните нейни султани Сенджер през 1157 г. Малоазийската селджукска държава се освобождава от нейното опекунство. Но даже по време на царуването на Кълъч Арслан II (1155-1192 г.) продължава променливото съперничество между Конийския султан и Данишмендското княжество. Тогава Византия се намира в положението на арбитър между тюркските държави в Мала Азия. В зависимост от своите интереси тя подкрепяла ту един ту друг от тях. Даже през 1162 г. Кълъч Арслан II е принуден да потърси помощ от нея и остава около три месеца в Константинопол. Тогава именно се сключва съюзния договор между Византия и Конийския султанат. Малоазийската селджукска държава постепенно укрепва своите позиции, надделява над държавата на Данишмендите и присъединява нейните владения, а техните владетели се превръщат в подвластни емири на същата. С дипломатически ходове Кълъч Арслан II отхвърля изпълнението на клаузите на съюзния договор с Византия. Византийските управници разбират каква опасност крие укрепването на Малоазийската селджукска държава, вземат решителни мерки срещу нея. Но вече е късно. През 1176 г. поради сериозни грешки в командването и лично на византийския император при походите при Мириокефалон византийската армия е поставена под ударите на селджуксците. Византийската войска е разбита, като се дадени много човешки и материални загуби. Сключен е мир при тежки и неизгодни условия за Византия.[537]

Някои изследвачи правят опити да сравняват значението на битката при Мириокефалон през 1176 г. със сражението през 1071 г. при Манцикерт.[538] Несъмнено това не е така и сравнение не може да се направи между тях. Вярно е друго, че с нея укрепва положението на Селджукската държава в Мала Азия, премахват се важни тюркски бейлици, между които на първо място стои този на Данишмендите. При известни благоприятни вътрешни и международни условия започва възхода на Малоазийската селджукска държава като султанат, който продължава до битката при Кьоседаг с монголците през 1243 г. Тогава е разгромена селджукската войска, която напуска панически полесражението. Но даже след това почти до 1257 г. Малоазийската селджукска държава все още запазва известна политическа независимост. Постепенно и особено след 1276 г. тя изпада изцяло под монголска зависимост, става васална на монголците, за

[537]Успенский Ф. II История Мелик Гази и Даул-Нунь Данишманды - Из XI-го тома Записок Императорского Одеск. Общ. Историч. И Древностой. Одеса. 1879, с. 26 сл.

[538] Öztuna T.Y. Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi, İst., T. 2, 1965, p. 98.

да се стигне до окончателното премахване на селджукската династия през 1308 г. Тя отстъпва своето място на други тюркски държавни образования в Мала Азия, настъпва период на тюркските бейлици в края на XIII в. и XV в. Между тях постепенно успява да се наложи Османската държава.

С еволюцията на Малоазийската селджукска държава от зависим от Великата селджукска държава бейлик, от васална държава към султанат, към независима и суверенна държава настъпват някои съществени изменения в държавно-политическите институции. Докато все още Кълъч Арслан II носи титлите емир, бей постепенно започва да се именува емир-ул-умера т.е. емир на емирите, пръв между емирите. Постепенно се утвърждават титлите на пълноправни и независими султани особено при неговите приемници - следващите владетели.

По форма на държавно устройство Малоазийската селджукска държава не бихме могли да я отнесем към известните прости видове на държавност. Това е своеобразен феодален тип сложна държава. Това се отнася даже за периода на най-големи й разцвет. Очевидно това не е федеративна държава от съвременен тип, който да почива на доброволността на нейните участници. Става дума за тип държавна общност, наложена със силата на сражението и с известни принудителни отстъпки на известно вътрешно феодално самоуправление на родовоплеменни обединения. В това отношение може да се извлече ценен материал от историята на Ибн Биби.

При сложен феодален тип държавност върховната султанска власт се разпростира върху цялата територия. Тя е обща за цялата Малоазийска селджукска държава. Единствено на името на султана може да се произнася хутбе на петъчен молебен, да се искат пари и т.н. Но държавното устройство ясно е разграничено на централни области, начело със столицата и централни провинции с големи градове, и погранични области и приморски области предимно с разселени мощни родовоплеменни съюзи. Владенията на последните също са раздадени от централната власт като икта, като военно-ленна система. Но техните емири, бейове и военачалници разполагат с правото сами да разпределят пасищата между племената и да събират данък от подвластното зависимо население. Такава е картината в общи линии, която може да се извлече от съчинението на Ибн Биби. Едни от емирите са на служба при двореца, за което им се дават специални поземлени владения във вилаетите, а други са направо на служба в пограничните области. Те участват със свои опълчения при война или походи, а в останалото време изпълняват погранична служба по места.

По изворовите сведения на Ибн Биби по следния начин е моделирана централния държавен апарат в столицата. Султанатът е главната институция

на централизираната държава. Но той трябва да се разглежда в контекста на селджукската династия и султанския двор, като общокласов изразител на интересите на цялата управляваща класа като цяло. В селджукската династия се очертават следните йерархически звена: 1. Султан; 2. Престолонаследник; 3. Принцове; 4. Мелици, членове на управляващата династия, обикновено братя, вуйчовци, чичовци и други на султана, от по-близко или по-далечно коляно.

В някои вилаети продължават да играят роля мелики или емири от някогашните династии на бейлици, владенията на които са присъединени към Малоазийската селджукска държава. Такива са представителите на Данишмендите и др.

Към султанския двор са изградени редица вътрешни служби, начело с емири, разполагащи с богати поземлени ленни владения. Някои от шефовете на обслужващия двореца и специално султаните персонал се ползват с доверието на властта и изпълняват важни дипломатически и военни мисии. Такива са чашнигирите, които дегустират храната на владетелите да не би да е отровна, мир-и ахурите (началници на султанската конюшня), хан-и саларите (трапезници), шарапсаларите (виночерпец), хаджиби (камериери), пердедарите и др. Към селджукския двор са привлечени лекари, хора на изкуството, събеседници и др. Твърде важни са постовете на атабеките, които се занимават с възпитанието на престолонаследника и принцовете, на дворцовите ходжи. Дворецът разполага със специална султанска гвардия, охрана, полицейски сили. Има своя служба за дипломатическа и друга кореспонденция, свои финансови служби и съкровище.

Султанът има свои пълномощници по военни и поземлени дела, като наиби, емири давет, които изпълняват важни султански поръчения и дипломатически мисии, със своя лична свита от емири и бейове и др. Между тях се намират ислямизирани освободени роби, бивши пленници, християни- византийци, грузинци и др. Например Джеляледдин Каратай служи като висш сановник в продължение на 18 години при султан Аляеддин Кей-Кубад I, назначен е за началник на дворцовата хазна, на прислугата, която обслужва Гъяседдин Кей-Хусрев II и т.н.[539] Чешнигир Емир Сейфеддин Айба с десетилетия е бил на служба при Гъяседдин Кей-Хусрев I, при неговите синове Изседдин Кей-Кавус I и Аляеддин Кей-Кубад I за да бъде екзекутиран при последния.[540]

Висш централен колективен съвещателен изпълнително-разпределителен орган с обща компетенция в Малоазийската селджукска държава е Съветът на султаната, който заседавал под ръководството на султана или на Сахиб-дивана т.е. на великия везир буквално благодетеля на съвета. От изложението на Ибн Биби се разбира, че в него участват т.нар. военни и цивилни стълбове на

[539] İbn-i Bibi, Muhtasar Selçukname, Trad. Gençosman, p. 94-93.
[540] İbidem, p. 85,165.

държавата - Ordu Erkanı и Devlet Erkanı. Писателят не уточнява пълния списък на участниците в Съвета на султаната. В едни случаи той посочва наред със Сахиб-дивана още Перване и др.[541] Друг път се редуват имената също на големи военни емири, емир-ул-умера, т.е. бейлербей, емирът на предявителите Divan-ı Vezir и началникът на султанската канцелария за официални кореспонденции Emir-i Divan-ı Tugra началника на финансите и др.[542] В тези членове на султанския съвет на Малоазийската селджукска държава лесно се разкриват предшествениците на участниците в Султанския съвет на бъдещата Османска държава.

Освен това са съществували редица други второстепенни съвета, възглавявани от членовете на Султанския съвет. Илбер Ортайлъ привежда някои по-важни от тях. Това са 1. Divan-ı İstifa (финансова служба) с председател мюстеври, който е министър на финансите. 2. Divan-ı Parvane Председателят на този съвет е Перване, като нишанджията при османците; това е служба, която съхранява поземлените описи и регистрите за икта, и извършва свързаните с това формалности. 3. Диван за представяне (Divan-ı Ariz). Бюро за снабдяване и финансовите дела на войската. 4. Диванът за туграта (Divan-ı Tugra). Начело с председател, наречен туграи. Тази служба осъществява кореспонденцията от името на владетеля. 5. Висш диван за преглед. 6. Службата за контрол на финансите; административните дела на държавата.[543] Важни еднолични изпълнителни разпоредителни органи са емирът на правосъдието или наречен още Емир-и дад, който се занимава със сигурността и с правосъдна дейност, главния кадия, компетентен по въпросите за назначаването и повишаването на кадиите по еялетите.[544] Трябва да изтъкнем важната роля на столичния кадия, който взима активно участие при утвърждаването на новите султани на трона, както е случая с кадията Тирмизи, макар и в редки случаи издава фетви срещу отделни султани с обвинение за отклонение от изпълнението на догмите и предписанията на исляма. Такава фетва издава Тирмизи срещу султан Гъяседдин Кей-Хусрев I. Но след идването му на власт и завземането на Коня от този султан този кадия заплаща с живота си своята постъпка.[545]

Съществува една друга висша съвещателна институция. Това е т.нар. Съвещателно събрание. С него е свързан постът Емир на меджлиса. В историята на Ибн Биби се говори за по-тесен кръг Съвещателно събрание, в което спешно участват т.нар. стълбове на държавата - граждански и военни, а също членове на султанската династия. То решава важни въпроси като междуособните борби

[541] İbidem, p. 56.
[542] İbidem, p. 64.
[543] İbidem, p. 66.
[544] İbidem, p. 67.
[545] İbidem, p. 71.

между претендентите за султанска власт, за посочване на султан за освободения трон и др. Това има повече характер на Курултай, в който В. Гордлевский вижда отгласи на някогашния съвет на представителите на племенните обединения.[546] Но той сега изпълнява феодално-класови функции в държавата. Свиква се друг разширен вид Съвещателно събрание, в който участва султана или великия везир, представителите на военните и граждански сановници, кадиите, имамите, т.е. духовенството, градските първенци - аяните и др. При това обаче султанът, а в неговото отсъствие везирът взема последно решение.

Провинциалното управление на централните области са поделени на еялети, санджаци, кази, нахия и карие. В тези административни единици действа сложна йерархическа система на ленни владения, които се намират под разпореждането и контрола на представителите на централната власт. Така повечето градове и крепости се намират във владение на емирите и бейовете от личната свита на султана. Много от тях имат правото сами да раздават по-малки земеделски или градски ленове. По-специален статут имат вилаетите, управлявани от султанските принцове, придружавани от своите възпитатели-атабейовете, и тези, принадлежащи към мелиците или заварената аристокрация на бившите бейлици с различен административен статут, с по-малка или по-голяма вътрешна самостоятелност в управлението. В тях паралелно съществуват гражданско, полицейско и военно управление - емири, бейове, субашия, сердар. По-специален статут имат пограничните бейлици с известна вътрешна автономност. Но и в тях наред с племенните феодални бейове има назначени сердари - военачалници на племенното опълчение.

Съобразно с държавно-териториалното устройство на Малоазийската селджукска държава и войската е разделена на централна и провинциална, а последната на спахийска и племенно опълчение. В столицата важно място заема наемната войска от европейци, от немюслюмански формации. Тяхната численост понякога е достигала до три хиляди човека. Освен това васалните съседни немюслюмански княжества като Киликийска Армения и др. през определени периоди са били задължени да доставят известен брой войска на селджукската държава.

Твърде важен е въпросът как функционират и взаимодействат различните звена на властническия механизъм на Малоазийската селджукска система, ролята на интегриращите политико-правни институции. В периода на емирството твърде важен елемент е било потвърждението от страна на централната администрация на Великата селджукска държава. По-друго положение се създава

[546] Гордлевский, В., Избранные сочинения, т. I, с. 172.

в периода на султаната, когато Малоазийската селджукска държава получава пълна независимост. Първоначално при избора и утвърждаването на султана и изграждането на звената на държавно-политическата система преобладаващо влияние е оказало патромониалното разбиране за държавата. Тя се смятало за притежание и имущество на династията. При това положение твърде съществена роля е играела институцията на т.нар. Съвещателно събрание или Курултай, в който са участвали различните представители на султанската династия, на висшата военна и гражданска управленческа администрация и изтъкнати емири на племенните обединения. В това отношение то твърде много напомня тюркско-монголската улусна държавна традиция. В духа на патримониалните схващания, султан Кълъч Арслан II приживе разделя Малоазийската селджукска държава между своите единадесет синове с пълно право за разполагане с владенията и доходите на поверените области с център Токат, Никсар, Аблистан, Кайсери, Сивас и Аксарай, Малатия, припадащата се към Ерегли, Нигде, Амасия, Анкара и Бургулу. Те имат задължението веднъж в годината да посетят баща си и отново да се завърнат по местата си.[547] Но още тогава, Съвещателното събрание става арена на сблъсък на различните прослойки и социални групи на феодалната класа. Реалното съотношение на силите между тях в крайна сметка е определяла до голяма степен съдбата на избора на бъдещия султан. Затова Кълъч Арслан II и неговите привърженици търсят опора в мюсюлманското учение за теократичен произход, същност и обществени функции за държавата за утвърждаването централизацията и единството на Малоазийския селджукски султанат. Още приживе този владетел издига един от синовете си Гъяседдин Кей-Хусрев II за престолонаследник, за да укрепи неговата реална икономическа и военна мощ и да го наложи над другите принцове. Разбира се, това не успява да сложи край на междуособните борби между феодалните групировки и различните принцове, след смъртта на Кълъч Арслан II.

Опитите да се съчетава патримониалната теория с мюсюлманското богословско учение за държавата продължава при следващите султани. Феодалната класа добре разбира, че по този начин се улеснява по-успешното възприемане и подчиняване на деспотичната султанска власт, като централна институция на феодалната централизация. Със съвременната терминология бихме казали, че по този начин се създава и укрепва религиозната социална оценъчна система от вярващите.[548] Особено това е важно при случаите, когато се прибягвало след избора на властващия султан до изолиране на другите

[547] Пак там, с. 173.

[548] Вж. за гносеологията на властта Иванов Д., Властта. Философско-социологически анализ. НИ. С. 1985, с. 134 сл.

предшественици и специално неговите братя. Така все повече се утвърждава мюсюлманската държавна концепция и практика. А потримониалната теория се коригира и поставя в услуга на централизираната власт на един единствен султан. Това намира израз в търсенето на инвеститура от халифатската власт в Багдат.

Естествено в периода на бейлика владетелите на Малоазийската селджукска държава не са имали правото да се обръщат и поддържат преки връзки с мюслюманските халифи. Това право са имали само султаните на великата селджукска държава. А тяхната власт е била легализирана от последната.

Епиграфски известия показват, че още султан Гъяседдин Кей-Хусрев I е използвал титулът "победоносен помощник на повелителя на правоверните", "Негов другар-съдругар" ("сахабе").[549] Но не са известни никакви други съобщения за някакви дипломатически връзки с халифата. А Кълъч Арслан I се задоволяваше само с позоваване на Корана по въпросите и принципите на държавното управление.[550] Според Ибн Биби за първи път в историята на Селджукската малоазийска държава през 1214 г. във връзка с завладяването на Синоп т.е. Джаник султан Иззеддин Кей-Кавус I изпраща посланичество при Багдатския халиф с искане на "шалвар за Фютюввет" т.е. реквизит на мюсюлманско религиозно-завоевателна рицарска организация. Прави се опит да се разгледат завоевателните походи на Селджукската феодална класа като разширение и налагане на исляма над съседните земи. Багдатския халифат удовлетворява това искане. На селджукския султан са изпратени личния шалвар на халифа, който го е носил сам, чалма, документ за религиозни завоювания, кавук, кахтан, боздуган и свидетелство за султанат, пет катъра със златни подкови, пет ездачни коне с черни атлазени покривки, десет камили и др.[551] Всичко това е имало за цел да се освети властта и да се затвърди мощта на селджукския султан пред очите на вярващите, за тяхното доброволно подчинение и приемане завоевателната политика на феодалната класа.

Така в края на XII век и първите няколко десетилетия на XIII в. постепенно се засилва, укрепва и достига своя апогей през тридесетте години на същото столетие централизацията в Малоазийската селджукска държава. Но това се извършва при ожесточена и кървава борба между социалните групировки. Така например изборът и утвърждаването на силно деспотичната и централизирана власт на султан Аляеддин Кей-Кубад I (1219-1237) преминава през няколко етапа. След смъртта на Иззеддин Кей-Кавус I, спешно е свикано Съвещателното събрание, т.е. Курултай. На него се очертават три групировки. Първата се застъпва

[549]Пак там, с. 136.
[550]Гордлевский В.А., цит. Съчн., с. 170.
[551] İbn-i Bibi, Muhtasar Selçukname, Trad. Gemçosman, p. 65.

за издигането на трона на Мугисуддин Тургул-шах, един от синовете на Кълъч Арслан II. Втората се обединява около кандидатурата на Кей-Феридун , по-малкия брат на починалия султан. А третата група, в която влизат най-силните военни емири Мубаризуддин Бехрам-шах, емира на Меджлиса Машнигур Сейфуддин и др., защитават кандидатурата на Аляеддин Кей-Кубад I. Налага се мнението на последните. Така в резултат на реалното съотношение на силите на различните прослойки и социални групи се определя изхода на избора на султана. Надделява мнението на военизираната бюрокрация, тенденцията за силна централизирана власт в лицето на султана. Но в същото време тя взема предварителни обещания от Аляеддин Кей-Кубад I за сигурност на живота , личността и положението на ръководителите на тази групировка. Този фактически избор от феодалите е закрепен чрез полагане на клетва за вярност от висшата държавна бюрокрация т.нар. биат, предвиден в мюсюлманската шериатска практика. Накрая се разменят посланичества между Малоазийската селджукска държава и Багдатския халифат. Аляеддин Кей-Кубад I получава халифатска инвеститура от специално изпратения т.нар. шейх юл-ислям Ебу Абдуллах Омер ибн Мухаммед ес-Сюхреверди в Коня. От името на Багдатския халиф Насир-диниллях облича новия султан със специален халат и кавук, намотана с чалма в Багдат, предава му сабя, пръстен и др. реквизити на султанската власт. По правилата на халифатския пост в присъствието на народа, в Съвещателния меджлис пратеника четири пъти удря по гърба с пръчка Аляеддин Кей-Кубад I. Това е символ, че султанът ще се придържа и спазва изискванията на мюсюлманската религия и ислямския шериат. След това се качват на изпратените от халифа коне и двамата заедно яздят на коне. Изпълняват се специални молебени. Всичко това има за задача да легитимира и да придаде законност на властта на султана и на феодалната класа пред очите на народа, на вярващите мюсюлмани.

Всъщност на практика продължават да съжителстват мюслюманските разбирания с немюслюмански разбирания и нрави. Това се проявява даже при решаването на много въпроси от практиката на Малоазийската селджукска държава. Представители на християнски васални княжества вземат често активно участие в държавно-политическия живот. Така след като Аляеддин Кей-Кубад I укрепва своята власт, извършва значителни завоевания в Мала Азия, влиза в конфликт с групировката на старата военизирана аристокрация, която беше го издигнала. Замислен е заговор, който е разкрит на султана. Опрян на дребните феодали, той успява физически да унищожи най-видните представители на едрите и средни феодални прослойки. При това важна негова опора се оказва известния военачалник на селджукска служба от рода на Комнините. След унищожаването

на феодалната опозиция, Аляеддин Кей-Кубад назначава Комнин за бейлербей, главнокомандващ селджукската войска, на мястото на екзекутирания Чешнигир Сейфуддин Айбе.[552] А Зейнеддин Башара жив е зазидан в едно помещение, където умира от глад. Конфискувани са имуществата на избитите феодални бейове и емири. Така с големи жестокости е затвърдена властта на султана като главен и общ представител на феодалната класа като цяло.

Но сблъсъка между тенденцията на пълна централизация на държавната власт и известна самостоятелност на разнородните прослойки на феодалната класа продължава. Султан Аляеддин Кей-Кубад I в разцвета на силите си е отровен през 1237 г., което Ибн Биби преписва на изяждането на някакъв прясно сготвен дивеч. В това се проявява също тенденциозността на автора да прикрие истинската причина за смъртта на султана.[553] Според някои сведения, в убийството е имал пръст невръстния султански син Гъяседдин Кей-Хусрев II, който се е намирал на юношеска възраст, едва на 13 години. Външно погледнато през времето на този султан се запазва могъществото на Малоазийската селджукска държава до битката при Кьоседаг с монголците, даже до края на неговия живот до 1257 г. Но властта минава в ръцете на висшата управленческа бюрокрация, сред която се развихрят невиждани дотогава вътрешни лични борби. А след монголското нашествие и поставянето на държавата под монголска зависимост, започват безкрайни междуособни борби между престолонаследниците - тримата синове на Гъяседдин Кей-Хусрев II Изседдин Кей-Кавус II, Рукнеддин Кълъч Арслан IV и Аляеддин Кей-Кубад II. Властта преминава в такива мощни групировки на висшата управленческа бюрокрация, начело с Джеляледдин Каратай, а след неговата смърт - с Фахреддин Сюлейман Перване и др. Те намират опора в монголските владетели. Властта на Селджукската държава става номинална.

[552] Ibidem, p. 66.
[553] Ibidem, p. 68.

IBN-I BIBI ET L'HISTOIRE DES SELJÛQS D'ASIE MINEURE

Prof. Dr. İbrahim T. Tatarlı

CONDENSÉ/ RÉSUMÉ

L'étude présente est dédiée à la personne d'Ibn Bibi, à ses idées sociales, politiques, philosophiques, religieuses et culturelles, en tant qu'un des représentants les plus éminents de l'historiographie médiévale de l'Iran, de l'Asie Mineure et de l'Asie centrale, son histoire est sans précédents. Le vrai nom de l'auteur est El-Hussein B. Muhamed B. Ali El Jafferi ar-Rughadi, connu sous le nom de Ibn Bibi al-Munajjima, le fils de Madame l'Astrologue, Bibi al-Munajjima. Son père Madjdd-ud-Din Muhammed Terdjumann fut, en XIIIème siècle le Chef de la chancellerie des Seigneurs de l'Etat des Seljûqs en Asie Mineure. Plus tard son fils, Ibn Bibi le remplaça à ce poste. Père et fils accomplissent des missions diplomatiques importantes aux Etats voisins. Cela leur a fourni la possibilité de bien connaître les institutions d'Etat, les Souverains et les Personnes éminentes et illustres du pouvoir d'Etat, de la capitale et des provinces, d'être toujours au courant de la politique intérieure et extérieure de l'Etat, d'être témoins des grands évènements du Proche Orient, de l'Asie centrale et de l'Europe Sud-Est et de la péninsule Balkanique. L'étude précise des étapes et des moments importants de la vie et de l'activité de Ibn Bibi en Asie Mineure et en Asie Centrale, à la base de sources /paragraphe 1/.

Ibn Bibi nous a laissé une seule œuvre, connue sous deux rédactions en langue perse et en remaniement = traduction en langue turque. La version complète, un manuscrit bien conservé, se trouve à la bibliothèque du sanctuaire « Sainte Sophia », Istanbul, immatriculée sous No 2985. La transcription est réalisée par le copiste Ibrahim bin Ismail bin Abu Bacr al-Kaysar, en vertu de l'ordre de l'éminent homme d'Etat de l'Asie centrale, le vizir, le penseur et historien Ala ad-din al Malik Ibn Muhammed Djuvayni. Après sa mort à l'initiative et sous la supervision de Ibn Bibi, en personne, la transcription en question est réalisée pour la bibliothèque du sultan des Seljûqs en Asie Mineure – Gias ad-din Key Husrev bin Kilich Arslan bin Key Husrev, tué en 681 de l'hégire /soit 1283/ après Jésus Christ.

L'étude examine les conditions, lesquelles indiquent l'époque de la création de la variante complète de l'œuvre de Ibn Bibi. On procède à l'analyse de la variante complète et des variantes brèves de l'œuvre. Leur critique extérieure et intérieure est approfondie. On procède à un examen détaillé de la lecture du titre du manuscrit complète de l'œuvre. L'étude adopte la thèse du grand médiéviste turc A. S. Erzen: «Les commandements d'Alya pour les actes de Alya – El Evamir al Alaiyya fi'l umur al-Alaiyya». Cette lecture

est partagée aussi par le savant célèbre Douda. Celle-ci est adoptée aussi par l'édition de l'Institut d'histoire turque, dans le fac-similé du manuscrit complet de l'œuvre de Ibn Bibi de la bibliothèque du sanctuaire de «Sainte Sophia». On a en vue l'écriture de l'œuvre à la demande et sur l'ordre de Djuveini pour les actions de Aleyadin Keykubad I^{er}.

L'histoire de Ibn Bibi englobe au total le temps de l'Etat des Seljûqs en Asie Mineure de 588 /soit 1192/ jusqu'au 679 /soit 1280/. Les sources de l'Histoire de l'Etat des Seljûqs avant cette date sont considérées par l'auteur en tant que peu fiables. C'est le réalisme envers l'histoire qui nous le démontre.

Un commentaire des évènements est fait : du manuscrit complet de l'œuvre, de même que de la rédaction abrégée de Muhtasar, laquelle est intitulée: «Histoire de la dynastie des Seljûqs – Tevarih-i Al-i Seljuqs» ou bien «Histoire brève des Seljuqs» de Muhtasar Seljuqname /voir paragraphe 2/.

Un analyse approfondi des idées philosophiques, religieuses, sociales et politiques de Ibn Bibi est aussi effectué. Par principe il s'appuie sur le courant orthodoxe de l'Islam, de son formate Shafiism – il prête attention à raison/à l'intelligence. Son histoire est plutôt du domaine de la politique d'Etat. Souvent il manifeste une attitude politique et laïque envers les évènements. Sa conception sur l'homme est dualiste – l'esprit et la matière, le corps et l'âme. L'auteur combine de façon éclectique le développement cyclique de la société avec la conception des représentants de la cour de l'Etat des Seldjuqs d'Asie Mineurs, du développement linéaire de la société.

Ibn Bibi par principe est adepte du déterminisme théologique. C'est le principal pour lui. Mais l'intervention divine dans la vie sociale et publique de la société ne se réalise pas directement et de façon mécanique, mais par les pensées et les actes des personnes, par leur participation active dans ces derniers. Ibn Bibi admet l'influence de la providence. Selon lui, cela représente une certaine dépendance des évènements sociaux des combinaisons des sphères célestes, du transit du Soleil à travers les constellations des zodiacs. De telle façon les évènements politiques, les idées du déterminisme divin sont combinées avec les dimensions cosmiques, une sorte d'astrologie. C'est-à-dire Ibn Bibi admet un certain correctif, il cherche les relations et les rapports entre la liberté et une certaine dépendance avec les démarches/les actes des personnes /voir paragraphe 3/, admet un rôle actif des personnes elles-mêmes.

L'étude, à la base des circonstances historiques reconstruit la période et les étapes de développement de l'Etat des Seldjuqs d'Asie Mineure. L'Etat passe par trois période dans son développement :

- Période des émirs – beyliks de 1078 jusque 1157.
- Période de sultanat – de 1157 au 1243.
- Période de dépendance des mongoles – de 1243 au 1308.

Cela influence les rapports de l'Etat d'Asie Mineure avec le Grand Empire des Seldjuqs,de même que les rapport avec le khalife de Bagdad, l'obtention d'investissements etc.

L'Etat d'Asie Mineure passe par une période d'autorité patrimoniale, pour adopter en totalité et intégralement la conception musulmane de pouvoir et d'Administration de l'Etat. Une étape importante du développement de l'Etat d'Asie Mineure est la bataille de Mirsokefalia en 1176 ertains compare cet évènement avec la bataille de 1070 près de Malazgritt /manziker/. On le doute fortement vu la participation de l'armée de la Byzance et du Grand Empire des Seldjuqs, de même que les conséquences.

Une reconstruction des institutions et des structures du pouvoir central et de celui des grandes villes, des villes près les frontières, et des relations avec les tribus et les unions de tribus, est pratiquée à la base de l'histoire de Ibn Bibi. L'histoire de Ibn Bibi nous fournit assez de matériaux pour pouvoir éclaircir la création, l'existence et le développement des Etats importants, de leurs institutions étatiques, politiques, militaires et administratives et du mécanisme de leur fonctionnement et développement.

С РАЗУМ И ВЯРА: СЪДЪРЖАНИЕ И РАЗВИТИЕ НА УЧЕБНАТА ПРОГРАМА В ОСМАНСКИТЕ МЕДРЕСЕТА

Орлин СЪБЕВ

Учебното съдържание представлява съществена част от образователния процес. То е съобразено с характера и специфичните цели на този процес и представлява повече или по-малко систематизирана програма от учебни дисциплини, преподавани със съответните методологии. Конкретното съдържание и прилаганите методологии на преподаване, заложени в учебните програми на дадени училища и образователни системи, са израз на конепцията за овладяване на определени знания, доминираща в различните общества. С развитието и промените в обществените нагласи и потребности се променя и концепцията за това, какви знания трябва да овладяват подрастващите и получаващите професионална квалификация, а оттук и съдържанието на учебната програма и спецификата на учебните форми.

В настоящата статия ще разгледаме съдържанието на учебната програма на образователна институция, която се появява, утвърждава и развива в българските земи след включването им в пределите на Османската държава, а именно т. нар. *медресе*. Самото название на този тип училище или учебен курс (на арабски *мадраса*) произхожда от арабския глагол *дерасе* със значение 'уча'. Производни на този глагол са думите *дерс* със значение 'урок', *медресе*, означаващо 'място, където се учи', т. е. еквивалент на българското *училище*, както и думата *мюдеррис* със значение 'човек, преподаващ уроци' или 'обучаващ', т.е. учител. Въпреки по-широката семантика на названието му обаче, като образователна институция медресето се свързва преди всичко с преподаването на религиозни знания, свързани с исляма и съответно с подготовката на кадри за мюсюлманска религиозна служба.

Като тип учебно заведение то продължава традициите на по-ранните ислямски образователни институции като т. нар. *мектеб*) и *дар-ул-хикме* (букв. 'дом на мъдростта') и се появява през X век с развитието на научната дисциплина *келям*, т.е. ислямското богословие, в което се съчетават ислямската догматика с рационалната аргументация на класическата антична философия. Новата дисциплина изисква прилагането и на тов тип методи, свързани не само със

заучаването на конкретни знания, в частност догми, но и с тяхната аргументация с рационални доводи[554].

Появата и разпространението на медресето в ислямския свят през X–XII век е обусловено и от засилената през този период пропаганда на двете основни политически и доктринални разклонения в исляма – сунизъм и шиизъм. Именно тогава то се налага като основна образователна институция, подготвяща кадри с необходимата теологична и религиозно-правна подготовка. Завършилите образователен курс в медресе получават квалификация за служители в джамиите (имам, мюеззин, хатиб), в съдебната система (кадия, мюфтия), както и за преподаватели (муаллим, мюдеррис). Учебната програма в медресето съответства на доминиращите в ислямския свят концепции за науките, тяхната класификация и овладяването им в определена степен.

Медресето е и основна образователна институция във формираната в края на XIII век Османска държава, в която са продължени и утвърдени предхождащите ги държавни и културни традиции в ислямския свят[555]. Затова и османската концепция за знанието, науките и тяхното изучаване представлява синтез и интерпретация на гледищата на редица класически ислямски автори за класификацията на науките. Пръв такава класификация или подредба предлага ел-Фараби (поч. 950 г.), последван от Ибн Недим (поч. 995 г.), ел-Хорезми (780-847), Ибн Сина/Авицена (поч. 1037 г.), ел-Бируни (поч. 1051 г.), ел-Газали (поч. 1111 г.), Ибн Рушд/Авероес (поч. 1198 г.), ет-Туси (поч. 1274 г.), еш-Ширази (поч. 1311 г.) и Ибн Халдун (поч. 1406 г.)[556].

През класическия османски период (XV–XVI век) традиционната ислямска концепция за знанието и науките е представена в съчинения на Ходжазаде Муслихеддин Мустафа (поч. 1488 г.) и на Ташкьопрюлюзаде Ахмед Исамеддин ефенди (поч. 1561 г.). Всъщност съчинението на арабски език на Ташкьопрюлюзаде, озаглавено *Ключ към блаженството*[557], развива гледището на Ходжазаде и

[554] За научната дисциплина *келям* вж. Nagel, T. The History of Islamic Theology: From Muhammad to the Present. Princeton: Princeton University Press, 2000; Topaloğlu, B. Kelâm İlmi. Giriş. İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.

[555] По-подробно вж. Събев, О. Османски училища в българските земи XV–XVIII век. София: Любомъдрие-Хроника, 2001, 32–60.

[556] За ислямската концепция за науките и тяхната класификация вж. Nasr, S. H. Science and Civilization in Islam. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987, 59–64; Atay, H. Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Medrese Programları – İzacetnâmeler – Islahat Hareketleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983, 37–60; Uğur, A. İbni Sînâ'nın İlimler Tasnifi. – In: Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri, 17–20 Ağustos 1983, Millî Kütüphane – Ankara. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Yayınları, 1984, 443–445; Tez, Z. Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik. Diyarbakır: Dilce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1991, 26–33. В български превод е достъпна концепцията на Ибн Халдун. Вж. Ибн Халдун. Встъпление. Прев. Й. Пеев, П. Братоева, М. Нуридин. Встъп. студия Й. Пеев. Ред. Цв. Теофанов. С.: Наука и изкуство, 1984, 230–313.

[557] *Miftâhü's-Sa'âdet.*

представя доста подробна подредба на науките. Това съчинение е преведено впоследствие на турски език от Кемаледдин Мехмед, син на Ташкьопрюлюзаде, под заглавието *Подредба на науките*[558].

Какви са основните елементи на концепцията, представена в съчинението на Ташкьопрюлюзаде? Науките се делят основно на религиозни и рационални. Религиозните науки са свързани с изучаването на постулатите на вярата така, както са кодифицирани в писмена форма в Корана и хадисите. Затова тези науки се наричат *шериатски* или *накли* (в смисъл възприемащи написаното в свещените текстове за достатъчен източник на знание). Рационалните науки постигат знанието чрез логическо разсъждение и умозаключение и затова биват определяни като *нешериатски* или *акли* (т. е. основани на използването на разума, мисълта). Авторът изтъква, че научните дисциплини са много на брой и следователно не е възможно всички да бъдат овладени, още по-малко в еднаква степен. Ето защо трябва да се подберат само определена част от тях, които да бъдат обект на изучаване. Критерий в този подбор е тяхната полезност или безполезност. С оглед на това те се делят на *достойни за похвала* (*махмуд*) и *достойни за порицание* (*мазмум*). Казано с други думи, на *добри* и *лоши* науки. Критерият пък, по който те могат да бъдат определени като добри или лоши, е дали отговарят на основната цел на знанието – постигане на блаженство в отвъдния свят.

Съществуването на задгробен живот е една от трите основни догми на исляма наред с единобожието и пророческата мисия на Мухаммед. Целият земен живот е подготовка за задгробния живот, свързана с преодоляване на изпитания. И понеже земният път е нищожно кратък в сравнение с безкрайността на задгробния живот, всички земни дела на вярващия мюсюлманин следва да бъдат съобразени с правилото те да му осигурят вечно блаженство в отвъдното. В този смисъл полезни са онези науки, познанието и изучаването на които са ключ за мюсюлманите към това блаженство (в това се изразява и смисълът на заглавието *Ключ към блаженството*, което Ташкьопрюлюзаде използва за своето съчинение). Безполезни са онези науки, които не представляват такъв ключ.

Принципно всички религиозни науки са полезни и добри. Това са тълкуването на Корана (*тефсир*)[559], науката за хадисите (преданията за словата и делата на пророка Мухаммед), ислямското право (*фъкъх*)[560] и ислямската догматика

[558] *Mevzû'atü'l-'Ulûm.*

[559] По-подробно за формирането и развитието на тази научна дисциплина вж. Goldfield, J. The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship. – Studia Islamica, Vol. 67, 1988, 5–27.

[560] По-подробно за формирането на тази научна дисциплина вж. Nawas, J. A. The Emergence of *Fiqh* as a Distinct Discipline and the Ethnic Identity of the *fuqaha*' in Early and Classical Islam. – In: Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants,

(*акаид*) и богословие (*келям*), както и ислямският мистицизъм (*суфизъм*). Според Ташкьопрюлюзаде тези науки би следвало да се изучават от всички мюсюлмани.

От друга страна, сред рационалните науки има такива, които са полезни, и такива, които са безполезни. Полезни са например медицината, математиката, науките, свързани с държавното управление и земеделието. Но да ги изучават са длъжни не всички мюсюлмани, а само определен брой от тях, според конкретните потребности, защото в крайна сметка те са свързани със земното битие. Безполезни са науки като например магьосничеството.

Някои науки могат да бъдат едновременно полезни и безполезни в зависимост от целта, за която се използват. Такава е например науката за звездите. Когато се използва за определяне на календара и на местоположението по суша и вода (т.е. в качеството на *астрономия*), тя е полезна. Когато обаче се използва за предсказване на бъдещето (т.е. в качеството на *астрология*), тя е лоша наука, защото противоречи на ислямската догма, че само Бог предначертава и определя човешката съдба.

И накрая има науки, които нито са полезни, нито вредни, но са допустими (*мубах*). Заниманията с тях не са препоръчителни, но не са и осъдителни, защото в крайна сметка са безобидни. Според Ташкьопрюлюзаде такива са например поезията и историята.

Освен това в процеса на изучаване на дадена наука има степени – напреднала (*иктисад*) и висша (*истикса*), при която се стига до дълбините на знанието.

Авторът дава и подробна класификация на отделните научни дисциплини, групирайки ги в седем основни категории. Всяка категория е образно представена като *голямо дърво* (*девха*) на научното познание, а всяка включена в нея дисциплина – като *клон*, който пък има свои разклонения. Към всяко разклонение той посочва и основните съчинения. Ето как изглежда тази схема:

1) науки, свързани с писмото (краснопис, форма на буквите);

2) науки, свързани със словото (граматика, риторика, поезия, история и др.);

3) науки, свързани с логиката (логика и диалектика);

4) теоретични философски науки (метафизика, физика, медицина, биология, химия, астрология, магически науки, аритметика, геометрия, астрономия, в т.ч. география, музика);

5) практически философски науки (етика, домашно стопанство, държавно управление);

Halle 1998. Ed. S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schönig. Leuven-Paris-Sterling, VA, 2002, 491–500.

6) теоретични религиозни (*шериатски*) науки (коранична рецитация, хадиси, източници на хадисознанието, тефсир на Корана, теоретично богословие, източници на ислямското право и ислямско право);

7) практически религиозни науки (начини на изпълнение на задълженията на мюсюлманина и техният скрит смисъл, суфизъм, етикеция, етика).

Самата последователност на седемте категории отразява и йерархията на науките, като първите пет са т. нар. нерелигиозни или рационални науки (*акли*). Те представляват също така и помощни науки, чието владеене е предварително условие за доброто овладяване на по-висшите религиозни науки. От своя страна владеенето на религиозните науки или познаването на писмените религиозни текстове (*накли*) е необходимо за откриване и разбиране на скрития смисъл (*батин*) между техните редове. Пътят на познанието изисква последователното овладяване първо на помощните, после на висшите религиозни (в т.ч. езотерични) науки[561].

Класификацията на науките служи и за основа при изготвянето на каталозите на обществените библиотеки, в които съчиненията са описани по научни дисциплини и в последователността на обичайната им подредба, но в обратен ред – от висши към нисши науки[562].

Концепцията, застъпена от Ташкьопрюлюзаде в средата на XVI век, е следвана повече или по малко от по-късни османски автори като Кятиб Челеби (поч. 1657 г.), Сачаклъзаде Мухаммед ал-Мараши (поч. 1732-33 г.), Ерзурумлу Ибрахим Хаккъ (поч. 1780 г.), които също представят своите възгледи за подредбата на науките в специални съчинения.

Всъщност тази концепция лежи и в основата на учебната програма на османските медресета. При нея обаче имат място само помощните (*акли*) и религиозните науки (*накли*). Езотеричното познание е приоритет на различните мюсюлмански мистични братства и се постига в техните култови центрове (*текке*, *завие*).

Доколкото османската образователна система е естествено продължение на образователните традиции в Исляма, учебната програма в ранните османски медресета се формира от първите преподаватели, произхождащи от неосмански

[561] Концепцията на Ташкьопрюлюзаде е представена подробно в: Unan, F. Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın *"İlim"* ve *"Âlim"* Anlayışı. – Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, No. 17, 1997, 149–264. Вж. също: Unan, F. Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İmî Verim. – In: Türkler. Ed. H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca. Anakara: Yeni Türkiye, 2002, Vol. 11, 436–445; Atay, H. Op. cit., 60–71; Inalcik, H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600. London: Phoenix, 1995, p. 165.

[562] Вж. Cunbur, M. Kütüphane Vakfiyelerinde İlimlerin Sınıflandırılması ve Bibliyografik Küneler. – Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni/Bulletin of the Turkısh Librarians Association, Vol. 19, 1970, No. 4, 309–316; Kenderova, S. Traditions et innovations dans le catalogage des livres des bibliothèques de *waqf* en Bulgarie. – In: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafčieva. Sofia: Amicitia, 2001, 147–174.

територии, поканени от османските султани да преподават в основаните от тях училища. Давуд-и Кайсери (поч. 1350 г.), назначен от Орхан Гази за мюдеррис в първото османско медресе в Изник (1331 г.), получил образованието си в Кайсери (тогава в рамките на Селджукския султанат със столица Коня) и Кайро (център на династията на Мамелюците). Там той овладял знания по усул-и фъкъх (методология на ислямското право), келям, тефсир, хадиси, логика, арабско езикознание[563]. Така Давуд-и Кайсери внася основната характеристика на учебната програма в османските медресета.

