

ВИСШ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ – СОФИЯ

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

ANNUAL OF THE HIGHER ISLAMIC INSTITUTE
YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜSÜ YILLIĞI

БРОЙ ВТОРИ

СОФИЯ
2010

ГОДИШНИК НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

Годишника е издаден с финансовата подкрепа на фонд „Ислямско образование” към Главно мюфтийство

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

Адрес:
1839 София,кв. „Враждебна”, ул. „57” № 6
тел: 02/ 945 – 62 – 98, факс: 02/ 840 – 63 – 66
e-mail: vii_12@abv.bg
web:www.islamicininstitute-bg.org

СЪДЪРЖАНИЕ

I. СТУДИИ И СТАТИИ 4

1. ГЛАВНО МЮФТИЙСТВО СЛЕД ДЕМОКРАТИЧНИТЕ ПРОМЕНИ
Мустафа ХАДЖИ 5

2. ИСЛЯМСКОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ
Ибрахим ЯЛЪМОВ 21

3. İSLÂM HUKUKUNDA AZINLIK HAKLARI VE İMAM SERAHSİ'NİN AZINLIK HAKLARINA BAKIŞI
Mustafa KELEBEK 106

4. ОСМАНСКИ ОБЩЕСТВЕНИ БАНИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ (XV–XX ВЕК) (КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИ ПРОФИЛ)
Любомир МИКОВ 172

5. FİLİBE MEVLEVÎHANESİ
Aydin YUMEROV 227

6. Преписи, свързани с името на Шейх Бали ефенди и съхранявани в НАЦИОНАЛНАТА библиотека "Св. Св. Кирил и Методий" в София
Стоянка КЕНДЕРОВА 249

II. СТУДЕНТСКО ТВОРЧЕСТВО 259

1. КУЛТОВИ, ОБРАЗОВАТЕЛНИ И СОЦИАЛНИ КОМПЛЕКСИ В СОФИЯ
Шенол ИСМАИЛ 260

III. РЕЦЕНЗИИ И ОТЗИВИ 280

1. HİLÂLÜ'R-REY'İN "AHKÂMU'L-VAKF" ADLI ESERİ
Mustafa KELEBEK 281

2. İZLER DERİNLEŞİYOR...
İsmail A. ÇAVUŞEV 286

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ 292

I. СТУДИИ И СТАТИИ

1. ГЛАВНО МЮФТИЙСТВО СЛЕД ДЕМОКРАТИЧНИТЕ ПРОМЕНИ

Мустафа ХАДЖИ

Главно мюфтийство на мюсюлманите в Република България е ръководен орган, който има за цел да организира и координира религиозния живот на мюсюлманите в България. След основаването на Третото българско царство останалите в пределите на България мюсюлмани имат необходимост от организация на религиозния им живот, което е наложило приемането на временни правила за организацията на религиозните дела на мюсюлманите. В тях се включват изборът на ръководни органи, поддръжката на джамиите, издръжката на свещенослужителите, образованието, шериатските съдилища, благотворителни дейности и др.

В по-късен период Софийското мюфтийство започва да играе посредническа роля между държавата и останалите мюфтийства на територията на страната. През 1910 година Софийското мюфтийство прераства в Главно, като по силата на споразумения между Българската и Османската държави се предвижда Главният мюфтия да се избира от районните мюфтии, след което да получава признание от Шейху'л-исляма на Османската държава, и едва тогава Българското правителство да го признава като представител на мюсюлманите в България. Мюфтиите по това време изпълняват и функцията на съдии, поради което те са били и държавни служители. Същата година за пръв път е проведен избор за Главен мюфтия, като по-късно мюфтиите са били избирани, а в зависимост от политическата ситуация някои са били назначавани от Българското правителство.