По-нататък тази програма постепенно придобива систематичен и задължителен характер, съобразен с йерархията на османските медресета. Османски автори от XVI–XVII век отнасят най-ранната систематизация на учебната програма в медресетата към времето на султан Мехмед II (1451–1481). Гелиболулу Мустафа Али (поч. 1600 г.) например представя в съчинението си *Есенция на известията*[564] текст на закон (*канун*) от времето на Мехмед II, съгласно който учениците първоначално получавали познания по арабска морфология и арабски синтаксис, геометрия и астрономия, риторика. После, в медресетата от нисша степен, т. нар. *Йирмили* (от турското числително име *йирми* – 20, защото мюдеррисът в тях получавал 20-25 акчета дневна надница; названията на следващите степени са също съобразени с размера на учителската надница), се изучавало основно теоретично богословие. В медресетата *Отузлу* (с преподавателска надница от 30 акчета) задължително се изучавало риторика, а в степените *Кърклъ* (с преподавателска надница от 40 акчета) и *Еллили* (с преподавателска надница от 50 акчета) – риторика, богословие, право, хадиси, тефсир[565].

Данните на Мустафа Али могат да бъдат успоредени с т. нар. *Закон за учениците*, чийто текст е достъпен чрез преписи от XVII век[566]. Според него мюдеррисите трябва да преподават научни дисциплини по посочени съчинения, чиято сложност е съобразена със степента на медресето. Във висшите медресета се преподават дисциплини като методология на ислямското право, право и тефсир. Мюдеррисите с по-нисш ранг трябва да преподават риторика, ислямско богословие и логика. Освен това всеки мюдеррис според възможностите си е длъжен да преподава ислямско право по оригинални съчинения или техни коментари.

[563] Yeni Rehber Ansiklopedisi. Vol. 5, İstanbul, 1993, p. 222.

[564] *Künhü'l-Ahbar.*

[565] İzgi, C. Osmanlı Medreselerinde İlim. İstanbul: İz Yayıncılık, Vol. 1, 63–64.

[566] Текстът е представен в изследвания на М. Ш. Ялткая, Ш. Текиндаг и И. Х. Узунчаршълъ. Вж. Yaltkaya, M. Ş. Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler. İstanbul, 1940, 2–3; Tekindağ, Ş. Medrese Dönemi. – In: Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi. İstanbul, 1973, 38–39; Uzunçarşılı, İ. H. Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı. Ankara, 1988, p. 13.

В общи линии данните от *Закона за учениците* и на Мустафа Али са идентични. Въвеждането на определена дисциплина във всяка следваща степен на медресетата е съобразено с принципа на постъпателна сложност.

Трудно е да се посочи с категоричност кога започва да се прилага по-последователно в практиката съотнасянето на учебните дисциплини по тяхната сложност със степените в системата на медресетата. *Законът за учениците* се разглежда в турската историография като най-ранния законодателен акт в това отношение, но мненията относно датировката му се различават. Според Ш. Текиндаг той е от времето на султан Селим II (1566–1574)[567]. И. Х. Узунчаршълъ го отнася към началото на XVI век[568], докато Х. Атай го свързва директно с времето на Мехмед II (1451–1481)[569]. Биографиите на различни османски мюдерриси от XVI–XIX век потвърждават практическото приложение на закона[570].

Редица сведения от XV век обаче по-скоро говорят за това, че съотнасянето на висши и нисши науки със степените на медресетата едва ли е било повсеместна практика преди XVI век. Например според условията във вакъфнамето на Иса бей от 1469 г. за медресето му в Скопие предвидената заплата за мюдерриса е 20 акчета, т.е. по въведената по-късно йерархия на медресетата то е от най-ниската степен. От друга страна сред книгите, които благодетелят вакфира за библиотеката към медресето, има значителен брой книги по тефсир, сборници с хадиси, съчинения по основи на шериатското право – дисциплина, която също се изучава в по-висши медресета[571]. С берат от 884/1478 г. някой си Мевляна Къвамеддин е назначен с 20 акчета в "медресето на Солун" да преподава богословски науки, между които хадиси и тефсир[572]. Във вакъфнамето на Михалоглу Али бей от 1496 г. се посочва, че в медресето, което построил в Плевен, учениците трябвало да изучават Коран с "всичките му подробни коментарии", т.е. тефсири, както и хадиси, при все че заплатата на мюдерриса е определена да бъде 20 акчета дневно[573]. А във вакъфнамето на Дюлбендкадъзаде Исхак Ефенди от 1508 г. се поставя условието да се изучава тефсир в медресето, което разкрил в Битоля (Манастър), макар че за мюдерриса е предвидена заплата от 20 акчета

[567] Tekindağ, Ş. Op. cit.

[568] Uzunçarşılı, İ. H. Op. cit., p. 13.

[569] Atay, H. Fatih-Suleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-Nameler. – Vakıflar Dergisi, No. 13, 1981, 171-207.

[570] Anhegger, R. 16. Asır Şairlerinden Za'ifi. – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Vol. 4, No. 1–2, 1950, 133–166; İzgi, C. Op. cit., 67–188.

[571] Елезовић, Г. Турски споменици у Скопљу. Београд, 1940, 45–84.

[572] Uzunçarşılı, İ. H. Op. cit., p. 78.

[573] Баласчев, Г., Д. Ихчиев. Турските вакъфи в българското царство и документи върху тях. – Минало, бр. 3, 1909, 239–264.

на ден[574]. Предвид тези данни, изглежда стриктното съотнасяне на сложността на учебните дисциплини със степените на медресетата е било по-последователно следвано от началото на XVI век нататък. Не всички дисциплини, разглеждани от някои османски учени (Ташкьопрюлюзаде, например) като важен компонент от постигането на пълноценно и цялостно познание, са били еднакво застъпени в програмата на османските медресета. Консервативно настроени среди в улемата често се противопоставят на изучаването на рационалните науки в тях. Влиянието им намира отражение дори и в условията на вакъфнаметата. Характерно е, че известните примери за забрана за изучаването им са от периода преди образователните реформи на Мехмед II. Така например във вакъфнамето на Мурад II (1421–1451) за построеното от него в Одрин специализирано медресе за изучаване на хадиси (*дар-ул-хадис*) се забранява да се изучават "философски" науки[575]. Според условията във вакъфнамето на Иса бей от 1469 г. за медресето му в Скопие изрично се забранява преподаването на астрономия и философия[576]. След като Мехмед II разкрива в Истанбул образователния комплекс от осем висши медресета, известен като *Сахн-ъ Семан*, той въвежда в османската учебна програма дисциплината ислямско богословие (*келям*), както пише Кятиб Челеби в съчинението си *Везни на справедливостта*[577]. Впоследствие обаче дисциплината била обявена за "философска", заради рационалния характер на нейния инструментариум, и била заменена със съчинения по ислямско право. В крайна сметка, според Кятиб Челеби, това оказало негативно влияние върху османската научна мисъл и османското образование[578]. След Мехмед II консервативното мнозинство в улемата налага възгледите си за схоластично пуританство дори на управленско равнище. Мюдеррисът Молла Лютфи, способен математик и теолог, бил обвинен от улемата, че проповядва политеизъм, а за разследване на случая султан Баязид II назначил комисия. Последната намерила Молла Лютфи наистина за еретик и издействала фетва, постановяваща смъртна присъда. Молла Лютфи бил екзекутиран през 1494 г. на централния площад *Ат мейданъ* в Истанбул пред очите на фанатизирана тълпа[579].

Все пак рационалната научна мисъл в Османската империя продължава своите търсения и развитие през XVI век в лицето на мюдерриси като Ибн Кемал (поч. 1534 г.) и Къналъзаде Али Ефенди (поч. 1571 г.)[580]. Но през 40-те години

[574] Ayverdi, E. H. Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri. Vol. 3, İstanbul, 1981, p. 100.
[575] Bilge, M. İlk Osmanlı Medreseleri. İstanbul, 1984, p. 42; İzgi, C. Op. cit., p. 117.
[576] Елезовић, Г. Цит. съч., с. 82.
[577] *Mizanü'l-hakk*.
[578] Tekindağ, Ş. Op. cit.; İzgi, C. Op. cit., 122–123.
[579] Inalcik, H. Op. cit., 177–178.
[580] Ibidem, p. 178; İzgi, C. Op. cit., p. 122.

на XVI век Ташкьопрюлюзаде изразява разочарованието си, че теоретичните науки, богословието и математиката не са популярни в медресетата и че общото ниво на османската научна общност е спаднало. Според него тогава улемата се задоволявали само с прочита на елементарни наръчници и отдавали по-голямо значение на светските аспекти на шериатското право, както и на лековатата поезия[581]. Според Кятиб Челеби със застоя във военното и стопанското развитие на Османската империя след XVI век науките също навлезли в период на застой, дори един от главните мюфтии (*шейхулислям*) забранил изучаването на дисциплината философия, което според автора било причина за упадъка на османската научна мисъл[582]. В последно време обаче някои изследователи са склонни да разглеждат подобни сведения (особено на Кятиб Челеби) по-скоро като субективно гледище, което трудно би могло да се припише на системата на османските медресета като цяло. А и в крайна сметка, според тях, медресетата са преди всичко религиозна образователна институция, натоварена с конкретната задача да подготвя специалисти именно по шериатско право като кадии и мюфтии[583].

Представа за учебната програма в османските медресета през първата половина на XVIII век можем да получим от три основни източника: съчиненията на споменатите Сачаклъзаде от 1715-16 г. и Ерзурумлу Ибрахим Хаккъ от 1751-52 г., които носят сходни заглавия *Подредба на науките*[584], както и един анонимен текст от 1741 г., озаглавен *Седемте звезди*[585]. Последният специално описва учебната програма на османските медресета по молба на тогавашния френски посланик в османската столица маркиз дьо Вилньов. Редица други сведения свидетелстват за устойчивостта на тази програма от XVI до началото на XX век[586]. *Седемте звезди* например представя следната последователност на преподаване и съответно овладяване на учебния материал в системата на османските медресета. Първоначално ученикът започва с наизустяване на някои *сури* от Корана и с овладяването на арабското писмо, посещава и курсове в джамиите за коранична рецитация[587]. След това той трябва да се запознае с т.

[581] Inalcik, H. Op. cit., p. 179.

[582] Ibidem.

[583] Sarıkaya, Y. Osmanlı Medreselerinde Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi. – İslam Araştırmaları Dergisi, No. 3, 1999, 23–39; İhsanoğlu, E. Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916–1965).Keşif ve Tasarlama Dönemi. – Belleten, Vol. 64, No. 240, 2000, 541–582.

[584] *Tertîbü'l-'Ulûm.*

[585] *Kevâkib-i Seb'a.*

[586] За тези програми вж. İzgi, C. Op. cit. 61–108; Özyılmaz, Ö. Manzume-i Tertib-i Ulûm, Tertibu'l Ulûm, Kaside Fi'l-Kütübi'l Meşhure Fi'l Ulûm, Kevakib-i Seb'a ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tertib-i Ulûm İsimli Eserine Göre, XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002; Събев, О. Цит. съч., 141–162.

[587] За обучението по коранична рецитация вж. **Tetik**, N. Osmanlı'da Kırâat İlmi ve Tedrisi. – In: Türkler. Ed. H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, Vol. 11, 385–392.

нар. помощни науки като арабска морфология и арабски синтаксис, започвайки от по-достъпни и преминавайки към по-сложни езиковедски материи и съчинения. Междувременно ученикът се запознава и с някои въвеждащи пособия по ислямско право. След езиковедските дисциплини се преминава към съчиненията по логика[588]. Следват съчиненията по диалектика или правила за водене на диспут и научна аргументация[589]. После се преминава последователно към дисциплините риторика[590], теоретична философия, теоретично богословие. Докато изучават горните дисциплини, учениците се запознават и с основни съчинения по аритметика и геометрия, чието овладяване не е индивидуално, а чрез общи четения. След това се пристъпва към самостоятелно запознаване с трактати по астрономия. Когато се овладеят съчиненията по богословие[591], се пристъпва към запознаване с основите на шериатското право[592], а след това с основните теоретични постулати на самото шериатско право[593]. Същевременно се четат и по-сложни трактати по астрономия. Накрая следват висшите научни дисциплини като източници на хадисознанието, хадиси и тефсир. Представената в Таблица 1 програма всъщност следва в общи линии ислямската и османската концепция за знанието, но вече в институционализирана форма. Тук отделните дисциплини също имат степени на овладяване, за които говори и Ташкьопрюлюзаде, а именно начална (*ибтисар*), напреднала (*ибтисад*) и висша (*истикса*), като във всяка отделна степен има три последователни нива – ниско, средно и високо.

Както се вижда от Таблица 1, сред помощните дисциплини в учебната програма на медресетата място заемат т. нар. *седем свободни изкуства* (*artes liberales*), групирани в две категории. Това са науки, свързани с речта – *тривиум* (*trivium*): граматика, риторика и диалектика; и науки, свързани с изчисленията – *квадривиум* (*quadrivium*): аритметика, геометрия, астрономия и музика. Тези

[588]За преподаването на логика в османските медресета вж. Bingöl, A. Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi. – In: Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim. Milletlerarası Kongresi Tebliğleri, İstanbul 12-15 Nisan 1999. Ed. H. Y. Nuhoğlu. İstanbul: IRCICA, 2001, 63–74.

[589] За преподаването на диалектика в османските медресета вж. Adanalı, A. H. Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi. In: Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim. Milletlerarası Kongresi Tebliğleri. İstanbul 12-15 Nisan 1999, 35–44.

[590] За преподаването на риторика в османските медресета и за едно от популярните съчинения по тази дисциплина вж. **Ferrard**, C. The Development of an Ottoman Rhetoric up to 1882. Part I. The Medrese Tradition. – Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, No. 3, 1982, 165–188.

[591] За съчиненията по келям, използвани от османската интелигенция, вж. **Fazlıoğlu, İ.** Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelam Kitapları. – TALİD, Vol. 1, No. 2, 2003, 379–398.

[592] По-подробно за тази дисциплина вж. Rebstock, U. Abwagen als Entscheidungshilfe in den usul al-fiqh: Die Anfange der targih-Methode bei al-Gassas. – Der Islam, Vol. 80, 2003, No. 1, 110–121.

[593] За най-популярния трактат, използван в обучението по ислямско право в османските медресета, вж. **Has**, Ş. S. The Use of *Multaqa'l-Abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship. – Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, No. 7-8, 1988, 393–418.

дисциплини съставят програмата на училищата през Античността и впоследствие мюсюлманите също ги възприемат[594].

Представените по-горе учебни програми в османските медресета следват основния методически принцип на постъпателно овладяване на отделните дялове на ислямското научно познание. Започва се от четмото и писмото, процес, който почва в мектебите, преминава се към арабското езикознание (трактатите, които се използват, са на арабски език, както и самият Коран), после следват помощните познания по логика, диалектика, философия, риторика, теоретично богословие, за да се премине към сложните материи на шериатското право, познанието за хадисите и тълкуването на Корана. Тези дисциплини са съобразени с целта на образованието в медресетата – подготовката на религиозни кадри (кадии, мюфтии, мюдерриси, проповедници в джамиите). От подредбата на съчиненията по отделните дисциплини, направена от анонимния автор на *Седемте звезди,* става ясно, че заниманията по дадена дисциплина започват от оригинални трактати, преминава се към запознаването с коментарни заглавия върху тях (*шерх*), а след това се ползват допълнителни коментари (*хашие*) върху първоначалните коментари. В османските медресета се ползват съчинения на неосмански ислямски мислители, както и на османски мюдерриси предимно до XVI век вкл. Примерите за оригинални съчинения и коментарни трактати, писани от османски автори след XVI век, са малко. В следващите векове в медресетата се използват съчинения, утвърдили се като основни учебни пособия през класическата епоха.

Структурните промени в османското общество, инициирани от висшите държавни функционери през XIX век, засягат и образователната система. Т. нар. *Органически закон за народно образование* (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*), издаден през 1869 г.[595], утвърждава и доразвива опитите за създаване на нова система от общообразователни училища извън системата на медресетата, в която наред с религия се изучават и история, география, математика, естествознание, химия, западен език (френски)[596].

Инициатива за реформиране на учебната програма на османските медресета в същия дух е предприета тридесетина години по-късно. През 1897

[594] Ubicini, M. A. Lettres sur la Turquie ou tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le Khatti-Cherif de Gulhanè (1839). Première partie. Les Ottomans. Paris: Libraire militaire de J. Dumaine, 1853, p. 202; İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç. Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı. Ed. A. S. Ünver. İstanbul: İ. Ü. Tıp Fakültesi, 1946, 116–117.

[595] За българския превод на закона вж. Тодорова, М. Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX век. София: Наука и изкуство, 1977, 169–172.

[596] По-подробно за новата система от училища вж. Koçer, H. A. Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773–1923). İstanbul: MEB, 1991; Tekeli, İ., S. İlkin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü. Ankara: TTK, 1999.

г. Шейх Али ефенди-заде Ходжа Мухиддин представя на султан Абдулхамид II (1876–1909) проект за реформиране системата на османските медресета, като предлага и нова учебна програма, в която наред с традиционните дисциплини да бъдат включени и нови като география, вкл. как да се използват карти, обща история, естествознание, химия, изучаване на турски и чужд западен език (по-специално френски). Идеите на Ходжа Мухиддин обаче са реализирани едва в началото на XX век чрез приетите два правилника за медресетата (1910 г.) и тяхното реформиране (1914 г.) и специалния закон за медресетата (1917 г.). Те предвиждат изучаването и на османска и персийска граматика, османска и обща география, ислямска, османска и обща история, естествознание, т. нар. *нова философия* (т.е. западноевропейската философска мисъл от Декарт нататък). Присъствието на тези нови дисциплини в програмата на богословските училища е знак за променена визия за това, какво и как трябва да се изучава в периода на реформиране на османското общество[597].

Съгласно правилника за подобрение на медресетата (*İslah-ı Medaris Nizamnamesi*) от 1914 г. медресетата в Истанбул са разделени на три степени с по четиригодишен цикъл на обучение - първа (*evvel),* втора (*sani*) и висша (*ali*). Програмата на първата и втората степен, разглеждани като нисша степен (*tali kısmı*), включва както характерните за предходния период учебни дисциплини, религиозни и рационални, така и европейски език по избор. Провинциалните медресета са с петгодишен срок на обучение. Програмата им е идентична с тази в столичните медресета, но не се изучава западен език. Отделно в Истанбул са разкрити специализирани медресета за подготовка на кадии (*Medresetü'l-kuzat* – 1909 г.), на имами и хатиби (*Medresetü'l-eimme ve'l-huteba* – 1913 г., *Medresetü'l-irşad* – 1919 г.), на краснописци (*Medresetü'l-hattatin* – 1914 г.)[598].

В духа на тези реформи в системата на османските медресета по инициатива на османската държава в Шумен е разкрито т. нар. *Медресе за наиби* (*Medresetü'n-nüvvab*), придобило популярност с названието *Нювваб*.

Разкриването на такова учебно заведение е предвидено в Истанбулския договор от 29 септември 1913 г., подписан след края на Балканската война[599]. Училището обаче е основано едва след края на Първата световна война по силата на царски указ от 26 юни 1919 г. Съгласно указа учебното заведение е под пряката

[597] Yazıcı, N. Some Considerations on the Teaching of Sciences in Late Ottoman *Medreses*. – In: Science in Islamic Civilisation. Proceedings of the International Symposia "Science Institutions in Islamic Civilisation" & "Science and Technology in the Turkish and Islamic World". Ed. E. İhsanoğlu, F. Günergun. İstanbul: IRCICA, 2000, 53–63. Вж. също: İzgi, C. Op. cit., 110–116.

[598] Tekindağ, Ş. Op. cit., 34-37; İzgi, C. Op. cit., 38-40; Baysun, M. C. Osmanlı Devri Medreseleri. – İslam Ansiklopedisi, Vol. 8, İstanbul: MEB, 1960, 71–77.

[599] Memişoğlu, H. Geçmişten Günümüze Bulgaristan'da Türk Eğitim Tarihi. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002, 130–131.

юрисдикция на Главния мюфтия на мюсюлманите в България. Първата учебна година е 1922/1923 г. То подготвя кадийски наместници (*наиби*) и мюфтии. Състои се от два отдела – нисш (*тали*), който от учебната 1933/1934 г. придобива статут на гимназия, и висш (*али*), разкрит през 1930 г. със статут на висше училище. Правоспособност за мюфтии придобиват завършилите висшия отдел. Програмата на училището е изготвена от 10-членна комисия, в която участват бивши главни мюфтии, мюфтии и преподаватели. Програмите за нисшия и висшия отдел, публикувани съответно през 1924 и 1934 г.[600], съответстват в общи линии на програмите, предвидени за изучаване в османските медресета според нормативната уредба от 1914 и 1917 г.[601], както може да се види в Таблица 2. В учебната програма на висшия отдел в шуменското медресе обаче са включени единствено правни дисциплини. Отсъствието на висшите религиозни дисциплини като тефсир и хадиси може да се обясни и със светските тенденции в самата Турция, където след въвеждането на републиканския държавен модел през 1923 г. медресетата на практика са закрити по силата на *Закона за устройство на образованието* (*Maarif-i Teşkilat Kanunu*) от март 1926 г.[602] Поради липса на ученици висшият отдел на шуменския *Нюввааб* е закрит през 1945 г. Нисшият отдел е реформиран през учебната 1947/1948 г. в обикновена гимназия[603].

***

Съдържанието на учебната програма в системата на османските медресета е съобразено от една страна с концепцията за класификация на научните дисциплини и необходимостта от овладяване на определени знания, споделяна от ислямския и в частност османския интелектуален елит, а от друга с ролята на медресето като тип учебно заведение, предназначено за подготовка на специалисти по ислямско богословие и шериатско право.

Класическата ислямска концепция за науките и знанието е продължение на концепциите за класификация на науките, споделяни през Античността, като ги подчинява на логиката на ислямския мироглед, според който овладяването на задължителен минимум религиозни познания е необходим елемент от подготовката на вярващия за Съдния ден и съдбата му в отвъдното. В процеса на

[600] Вж. Ertürk, H., R. Eminoğlu. Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab. İstanbul: İSAR, 1993, 32–33; Memişoğlu, H. Op. cit., 156–158.

[601] Вж. İzgi, C. Op. cit., 178–183.

[602] Вж. Василева, Д. Реформата на образованието и ролята и в културната политика на Кемалистка Турция (1923-1931). – Балканистика 2. София, 1987, 230–239.

[603] По-подробно за статута, учебната програма, учениците и преподавателите в това учебно заведение вж: Ertürk, H., R. Eminoğlu. Op. cit., 29–87; Memişoğlu, H. Op. cit., 150–159.

усвояване на античните концепции на полето на ислямската мисъл е протичала с по-голяма или по-малка интензивност колизията между неоспоримия авторитет на ислямските свещени текстове и рационалистичния инструментариум на античната философия. От тази колизия се раждат по-крайни школи като тези на мутазилитите рационалисти и селефитите буквалисти, но в крайна сметка научната дисциплина *келям*, или ислямското богословие синтезира в своя научен инструментариум *разума* и *вярата.* От „чистата" философия е заимствано това, което *потвърждава* и *доказва* ислямската догма, и е отречено това, което я поставя под съмнение.

Колизията продължава и на османска почва. И в по-ранните, и в по-късните османски векове философската дисциплина е била повече или по-малко пренебрегвана и даже целенасочено изолирана от учебната програма. Времената обаче се менят, а с тях и нравите. Което обяснява и включването на западноевропейската философия в програмата на османските медресета в началото на XX век. В крайна сметка синтезът между *разума* и *вярата* никога не е бил идеален, както никога не е бил предрешен и изходът от тяхната колизия.

Таблица 1. Учебна програма на османските медресета (XVIII век)

Етап	**Дисциплина**
Подготвителен	**Изучаване на арабската азбука** **Изучаване на арабски и персийски думи от речници** **Четене на Корана** **Наизустяване на Корана** **Рецитация на Корана (*кираат*)** **Догматика (*акаид*) – от *Рисале* на Биргиви**

Рационални, помощни научни	**Морфология (*сарф*)**
	Синтаксис (*нахв*)
	Логика (*мантик*)
	Диалектика (*адаб*)
	Риторика *(маани*)
	Теоретична философия (*хикмет*)
	Геометрия (*хендесе*)
	Аритметика (*хисаб*)
	Астрономия (Hey'et)
Религиозни научни	**Рационално богословие (*келям*) и догматика (*акаид*)**
	Източници на ислямското право (*усул-и фъкъх*)
	Ислямско право (*фъкъх*)
	Източници на хадисознанието (*усул-и хадис*)
	Наука за хадисите (*илм-и хадис*)
	Тълкуване на Корана (*тефсир*)
Незадължителни научни дисциплини	**Поезия (*шиир*)** **Поетична метрика (*аруз*)** **Ислямски мистицизъм (*тасаввуф*)** **Етика (*ахляк*)** **История (*тарих*)** **География (*джография*)** **Химия (*кимия*)** **Игрословици (*муамма*)** **Писмовници (*инша*)**

Таблица 2. Учебна програма на османските медресета в началото на XX век и медресето ***Нюввааб*** в Шумен

Правилник от 1914 г. (12 годишен курс)		**Закон за медресетата от 1917 г. (9-годишен курс)**		**Учебна програма в *Нюввааб* (Шумен) от 1924 и 1934 г. (8-годишен курс)**	
Степен	**Дисциплина**	**Степен**	**Дисциплина**	**Степен**	**Дисциплина**
Нисша (Tali) - Първа (Evvel) (4 год.) - Втора (Sani) (4 год.)	Коран (Kur'an)	- Начална външна (İbtida-i Haric) (3 год.) - Начална вътрешна (İbtida-i Dahil) (3 год.)	Коран (Kur'an)	Нисша (Tali) От 1922/23 г. (5 год.)	Коран (Kur'an)
			Хадиси (Hadis)		
	Хадиси (Hadis)				
	Тефсир (Tefsir)		Исл. право (Fıkıh)		Исл. право (Fıkıh)
	Исл. право (İlm-i Fıkıh)				
	Исл. право – източници (Usul-i Fıkıh)				Исл. богословие (Kelam)
	Исл. богословие (İlm-i Kelam)		Философия (Felsefe)		
	Философия (Felsefe)		Логика (Mantık)		Логика (Mantık)
	Логика (Mantık)				Диалектика (Adab)
	Диалектика (Adab)		Арабски (Arapça)		Арабски (Arapça)
	Арабски (Arapça)		Турски (Türkçe)		Турски (Türkçe)
	Турски (Türkçe)		Персийски (Farisi)		Персийски (Farisi)
	Персийски (Farisi)		Чужд език (Elsine-i Ecnebiye)		Български (Bulgarca)
	Чужд език (Elsine-i Ecnebiye)		История (Tarih) - Ислямска (İslam tarihi) - Османска (Osmanlı tarihi)		История (Tarih) - Ислямска и обща (İslam ve Umumi) - Българска (Bulgar tarihi)

	История (Tarih) - Житие на Пророка Мухаммед (Siyer-i Nebi) - Пророци и халифи (Enbiya ve Hulefa) - Ислямска и религиозна (İslam ve Edyan) - Османска и обща (Osmani ve Umumi)		География (Coğrafya)		География (Coğrafya) - Обща (Umumi) - Българска (Bulgar)
	География (Coğrafya) - Обща (Umumi) - Османска (Osmani coğrafya)		Математика (Riyaziyat) - Геометрия (Hendese) - Алгебра (Cebir)		Математика (Riyaziyat) - Геометрия (Hendese) - Алгебра (Cebir) - Тригонометрия (Müsellesat)
	Математика (Riyaziyat) - Геометрия (Hendese) - Алгебра (Cebir) - Тригонометрия (Müsellesat) - Механика (Mihanik) - Астрономия (Hey'et)		Естествознание (Tabiyyat) - Химия (Kimya)		Естествознание (Tabiyyat) - Физика (Hikmet) - Химия (Kimya)
	Естествознание (Tabiyyat) - Агрикултура (Ziraat) - Физика (Hikmet) - Химия (Kimya)		Етикеция (İlm-i İctima)		Образование и възпитание (Fenn-i Tedris ve Terbiye)
	Етикеция и възпитание (İlm-i İctima ve terbiye)				
	Стопанство и финанси (İlm-i İktisad ve mali)				

	Проповед (Hitabet ve mev'ize)				Познания за светското законодателство (Malümat-ı medeniye)
	Законодателство (Malümat-ı kanunıyye)		Калиграфия (Hüsn-i Hatt)		Калиграфия (Hüsn-i Hatt)
	Калиграфия (Hüsn-i Hatt)				Хигиена (Hıfzısıhha)
	Хигиена (Hıfzısıhha)				Рисуване (Resim)
					Етика (İlm-i Ahlak)
					Геология (Tabakatü'l-arz, от 1934 г.)
					Физическо възпитание (Terbiye-i Bedeniye, от 1934 г.)
					Музика (Musiki, от 1934 г.)
					Педагогика (Usul-i Tedris, от 1934 г.)
Висша (Ali) (4 год.)	Тефсир (Tefsir)	Висша (Ali) (3 год.)		Висша (Ali) от 1933/34 г. (3 год.)	
	Хадиси (Hadis)				
	Исл. право (İlm-i Fıkıh)				Исл. право (Fıkıh)
	Исл. право – източници (Usul-i Fıkıh)				Исл. право – източници (Usul-i Fıkıh)
	Исл. богословие (İlm-i Kelam)				
	Полемика (Hilafiyyat)				
	Арабска литература (Edebiyat-ı Arabiyye)				

	Философия (Felsefe) - Логика (Mantık) - Есенция (Ruh) - Етика (Ahlak) - Свръхестествено (Maba'de't-tabia) - История на философията (Tarih-i Felsefe) - Ислямска философия (Felsefe-i İslam)				
	Право и цивилно законодателство (Hukuk ve kanun)				Цивилно законодателство (Mecelle)
	История на ислямското право (Tarih-i İlm-i Fıkıh)				
					Правни актове (Sak)
					Наследствено право (Feraiz)
					Увод в правната наука (Medhal-i İlm-i Hukuk)
					Българско законодателство (Bulgar Kanunları)
					Правораздаване (Usul-i Muhakemat)
					Вакъфско законодателство (Ahkam-ı Evkaf)
					Държавно право (Devletler Hukuku)
					Административно право (İdare Hukuku)
					Наказателно право (Ceza Hukuku)
					Икономика (İktisad)

WITH JUDGMENT AND FAITH: CURRICULUM DEVELOPMENTS IN THE OTTOMAN MEDRESE SYSTEM

Assos. Prof. Dr. Orlin Sabev

SUMMARY

The article deals with the curriculum of the *medrese* schools that provided education in Islamic theology and jurisprudence in the Ottoman domain, and the Bulgarian lands in particular.

The *medrese* curriculum reflected the traditional Islamic concept of learning and hierarchy of its branches. This concept combined the Antique concept of learning with the Islamic dogmas. Such a combination provided, however, a ground for a methodological collision between the undisputable Islamic holy texts such as the Koran and the Hadiths and the search for a rational and reasonable explanation of the world in the Antique philosophy. As a result a new discipline, and namely the Islamic theology or the so-called *kalam*, emerged to combine in its methodology both the personal judgment and the faith. The Muslim theologians borrowed from the philosophy only those approaches and theses that justify the Islamic dogmas and disregarded those ones that could eventually question them.

The collision between the two basic approaches continued in the Ottoman realm, as well. Either in the early period or in the late Ottoman centuries the philosophy as a part of the *medrese* curriculum was more or less neglected and sometimes even intentionally removed from the curriculum. In the beginning of the twentieth century, however, within the framework of the governmental efforts for modernization of the Ottoman Empire, the *medrese* curriculum was reformed and classes in modern West European philosophy were included.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ДАТИРАНЕТО НА НЕДАТИРАНИТЕ ОСМАНСКИ ДОКУМЕНТИ ОТ XV – XVIII ВЕК

Стефан АНДРЕЕВ

В продължение на векове османските канцеларски служби на столичните и провинциалните органи на властта подготвят и издават многобройни по вид, съдържание и предназначение документи[604]. Това неоценимо архивно богатство отдавна е обект на засилен научен интерес в редица страни. Вниманието към него у нас се подхранва и от обстоятелството, че за значителен период от българската история липсват домашни архивни свидетелства. Именно по тази причина десетилетия наред османските документи са сериозен източник за реконструирането на историческото ни минало.

Най-важното условие за ползването на архивното наследство е добрата езикова подготовка и умението за работа с различните видове и подвидове писма[605] и цифровите знаци *еркам-ъ диванийе*[606], обслужващи османския административен апарат. Нужно е също така да се познават отделните елементи на административно-управленската система на империята и начинът на тяхното организиране в османския държавен апарат. Разбира се, тези изисквания не са единствени. Първостепенен фактор за работа с многообразния архивен материал е и компетентният поглед върху цялостната дипломатико-палеографска картина на изследваните източници. Специалистите трябва да се справят с комплекс от белези и елементи от формата и съдържанието на документите. В случаите, когато изворите не са датирани или не са запазили датите на съставянето си, безпогрешното интерпретиране на този сбор от сведения придобива още по-голяма важност. За съжаление подобни архивни свидетелства има много. И колкото по-назад се връщаме във времето, толкова по-често влизаме в

[604] За многочислените видове документи на османотурски език и тяхната класификация вж. **Недков, Б.** Османотурска дипломатика и палеография. Т. 1. С., 1966, 118 – 178; **Велков, А.** Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. С., 1986, 13 – 292; **Kütükoğlu, M.** Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik). İstanbul, 1994, 99 – 369 и цит. там лит.

[605] За основните видове писма, техните подвидове и употреба вж. **Fekete, L.** Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmassigkeit in Ungarn. Budapest, 1926, p. XV; Die Siyakat Schrift in der Türkischen Finanzverwaltung. Bd. 1 – 2. . Budapest, 1955; **Yazır, M.** Siyakat yazısı. İstanbul, 1978; Eski yazıları okuma anahtarı. Istanbul, 1942; **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, 105 – 109; **Günday, D.** Arşiv belgelerinde Siyakat yazısı özellikleri ve divan rakamları. Ankara, 1974; **Gökbilgin, M. T.** Osmanlı paleografya ve diplomatık ilimi. İstanbul, 1979, 31 – 46.

[606] За тези числа, наречени още *еркам-ъ сиякат*, вж. по-подробно **Fekete, L.** Die Siyakat Schrift ...Bd. 2, I – III. Срв. **Попов, Н.** Палеографически особености на числителните имена в писмото сиякат. С., 1955; За числителните знаци в писмото сиякат. – И з в е с т и я на Държ. Библ. „Васил Коларов" за 1953, С., 1955, 262 – 266; **Günday, D.** Op. Cit., 1 – 32.

съприкосновение с фрагменти от документи, лишени от точна информация за момента на издаването им. Въпросните извори могат да бъдат и единични, но по-често са регистрови. Отговорната работа по установяването на датировките може да се компрометира от пропускането или от пренебрегването на отделни дипломатико-палеографски показатели. Създава се възможност за отклоняване от действителното време на съставянето на източниците[607].

Целта на настоящата работа е да обърне внимание на изследователите върху съвкупността от елементи, служещи за датиране. Акцентът пада върху онези белези, на които специалистите не се осланят или използват рядко.

Проучването се изгражда на базата на образци от архива на Ориенталския отдел на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий", който е достатъчно богат и предлага възможност за наблюдения върху основните типове единични и регистрови документи. Извън хронологичните граници на проучването (XV – XVIII в.) остава XIX столетие. Аргументът за това се крие във възможността документите от XIX в. да се свържат с много по-широко известни исторически събития и личности и по този начин да намерят точно своето място в хода на времето.

Впрочем, с търсенето и анализирането на информацията, извлечена от основния текст на изворите, започва работата с всички документи, които се нуждаят от датиране. Понякога издирваните сведения са изобилни, а в други случаи – съвсем оскъдни. Данните за многобройните, изрично назовани султански походи и всестранната подготовка за военните действия отправят най-точно към конкретното време на документите. Изследователите разполагат и с много други данни за определянето на историческия момент или период от време на интересуващите ги източници. Добре известно е, че през XV – XVIII в. в османската среда протича сложен комплекс от противоречиви социално-икономически процеси[608]. Те предизвикват промени и в развитието

[607] Подобна грешка например е допусната при датирането на регистровия документ (*муфассал дефтери)* - ф. Кф 1/1, публикуван в Т у р с к и извори за българската история (Т И Б И). Т. 3. С., 1972, 484 – 495, който е отнесен към втората половина на XVI в., вместо към първата четвърт на столетието. За по-точното датиране на споменатия извор, както и за предатирането на редица други източници от същия тип срв. **Димитров, Стр.** За датировката на някои османски регистри от XV в. – И Б И Д, 26, 1968, 231 – 250; **Андреев, С.** Муфассал дефтерите от XV – XVI в. (Палеографско, дипломатическо и извороведско проучване). С., 1991, 46 – 74 (непубл. хабилитац. труд) ; За датировката на подробните описни регистри (муфассал дефтерите) от XV – XVI век. – И П. С., 1992, № 1 – 2, 156 – 170.

[608] Вж. например **Мутафчиева, В.** Аграрните отношения в Османската империя през XV – XVI в. С., 1962, с. 24, 44 – 48; **Орешкова, С. Ф.** Государственная власть и некоторые проблемы формирования социальной структуры османского общества. – В: О с м а н с к а я империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, 5 – 18; **İnalcık, H.** The Ottoman Empire. The Classical Age. 1300 – 1600. London, 1973, 5 – 16; **Shaw, St. J.** History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol.1. Cambridge etc. 1976, 22 – 38; **Димитров, Стр., Кр. Манчев.** История на балканските народи XV – XIX век. С., 1971, с. 73.

на имперския управленски механизъм. Изменя се обликът на социалната структура на обществото. Настъпват сериозни преобразувания във военната организация и в данъчната практика[609]. С течение на времето преустройството обхваща всички сфери на османския икономически, политически и обществен живот[610]. В структурите на централните и провинциалните органи на властта навлизат служители с различен ранг, на които се възлагат нови задължения. Специални термини характеризират тяхната дейност. Настъпилите промени засягат осезателно и канцеларския механизъм като инструмент на държавната организация и политика. Видоизменените условия диктуват честотата в употребата на отделните типове документи. Други пък, като подробните описни регистри (*муфассал*), постепенно губят своето значение, стават ненужни и престават да съществуват[611]. Явяват се предпоставки за появата и утвърждаването на непознати дотогава видове документи[612].

Изворите отразяват адекватно измененията в османското общество. Като цяло информацията в това отношение е богата и многоаспектна и е невъзможно да бъде обхванатa в пълнота. И все пак, нека приведем някои конкретни примери за фиксирани във времето и регламентирани с нарочни султански фермани събития като: отмяната на закона за девширмето през 1685 г.; употребата на монети, въведени в обръщение през различно време; методичното обезценяване на османската парична единица и нейната моментна покупателна способност[613]; измененията при изискването на данъка *джизие*; появата на нови тегоби; превръщането на извънредните данъци в редовни и т.н.

Съвсем естествени белези за датиране са и отразените в хрониките на османските и западноевропейските летописци сведения за различни епидемии и природни бедствия.

Надежден източник за датиране са и споменати по един или друг повод многобройни имена на исторически личности – високопоставени държавни

[609] **İnalcık, H.** Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600 – 1700. – In: Studies in Ottoman Social and Economic History. London, 1985, 283 – 337.

[610] **Мейир, М. С.** Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во второй половине XVII – XVIII вв. – В: О с м а н с к а я империя . Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, 155 – 185; **Орешкова, С. Ф.** Цит. съч., 5 – 18; **Димитров, Стр., Кр. Манчев.** Цит. съч. С. 59 – 63, 67, 78 – 82, 155 – 173.

[611] Във фискалната практика подробните описни регистри се използват до средата на XVII в. Срв. **Uzunçarşılı, I. H.** Osmanlı devletinin merkez ve bahrıye teşkilâtı . Ankara, 1948, s. 110.

[612] За появата и налагането в практиката на един нов тип регистров документ – *йоклама* вж. **Mutafčieva, V.** Sur l`état du système des timars au cours de la première decade du XVIII e s.. d`apres les yoklamas datants du 1014 et 1016 de l`Higire (1605 – 1606 et 1607 – 1608 a. D.) – In: **Mutafčieva, V., Str. Dimitrov.** Sur l`état du système des timars des XVII e – XVIII e ss. S., 1968, 7 – 13.

[613] По този въпрос вж. по-подробно **Беров, Л.** Движението на цените на Балканите през XVI – XIX в. и европейската революция на цените. С., 1976; **Yücel, Y.** 1640 tarihli es`âr defteri. Ankara, 1982.

сановници и военачалници като велики везири, шейхюлислями, кадъаскери, нишанджии, главни дефтердари, бейлербейове, мир-и ливи, командири на йеничерския корпус, адмирали на флота, служещи в султанския дворец, фондатори на вакъфи и т.н. в низходящата стълбица на военната и гражданската йерархия. За много от тях могат да се намерят хронологични данни в справочната литература и в публикации на извори[614].

Изпращаните по предназначение документи се запазват от адресатите. Много често изискванията налагат чиновниците в административните служби да правят сравнения и справки с останалите регистри и с други архиви. Въз основа на тази специфична канцеларска дейност върху получените документи се появяват допълнителни вписвания – бележки, извлечения и разолюции[615]. Понякога те се нанасят наскоро след съставянето на документите, а в други случаи – години по-късно. Допълнителните вписвания са лишени от строга композиционно-структурна схема. Текстовете са свободни, семпли и конкретни, но и в тях могат да се открият сведения за исторически събития, личности и дати[616]. Разглеждани паралелно с основния текст на извора, тези вписвания са важен компонент за определяне времето на създаването му.

Изключително полезни за датирането, но за съжаление недостатъчно оползотворявани, са данните, предлагани от структурата на документите. При въвеждането в употреба на различните по вид документи се изгражда оргиналната структура на всеки от тях, която в относително кратък период се дооформя и утвърждава в масовата практика. Установени веднъж, отделните елементи на структурата се запазват непокътнати във времето. Еднообразната информация се поднася по предварително очертан маниер. И все пак, по своя строеж многобройните типове документи представляват образци, а не строги формуляри[617]. В търсене на по-ефектно изразяване авторите на епистоларни

[614] **Süreyya, M.** Sicill-i osmani yahud tezkire-i meşahir-i osmaniye. T. 1 – 4. (İstanbul), 1890-1891 – 1897-1898; **İslâm Ansiklopedisi; Guboglu, M.** Paleografia şi diplomatika turco-osmanā. Studiu şi album (Bukureşti), 1958, 96 – 115: **Хюсеин.** Беда` и у`л-века` и` (Удивительные события). Издание текста, введение и общая редакция А. С. Тверетиновой. Аннотированное оглавление и указатели Ю. А. Петросяна. Ч. 2. М., 1961, 1055 – 1091 и др.

[615] За тях вж. **Велков, А.** Допълнителни вписвания върху османските финансови документи от XVI – XVIII в. (Дипломатико-палеографско проучване). – И з в. на Нар. библ. „Кирил и Методий", 14 (20), С., 1976, 83 – 140.

[616]Така например, в Д 707, л. 5а се споменава името на сина на влашкия княз, а в документ ОАК 52/59, л. 11а се говори за османски спахия, дезертирал от бвйската на полския крал Владислав през 1444 г. Примерите за датирани маргиналии са изобилни, но тук ще се ограничим с няколко позовавания – ф. сл. 7/2, л. 8б; Д 707, л. 14б, 16а.

[617]По въпроса вж. ръководствата по кореспонденция (*инша, мюншаат)* – ръкописни и старопечатни книги на османски език, запазени в Ориенталския отдел : Ор 53 (1544 г.); Ор 1650 (XVII в.); Ор 1030 (1745 г.); Ор 1324 (1794 – 1795 г.); О II 40; О 1323; О 1223; О 1012 и др. Вж. също така публикуваните в превод напътствия по кореспонденция **Попов, Ст., П. Чорапчиев.** Турски

сборници и канцеларистите се отклонават от създадената норма, което благоприятства разчупване на установените модели и въвеждането на нови формули. По-голяма динамика и различия при редактирането на шаблоните се забелязва в ранните документи.

Особено ясно казаните изменения се открояват в документите с богата и отчетлива структура. Между тях на първо място е ферманът или надлежно завереният негов препис[618]. Още по времето на султан Мехмед II Фатих (1444 – 1446; 1451 – 1481) е обнародван специален Законник *(Кануннаме),* в който се посочват точно образците за обръщение (*елкаб*) към различните по ранг адресати[619]. Разбира се, и тези шаблони не винаги се съблюдават. С времето формулите на елкаба (в латинските документи - inscriptio), а и на останалите елементи еволюират.

Доколкото промените в структурните елементи на султанските документи представляват сигурен маркер за тяхното датиране, тук ще се спрем по-подробно на тях. В съпоставителното проучване на султанските декрети от XV – XVIII в. използваме както публикувани[620], така и непубликувани фермани[621]. Най-ранните от тях са адресирани до кадиите на Ълъджа (1402 г.)[622] и Серес (1427 г.)[623], до управителите на пристанището Гелиболу (1477 г.)[624] и до владелците на султанските мини в Ново бърдо година по-късно[625]. И четирите заповеди се характеризират с недоразвити, неутвърдени или липсващи формули. Във ферманите от 1477 – 1478 г. например елкабът е твърде беден и са отбелязани само кратки данни за длъжностите на адресатите.

писмовник, 1873; **Тилков, Ст.** Турски писмовник. Цариград, 1895. Тук следва да се изтъкне приносът на М. Стайнова при изследването на османския писмовен жанр. Вж. **Стайнова, М.** Към въпроса за османския епистоларен жанр. – Балкански културни и литературни връзки. С., 1974, №8, 87 – 107 и цит. там лит.

[618] За строежа, съставните елементи и формули на фермана вж. **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, 127 – 144; **Стоянов, В.** Дипломатика на средновековните извори. (Владетелски документи). С., 1991, 160 – 210, 225 – 246.

[619]**Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, с. 130 и цит. там лит.

[620]Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1- 3 и ф. 1, арх. ед 14042, публикувани от **Попов, Н.** Няколко фермана от времето на султан Мехмед II. – И з в. на Държ. Библ. „В. Коларов" за 1955 г. С., 1957, 197 – 205; две фотокопия на фермани от XV в., публикувани от **Недков, Б.** Османска дипломатика и палеография Т.2. С., 1972, 13 – 14, 16 – 17.

[621]Ф. 1, арх. ед. 32; ф. 156, арх. ед. 14; ОАК 181/18 (XVI в.); ф. 1, арх. ед. 11233; ф. 275, арх. ед.7; ф. 1, арх. ед. 18347, л. 1; ф. 1, арх. ед. 7569; ф. 1, арх. ед. 18347, л. 2 (XVII в.); ф. 226 А, арх. ед. 57; ОАК 89/58; ОАК 13/46; ф. 11, арх. ед. 548; ОАК 178/20; ф. 282, арх. ед. 3 (XVIII в.) и др.

[622] **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 2, 13 – 14.

[623]Пак там, 16 – 17.

[624]Ф. 1, арх. ед. 14042.

[625] Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1-3.

Строежът на фермана предвижда употреба на специална формула за преминаване от встъпителния протокол към изложението (transitio). И ако за XVI – XVIII в. тя гласи:

توقيع رفيع همايون واصل اوليجق معلوم اولا) بلاسز (كه

„Когато пристигне височайшият султански декрет, да бъде известно: (да се знае)", то според ферманите от по-ранния период шаблонът може да бъде същият, но е възможно да има и по-различен вид:

توقيع رفيع همايون واصل اوليجق كركدر كه

„Когато пристигне височайшият султански декрет, нужно е ...[626]

Различията продължават и по-нататък в изложението на документите. В заповедите, съставени през XVI – XVIII в., султанските скриптори подробно излагат причините, довели до написването на декретите. В ранните фермани обаче експозиция може и да няма и да се премине направо към повелята (dispositio) на владетеля - задължителен елемент за всеки ферман. Заповедта се съобщана точно и ясно и обхваща значителна част от съдържанието на документите[627]. Формулата:

بيوردمكه حكم شريفمله واردقده

„Заповядах: щом пристигне [декретът] със свещената ми заповед ...", с която обичайно се начева заповедта *емр* във фермана, може да се яви в елементарен, съкратен вид като например в образеца от XV век:

بيوردومكه

„Заповядах...."[628]

През следващото столетие се наблюдава друг, също така кратък шаблон. Той гласи:

بيوردومكه كوره سن

„Заповядах: да гледаш...", т.е. да внимаваш[629].

А ето и още един вариант на формулата:

بيوردومكه حكم شريفمله واردقده

От средата на XVI в. служителите на перото започват да надебеляват и да издължават буква от първите три думи на шаблона. Друг знак за насочване към най-съществената част от текста е отделянето на думите بيوردمكه или شريفمله от следващите с празно място. Тези първоначално съвсем непоследователни промени се превръщат в общоприето канцеларско правило в началото на XVIII век[630].

[626] Пак там.
[627] Срв. ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1-3 и ф. 1, арх. ед. 14042.
[628] **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 2, 13 – 14.
[629] Ф. 156, арх. ед. 14; **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 2, с. 57; ОАК 181/18.
[630] **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, с. 139; ф. 1, арх. ед. 7569; ф. 1, арх. ед. 25491; ф. 1, арх. ед. 3515 и др.

Напомнянето (sanctio, в османски – *текид* или *техдид*) е характерен елемент в структурата на формите и неговото присъствие се откроява във всички документи, независимо от времето и причините на издаването им. Напомня се за точното и навременно изпълнение на султанската повеля, отправена към адресата. Недвусмислено се подчертава, че няма да бъдат приемани никакви оправдания за отлагане или за отклоняване на заповедта. Понякога изрично се споменава за налагане на наказания. Тези богати по форма на изказване припомняния и предупреждения не се обобщават в единна и стройна формула. Употребяват се различни стереотипи:

بو بابده بر درلو داخی ایتمیوب

„По този въпрос да не постъпваш по друг начин...[631];

عذر و بهانه اتمیاسز

„Да не търсите предлог и повод..."[632].

Очевидно, използваните през XV в. образци не успяват да се наложат категорично в практиката, защото през XVI срещаме:

عمل ایلیهسن

„Да действаш..."[633]

Свободата на изразяване се запазва и по-нататък, а изразните средства се обогатяват. В края на XVII в. се откроява формулата:

عوق و تاخیردن و اهمال مساهلهدن احتراز ایلیه سن

„Да се въздържаш от забравяне и отлагане и от небрежност и мекушавост"[634].

Променят се и формулите на заключителната протоколна част на султанските заповеди. Така например изразът *ел-махруса (ел-махмийе)* със значение „добре защитен", използван като определение към името на османската столица, е неизменен атрибут на късните султански заповеди, но в ранните употребата му е спорадична.

Тип османски документи, чиято структура е опростена в сравнение с тази на владетелските актове, са съдебните протоколи (*хюджджет*)[635]. При тях липсва обръщение към адресата и към изложението се пристъпва чрез лаконична

[631] Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 2 – 3.

[632] Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1.

[633] Ф. 156, арх. ед. 14.

[634] Ф. 1, арх. ед. 7569. За една друга формула на елемента sanctio вж. **Stajnova, M.** Fonction et emploi de l`expression " bir akçe ve bir habbe" (Pas d'akçe, pas un seul grein) dans quelques formules des documents officials osmano-turcs. – E t u d e s balkaniques. S., 1972, N 2, 110 – 114.

635 По този въпрос вж. **Недков, Б.** Цит. съч. Т 1, 157 – 159.

формула. В течение на изследваните четири века тя търпи известни промени в посока разширение[636]. През XV и XVI в. най-често се използва формулата:

سبب تحرير حجّت) حروف (اولدر كه

„Причината за написването на хюджджета (документа) е следната"[637]

През XVII в. преобладава образецът:

سبب تحرير كتاب صحت نصاب اولدر كه

„Причината за написването на достоверния документ е следната"[638]

Пак по същото време и век по-късно се среща и стереотипът:

سبب تحرير كتاب شرعى اولدر كه

„Причината за написването на съдебния документ е следната"[639]

Краят на изложението на хюджджета също търпи развитие. Първоначално там не се наблюдава фиксиран образец на завършек[640] и едва по-късно се появява формулата:

ديدكده غبُّ الشرعى وجاها ماهو الواقع بالطلب كتب و ترقيم اولندى

„Като каза ..., след узаконяването в личното присъствие [на страните], това което се случи, по [тяхно] искане бе записано"[641] .

В хюджджетите от XVII и XVIII в. се наблюдават и нейни варианти:

ديدكده ماوقع بالطلب كتب اولندى

„Като каза...това, което се случи, по искане [на страните] се записа"[642]

ديديقده غبّ التصديق الشرعى ماوقع بالتالب كتب اولندى

„Като каза..., след (съдебно) узаконяване, това, което се случи, по искане [на страните] се записа.[643]

ما هو الحقيقة بالطلب كتب اولندى

„Това, което е в действителност, по искане [на страните] се записа"[644]

ماهو الوقع غبُّ الطلب كتب اولندى

„Това, което се случи, след поискване [от страните] се записа"[645]

636 ОАК 265/32; **Попов, Н.** Няколко фермана от времето на султан Мехмед II ... 199 – 200; **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 2, 122 – 123; ф. 1 арх. ед. 14041, л. 4; ф. 1, арх. ед. 21186; ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 1, 7; ф. 88 А, арх. ед. 217; ф. 279 А, арх. ед. 105, л. 5; ОАК 94/97; ОАК 1/12.

637 Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 4; ОАК 265/32 и др.

638 Ф. 1, арх. ед. 21186; ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 1, 7.

639 Например: ф. 88 А, арх. ед. 217 от 1675 г.; ф. 279 А, арх. ед. 105, л. 5 от 1716 г.

640 Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 4 и ОАК 265/32.

641 Срв. **Недков, Б.** Цит съч. Т 1, с. 159.

642 Вж. док. от 1624-1625 г. със сигтатура ф. 1, арх. ед. 21186 и док. ф. 279 А, арх. ед. 105, л. 5 от 1715 – 1716 г.

643 Срв. *хюджджет* от 1676 г. ф. 88 А, арх. ед. 217 и съдебен протокол от 1720 г. ОАК 94/47.

644 Вж. напр. док. ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 7 от 1646 г.

645 Ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 1 от 1646 г.

Строежът на регистрите *муфассал* също еволюира[646] и служителите на перото от различно време записват еднообразната информация по различен начин. В самия край на XV и началните години на следващия век шаблонът за регистрация на султанските хасове, например е:

خاصهاً حضرت پادشاه عالم خلّد ملکه

„Хасове на Негово величество падишаха на света – да бъде вечно царството му"[647]

Около тридесет години по-късно друг канцелярист пише:

خاصّهاً حضرت پادشاه عالم پناه

„Хасове на Негово величество падишаха, покровител на света"[648]

Много близо до споменатите шаблони стои и вариантът на извор от 1560 – 1561 г.:

خاصّهاً پادشاه عالم پناه

„Хасове на падишаха, покровител на света"[649]

Начинът на вписването на новоприелите исляма също дава указания за времеиздаването на документите. В *муфассал* регистрите, съставени през последните няколко години на XV и началните години на XVI в., османските канцеларисти записват новопомюсюлманчените по няколко различни начина. Първият, а може би и най-широко застъпен, е съобщаването на имената на ислямизирания и на неговия баща, свързани с думата *велед,* т. е. „син". Така са регистрирани например стотици лица – първа генерация мюсюлмани, между които някои си Хамза, син на Михо; Хъзър, син на Михо; Ахмед, син на Михне и др. жители на кукушкото село Лелово[650]. Друг, не толкова популярен начин, е добавяне на думата *ел-мюхтеди*, т.е. „поел по правия път" след името на ислямизирания. Така е записан например Ибрахим от село Кромидово, Петричко[651].Трети способ, който писарите прилагат на границата на двете столетия, е използването на именните форми *„велед-и Абдуллах"* – „син на раб божий" или по-рядко *„велед-и Абидин"* – „син на служител на вярата". Подробните описни регистри от това време предлагат изобилни примери, от които ще приведем няколко: Искендер, син на Абдуллах; Карагьоз, син на Абдуллах и др. жители на село Буково, спадащо към Чеч[652].

[646]Вж. **Андреев, С.** Муфассал дефтерите от XV - XVI век ..., 94 – 134.
[647] Ф. Сн 16/35, л. 1 б. Публ. в Т И Б И, Т. 3, 375 – 411.
[648] Д. 385, л. 10 б.
[649]ОАК 265/62, л. 1 б. Публ. в Т И Б И . Т.3, 496-523.
[650] Ф. Нп 1/1, л. 1 б. Публ. в Р о д о п. сб. Т. 2, С., 1969, 279 – 317.
[651] Пак там, л. 4 а.
[652] Ф. Бл 3/6, л. 1 а. Публ. в Родоп. сб. Т.1, С., 1965, 303 – 318.

Илюстрираното многообразие при записването на новите мюсюлмани през сравнително ранния етап от налагането на исляма говори, че вероятно до онзи момент все още не е утвърден единен образец на регистриране. Постепенно обаче именните форми и преди всичко първата от тях се налагат в канцеларската практика[653] и се използват масово във всички османски документи през почти целия XVI в. и следващите три столетия[654].

Опорна точка в експертизата по определянето на времето на документите от разглеждания период са и печатите на различните длъжностни лица от османския канцеларски апарат[655]. Печатите представляват съществен елемент от заключителния протокол на архивните извори[656] и придружават подписите на съставителите на документите или пък на лицата, заверили направените преписи[657] .

Печатите, които подложихме на специално проучване, са лични. В тях под краткия текст, вместен в горната хоризонтална част на щемпела, се поставя името на притежателя му, а отдолу твърде често – годината на изработката, която обаче е едва забележима и лесно може да убегне от вниманието на изследвача. Годината на изработването на печата се разминава с датата на издаването на документа[658], тъй като е трудно да се предположи, че служебните лица са подменяли периодично печатите си. Тези разминавания са в зависимост от срока на заемане на изпълняваната административна длъжност и варират от няколко дни до няколко десетилетия. Ето защо при датирането те фиксират само най-ранния момент, след който документът е легализиран чрез нанасянето на печат[659].

В съвкупността от дипломатически белези, които спомагат за датирането на документите, важно място заемат езиковите и стилистичните особености на изворите. В научната литература, с известни разминавания в детайлите, се набелязват три основни етапа в развитието на османския език[660]: староосмански,

---

[653] **Андреев, С.** Муфассал дефтерите от XV – XVI век ..., с. 117.

[654] Вж. например русенски сиджил R 3 (1686 – 1688 г.), л. 3а, док. II; видински сиджил S 14 (1699 – 1701 г.), л. 30 а, док. I; видински сиджил S 71 (1773 – 1774), л. 8 б, док. I и л. 19 б., док. I и др.

[655] За печатите като атрибут за автентичност на документите и за информацията, която те носят, вж. **Възвъзова-Каратеодорова, К.** Принос към историята на българската сфрагистика през Възраждането. – П о м о щ н и исторически дисциплини, Т. 1. С., 1979, 210 – 225 и цит. там лит. Вж. също **Андреев, С., В. Тонев.** Османотурски печати от Североизточна България. – Изв. Нар. музей – Варна, 1974, № 10, 231 – 250.

[656] **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, 140 – 141.

[657] Вж. например ф. 265 А, арх. ед. 19; ф. 1, арх. ед. 11233; ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 6 и др.

[658] В един препис на *берат* напр. (ф. 279 А, арх. ед. 109, л. 5) разликата между двете дати е 18-19 години.

[659] По въпроса за легализирането на документите чрез подпечатване вж. **Giry, A.** Manuel de diplomatique. Paris, 1894, 600 – 657.

[660] Тук ще се позовем на едно от най-новите ръководства по османски език. Вж. **Yılmaz Kurt.** Osmanlıca dersleri, T. I, Ankara, 1991 s. 1.

наричан още староанадолски тюркски, с хронологична граници XIII – XV в.; класически османски (XVI – XIX в.) и новоосмански (средата на XIX – началото на XX в). Без да сме в състояние тук да проследим всички фонетични, морфологични и лексически специфики на езика през посочените периоди[661], ще приведем само няколко езикови белези, отличаващи документите от XV в. от тези от по-късните векове. На първо място се забелязва нарушаване на хармонията на гласните по признака закръгленост–незакръгленост и наличие на закръглена гласна във втора сричка (كندو вместо جبلو / كندى вместо جبلى и пр.). Друг много съществен белег е характерът на използваната лексика. В началния период в езика на документите преобладават думи от тюркски произход, докато масовото навлизане на арабски и персийски заемки става отличителна черта за класическия период от развитието на османския език. Така например, ако в описите на феодалната рента, включени в *муфассал* регистрите от XV в., основните зърненожитни култури като жито, ечемик, ръж и просо се означават с турски думи[662], в същия тип регистри от XVI в. тези термини са вече заместени с персийските и арабските им синоними[663].

Промени по посока утежняване стават и със стила, но този белег може да бъде използван само, като се държи сметка за жанровото разнообразие на документите. Така, докато основният текст на единичните документи – заповеди, просби, донесения, уведомления и пр. е повече или по-малко приповдигнат и с течение на времето все повече се разкрасява, то стилът на регистрите остава сух, стегнат и наситен с шаблонни словосъчетания[664].

След изчерпването на възможностите, предложени от сдържанието на документите, следва проучване на палеографските им особености, които също носят полезни сведения за датиране. Особен интерес в това отношение представлява използваната хартия и нейният формат при различните типове документи, водните знаци и начинът на изписване на някои от индийските цифри.

Целият архивен масив, продукт на османския административен апарат, се изписва върху хартия[665]. До средата на XVIII в. тя се обезпечава изцяло от

---

[661] По този въпрос вж. **Ergin, M.** Türk Dilbilgisi. Sofia, 1967, 15 - 18; **Добрев, И.** За същността и характера на езика на османотурските документи. – И з в. на Нар. библ. „Св. св. Кирил и Методий". Т. 20 (26), 1992, 108 – 110 и цит. там лит.

662ОАК 85/20. Публ. в Т И Б И. Т. 2. С., 1965, 53 – 103; ф. Рс 83/6. Публ. в Т И Б И. Т. 3., 370 – 374.

[663]Д 385; ф. 42, арх. ед. 16. Публ. в Т И Б И. Т. 3, 412 – 426.

[664] Най-подходящи примери в това отношение са подробните описни регистри, войнушките дефтери, джизие регистрите и др.

[665] За различните типове хартия вж. **Велков, А.** Някои канцеларски материали, употребявани в Османска Турция през 16 – 18 век. – И з в. на Нар. библ. „Св. св. Кирил и Методий", 20 (26), С., 1992, 124-126.

внос[666], като основните доставчици са някои от италианските републики, между които на първо място – Венеция. Нарастващите консумативни нужди от хартия се допълват от други търговски партньори като Франция, Персия, Китай и пр.[667] Продукцията на мелниците за хартия се различава по външен вид, състав и качество, което разрешава отликите да се използват при определяне приблизителната възраст на проучваните документи.

Хартията за ежедневна употреба в османската държава бива плътна или тънка. Естествено определенията не са носители на константни измерения, а показват променливи стойности[668]. От средата до края на XV столетие хартията е плътна[669]. Поради неравномерното изливане на хартиената маса във формите обаче компактността на писмовния материал понякога не е еднаква. Макар и рядко, по хартията се забелязват грапавини и люспи[670]. Среща се и материал за писане, при който следите от металните мрежи на ръчно приготвените калъпи са трудно отчетливи[671]. Макар и доброкачествена, внесената отвън хартия се обработва допълнително със специална глазура, наречена *ахар*[672]. Но проклейката невинаги се нанася равномерно и в необходимото количество, което прави материала за писане недостатъчно хигроскопичен. Мастилото се разлива, попива дълбоко в тъканта и на места се отбелязва върху обратната страна на листовете хартия[673]. Писмовният материал без следи от метални мрежи и филиграни е по-плътен и по-влакнест.

Технологията за ръчно изработване на хартия и през следващите столетия запазва своя характер, но се усъвършенства. През XVI в. производителите предлагат на висококонсумативния османски пазар писмовен материал с общо взето непроменена плътност в сравнение с предходното столетие[674]. Манипулацията на хартията с *ахар* видимо се променя в положителна посока.

[666] Първата работилница за хартия в Османската империя се открива през 1746 г. Срв. **Uzunçarşılı, İ. H.** Osmanlı tarihi. T. 4, p. 2, Ankara, 1959, 518 – 519.

[667] **Babinger, Fr.** Appunti sulle cartiere e sull'importazione di carta nell'impero ottomano specialmente da Venezia. – O r i e n t e M o d e r n o, Roma, 11, 1931, p. 410, 412; **Николаев, В.** Водните знаци в хартиите на средновековните документи от българските книгохранилища. Т. 1. С., 1954, 9 – 10.

[668] За плътността на един от най-често употребяваните типове хартия (т. нар. истанбулска) през XV – XVI в., пресметната в гр/ кв. м, вж. **Андреев, С.** Муфассал дефтерите от XV – XVI век... 27 – 28.

[669] Вж. писмовния материал на изворите: ОАК 85/20; ф. 1, алх. ед. 14662; ф. Рс 83/5; ОАК 156/13; ОАК 256/26; ф. Вд 110/10; ОАК 223/1; ОАК 94/73; ОАК 256/32; ф. 244 А, арх. ед. 3; Д 649; ф. 238, арх. ед. 797; ф. 7 А, арх. ед. 13; ОАК 83/34; ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1-4; ф. 1, арх. ед. 14042; ОАК 265/68; ОАК 121/9 и др.

[670] ОАК 83/6.

[671] ОАК 223/1; ОАК 265/26; ОАК 265/32 и др.

[672] **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 1, 86 – 88.

[673] Вж. ф. Рс 83/6; ОАК 83/34 и др.

[674] Срв. хартията на регистрите и единичните документи: ф. 244 А, арх. ед. 707; ОАК 115/23; ф. 1, арх. ед. 14671; ф. 6, арх. ед. 9; Ф. 1, арх. ед. 19656; ф. 231 А, арх. ед. 2236; ф. 198 А, арх. ед. 1016; ОАК

Нанасянето на глазурата се извършва по-плавно. Според Фр. Бабингер, благодарение на порасналото умение на работниците по проклейването на материала за писане още в началото на XVI в. Османската империя има на разположение първокачествена хартия[675].

През XVII в. материалът за писане също е плътен, но обхватът на индекса плътност се движи в много по-широки граници, отколкото в предишните два века. Срещат се извори, чиито хартии могат да заемат различни места в една въображаема таблица за подреждане на типовете писмовен материал по степен на плътност[676]. От средата на столетието се появява и хартия, близка до тази, която се приема за тънка[677].

И през XVIII в. търговците на основния канцеларски артикул доставят и пласират разнообразна по вид стока. Основната част от нея остава плътната хартия[678], но се засилна и разпространението на тънък писмовен материал. Често върху този тип хартия стои филигранът грозде[679].

Мелниците за хартия поставят върху своята продукция водни знаци – основни и контрамарки. Изобразените филиграни са най-различни. Някои от тях като ножица, глава на вол, арбалет, грозде, корона, котва, три луни и пр. са твърде популярни в своите периоди на употреба, а други като тока, пръстен, слънце и комета са слабо застъпени. От контрамарките най-разпространен е трифилът с печатни латински букви. Материалът за писане, произведен през XV в., е снабден само с основен филигран, а контрамарките се появяват през XVI столетие. Впрочем, в научно обращение са множество албуми, в които са фиксирани периодите на употреба на различните видове филиграни[680].

126/20; ф. Тч 51/62; ф. 198 А, арх. ед. 1007; ф. 198 А, арх. ед. 1019; ОАК 215/16; ОАК 156/16; ф. 1, арх. ед. 161129; ф. 1, арх. ед. 19661 и др.

[675] **Babinger, Fr.** Op. cit, p. 415.

[676] ОАК 279/40; ф. 257 А, арх. ед. 198; ф. 1, арх. ед. 11233; ф. 265 А, арх. ед. 19; ф. 279 А, арх. ед. 2; ф. 1, арх. ед. 3515; ф. 88 А, арх. ед. 217; ф. 1, арх. ед. 25491; ф. 1 арх. ед. 7569 и др.

[677] Срв. хартията на документа от 1656 г. със сигнатура ф. 275, арх. ед. 7 и тази на док. ф. 1, арх. ед. 18347 от 1693 г.

[678] За хартиите от XVIII в., определени като дебели, но с различна степен на плътност, вж. ф. 242 А, арх. ед. 281; ф. 226, арх. ед. 57; ф. 242 А, арх. ед. 3; ОАК 4/45; ф. 279 А, арх. ед. 109; ф. Цг 78/12; ф. 1, арх. ед. 20951; ОАК 64/28; ф. 1, арх. ед. 2736; ф. 1, арх. ед. 11481; ф. 11, арх. ед. 548; ОАК 178/20; ф. 282, арх. ед. 3 и др.

[679] Ф.1, арх. ед. 7238; ф. 1, арх. ед. 19158; ф. 1, арх. ед. 7287; ф. 1, арх. ед. 19194; ф. 114 А, арх. ед. 642; ф. 1, арх. ед. 8194; ф. 1, арх. ед. 8167; ф. 1, арх. ед. 19304; ф. 240 А, арх. ед. 671; ф. 1, арх. ед. 814; ф. 1, арх. ед. 19321; ф. 114 А, арх. ед. 226.

[680] За водните знаци, употребявани през XV – XVIII в., и за тяхното палеографско значение срв. **Briquet, C. M.** Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier. T. 1- 4, Leipzig, 1923; **Heawood, E.** Watermarks mainly of the 17th and 18th centuries. Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia. T. 1. Hilversum (Holland), 1950; **Mošin, V.** Anchor watermarks. Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia. T. 13. Amsterdam, 1973; **Велков, А. , С. Андреев.** Водни знаци в османотурските документи. Т. 1. Три луни. С., 1983; **Лихачев, Н. П.** Палеографическое значение бумажных водянных знаков. Ч. 1, 3. Спб, 1899; **Николаев, В.** Пос. съч.; **Labarre, E. J.** Dictionary and Encyclopaedia of Paper

Благодарение на тях водните знаци стават един от най-съществените елементи за точното определяне на времето на изворите.

При датирането на проучваните документи не бива да се пренебрегва и подценява информацията, която дава форматът на хартията, върху която те са написани. В познатата литература не се срещат сведения за наличие на специални указания, определящи големината на писмовния материал при различните типове документи. И все пак размерите им не са произволни, а се движат в определени граници. Форматът на хартията показва устойчивост в рамките на определени периоди, но все пак търпи известни изменения с тенденция към уголемяване на размерите. Въз основа на наблюденията върху размерите на три типа единични документи – *ферман, хюджджет* и *арз* установихме следното:

При най-старите запазени султански заповеди, издадени от канцеларията на Мехмед II през 1477 – 1478 г., ширината на хартията варира от 14,5 до 15,4 см, а дължината – от 35 до 38,8 см[681]. Ферманите от последните две десетилетия на следващия век са изписани върху хартия с ширина 20,2 – 20,8 см, а дължината им достига 55,5 – 56,5 см[682]. За следващите две столетия съпоставителният материал е далеч по-обилен, поради което проучването е изградено на много широка основа. Установява се, че през XVII в. ширината на хартията се движи между 21 и 30,8 см, а дължината варира в границите 55,6 – 60,5 см[683]. Форматът на ферманите продължава да нараства и през XVIII столетие. Широката част на листа сочи 21,8 – 39,8, а измерението на дългата се колебае между 63,5 и 66 см[684].

Подобно увеличаване на размерите се наблюдава и при съдебните протоколи, дело на провинциалните органи на властта – кадиите. Най-ранните от тях, с които разполагаме, са съставени от кадиите на Гелиболу и Ново бърдо през 1477 и 1478 г. и имат размери 14,3 х 29 см и 10,5 х 28,7 см[685]. Стотина години по-късно, през 1585 г. *муалля*[686] на казата Фетх-и ислям подготвя *хюджджет* върху хартия

and Paper-making. London and Toronto, 1952; **Velkov, A.** Les filigranes dans les documents ottomans. Divers types d'images. Sofia, 2005. **Andreev, S.** Les filigranes dans les documents ottomans. Coronne. Sofia, 2007.

681 Ф. 1, арх. ед. 14041, л. 1-3; ф. 1, арх. ед. 14042. За размерите на хартията на владетелските актове вж. също **Стоянов, В.** Османотурската палеография като помощна историческа дисциплина. – И з в. на държавните архиви, 54, С., 1987 с. 9.

682 Ф. 1, арх. ед. 32; ф. 156, арх. ед. 14; ОАК 181/18.

683 Ф. 1, арх. ед. 3515; ф. 1, арх. ед. 7569; ф. 1, арх. ед. 962; ф. 264, арх. ед. 33; ОАК 16/9; ОАК 16/24; ОАК 34/57 и др.

684 Ф. 264, арх. ед. 172, л. 2; ОАК 89/58; ОАК 7/44; ОАК 24/19; ф. 275 А, арх. ед. 944, л. 1; ОАК 13/28 и др.

685 ОАК 265/32; ф.1, арх. ед. 14041, л. 4.

686 За значението на термина вж. **Велков, А.** Подписи-формули на служебни лица, срещани по османотурските документи с финансов и правен характер. – И з в. на Нар. библ. „Кирил и Методий", 18(24), С., 1983, 160 – 161.

с формат 20,6 х 30,1 см[687]. През XVII в. размерите се увеличават (20,8 – 30,8 ширина и 30,3 – 43,4 см дължина)[688], докато през XVIII форматът на хартията търпи известни колебания, но общо взето запазва тенденцията на размерите от предходното столетие. Малко по-осезателни отклонения се наблюдават само при дължината, която понякога достига 45,1 – 45,8 см[689].

Арзът представлява донесение от представител на по-нисша до по-високостояща управленска институция, включително до висшата държавна власт. Изследването на този широко разпространен тип документ от различно време също показва постепенно и непрестанно увеличение на размерите на хартията. Цифровите изражения на форматите за XVI, XVII и XVIII в. са съответно 20,6 – 21 х 28,2 – 29,9 см[690]; 21,3 – 30,6 х 30,8 – 40 см[691] и 21,7 – 35,2 х 30,8 – 50,6 см[692].

От регистровите документи обект на вниманието ни са твърде популярните видове *муфассал* и войнугански. Както вече споменахме, изследванията върху тях се ограничават върху XV – XVI в. От следващото столетие в архива има само един източник – фрагменти от първото десетилетие на века[693], който не създава реална възможност за каквито и да било съпоставки и констатации. Почти през цялата половина на XV в. големината на хартията при *муфассал* дефтерите варира между 20,2 – 28 х 27,8 – 35,7 см[694]. Форматът й започва да расте в края на XV и първите години на XVI век и достига 31,2 – 31,4 х 43,7 см[695]. С леки колебания следващите десетилетия утвърждават тенденцията към увеличаване на размерите. Така през 40-те и 60-те години големината на хартията е съответно 33 х 42,6 и 36 х 50,7[696].

Размерите на хартията при войнуганските дефтери са фиксирани на базата на извори от XVI – XVIII век. За съжаление тези регистри не са много, пък и почти всички са сериозно повредени. Тяхното състояние не позволява установяване

687 Ф. 25, арх. ед. 3620.

688Ф. 1, арх. ед. 21186; ф. 257 А, арх. ед. 198, л. 3; ф. 57 А, арх. ед. 5; ф. 1, арх. ед. 18347, л. 2; ф. 209, арх. ед. 7 и др.

689 Ф. 1, арх. ед. 20887, л. 2; ф. 1, арх. ед. 20970; ф. 279, арх. ед. 34; ф. 1, арх. ед. 20564; ф. 1, арх. ед. 20562 и др.

690 Ф. 79 А, арх. ед. 45; ОАК 52/3 и др.

691 Ф. 79 А, арх. ед. 1910; ф 1, арх. ед. 10071; ф. 231 А, арх. ед. 1334; ф. 79, арх. ед. 728; ф. 219 А, арх. ед. 251.

692Ф. 11, арх. ед. 538; ф. 65 А, арх. ед. 59; ф. 198, арх. ед. 68, л- 1; ф. 261 А, арх. ед. 150, л. 5; ф. 303, арх. ед. 39 и др.

693 Ф. 1, арх. ед. 14946.

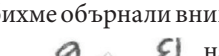
694 Ф. Рс 83/6; ОАК 223/1; ОАК 83/34; ф. 7 А, арх. ед. 13; ф. 238 А, арх. ед. 797.

695Ф. 122, арх. ед. 261; ОАК 83/35; ф. Бл 3/6; ф. Нп 1/1 ; ф. Сн 16/35.

696 ОАК 4/57; ОАК 265/62.

точния размер на дължината, докато този на ширината не създава проблеми. През XVI в. тя е между 15,5 и 20 см[697].

В края бихме желали да се спрем накратко на ортографията на документите като признак за времето на издаването им. Преди окончателното канонизиране на османски език през XVII в. в него не съществуват стриктни правила за изписването както на отделните думи, така и на различните морфологични и словообразователни наставки и те се представят с различни варианти дори в рамките на един ред. Самите колебания в правописа, които могат да се забележат и в литературните образци, и в деловата документация, са сигурен белег за ранен период на създаването им. С оглед на нашата тема обаче тук ще посочим само няколко най-типични отклонения, характерни за документите от XV в.: следлогът *юзере,* изписан ازره вместо اوزره , в който, както се вижда, се изпуска буквата و; съюзът *дахи*, изписан داخی вместо دخی [698]; деепричастните форми на یوب / - وب - , в които гласната също се изпуска – آلب вместо کلب ; آلوب вместо کلوب [699] и пр. В по-късно време употребата на тези форми е възможна, но се среща спорадично и паралелно с коректните[700].

Много характерни са и ранните изписвания на някои от индийските цифри. Преди всичко бихме обърнали внимание на цифрата 5, която се среща с графични варианти  напомнящи изписването на персийската дума پنج (*пенч* – пет)[701]. Макар и рядко, до към края на XV столетие тази цифра се изписва и ۵ [702] – облик, който се утвърждава през следващите векове като единствен в канцеларската практика. В зависимост от изписването на петицата, цифрата 0 се представя като малко колелце[703] или като масивна точка[704]. Когато формата на петицата се установява окончателно, нулата започва да се изразява само с по-голяма или по-малка точка. Първоначално цифрата 4 се пише също в няколко варианта -  и ٤[705]. Тези разновидности продължават паралелната си употреба дълго време. По всяка вероятност тази практика се

697 Ф. Тн 37/50; ф. 114, арх. ед. 244; ф. Тн 37/48.

[698] Откриваме ги в различни типове документи: фермани (ф. 1, арх. ед. 14041, л.1, 3) , хюджджети (ф. 1, арх. ед. 14041, л. 4; *хюкм* от 1434 г.(публ. в превод, транскрипция и факсимиле от **Недков, Б.** Пос. съч. Т. II, с. 81- 83, 287) и дефтер от 1472 (ОАК 94/73) и пр.

[699] Вж. ферманите на Мехмед I от 1419 г. и на Мурад II от 1427 г., представени в текст и превод от **Недков, Б.** Цит. съч. Т. 2, с. 82, 175.

[700] Срв. ферман, съставен от името на Мустафа I през 1622 г. (ф. 1, арх. ед. 962).

[701] Ф. 1, арх. ед 14662 (60-те – 70-те години на XV в.); Рс 83/6; ОАК 121/9 (1498 г.) и др.

[702] Ф. 244 А, арх. ед. 3 (1479 г.); ОАК 265/68 (регистър от 80-те – 90-те години на XV в.).

[703] ОАК 85/20; Ф. 244 А, арх. ед. 3.

[704] Ф. 1, арх. ед. 14662; ОАК 94/73.

[705] Ф. 244 А, арх. арх. ед. 3; ОАК 94/73; ОАК 121/9 и др.

нарушава едва към края на XVI столетие, след което в изворите се наблюдава изключително формата ε.[706]

Необходимостта от датирането на документи без изрично посочена дата при използването им като база на историческите изследвания едва ли се нуждае от аргументация. Пред специалистите, които пристъпват към публикуване на такъв род архивни материали, стои нелеката задача да сведат периода на създаването им във възможно най-тесни граници (половин, четвърт век, десетилетия или няколко години). Това обаче е възможно само при максимално задълбочено осмисляне на предлаганата в тях информация и отлично познаване динамиката в дипломатико-палеографските им характеристики. Водени от желание да бъдем полезни в това отношение, тук се опитахме да извадим пред скоби най-надеждните маркери за датиране без претенции за пълна изчерпателност. В заключение бихме искали да обърнем внимание, че разглежданите елементи от вътрешната и външната специфика на документите дават различни възможности за постигане на точност. Поради това те не бива да се използат изолирано, а само комплексният подход към тях би дал ефективни резултати.

[706] По-подробно за разновидностите при изписването на цифрите **5, 0** и **4** вж. **Андреев, С.** Муфассал дефтерите от XV – XVI век..., 43 – 44.

TOWARDS THE QUESTION OF DATING AN UNDATED OTTOMAN DOCUMENTS SINCE 15-18 C

Assoc. Prof. Dr. Stephan Andreev

SUMMARY

During the centuries of Ottoman clerical services in the capital city and provincial bodies of power had prepared and issued numerous documents which were different by aspect, contents and use. That priceless archival wealth long ago became target of strengthened scientific interest in a number of countries.

The most important condition for use of that archival heritage in question is the good linguistic training and abilities for work with different aspects and sub aspects letters and numerical figures *erkam-i divaniyye,* which serve the Ottoman administrative apparatus. It is needed also to have knowledge on the isolated elements of Empire administrative and ruler's system and the manner of their organization at the Ottoman state apparatus.

Certainly those requirements are not the unique. Of paramount importance factor for successful work with the numerous archival material is the competent look over the entire diplomatics and paleographical picture of studied archival sources. That requirement become more important when documents are undated or they are without preserved creation dates. Unfortunately such documents are numerous.

The necessity of dating documents without specifically pointed date during their use as basis for historical researches doesn't need any argumentation. In that case in front of specialists who start such archives study stays the hard task to bring the creation period in narrow borders.

We aim by means of current work to focus the attention on the aggregate of diplomatics and paleographical elements, which can be successfully used for date. The accent rests on that marks on which the specialists don't rely or use on rare occasion. It follows explicitly to underline that all assignment work on the date fixation can be compromised by the omission or the neglecting of separate indicators and to create possibility for deviation from the real time of archival sources creation.

ПОЯВА И РАЗВИТИЕ НА ДЖАМИЯТА В ИСЛЯМСКИЯ СВЯТ ПРЕЗ РАННОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ. АРХИТЕКТУРА И СИМВОЛИКА

Мария ЙОСИФОВА

Ислямът се заражда в Мекка, която в началото на VII в. е цветущ град, кръстовище на важни пътища на Арабския полуостров. През него минават кервани със скъпи стоки от Китай и Индия за Византия и Европа. Но Мекка е също и религиозен център, в който идват много поклонници, за да почетат своите каменни идоли и светилището Кябе, прочуто със сакралния Черен камък. Именно тук, в Мекка, се появява посланието на новата религия – исляма, чиито пророк е търговецът Мухаммед от племето курайш.[707] Главното в неговата проповед е единобожието и вярата във възкресението след смъртта. В Мекка тази проповед обаче намира малко последователи. Жителите ѝ, както и цяла предислямска Арабия, изповядват политеистична религия, при която идолите играят огромна роля, а дървото и камъкът са натоварени със свръхестествена сила. Идеята за един бог, комуто някой ден всеки трябва да даде сметка за делата си, противоречи на езическите им схващания. Управниците на града се боят, че появилата се религия ще доведе до отпадане на култа към светилището Кябе и неговите божества, а този култ играе голяма роля за укрепване на политическото влияние и търговските връзки на Мекка с целия арабски полуостров. Затова поддръжниците на новата религия са подложени на гонения. Водени от Мухаммед, те напускат родния си град на 16 юли 622 г. и се преселват в Ясриб, наречен сетне *Мединету-н-Неби* (градът на Пророка) или само ел-Медине (Медина). Това е Преселението – *Хиджра*, чиято дата е избрана за начало на мюсюлманската ера.[708] В Медина преселниците намират радушен прием. Пророкът вече няма само мисията на проповедник, а застава начело на мюсюлманското общество. Силата на личността на водача, силата на новата религия, превъзходството на обществения орган на града, оглавен от Мухаммед, и военното надмощие осигуряват на Пророка покровителство на голяма част от Арабия. Така в 632 г. на територията на западната част на Арабския полуостров се създава Арабският халифат, а Медина става неговата столица.