Това е в общи линии положението на мюфтийствата в Царство България. Когато идват на власт комунистите, обещават да дадат пълна свобода на мюсюлманите, в това число и на религиозните им институции. На практика обаче се получава точно обратно. Дейността на мюфтийствата постепенно е сведена само до ръководене на службите в джамиите, а образователната и издателска дейности са прехвърлени на държавните органи. В началото на 50-те години гражданският кодекс (бракосъчетанията, разводите и наследственото право) преминават изцяло към съответните държавни институции. Заедно с това броят на мюфтийствата е намален значително, а броят на свещенослужителите от 3200 спада на 580 (История на турската общност в България). За мюфтии са назначавани само онези, които са одобрявали политиката на комунистическата власт, а мюфтиите от

своя страна назначават имами, които са послушни и се съобразяват с идеологията на режима, а не с каноните на религията.

Целта на тоталитарната власт е да отчужди мюсюлманите от религията и да ги присъедини към атеистичната марксистка идеология. Една част от ходжите не одобряват действията на властта, но постепенно те биват отстранявани, а на тяхно място се назначават лоялни към политиката на режима.

През 70-те години вече се стига до там, че някои ходжи активно участват в разпространението на комунистическата идеология, а някои се опитват да я съпоставят с религията. Не липсват и такива, които служат на структурите на държавна сигурност. Естествено не са изключение и религиозните и почтени имами, които въпреки оказания върху тях натиск не стават предатели и остават верни на убежденията си.

Мюфтиите през този период имат за задача да ограничават влиянието на религията, поради което на такъв пост са назначавани лица, които нямат религиозно образование, не познават Ислямската религия, но са верни на комунистическата партия.

Действията на Главно мюфтийство по време на демократичните промени

Когато България отваря границите и позволява на желаещите да се изселят (1989 г.), голяма част от мюсюлманите започват да уреждат документи и да се изселват в Република Турция. И въпреки, че българските власти твърдят, че всеки български гражданин е свободен да напусне страната, когато пожелае, и да се върне когато пожелае, на помаците не са издавани задгранични паспорти, което прави невъзможно тяхното изселване.

През този труден за мюсюлманите период Главно мюфтийство не остава безучастно. Висшият Мюсюлмански съвет начело с Главния мюфтия Недим (Недьо) Генджев излиза с декларация, която изцяло подкрепя изказването на Тодор Живков. В нея се казва:

„Ние – членове на Висшия духовен съвет на мюсюлманите в НРБ, по съвест и убеждение изразяваме безрезервно подкрепа на изявлението на председателя на държавния съвет Тодор Живков... . Заявяваме: Българските мюсюлмани имат една родина – Народна република България, в която живеят щастливо и свободно изповядват своята религия.” (информационен бюлетин на Главно мюфтийство 1989).

След падането на режима на Тодор Живков мюсюлманите, които остават в България, провеждат митинги в различни градове на страната за възстановяване на насилствено променените им имена. Главно мюфтийство не гледа с добро око на тези

прояви, но не взема страна. На 28 декември 1989 се организира бдение пред Народното събрание с настояване парламентът да вземе решение за възстановяване на имената им. Проявата започва в четвъртък и продължава до късния следобед на следващия ден. Голяма част от протестиращите отиват в софийската джамия за петъчна молитва, където се срещат с Главния мюфтия и той ги убеждава да прекратят протестите и да се върнат по родните си места. Въпреки уверенията му, че той ще съдейства за възстановяване на имената им, мюсюлманите не се отказват от действията си, което довежда до решение на парламента за възстановяване на рожденитe им имена.

Решението на българския парламент не довежда до желания резултат, тъй като местните власти настояват мюсюлманите да възстановяват имената си по съдебен начин, а не по административен път, както им е обещано. Това довежда до организиране на втори протест от страна на мюсюлманите пред парламента през март 1990, както и до провеждане на гладни стачки пред съдилищата в населените с мюсюлмани региони. Едва тогава се постигат желаните резултати – всеки има право да възстанови рожденото си име по административен път. Докато мюсюлманите се борят за защита на правата си, Главно мюфтийство в лицето на Главния мюфтия отново полагат усилия за убеждаването им да се откажат от действията си и да приемат това, което им диктува властта. (личен архив на автора).