Победена, деморализирана, но същевременно привлечена от новата религия, Мекка приема авторитета на Пророка. Жителите ѝ разрушават идолите, а

[707] The Encyclopedia of Islam, Leiden, 1986, VII, 317-322.

[708] Хиджра бележи началото на ислямското летоброене, което започва през м. септември 622 г. Датите в текста са по Грегорианския карендар.

самият Мухаммед се покланя в светилището – един ритуал, който символизира окончателното формиране на умма. Кябе става най-голямото светилище на исляма, наречено Храм или Дом на Бога (*ел-Харам*, *Бейтуллах*).[709] Почитта към него е толкова голяма, че всеки мюсюлманин, където и да се намира, при молитва се обръща към него. Тази посока, наричана *къбле* (Коран 2:144)[710], е абстрактната линия, която от ранните времена на исляма се визуализира в една фиксирана точка, а именно светилището Кябе. И не случайно един от петте стълба на исляма е поклонението (*хадж*) в Свещения град Мека. То включва седем ритуални обиколки около Кябе, поклон пред Черния камък и седем пъти изминаване на разстоянието между двете възвишения ес-Сафа и ел-Мерве (Коран 2:158).

Според ислямската традиция "Кябе е най-високото място на Земята, защото Полярната звезда сочи, че тя се намира точно срещу центъра на Земята". Това означава, че Кябе стои на Космическата планина, която е най-високата на Земята, тя самата е Центърът на света, както в Центъра на Небето стои нейният архетип. Оста, която ги свързва сочи Полярната звезда. И така, както около Полярната звезда се движат останалите звезди, така и поклонниците, тръгвайки от изток, откъдето изгрява слънцето, правят своята обиколка (*тавааф*) около Кябе с нейния мистичен камък.[711]

Светилището е скромна, почти кубична постройка (9х7х10 м), чието покритие се носи от три дървени греди.[712] В югоизточния му ъгъл е побит Свещеният камък (*ел-Хаджер ел-Есвед*). За това, как е изглеждало по времето на Мухаммед, се знае само от писмени източници. Известно е, че е построено в началото на VII в. от египетски архитекти и било украсено вътре със стенописи. Впоследствие е поправяно неведнаж след наводнения и пожари. Съвременният му вид е от XVI в (обр. 1). То е ситуирано в средата на обширен правоъгълен двор, обкръжен с галерии, по чиито ъгли и стени се извисяват седем минарета. Градено е от камък на висока мраморна основа. Около Кябе е разположено овално пространство (*ел-Метаф*), покрито с мрамор, където се намира свещеният кладенец Земзем и висок минбар, украсен с дърворезба. Светилището е покрито с черен брокат, върху който със сребърни и златни конци са извезани текстове от Корана. Украсената със сребърни апликации врата води в скромния интериор, осветен

[709] The Enciclopedia of Islam, op. cit.

[710]Цитатите от Корана са по Превод на Свещения Коран, превод от арабски Цветан Теофанов, б.п., 2002.

[711] :М. Елиаде, Митът за вечното завръщане, С. 2002, 19; T. Burckhardt, Art of Islam. Language and meaning, London, 1976.

[712] The Encyclopedia of Islam, op. cit.

от сребърни и златни лампи, където всеки поклонник минава, за да докосне и целуне свещения Черен камък.

Арабският халифат, създаден от Мухаммед, бързо разширява границите си. Икономическото и политическото отслабване на държавите в Предна и Средна Азия дава възможност на арабите лесно да ги завладеят. В 30-те години на VII в. арабите овладяват територията на Химяритско царство (Йемен), а към 630 г. покоряват византийска Сирия, Палестина, Ирак, Иран и стигат на изток до р. Инд и границите на Китай. В 715 г. те са вече в Средна Азия. На запад арабите завладяват цяла Северна Африка и проникват в Пиринейския полуостров. Първите владетели на обширната държава са от династията на Омеядите (661-750), а нейна столица става сирийският град Дамаск.

Огромната роля на исляма, който бързо става водеща религия в този сложен конгломерат от страни и народи, се изявява и в материален аспект чрез строителството на ислямски молитвени домове – джамиите.[713] С този термин се определят сградите, които могат да бъдат означени с арабската дума *месджид*, която, както сочи етимологията й, е всяко място, където вярващите коленичат за молитва. В джамията мюсюлманите се събират да се молят заедно, да чуят проповедта, да четат Корана. Освен сакрално място, дом на Аллах, джамията е и публично място, където се разискват социални и политически теми. Почитането на паметта на Пророка й придава характер на поклонническо място. Джамията е тази, която осигурява религиозното обучение чрез своите медресета. По-късно към нея се изграждат духовни семинарии и истински университети. Ислямският молитвен дом упражнява и социални функции чрез изградените към него имарети, където болни и бедни могат да намерят подслон и храна.

Според мястото си в градоустройствената структура, архитектурата и размерите си джамиите функционално се разделят на: празнични, петъчни и квартални.[714] Празничните, наричани мусала или намазгях, се разполагат извън селищата, под открито небе. Те могат да бъдат само една стена с михраб (може и един камък с текст от Корана) или голям ограден двор с портици. В една от стените на оградата – онази, която гледа към Киблата, под купол, поддържан от колони, се подслоняват михрабът и минбарът. Тези молитвени места на открито съпътстват Исляма още от мединския му период. Сам Мухаммед проповядвал извършването на молитва на открито и излизал да се моли в пустинята. Намазгяхът се устройва на мястото, където се е състояла първата молитва на войската при завладяването на селището. Впоследствие той става мястото, където се четат молитви по време на големите празници Рамазан

[713] K.A.C. Creswell, Early Muslim architecture, 2 vol., Oxford, 1952, 1959, 6 sqq.
[714] A.B. Prochazka, Introduction to Islamic Architecture, t. 2, Zurich, 1986, 17.

байрам и Курбан байрам и се изпращат керваните на поклонниците. Оттам и наименованието празнични на тази категория молитвени домове.

Петъчните и кварталните джамии са сгради, покрити частично или изцяло. Петъчната джамия (в арабския свят само тя носи наименованието *джами*), наричана още "Голямата джамия", е централната в града или в кварталите на големия град. В нея се чете петъчната молитва, откъдето идва и наименованието ѝ. Тя е представителна сграда с двор и широка молитвена зала с допълнителни помещения, към която има едно или повече минарета. Украсата ѝ е богата и впечатляваща. Кварталната джамия е малък молитвен дом със скромна архитектура и размери, предназначен за ежедневните пет молитви (*салят - намаз*): сутришна, обедна, следобедна, вечерна, и нощна.

Архитектурното оформяне на ислямския молитвен дом обаче извървява дълъг път през времето. В началото мюсюлманите нямат специално помещение за молитва и за тази цел се събират под навес в дома на Мухаммед (обр 2). Именно този дом служи като първообраз на ранния арабски тип джамия.[715] Той представлява квадратен или правоъгълен двор (*сахн*) с галерии, крепени от палмови колони. От едната страна на двора, ориентирана към Мекка, се разполага молитвената зала (*ез-залла ел-киблийе*). Тази архитектурна композиция е продиктувана както от климатичните условия, така и от естеството на ислямската молитва, която не изисква сложни култови церемонии. Мюсюлманите застават за молитва в последователни редове, затова и ширината на залата е по-голяма от дълбочината ѝ. Плоските гредоредни покриви на ранните джамии лягат на колони или стълбове, образувайки кораби, паралелни на стените на михраба. Такъв тип джамии се нарича още Мекански. Неговата структура позволява да се извършва гъвкаво преустройство на плана. Постройката може да се разширява във всяка посока чрез удължаване или умножаване на корабите.

В пределно скромната по форма молитвена зала най-значимият архитектурен елемент е михрабът.[716] Това е аркираната ниша, вместена в средата на една от стените (обр. 4). Ориентиран към Мекка, той играе ролята на мистичен компас. Произходът на михраба не е установен сигурно. Самата дума *михраб* има персийски произход и означава ниша. Появата на михраба се отнася към началото на VIII в. Бидейки в центъра на стената, към която са насочени погледите на вярващите, михрабът се явява мястото на символичната поява на Всевишния. Това се обяснява най-добре с един стих от Корана: "Аллах е светлината на небесата

[715]R. Ettinghausen, O. Grabar, M. Jenkins-Madana, Islamic Art and Architecture 650-1250, London, 1976, 29.

[716]G.C.Miles, Mihrab and anazah, A Study of Islamic Iconografy. – In: Early Islamic Art and Architecture (The formation of the Classical Islamic World), t. 23, 147-166; E. Whelan, The Origins of the Mihrab: a reinterpretation. – In: Early Islamic...374 sqq.

и на земята. Сиянието му е като ниша, в която има светлина. Светилникът е в стъкло. Стъклото е сякаш блестяща звезда... Аллах напътва към своята светлина когото пожелае и дава Аллах примерите за хората." (Коран 24:35)

Като най-главен елемент в интериора михрабът е обект на специалното внимание на архитектите. Арката, която го увенчава, обикновено лежи върху колони, а самият михраб, както и панелът, в който той се вмества, са изключително богато украсени. Самата ниша най-често е полукръгла, но има случаи, в които стената й има сложно начупено очертание, което осигурява по-голямо поле за украса. Във вътрешността на михраба няма нищо освен стойката за Корана. Хатибът (в петъчните джамии) или имамът (в кварталните) чете, а нишата със своята форма влияе върху акустиката на залата.

Друг също така главен елемент в интериора на джамията е минберът (араб.) (също *мимбер*, тур.).[717] Това е една висока катедра със стъпала, която от двете страни има плътен парапет, а горе завършва с платформа, увенчана с купол (обр. 4).

Освен михраба и минбара в молитвения салон се разполагат още катедрата *курси*, от която рецитаторите (*хафъзи*) четат Корана, и платформата за синхронизиране на молитвата. Около X в. започва отделянето до михраба на специално място за управителя или наместника (*максура*), заградено с дървена решетъчна ограда, много богато украсена с резба.

Дворът на арабската джамия се включва органически в композицията на зданието, което отличава джамията от храмовете на другите религии. Корабите на молитвената зала се отварят свободно към двор, който се разполага по дължината на оста на зданието (както е в джамията в Медина) или напречно (както е в някои сирийски джамии). За защита от палещите слънчеви лъчи дворът е обграден с галерии (*ривак*). В зоната на сянката се разполагат един или два кораба. Молитвата може да се извърши и на двора.

В двора се намира павилион с фонтан, предназначен да обслужва ритуалното измиване (*тавадду - абдест*) на мюсюлманите преди молитва. Фонтанът, както и михрабът и минбарът, има също своята символична стойност. Той е опит да се репродуцират небесните градини, които Коранът обещава на избраните.

Един съществен елемент на джамията е минарето (араб. *менара*, *мизане*). То не е познато в началото. Първият мюезин, привлечен от Мухаммед, бил Билал, който канел за молитва от покрива на джамията или от висока близка сграда. В научната литература се води дискусия относно появата на минарето. Според последните изследвания първите минарета се появяват между 707-709 г.[718] Преди

[717] J. Schacht, An Unknown Type of Minbar and his historical significance, Ars Orientalis, 2, 1957, 140-172.

[718] J. Bloom, The Minaret, Oxford, 1989.

IX в. минарето е рядкост. Много литературни източници посочват Сирия и Египет за родина на минаретата. Счита се, че като архитектурна форма то води произхода си от сигналните средновековни кули, разположени на големите керванни пътища. В Сирия тези кули били преустройвани, като в горната им част се оформяли платформи, послужили за балкони, от които мюезинът вика за молитва. Минаретата се строят от различни материали – дърво, тухла, камък, и се издигат на значителна височина.[719] Формата им е различна – конична върху квадратна основа, спираловидна, правоъгълна, квадратна или многоъгълна и пр., в зависимост от местните строителни традиции. Често едно минаре има повече от един балкон. Балконите обхващат ствола на минарето от всички страни, а достъпът до тях се осигурява от стълба, разположена във вътрешността. Най-отгоре на минарето се поставя ислямският символ – полумесецът (*хилял*). Разположението на минарето в общия план на молитвения дом не е определено точно. То се издига над портика, който води към двора, или две минарета го фланкират от двете страни. Понякога е до оградата – частично вградено или долепено, нерядко разположено навън от нея. Има случаи, когато в една джамия има няколко минарета, които могат да бъдат различни по форма.[720]

Ранни паметници от описания по-горе арабски тип джамии на територията на Арабския полуостров почти не са се съхранили. Може би най-добра представа дава джамията в Медина, построена на мястото на дома на Мухаммед.[721] Тя е била преустроена най-напред през 707-709 г. от сирийски и египетски строители, а впоследствие е многократно преправяна. В едно от помещенията на тази джамия – някогашна стая в дома, е погребан самият Пророк – факт, който допринесъл тази джамия да бъде почитана като светилище (*харам)* на исляма както Кябе. Много ислямски култови постройки се опитват да й подражават.

На територията на завоюваните земи, в които ислямът става господстваща религия, арабите пренасят своя тип джамия, сблъсквайки се с културата на местните народи – персийци, сирийци, копти и др., която те възприемат. Архитектурният облик на джамията търпи промени, изминавайки дълъг път през времето. Най-ранните арабски култови постройки в Палестина и Сирия първоначално търпят силно влияние от формите на византийското строителство. Те се строят по типа на сирийските базилики (напр. „ел-Акса" в Ерусалим – Палестина, 692 г.). Скоро се появяват и арабски черти в планировката – дворна композиция с открити галерии и разполагане на корабите напречно на главната

[719] Тухлените минарета достигат до 120 м височина, каменните – 100 м, дървените 25 м.

[720] Най-много минарета – 7 има т. нар. Централна джамия в Мекка. За най-старо минаре се счита това на джамията ел-Аной в Дара (Сирия).

[721] R. Ettinghausen and oth. Op. cit,.5.

ос на зданието. Именно така е построена Голямата джамия в столицата Дамаск от халифа ел-Велид (706 г.).[722] Използвани са отчасти основите на християнска базилика от I в., като михрабът е разположен в надлъжната ѝ южна стена. Двойни арки оформят напречните кораби. Джамията заема голяма площ (157,5x100 м), а фасадите ѝ достигат височина 14 м. Молитвената зала е разположена в южната част, а пред нея на север е дворът (обр. 3). Дълбочината на залата – 37 м е образувана от три паралелни на фасадата аркади, чиито арки почиват върху мраморни колони с позлатени капители. Покривът над всеки кораб е двускатен над дървена носеща конструкция. Джамията в Дамаск има първия известен конкавен михраб (обр.4). По късно, през 1083 г., при преустройство на джамията, наложено от пожар, пред главния михраб (с времето са били изградени общо четири михраба в южната стена) е издигнат купол. На всеки ъгъл на джамията се извисяват кули, служещи за минарета. Стените и подът, както и дворът, са покрити с мозайки, изобразяващи градини и дворци на златен фон. Общата повърхност на мозайките надминава по площ всички съществували в историята известни мозаечни образци.

Джамията на ел-Велид със своята грандиозност и архитектура впечатлява както съвременниците си, така и днешните богомолци. Дълго време тя оказва влияние върху строителството не само в Сирия, но и извън границите ѝ. Първото възпроизвеждане на джамията е в сирийския град Халеб (715 г.), където тя е по-малко разкошна, но също така просторна. Архитектурата на Голямата джамия в Дамаск изиграва значителна роля за формирането на строителните традиции на Средновековието. По-късно управителите на Кордовския халифат се опитват да възпроизведат нейния облик в Голямата джамия в Кордова.

Преместването на центъра на Халифата в Сирия изисква за престижа на исляма не само да бъдат построени множество джамии, но и да се създаде светилище, което да привлича поклонници. Затова в 687-691 г. край Йерусалим е издигнато светилището *Куббету-с-сахра* (Купола на скалата).[723] За обект на поклонение е избрана една скала, на която, според преданието, Мухаммед стъпил преди да се възнесе на небето. В план сградата е октагон със страна 20,6 м. Дървеният ѝ покрив, обшит с олово, се опира на стълбове и колони. В средата се издига куполът с диаметър 20,44 м, също дървен, покрит с позлатени медни листа (обр. 5). Около Скалата, която лежи в центъра на Храмовия хълм *ел-Харам еш-шериф,* е осигурен коридор за ритуалното движение на поклонниците. Зданието има съвършени пропорции и великолепна украса. Стените и стълбовете са облечени в мрамор, арките – в мозайки, изящните коринтски капители на колоните са

[722] Op.cit., 24 sqq.

[723] O. Grabar,, Umayyad Dom of the rock of Jerusalem. – In: Early Islamic Art..., 223-256.

позлатени. Прозорците са мраморни решетки, запълнени с разноцветни стъкла. Конструкцията и архитектурата на Купола на скалата са традиционно сирийски.

"Куполът на скалата" е третото ислямско светилище след Кябе и Медина. То е разположено сред голям площад, който от едната си страна се затваря от джамията „ел-Акса" (араб. - „най-далечната"). С тази джамия, наречена в Корана "най-далечната", се свързва чудотворното нощно пътешествие на Пророка от Мекка до Йерусалим, което, според Корана, е част от неговото възнесение (Коран 17: 1). Това е първата джамия в Йерусалим, която е преустроена християнска базилика.[724] В днешния си вид (първоначалната постройка е пострадала от земетресение) тя има 11 кораба, като средният, най-широкият, опира до михраба. В частта си пред михраба средният кораб носи купол на барабан. Останалите кораби са с двустрехи покриви. Това е първият образец на базиликален план, използван за ислямска молитвена сграда.

Ако Сирия е политическият център на Халифата при Омейядите, то в икономическо отношение най-значителната му провинция са земите на Двуречието (Ирак). Тук се основават нови градове – Басра, Куфа, Мосул. В новите градове в началото арабите не издигат джамии. В Басра имало само намазгях под открито небе. В Куфа, според писмените източници, молитвеното пространство било "планирано" с полета на стрела, отправена от центъра във всички посоки. Пространството било оградено с ров, а от страната, сочеща киблата, бил построен навес, подпрян с мраморни колони, превозени отдалеко. Така отново се получил намазгях. Всъщност строителството на джамии в тази провинция е осъществено от династията на Аббасидите (потомци на чичото на Пророка), които в 750 г. сменят Омейядите. Те преместват столицата отначало в Багдад (араб. *Мединету-с-селям*, град на мира), а после в Самара. Забележителност на Самара са нейните две джамии. Голямата джамия, свързана с името на халифа ал-Мутевеккил, е най-обширната джамия в ислямския свят.[725] Тя има размери 260х180 м, а заедно с двора - 376х444 м или общо 46 800 кв. м. Строена от 841 до 861 г., в план тя е правоъгълна, стените й са тухлени, дебели до 2,65 м, с полукръгли контрафорси отвън (обр. 6). При джамията в Самара се явява нова черта – външен двор *(заиде),* който опасва галерията на двора. Единствено по рода си е нейното минаре ел-Мелвийе. То е на квадратна основа, с външна спирална стълба и е разположено извън джамията в главната й ос. С тази си форма то представлява своеобразен отглас на местния зикурат. Михрабът е широк, с мраморни колони и мозайки.

Втората джамия Ебу Дулаф е също така голяма (30 800 км. м) и има същия тип минаре. При нея обаче има една новост. Нейните аркади не стигат до стената на

[724] K.A.C.Cressell, Early Muslim...1, 48.
[725] R. Ettinghausen and oth...30.

киблата, а до два кораба, които са паралелни на стената (обр. 7).) Заедно с кораба, който лежи в главната ос на молитвения салон, те образуват Т-образна форма, пресичайки се пред михраба. Оттук произлиза типът, познат като "Т-джамия"[726]. Във въведения в Ебу Дулаф Т-образен план, чието обемно-пространствено изпълнение е много трудно, напречният кораб може да се разглежда като развитие на главния кораб в джамията ал-Уалид. Михрабът е също широк и, както са открили археологическите разкопки, е бил свързан зад зданието с една малка стая, която имамът или халифът са използвали преди молитва. Разпространението и развитието на типа самарска джамия се наблюдава малко по-късно по североафриканския бряг.

В Иран, който става арабска провинция през VII в., между арабската и иранската култура се получава сложен синтез, ярко изразен в културното строителството.[727] Ранните джамии в Иран са с арабски план – с двор и галерии, но са градени с местни форми – извити сводове на масивни кръгли стълбове, известни още от сасанидския период. В този дух е джамията в Наин (960 г.), която представлява система от сводести галерии на колони и стълбове с вътрешен двор. Този тип джамии се задържа до XI-XII в., но още в X в. се появяват местни типове. Те произлизат от доислямските ирански архитектурни форми. Едната е залната с купол, произхождаща от древноиранските храмове. Другата е айванната, в основата на която лежи иранското жилище. Отначало тези два типа съществуват самостоятелно, а впоследствие, след XI в., се обединяват.

Още в края на IX в. голяма част от иранските провинции се освобождават от властта на халифата, но в XI в. Иран се подчинява на тюрките-селджуци. Периодът XI-XII в. е един от най-важните в иранското строителство. В план джамията с двор има вече 4 айвана (портици), множество аркадни галерии, усъвършенства се конструкцията на купола. Възниква орнаменталната тухлена и теракотна украса. Развитието на културната архитектура може да се проследи в Голямата джамия в Исфахан.[728] Тя е започната през IX в., но е градена главно през XI в. и пристроявана по-късно. В центъра на плана й е дворът. Аркадите се носят от колони и стълбове, а покритието й е от куполи (обр. 8). Украсата е рязан направо върху тухлата орнамент – един рядък, познат само в Иран способ. Архитектурният образ на джамията в Исфахан с полумрачните обширни пространства и гора от колони създава мистичност, която внушава покорство пред волята на Аллах.

[726] E. Pauty, L'Evolution du dispositif en "T", Bulletin d'Etudes Orientales, 2 (1947), 60 sqq.
[727] A. Godar, Umetnost Irana, Beograd, 1965.
[728] O.Grabar, The Great Mosqque of Iran, Neu York, 1990.

При иранските паметници се обръща изключително внимание на подкуполните конструкции, включващо промяна на формата. Към познатите вече тромпи се прибавя и едно новост – пандантивите. До този момент подкуполната конструкция е открита, а сега започва скриването ѝ зад декоративни форми и облицовки. Иранските паметници се отличават с богата украса – каменна резба, фаянс, теракота, мозайки. В XI в. се появява така характерната за ислямското изкуство украса от сталактити. Тя е образувана от каменни призматични групи, напомнящи на сталактити или пчелни пити. За първи път тук се използва в качеството на орнамент епиграфиката. Пак по това време се появява глазираната украса. Отначало глазираните светлосини плочки отделят полетата с надписите по минаретата, а после се разпространяват и по стените.

Минаретата в Иран се отличават с необичайна стройност и кръгъл план върху квадратна основа. До XI в. кръглите минарета не са познати, широкото си развитие получават след това.

В Египет, който е присъединен към Халифата през 641 г., джамиите носят много от архитектурния образ на близкоизточните и средноазиатските молитвени сгради. Първата джамия, наречена на завоевателя, пълководеца Амр, изниква в новопостроения град Фустат.[729] В началото тя е скромна, правоъгълна (29х11 м) постройка с глинени стени и нисък покрив на палмови стълбове. С този си вид тя малко с отличава от обикновените домове. След 30 г. ѝ пристрояват двор и минарета по ъглите, копие на кулите в дамаската джамия. Вече в началото на IX в. тя се разширява. За новопостроените арки са доставени колони от античния Мемфис, а вътрешността ѝ е украсена с мозайки. В продължение на цели два века джамията на Амр остава най-хубавото здание в Египет.

През 869 г. новият наместник в Египет Ахмед ибн Тулун превръща Фустат в столица и строи джамия (875-879 г.), която носи неговото име.[730] Самият Ибн Тулун е отраснал в Самара, познава източната култура и затова новата джамия много прилича по външен вид на Голямата джамия в Самара както по план, така и по големина. Размерите ѝ - 20 400 кв. м я нареждат сред най-големите световни ислямски културни постройки. И тук минарето е по форма както в Самара. Впоследствие, поправяно през XIV в., то е изградено на четири етажа (обр.9). Първият е квадратен, вторият е кръгъл, а последните два са октагонални, но въпреки това минарето е запазило частично външната спираловидна стълба. То е градено от варовиков камък, а стените и стълбовете са тухлени. Джамията има вътрешен молитвен двор *сахн*.

[729] K.A.C.Cresuell, The Muslim Architecture of Egypt, t. 1,2, Oxford, 1952,1959.
[730] Op. cit, 2, 45 sqq.

Новата столица на Египет Кайро (араб. *ел-Кахира*, победоносната), към която се приобщава и Фустат, е основана през 969 г. от новата династия на Фатимидите (потомци на Мухаммед по линия на неговата дъщеря Фатима). Завземането на Египет тя ознаменува със строежа на джамията „ел-Езхер". От края на X в. в нея функционира учебно заведение - висша духовна семинария, което добива световна слава. Джамията, която е пристроявана многократно, има първоначално молитвена зала с пет паралелни на михраба кораба, прорязани в средата от широк напречен проход. Над михраба се извисява купол, а аркадите се опират на антични колони. Джамията е уникална с ъгловите си кули-минарета, главно на северозападната си фасада. Те са с различна форма: северозападното е кръгло, западното е квадратно в основата, а нагоре е осмостен. Украсата на сградата е един от най-представителните образци на резба в средновековен Египет.

Вече във втората половина на XI в. в Египет повсеместно се строят неголеми джамии, покрити с 6-9 купола, стълбовете са с квадратно сечение. Тук строителният материал е тухлата. От този момент започва самостоятелно развитие на минаретата. Те са на висока квадратна основа, а нагоре са кръгли. Египетските минарета достигат изключителна сложност на формите.

Интересно е да се отбележи, че в средновековен Египет архитектурата скъсва всякаква приемственост с древната строителна практика и от средата на VII в. тръгва по самостоятелен път. Свързана с опита на Двуречието, тя тясно си взаимодейства със Сирия, откъдето получава преосмислени византийски и източни редакции. Скоро обаче египетската архитектура оформя свой собствен език на формите. Пропорциите са ясни и прости. В план се предпочита квадратът, а в обем – кубът под сфероконичен купол на невисок барабан. Този обем, допълнен от вертикалното минаре, придава монументалност на молитвения дом.

Съседните на Египет земи, в които са разположени съвременните държави Алжир, Тунис и Мароко, арабите нарекли при завоюването им през втората половина на VII в. Магреб (араб. място на залеза). Най-ранните арабски строежи тук са на територията на Тунис, който дотогава е византийска колония. В новопостроения град Кайруан се издига прочутата Голяма джамия (обр. 10), която се счита за първообраз на всички култови ислямски постройки в Магреба.[731] Тя е построена на мястото, където се е молил известният Сиди Окба, затова носи неговото име. За почитанието към нея свидетелства фактът, че всички джамии в Тунис били обърнати с михраба си не към Кябе, а към кайруанската джамия. Сградата е правоъгълна в план, с дълбок молитвен салон. Това, което е отличително, е че пред стената с михраба се обособява самостоятелен кораб,

[731] K.A.C. Cresuel, Early Muslim ...2, 208, 226.

който е напречен на централната ос на зданието. До него свършва аркадата на молитвения салон. Този кораб, както и централният, който води към михраба, се подчертават обемно чрез извисяването им във височина. В двата края на централния кораб, който е в оста на сградата, в началото и пред михраба се извисява по един купол. Всъщност тук е налице Т-образният план, познат от иракската джамия Ебу Дулаф с тази разлика, че корабът пред стената на киблата е само един. Арките, леко подковообразни, на места заострени, се опират на мраморни колони с коринтски или композитни капители, взети от римски постройки. Минарето е подобно на сирийските образци, но за разлика от тях се състои от три етажа. Първият е леко разширен в основата си, а най-горният е увенчан с ребърчат купол. Първият и вторият етажи завършват със зъбци, тъй като минарето изпълнява и военни функции. Външните стени на джамията са подсилени с масивни тухлени контрафорси, а аркадите и минарето са каменни.

Ранните джамии в Алжир, както и тези в Тунис, са с аркади върху колони и с гредоредно покритие. Някои от тях външно много приличат на туниските. По-късно аркадите се опират на стълбове и корабите се покриват с двускатни покриви с керемиди. Такива са например Голямата джамия в град Алжир, построена в 1096 г. и Голямата джамия в Тлемсен.

В крайната западна точка на Магреба - Мароко строителните традиции на Алжир, Тунис и Египет се сблъскват с тези на испанска Андалусия. Плановете на джамиите, стълбовете в качеството на опори, заострените подковообразни арки, врязаната по мазилката украса, всичко това идва от изток, от Тунис, Египет и чрез тях – от Двуречието. А строителните методи – строителството от камък, двустрехият покрив с керемиди, куполите с ребра, фестонирано очертаните арки са от Испания. Първата джамия в новооснованата резиденция Фес е по образец на кайруанската. По-късно в столицата Маракеш се изгражда джамията Кутубийе (обр.11), която е една от най-големите и представителни в целия Магреб.[732] Подобно на кайруанската джамия, и тук пред стената с михраба има отделен кораб. Този кораб, както и централният, който води към михраба, са по-високи, а върху тях са поставени куполи. Стената, ограждаща джамията, е подсилена отвън с квадратни контрафорси. Джамията е имала много богата библиотека, оттам и името ѝ Кутубийе (*кутуб* – книги, ар.). До построяването на джамията минаретата на западен Магреб са малки и неизразителни. Минарето на тази джамия обаче има нов облик, който става характерен за минаретата на Северна Африка. То е много високо – 67,5 м, при основа 12 м, пететажно, с изключително хармонични пропорции и богата украса. Според легендата

[732] G. Marcais, L'Architecrure musulmane d'Occident, Paris, 1954, 54 sqq.

е построено от севилски майстор. Минбарът е изработен от ценно дърво и е инкрустиран със седеф. Под влиянието на Изтока започва употребата на глазирани плочки (*зелидж*), които покриват стените и образуват орнаментални фризове по минарето.

Създаването на испано-магребската архитектура е улеснено както от географската близост на двете страни, от политическите им отношения, така и от факта, че Пиринейският полуостров вече е овладян от арабите. Тук изтласканите от Сирия Омайяди основават самостоятелна държава – Кордовския халифат (711 г.). Архитектурата му е повлияна от сирийската, от местните и византийските строителни традиции, както и от близките контакти с Магреба. Най-забележителният ислямски култов паметник на Пиренеите е Голямата джамия в Кордова.[733] Фактически това е един голям ансамбъл, който се е образувал с векове. Началото е поставено в 786 г., а е завършена през X в., когато приема окончателните си размери – 22 250 кв. м площ, превишаваща площта на който и да е християнски храм с изключение на "Св. Петър" в Рим. Основното ядро на зданието съдържа 11 кораба с по 12 арки (сега се намира в северозападната част на ансамбъла). Омейядите се стремят да възпроизведат в Кордовската джамия построената в Дамаск от ел-Велид и така се получава невероятен паметник, уникален в световното строителство. Най-красивата част на джамията са нейните аркади (обр. 12). Те са двойни: в първия ред са подковообразни, а във втория - полукръгли. Изработени са от редуващи се камък и червена тухла. Михрабът, във вид на кръгла камера, е покрит с купол във формата на раковина, а подковообразната му арка се опира на колони от мрамор и яспис. Михрабът е обточен с епиграфски орнамент. От двете му страни се разполагат мраморни панели с резбовани растителни орнаменти. За разширението на джамията през X в. са доведени майстори от Константинопол. Оттам са докарани и прекрасни мозайки, които украсяват михраба и арковите отвори. Павилионът за управителя е отделен с красиво сплетени арки. Кордовската джамия показва елементи както от сирийската архитектура (двойните арки, мозайките), така и от магребската, по-точно кайруанската (купола в края на главния кораб, подковообразните арки). Колкото до купола с ребра и фестончатите арки, ясно е, че те са с източен произход.

На територията на Кордовския халифат са се запазили и други ранни джамии. Такава е например джамията в Толедо „Ибн Мердум", която с малките си размери, с необичайния за страната центричен план, с тухлената украса по фасадите демонстрира влиянието на архитектурата на далечния Изток.

[733] R. Ettinghauusen and all....109.

В заключение може да се каже, че архитектурата на ислямския култов дом възниква в началото на VII в. на основата на арабската къща в Медина и в течение на няколко столетия претърпява огромно развитие. Семплият архитектурен образ на арабската джамия се разпространява бързо на територията на Арабския халифат, но съобразно местните строителни традиции и климатични условия търпи редица промени. Така на територията на Близкия изток (Сирия) и на Средна Азия (Иран) основният начин на покритие се допълва и с познатия още в Античността купол. Развитие получават куполът и свързаните с него конструкции за преход от квадрата на помещението към кръга на купола (тромпи, пандантиви). Завършек на това развитие се явява поставянето на купола на осмостенен барабан, четири от страните на който са пресечени над ъгъла на квадратното помещение. При тази конструкция височината на помещението се увеличава. Вече към началото на XI в. куполите и арките придобиват леко заострено очертание, което придава на купола т. нар. сфероконична форма. Всъщност заостената арка се наблюдава още в VIII-IX в., но в XI в. тя става типична. По северноафриканския бряг и по-точно в Магреба архитектурният образ на ислямското културно здание се променя, тъй като там отделните кораби се покриват с двускатни покриви с керемиди.

Промени търпи и плановото устройство на джамията. На базата на древноиранските храмове се развива куполна зала, която обогатява архитектурата на културния паметник. Айванният модел, също с ирански произход, поставя джамията на подиум и отваря портици към вътрешността ѝ. Минарето, този изключително характерен елемент на джамията, бележи не само развитие, но е и с обособени териториални характеристики. Ако в Близкия Изток има формата на кръгла кула, то в XI в. в Средна Азия се установява формата му на извисен конус, а по северноафриканския бряг най-разпространени са минаретата с форма на квадратна кула.

Строителната техника също се развива в съответствие с техническите възможности и регионалните особености. Широко започват да се прилагат тухлата и дяланият камък. Градежът на места носи орнаментален характер, а от XII в. се употребява и глазираната тухла. В строителството се включва нов вид материал, теракотата. Това са керамични плочки, върху които орнаментът се врязва преди изпичането. Рисунката е геометрична, растителна или калиграфски надписи с текстове от Корана. Растителният орнамент се развива на основа на византийски, ирански и коптски образци и е изключително богат. Геометричният до IX – X в. е в начален стадий, а истинския му разцвет е след XII в., в периода на зрялото Средновековие. Третият орнамент – епиграфският, непознат в Европа, е свързан

с геометрическия шрифт куфи, чието име идва от гр. Куфа, Ирак. Специфичен архитектурен елемент на украсата са сталактитите. Появил се в Иран, после на запад, в Магреба, този орнамент придобива универсалност. Сталактитите са по корнизите, запълват ниши и ъгли, акцентират михраба, портала, купола.

Архитектурата на ислямския молитвен дом, както и цялостното архитектурно творчество на арабските страни, съединява през Ранното средновековие строителния опит на Изтока и Запада и оставя прекрасни образци. В този смисъл тя изиграва голяма, положителна роля за развитието на световната архитектура и изкуство.

EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF THE MOSQUE IN THE ISLAMIC WORLD IN THE EARLY MIDDLE AGES

Maria Yosifova

The National Museum Of History, Sofia

SUMMARY

The article concerns the emergence of the Islamic cult temple early in the 7th century and the improvement of its architectural image in the territory of the Arab caliphate according to the local building traditions and specific climate characteristics. The historical narrative is well-based and supported with many working examples provided by the author.

Having appeared on the ground of the traditional Arab house in Medina, the early mosque had a simple square or rectangular courtyard with galleries and a flat-roofed praying hall, located at one end of the courtyard. In the Near East (Syria) and the Middle Asia (Iran) the basic way of supplying a roof for the mosque was expanded with a dome, familiar even since the Antiquity. Planning and layout also changed. Based on the ancient Iranian temples, a domed hall developed, enriching the architecture of the cult building. The *ivan* construction type, also of Iranian origin, placed the mosque on a podium and opened porticos to its interior. In the area along the North African coastline and particularly in Maghreb, the architectural appearance of the religious edifice changed with the separate naves covered by ridged roofs. The Hispania-Maghreb cult architecture incorporated elements of both the Syrian (double arches, mosaics) and the Maghreb (a dome at the end of the main nave, horseshoe-shaped arches) influence. The minaret, this extremely characteristic feature of the mosque, not only developed visibly, but also obtained autonomous territorial characteristics.

The work further considers certain symbolic aspects of the Ka'aba sanctuary in Mecca, as well as different architectural elements of the mosque – the *mihrab* niche, the *mimbar*, the fountain serving for the ritual ablution and the orientation of the religious building towards Mecca.

ЕДИН ПОГЛЕД ВЪРХУ РЪКОПИСНОТО НАСЛЕДСТВО НА ОСМАНОТУРСКИ ЕЗИК, СЪХРАНЯВАНО В НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ" – СОФИЯ (Обзор. Част 1.)

Зорка ИВАНОВА

Ориенталският отдел на Народната библиотека в София е най-големият център в България, в който се събират и грижливо съхраняват арабографични ръкописи и архивни материали. За историята на формирането и комплектуването на фондовете на Ориенталския отдел на Народната библиотека има немалко публикации[734]. Известен факт е, че ядрото на ръкописната колекция на Отдела са сбирките на *вакъфските* библиотеки, съществували в различни селища по днешните български земи до Руско-турската война 1877-78 г. За заварените в населените места от временното руско управление сбирки, още в своя първи отчет (юли 1878 г.) – в раздела за Народното просвещение и духовните дела княз Ал. Дондуков-Корсаков съобщава: "В някои от завзетите от руските войски български градове бяха намерени значителни хранилища на книги и ръкописи на турски, арабски и персийски език, между които се намират твърде стари паметници. За запазването на тези паметници са взети мерки и се търсят лица, на които да се поръча да съставят подробни описи".[735] По-нататъшната съдба на тези арабографични ръкописи и старопечатни книги е различна. Част от тях остават там, където са намерени, други сбирки постъпват в новосъздадената Народна библиотека в София. Така например от Видин е донесена „библиотеката на Пазвантоглу", включваща ръкописи и старопечатни книги, общо 2664 тома. За съжаление през 1888 г. част от нея - 2014 тома са предадени на турското правителство, а 650 книжни тела остават в Софийската библиотека.[736] До момента не е изяснено къде и в кои библиотечни колекции в Турция са включени видинските книги.

---

[734] *Иванова,* Св. Комплектуване, формиране и разкриване на сбирките на Ориенталския отдел на НБКМ (към Пътеводител на Ориенталския отдел на НБКМ). – Изв. Държав. Архиви, 79, [2001], с. 3-47. В студията е направен изчерпателен обзор на публикациите, а също така и на архивните документи, свързани с темата.

[735] *Документи за дейността на русите по уредбата на гражданското управление в България от 1877-1878 г.* Съставител статски съветник Муратов. С., 1905, с. 119; *Овсяны,* Н. Р. Русское управленіе в Болгаріи въ 1877-78-79 гг. II. Россійскій императорскій комиссаръ въ Болгаріи, генералъ-адъютантъ князъ А. М. Дондуковъ-Корсаковъ. С.-Петербургъ, 1906, с. 27.

[736] *Йорданов,* В.. История на Народната библиотека в София. По случай 50-годишнината и′. 1879-1929 г. С., 1930, с. 134-135.

Друго голямо постъпление е самоковската книжна колекция. В рапорт № 109 от 16 декември 1883 г. до Министерство на народното просвещение, свързан с въпросната сбирка, се отбелязва, че „количеството на подвързани и печатни книги възлиза до 2485 тома и десет големи сандъка са пълни с разни неподвързани отломки на ръкописни и печатни книги".[737] Съобщава се, че не е намерена никаква документация относно постъпването на книгите в библиотеката и сведения за постъпването на сбирката са получени от К. Иречек. Пак там е отбелязано, че по същото време са събрани книги от Ловеч, Плевен и др. градове и "всичките тия книги били размесени и наедно предадени на библиотеката, като биле избрани доволно количество от сичките тия турски книги и са били испратени в Россия ..."[738]. В документа се отбелязва, че книгите постъпват по времето на М. Дринов, т.е. в периода на Временното руско управление (1878-1879), когато той е съветник при канцеларията на княз В. А. Черкаски и управляващ отдела за народното просвещение и духовните дела. В споменатия промеждутък от време, поради липсата на добре уредени български книгохранилища, вероятно и други книги са заминали за Русия.[739]

По-нататъшното комплектуване на колекцията от манускрипти в Ориенталския отдел е в резултат на издирени и набавени при командировки сбирки от книги. Така през 1912 г. д-р Иван Димитров[740] е командирован в гр. Кюстендил със задачата да опише запазените единствено в т. нар. *Шадравански джамия* (едно от наименованията на джамията *Султан Мехмед*, наричана

[737] НБКМ, БИА, ф. 35, а.е. 1189, л. 3а-3б. Вж. също *Йорданов,* В. Цит. съч., с. 56; *Недков,* Б. Ориенталистиката в Софийската Народна библиотека. – Год. ББИ 1945-1946, I, 1948, с. 229; *Стайнова,* М., Османските библиотеки в българските земи XV-XIXв. С., 1982,, сс. 38-39, 85-87; *Иванова,* Св. Цит. съч., с. 8.

[738]НБКМ, БИА, ф. 35, а.е. 1189, л. 3б-4а.

[739] Предположението е изказано в статията на *Стойчев,* А. Документи на Централния Държавен исторически архив за дейността на проф. М. Дринов в България по време на Руско-турската освободителна война и временното руско управление. – В: Марин Дринов: Материали от българо-съветската научна конференция „150 години от рождението на М. Дринов и 110 години Народна библиотека Кирил и Методий". Ноември, 1988. С., 1989, с. 211.

[740] Иван Димитров (1883-1913), първият университетски подготвен ориенталист-библиотекар, назначен в Народната библиотека в София, завършва класическия отдел на Софийската гимназия с изучаване на древногръцки, латински и немски език. Впоследствие учи във Фридрих Вилхелм университет в Берлин и става член на Семинара по ориенталски езици, където изучава турски , арабски и персийски. През 1908 г. защитава дисертационен труд на тема *Abu Abdullah Muhammad Ibn al-Hasan asch-Schaibani und sein Corpus juris al-Ğami as-sagir*, за което получава научната степен доктор. В края на 1909 г. е назначен за библиотекар на Източния отдел при Софийската Народна библиотека (дн. Ориенталския отдел при Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий"). През октомври 1910 г. е командирован в Мюнхен на библиотечни курсове към Баварската придворна и държавна библиотека. През 1912 г. д-р Ив. Димитров е мобилизиран в започналата Балканска война. Година по-късно е тежко ранен и умира на 12 юли в София.

още *Фатих*[741]) 264 книги[742]. Като резултат от своето пребиваване в града, той изпраща в Народната библиотека в София 250 т., които намира прибрани в сандъци и оставени в помещението за външлища на сградата на джамията.[743] Ценни постъпления са придобити след командировките на Б. Недков[744] през 1948 г. в Северна България (Варна, Русе, Добрич, Силистра) и през 1955 г. в Южна България (Стара Загора, Пловдив, Смолян).[745] През 1993 г. книжовните паметници от т. нар. Шуменска сбирка са предадени на Ориенталския отдел за отговорно пазене в НБКМ. Тя включва книги от библиотеката към Томбул джамия, ръкописи и печатна книжнина, събирани в региона, та дори материали с печата на НБКМ.[746]

Други попълнения на сбирката източни ръкописи постъпват чрез дарения и случайно предложени за откупуване книги. Ръкописната сбирка в момента се състои от 3852 тома, които са подредени според номера, включен в сигнатурата, но не са езиковообособени. По данни от 1973 г., когато колекцията е наброявала 3541 т., 2 981 т. са на арабски, 400 т. – на османотурски и 145 т. – на персийски език[747]. В тази статистика, по наше мнение, данните са неточни. Тук не е отразено мястото на сборниците, които в много случаи са смесени по съдържание и по език. Възниква и въпросът къде са включени напр. дву- или триезичните съчинения – напр. т.н. шерхове (коментари) и хашии (супракоментари), при които основното съчинение е на арабски или персийски език, а съпровождащият текст е турски или обратният вариант. Същият проблем се явява и при речниците.

---

[741] *Ayverdi,* E. H. Avrupa'da Osmanli Mimârî Eserleri. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk. IV., Istanbul, 1982, c. 63-65.

[742] NBKM, БИА, ф. 35, а.е. 359, л. 125-126. Това е рапортът на д-р Ив. Димитров за работата, извършена по време на командировката в Кюстендил.

[743] За вакъфската библиотека на гр. Кюстендил, основана от *Mollâ zâde Mehmed ağa bin Çelebî* (öl. 1293/1856), *Köstendil eşrâf hânedânından, Derğâh-i 'Alî qâpûcî bâşî* – Вж *Ivanova,* Z. Bulgaristan'da vakıf kütüphaneleri tarihinden XVIII-XIX yüzyıllarda Küstendil vakıf kütüphaneleri. - In: Bilginin Serüveni: Dünü, Brgünü ve Yarını ... Türk Kütüphaneciler Derneği'nin Kuruluşrunun 50. Yılı Uluslararası Sempozyum Bildirileri. 17 – 21 Kasım 1999, Ankara. Ankara, 1999, p. 74-89.

[744] Борис Недков (1910-1975) завършва Софийската духовна семинария през 1931 година. Учи в турското училище "Медресетю-н-нюввааб" в Шумен, а след това - в Юридическия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски". От 1936 година следва тюркология, а по късно - ориенталистика в Берлин. От 1942 година работи в Народната библиотека Св. св. Кирил и Методий в София като уредник на Ориенталския отдел със степен старши научен сътрудник. Издирва множество ръкописи, част от които публикува. През 1961 година става доцент в катедрата по ориенталистика в Софийския университет, а от 1970 година е професор и ръководител на същата катедра.

[745] За комплектуването на ръкописната книжнина в Ориенталския отдел и документацията, свързана с тази дейност Вж *Иванова,* Св. Цит. съч., с. 6-22.

[746] *Иванова,* Св. Ориенталски отдел. - Изв. НБКМ, Т. 22/28, 1994, с. 637; Същата. Комплектуване, ... , с. 15-16; По подробно за Шуменската библиотека – Вж *Kenderova,* St. Bulgaria – In: World Survey of Islamic Manuscripts. V. 1, London, 1992, p. 125.

[747] *Сайяр,* Дж. Опис на персийските ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий" . С., 1973, 236 с.

Ръкописните книги на персийски и част от тези на арабски език са отразени в издадени вече каталози.[748] Има обзорни публикации, в които са представени османотурските книги[749], но досега няма издаден каталог, който да обхваща османотурските манускрипти в Ориенталския отдел на Народната библиотека.

Целта на настоящата публикация е да представи заглавията в османотурската ръкописна колекция, на базата на данни от работата *de viso* с материалите в процеса на описание на книгите и сведенията от работната картотека, съставена от проф. Б. Недков. Каталогизирането на ръкописите не е приключено и поради това не може да се смята, че посочените сведения са окончателни.

***

Състав на фонда

До момента са прегледани около 450 кодекса на османотурски език, включително и съчинения в смесени сборници.

Сбирката включва преписи на съчинения в периода от XV – XIX век. Най-ранният кодекс сред тях е един от шедьоврите на световната литература *İskender-nâme*. Авторът Ахмеди (ум. 1413 г.) е сред най-изтъкнатите представители от началния период в развитието на диванската поезия.[750] Произведението е написано по подражание на едноименатa поема на Низами (ум. около 1209 г.) и както е видно от заглавието, тема на съчинението е легендата за живота на великия пълководец Александър Македонски. Ахмеди преработва сюжета и успява да вплете в текста основите на познанието на своето време, като по този начин превръща поемата в своеобразна енциклопедия, предназначена за висшата прослойка читатели. Копието е направено през 851 / 1447 г., т.е. 34 година след смъртта на автора.[751]

Разглежданата колекция не е една целенасочено формирана сбирка. Както вече бе споменато, тук са обединени фондовете на няколко големи и редица по-малки вакъфски библиотеки, както и спорадично попаднали книги. Този факт има значение за тематичното многообразие на фонда. Съобразявайки се с йерархията в областите на знанието и литературата, специфични за

[748] *Петкова-Божанова, Г.* Опис на арабските ръкописи. Т. I. Коран. С., 1977; *Сайяр,* Дж., Цит. съч.; *Kenderova,* St. and Z. Ivanova, From the Collections of the Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18th-19th Centuries. Catalogue of the Exhibition of Manuscripts and Old Prinited Books, Sofia, 1999; *Стайнова*, М. Цит. съч.; *Keskioğlu,* O. Bulgaristan'da Türkler, Ankara. 1985, s. 127-129.

[749] *Кендерова,* Ст. Османотурските книги в България. – В: Българска книга : Енциклопедия. София-Москва. 2004, 321-323;

[750] *Kortantamer*, Tunca. Leben Und Weltbild Des Altosmanischen Dichters Ahmedi Unter Besonderer Berucksichtigung Seines Diwans. Freiburg, 1973.

[751] НБКМ, ОР 2390; ОР К 9 (преп. 1526 г.).

мюсюлманската наука и култура, разглеждаме ръкописите в следните тематични групи: Коран и коранични науки; традиция; догматика; молитви; право; етика; суфизъм; филология; литература; сборници писма, епистолография; история; география, космография; астрономия, календари; философия; математика; военно дело; окултни науки; медицина; зоология; ботаника; енциклопедии, каталози.[752] Като самостоятелна група са представени тематично необособени ръкописни сборници, пазени във фонда на Ориенталския отдел в НБКМ. Тематичната класификация на съчиненията се оказва трудна задача. Например някои съчинения от типа *ilm-i hal* би могло да бъдат представени в област догматика, а други от същия вид, свързани с *ibâdet* (науката за религиозните обреди, за външните форми на богопочитание), следва да бъдат представени в раздел мюсюлманско право (*Fıkıh*). Естествено, при определяне на темата винати се проверява в съответните библиографии и каталози, но в много случаи и там едни и същи творби са класифицирани по различен начин. Това обикновено не е грешка. В много случаи едно произведение може да бъде включено в няколко рубрики, понеже темата не може да бъде еднозначно определена.

***1. Коран и Коранични науки* (*Kur'ân ve Kur'ân ilimleri*)**

Рубриката започва със Свещената книга в исляма - Корана. В раздела може да бъде регистриран само един препис на сакралната книга, осъществен в средата на XVI век, който обаче заслужава особено внимание.[753] Основният текст е на арабски език, а в междуредията е записан турският еквивалент на всяка една дума. Аналогичен кодекс, за който се знае, че преводът е дело на Мухаммед б. Хамза, се съхранява в *Türk ve İslâm Eserleri Müzesi* в Истанбул.[754]

Към съчиненията, включени в раздела Коранически науки, отнасяме свързаните с Корана, достойнствата на Корана, четенето на Корана (tecvid), различните коментари (tefsir) към целия текст или към отделните части. Тук ще отбележим *Tercüme-i Tefsîr-i Tıbyân,* чийто превод е дело на Деббагзаде Мехмед

[752] При определяне на темите и подтемите при рубриките, свързани с ислямските науки (Коран и коранични науки; традиция; догматика; молитви; право; етика; суфизъм; философия) е ползвана *Десетичната класификация на Дюи* (или десетична система на Дюи, *Dewey Decimal Classification* (*DDC*), *Dewey Decimal System*). Това е система за библиотечна класификация, разработена от американеца Мелвил Дюи през 1876 година. Оттогава насам е подложена на поне 22 значителни преработки, последната от които през 2004 г. Тук ползваме рубрика 297. – Ислямска религия, която се ползва в Турция, в библиотеки, които съхраняват ръкописни колекции. Вж *Berker,* Aziz -İsmet Parmaksızoğlu. Yazma ve Eski Basma Kitapların Tasnif Ve Fişleme Kılavuzu ve İslam Dini İlimleri Tasnif cetveli. İstanbul, 1958, p. 34-40.

[753] НБКМ, ОР 360. Вж. *Стоилова,* А. и З. Иванова. Свещеният Коран през вековете. Каталог на изложба от ръкописи и печатни издания, съхранявани в НБКМ. София, февруари 1995. С., 1995, с. 55.

[754] XV. Yüzyıl başlarında yapılmış "Satır-Arası" Kur'an tercümesi. İstanbul, T. 1-2, 1976-1978.

ефенди (ум. 1114/1702), шейх-юл-ислям по времето на султан Мехмед IV.[755] Има два превода на османотурски език на известния тефсир на Ебу-л-Лейс Наср ибн Мухаммед ес-Семерканди (ум. 375/983).[756]

Tefsîr-i Yâsîn-i Şerîf съставен от İbrahim el-Kurra (неуст.).[757] Коментар на турски език на 36-та сура от Корана.

Тук трябва да включим и компилативният труд на Ахмед б. Абдуллах Гураб-заде (жив. 1097/1685-86 г.) *Zübde-i Esârü'l-Mevâhib ve'l-Envâr*.[758] Преписи от това съчинение се пазят в много книгохранилища по света – в редица турски колекции[759], Египетската национална библиотека[760].

Интересен е сборникът *Mecmû'atü'l-Letâ'if* , включващ текстове от Корана, Библията, Тората.[761] Съставител на антологията е Сарадж б. Абдуллах (неизв.) Преписът е от 944/1586 г.

2. Традиция **(***Hadîs* **)**

Сборниците хадиси също са представени с няколко ръкописа. Ще спомена едно заглавие - *Cezîre-i Meşârîk*[762] , което не открихме в достъпните за нас справочници и каталози за източни ръкописи. Това е компилативно съчинение, включващо 450 хадиса, които съставителят Абди ефенди заимства от коментара *Maşârîku'l-Envâr* на ас-Сагани (ум. 650/1252), който пък в своята сбирка ползва хадиси от знаменития сборник на ал-Бухари (ум. 256/870) *Câmi'u's-Sahîh*, приет за канонически, и също толкова популярния труд на неговия съвременник Муслим (ум. 261/875). Цитираните от Бухари текстове авторът отбелязва с буквата *хъ* (خ), от Муслим – с буквата *мим* (م), а срещаните при двамата автори – с буквата *каф* (ق). Преписът е датиран 1035/1625 г. Нямаме данни за съставителя на антологията, но съчинението е завършено преди годината на преписа.

---

[755]НБКМ, ОР 2404. Едно много авторитетно и често преписвано съчинение. Вж *Türkiye* Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. IX, İstanbul 1994. p. 62-63.

[756] НБКМ, ОР 2345 – преписан през 914/1509; ОР 1436 – преп. през втората половина на XVII в.

[757] НБКМ, ОР 1521. Препис на същото съчинение е регистриран единствено в Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 4234.

[758]НБКМ, ОР 1937.

[759] През 1978 г. в Турция започва работа по проект за съставяне на Своден каталог на ислямските ръкописи - *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu* (*TÜYATOK*). Всеки том на каталога е номериран с пощенския код на града или областта, в която се намират съответните колекции. До момента са отпечатани 15 тома. TÜYATOK 1, Ankara 1979 -.

[760] *Bursalı* Mehmet Tahir. Osmanlı Müellifleri. İstanbul, I, 1914, p. 239; *Mısır Millî Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Katalogu: 1870-1980.* II N 2768-2775; *Bağdatlı* İsmail Paşa. Hediyyatü'l-Arifîn Esmau'l-Mü'ellifîn ve Asaru'l-Musannifîn. İstanbul, II, 1955, s. 608.

[761] НБКМ, ОР 2461. Началото на текста и дяловете на съчинението съвпадат с описание на ръкопис, съхраняван във Виенската национална библиотека. Вж *Flügel*, Gustav: Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien / im Auftrage der Vorgesetzten k.k. Behörde geordnet und beschrieben von Gustav Flügel: Bd. 3, Wien, 1867, p. 125, N 1685.

[762] НБКМ, ОР 896.

В Ориенталската ръкописна колекция е представено и друго заглавие *Sad Kelimât-ı Çehâr Yâr-i Güzîn*. Това е превод и коментар на сто сентенции на първите четирима халифи, направен от Мустафа б. Мехмед Кастамони (жив. 977-978/1570) .[763]

***3. Догматика* (*Usulu'd-dîn - Akâ'id, kelâm*)**

В раздел догматика са включени съчинения от типа *akâ'id* (вероизповедание); *usul ed-din* (основи на вярата); коментарите и преработките на тези творби; трактати, свързани с прекрасните имена на Аллах (*sıfat-ı esma-i hüsna*); съчинения за началото, края на света и задгробния живот; трактати в областта на етиката (*ahlâk*); сборници с проповеди (*mev'ize* ve *hutbeler*).

В сбирката на Ориенталския отдел има турски коментар с неустановено авторство върху едно от основните съчинения в областта на догматиката *Fıkhu'l-Ekber*, приписвано на Ебу Ханифе (умр. 150/767).[764]

Съчинение под надслов *Terceme-i Tarîkat-ı Muhammediyye* е превод от арабски език на едноименото съчинение на Биргиви, което представя основните догми в ислямската религия.[765] Преводачът Мехмед б. Ахмед б. Ибрахим Исмети (умр. 1076/1665-1666) е и коментатор на съчинението. Друг превод с коментар на същото съчинение е със заглавие *Burhanü't-Tarikati'l-Muhammediyye* и е направен от Махмуд б. Ахмед б. Ибрахим б. Хасан Табиб (умр. 981/1573).[766]

В тази рубрика ще отбележим *Vasiyyet-nâme* на Биргиви[767]. Това е катахизис по вероучение, една от най-популярните и разпространени религиозно-дидактични творби, залегнала и в училищните програми. В сбирката на Ориенталския отдел има шест копия, най-ранните от които са от XVII век.[768] Свързаният с произведението коментар *Şerh-i Vasiyyet-nâme* с автор шейх Али ес-Садри ел-Коневи (умр. 1114/1702-1703 г.) е също сред често преписваните творби и фактът, че в сбирката има осем преписа е показателен за неговата значимост.[769] Основната част от ръкописите са преписвани в средата на XVIII в., два от които в рамките на днешните български земи – единият в гр. Берковица[770], вторият – в гр. Самоков[771].

---

[763] НБКМ, ОР 1474. За съчинението Вж *Flügel*, Gustav: Die arabischen, ..., Bd. 1, Wien, 1865, p. 317, N 353.

[764] НБКМ, ОР 880.

[765] НБКМ, ОР 604. Вж *Götz*, Manfred. Türkische Handschriften.Teil 4. Wiesbaden, 1979, N 41.

[766] НБКМ, ОР 554. Сведения за творбата и автора намираме в библиографията на *Kâtib* Çelebi. Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn. Istanbul, 1944, c. II, p. 112.

[767] Биргили Мехмед ефенди (умр. 981/1573).

[768] НБКМ, ОР 85; ОР 1036; ОР 1371; ОР 1373; ОР 1884; ОР 2320.

[769] НБКМ, ОР 300, ОР 319, ОР 1573, ОР 1825, ОР 2051, ОР 2114, ОР 2746, ОР 2775.

[770] НБКМ, ОР 319, преписан през 1146/1733 г.

[771]НБКМ, ОР 1825, преписан в средата на XVIII в.

Друг препис, който ще отбележа специално, е компилативно съчинение в областта на догматиката, предназначено за запознаване на децата с основите на вярата.[772] В уводната част съставителят посочва, че е ползвал други основни съчинения, между които *Ma'rifet-nâme* на Исмаил Хаккъ Бурсеви (умр. 1137 /1725) . Трактата в този му вид не откривам в каталозите. Преписвач, а дали не и компилатор, е Рашид б. Хюсеин от с. Тозбурун, дн. с. Могилица, общ. Смолян. В колофона той посочва като дата на завършване на съчинението 23 реджеб 1283 г. [1867 г.] и допълва, че е записано в същата година. Това ме кара да допускам възможността ръкописът да е автограф.

Пет са преписите на *Sâ'at-nâme,* написано от Хибетуллах б. Ибрахим.[773] Книга за часа на второто пришествие. Включените в нея поучения авторът е извлякъл от коментари на Корана и сборници хадиси, съставени от големите мислители в мюсюлманския свят.

В ръкописната сбирката има и самостоятелен сборник проповеди *Dürrü'l-Vâ'izîn* [774], компилация от текстове от Корана и хадисите, които се четат в джамията.

4. Молитви **(***Ed'iye)*

В сбирката на Ориенталския отдел присъства автограф на един по-рядко срещан превод с коментар на известното съчинение *Dalâ'ilü'l-Hayrât*, свързано с молитвите, посветени на пророка Мухаммед. Съставител е Ахмед Къбръси.[775] На първия празен лист на книжното тяло има вписване, направено от Мустафа б. Юмер, имам на джамията „Фетху'л-ислям" във Видин, където е отбелязано, че коментарът е много добре приет.

Ed'îye ve Mücerrebe е брошура, чиято тема са молитвите.[776] В предговора се разглежда характерът и същността на молитвата, времето и условия за извършването ѝ; видовете молитви. Сред ръкописите има сборник молитви по различни поводи, някои преписани от Корана, а други - авторски.[777]

Би следвало да се отбележи, че освен в обособени сборници, молитви са записвани и на празни страници или в полетата на различни ръкописи.

5. Право

[772] НБКМ, ОР 3222.
[773] НБКМ, ОР 265; Ор 499; ОР 614; ОР 1790; ОР 2230; Ор 2457.
[774] НБКМ, ОР 674.
[775] НБКМ, ОР 2431. На л. 1а в ръкописа е отбелязано, че екземплярът е написан в гр. Левкоша на остров Кипър, собственоръчно от автора Ахмед ефенди през 1163/1750 г.
[776] НБКМ, ОР 1181.
[777] НБКМ, ОР 1419.

Традиционните за мюсюлманската книжнина правни съчинения присъстват и в колекцията на Народната библиотека. В този раздел определяме няколко подрубрики: мюсюлманско право (*fıkıh*), наследствено право (*feraiz*), шериатско-правни решения (*fetva*), държавно право, закони (*kanun-nâme, kavânîn),* ръководства и юридически документи (*sukuk*)

5.1. Мюсюлманско право (*fıkıh*). В този раздел попадат и съчиненията, свързани с *ibâdet* (*taharet*, *namaz*, *oruc*, *hacc* - обредите на хаджа, *kurban*) – богослужение, съгласно изискванията на шериата.. Досега прегледаните ръкописи по фъкъх се отнасят към мезхеба[778] на Ебу Ханифе. Сред тях не срещаме съчинения, които представят другите правни мюсюлмански школи.

Едно от най-значимите съчинения в областта на фъкъха е представено с турския си превод *Terceme-i Düreru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, направен от Сюлейман б. Вели Анкарави.[779]

Друго произведение, което притежаваме в ръкопис, е *Mukaddime* на един от големите османски правоведи Кутбеддин Мухаммед Изники (умр. 821/1418).[780]

Често преписван трактат върху основните задължения на мюсюлманите – да изповядват истинната вяра, молитвата, поста, даването на милостиня и поклонението на светите места, е *İmâdü'l-İslâm* с автор Абдуррахман б. Юсуф Аксараи (жив. около 1543 г.).[781] В Ориенталския отдел се пазят и два преписа на друго важно съчинение в областта на фъкъха, озаглавено *Manzûm Vikâye Tercemesî*.[782] Преводът на турски език в стил месневи е на Девлетоглу Юсуф Балъкесири (жив. 827/1424).[783]

Един от често преписваните катахизиси по ислямско вероизповедание е *Risâle-i Üstüvanî* (5 преписа)[784], чиито автор Мехмед ефенди Юстювани е бил ваиз в Истанбул.

Многобройни копия на съчинението фигурират и в каталога на Гази Хюсреф беговата библиотека в Сараево[785]. Няколко кодекса има и в новоформираната

[778] Мезхеб (ар. - път) - религиозно- юридическа доктрина, течение, школа в мюсюлманското право. В сунитския ислям има четири основни (канонични) мезхеба – ханефитски, маликитски, шафиитски и ханбелитски. При шиитите е разпространена джаферитската богословско-правна школа.

[779] НБКМ, ОР 559.

[780] НБКМ, ОР 1564. За автора и съчинението - Вж *Cici*, Receb. Osmanlı dönemi islam hukuku çalışmaları. Kuruluştan Fatih devri sonuna kadar. Bursa, 2001, s. 88-94.

[781] В сбирката на Ориенталския отдел има пет копия на съчинението : НБКМ, ОР 144; ОР 261; ОР 828; ОР 1675; ОР 1943.

[782] НБКМ, ОР 1381; ОР 2824.

[783] Сведения за Девлетоглу и превода му – Вж *Cici*, Receb, Op. cit., s. 142-145.

[784] НБКМ, ОР 214; ОР 525; ОР 898; ОР 2082; ОР 2187.

[785] *Dobrača*, K. Katalog arapskih, turskih i perzijkih rukopisa. II, Saraevo. 1979, N 1560-1591.

библиотека в с. Чепинци, Смолянско.[786] Този факт подсказва, че съчинението е било тачено и често ползвано четиво на Балканите.

В този раздел ще спомена и трактатите, касаещи обредите на хаджжа: *Menasik-i Hacc*.[787]

5.2.Наследствено право (*feraiz*)

Рубриката включва един препис на *Ceride-i Feraiz*, чието авторство засега не е установено.[788]

5.3. Шериатско-правни решения (*fetva*)

Фетвите всъщност са тълкувания на общи законоположения, направени от османски правоведи. Те доизясняват закона в различни правни области. Представляват интерес не само като извори за историята на правото в Османската държава, но отразяват живата практика в прилагането на установената нормативна система, местните правни обичаи. В ръкописната колекция на Народната библиотека могат да се прочетат престижните сборници фетви на Али ефенди, Ебу Су'уд, Яхия ефенди, Абдуррахим ефенди, Абдуллах ефенди Йенишехирли и други известни имена. Кодексите, в които са включени шериатско-правни решения, са около осемдесет. Записаното в някои от тях е частично преведено на български език.[789] Има други, непубликувани досега, които обаче третират и доуточняват въпроси, незасегнати в обнародвания материал. Например има сборници, включващи фетви на мюфтии от балкански селища (Мостар, Сараево, Фоча и др.), които биха доизяснили режима в различни правни области - наказателно, наследствено, семейно право, имуществени отношения и др.[790] За значението на този вид сборници в обществения живот говори и фактът, че много от тях са преписвани в различни балкански селища – Алексинац, Сараево, Видин и др.

5.4. Държавно право, закони (*kanun-nâme, kavânîn)*

В този раздел са обхванати правни паметници от XVII-XIX век, преди всичко закони и разпоредби, които канонизират многообразието от социално-икономически порядки и институции.[791]

---

[786]За ръкописната книжнина в джамията на с. Чепинци и конкретно за книгата на Юстювани - Вж *Стоилова,* Анка и З. Иванова. За две нови сбирки от арабографични книги, запазени в България. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. София, 1998, с. 390-39.

[787] НБКМ, ОР 633 ; ОР 1189; ОР 1906; ОР 2322; ОР 2509; ОР 2635.

[788] НБКМ, ОР 1123.

[789]Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. 2, С., 1971, 36-45.

[790] НБКМ, ОР 39.

[791] Не би могло да бъдат изброени всички кодекси, в които има записани кануннамета. Някои от тях съдържат и фетви, т. е. са компилативни антологии, представящи, както гражданското, така и шериатското право. Все пак ще посоча някои сигнатури , които включват само кануннамета: НБКМ, ОР 384; OR 626; OR 631; OR 1332.

Има няколко сборника кануннамета[792], както и компилативни трудове, съставени в Балканския регион – напр. *Kavanine Müte'allik Fetavi*[793], чиито съставител и копист е Абдуррахман б. Мустафа, имам на джамията в гр. Брезник. И двата сборника са автографи.

5.5. Ръководства и юридически документи (*sukuk*)

В раздела правна литература са представени и сборниците с образци на кадийски актове - напр. *Bizaatü'l-Hükkam fi İhkami'l-Ahkam* на Хаджибзаде Мехмед б. Мустафа (умр. 1100/1658).[794]

6. Суфизъм **(*tasavvuf*)**

Тук са представени трудове с теоретико-богословски характер, принадлежащи на плеяда теолози-философи, ръкописи, свързани с история на религията и ордените в исляма. Сред тях има съчинения на известни представители на суфитското учение, на малко познати и анонимни автори. В основната си част това са традиционно разпространявани произведения.

Един от най-плодовитите автори в турската литература Исмаил Хаккъ Бурсеви (умр. 1137 /1725) е представен с две съчинения. Два преписа на *Ferahü'r-ruh*[795], коментар върху религиозно-поучителната поема *Muhammediyye* на Йазъджъоглу. Другата творба е *Tuhfe-i Hâssekiyye* - трактат с мистично съдържание, посветен на приятеля му Тубизаде Мехмед ага, който е бил сер хасекиан при двора на султан Ахмед III.[796]

Друг творец, чиито съчинения в областта на суфизма присъстват в сбирката, е Исмаил б. Ахмед Рюсухи Анкарави (умр. 1041/1631). Това са заглавията *el-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice*;[797] *el-Mekâsıdü'l-'Aliyye fî Şerhi't-Tâ'iyye* [798] ; *Mesnevî Şerhî*[799]; *Zübdetü'l-Fuhûs.*[800]

Наред с най-известните в суфитската литература заглавия трябва да бъде упоменато и съчинението на Ешрефоглу Абдуллах (умр. 874/1470) – *Müzekki'n-Nüfûs.*[801] Двата преписа, които се пазят в колекцията, са от последната четвърт на

[792] Отделни кануннамета, записани в някои от ръкописите (НБКМ, Ор 73; ОР 1332; ОР 1612) са публикувани в Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. 1, С., 1961; Т. 2, С., 1971 (НБКМ, Ор 39; ОР 170; ОР 73).

[793] НБКМ, ОР 1013; ОР 2817.

[794] НБКМ, ОР 747; ОР 832; ОР 2227.

[795] НБКМ, ОР 539; ОР 2547.

[796] НБКМ, ОР 629. Според австрийския ориенталист Густав Флюгел, съчинението е известно и под заглавие Tuhfe-i Ismailiyye. Вж *Flügel*, Gustav. Die arabischen ... , bd. 3, p. 482, N 1988.

[797] НБКМ, ОР 180.

[798] НБКМ, ОР 165.

[799] НБКМ, ОР 96.

[800] НБКМ, ОР 2121.

[801] НБКМ, ОР 458; ОР 1765.

XVII в. Това е наръчник, който дава основни познания за основите на суфизма, написан на достъпен за народа език.

Естествено в една обзорна статия не е възможно да се изредят всички заглавия на съчинения в областта на суфизма, които са представени в книжната колекция на Народната библиотека. По обем те не отстъпват на тези в областта на правото. Ще спомена само някои от тях.

Hidâyetü'l-Tâlibîn[802] - турски превод, направен от Хъфзи Мухаммед на съчинение на Неджмедин ел-Кубра, виден персийски суфит от XII-XIII в., основател на ордена Кубравийе (Захибийе). Самото съчинение и преводът не са много известни и го има в малко книгохранилища по света.

İrşâdü'l-Mürîdîn ile'l-Mûrad fî Terceme-i Mirsâdi'l-'İbâd, чийто автор е Касъм б. Махмуд Карахисари (умр. 891/1486).[803] Съчинението третира теоретични и практически въпроси на суфизма: за произхода на човека; за връзката между духовното и физическото състояние; за необходимостта от пречистване на душата и т.н.

Semerâtü'l-Fu'âd fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd, трактат на Саръ Абдуллах ефенди (умр. 1071/1661)[804] в областта на суфизма.

Tercüme-i Şevâhidi'n-Nübüvve[805], турски превод, направен от Махмуд б. Осман ел-Лями'и (умр. 938/1531-32) на произведението на Джами (умр. 898 /1492) *Şevâhidü'n-Nübüvve*.

Mir'âtü's-Sâlikîn[806] с автор Мехмед Хамид. Трактат в областта на суфизма. Препис на същото съчинение има във Ватиканската библиотека.[807]

В тази рубрика са и произведенията, посветени на мюсюлманските ордени в суфизма. *Sulûk-i Kadîm ve Sırât-ı Müstakîm*[808] на Мустафа Мюстаким Ниязи и *Risâle-i Nakşbendiyye*[809], написано от Халид Накшбенди, са съчинения, касаещи ордена Накшбенди.

Като постъпление от сбирката на Самоковската вакъфска библиотека е запазено съчинение под надслов *Rûhu'l-Ebrâr ve Sebîlü'l-Esrâr,* написано от шейх Мустафа Кюстендили. Единственото сведение за автора черпим от уводната част на трактата, където се упоменава, че е от шейховете на Шамизаде Мустафа ефенди. Прозвището Кюстендили показва, че в определен етап от живота си е

[802]НБКМ, ОР 2745.
[803] НБКМ, ОР 1062.
[804] НБКМ, ОР 2207. Вж *Flügel*, Gustav: Die arabischen, ..., Bd. 3, p. 470, N 1979.
[805] НБКМ, ОР 529.
[806] НБКМ, ОР 1464 ; ОР 1606.
[807] Ръкописът е в колекцията турски ръкописи на Ватиканската библиотека със сигнатура Vat. Turco 343.
[808] НБКМ, ОР 1902.
[809]НБКМ, ОР 1666.

пребивавал в гр. Кюстендил. Самоковският копист Али б. Хюсеин е направил препис от екземпляра на автора и го е завършил през последната десетдневка на м. реджеб 1197/22.05-01.06.1783 г. Това е религиозно-мистично съчинение, което дава пояснения, свързани с ордена *накшбенди*.

Споменатите произведения не изчерпват всичко по темата, но все пак дават представа както за традиционно ползваните, така и за по-рядко срещани и нови съчинения, пазени в Народната библиотека.

7. Филология- граматика, лексикография *(sarf, nahiv, lügat)*

Немалък е броят на преписите на различни речници, общо 39. Седемнадесет са копията на арабско-турския речник на Ахтери (умр. 968/1561).[810] Словникът има три варианта, но е трудно е да се прецени кой препис на каква разновидност на речника отговаря. Два ръкописа представят арабско-турския речник на Ферищеоглу (умр. 797/1395)[811]. Има и поетична преработка на споменатата творба на Ферищеоглу, наречена *Mahmûdiyye,* чиито автор е Махмуд (жив. 1550 г.)[812]

В колекцията има и няколко преписа на *Tuhfe-i Şâhidî*, персийско-турски речник в стихове,[813] както и няколко коментара върху споменатото съчинение.[814] Друг популярен персийско-турски словник, който се пази в Народната библиотека, е речникът на родения в София Ниметуллах б. Ахмед (умр. 969/1561).[815] Ще спомена още един персийско-турски речник, които е съставен от Ахъчелебиви Абдуррахман ел-Амани.[816] Прозвището Ахъчелебиви подсказва, че по някакъв начин авторът е свързан със селището Ахъ Челеби, дн. гр. Смолян – родом е или е живял в него. Имаме основание да предполагаме, че съчинението вероятно е автограф. В предговора авторът казва, че задачата му е да улесни желаещите да ползват популярния персийски речник на Вехби, залегнал в учебните програми на мюсюлманските училища. В каталозите и справочниците, с които разполагаме, такова заглавие не присъства, което му придава стойност на библиографска рядкост.

[810]НБКМ, ОР 29; ОР 869; ОР 1016; ОР 1230; ОР 1305; ОР 1347; ОР 1469; ОР 1782; ОР 1916; ОР 1985; ОР 2352; ОР 2475; ОР 2537; ОР 2564; ОР 2592; ОР 2797; ОР 3214.

[811]НБКМ, ОР 1098; ОР 1311.

[812] НБКМ, ОР 2059. Вж *Sohrweide*, Hanna. *Türkische Handschriften*.Teil 3. Wiesbaden, 1974, № 218.

[813] Автор е Ибрахим Шахиди (умр. 957/1550). НБКМ, ОР 52; ОР 934-1.

[814] НБКМ, ОР 88; OR 697, OR 2342; ОР 518 – коментар, написан от Мурад Накшбенди (умр. 1264/1848).

[815]НБКМ, ОР 223; ОР 1473; ОР 1574; ОР 1950; ОР 2000; Op 2731.

[816] НБКМ, ОР 3215.

Ценен за историята на българския език е един анонимен словник *Lûgat-i Bulgarî*, преписан през 1242/1827 г. в Скопие.[817] Този препис е най-ранният известен опит за съставяне на турско-български речник.[818]

Dakâ'ikü'l-Hakâ'ik на Кемалпашазаде (умр. /1534) е поетична творба в областта на лексикографията. Тема на съчинението са омонимите и синонимите в персийски език.[819]

В областта на граматиката ще отбележим съчинение, което не намираме в каталозите – един трактат по езикознание, наречен *Tuhfe-i nâdirîyat*, съставено през 1080/1669-70 г. от Осман б. Ахмед Висуки.[820] В тази рубрика са коментарът *Şerh-i Kafiye*[821] на Суди Босневи (умр. 1005/1596) върху съчинението на Ибн Хаджиб; трактатът по арабски синтаксис *Şerh-i Evâmil-i Cedîd* с автор шейх Ахмед Кушави[822]; сборникът по арабска граматика, съставен от самоковския автор Мюджеллид Молла Ибрахим, с название *Sarf-ı Arabi.*[823] Друго съчинение, но в областта на персийската граматика е *Kavâ'id-i Fârisiyye,* написано от Мурад Накшбенди.[824] Има трактати с неустановен автор или фрагментарно запазени, които не упоменаваме тук.

8. Литература

В рубриката са обособени няколко подраздела: поезия, проза, народно творчество, литературна критика *(Şiir, edeb, folklor, şiir tenkidi)*. В този раздел сме представили и съчинения в областта на епистолографията. Обемът на този вид книжнина е твърде голям и е невъзможно да се изброят авторите и заглавията, намерили място в ръкописната ни сбирка, поради което правим обобщено представяне на посочените по-горе подтеми.

8.1. Поезия, коментари върху поетични антологии.

Персийската литература оказва огромно влияние върху развитието на турската поезия, особено в т. нар. класически период от развитието й (средата на XV – началото на XVII в.). Популярността, с които се ползват редица поеми на персийски език, обяснява появата на многобройни преводи, съпроводени с коментар.

---

[817] НБКМ, ОР 900.

[818] Подробни сведения за речника са дадени в статията на *Михайлова*, М. Турско-български ръкописен речник от 1827 г. – Изв. НБКМ, Т. 14/20, 1976, с. 371-376.

[819] НБКМ, ОР 2229. Вж *Götz*, Manfred. Türkische ..., N 436.

[820] НБКМ, ОР 1253-1. Авторът и съчинението не са открити в каталозите.

[821] НБКМ, ОР 58; ОР 2231.

[822] НБКМ, ОР 1639.

[823] НБКМ, ОР1617. За съчинението и автора Вж *Кендерова*, Ст.. Книги, библиотеки и читателски интереси. София, 2002, с. 77.

[824] НБКМ, ОР 1031.

Поемата *Bahâristân* на Джами се явява своеобразен морално-етичен кодекс в традициите на суфизма, съставен от разкази-анекдоти. Неин превод с коментатор Мустафа Шеми (умр. 1005/1596) може да се види в нашата колекция.[825]

Един от най-почитаните ирански и световни поети Ебу Мухаммед Абдуллах Муслихуддин, популярен под името Саади Ширази (умр. 1292) е представен с преводи и коментари на двете си най-известни поетични творби *Bôstân* и *Gülistân*.

Има два шерха на *Bôstân* – на Мустафа Шеми Пиризрени (умр. 1000/1591-92)[826] и на Суди Босневи (умр. 1005/1596-97)[827]. Другата творба на поета *Gülistân* е илюстрирана с два преписа под надслов *Kitâb-i Gülistân,* при които преводът е в междуредието.[828] В сбирката има четири коментара върху нея, написани от Мустафа Шеми[829]; коментар, съставен от Мустафа б. Шабан Сурури (умр. 962/1554-55)[830]; том втори на коментар на Суди Босневи[831]. Има и копие на коментар-анализ върху увода на популярната поетична творба *Şerh-i Dibace-i Gülistan*, написан от Махмуд б. Осман б. Али б. Лами'и.[832]

Върху изящните газели на Хафиз (умр. 791/1388-89) също има няколко коментара – на Мустафа Шеми Пиризрени[833], два преписа на шерха на Мустафа б. Шабан Сурури (умр. 962/1554-55)[834] и един коментар на Мустафа б. Шабан Сурури[835].

Познатата дидактично-религиозна поема на известния поет и суфи Аттар *Pend-nâme* има два превода *Terceme-i Pend-nâme* с неустановен преводач[836]. Няколко са коментарите върху поетичната творба - един написан от Мурад Накшбенди (умр. 1264/1848)[837]; *Şerh-i Pend-nâme* на Мустафа Шеми (умр. 1005/1596)[838]; *Şerh-i Pend-nâme-i Attâr* – коментар на Исмаил Хаккъ Бурсеви (умр. 1130/1724).[839]

Турските дидактически произведения са представени от многобройни преписи, които се пазят в колекцията на Ориенталския отдел на религиозно-

[825]НБКМ, ОР 2870. Описан в каталога на Дж. Сайяр под № 4т.
[826] НБКМ, ОР 1061; ОР 3010. Описан в каталога на Дж. Сайяр под № 5т.
[827] НБКМ, ОР 2151.
[828] НБКМ, ОР 739; ОР 933.
[829] *Şerh-i Gülistan* - НБКМ, ОР 241; Ор 259; ОР 1069; ОР 2436. Описан в каталога на Дж. Сайяр под № 3т.
[830] НБКМ, ОР 119, описан в каталога на Дж. Сайяр под № 13т.
[831]НБКМ, ОР 1280.
[832] НБКМ, ОР 2069, описан в каталога на Дж. Сайяр под № 12т.
[833] НБКМ ОР 1201, описан в каталога на Дж. Сайяр под № 9т.
[834] НБКМ, ОР 1974; ОР 2005, описани в каталога на Дж. Сайяр съответно под № 10т и 11т.
[835] НБКМ, ОР 2944.
[836] НБКМ, ОР 474 и ОР 1303, описани в каталога на Дж. Сайяр съответно под № 2т и № 1т.
[837] НБКМ, ОР 3204.
[838]НБКМ, ОР 1132; ОР 2685, описани в каталога на Дж. Сайяр под № 7т и № 8т.
[839] НБКМ, ОР 1963.

поучителната поема *Muhammediyye*, съставена от шейх'юл-исляма Йазъджъоглу.[840]

Четири копия в библиотечната колекция има *Hayrî-nâme,* месневи на Юсуф б. Абдуллах Рухави с прозвище Наби (умр. 1124/1712), поучително съчинение, написано за неговия син.[841]

В Ориенталския отдел се пазят два кодекса, представящи творби на Хасан б. Али Едирневи, известен като Сезаи (умр. 1151/1738), суфи, принадлежал към ордена Гюлшенийе: *Mektûbât*[842], антология стихове, представяща дискусии в областта на етиката под формата на анекдоти, и *Divân-ı Sezâ'î*[843], един рядкосрещан в каталозите за ислямски ръкописи сборник поезия.