Главно мюфтийство 1989- 1992 година

След политическите промени мюсюлманите се насочват към религията, но липсата на религиозни кадри, на религиозна литература, на джамии възпрепятстват религиозната дейност, в това число и ислямското образование. Някои младежи мюсюлмани търсят начин да отидат в чужбина и да се обучават в религиозни училища.

Заедно с това през 1990 г. Главно мюфтийство открива две средни мюсюлмански общообразователни училища в градовете Шумен и Русе, както и клонове на тези училища в град Момчилград и село Гложево през 1991 г. Също така през 1990 г. Главно мюфтийство открива и Полувисш ислямски институт. Условията в тези училища са примитивни, а най-сериозният проблем са преподавателите. Главно мюфтийство се опитва да реши тези проблеми, назначавайки за преподаватели възпитаници на Мюсюлманското училище нюрваб, а финансовите проблеми са решавани чрез спонсори от Ислямския свят.

Главно мюфтийство започва издаването на вестник „Мюсюлмани”, както издава и наръчник по Ислямско вероучение, който се разпространява между мюсюлманите. Тези дейности далеч не удовлетворяват очакванията на мюсюлманите и това води до събиране

на подписи от страна на имамите, които искат Главният мюфтия да се избира по демократичен път.

Тази подписка е подкрепена от имами от Южна България в края на 1990 г. Исканията на имамите се основават на факта, че Главният мюфтия е назначен от Комунистическата партия, участвал е във „възродителния процес", а дейностите му след падането на тоталитарния режим по-скоро спъват развитието на Ислямската религиозна дейност. Недим Генджев организира среща с една част от имамите, председателите на Мюсюлмански настоятелства и редови мюсюлмани, като ги представя за имами. По предварително подготвен сценарий някои мюсюлмани изразяват подкрепа за Недим Генджев, а той афишира, че има подкрепата на всички мюсюлмани и имами. Въпреки това Генджев не успява да убеди Мюсюлманската общност да го подкрепи и подписката за сваляне му от поста Главен мюфтия успява, тъй като тя е изпратена в Дирекцията по вероизповеданията към Министерския съвет. Позовавайки се на исканията на мюсюлманите, Дирекцията по вероизповеданията уволнява Недим Генджев от поста Главен мюфтия, като мотивите са:

„Нашата общественост беше запозната с незаконосъобразността в статута на Недим Генджев като главен мюфтия, поради което той беше отстранен от тази длъжност. Щателната проверка на наличната документация в Главно мюфтийство и в Дирекцията на вероизповеданията установи, че и след края на 1989 година Главното мюфтийство е било в плен на установените от тоталитарния и атеистичен режим силови похвати в кадровата политика с изповеданията." (Архив на Главно мюфтийство/ писмо на директора на Дирекцията по изповеданията)

Главно мюфтийство през 1992 година

По този начин, въпреки опитите на Недим Генджев да се задържи на поста Главен мюфтия, той е отстранен по желание на имамите. Отстраняването му предизвиква празнота в мюсюлманското изповедание, тъй като изповеданието остава без законно ръководство. За решаването на този проблем са предложени трима мюсюлмани, които да ръководят изповеданието и да организират избор за главен мюфтия. Това е видно от писмото на дирекцията по изповеданията:

„Като отчита липсата на всяка друга процесуална възможност, както и обичайното право, което може да бъде приложено при създадената ситуация, Дирекцията по вероизповеданията счита, че предложеният начин и форма са единствената възможност за предотвратяване на организационното разложение на мюсюлманското

вероизповедание, което преследват някои среди, начело с бившето нелегитимно ръководство. За временен съвет са посочени лицата г-н Ахмед Якубов, г-н Мустафа Хаджи и г-н Мустафа Шакир. С оглед на изложеното и на основание Закона за изповеданията и Устава за духовно устройство и управление на мюсюлманите в България, Дирекцията по вероизповеданията взе следните решения:

1. Обявява за нелегитимни районните мюфтии и главния мюфтия Недим Геджев.

2. Одобрява предложението за образуване на временен съвет от горепредложените лица за временно ръководство, както и за подготовка на избори на районни мюфтии и главен мюфтия." (Архив на Главно мюфтийство/ писмо на директора на Дирекцията по вероизповеданията).