Divân-ı Şâhî е названието на сборник газели, написан от Ака Малик б. Амир Джемаледдин Сабзавари, известен с прозвището Шахи (умр. 857/1453).[844] Има и един препис на коментар върху поетичното творчество на Шахи с автор Мустафа Шеми.[845]

Gencine-i Râz, съставено от Дукагинзаде Яхия бей Ташлъджалъ (умр. 986/1578) е месневи в традициите на суфизма.[846]

Сред ръкописната османска книжнина в Народната библиотека има преписи на коментар върху *Divan-ı Ali*, съставен от Мюстакимзаде Сюлейман (умр. 1202/1788)[847]; превод на *Gülşen-i Râz* – месневи, трактат с мистичен характер[848]; *Bahrü'l-Ma'ârif* на Сурури[849]; *Mevlûd-i Nebî* – поеми за раждането, живота и смъртта и в прослава на Мухаммед[850]; *Behar-i efkâr* - диван на турския поет от края на 18 в. Иззет Молла[851] и др.

През 14-15 в. в турската поезия навлизат като жанр романтичните месневи, своего рода романи в стихове. Може би най-популярната от тези поеми е *Hüsrev ve Şîrîn* на Юсуф Синан Гермияни, известен като Шейхи (умр. 834/1431) и в колекцията ни се пази един препис. [852]

---

[840] НБКМ, ОР 148; ОР 158; ОР 339;ОР 781; ОР 966; ОР 1433; ОР 2409; ОР 2421; ОР 2547; ОР 2554.

[841] НБКМ ОР 1041; ОР 1611; ОР 2034; ОР 2313.

[842] НБКМ, ОР 920.

[843] НБКМ 3206.

[844] НБКМ ОР 1975. Вж *Nametak,* F. Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosnanskih rukopisa. London-Sarajevo, 1998, № 3103-9.

[845] НБКМ ОР 1374.

[846] НБКМ, ОР 585.

[847] НБКМ, ОР 944.

[848] НБКМ, ОР 2217.

[849] ÍÁÊÌ, ОР 1590.

[850] ÍÁÊÌ, ОР 1566; ОР 2071; ОР 2748 – Вж *Trako*, Salih, Leila Gazič. Katalog rukopisa Orijentalnog instituta. Lijepa književnost. Sarajevo. 1997, N 96-97.

[851] НБКМ, ОР 169.

[852] ÍÁÊÌ, ОР 1658.

Накрая, но съвсем не на последно място при поетичните антологии ще спомена т.нар. сборници *джонк*.[853] Това са ръкописни сборничета, които по съдържание са доста разнородни. Някои включват молитви, хутби, Esma-i Hüsna. Често листовете им са запълнени с поетични произведения – предимно ашък-сазова и мистична поезия с известни (указани) или анонимни автори, но могат да се намерят и много образци на народната литература. Те могат да бъдат определени като феномен на народната култура, като своеобразна форма на колективна памет.[854] В този аспект ръкописните тефтерчета, които се пазят не само в Народната библиотека[855], са богат изворов материал не за „високата", а за всекидневната народна култура.

8.2. Проза

Kırk Vezir - сборник от 40 разказа, съставен от Ахмед Мъсри.[856]

Şerefü'l-İnsân – антология на Махмуд б. Осман б. Али б. Лями'и.[857]

8.3. Народно творчество

Hikâye-i Seyyid Battal Gâzî - роман в проза за приключенията на легендарния турски герой Сейид Баттал.[858]

Kahraman-nâme - турски превод на народното сказание за Кахраман.[859]

8.4. Епистолография

В подрубриката са включени епистоларните съчинения и едно съчинение, което можем да отнесем към помощната историческа дисциплина дипломатика и палеография. Това е трактатът на Нефесзаде Ибрахим Хюсни *Risâle-i Midadiye ve Kırtasiye*[860] за видовете кореспонденция и материалите за писане в османската канцелария. Друг интересен и често преписван сборник е *Gülşen-i İnşâ* със съставител Махмуд б. Едхем Амаси (жив. около 897/1492).[861] Това е колекция на образци из османската официална кореспонденция. В предговора се разглеждат основните правила, валидни при воденето на преписките.

[853] В колекцията на Народната библиотека има не малко образци на този тип книжнина, но са слабо изследвани у нас. За това ще се ограничa да посоча само една сигнатура - НБКМ, ОР 3209.

[854] *Саръиванова,* И.. За един малко познат у нас ръкописен извор на турската народна култура от османския период. – Български фолклор, 2006, № 2, с. 41-49.

[855] Вж *Стоилова*, Анка и З. Иванова. За две нови сбирки ..., с. 390-39.

[856] НБКМ, ОР 1653. Вж *Flügel*, Gustav: Die arabischen, ..., Bd. 1, Wien, 1865, p. 417-418, N 430.

[857] НБКМ, ОР 2081. *Flügel*, Gustav: Die arabischen, ..., Bd. 1, p. 421, N 436.

[858] НБКМ, ОР 227.

[859] НБКМ, ОР 699. Препис на това сказание има в библиотеката на Gazi Hüsrev, Сараево, в сколекцията от турски ръкописи под № 2290.

[860] НБКМ, ОР 2249. Препис на съчинението има и в Турция - Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, сигнатура 05 Ba 1761/48. Вж и *Götz*, Manfred. Op. cit.,, N 523-525.

[861] НБКМ, ОР 53. Вж *Götz*, Manfred. Op. cit., N 284-285.

В колекцията на Народната библиотека има няколко сборника *İnşâ*[862], *İnşâ'-i Mergub*[863], *İnşâ'-i Cedid*[864], една сбирка образци на служебни писма[865]. Изброените кодекси не са единствените, които притежаваме. *İnşâ'-i Mergub* и *İnşâ'-i Cedid* имат многобройни издания – литографски и старопечатни с арабски литери.

***

Навсякъде по света се проявява сериозен интерес към писмените паметници на мюсюлманската култура, такъв съществува и към арабографичния ръкописен фонд на Народната библиотека в София. За да бъдат проучвани обаче, те все пак трябва да бъдат оповестени пред изследователите. Колекцията от османска книжнина на Ориенталския отдел към Народната библиотека в София досега не е била обект на цялостно представяне. Тематичен преглед на съчиненията[866] в една книжна колекция е добро начало, но съвсем не изчерпва сведенията, които ни предоставя всеки отделен кодекс в сбирката. Един обзор на книгите дава възможност да бъдат заявени заглавията и авторите на съчиненията и по този начин да бъде провокиран интересът на учените, работещи в различни области, свързани с мюсюлманската култура – историци, правоведи, литературоведи, фолклористи и др. Колекцията би могла да послужи като база за развитието на османистиката и ислямоведението у нас. Имайки предвид, че основният фонд от османски ръкописи и книги в Народната библиотека са постъпления от вакъфски библиотеки, формирани и съществували в рамките на днешните български земи, можем да приемем тази книжнина като част от свидетелствата за националната ни култура и история.

[862]НБКМ, ОР 558; ОР 1650; ОР 2738.
[863] НБКМ, ОР 645; ОР 1327; ОР 2374.
[864] НБКМ, ОР 1030; ОР 1970.
[865] НБКМ, ОР 2693.
[866]Предвидена е втора част на обзора, която ще обхване разделите история; география, космография; астрономия, календари; философия; математика; военно дело; окултни науки; медицина; зоология; ботаника; енциклопедии и каталози.

ONE GLANCE OVER THE HERITAGE OF OTTOMAN TURKISH MANUSCRIPTS, PRESERVED IN THE NATIONAL LIBRARY "ST. ST. CYRIL AND METHODIUS", SOFIA (SURVEY PART 1)

Zorka Ivanova

National Library "St.St. Cyril and Methodius", Sofia

SUMMARY

The Oriental department of the National Library in Sofia is the biggest centre for collecting and carefully preserving Arabic manuscripts and archival materials in Bulgaria. According to data from 1973, the collection numbers 3541 pieces - 2981 of them are in Arabic, 400 in Ottoman Turkish and 145 in Persian language.

The hand-written Persian and Arabic books are already presented in published catalogs. There are also some studies showing parts of the Ottoman Turkish letters from the collection of the Oriental department. The purpose of this publication is to present a complete catalogue of titles and manuscripts from the collection. Considering the hierarchy in the sphere of knowledge and literature specific for the Muslim science and culture, in this first part from the survey we'll treat the manuscripts from the following topics: Koran and Koranic studies, Tradition, Dogmatic, Prayers and Sermons, Law, Ethics, Mysticism, Philology and Literature.

Besides the titles of the works there are also given there press-marks, the catalogs used for collating the text and some literature providing information about the manuscript and its author.

The collection of Ottoman literature preserved by the Oriental department of The National Library in Sofia has never before presented its ongoing work in the process of cataloging the manuscripts, so this data can't be considered as full of final. A subject review of the works is rewarding and at the same time exhausting in the amount of research hours involved. This is far out weighed with the rich reward the numerous individual texts give up in return.

The synopsis of the books is giving us the chance to declare the titles and the authors of the works, provoking the interest of the scholars working in the different areas of the Muslim culture - historians, jurists, literary and folklore scholars.This collection could be used as a base for the development of the Ottoman and the Islamic culture in Bulgaria. Regarding the fact that the biggest part of this manuscripts has receipt from the Waqf Library - which was formed and existing at the borders of the present Bulgarian lands, we can consider this literature as a testimony for our own culture and history.

НАПЪТСТВИЯТА НА АЛИ ИБН ЕБИ ТАЛИБ КЪМ СИНА МУ ХАСАН (Според ръкопис от XVIII в.)

Анка Д. СТОИЛОВА

В средновековната арабска ръкописна книжнина с особено внимание са преписвани и препредавани етичните и благонравни напътствия и норми, приети в обществото, които са събирани в различни по обем изложения. Обикновено те са известни като „заветът" или „заветите" (араб. *васиййет* или *висайе*) и това заглавие може да е допълнено с имената на предполагаемия или известния автор („*Заветът на Адам*", „*Заветът на Ебу Ханифе*", „*Заветът на ел-Беркеви*" [867]) и на лицето или лицата, за които те са предназначени („*Заветът на Ебу Ханифе към учениците му*"[868], „*Заветът на Аристотел към Александър [Македонски]*")[869]. Към този тип литература се отнасят и преписваните в продължение на векове мисли, афоризми, съвети и напътствия, чието авторство в някои случаи не е известно, а в други се свързва с пророка Мухаммед (с.а.с.) – „*Заветът на Мухаммед (с.а.с.) към дъщеря му Фатима*", „*Заветът на Мухаммед (с.а.с.) към Ебу Хурайра*" [870] или на членове на неговото семейство и род, известни като „*ехл бейт Аллах*, *ехл бейт Расул Аллах*, или само е*хл ел-Бейт*".

Али ибн Еби Талиб (около 599-661) е четвъртият от праведните халифи и неговото място и роля в ранната история на исляма и разрастващата се мюсюлманска общност са добре известни. Той е изключително уважаван и ценен и като оратор. Неговите речи, проповеди и крилати изрази са били събрани в края на X в. от багдадския филолог и поет Мухаммед б. ел-Хюсеин б. Муса еш-Шериф ер-Ради (970-1016) в сборник, озаглавен „*Изкуството на красноречието*" („*Нехдж ел-баляга*").[871]

---

[867] Посочените наставления са представени в преписи от други ръкописи от В. Алвардт под следните каталожни имена №№ 4027, 3960 и 8984, (Ahlwardt, W. Die Handschriften – Verzeichnisse der Koniglichen Bibliothek zu Berlin. T. I- XII, 1984). Нуман б. Сабит ел-Куфи Ебу Ханифе (поч. около 767) е теолог и основател на ханифитската правна школа.

Мухаммед ибн Пир Али ел-Беркеви, е прочитът на арабски на името на известния турски учен Мехмед ибн Пир Али ел-Биргили или ел-Биргиви (поч. 1573). Запазени са много от неговите съчинения, които се отнасят към различни области на средновековната мюсюлманска теология, право, литература и култура.

[868] Пак там № 3702-26.

[869] Пак там № 8727.

[870] Пак там №№ 3966-3973 и 4015. Абдуррахман Ебу Хурайра (поч. 678 или 679) е един от сподвижниците на Пророка.

[871] Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. Москва, 1977, с. 242.

В интернет-пространството се откриват различни сайтове, в които са включени извлечения или по-големи пасажи от подобни текстове, но и най-беглото сравняване между тях показва, че повечето са или съкратени варианти, или дори различни редакции, за които е трудно да се съди в каква последователност са създадени или от какъв източник са заимствани, тъй като подобни сведения обикновено липсват. Независимо от това, тяхното присъствие доказва, че те продължават да са част от съвременната мюсюлманска култура и че вниманието и интересът към тях е жив.[872]

Настоящата публикация има за цел да представи текст, който според сведенията на преписвача е оставен от Али ибн Аби Талиб (около 599-661) за сина му Хасан (поч. 669).[873] Заветите в него съвпадат в най-съществено, но не напълно, с една от версиите, поместени в интернет, която е озаглавена „*Мъдри слова на членовете на Дома [на Пророка]*"[874] Като източник е ползван препис от първата половина на XVIII век, който се намира на л. 119б-120а в ръкопис със сигнатура ОР 408, съхраняван в Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий".

На първия ред се чете пояснение (с червено мастило), което може да бъде прието като заглавие: „*Това е Заветът на Али към сина му ел-Хасан, да е доволен Аллах от двамата*". Размерите на листа са 198х150 мм, на текста - 160х100 мм, 27 са редовете на една страница. Видът на писмото е *та'лик*, е черно мастило; изписани са почти всички диакритични точки, а на места знаците за *шедде* и за кратките гласни. Червено мастило е използвано за заглавието и за знака *митла*, който откроява повтарящи се слвоформи или изпълнява ролята на 'изнасяне на нов ред'. Името на преписвача е споменато в кратка бележка след преписа и е Хасан б. Салих.[875]

---

[872] Ето няколко адреса, съдържащи мъдри думи, молитви, напътствия и съвети на Али ибн Еби Талиб, на Фатима, и синовете им Хасан и Хюсеин: http://arabic.irib.ir/Pages/Eslamiyat/content, http://glace12. maktoobblog.com, http://ruqya.net/forum/showthread, http://www.sohbanet.com, http://quran.maktoob.com, http://www.abraj-ksa.net/vb/showthread.php?t=204 и др.

[873]На мястото и ролята на Али ибн Еби Талиб и синовете му Хасан и Хюсеин в мюсюлманското общество са посветени множество студии и научни изследвания. Тритомният труд на О. Г. Болшаков, изследващ ранната история на Халифата, представя пълно и обективно техния живот (Болшаков, О. Г. История халифата. Т. I Ислам в Аравии (570-633). Москва 1989, История халифата. Т. II. Эпоха великих завоеваний (633-656).- Москва, 1993, и История халифата. Т. III. Между двух гражданских войн (656-696).– Москва, 1998.

[874] Адресът, на който могат да бъдат прочетени е, http://quran.maktoob.com/vb/quran22175/.

[875] Във фонда на Ориенталския отдел се съхраняват и други преписи на същия копист, за когото е известно, че е работил през XVIII век. Ст. Кендерова в изследването си, посветено на самоковските мюсюлмани, посочва неговото място и роля сред тях и дава пълното му име – Хасан ефенди бин Салих бин Хасан ел-ханефи ен-Накшбенди ел-Джелвети, известен като Салих ага заде (*Кендерова, Ст.* Книги, библиотеки и читателски интереси сред самоковските мюсюлмани – XVIII-първа половина на XX век). – София. 2002, с. 74)

Напътствията са изредени по три в десет групи и са вградени в еднакви лексикални формули, което е свидетелство за автентичния и неподправен вариант на първоизточника на преписа. Тъй като по своя характер изложението е диалог, то отделните реплики се въвеждат с редуването на две от словоформите на глагола 'казвам'. Те са за първо лице ед. ч. 'аз казах' (араб. *култу*), и за трето лице ед. ч. – 'той каза' (араб. *кале*). В ръкописния текст тези словоформи имат ролята на знаци, с които се разграничават репликите на двамата участници. Намирам за уместно на места да ги заменя съответно с 'отговорих' и 'каза ми'. За да се улесни възприемането на текста, той е оформен графично като пряка реч, а думите на сина Хасан ибн Али са дадени в курсив. В Приложение № 1 Заветът е предаден с арабица, като в наклонени скоби са номерата на редовете, а в кръгли – листовете; същата номерация е запазена и в превода. Второто приложение е копие на завета от ръкописа. Приложение № 3 дава краткото съдържание на сборник OP 408.

Това е Заветът на Али към сина му ал-Хасан,
да е доволен Аллах от двамата /1/

Предават думите на ел-Хасан[876] б. Али б. Ебу Талиб, да е доволен Аллах от двамата, който е казал: „*Моят баща ми завеща тридесет мъдри правила. /2/ Каза ми:*

- Ако ти, сине, ги следваш в белия свят, Аллах ще те предпази от злото и в този, и в отвъдния свят".

[После ел-Хасан] казал:

„*Попитах:*

- Кои са тези мъдри правила, татко?/3/

Отговори [ми]:

- Пази се от три [неща]. Имай страх от три [неща]. Надявай се на три [неща]. Съгласявай се с три [неща]. Бъди почтителен в три [случая]./4/ Обръщай се към три [неща]. Бъди пестелив на три [неща]. Достигни до три [неща]. Бягай от три [неща] и страни от три [неща]./5/ Аллах е събрал тези [неща] за теб и с тях в този и отвъдния свят житейският ти път е благотворен.

Това, от което те наставлявам да се пазиш, са високомерието, /6/ гневът и алчността. Високомерието е една от най-лошите черти. Гордостта е погибел от Всевишния Аллах, /7/ че огънят погубва онзи, в чието сърце Аллах всели и зрънце високомерие.[877] Гневът принизява търпеливия и благия, превръща

[876] Името ел-Хасан е написано повторно под реда без определителния член „ел-".

[877] Използвана е думата „*мискал*", която означава мярка за тежина, равна на един карат, малко над 4 грама

начетения, знаещия в оглупял и лекомислен. /8/ С гнева се губи умът и се проявява невежеството. Алчността е една от клопките на Иблис, тя е една от неговите измамни хитрости, с които лови /9/ и знаещите, и разумните, и учените, и проницателните."

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти /10/ „страхувай се от три [неща]".

Каза ми:

- Да, сине, имай страх от Аллах и от всеки, който няма страх от Аллах, страхувай се и от езика си, че той е твой враг /11/ във вярата. Аллах те предпазва от всичко, от което имаш страх.

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „надявай се /12/ на три [неща]".

Каза ми:

- Да, сине, надявай се Аллах да прости прегрешенията ти. Надявай се делата ти да са добротворни и доброплодни. Надявай се на застъпничеството на своя Пророк, /13/ Аллах да го благослови и с мир да го дари.

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „съгласявай с се от три [неща]".

Каза ми:

- Да, сине,/14/ съгласявай се с Книгата на Аллах. Съгласявай се със *сюннета* на своя Пророк, Аллах да го благослови и с мир да го дари. Съгласявай се с това, с което се съгласяват Истината и Писанието[878]./15/

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „бъди почтителен към три [неща]".

Каза ми:

- Да, сине, бъди почтителен /16/ и се въздържай да се проявяваш пред Аллах, недей да вършиш нещо, което той не приема. Бъди почтителен, както подобава, пред благородните, записващите ангели-надзиратели (пазители).[879] Бъди почтителен /17/ пред праведните вярващи.[880]

Отговорих:

[878] Истината – араб. *ал-хакк* – е едно от прекрасните имена на Аллах.
[879] Вж Свещения Коран сура 82, знамения 10-11.
[880] Вж Свещения Коран сура 66, знамение 4.

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „обръщай се към три [неща]”.

Каза ми:

- Да, сине,/18/ обръщай се към Всевишния Аллах, когато делата ти са в беда. Обръщай се към разкаяние, равно на стореното от теб. /19/ Обръщай се към хората на знанието (*ехл ел-илм*) и към хората на благовъзпитаността и културата (*ехл ел-едеб*).

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „бъди пестелив /20/ на три [неща]”.

Каза ми:

- Да, сине, бъди пестелив на дните, за да са малко тези, които са за теб, но не и на тези, които са отдадени на хората. Бъди пестелив на вярата си, /21/ за да не я разпиляваш заради гнева. Бъди пестелив на думи, за да са малко, когато ги думаш на себе си, но не и когато трябва, и си длъжен да говориш.

Отговорих:

- Истината казваш, татко. /22/ Речи ми това, за което бяха думите ти „достигни до три [неща]”.

Каза ми:

- Да, сине, достигни до себепознаването, /23/ та да откриеш недостатъците си и да се освободиш от тях[ното робство]. Достигни до благочестието пред Аллах. Достигни до забравата за себе си /24/, до това да си незабележим.

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми това, за което бяха думите ти „бягай от три [неща]”. /25/

Каза ми:

- Да, сине, бягай от лъжата. Бягай от тирана и злосторника, бил той твой син или твой баща. /26/ (л. 120 а) Бягай от огнище на изпитания, където ще се нуждаеш от търпението си.

Отговорих:

- Истината казваш, татко. Речи ми /1/ това, за което бяха думите ти „страни от три [неща]”.

Каза ми:

- Да, сине, страни от своите капризи и от капризните хора. Страни от злото /2/, както и от злите хора. Страни от глупавите, дори и да са от рода ти, дори и да са почтени шейхове. /3/

Мир на хората на мира.” /4/

Завърши се словото, достигна се желаното /5/ с ръката на грешния и беден /6/ Хасан б. /7/ Салих. /8/ Завърши. /9/

Последните два реда са завършекът на кописта, в който кратко е отбелязан краят на текста, като са използвани традиционните определения, с които преписвачът се представя – „грешен и беден". Не е оставена дата, но е установено, че той работи през първата половина на XVIII в. (вж бел. 2).

Наставленията са част от сборник, съставен от общо десет съчинения. В приложение № 3 е представено накратко съдържанието на ръкописа, като за всяко съчинение са посочени следните данни: сигнатура и пореден номер в сборника; тема; заглавие (на арабски); автор; дата на преписване; име на преписвача; физическа характеристика (брой на листовете, място в кодекса, размери на листа, размери на текста, брой на редовете); запазеност на текста.

Представеният тук текст е шестото по ред съчинение в сборника, след „*Заветът на Али ибн Еби Талиб към сина му Хюсеин*" (л. 118б-119а). Третият „Завет", включен в ръкописа (на л. 156а–161б), е известен като „*Трактатът „О, сине*" на Ебу Хамид Мухаммед б. Мухаммед б. Мухаммед б. ел-Газали (1058-1111).

Общото в подбраните съчинения е тематичната им връзка с религията, ритуала, догматиката. Техният избор и подредба в кодекса по всяка вероятност е дело на преписвача, който сам или по поръка на друго лице е изготвил преписа.

Наставленията, оставени в ръкопис ОР 408 (л. 119б-120а), без съмнение, са значим паметник на арабската литературна словесност и свидетелство за общочовешкото звучене на етичните и морални норми, залегнали в тях. Те могат да бъдат видени в няколко плана. От една страна се разкриват представи и нагласи, свързани с качествата на отделната личност като правоверен мюсюлманин, а от друга се акцентира върху нейната връзка с най-близкия кръг от роднини и познати и с общността на вярващите. Не по-малко значими са напътствията, свързани с познанието, знанието и себепознанието, които заемат високо място в ценностната система, залегнала в „Завета" на Али. Посочени са не само техните източници (Свещеният Коран, сунната, Истината и Писанието, хората на знанието и хората на *едеба*), но и начините за тяхното постигане (в почит, благоговеене, смирение и уединение).

В заключение бих искала да изразя надеждата си, че представеният тук препис на заветите на Али ибн Еби Талиб, ще привлече вниманието на по-широк кръг читатели към непреходната мъдрост, доброта и красота, запазени в арабското ръкописно книжовно наследство.

Приложение № 1

ОР 408 л. 1196-120а

/هذه الوصية [لـ]علي لابنه الحسن (حسن) رضى الله عنهما /1(л. 119б)
/يروى عن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهما قال اوصاني ابي بثلثين [بثلاثين] خصلة/2
/قال يا بني ان انت عملت بها في الدنيا سلمك الله من شر الدنيا والآخرة قال قلت وماهى/3
/يا ابت قال احذر من الامور ثلثا [ثلاث] وخف من ثلاث وارج ثلاثا [ثلاث] ووافق ثلاثا [ثلاث] واستحى من /4
ثلث [ثلاث] وافزع الى ثلث [ثلاثة] وشح على ثلث [ثلاثة] وتخلّص إلى ثلث [ثلاثة] واهرب
/من ثلث [ثلاثة] وجانب ثلثا [ثلاثة] /5
يجمع الله لك بذلك حسن السيرة في الدنيا والآخرة فاما الذي امرتك ان تحذرها فاحذر الكبر /6/ والغضب
/والطمع فاما الكبر فانه خصلة من خصال الاشرار والكبرياء رداءا الله تعالى ومن/7
/سكن الله قلبه مثقال حبه من كبر اورده النارالغضب يسفّه الحليم ويطيش العالم /8
/ويفقد معه العقل ويظهر معه الجهل والطمع فخ من فخاخ ابليس وشرك من عظيم احتباله يصيد /9
به العلماء والعقلاء واهل المعرفة وذوي البصائرقلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك //10
/خف ثلاثة [ثلاثة] قال نعم يا بني خف الله وخف من لا يخاف الله وخف لسانك فانه عدوك /11
/على دينك يؤمِنك الله جميع ما خفتَه قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك وارج /12
/ثلاثة [ثلاثة] قال يا بني ارج عفو الله عن ذنوبك وارج محاسن عملك وارج شفاعة بنيك /13
/صلى الله تعالى عليه وسلم قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك وافق ثلثا [ثلاثة] قال نعم يا بني/14
/وافق كتاب الله ووافق سنة نبيك عليه السلام ووافق ما يوافق الحق والكتاب /15
/قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك استحى عن ثلث [ثلاثة] قال نعم يا بني استحى من/16
/مطالعة الله اياك وانت مقيم على ما يكره واستحى من الحفظة الكرام الكاتبين واستحى /17
/من صالح المؤمنين قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك افزع الى ثلث [ثلاثة] /18
/قال نعم يا بني افزع الى الله تعالى في ملمات امورك وافزع الى التوبة في مساوى عملك /19
/وافزع الى اهل العلم واهل الادب قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك شح /20
/على ثلث [ثلاثة] قال نعم يا بني شح على عمرك ان تفنيه فيما هو عليك لا لك وشح على دينك/21
/ولا تبذله للغضب وشح على كلامك الا ما كان لك لاعليك قلت صدقت يا ابت/22
/فاخبرني عن قولك تخلّص الى ثلث [ثلاثة] قال نعم يا بني تخلّص الى معرفتك نفسك/23
/والجهار عيوبها وتعتك ايّاها تخلص الى التقوى الله ثم تخلّص الى اخمال نفسك /24
/واخفاء ذكرك قلت صدقت يا ابت فاخبرني عن قولك اهرب من ثلث [ثلاثة] قال /25
/26/ (л. 120а) نعم يا ابي اهرب من الكذب واهرب من الظالم وان كان ولدك او والدك
/واهرب من مواطن الامتحان التى يحتاج فيها الى صبرك قلت صدقت يا ابت فاخبرني /1
/عن قولك جانب ثلث [ثلاثة] قال نعم يا بني جانب هواك واهل الاهواء وجانب الشر/2
/واهل الشر وجانب الحمقاء وان كانوا مقترنين وان كانوا مشيخة مختصين /3
/والسلام على اهل السلام /4
/تم الكلام حصل المرام /5
/عن يد حسن بن /6
/صالح المذنب /7
/الفقير /8
/تم /9

Приложение № 2
Копие на л. 119а-120бr на ОР 408

Приложение № 3 – Съдържание на сборник ОР 408

ОР 408 (1)
Тема: право– фъкъх
Заглавие: شرح على القصيدة النونية
Автор: Ахмед б. Муса ел-Хийали ел-Изники (жив. 862/1458)
Дата на преписване: 1133/1720. *Преписвач*: Хасан б. Салих.
Физическо описание: I+61 л; (1б–61а); 200x150 мм; 150x90 мм; 25 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (2)
Тема: суфизъм
Заглавие: بداية الهداية
Автор: Абу Хамид Мухаммед б. Мухаммед б. Мухаммед б. ел-Газали (поч. 505/1111)
Дата на преписване: [1133/1720]. *Преписвач*: [Хасан б. Салих].
Физическо описание: 54 л; (61б–114а); 200x150 мм; 150x87 мм; 25 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (3)
Тема: суфизъм
Заглавие: رسالة في آداب الفقر وشرائطه
Автор: Мухаммед б. ел-Хюсеин б. Мухаммед б. Муса ес-Сулеми (поч. 412/1021)
Дата на преписване: [1133/1720]. *Преписвач*: [Хасан б. Салих].
Физическо описание: 2 л; (114б–115а); 200x150 мм; 155x90 мм; 25 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (4)
Тема: суфизъм
Заглавие:
رسالة في سؤال « أدام الله بركته عن حقيقة» وعن الفرق بين الوقت والحال عند جمهور القوم
Автор: ʻАбдуррахман Мухаммед б. Мухаммед б. ел-Исфараини (?)
Дата на преписване: [1133/1720]. *Преписвач*: [Хасан б. Салих].

Физическо описание: 2 л; (115б–116а); 200x150 мм; 150x90 мм; 25 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (5)

Тема: ритуал - завет

Заглавие: وصية علي بن أبي طالب لابنه حسين

Автор: ʻАли ибн Еби Талиб (поч. 40/661)

Дата на преписване: [1133/1720]. *Преписвач*: [Хасан б. Салих].

Физическо описание: 2 л; (118б–119а); 198x150 мм; 170x90 мм; 25 реда на страница. Пълен текст;

ОР 408 (6)

Тема: ритуал - завет

Заглавие: وصية علي بن أبي طالب لابنه الحسن

Автор: ʻАли ибн Еби Талиб (поч. *40/661)*

Дата на преписване: [1133/1720]. Преписвач: Хасан б. Салих.

Физическо описание: 2 л. (119б–120а); 200x150 мм; 160x100 мм; 26 реда на страница. Пълен текст;

ОР 408 (7)

Тема: догматика

Заглавие: شرح على مطالب المصلى للكيداني

Автор: Ибрахим б. Мир Дервиш ел-Бухари (жив. 926/1536)

Дата на преписване: 1133/1720. *Преписвач*: Хасан б. Салих.

Физическо описание: 35 л; (121б–155б); 200x150 мм; 160x95 мм; 27 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (8)

Тема: ритуал - завет

Заглавие: رسالة أيها الولد

Автор: Ебу Хамид Мухаммед б. Мухаммед б. Мухаммед б. ел-Газали (поч. 505/1111)

Дата на преписване: 1134/1721. *Преписвач*: Хасан б. Салих.

Физическо описание: 6 л. (156а–161б); 200x150 мм; 160x95 мм; 27 реда на страница. Пълен текст.

ОР 408 (9)

Тема: ритуал молитви

Заглавие: صفوة المنقولات في شرح شروط الصلوة

Автор: Ахмед б. Сюлейман ибн Камал паша (поч. 940/1533)

Дата на преписване: 1134/1721. *Преписвач*: Хасан б. Салих.

Физическо описание: 11 л. (162а–172б); 200x150 мм; 150x100 мм; 27 реда на страница. Пълен текст;

OP 408 (10)

Тема: филология-речник

Заглавие: مختصر من الأسماء والمصادر

Автор: неустановен.

Дата на преписване: 1131/1719. *Преписвач*: Хасан б. Салих.

Физическо описание: 16+II л; (173б–187б); 200x150 мм; 150x145 мм; 15–30 реда на страница. Пълен текст; думите в превод на турски от арабски, са поместени в междуредията.

PRECEPTS OF ALI IBN ABI TALIB TO HIS SUN HASAN (ACORDING TO MS OR 408-NBKM)

Anka Stoilova

National Library "St. St. Cyril and Methodius", Sofia

SUMMARY

The article present precepts of Ali Ibn Abi Talib (d. 661) adressed to his sun Hasan (d. 669), and their place in Arabic literature. The text of precepts is translated from Arabic to Bulgarian acording to its copy in the MS OR 408 (f. 119v-120r). The manuscript is dated the first half of 18th century and it is preserved at Oriental Department of the National Library Sts Cyril and Methodius in Sofia. The suplement, added to the article, consist of original text in Arabic script; copy of the pages and description the rest nine texts of MS OR 408.

Студентско творчество

АНАЛИЗ НА УРОКА ПО „РЕЛИГИЯ – ИСЛЯМ”

Мевлюде ФЕРЕ

1: Особености и цели на урока по „Религия – Ислям” [881].

Различията между урока по другите дисциплини и урока по „Религия – Ислям” ще анализираме задълбочено, като откроим най-напред значението на *целите* на урока по „Религия – Ислям”.

Всеки друг учебен предмет поставя като първостепенна цел овладяването на определен кръг от знания и умения от ученика по време на урока и обогатяване на интелекта. На по-заден план остават целите за практическото приложение и трайното установяване на тези знания в поведението на личността. Например учениците овладяват, могат да запомнят или не всички знания по биология или химия, без да се налага някога да ги приложат и т.н.

В противовес на казаното целта на урока по „Религия – Ислям” е много по-сложна. Всяка урочна единица има за цел, от една страна, трайното, съзнателното и завинаги овладяване на религиозните знания. От друга страна тези знания трябва да се превърнат в основа за ценностната система на личността, т.е. да формират религиозен светоглед. Знанията за историята на Исляма, за стойностния живот на пророците, мъдростта на всеки ред от Корана, ислямските морални повели трябва да са постоянен коректив на поведението. Те трябва да ръководят личността в мисленето и делата, за да върви тя по пътя на Аллах.

В този смисъл урочните цели не само изграждат интелекта на детето, но и то получава много специфична информация, която не остава неприложима в живота, а интелектът възвръща информацията в поведенческа постъпка на детето, в начин на живот.

Важна страна при предаването на религиозните познания е те да се приемат от детето съзнателно, с желание. Ако съществува насилие от страна на ръководещия субект върху ръководения субект, тогава педагогическото общуване не би осъществило целите си.

Личният пример на пророка Мухаммед (с.а.с.) ясно доказва толерантността и премерения контрол при общуването със зависимите от него личности. Пророкът имал слуга Енес, поверен му от дете да живее и да се възпитава в дома му. След деветгодишно служене Енес казва: “Аз му прислужвах девет години и никога за

[881] Статията е част от дипломната работа на авторката.

нищо, което съм направил, той не ми каза "Защо така си го направил?", нито ми намери недостатък в някоя работа. Кълна се в Аллах, никога не ми каза: "Уф"[882].

Виждаме как Пророкът (с.а.с.) нито веднъж не налага мнението си със сила върху него, не дава израз на възмущението си от постъпките му, никога не намира недостатък в работата му. Оставя детето само да осъзнае важното, значимото в живота, като се учи и от личния пример на Мухаммед (с.а.с.).

Дозираното количество от знания, подбраната религиозна информация, степента на достъпност при възприемането й води до осъществяване на целите на урока по „Религия – Ислям". В урока по религия се цели спираловидно да се предават знания, затова в по-малките класове образователната цел би се постигнала по-успешно чрез илюстративно-нагледното изучаване на материята. Но подобно представяне на изучаваното в по-горните класове би забавило обучението. В тях нагледното отстъпва място на аналитично-синтетичното възприемане на знанията. При обучението по „Религия – Ислям" умът на детето трябва да се насочва от по-обикновеното, нагледното, към по-абстрактното. Самата специфика на учебния материал определя целите и начина на провеждане на урока.

А. Особености на съдържанието на урока по „Религия – Ислям".

Както във всеки урок в масовото училище, така и в урока по „Религия – Ислям" трябва да се съблюдава каква по обем и по съдържание информация ще се предава на децата. Съдържанието на урока преди всичко е той да бъде запълнен, всяка минута вниманието на децата да е ангажирано за възприемане на изучаваното по „Религия - Ислям"; знанията да разширяват вече придобитите знания; да се изберат най-подходящите форми и методи за предаването на по-голям, но достъпен учебен материал. Урокът е съдържателен, пълен, когато се предават достатъчно знания, умения, най-важната премерена специфична информация и не се губи учебно време със забавящо и утежняващо развитието на децата съдържание.

Съблюдаването на възрастовите особености в конкретната паралелка, на индивидуалните психо-физиологически особености на децата, също би издигнало урока по "Религия – Ислям" в съдържателно отношение. Не всяко дете от началната училищна възраст има психическите възможности да възприема в продължение на 40 минути дори и най-сполучливо подбраната религиозна информация. За разлика от това в по-горните класове организационните моменти са по-кратки и урокът се изпълва с повече съдържание, повече ученици възприемат по-голям обем от религиозните знания.

[882] "Сахих Муслим, т. 15, с. 70, № 5970, Достоверен сборник

Всеки педагог по всяка учебна дисциплина, особено в урока по „Религия - Ислям", трябва максимално да изпълва със съдържание всеки урок. Това изискване се налага и от обстоятелството, че урокът по „Религия - Ислям" е само един учебен час седмично. Затова в минимално време трябва да се дава максимална религиозна информация.

Б. Специфика на методите на обучение и възпитание в урока по „Религия - Ислям"

От съдържателно-методическо гледище методите са форма на реализация на учебното съдържание. Според ръководната роля на учителя в процеса на обучение методите се разглеждат като начини за организация и управление на учебно-познавателната дейност на учениците.

В педагогическата литература има много опити за класификация на методите за обучение, но общопризната, обоснована и всеобхватна класификация все още няма.

Според М. Андреев методите могат да се класифицират така:

1. *Методи за изложение* (устна комуникация): изложение на учебния материал от учителя чрез: разказ, обяснение, лекция;

2. *Диалогови методи:* беседа;

3. *Дискусия и обсъждане:* с пет разновидности;

4. *Методи за рационална работа с книгата:* смислово групиране на материала, опорни пунктове на мисълта, съставяне на план, конспектиране, водене на бележки върху книгата;

5. *Методи за изследване на действителността:* методи за непосредствено изследване (наблюдение, експеримент, проучване на документи); методи за индиректно изследване (демонстрация, моделиране);

6. *Методи за практическа дейност:* упражняване, ситуационен метод, проектен метод, лабораторни и практически методи, инструктаж;

7. *Подражателни методи:* игров метод, учене чрез тренажори[883].

В цялостната учебно-възпитателна дейност по „Религия - Ислям" често се е придавало голямо значение на търсенето на пътища, по които да се стигне до детската душа (чрез знания, чрез разкриване на потребностите на детето, чрез формиране у него на ползотворно за душата религиозно поведение). Тези "пътища" за идейно-духовно въздействие в педагогическата наука са познати като *методи на възпитание.* Без да надценяваме значението им при формирането на личността на ученика, смятаме, че точно в подбора на тези методи на възпитанието се крие високата ефективност на урока по „Религия - Ислям", неговата специфика. Учителят по „Религия - Ислям" винаги има предвид точно

[883]Андреев, М., с.206-241.

какво иска да постигне със своите въздействия или при взаимодействието си с подрастващите: да формира възгледи, убеждения, отношения към света, съответен вид поведение, духовни и физически качества, умения или навици. Тази дейност той ще постигне чрез определен набор от методи на възпитание. Под методи на възпитание според педагозите трябва да се разбират средствата, начините, пътищата за постигане на определени възпитателни цели и задачи; способите за въздействие на възпитателя върху съзнанието, волята, чувствата, поведението на учащите се.

В нашата педагогическа възпитателна дейност съблюдаваме цялото разнообразие от методи за пълноценно възпитателно въздействие върху децата чрез урока по „Религия - Ислям". Има сложна връзка между метод и резултат. В едни случаи един и същи резултат може да се постигне с използването на съвсем различни методи като: беседи, лекции, диспути и примери.

Учителят по „Религия - Ислям" трябва да се ползва от разнообразното богатство от принципи на възпитанието, но като че ли най-силно възпитателно въздействие и ефективност на урока по религия биха му придали следните принципи:

– принцип на хуманност и толерантност. Ислямската религия проповядва човеколюбие, доброта, любов, добросърдечност към всичко в света;

– принцип на ускорение на възпитанието. Чрез обучението по „Религия - Ислям", колкото по-бързо, по-богато се гради ориентацията на ученическата душа към добро, вяра, търпимост и толерантност, толкова обществото ще бъде по-хуманно, с по-извисени в духовно отношение хора;

– принцип на развитие на умения и потребности у детето за самостоятелна работа над себе си.

Ако тази важна цел на религиозното възпитание се постигне чрез урока по „Религия - Ислям", това означава, че детето е изградило вярата си според законите на Исляма, усъвършенствало е поведението си, подчинило е душата си на повелите на Аллах. Тази резултатност трябва да се търси, за нея трябва да работи всеки преподавател по „Религия – Ислям", за да е ползотворна, осмислена, дейността му.

В. Съдържанието на урока по „Религия - Ислям" обхваща въпроси от областта на ислямската религия.

Думата "ислям" означава мир, подчинение и послушание. Религията ислям е пълно приемане на учението и напътствието на Аллах, както то е предадено от Неговия пророк Мухаммед (с.а.с.). Мюсюлманин е този, който вярва в Аллах и се стреми да подчини живота си напълно на Неговите напътствия и на думите

на Пророка (с.а.с.). Освен това мюсюлманинът работи за изграждането на човешкото общество на тази основа.

Арабската дума "Аллах" означава Бог. Тя е единствена и няма нито множествено число, нито женски род.

Ислямът е изграден върху пет стълба:

1. Свидетелство за вярата.
2. Отслужване на молитвите (намаз).
3. Говеене (оруч) през месец рамазан.
4. Даване на милостиня (зекят).
5. Поклонение (хадж) в Мека.

Освен тези стълбове всяко деяние, което извършваме със съзнанието, че следваме волята на Аллах, също се смята за акт на почит към Него.

Ислямът е всемирна религия. Тя е изпратена до всички хора и удовлетворява всичките им потребности.

Ислямът е последната божествена религия, а пророкът Мухаммед (Аллах да го благослови и с мир да го дари) е последният Пророк.

Ислямската религия се ангажира не само с отвъдния живот, а и със земния. Една от нейните цели е щастието на човечеството. Тези, които следват повелите на исляма, ще заслужат щастието и в земния, и в отвъдния живот.

Друга от целите на ислямската религия е да установи зачитане на човешките права и любов между хората, за да има спокойствие и мир в обществото. Тя е религия на мира и любовта.

2. Анализ на учебното съдържание в учебните помагала по „Религия - Ислям" от II до VII кл.

Съвременният урок по „Религия - Ислям" изисква преориентиране към създаване на условия за оптимизиране на познавателните възможности на децата и самостоятелното осмисляне на религиозния материал, неговото закодиране в мисленето и действията на всеки ученик.

Това се осъществява чрез разнообразни форми, методи, прийоми, които са важни за ефективността на обучението по „Религия - Ислям". Най-мощно средство за религиозното обучение и изграждането на религиозна култура си остава учебното съдържание. Целият религиозен материал, сполучливо подбран, съобразен с целите на обучението, търсещ определени резултати, разкрива последователно разнообразието и мъдростта на ислямската религия. По класове, в зависимост от възрастовите и психо-физиологичните особености, спираловидно се разкрива основополагащото религиозната култура. Ще

направим анализ на изучаваното по класове религиозно съдържание по теми – глобални, индивидуални и ключови, полагащи основите на ислямската вяра. (Разбира се, без да имаме претенциите за цялостен анализ).

С учебното помагало „РЕЛИГИЯ – ИСЛЯМ" за II клас се полага основата на обучението по Ислямска религия в масовото училище. Тук глобална тема е: "Животът на Пророците, разпространявали религията". Ключови теми са темите за сътворението на човека; изграждане на висока нравственост и благопристойност в поведението, които са най-добрата почва за "покълване" на религиозното поведение. Учебното помагало е изградено не само от печатни текстове, разкази за всеки значим пророк на достъпен език и стил, но всеки текст е съпътстван от подходяща илюстрация. Синхронът между нагледно-образното и текстовото съдържание е едно от достойнствата на помагалото. Детското въображение е ангажирано от занимателното сюжетно действие, което гради мисленето на малкото дете. Високото идейно-художествено, познавателно съдържание на текстовете спомага лесно да се възприема религиозният материал.

Интересни и целомъдрени са и темите в края на учебника, които целят изграждане у детето на първично-хигиенни навици, първите стъпки по пътя към добродетелността чрез религията ислям.

В учебното помагало „РЕЛИГИЯ - ИСЛЯМ" за III клас централна тема е разкриването на живота и личността на Мухаммед (с.а.с.). Всички събития, които действат облагородяващо върху детето – от детството до смъртта на нашия Пророк (с.а.с.), са разкрити на достъпен език и в подходящ за възприемане обем. Авторите прокарват идеята, че колкото повече се знае за личността и делото на Мухаммед (с.а.с.), толкова по-бързо и по-силно ще се обвърже детето (и всеки мюсюлманин) с религията ислям чрез личния пример на Пророка.

Учебното съдържание в IV клас е усложнено откъм теми и обем на разкриването им. Умствените възможности на ученика са на ниво да възприемат по-обемна и сложна от аналитично-синтетично гледище информация, затова учебното съдържание обхваща може би най-значимите теми за "встъпването" в света на исляма и осъзнаването от детето на неговата "отговорност". Централни теми тук са: 1. Познанието и обичта кам Аллах, към същината на религията ни, към адекватното поведение на всеки мюсюлманин според изискванията на религията. 2. Почит и уважение към родителите и извършването на добри дела. 3. Запознаване с условията и основите на намаза (учение за молитвата към Аллах, имаща строго определена структура и последователност). Изграждане на първите познания и умения за извършването на молитвата „намаз". (Тук искаме да подчертаем, че в предишните класове в урочното съдържание не е разкрит

предходният етап преди молитвата (намаза) – „абдест" (ритуално измиване на определени части от тялото, преди човек да се отдаде на молитва чрез намаз към Аллах). Това е предвидено за изучаване едва в VI клас).

Като следващи важни теми тук са застъпени и темите за основнозначимите задължения (фарзове) на всеки мюсюлманин – зекят и хадж, като е пропусната темата за говеенето "оруч". Тя е неделима от останалите задължения, затова не може да не присъства тук. Религиозното образование е сложна верига, не може важно звено (като оруча) да липсва като понятие и да няма знания за него.

След толкова значимите религиозни понятия-основи на исляма авторът на учебника се връща към човешко значимите ценности, без които не би могло да се отиде по-нагоре, към по-висшите задължения – това са темите за рационално и здравословно хранене, режим на живот, изграждане на характер чрез изконно етичните и религиозните норми на поведение; за висока нравственост в "действие" като основа за високонравствено общуване в обществото. Учебното съдържание в IV клас надгражда много личността на ученика в религиозно отношение.

Учебното помагало за V клас предлага съдържание с повече исторически характер, проследява се историческото развитие на исляма от възникването му до наши дни. Познавателно въздействие имат текстовете, разкриващи управлението на праведните халифи, също и разпространението на исляма при омеядите, в Испания, в Иран, в Индия и други до разпадането на Османската империя.

В организационно-структурен и съдържателен план учебното помагало за VI клас е най-издържано. Само в него темите от учебното съдържание са разпределени в групирани според идейната връзка раздели. Първи раздел включва темите, обединени в понятието "Вяра" (за разлика от IV клас тук по-задълбочено са разкрити основите на вярата).

Във втори раздел също обстойно са разкрити основните религиозни процедури за вярно служене на Аллах. (Едва тук присъстват текстове, придружени с илюстрации за абдеста, за хигиенните процедури преди отиване на молитва - намаз).

Трети раздел е "Нрави". Повелите на ислямската религия са вяра, дела и нрави. Те са неразривно свързани, добрите нрави са мощен фактор за изграждането на човека като достоен мюсюлманин. Мотивите за поведение, уменията за религиозно поведение, самото религиозно добротворчество и висша нравственост според исляма са значимата душевна същност, достойнствата на всеки мюсюлманин.

В седми клас учебното съдържание има обобщаваща цел, дообогатяващ, надграждащ характер. Всички ключови теми, споменати по-горе като

присъстващи в предишните класове, сега са усложнени като информативно ниво. По-големият обем религиозни знания не затруднява ученика, защото са положени основите на религиозното общуване по темите в предходните години.

Давайки представа за ценното, значимото, най-необходимото като познания по ”Религия - Ислям”, авторът на учебника за VII клас осъзнава, че религиозно познание и поведение ще има само високо нравствената личност. Чистата, благонравна детска душа, прогонила грозното, пошлото от живота си – само тя може да се изгради като истинска мюсюлманска душа. В учебника се отделя ключово място в учебното съдържание на темите за изграждането на висока нравственост у ученика – “Ислямските нравствени добродетели”, “Вяра и нравственост”, “Милосърдие и благотворителност”, “Задължения към обществото, своята личност, родителите, към Всевишния” и др.

Всяко учебно помагало по „Религия - Ислям” цели да даде познания на възпитаниците за етичните принципи, водещи ги към онези нравствени добродетели, чрез които вярата им придобива завършеност и пълнота, а животът им ще се изпълва с благочестие, ще бъде озарен от светлината на възвишената нравственост и добородетелите й, с които се достигат благородни цели.

Най-висш морален дълг на мюсюлманите е да следват неотклонно ислямските морално-етични норми, да са добротворци и да се придържат към строго определена религиозна и морална система. У ученика тя се гради поетапно, съзнателно, задълбочено във всеки клас, чрез всеки религиозен урок, чрез помощта на познатите учебни помагала от II до VII клас.

По-конкретни препоръки по отношение на съдържанието, за разполагането на темите по класове и наши пожелания с цел подобряване на учебните помагала от II до VII клас ще направим, с позволението на Аллах, като анализираме и проведените анкети сред ученици и учители. Така ще видим позитивното, което ние, всеки ученик и учител, предлагаме да се направи за подобряването на сегашните варианти на учебните помагала. Всяко резултатно, обмислено, съзидателно предположение ще усъвършенства научното съдържание на помагалата, ще увеличи познавателната им стойност на достъпно ниво.

3. **Анализ на данните от анкетното проучване**

След анализиране на анкетите, проведени с учители и ученици от СОУ “Св. св. Кирил и Методий” в с. Сърница за разкриване на отношението на учещите и по-религиозните учители към предмета „Религия - Ислям”, могат да се направят обширни изводи и препоръки за рационалното рилигиозно обучение и за учебните помагала от II до VII клас.

Ще представим анализа по класове за по-голяма прегледност.

Радващ е фактът, че всички анкетирани приеха присърце да работят за разкриване на стойностното в учебните помагала и да предначертаят основни положения за подобряване на учебно-възпитателния процес по „Религия – Ислям". Резултатите на анкетите във втори клас са в положителна насока. Всички ученици приемат съдържанието в помагалото за много интересно, то им помага да станат по-добри мюсюлмани. Още едно достойнство на учебника е наличието на илюстративен материал, който също има интригуващ детското внимание характер. Съотнасянето по смисъл на илюстрациите към текста е сполучливо. Не е убягнал от погледа на децата фактът, че на 19 стр. от темата "Юсуф (с.а.с.)" слънцето е оцветено в синьо. Те предлагат да се оцвети в жълто. Желанието на второкласниците е да изучават „Религия - Ислям" повече часове, един час е крайно недостатъчен за разкриването на богатата ислямска култура. Това е споделено почти от всички анкетирани деца и учители.

В трети клас учениците споделят, че с голяма радост изучават „Религия - Ислям" и са дали по-конкретни предложения – искат в учебното съдържание да влязат повече теми, разкриващи детството и юношеството на Мухаммед (с.а.с.). Дадената урочна тема да се изучава в повече учебни часове, като се дава по-задълбочена религиозна информация.

Възприемането на учебното съдържание и дадените от учителите препоръки ще представим в края на анализа, отделно от мненията на анкетираните деца.

Четвъртокласниците също споделят, че със задоволство изучават „Религия – Ислям", приемат за много добре структурирано учебното помагало. Отбелязват наличието на по-важни теми, чието съдържание повече ги е заинтригувало. Също приемат за добро наличието и на илюстративен материал, който ги подпомага във възприемането на текста. Желаят всички теми да имат картинно-подпомагащи илюстрации.

Учебното съдържание, според тях, може да се разшири с още и различни по религиозен характер теми.

Самите деца са забелязали, че при темата "Намаз" има предходна религиозно-хигиенна операция – абдест, за която нямат знания и представа. Трябва да присъства тема за абдеста, в която да се разкрие необходимостта от него и ритуално-задължителното му изпълнение преди намаза.

Добре ще бъде, ако се включи и тема за говеенето оруч. Не е разкрита неговата същност и роля в живота на мюсюлманина

Децата предлагат още темите да са подкрепени с повече примери от живота на пророците.

Това, което децата търсят да узнаят, всъщност показва интереса им към стойностното в „Религия – Ислям". Изградените във II и III клас религиозни познания ги ориентират вече в ислямската наука.

Петокласниците също са удовлетворени, че вече трета година усвояват все повече знания за религията ни, всички отчитат този факт. Те одобряват учебното съдържание, което е съобразено с умствено-познавателните им възможности. Смятат, че достойнство на учебното помагало за V клас е наличието на въпроси след текста, чрез които сами могат да контролират възприетото от тях по всяка тема. Споделят, че силен интерес е предизвикал учебният материал за "Управлението на праведните халифи". Препоръките на децата от V клас са да има повече илюстративно-нагледен материал. Тогава темите по-лесно биха били възприемани от тях. Оценяват важността на айетите (знаменията) от Корана, затова искат да има повече айети в учебните теми.

Остра забележка към учебното помагало за V клас от ученици и учители е направена по отношение на географските карти, дадени като помощен нагледен материал. Географските обекти са обозначени с текстове и думи на латиница. Децата в V клас (някои от тях не са учили чужд език преди V клас) сега за първа година учат френски или английски език. Като не могат да четат наименованията, картите стават за тях безинтересни, трудни. Необходимо е да се помисли как да се коригират от автора на учебното помагало за V клас тези недостатъци.

Учениците от VI клас също приемат за добър този вариант на учебник за обучение по „Религия - Ислям". Съдържанието е умело подредено и подбрано, обогатява ги в много аспекти. Считат за достойнство тук наличието на правила-норми на поведение, подкрепени с много айети (знамения) и хадиси (изказвания на пророка Мухаммед – с.а.с.).

Забелязват, че им е от голяма полза, че има речник за непознатите думи и понятия, където при затруднение или по-голям интерес биха открили лексикалното значение на думите. Самото делене (комбиниране) на учебните теми в смислово-съдържателни раздели подсказва генерализиране на религиозните проблеми.

След всяка тема наличието на въпроси към нея също помага на децата бързо да се ориентират към ключовите моменти от текста и да ги запаметяват, давайки правилни отговори. Въпросите водят децата към по-задълбочен размисъл върху проблемите на религията ислям.

И в познавателен, и в нравствено-етичен план тези теми значително надграждат децата, оформят правилен усет за стойностното в живота, за непреходното, праведното.

Учениците от VI клас също имат свои предложения за подобряване на учебното помагало. Препоръчват корицата да бъде твърда, от по-дебел материал, като се постави и смислово-насочваща към изучаваното учебно съдържание за VI клас илюстрация (например: джамия, Кябе).

Към всяка от темите може да има илюстрации, смисловообвързани с тематиката на конкретния текст.

Интересът на религиозните, по-напредналите деца е засилен, затова те предлагат след текстовете да има допълнителни текстове за любознателните. В тях да се допълват и разкриват нови познания за вече казаното в урочната статия.

От казаното дотук личи, че шестокласниците усещат доброто в помагалото, ангажират се за промяната му с цел усъвършенстване на помагалото.

Учениците от VII клас също проявяват интерес към проблемите на обучението по „Религия - Ислям" в училище. Те също споделят положителното си отношение към съдържащите се в учебното помагало теми.

Авторът подбира теми за нравствено-етичното изграждане на личността, на подрастващия и децата забелязват идейната насоченост на текстовете за изучаване. Учениците възприемат морално-етичните норми на поведение (сърдечност, откритост, милосърдие, благоприличие и др.), като ги привеждат в действие у себе си, извличат поука, стават по-мъдри, добри и спазват установеното от Аллах (така смятат самите те).

Като по-зрели в религиозно отношение седмокласниците са извели в анкетите ползотворни изводи и препоръки. Смятат, че много би се увеличило въздействието на урока по „Религия - Ислям" и учебното помагало би ги изградило по-бързо като праведни мюсюлмани, ако в него се включат следните техни виждания:

– да има повече айети (знамения) и да бъдат цитирани точно от коя сура са; при евентуално желание за наизустяване или справка да се прави съпоставка с оригинални източници, т.е. Корана;

– урочните теми да съдържат по-обемен и задълбочен религиозен материал, защото учениците вече имат психо-емоционалната нагласа да възприемат по-обширни религиозни текстове;

– при извеждане на морално-етични норми и категории, на които ученикът се приучава, да се дават примери от живота на Мухаммед (с.а.с.), любимия пророк на Аллах.

Децата са заинтригувани от семейния живот на Мухаммед (с.а.с.), как се е отнасял към близките, децата и съпругите си. По-издигнатите в религиозно отношение деца предлагат в учебните помагала да има повече хадиси и да е

споменато от кого са предадени, да са цитирани точно, с цел при проява на интерес да може да се провери къде и как са записани.

Интерес у децата предизвиква не само животът на Мухаммед (с.а.с.), но и на другите пророци. Техният праведен живот и дела могат да служат като пример за доказване на определени нравствени постановки в урочните теми.

Правейки аналогия с учебното съдържание по другите учебни дисциплини, децата предлагат по важни, значими теми да се провеждат дебати и дискусии. Това би спомогнало децата да изразяват по-задълбочено свои становища, възгледи по религиозни проблеми.

Всички седмокласници като по-зрели ученици се отнасят много отговорно към изучавания материал, към проблемите на религията ислям.

Втората група анкетирани в СОУ "Св.св. Кирил и Методий" в с. Сърница бяха учители, преподаватели по различни учебни дисциплини (български език и литература, начални учители, физика, история, химия, география), изповядващи Ислямската религия.

Те също ратуват за изграждането на религиозни деца, за навлизането на „Религия - Ислям" в масовото училище.

След запознаването им с учебното съдържание по религия (предоставени им бяха учебните помагала от II до VII клас), всички анкетирани учители направиха конкретни препоръки за усъвършенстване на учебно-възпитателния процес по „Религия – Ислям" и на учебните помагала.

Всеки е споделил радостта си от равностойното навлизане на урока по „Религия - Ислям" в училище, защото така обучението и възпитанието би било по-цялостно и всеобхватно. Те приемат, че съществуващите варианти на учебните помагала играят обучаващата си роля на ниво, защото са налице следните им достойнства:

– системност в излагане основите на исляма, изнасяне на учебния материал според възрастовите психо-физиологически особености на детето;

– приветстват графичния дизайн на урочните статии и на самите помагала - големината на буквите, открояването на смисловите ядра и ключовите думи с по-тъмен шрифт, качеството на хартията (луксозна), добре оформените текстове;

– умело подбраният илюстративен материал и дозираният, целенасочен учебен материал;

– достъпният стил и език на съдържанието на текстовете; последователно изложената религиозна информация има заинтригуващ, увлекателен характер;

– присъствието на айети (знамения) като доказателствен материал;

– наличието на бележки, допълващи урочната статия, разширяващи религиозния кръгозор на децата;

– въпросите след текста на урока имат евристичен характер;

– в някои от помагалата висока стойност имат речниците за непознатите думи, разяснителните бележки към съответната религиозна информация.

Разбира се, достойното, ценното в учебните помагала не подвежда вещия поглед на учителя, затова те трезво отчитат и някои непълноти, които с предложенията си искат да бъдат преодолени.

Сега се полагат основите на изграждането на религиозната личност в училище. Трудностите са много. Затова учителите правят следните конструктивни предложения за усъвършенстване на учебните помагала и цялостния религиозно-образователен процес:

– да се заложат повече морално-етични теми във всеки учебник, тълкуван в светлината на ислямската религия;

– за по-любознателните деца след всяка тема да има допълнителна информация, любопитни факти, примери на праведно поведение за подражание;

– добре би било да има речници с нови непознати думи или в края на темата, или в края на учебното помагало (лексиката да е подредена по азбучен ред);

– да се въведат във всеки клас етични теми за взаимоотношенията в семейството, в различните среди между хората;

– в урочната статия различните становища и изводи да се подкрепят с примери за разкриване същността на тези становища;

– географските карти в V клас да бъдат с надписи на обектите на български език, а не на латиница;

– ако е възможно, болшинството от урочните теми да се подкрепи с илюстративен материал;

– текстовете да бъдат съобразени по стил и лексикално-достъпен строеж с възприемателните възможности на учениците (напр. VI / VII клас);

– да се въведат рубрики "Контрол и самоконтрол" с текстови задачи след изучен дял от тематично обвързани теми;

– да има загадки за любознателните след определена тема или раздел от теми;

– да се променят кориците на учебниците за II и VI клас, като илюстрациите да имат религиозен характер, да бъдат представени религиозни свети места, обекти, събития, да има религиозни атрибути;

– в урочните статии с обобщителен характер или при определени теми да се въведат игри с дидактична цел, тестови въпроси, учебни кръстословици и

други занимателни игри - да се върви от игрово-занимателното обучение към абстрактно-логическото в урока;

– стилът на определени урочни статии е утежнен, защото текстовете не са издържани в синтактично отношение. Да се спазват установеният словоред на българското изречение - главните и второстепенните части в изречението имат своя позиция, функция и ако се наруши това, стилът става тежък за четене и запомняне. (Налице е чуждоезиков словоред в някои текстове);

– в учебните помагала след V клас може в края на учебника да се помести "Приложение". Тук да бъдат поместени текстове с изключително ценна религиозна информация, надграждаща ума и поведението на религиозното дете. Тези текстове да са по-обширни по обем и религиозна информация. Те могат да се вземат от публицистичните рубрики на вестник "Мюсюлмани";

– в учебното помагало за II клас да има в началото урок за "Сътворението на света" и урок за "Синовете на Адем, Кабил и Хабил", "Описание на Дженнета" и "Как да отидем в чужд дом";

– за всеки клас да има учебна тетрадка с упражнения и задачи, игрословици, кръстословици, ребуси;

– да се отстранят печатните грешки в учебниците.

(В учебника за VI клас има несъответствие между страниците в съдържанието и в книжното тяло.)

Изключително ценни са всички направени изводи, доброжелателни забележки, препоръки, дадени от анкетираните ученици и учители. Всеки е разкрил откровено мнението си, защото има ясното съзнание, че така ще помогне по свой начин на религиозното свято дело. Радостен е фактът, че всеки от анкетираните изпитва гордост и удовлетворение от първите успешни стъпки "напред" по пътя на религиозното обучение по „Религия – Ислям". Ако мюсюлманите сега успеят единни да изградят основите на едно резултатно обучение по „Религия – Ислям", то утре децата ни също ще се гордеят с предшествениците си, с нас, че сме имали мечтата и силите да ги водим по пътя на Аллах.

4. Самоанализ на личния опит в урочната работа по „Религия - Ислям"

Преподавателската си дейност започнах през учебната 2000/2001 година, чрез часове по СИП на три втори класа и един трети клас - сутрин, и два трети и три четвърти класа - след обяд. През следващата учебна година – 2001/ 2002 г. обучението по „Религия - Ислям" се осъществяваше чрез часове по ЗИП, това беше значителен напредък в ислямското религиозно образование. В ЗИП-

часовете вече е регламентиран часът по религия като нормативнообразуващ час за учителя по „Религия – Ислям", необходими са и по-малко ученици за образуване на ЗИП-групите.

Радостен е фактът, че още от въвеждането на обучението по „Религия - Ислям" в училище почти всички родители и ученици (96 %) ентусиазирано се включиха, за да придобият децата религиозна грамотност и култура.

През учебната 2001/2002 г. почти всички ученици (99 %) изявиха желание в часовете по ЗИП да изучават „Религия – Ислям". Стимул за работа ми даваше заинтересоваността на децата и стремежът им да "попиват" всичко за религията ни. Изключително голям бе стремежът на всички към овладяване на съвършеното религиозно познание по ислям.

Постоянството на децата в процеса на обучение също ме окриляше в работата (във втори клас „Религия – Ислям" учеха 63 деца, в трети - 46 деца, в четвърти - 42 ученика).

Всички ученици с желание посещаваха часовете по „Религия - Ислям", откъслечни отсъствия имаха 2-3 от учениците по уважителни причини.

Поетият път за религиозно образование вървеше "нагоре" и през следващата учебна 2002/2003 г. Новото през тази учебна година бе, че V, VI и VII клас започнаха да изучават „Религия – Ислям" като СИП. В часовете по „Религия – Ислям" в класовете от V до VII клас също се наблюдаваше стремеж към овладяване на познанията по религия. Декларация, че ще посещават часовете по „Религия – Ислям" подадоха всички ученици, с изключение на 3-4 от трите класа. Изучаващи „Религия – Ислям" по класове бяха: V клас - 68 ученика, VI клас - 64 ученика и в VII клас - 64 ученика.

Организацията на обучението е съобразена с учебната документация, утвърдена от Министерството на образованието и науката, а също и с утвърдената концепция от МОН за обучениието на мюсюлманските деца по предмета „Религия - Ислям" в общообразователните училища. Това обучение се провежда на български език.

Следях всяка стъпка по пътя на религиозното израстване на децата да е съобразена с повелите на Аллах и изискванията на образователните институции, както по въпроса за получаване на знания, така и за практическото им прилагане от учащите се.

В учебно-познавателната дейност винаги се стремях децата така да възприемат същината на Корана, на изпроводеното от Аллах на хората, че да го спазват, ако искат да са от благонравните и добродетелните.

В тази трудна дейност – да направя децата добродетелни – помощ получавах от по-религиозните родители. Децата на религиозните семейства са по-амбицирани да поемат религиозната информация и да спазват утвърдените от Аллах праведни поведенчески правила.

Далеч съм от мисълта, че мога с часовете по „Религия - Ислям" да променя отведнъж децата, мисленето и поведението им. Ако те самите не искат, не желаят да променят душата и действията си при всяка житейска ситуация, аз не бих постигнала нищо с труда си. Истинското напътствие идва от Аллах. В Корана се казва: „*И ако твоят Господар пожелаеше, на земята щяха да повярват всички до един. Нима ти ще принудиш хората да повярват? Никой не ще повярва, освен с позволението на Аллах. Той ще остави в заблуда онези, които не разсъждават*"[884].

Твърдо вярвам, че ние, хората, учителите по религия, можем да станем фактори в подобряването на морала на децата. Желанието, трудът и усилията както на учителите, така и на учениците са важен принос за постигане на желания резултат. Всевишният казва: „*Аллах не променя хората, докато те не променят себе*"[885].

Чувствам особената си мисия, когато съм сред децата в клас, когато с отворени за знания очи и сърца те поемат всяка религиозна информация, когато с въпросите и отговорите си доказват, че са научили преподаденото от мен.

Мой ръководен принцип в религиозното ми дело е да преподавам по най-благовестителен начин, защото в Свещения Коран се казва: „*...И те изпратихме Ние (о, Мухаммед) само като благовестител и предупредител*"[886].

Опирайки се на цялата идейно-познавателна и добротворческа същност на учението-Ислям, целя чрез обучението по религия децата да се изградят като морални личности, да тръгнат по праведния път още от малки.

В преподавателската си работа на първо място държа лично да отговарям на изискванията за благонравственост, защото знам, че висшата целомъдрена информация по „Религия – Ислям" би била възприемана по-сигурно само от благонравна, обичаща и спазваща установените от Аллах поведенчески принципи учителска личност. Ако учителят е силно вярващ, ако религията е неговата душевна същност, ако поведението му е адекватно, той няма да преподава исляма "сухо" и теоретично. Учителят чрез своето мислене и религиозно поведение още по-силно и убедително ще гради духа на децата според ислямските закони.

[884] Свещен Коран, Юнус, 99-100.
[885] Свещен Коран, ер-Раад, 11.
[886] Свещен Коран, ел-Исра, 105.

Учителят трябва да цели не само внедряване на духовност, но и да подобри поведението на учениците, да поражда у тях чувство на почитание и святост навсякъде, във взаимообщуването с всички хора.

В урочната форма на обучение по „Религия - Ислям" учителят може да постигне по-високи резултати, отколкото при всички други форми на образователно въздействие. Мога да споделя, че това мнение се потвърждава и от моята практика. В първите години, когато започна масовото "религиозно обучение" в джамиите, аз също се включих в обучението на деца - момичета от с. Сърница. Съвсем различна е картината при децата, обучавани в джамията, и при тези, обучавани в училищна среда.

Недостатъците на първия вид обучение - в джамиите, се крият главно в това, че в сформираните групи от деца, желаещи да изучават Корана, влизаха деца от различни възрасти, с различни физиологически и умствено-психологически особености и възможности. Невъзможно беше да се изгради нормален процес на обучение, защото подаваната религиозна информация или трудно се възприемаше от по-малките деца, или пък, ако бе по-малка по обем, възпираше развитието на по-големите, по-умните деца. Нерегламентираността на този процес на обучение (откъм време, подавана информация, учебни програми и пособия, нееднакво развитие на децата) всъщност носеше трудности при осъществяването му.

В конкретната ми педагогическа дейност се стремях при подготовката и провеждането на всеки урок да подбирам най-сполучливата комбинация от принципи, методи, средства, с които да разкрия най-пълно религиозната информация, за да постигна високи резултати - по-развити, религиозно образовани деца. С умение и такт, с толерантност, с умерена взискателност, с разбиране, чрез ненасилие пристъпвам в урочната си дейност, за да разкривам богатството, съвършенството на ислямската религия и култура.

Като всеки нормален учител и аз срещах трудности в процеса на обучение. Не винаги децата са с необходимото устойчиво внимание, възприемането на информацията затруднява някои от тях. Колкото и да търся максимални резултати, те не винаги са на исканото от мен ниво. Но точно тези негативни явления в процеса на обучение по „Религия – Ислям" могат да подскажат на учителя как да промени начина си на работа, та да постига поставените цели.

В учебно-възпитателния процес по „Религия - Ислям" могат да възникнат трудности от различно естество: може децата слабо да се съсредоточават върху учебните операции по време на урок, да са мудни, уморени, да има конфликти между самите деца, което да рефлектира върху възприемателната им способност; може учебното съдържание да е голямо по обем от знания и

информация, а урочното време да е малко за преподаването му. Самата учебна религиозна материя може да не съответства на нивото на знания, възраст, възможности на децата.

Трудностите, които срещаме в учебно-възпитателния процес по „Религия - Ислям", идват, първо, от все още неосъзнаването на необходимостта от изучаване на религия от всяко дете-мюсюлманин. Под изучаване трябва да разбираме пълна съпричастност, отдаденост на детето във възприемане на религиозния материал. Не изпитвам удовлетворение от работата си, когато децата (особено в малките класове) са възприели религиозния текст като приказка и си позволяват при възпроизвеждането да смесват религиозна информация, да измислят неверни данни, родени от детското им въображение.

Учениците се затрудняват при самото запомняне на религиозната лексика, словосъчитанията, боравенето със специфичното от религиозния материал. Задоволяването на необходимостта от речници към урочните статии или в края на помагалата би довело до запомняне на по-голям обем от религиозна лексика, терминология.

Още десетки трудности възникват в непосредствената учебна работа, те също утежняват обучението и възприемането на децата. Например: умората на децата по време на урок по „Религия – Ислям", в някои класове часът е последен, в други часът е след обяд, така децата са уморени и през повечето време несъсредоточени.

Незаинтересоваността на някои родители към обучението и възпитанието на детето им също обременява работата ни. Нашата цел -изграждане на високонравствена личност – става непостижима, когато само в часа по теоретико-практически път посочваме модела за праведност у човека, а у дома, на улицата детето не винаги вижда "праведни хора", праведни взаимоотношения, праведни постъпки. Липсват или са малобройни образците за подражание - личности, живеещи, действащи според законите на Исляма, затова децата са на "кръстопът" как да постъпят, като виждат различни примери за начин на живот. Това пречи на учебно-възпитателната ни дейност.

Желанието ни уроците да бъдат резултатни, винаги с изпълнени цели, не винаги се сбъдва. Абстрактността на темите, липсата на аудиовизуални средства, табличен илюстративен материал, нагледни средства – всичко това също намалява успеха ни.

Сега се полага началото на изучаването на „Религия - Ислям" в училище, и като всяко друго начало, разбира се, и сега ще срещаме много трудности. Всичко

трябва да се преодолява с много мъдри усилия, търпение, доверие, взаимопомощ и толерантност.

Нашият пророк Мухаммед (с.а.с.) е казал: "*...Знай още, че победата идва с търпението, облекчението с мъката и улеснението със затруднението*"[887].

Осъзнавайки трудността и изключителното значение на обучението по „Религия – Ислям" за всеобщото развитие на подрастващите, си позволявам да представя моя скромен педагогически, преподавателски опит. Представям примерни план-конспекти, разработки на уроци от всяко учебно ниво (от II до VII клас)[888]. Не претендирам, че това са най-издържаните в педагогико-дидактично отношение образци. Но този ми опит, начин на преподаване, е носел търсените резултати в педагогическото общуване. Затова го споделям като помощно пособие за изграждане на уроци по „Религия - Ислям". Бих желала да получа по възможните пътища за обратна информация критичното становище на други мои колеги, както и на моите учители за този мой опит. Това също ще ми помогне в собственото професионално израстване.

План - конспект на урок по „Религия - Ислям" в VI клас

Тема: Скъперничество и щедрост.

Вид на урока: За нови знания.

Методи: Прочит и анализ на текст, евристична беседа.

Принципи: Научност и достъпност.

Цели: Образователна цел: Чрез анализ на текста "Собствениците на градината" да разкрием съдържанието на нравствените категории скъперничество и щедрост. Чрез постъпките на бащата и синовете да се изведат правните норми на поведение според Исляма. Да създам умения за съпоставка между религиозен текст и мъдростта на айети от Корана, смислово свързани с текста.

Възпитателна цел: Да изградя у учениците умения за разграничаване на положителното и отрицателното в поведението на бащата и синовете. Да коригират поведението си според приведените айети и хадиси в текста на урока.

Развиваща цел: Да се изгражда умение за анализ на текст и извличане на конкретна религиозна информация. Да се приучат към заучаване на айети от Корана.

Ход на урока: Организационна част - поздрав с религиозен характер.

Встъпителна беседа: Деца, обичате ли да четете книги? Какви книги ви харесват?

Забележка: Задавам тези въпроси, за да изведа приликите и разликите в авторските произведения и ценността на текстовете от Корана. Малкият ученик

[887] Четиридесет хадиса, с.70, Тирмизи

[888] Тук предлагаме само един от план-конспектите на авторката – Редактор, И. Я.

се ръководи в значителна степен от литературни и киногерои, целя той да се вглежда в действително съществуващи личности и праведните им постъпки, които да поучат децата.

Хубаво е, че всеки от вас обича да чете, да се учи на добро от книгите. Сигурно е предизвиквал интерес и Коранът, защото там няма само заповеди за поведение, а голяма част от съдържанието му са разкази за живота и делата на пророците и много поучителни случки.

Преход: Нашият урок днес, с позволението на Аллах, ще протече с прочитане на разказа "Собствениците на градината". Ще видим каква поука е изпратена до нас чрез този разказ.

Забележка: Още не записвам темата на урока, защото искам след разкриване на поведението на бащата и синовете да изведа основните им качества: скъперничество и щедрост. На основата на поведенческата им характеристика ще разгледаме тези нравствени категории.

Преди да започна да чета текста, казвам на децата да помислят: Какви душевни качества притежават бащата и синовете от разказа "Собствениците на градината"?

Отворете учебното помагало на с. 99 и следете текста. Чета текста "Собствениците на градината".

След прочитането насочвам вниманието на децата към въпроса, за който им казах да помислят.

Въпрос: Какъв е бащата от разказа?

Отговор: Щедър, обичащ бедните, вярващ, правещ добрини.

Въпрос: А синовете приличат ли на баща си? Какви са те?

Отговор: До смъртта на баща си са добротворни, ала след смъртта му стават скъперници.

Днес нашата цел ще бъде да видим какво е казал Аллах и Мухаммед (с.а.с). за скъперничеството и щедростта.

Да запишем темата на урока ни**:** "Скъперничество и щедрост".

Въпрос: Защо казахме, че синовете са скъперници? Какво решили да направят?

Отговор: Синовете решили да не раздават повече на бедните от плодовете на градината, за които са се трудили. Решили тайно да оберат реколтата.

Въпрос: Според вас още кои хора са скъперници?

Отговор: Които не дават от своите пари на нуждаещите се, не дават нищо от своите блага на бедните.

Да, ученици, скъперниците се страхуват от загубване на своя имот, пари, богатство, като забравят в чия ръка се намират и самите те, и техните имоти. В разказа за собствениците на градината видяхме как синовете си мислели, че реколтата е тяхна собственост и само те искали да се възползват от плодовете на градината, но видяхме какво става. Видяхме, че който е скъперник, нищо добро не постига. Сатаната е този, който прошепва на хората да бъдат скъперници. Чуйте какво казва Аллах в сура 2 (ел-Бакара) айет 268. Отворете учебника на с. 97. Аз чета от учебника.: "*Сатаната ви заплашва с бедност и ви повелява поквара, а Аллах ви обещава от Себе Си опрощение и благодат. Аллах е всеобхватен, всезнаещ*".

Въпрос: Чии сърца са завладени от поквара и се страхуват от бедност?

Отговор:

1. Сърцата на хората, които са завладени от сатаната.

2. Сърцата на скъперниците.

Точно така, както е в айета: „*Сатаната ви заплашва с бедност и ви повелява поквара*"

Да запишем: **1. Скъперничеството.**

Да видим по-нататък какво ни казва айетът "*... Аллах ви обещава от Себе Си опрощение и благодат*".

Въпрос: Кой според вас печели опрощението и благодатта на Аллах?

Отговор:

1. Вярващият човек, който си дава зекята.

2. Който помага на нуждаещите се и бедните.

3. Милостивият, добрият човек.

Въпрос: Как се наричат тези хора, които дават от своето на другите?

Отговор: Щедри хора.

Да запишем: **2. Щедростта**.

Щедростта е обичано качество. Всевишният Аллах е дарил човека с много блага и му е повелил да дава от тях на изпадналия в нужда. Даващият, щедрият човек прави това, за да спечели благоволението на Аллах, чака награда само от Него...

Забележка: Карам един от отличниците да прочете хадиса: "Щедростта е дръвче от дженнета, протегнало клон към земята. Който се хване за негов клон, този клон го тегли към дженнета. Скъперничеството е дръвче от джехеннема, протегнало клони към земята, който се хване за негов клон, този клон го тегли към джехеннема", (Фейз-ул-Кадир).

Оставям децата да запишат в тетрадките си хадиса и да се опитат вкъщи да го заучат наизуст.

Деца, когато проявявате щедрост, за да спечелите задоволството на Аллах, за да носите повече радост на хората, давайте винаги най-доброто, най-хубавото. Никога не раздавайте нещо лошо, което сами не бихте взели. Това Аллах ни го повелява в сура 2 (ел-Бакара) айет 267, погледнете учебника на с. 98. Да го прочетем: (Аз го чета) „*О, вярващи, раздавайте от благата, които сте придобили, и от онова, което извадихте за вас от земята! И не възнамерявайте да раздадете от него лошото, което сами не бихте взели, освен ако не си затворите очите! И знайте, че Аллах е над всяка нужда, Всеславен!*”.

Ученици, нека се съсредоточими върху последния айет от урока ни на с. 98 - 28:77.

Четем: “*И чрез онова, което Аллах ти е дал, се стреми към Отвъдния дом, и не забравяй своя дял от земния живот, и върши добро, както Аллах ти е сторил добро! И не се стреми към развала по земята! Аллах не обича сеещите развала*”, (28:77).

Въпрос: Какво ни поучава този айет?

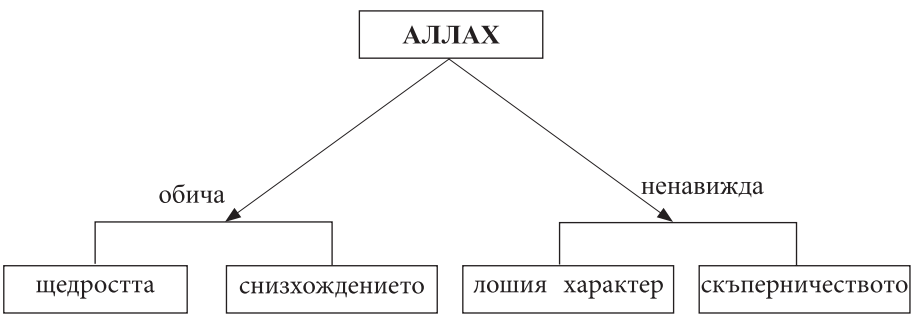
Отговор:

1. Трябва да вършим добро в земния ни живот, за да спечелим Отвъдния.

2. Трябва да се стремим да не вършим лошо по земята, да не сеем развала, защото Аллах не обича сеещите развала.

Правилно сте разбрали мъдростта на айета. Наистина Аллах не обича сеещите развала. Хората с лош характер, скъперниците, злонамерените, злодеите, те сеят развала по земята. Разбрахме кого не обича Аллах, сега да видим кого пък Аллах обича. Ще узнаем това от хадиса на с. 98 с ръкописен шрифт. Аз чета: «*Има две черти, които Аллах обича. Има още две черти, които пък Аллах ненавижда. Чертите, които Аллах обича, са щедростта и снизхождението. Чертите, които Аллах ненавижда, са лошият характер и скъперничеството*».

Нека като схема да направим какво обича и какво ненавижда Аллах, за да го запомните.



Деца, виждаме, че Аллах ненавижда лошия характер у човека и скъперничеството, затова, за да ви обича Аллах, трябва да бъдете снизходителни, да прощавате, да бъдете щедри. Не постъпвайте като синовете от разказа "Собствениците на градината".

Въпрос: Какво се случило с тях след смъртта на баща им?

Отговор:

1. Синовете мислили да не дават повече от плодовете на градината на бедните, а да си ги оберат сами.

2. Те се събрали тайно в деня на беритбата, но Аллах ги виждал и знаел намеренията им.

Въпрос: Те по-богати ли станали, като не дали на бедните?

Отговор: Не, Аллах изпратил мълния и опожарил градината, защото скъперничеството се загнездило в душите им. Така Аллах им отнел цялото богатство.

Наистина, деца, след като скъперничеството в душите им ги накарало да не дават на бедните, Аллах ги наказал. Бъдете щедри, за да увеличава Аллах богатството ви.

За домашна работа препишете айетите 17-37 от сура „ел-Калем" (с.565 от преведа на Свещения Коран на български) в тетрадките.

Заключителна част: Обобщавам: За да бъдем от хората, които Аллах обича, трябва да бъдем щедри, всеотдайни, но да не разхищаваме, а разумно да подхождаме. Вярващият човек не пропилява живота си напразно, гради отвъдния си дом чрез добър, а не лош характер, старае се да върши добри дела. Вярващият човек цени всеки ден от този живот, защото е убеден, че животът е даден на човека, за да бъде той изпитан в делата. Нека Аллах да ни напътства да вършим само добро.

Отправям благопожелания и поздрав към децата.

Край на урока.

На дъската: Скъперничество и щедрост

1 .Скъперничеството.

2. Щедростта.

"Щедростта е дръвче от дженнета, протегнало клони към земята. Който се хване за негов клон, този клон го тегли към дженнета. Скъперничеството е дръвче от джехеннема, протегнало клони към земята. Който се хване за негов клон, този клон го тегли към джехеннема." (Фейз-ул-Кадир).

Рецензии и отзиви

ЗА ТРУДА НА ПРОФ. Д-Р ТАТАРЛЪ „ДЖ. Р. МЕВЛЯНА”

Ибрахим ЯЛЪМОВ

Мевляна - велик хуманист

През 2007 по решение на ЮНЕСКО беше отбелязан 800-годишният юбилей на Мевляна Джеляледин Руми. На неговото творчество посвети своята книга „Джеляледин Руми Мевляна” (С. 2006) и проф. д-р. И. Татарлъ. Чрез представянето труда на проф. Татарлъ ние се присъединихме към световната културна общност, която засвидетелства своята почит към личността и таланта на Мевляна и се връща към неговото поетично творчество и философска мисъл, за да осмисли актуалното им значение.