Недим Генджев и служителите в Главно мюфтийство не се подчиняват на желанието на мюсюлманите и на решението на Дирекцията по вероизповеданията и отказват да предадат сградата на Главно мюфтийство на временния съвет. Недим Генджев оспорва назначението на временния съвет пред Върховния съд, който отхвърля жалбата му на 28 април 1992 г. с мотива, че решението на Дирекцията по вероизповеданията не е предмет на съдебно обжалване. (Решение на Европейския съд по правата на човека, 26.10.2000)

Временният съвет провежда няколко срещи със служители на Дирекцията по вероизповеданията, но не се стига до някакъв резултат. Няколко дни по-късно около двеста мюсюлмани (по-голямата част от които са от Южна България) протестират пред сградата на Главно мюфтийство, поради което държавата в лицето на органите на реда съдейства на временния съвет и те влизат в мюфтийството.

За отстраняването на Недим Генджев от поста Главен мюфтия, важна роля изиграват и студентите от Полувисшия Ислямски институт (ПИИ). Те започват стачка с искане да се прекратят пълномощията на „комунистическия мюфтия", като застават на входа на мюфтийството и не го допускат до сградата.

Висшият Мюсюлмански Духовен съвет начело с Недим Генджев продължава да упорства и да претендира за легитимност. Някои имами, които са били лоялни към тоталитаризма, подкрепят Генджев, който им обещава заплати, а някои от тях води безплатно на поклонение хадж. Въпреки опитите Генджев не успява да се задържи на поста си Главен мюфтия, а също така с решение на временния съвет е освободен и от ректорското място на ПИИ. За ректор е назначен Енвер Сакъп, учил в Ислямско училище в Ташкент, където е бил изпратен по линия на БКП.

През месец юли Недим Генджев влиза и се самонастанява в Главно мюфтийство, което предизвиква недоволството на мюсюлманите. Отново чрез намесата на властта той е изведен от сградата, а временният съвет продължава да изпълнява задълженията си.

Между членовете на временния съвет възниква спор кога и как да се проведе конференция за избор на главен мюфтия. В някои случаи Ахмед Якуб се самообявява за главен мюфтия и прави опити да задържи максимално дълго висящото положение на мюфтийството. Мустафа Хаджи и Мустафа Шакир се опитват максимално бързо да излязат от тази криза и провеждат срещи с видни ислямски духовници, търсейки подходяща личност за главен мюфтия. Налага се Методи Спасов в качеството си на директор на Дирекцията по вероизповеданията да вземе отношение по възникналите проблеми и с общи усилия се насрочва датата 19 септември 1992 г. за провеждането на Национална Мюсюлманска конференция.

В края на месец август на същата година Енвер Сакъп организира няколко студенти от ПИИ и превзема сградата на мюфтийството, като се самообявява за Главен мюфтия, а за ректор на ПИИ назначава заместника си Реджеб Ендяков. След като мюсюлманите научават за случилото се, отново се събират пред Главно мюфтийство, за да протестират срещу самоназначилото се ръководство. Този път сградата на мюфтийството се охранява от полицаи, които не допускат мюсюлманите до сградата. Политическата партия „Движение за права и свободи" поставя въпроса пред парламента и по този начин правителството отново е принудено да съдейства на мюсюлманите.

Ахмед Якуб не се отказва да се кандидатира за Главен мюфтия, а фаворит на другите двама представители на временния съвет за главен мюфтия е Кязим Сюлейман от Ардино.

На конференцията присъстват над две трети от делегатите, а също така и гости от страната и чужбина. Приет е нов устав на мюсюлманското изповедание в България, а за Главен мюфтия е избран Фикри Сали Хасан.