Мевляна Джеляледин Руми получава световна известност не само със своята високохудожествена лирична поезия, но и с философията си. Наистина с изключение на „Фихи Мафих” той не е написал специални философски съчинения. Но чрез поетичното си слово е отразил и популяризирал суфитската философска и естетическа мисъл. Поезията на Мевляна отразява суфитския начин на мислене чрез изящни естетически средства.

В основата на естетическите и философските възгледи на Мевляна лежи суфитската концепция за „вахдет-и вуджуд” - „единното битие”. По смисъла на тази концепция предметите и нещата в материалния свят са еманации на Върховното битие. Единството на Бог се превръща в многообразие в този свят. „Всичко съществуващо не е Той, но не е и нещо различно от Него.” Целта на поета е да схване и отрази трансцендентното, иманентно съдържащо се във видимото реално битие. Тази философия определя светоусещането, начина на възприемане на реалния свят и неговите красоти.

Суфизмът играе определяща роля във формирането и утвърждаването на ислямското схващане за основната естетическа ценност – прекрасното. За суфиите и изобщо за ислямските естети красотата на нещата в реалния свят е заимствана от абсолютната красота и е нейно отражение. В „Месневи” Мевляна пише: ”… всяко нещо от Вселената е делва, пълна чак до ръбовете с мъдрост и красота. То е капка от реката на Неговата красота.” Следователно красотата е свещена и нейното съзерцание е освещаващо. Мевляна набляга върху откровения характер на красотата, която хвърля човека в изумление, в заслепяване. „Оставаш - пише той – в изумление, благоевеещ пред тази красота.”

Мевляна с трепет и вълнение възпява любовта към тази красота. За него и за всички суфии любовта е душата на вселената. Според поета-мислител без любов светът би бил безжизнен. Тя е универсална, безбрежна. Несъмнено това е любовта към Всевишния. Но от нея, както отбелязва Ибн Араби, възниква духовната и естествената любов. В творбите на суфиите и по специално в поезията на Мевляна платоническата и мистичната любов към Бога се слива с любовта към човека, тъй като човекът е Негово творение. Поради това суфиите високо ценят човека. След Всевишния човекът заслужава най-високо признание, тъй като той е „ешреф-и махлюкат" т.е. най-съвършеното, най-прекрасното творение на Всевишния. Със своето изкуство Мевляна се стреми да извиси човека, за да може духовно да общува с Всевишния.

Така теоцентризмът логически се съчетава с атропоцентризма. Любовта към Всевишния се превръща в основа на суфитската концепция за хуманизма. Неговата квитесенция е уважение към достойнствата на човека независимо от етническата и религиозната му принадлежност. Мевляна смята, че не може да има секта за любовта.

Това е любов между всички хора. Зад националните, социалните и религиозните различия той вижда общатата човешка същност. Всички хора са братя. Затова поетът- мислител заявява: „Гърци, тюрки със сърцето си прегръщам и монголецът дори би могъл приятел да ми стане". Мевляна се отнася със симпатия към всички религии, които преследват човешкия идеал. Подобно позитивно отношение е логическо следствие от разглеждането на религията като средство за възпитание в любов към човека. По негово убеждение не е почтено разделянето на хората по религиозен признак, тъй като то води до разединяване на човечеството, а негов идеал е единното човечество. Средновековният суфитски мислител призовава народите „да се издигнат над невежеството, защото то поражда вражда, а любовта обединява." Признаването на човека като божествено проявление обективно довежда мислителя до признаване и защита на неговите права. Може би след Прощалната проповед на Мухаммед тези права намират най-широко място в съчиненията на Мевляна. Както отбелязва проф. И. Татарлъ в неговата книга, която представяме, Мевляна Джеляледин Руми отстоява такива принципи като равенство, свобода и толерантност.

Равенството между всички хора независимо от етническата и религиозна пренадлежност се мотивира теологически с идеята, че всички човешки същества са божествени създания.

Суфитският мислител високо цени човешките свободи и по специално свободата на вярата и съвестта. С цялото си поетично творчество той се

стреми да съдейства за предотвратяване противопоставянето между хората, принадлежащи към различни религии. Мевляна ратува за създаването на една универсална религия на любовта, търси хуманистични пътища за установяване на съгласие и дружба между хората, изповядващи различни религии.

Мевляна се очертава като един от малкото средновековни мислители, които изразходват огромна духовна енергия, за да утвърдят толерантни отношения между хората и особено между религиозните общности. Толерантноста произтича имплицитно от неговият хуманизъм, човеколюбие, от стремежа му към разбирателство и мирно съжителство между хората от всички изповедания.

От творбите на мислителя става ясно, че той съзнава и значението на социално-икономическите права на човека. В идеалната суфитска държава ще се създадат духовни и материални предпоставки за морално-етично възвисяване и за културно издигане на човека. Въпросното общество трябва да се изгради върху основния ислямски принцип за справедливостта. По убеждение на мислителя „един миг справедливост е по-добре от шестдесетгодишна молитва."

Творческото съчетаване на теоцентризма с антропоцентризма, ревностната защита на хуманистическите идеи дава основание на редица иследователи да окачествят Мевляна Джеляледин Руми като виден представител на Ренесанса в мюсюлманския свят. Наистина учените, особено тези, които стоят на позициите на европоцентризма, все още спорят по въпроса дали може да се приеме, че източно-ислямската цивилизация е преживяла Ренесанса, като се мотивират, че в това културно наследство не е имало какво да се възражда и че не е съществува индустриализация. Едно обаче е безспорно: хуманизмът на Мевляна не се различава съществено от този на Ренесансовите мислители от Западна Европа. Той цени изключително човешката личност и богатата й душевност, ратува за нейното нравствено усъвършенстване. В центъра на неговото внимание стои не обществото или държавта, а човекът.

С цялостното си творчество Мевляна Джеляледин Руми допринася изключително много за популяризиране на високохуманната идея за установяване на толерантни отношения и мирно съжителство между отделните хора, народности и религиозни общности. Затова идеите му надхвърлят границите на Средновековието и запазват актуалността си и в началото на XXI в.

Накрая, научната етика изисква да благодарим на дългогодишният наш учен проф. д-р Ибрахим Татарлъ за предоставената ни възможност чрез неговата книга да отдадем заслужена почит към личноста и творчеството на великия суфитски мислител Мевляна Джеляледин Руми и да му пожелаем още дълго време да ни радва със своите творби.

ЗА ТРУДА НА ДОЦ. Д-Р ИБРАХИМ ЯЛЪМОВ „ИСЛЯМ И ДЕМОКРАЦИЯ”

Азиз ШАКИР

ИСЛЯМ И ДЕМОКРАЦИЯ

/Политическата доктрина на мюсюлманските модернисти/,

Ибрахим Ялъмов, Висш ислямски институт, София, 2008, страници 358.

Основните въпроси, които доц. Ибрахим Ялъмов повдига в последния си труд, озаглавен “Ислям и демокрация”, са дали ислямската религия позволява демократизацията на политическите системи и обновяването на обществената мисъл в мюсюлманския свят, и в частност дали тя е готова да се ангажира с т.нар. религиозен плурализъм; как религиозната идея за колективна солидарност се съвместява с индивидуализма; и не на последно място как тя би могла да се справи с предизвикателствата на пазарната икономика?

Изследването има амбицията да осветли политическата доктрина на ислямските модернисти, да разгледа техните становища за връзката между религията и политиката, за източниците и характера на властта и политическата организация на обществото, за демокрацията и човешките права. Специално внимание се отделя на стремежа им да модернизират политическите системи в родните им страни и на контактите им със западните идеи и институции.

В този смисъл “Ислям и демокрация” е колкото ориентирана към миналото на мюсюлманските общества, толкова и ангажирана с тяхното бъдеще.

Авторът проследява в диахрония цялостното развитие на модернисткото движение, което се оформя като религиозно-политическо течение през последната четвърт на XIX в. в Египет. Първоначално са разгледани основните възгледи на най-изявените му представители от класическия период – Рифаа ет-Тахтави, Джемаледдин Афгани, Саид Хан, Мухаммед Абдух, Рашид Рида и Абдурахман ел-Кевакиби. Следва информация за последващото развитие на модернизма през първата половина на XX в., когато влиянието му прониква и в България. Сред българските реформатори са откроени имената на Юсуф Езхери, бивш студент на М. Абдух от университета ел-Езхер в Кайро, Осман Сейфуллах, преподавател в шуменския “Нюввaб” и зам.-мюфтията на Бяла Хафъз Исмаил Хаккъ.

Наред със специалното разглеждане на ислямския модернизъм в България, който по разбираеми причини остава в периферията на развитието на явлението в световен мащаб, доц. Ялъмов поставя особен акцент на положението в

Република Турция, която в течение на XX в. се оформя като един от най-важните фактори, даващи тласък на обновяването на религиозното мислене в мюсюлманския свят и преодоляването на редица изопачения, дължащи се на получили гражданственост възгледи на консервативно или радикално настроени богослови. Въпреки особеното внимание, което е отделено на южната ни съседка, тя далеч не е единственият обект на изследване от страна на автора; със завидна лекота той е успял да постигне пълно географско покритие на целия глобус – коментираните от него явления и процеси обхващат не само случващото се на Балканите и в арабския свят, но и страни като Иран, Малайзия, Индонезия, Пакистан, Бангладеш и др.; не са забравени и мюсюлманите, живеещи в източни и западни страни, в които Ислямът не е официална религия (Индия, САЩ, Великобритания, Франция и др.).

В рамките на няколко самостоятелни глави са проследени ислямският рационализъм, еволюцията на ислямската доктрина за властта, секуларисткият модернизъм, ислямската цивилизация като основен фактор в съвременните международни отношения и диалогът й със западната цивилизация. Преразгледани са на пръв поглед познати термини като "ислямски модернизъм", "консерватизъм", "традиционализъм" и "джихад".

При разглеждането на редица теми и особено на спорни явления като ислямския радикализъм и тероризма, погрешно приписван на ислямската доктрина, авторът се опитва да отрази безпристрастно мненията както на мюсюлмански (Мевдуди, Кутуб, Тураби, Йозтюрк), така и на западни учени (Бжежински, Лукач, Гароди, Линдан Ларуш). Сред многообразието от използвани източници откриваме и имената на малцината български автори, публикували изследвания, свързани с ислямската тематика – Йордан Пеев, Цветан Теофанов, Вера Мутафчиева, Владимир Чуков.

"Ислям и демокрация" на доц. Ибрахим Ялъмов безспорно е произведение с приносен характер, което ще се превърне в ценен източник на информация и идеи както за историци и студенти, така и за неизкушения български читател, проявяващ интерес към засегнатата в книгата тематика. Факт е, че в научен план този тип проблеми почти не е засяган от представителите на мюсюлманите, живеещи в България. Те почти винаги се оказват в качеството на обекти, а не на активни субекти, изучаващи и коментиращи религиозните, социалните и политическите процеси, от които се предполага, че са част.

Лайтмотивът и основен отговор на зададените в предговора на "Ислям и демокрация" въпроси е: религиозната доктрина на Исляма позволява обновлението и модернизма и следователно не противоречи на основните

принципи на демокрацията. Ако този факт бъде осъзнат от страна на самите мюсюлмани, кризата в техните общества ще приключи и взаимодействието им със западната цивилизация ще се окаже на съвсем различно, равностойно ниво, основано на взаимно доверие и партньорство в социалната, политическата и научната сфера, което ще е най-добрият гарант за световния мир.

In memoriam

ПИСАТЕЛЯТ, ПРЕВОДАЧЪТ, ИЗСЛЕДОВАТЕЛЯТ И ОСМАНИСТЪТ ЮСУФ КЕРИМОВ (1922-2007)

Ведат С. АХМЕД

Измина една година, откакто си отиде от този свят един от доайените на турската култура в България - Юсуф Керимов. Той е роден на 23.11.1922 г. в с. Михалич, общ. Провадия, обл. Варна, и почина в София на 85-годишна възраст (на 12.07.2007 г.). Той бе погребан в турския парцел (№ 42) на Централните софийски гробища, оставяйки след себе си съпругата си Нашиде, сина си Недим и дъщеря си Недрет, внуци, роднини, стотици възпитаници и хиляди изписани страници, обогатили литературата, историята и културата.[889]

Юсуф Керимов е бил съвременник на три режима на управление на българската държава – монархия, тоталитарен комунизъм и демокрация. Роден в селско семейство, Юсуф Керимов от ранна възраст помага на семейството си в земеделската работа и в същото време получава първите си знания в частното турско начално училище в родното си село. Искал да продължи образованието си в българска прогимназия, но не го приели под претекст, че е завършил началното си образование в турско училище. Затова постъпил в турската прогимназия (рушдие) в гр. Шумен – една от най-авторитетните в цяла България, сред първите, които се откриват в Княжество България. Нейни възпитаници са редица изтъкнати учени като Осман Нури (Перемеджи), Сюлейман Сърръ (Токай), Хафъз Абдуллах Фехми (Мечик) и др. Завършва прогимназията през 1938 г. с отличен успех.[890] През следващата учебна година (1938/1939 г.) е ученик в единственото за времето си средно турско-мюсюлманско училище Медресетю-н-Нюввaб в гр. Шумен, където завършва средно образование през 1944 г. с много добър успех.[891] Дотогава завършилите Нюввaб не са приемани в български университети, но възползвайки се от настъпилите промени, Юсуф Керимов е първият влязъл във Варненския университет и следва в Икономическия факултет, откъдето се дипломира през 1949 г.[892]

[889] Ведат С. Ахмед, „Юсуф Керимов приключи земния си живот", *Мюсюлмани*, 2007, бр. 8, с. 18.

[890] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve Eserleri*, Prizren: BAL-TAM, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2006, s. 11-12. (Книгата е подготвена и влязла в печат през 2006 г., но се отпечата към края на юли 2007 г., т. е. след смъртта на Ю. Керимов.)

[891] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005, s. 183

[892] Yusuf Kerim, "Anılar... Anılar...", *Hak ve Özgürlük*, 21.11.1997, s. 5.

Още като ученик в прогимназията бъдещият интелектуалец е назначен за мюеззин в шуменската Дюндар джамия и така осигурява необходимите средства за обучението си. Докато учи в Нювваб, всяка година през месец рамазан демонстрира на практика в различни джамии получените знания и така набавя едногодишния бюджет за продължаване на образованието си.

Като студент във Варненския университет той същевременно преподава в турското начално училище „Муаллим Наджи" във Варна.[893] Точно по това време в страната започва една „операция за сплашване на турския елит", с която се цели по-лесното адаптиране на мюсюлманското население към новия строй. Една от жертвите на операцията е Юсуф Керимов. На 1.06.1945 г. той е задържан заедно с някои от преподавателите и съучениците си в Нювваба и в продължение на няколко месеца е подложен на тежки изтезания в софийското Военно окръжие. Освобождават го, след като се установява, че е „жертва на инсинуация", но петното в досието му остава и бива афиширано при първа необходимост.[894]

Професионална реализация

След като получава икономическо образование, Юсуф Керимов работи няколко месеца като банков чиновник в гр. Вълчидол, след което прави опит да се изсели с родителите си в Турция по време на изселническата вълна през 1949-1951. Опитът е неуспешен и той постъпва на работа като счетоводител в новосъздадената кооперация в родното си село. В началото на 1952 г. е поканен за преподавател в турската гимназия „Назъм Хикмет" (бившия Нювваб), където една календарна година преподава турски език и литература.[895]

В началото на 1953 г. се премества в София и е назначен за стилов редактор във в. *Yeni Işık* (Йени ъшък), където прави и първите си стъпки като писател. Поради доноси по партийна линия през септември 1959 г. е уволнен, след което отново се връща в Шумен, където през 1953 г. е сключил брак. Постъпва в Турския естраден театър към Шуменския държавен театър като сценарист и драматург и това продължава до 1966 г. През следващата година отново му се открива възможност да работи в столицата като преводач в сп. *Yeni Hayat* (Йени хаят), където същевременно публикува свои творби – скечове и разкази. В списанието работи до пенсионирането си.[896]

[893] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve...*, s. 12-14.
[894] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve...*, s. 14-15.
[895] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve...*, s. 15-16.
[896] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve...*, s. 16-18.

В периода си в *Yeni Işık* заедно със свои колеги организира курсове по турски език,[897] а през 1986 г. е един от лекторите в курса за „повишаване на знанията на имамите", организиран по време на „възродителния процес" в София.[898]

След настъпилите демократични промени Юсуф Керимов участва активно във възстановяването и създаването на мюсюлманските и турските духовни, образователни и културни институции. Той е един от първите преподаватели в откритията през 1990 г. Полувисш духовен ислямски институт. В течение на няколко години преподава основни ислямски дисципли и османо-турски език, и още с постъпването си е назначен за заместник-директор по учебната част, като заема длъжността до 1992 г., а като преподавател по османо-турски език, с кратко прекъсване, остава до края на учебната 2000/2001 г., когато, няколко месеца преди 80-годишния си юбилей, тържествено се разделя с учебното заведение, чиито основи е положил и което вече е станало Висш ислямски институт.[899]

Юсуф Керимов е в екипа, който през юни 1995 г. започва да издава сп. *Ümit* (Юмит) и е първият му главен редактор. То се издава на турски език и третира въпросите на историята, културата, литературата и образованието на мюсюлманско-турската общност в България.[900] Той е главен редактор на списанието до края на 1999 г.

Юсуф Керимов е сред учредителите на Турския културен център, основан в столицата през 2000 г. Той е също сред учредителите на изданието на Турския културен център – сп. *Kaynak* (Кайнак) и до края на живота си остава член на редакционната колегия.

Трудове

Над 50-годишният професионален и творчески път на Юсуф Керимов е увенчан със стотици ученици и студенти, както и с няколко хиляди страници научни, художествени и публицистични произведения. Той е сред най-добре владеещите турски език интелектуалци в България, тъй като обогатява турския книжовен език с лексиката на делиорманския диалект, с богатата си фолклорна култура, както и с познанията си по класическа турска литература.[901]

Първият труд на Юсуф Керимов е в съавторство с преподавателя му от Нювваб Бейтуллах Шишманов. Заедно те подготвят сборник, съдържащ 2100 пословици под заглавие *Türkçe Atasözleri ve Özlü Sözler (Турски пословици и*

[897] Nimetullah Hafız, *Yusuf Kerim – Hayatı ve...*, s. 16.

[898] İsmail Cambazov, *Sofya İslâm Enstitüsü; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005, s. 14-17.

[899] "Veda Töreni", *Kalem*, Ekim-Kasım 2001, yıl 2, sa. 4, s. 33; İsmail Cambazov, *Sofya İslâm Enstitüsü...*, s. 29-31, 38-47.

[900] İsmail A. Çavuşev, "Totaliter ve Posttotaliter Devirde Bulgaristan'da Türkçe Süreli Basın 1944-1998", *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Hayat Bilgi Şöleni*, Ankara 1999, s. 93-95; İsmail Cambazov, *Sofya İslâm Enstitüsü...*, s. 87-88.

[901] Mehmet Çavuş, "Yusuf Kerim 75 Yaşında", *Tuna*, İstanbul Ocak 1998, yıl 2, sa. 14, s. 52-53.

поговорки), който впоследствие претърпява второ допълнено издание с 3787 пословици.[902] Този труд е особено ценен с това, че е първото по рода си издание в България и включва много пословици, разпространени сред тукашните турци, събрани от учениците в шуменската турска гимназия.[903] Изготвянето на този сборник увлича твореца в едно дългогодишно пътешествие из лабиринтите на фолклора и народната мъдрост, продължило до края на живота му, чийто плод е събирането на над 2000 турски пословици заедно с българските им аналози, съхранени за идните поколения. За голямо съжаление този сборник все още не е издаден, а от него са публикувани само части като поредица във в. *Zaman - Bulgaristan* (Заман – България).

Друг много ценен научен труд и източник, в чието съставяне е участвал Юсуф Керимов, е академичното издание *Българо-турски речник*. Той съдържа 1284 страници и все още е ненадминато помагало за изследователите.[904]

Независимо от дългогодишния и плодотворен творчески живот на Юсуф Керимов, може би поради журналистическия му подход множество негови публикации и изследвания не са оформени като книги. Но неговите научни статии от рода на "Bulgaristan'da Türkçe Süreli Basın (1865-1944)" (Турският периодичен печат в България (1865-1944)[905], "Bulgaristan'da Türk İslâm Vakıflarının Dünü ve Bugünü" (Минало и настояще на турско-мюсюлманските вакъфи в България)[906], "Tiyatro Ruhların Şifa Kaynağıdır" (Театърът е източник на изцеление за душите)[907], „Mehmet Behçet" (Мехмед Бехчет)[908] и др., откриват хоризонти за нови проучвания и са често цитирани източници.

Наред с тези изследвания Керимов е известен сред изследователите и със своите литературни произведения. На страниците на *Yeni Işık*, *Yeni Hayat*, *Halk Gençliği* (Халк генчлиги), *Kaynak* са поместени редица негови разкази, голяма част от които са издадени месец след смъртта му от косовския тюрколог проф. д-р Ниметуллах Хафъз. Керимов е майстор на сатиричния и хумористичния

[902] *Türk Atalar Sözleri ve Özlü Sözler*, Derleyenler: Yusuf Kerimof - Beytullah Şişmanoğlu, Sofya: Narodna Prosveta, 1955; *Türk Atasözleri ve Özlü Sözler*, (2. baskı), Yusuf Kerimof - Beytullah Şişmanoğlu, Sofya: Narodna Prosveta, 1960.

[903] Salih Baklacı, "*Hani Bir Söz Var Ya…" – Bulgaristan Türkü'nün Atasözleri*, İstanbul 2002, s. 24.

[904] *Българо-турски речник*, Съставили: Н. Вранчев, Ю. Керимов, Г. Класов, Стр. Николов, Тр. Попов, изд. "БАН", София, 1961 г.

[905] Yusuf Kerim, "Bulgaristan'da Türkçe Süreli Basın (1865-1944)", *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Hayat Bilgi Şöleni*, Ankara 1999, s. 167-196.

[906] Това научно съобщение е изнесено по време на Международен симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите", проведен на 21-23. 04. 2000 г. в София, организиран от IRCICA със съдействието на Висшия ислямски институт, IMIR, Софийския университет и БАН др. За целия доклад вж. Nimetullah Hafız, a.g.e., s. 339-357.

[907] Yusuf Kerim, "Tiyatro Ruhların Şifa Kaynağıdır", *Kaynak*, Ocak-Şubat 2002, yıl 3, sa. 8, s. 13-15; Mart-Nisan 2002, yıl 3, sa. 9, s. 16-19.

[908] Yusuf Kerim, "Mehmet Behçet", *Ümit*, Şubat 1996, sa. 7, s. 7-9; Mart-Nisan 1996, sa. 8, s. 7-9.

разказ. Но не бива да подминаваме и факта, че някои от разказите му са написани под силното влияние на комунистическата идеология.

Юсуф Керимов е първият писател сред турците в България, който по-сериозно навлиза в територията на драмата. Пиесата му „Sevgi" (Обич), която е поставена на сцената от Русенския турски театър през 1958-1959 г.[909], бива последвана от редица други драматични произведения, които се превръщат в постановки на турските театри и аматьорски колективи и са събрани в сборници.[910]

Както вече бе споменато, голяма част от професионалната кариера на Керимов преминава като журналист и като такъв той се подписва под десетки статии, репортажи и др. материали, публикувани по време на комунистическия и демократическия период в турскоезичните издания *Yeni Işık, Yeni Hayat, Halk Gençliği, Müslümanlar/Мюсюлмани, Kaynak, Ümit, Zaman - Bulgaristan, Hak ve Özgürlük/Права и свободи* и др.

Другата област, в която Юсуф Керимов се изявява сериозно, е преводът. Още през 50-те години на миналия век превежда много творби от български и руски, а също и превежда и адаптира от азербайджански на турски език. Негови са преводите на класически произведения като *Mesnet Düşkünleri* (Службогонци) на Иван Вазов и *Seçilmiş Hikâyeler* (Избрани разкази) на Елин Пелин. Освен художествени преводи има над 10 преведени книги с тематика от историята на социализма, идеологията на комунизма, както и свързани с религията, направени в посттоталитарния период.

Не на последно място трябва да отбележим и неговия принос в областта на османистиката и историята на турците в България. Години наред той превежда османски документи за различни музеи, а също адаптира от османо-турски език на съвременен турски части от литературни и исторически произведения. В резултат на своята усърдна работа със сбирките от османо-турски издания Юсуф Керимов написа научен доклад за историята на турския (главно османо-турски) печат в България, който бе споменат по-горе. Също така той е подготвил непубликуван каталог на актовете за учредяване на вакъфи (вакъфнаме) по българските земи, издирени от Османския държавен архив в Турция. Неиздадени останаха неговите *Osmanlıca Ders Notları* и *Лекции по османотурски*, подготвени поотделно на турски и български език за студентите в Ислямския институт.

[909] İbrahim Tatarliyef, *Antologiya, (9. IX. 1944'den Sonra Bulgaristan Türklerinin Edebiyatı)*, Sofya: Narodna Prosveta, 1960, s. 27.

[910] Вж. *Perde Açılınca*, Sofia: Narodna Prosveta, 1967; *Komediler*, Hazırlayan: İsmail Bekirof, Sofia: Narodna Prosveta, 1967; *Komediler – 68*, Hazırlayanlar: Yusuf Kerimof – Svetoslaf İrinkof, Sofia: Narodna Prosveta, 1969.

През 85-те си плодотворни години, изпълнени със страдания, терзания, духовно търсене, научно-изследователска и преподавателска работа и всеотдайна любов към турската култура Юсуф Керимов се оформи като един от пионерите и авторитетите във всяка област, в която е творил и работил. Със своята всеотдайност, ерудиция, скромност и висока култура той беше и ще остане един от най-уважаваните интелектуалци сред турците в България.

Нека Аллах да го приеме с добро и да го дари с вечно блаженство.

ŞÂİR VE FİKİR ADAMI MEHMET FİKRİ'NİN 100. DOĞUM YILDÖNÜMÜ

İsmail ÇAVUŞEV

FİKRİ HÜR, VİCDANI HÜR BİR ŞAİRDİ

Geçen yılın Aralık ayı başlarında Yüksek İslâm Enstitüsü, Tırgovişte Bölge Müftülüğü ve Omurtag Belediyesi'nin ortak gayretleriyle Omurtag'ta Bulgaristan Türklerinin tarihinde ilk defa yapılan böyle bir konferansta şair ve fikir adamı Mehmet Fikri'nin 100. doğum yıldönümü kutlandı. Konferansta Yüksek İslâm Enstitüsü Rektörü Doç. Dr. İbrahim Yalımov, Mehmet Fikri'nin toplumsal ve felsefî düşünü; Dr. İsmail Cambazov gazeteciliği, Başmüftü Yardımcısı Vedat S. Ahmed hayatı ve yaratıcılığı, şair ve gazeteci İsmail A. Çavuşev de şiir sanatı üzerine birer bildiri sundular.

Kadim Yunanlılar büyük şahsiyetlere iki yüz yıl sonra abide dikerlermiş. Biz bu süreyi yarıya indirmiş olsak da, bazı aceleci "klasiklere" kıyasen yine de normal sayılır.

***

"Mehmet Fikri, Bulgaristan Müslümanları arasından yetişen en seçkin aydınlarımızdan biridir. Geçen yılın 30'lu yıllarında kendisini herşeyden önce fikir adamı olarak kabul ettirmişti ki, öldüğü zaman O. Ezherî "Fikri'nin ölümü bizde fikrin ölümü" diye yazmıştı.

Mehmet Fikri'nin şiirleriyle yetişen bizler, onu bir de şair ve sanat adamı olarak tanıdık ve sevdik. M. Fikri'nin yaşadığı 30'lu ve 40'lı yıllara döndüğümüzde Bulgaristan'ın hızlı hamlelerle bir Avrupa ülkesi olma yoluna koyulduğunu göreceğiz. Artık sermayenin ilkel yığılımı yaşanmış, iktisadi hayat mecrasına oturmuş, gelişim yoluna dökülmüştür. Fakat her zaman olduğu gibi, memeleket biraz refah yoluna dökülünce hemen faşizan elemanlar da başkaldırmaya başlamışlardır. Bu huzurlu gelişim seyrine birer azınlık çocuğu olan Türk gençlerinin ülkenin gelişimi dışında kalmaları, lâyık oldukları yerleri alamamaları şairi hakkıyla tedirgin etmiştir.

Bugünlere gelindiğinde tarihin gerçekten de tekerrür ettiğini göreceğiz. Sadece şu farkla ki, bugün faşizan güçleri gemleyen bir Hak ve Özgürlükler Hareketi var ki, memleketimizde etnik barışın başarılı bekçiliğini yerine getirmektedir.

Bilindiği gibi, o yıllarda Türk gençlerinin hepsi okuma yazma bilmiyordu. Aralarından ancak binde biri normal liselerde okuma fırsatını buluyordu. Türk

gençlerine kapılarını açan bir tek Nüvvab vardı. Oysa azınlığın içinde de binlerce yetenekli genç yetişiyordu. Fakat bunlar henüz çiçek açmadan, cehalet ve sefaletin kucağında kıvraranarak, hayattan nasibini almadan, topluma vereceğini veremeden solup gidiyor, hayat sahnesinden iniyorlardı.

Unutmayalım ki, osmanlılıktan çıkışın üstünden sadece 40 yıl gibi kısa bir zaman geçmiş olup o günlerin devlet yöneticilerinde Türkleri bu ülkenin eşit haklı vatandaşları sayacak kafalar olduğunu düşünmek zordur. Yirminci yüzyılın ilk yarısı buhranlı, çalkantılı ve çelişkili olaylarla geçti. Özellikle 19 Mayıs 1934'te iktidara gelen askerî hükümet, azınlıkların haklarını kısıtladı, ayrımcı bir siyaset izlemeye başladı. Günümüzle karşılaştırıldığında artık bu durumun aşıldığını görmekteyiz. Serbeste seçimler yoluyla iktidar mevkiine oturan çok sayıda temsilcilerimiz olduğu bugün bir gerçektir. Oysa bundan 70 yıl önce şair, bugünleri özlemekte, genç ruhların bu hasretle yaşadıklarını bilmektedir. O yüzden onlara hararetle seslenerek ilericilik yolunda cesaretle yürümeye çağırıyordu:

"Korkma, yürü! Ümidisin milletin.
Her mâniyi yıkar, ezer himmetin!
Tuttuğun yol terakkînin yoludur,
Kalbin, fikrin emel ile doludur!" (Türk Gencine Bir Hitâbe)

O zamanın dünyasında Bulgaristan Türklerinin beynini derinden derine etkileyen olaylar hasıl oldu. Kuzeyde büyük bir dev, silkinerek uyanırken güneyde Ulusal Kurtuluş Savaşı'ndan başarıyla çıkan bir ülke laikleşme yoluna düşmüştü. Bu ortam, Mehmet Fikri'nin düşünce tarzına damgasını vurmuş oldu. Dünya nereye giderse gitsin, o uzun yılların deneyim süzgecinden geçmiş bir dine olan bağlılığından vazgeçmedi. Onun "düşün kaynağı İslâm ve İslâm düşüncesiydi". Şiirde özendiği ve örnek tuttuğu ünlü millî şair Mehmet Akif idi. Onun coşkusu ve çekiciliğiyle şiirler kaleme aldı.

Şair, gençliği canlı hamlelerle ileri çağırırken önlerine çıkarılan engelleri de pek âlâ görmekteydi:

"Yeter artık bu hakaret, rezalet,
Yeter zillet, yeter gaflet uykusu!"

diye haykırmaktadır. Zira bir yanda hakaetin rezaleti varsa, diğer yanda da gaflet uykusu devam etmektedir. Şair, bu her iki kötülüğü de sezmiş olup köy ve kasabalarda yetişen gençliği:

"Uyan! Uyan! Bu girdaptan uzaklaş,
İlerleyen milletlere koş, yaklaş!"
diye çağırmaktadır.

Fakat Mehmet Fikri, imansız, inançsız bir gençliğin büyük işler başarabileceğini asla zannetmemektedir. Onun özlediği gençlik imanlı, dinine sadık, yekpare bir gençliktir. Ancak bu gençlik vatanın hizmetine koşabilir.

"Ey vatan! Ey mecnun, mustarip vatan!
Sen misin karşımda serpilmiş yatan?"

***

"Sen misin ey dinsiz zümre? Hünerin
Bu mu idi? Lânet! Söyle, ey yurdum,
Göğsündeki yara hangi hançerin?.."

Bu vatan ki, Pirin ve Rila doruklarının üzerinde dalgalanan mavi semalarıyla Avrupa'nın bağrından kopup gelen mavi Tuna'ya; saçlarını güçlü rüzgârların taradığı Kom tepesinden dev dalgaların sahili dövdüğü narin Emine burnuna kadar aynı zamanda, aynı hak ve adalete:

"Hepimizin öz anası,
Sensin güzel, şirin Vatan!
Gönlümüzün hep duası:
"Yaşa, var ol, Bulgaristan!"

Dağlarında yeşil tahtlı,
Bülbül öter tatlı tatlı.
Bir ülkesin cennet bahtlı
Yaşa, var ol, Bulgaristan!"

Ben bu yurdun üzerinde dalgalanan bu üç renkli bayrağı bu kadar güzel, bu kadar içli terennüm eden bir başka şairin bir şiirini hatırlamıyorum. İki dörtlüğünü okuyalım:

"Pek manâlı üç rengin,
Yok dünyada hiç dengin,
Görmemiştir eşini,
Yerler gökler ve engin.

Çık havaya, yüksel, uç,
Sana lâyık bu huruç.
Uğrunda can vermemek,
Nankörlük ve büyük suç!"

Yüzyıllar boyu insanımız bu topraklarda yaşamış, bu toprakları gözbebeği gibi korumuş, imar etmiş, üzerinde müslümanca namaz kılmış, dua etmiş ve sonunda aziz ve vatan bilmiş, bu toprağa uzanıp yatmıştır. Bu gerçeği idrak etmiş olan şair, imanı ve dini bütün bir Müslüman olarak bu vatanın dertlerini ve kavgasını üstlendiğimiz gibi şan ve şerefine de ortak olduğumuzu anlamış bulunmaktadır.

O, "şiir, hikâye ve yazılarında herşeyden önce İslâmiyet'i, onun gerçek özünü savunuyordu". Belirli bir dönem yönettiği Medeniyet gazetesinde "Kur'ân ve Çağın Sorunları", "İslâm ve İnsan", "Din ve Hayat", "Ruh", "İslâm Birliği" gibi önemli ve güncel konuları işliyordu.

Aynı zamanda o, topyekün memeleketin dertleriyle yanıp tütüyordu. Bir millî felâketten diğerine düşen bir ülkenin başına neler gelecekti? Kopacak yeni bir fırtınanın alâmetleri ufuklarda görülüyordu. O yüzden şair tekrar "Ne bu sükût?" diye sormakta ve

"Anlat ey öksüz diyar!
Birer birer anlat derdini!"

diye çağrıda bulunmaktadır. Evet, "haykır, tarih duysun sesini!" diyebilmektedir. Fakat şairin bu sesini kimler duymuş, bu feryadını kimler dinlemiştir? İktidar çevreleri böyle feryat eden bir azınlık şairinin sesine kulak vermeyecek kadar kendilerine düşmüşlerdir. Şair bunu da anlamıştır ve:

"Demesinler bize: "Vatan bahtiyar!.."
Mesut sanacaklar sustukça seni!"

diye tenbihlemektedir. Bu haykırışlarının yankısını duymadıkça "dinin kalbe, bilimin ise akla yaslandığını" bilen şair, bu defa da bakışlarını Şark'a çevirmektedir. Yurdun çocuklarını İslâm'ın nuruna koşmaya çağırırken İslâm'ın bağrından yaralanmış yattığını görüyor. Fakat ümidini kemeyerek:

"Garpten geliyor yüzlerce nida,
Muhakkak ki, İslâm olacak ferda..."

diyor. Şair bunları yazarken yıllardan 1940'tır. Yeryüzünü tekrar karanlık bulutların kapladığı yıllar. Yine ufuklar kararırken şair ümidini yitirmez ve:

"Çok yaşa, var ol! Ey din-i mübin,
Çok daha parlak doğacaktır âtin!"

demektedir. Ve bunu söylerken topyekün Şark'ı düşünmektedir:

"...Söyle, Rabb!

Bir gün böyle bir inkılâb

Gelecek mi Şark'a da?
Meş'ûm günler arkada
Kalacak mı kış gibi?"
Çünkü:
"Şarkın güneşi gurub edeli
Melül ufuklar kıpkızıl halka.

***

Hasretle baktım kararan Şark'a,
Yanan güneşin doğduğu yere,
Zulmete karşı göğüs gere gere..."

Evet, Şark, yüzüstü serilmiş, ezilmiş, çiğnenmiştir. Lâkin bahar yağmurlarıyla uyanan kırlar gibi bir gün Şark yine canlanacak, uyanacaktır, zira:

"Batı'dan Şark'a esiyor bir yel...
Yaslı gönüllerde esrarlı bir el
Yakıyor şimdi binlerce emel!
Gördüğün hilâl müjdedir günden,
Yarın çok aydın doğacak dünden."

O yılların gerçeğini anlatan sayfaları açarsak dertli dertli çalan o kavalın nağmeleriyle inleyen yurt dağları ve beldelerini duyacağız:

"Çöktü kırlara derin bir hazan
Ağlayan sükût içinde bir çoban,
Kara günleri mahzun ve gamlı
Anıp üfledi dertli kavalı...

İnliyor kaval tıpkı ben gibi,
Kim bilir belki onun da kalbi
Ne kadar mahzun, ne kadar kırık!" (Kaval)

Şair, giderek milletin dertleriyle yanıp tütmektedir. Fakat yalnızdır, kimsesizdir. O yıllarda memlekette birtakım sözümona "kutrarıcılar" belirmiştir, fakat şair onların Mesih'ine bel bağlamaz; onlar da Allah'a yalvaran bu şairi asla anlamazlar, zira Allahsızdırlar. Bu durumda şaire ancak bir teselli yolu kalır ve o, kendi kendine:

"Ağla, gönül sessiz sessiz... Bütün cihan gülerken,
Şark'ın emel bağladığı en son ümit sönerken

***

Ocağının üzerine konan baykuş her gece
Felâketler müjdeliyor...
Magrib bunu alkışlıyor tatlı tatlı gülerek,
Ağla, gönül, sessiz sessiz... Yalvar Hakk'a gizlice!" (Ağla Gönül)

***

Mehmet Fikri "Hafız İslâm Ruşdi Efendiye" başlıklı şiirinde bir sıra tavsiyelerde bulunurken kendi şiir ve sanat anlayışını da açıklamış olmaktadır. Ona göre şiirde başarılı olmanın yolu, şairin özünün sözünü tutmasından geçer. Sonra zamanına uygun yazılar yazmalı, yalanlardan uzak kalmalı, haddini aşırmamalıdır. Şair, hayallere kapılmamalı, hakikata hizmet etmeli, her yazdığı açık seçik olmalı, anlaşılmayan şeyler yazmamalı, hakikattan ayrılıp riyakârlık yapmamalıdır, zira başkaca mefkûresiz olarak bilinir. Bu şiirinde o, realizmin bütün ilkelerini sıralamış bulunuyor. Koskoca bir edebiyat nazariyesini beş kıtalık bir şiire sığdırmış olması, bunların onun beyninde derinden derine yer yaptığını gösteriyor.

Bu görüşleri hangi kitaplardan edindi, hangi yazarların eserlerinden ilham aldı, bugün bilemiyoruz. Esasen şairin kendisi hakkında bildiklerimiz de neydi? İyi ki, bu vesileyle bu kutlu şairimizi, şiirimizin bu unutulmayacak ismini minnettarlıkla anıyoruz. Ve sözlerimi onun kendi sözleriyle bitirmek istiyorum:

"Okudukça şiirini ruhumda bir ulviyet hissediyorum!"

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ

1. Адем Йеринде, д-р, изследовател в Центъра за ислямски изследвания (ИСАМ) – Истанбул, Турция.

2. Абдуллах Картал, д-р, специалист-изследовател в Теологическия факултет на Улудагския университет – Бурса, Турция.

3. Азиз Назми Шакир, д-р, хонорован преподавател по ислямско изкуство във Висшия ислямски институт – София.

4. Анка Стоилова, сътрудник в ръкописно-документалния център на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий".

5. Ведат Ахмед, теолог, заместник-главен мюфтия на Мюсюлманското изповедание в България.

6. Зорка Иванова, сътрудник-архивист в ръкописно-документалния център на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий".

7. Ибрахим Татарлъ, проф., д-р на филологическите науки, хонорован преподавател във Висшия ислямски институт – София.

8. Ибрахим Ялъмов, доц., д-р, ректор на Висшия ислямски институт – София.

9. Исмаил Чаушев, хонорован преподавател по турски език във Висшия ислямски институт – София, главен редактор на списание „Мюсюлмани".

10. Мария Йосифова, научен сътрудник към Националния исторически музей.

11. Мевлюде Фере, випускник на Висшия ислямски институт – София, учителка по „Религия – Ислям".

12. Мустафа Хаджи, д-р, главен мюфтия на Мюсюлманското изповедание в България.

13. Орлин Събев, д-р, старши научен сътрудник-II степен в Института по балканистика към БАН.

14. Реджеб Чигдем, доц., д-р, преподавател по ислямско право в Харранския университет, Турция.

15. Решат Йонгьорен, проф., д-р, преподавател по тасаввуф в Теологическия факултет на Истанбулския университет.

16. Стефан Андреев, доц., д-р, хонорован преподавател по османистика във б.

Г О Д И Ш Н И К
НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

Формат 60x90/16, Печ. коли 20

Адрес:
1839 София
кв. “Враждебна”
ул. “57” № 6
тел: 02/ 945-62-98
факс: 02/ 840-63-66
e-mail: info@islamicinstitute-bg.org
web: www.islamicinstitute-bg.org