Главно мюфтийство 1993 – 1997

Генджев обжалва решението на Върховния съд пред петчленен състав, който също отхвърля жалбата му. През 1994 г. Дирекцията по вероизповеданията подкрепя Фикри Сали като легитимен представител на мюсюлманите. На 29 юли 1994 Дирекцията изпраща писмо до Фикри Сали да проведе Национална конференция, но той не организира провеждането на такава. На 02 ноември 1994 г. Генджев организира конференция (на конференцията не присъстват имами или председатели на мюсюлмански настоятелства, а

хора, събрани от ромските квартали на някои градове, които Генджев представя за имами). На тази „конференция" Генджев е избран за председател на Висшия мюсюлмански духовен съвет, като поставя ново начало – Главният мюфтия вече не е председател на ВМС, каквато е практиката дотогава. Въпросната „конференция" обаче не е легитимна. На 03 януари 1995 г. ВМС, представляван от Фикри Сали, взема решение за провеждане на национална конференция. В края на 1994 г. се провеждат парламентарни избори. БСП печели мнозинство в парламента и съставя ново правителство, което встъпва в длъжност през януари 1995 г. Поради настъпилите обстоятелства, Дирекцията по вероизповеданията изпраща писмо до Фикри Сали в качеството му на Главен мюфтия, като го приканва да отложи конференцията. В края на месец януари ВМС, представляван от Фикри Сали, взема решение за отлагане на конференцията за 06 март 1995 г.

На 22 февруари 1995 г. заместник-министър-председателят на България Светослав Шиваров издава заповед Р-12, с която одобрява устава, приет на „конференцията" на Недим Генджев. На 23 февруари 1995 г. Дирекцията по вероизповеданията регистрира Недим Генджев като председател на ВМДС, а Басри Хаджишериф като Главен мюфтия. Нито заповед Р-12, нито решението на Дирекцията по вероизповеданията съдържат мотиви или някакво обяснение относно приложената процедура. Решенията не са официално връчени на Фикри Сали, той научава за тях от пресата. (Архив на Главно мюфтийство).

На 27 февруари 1995 г. новорегистрираното ръководство начело с Недим Генджев, придружаван от частни охранители, прониква в сградата на Главно мюфтийство, със сила извежда служителите, които работят там, и я окупира. Отстраненият със сила Главен мюфтия подава жалба в Прокуратурата, която отказва да вземе отношение по въпроса.

На 06 март 1995 г. се провежда Национална мюсюлманска конференция, която избира Фикри Сали за Главен мюфтия, но Българското правителство отказва да признае решенията на тази конференция.

На 23 март 1995 г. Дирекцията по вероизповеданията изпраща писмо до Фикри Сали в лично качество, в което се казва, че „изборът" на Генджев за председател на ВМДС е израз на желанието на мюсюлманската общност.

Фикри Сали обжалва отказа на българските власти да регистрират решенията на проведената конференция. Въпреки, че Фикри Сали спечелва делото, Министерският съвет в лицето на Светослав Шиваров отказва да изпълни решението на Съда и да

регистрира конференцията от 06 март 1995 година.

След всички перипетии Генджев е официален (с помощта на държавни служители и най-вече с подкрепата на зам. министър председателя Шиваров) председател на ВМДС. Въпреки отказа на правителството да регистрира конференцията, проведена на 06 март 1995 г., Генджев се чувства несигурен. Още повече, че в редиците на сформирания от него ВМДС има „нелоялни" личности. През 1996 г. някои от членовете на ВМДС вече са покойници поради преклонна възраст. Ето защо Генджев се нуждае от провеждането на нова конференция, която да стабилизира положението му. В края на юни 1996 година ВМДС взема решение да се проведе Национална мюсюлманска конференция на 07 август 1996 г. Както и в предишните случаи, Генджев провежда фиктивно тази конференция на посочената дата, но „взетите" на нея решения са утвърдени на 10 септември 1996 със заповед номер Р – 42 на Св. Шиваров – заместник министър-председател. (Архив на Главно мюфтийство).

Главно мюфтийство 1997 – 2000

През 1997 г. се провеждат предварителни парламентарни избори, чрез които идва на власт правителството на Иван Костов. Въпросното правителство е с дясна ориентация и се стреми към подмяна на всички кадри от предишното социалистическо правителство на Жан Виденов, в това число и религиозните водачи. Мюфтийството начело с Фикри Сали Хасан се опитва да се възползва от ситуацията. Министърът на образованието Веселин Методиев е зам.-министър-председателят, който отговаря за вероизповеданията. Фикри Сали провежда среща с него, а след това чрез съдействието на директора на Дирекция по вероизповеданията Любомир Младенов се започват преговори между спорещите страни (мюфтийството на Фикри Сали и мюфтийството на Недим Генджев) за провеждане на обединителна национална конференция. От двете са излъчени по 5 представители, които са упълномощени да водят преговори. В тази контактна група участват и Али Хаджисадък – районен мюфтия на Пловдив, както и Али Байрактар – отцепник от ВМС на Фикри Сали.

Контактната група има за задача да организира избор на делегати и провеждането на извънредна мюсюлманска конференция, която е наречена „обединителна".

За делегати на тази конференция са избрани по двама представители на всяко населено място, където има мюсюлмани, като протоколите са заверени от кметовете на съответните населени места. Конференцията се провежда на 23 октомври 1997 г. в София,

но три дни преди конференцията Генджев оттегля съгласието си за участие в нея. Въпреки това конференцията е факт и на нея е избрано ново ръководство с Главен мюфтия Мустафа Хаджи и председател на ВМС Хюсеин Карамолла.

На 28 октомври 1997 г. Министерският съвет утвърждава нов устав на мюсюлманското изповедание, а Дирекцията по вероизповеданията регистрира новото ръководство.

Мюсюлманите посрещат с възторг свалянето на Генджев от поста председател на ВМДС. Заедно с това големи са очакванията им от новото ръководство, което не успява да откликне на всички очаквания. Причините за това са много, като основните от тях са: прекаленият оптимизъм както на ръководството на изповеданието, така и на мюсюлманите; наследените от управлението на Генджев опустошени вакъфи; опитите от страна на хората на Генджев да саботират дейността на изповеданието, като например Ашим Хасан и Али Хаджисадък в Пловдив, Али Байрактар в Севлиево и пр.; помощта, която споменатите личности начело с Генджев получават от страна на държавата в лицето на Дирекцията по вероизповеданията (Така например когато ВМС взема решение съгласно Устава на изповеданието за смяна на Мюсюлманското настоятелство в Пловдив, Любомир Младенов в качеството си на директор на Дирекцията по вероизповеданията изпраща писмо до кмета на Пловдив да не регистрира временно назначеното от ВМС настоятелство, а да остави старото такова начело с Гюрсел Алиев); не на последно място крайно затрудненото финансово състояние; и може би най-важното – мюсюлманите или поне част от тях смятат, че Мюсюлманското изповедание в лицето на Главно мюфтийство е институция, която сама може да реши проблемите на мюфтийството и на мюсюлманите.

Въпреки всичко на лице са някои дейности, които поставят началото на организирана работа в изповеданието:

– започва последователно издаване на религиозна литература на български език;

– започва организирано провеждане на курсове по изучаване на Коран;

– организира се поклонение Хадж, както за сметка на хаджиите, така и на разноски на Кралство Саудитска Арабия;

– осъществяват се връзки с ислямския свят, в това число Република Турция, Кралство Саудитска Арабия, Кралство Йордания, Кувейт и др.;

– финансирането на изповеданието се извършва само по банков път;

– завеждат се дела за възстановяване на одържавени вакъфски имоти, както и за разтрогване на дългосрочни договори, сключени от страна на недобросъвестни

председатели на Мюсюлмански настоятелства;

– започва преподаване на „Религия Ислям” в държавни училища;

– с помощта на Ислямска банка за развитие са закупени сгради за Ислямското образование в България;

– чрез посредничеството на Главно мюфтийство са подписани споразумения между Фондацията „Диянет Вакфъ” в Република Турция и Дирекция по вероизповеданията;

– подписани са споразумения между Главно мюфтийство и Диянет Вакфъ;

– осигурено е спонсорство за строежа на джамии и др. (бюлетин на Главно Мюфтийство 1997-2000);

– като най-голям успех на ръководството е завършването на мандата му, въпреки многократните опити на Недим Генджев да се добере до управлението на изповеданието. (Бюлетин на Главно мюфтийство 1997 2000 г.)

Това развитие на събитията е удар за Генджев, но той може би е предвиждал такъв завършек, поради което се е постарал да разпродаде някои вакъфски имоти. Като пример могат да се дадат продажбата на три сгради във Варна, отдаването под наем на хотел „Балкан” в Русе на собствения му син за десет години, като наемът е десет лева на месец и др.

Заедно с това Генджев не се примирява с факта, че е извън управлението на мюфтийството. Той завежда дело във Върховния административен съд, чрез което оспорва провеждането и регистрацията на конференцията от 23 октомври 1997 г. Делата са както против провеждането на самата конференция, така и против утвърждаването на приетия устав със заповед номер РД – 49 на заместник министър председателя Веселин Методиев и регистрацията на новоизбраното ръководство със заповед номер 311 от 28 октомври 1997 година на директора на Дирекцията по вероизповеданията при МС – Любомир Младенов.

Тричленният състав на Върховния Административен Съд излиза с определение на 16 юли 1998 г. да се прекрати заведеното от Генджев дело с мотива: „ ...заместник министър-председателят Светослав Шиваров не е бил компетентен да утвърждава устави на изповедания, тъй като не е бил надлежно упълномощен от компетентния орган. Ето защо следва да се приеме, че липсва утвърждаване на новия устав на изповеданието (от 1995 и 1996 г.), тъй като не е извършено съгласно законоустановената процедура, поради което по смисъла на чл.6 ал.1 от Закона за изповеданията това изповедание не следва да се

счита за признато и добило качеството на юридическо лице. Затова жалбоподателят (Недим Генджев) не е активно легитимиран да обжалва процесните актове, тъй като няма качество на ръководен орган на изповедание – Висш мюсюлмански духовен съвет, тъй като юридически и фактически не е утвърдено и признато като такова в правния мир." (Архив на Главно мюфтийство).

Генджев обжалва това определение пред петчленния състав на ВАС, който връща делото за повторно разглеждане, като на 03 май 1999 г. излиза с решение: „Отхвърля жалбата на Висшия мюсюлмански духовен съвет с председател Недим Генджев против утвърждаването на приетия устав със заповед номер РД – 49 на заместник министър председателя Веселин Методиев и регистрацията на новоизбраното ръководство със заповед номер 311 от 28.10.1997 година на директора на Дирекцията по вероизповеданията при МС – Любомир Младенов."

Генджев отново обжалва (вероятно след изтичане на определения за обжалване срок) решението на тричленния състав на ВАС пред петчленния състав на ВАС. На 31 януари 2003 г. петчленният състав на ВАС излиза с определение: „Оставя без разглеждане молбата на Недим Генежев за отмяна на влязло в сила решение номер2206 от 03.05.1999г. на основание чл.232, ал.1 ГПК, чл.42, ал. 1 от ЗВАС.

Определи:

Прекратява производството по описа на ВАС 5-членен състав. Определението не подлежи на обжалване." (Архив на Главно мюфтийство).

Мюсюлманското изповедание 2000 – 2003

През септември 2000 година ВМС на свое редовно заседание взима решение за провеждане на нова национална мюсюлманска конференция, на която да се приемат поправки в устава на изповеданието и да се избере ново ръководство. Конференцията се провежда на 28 октомври 2000 година. Въпреки опитите на Недим Генджев да осуети провеждането на конференцията, тя е проведена успешно. На нея е избрано ново ръководство с Главен мюфтия Селим Мехмед и председател на ВМС Мустафа Хаджи. Вместо поправки в устава е приет нов устав, който се характеризира с това, че разширява правомощията на председателя на ВМС. Новото ръководство е изправено пред сериозни предизвикателства, но то успява да организира духовния живот на мюсюлманите и да постигне определени цели, в това число:

– продължава издаването на религиозна ислямска литература на български език;

– организацията на курсовете по изучаване на Коран е на по-високо ниво, като за

целта са издадени специални учебни помагала на български език;

– организирането на Хадж продължава, въпреки че безплатен хадж почти няма;

– заздравяват се връзките с Ислямския свят и особено с Република Турция, тъй като настъпват промени в ръководството на Диянета в Турция, а новото ръководство обръща по-голямо внимание на мюсюлманите, живеещи на Балканите;

– по отношение на вакъфските имоти ръководството на изповеданието прави картотека (макар и непълна) и поставя въпроса пред Българския парламент за възстановяване на одържавените вакъфски имоти. Това не дава желания резултат и възстановяването става възможно само по съдебен ред;

– преподаването на „Религия Ислям" намира най-широко приложение през 2001-2002 учебна година;

– започва ремонтът на закупените за Ислямско образование сгради, но той така и не завършва изцяло;

– успешно е завършен втори мандат на ръководството на изповеданието;

– организирана е международна конференция по проблемите на мюсюлманите, които живеят със статут на малцинство в немюсюлмански страни 09.09 – 12.09. 2001 г. (Дейности на Главно мюфтийство ноември 2001 – декември 2003).

Най-съществено през този период е приемането на нов Закон за изповеданията в края на декември 2002 г. Според новия закон регистрацията на изповеданията се осъществява в Софийски Градски Съд, а не в Дирекцията по вероизповеданията. Това на практика осъществява мечтата на Генджев, който през 1992 година заявява пред имами в Добрич, че е най-добре регистрацията да става в съда. Под ръководството на Главния мюфтия се правят опити за приравняване на статута на Главно мюфтийство със статута на Светия синод на Българската православна църква. Този опит не успява и на 18 февруари 2003 година Мюсюлманското изповедание е регистрирано служебно в СГС.

Новият закон за вероизповеданията е дискриминационен, защото:

Първо, дава статут на юридическо лице на БПЦ, без тя да се регистрира в съда, което на практика я поставя над закона.

Второ, регистрацията в съда носи вреда преди всичко на Мюсюлманското изповедание, тъй като проблеми, разбира се изкуствено създадени, съществуват само в източноправославното и в мюсюлманското изповедание. Новият закон решава проблема на Светия синод и задълбочава проблема на Главно мюфтийство.

Както бе отбелязано по-горе, Генджев губи окончателно делото против

Обединителната конференция от 1997 година едва през 2003 година. Това показва, че през целия мандат на ръководството съдебната сага с Генджев продължава. Казано с други думи, по-голямата част от енергията на ръководството на мюфтийството е насочена не към религиозни дела, а към съдебни, за да се защити изповеданието от набезите на Генджев.

В края на месец октомври ВМС взема решение за провеждане на Редовна мюсюлманска национална конференция на 13 декември 2003 г., поради изтичане на мандата на ръководството на мюфтийството.

Мюсюлманска Национална конференция 2003

На 13 декември 2003 г. е проведена НМК, на която е избрано ново ръководство с Главен мюфтия Фикри Сали Хасан и председател на ВМС Ридван Мустафа Кадьов. Генджев не е провел конференция, а убеждава делегатите да не участват в конференцията. Въпреки това той изготвя документи, според които е проведена паралелна конференция. Избраните от „двете" конференции ръководни органи внасят искане да бъдат вписани със заявители съответно Фикри Сали Хасан и Исмаил Али Гьоч – като производствата по тези дела са спрени с определение от 30 април 2004 г. Искът на Исмаил Али Гьоч срещу избора на Фикри Сали Хасан е отхвърлен с решение от 19 май 2004 г. По иска на Фикри Сали Хасан е образувано ф.д. от 2004 г. (Архив на Главно мюфтийство).

Новият Закон за вероизповеданията дава първите „плодове". Изповеданието отново е в безизходица, тъй като няма регистрирано ръководство. Генджев иска да се възползва от ситуацията, но не може да претендира за легитимност, позовавайки се на конференция, „проведена" през 1996 г., защото през 1997 и 2000 години са проведени нови конференции и техните решения са регистрирани. Ето защо той завежда дело в Софийския градски съд срещу конференциите от 1997 и 2000 г., а ръководството на изповеданието не е получило призовка за въпросното дело. Освен, че Главно мюфтийство не е имало възможност да се защити в съда, то не получава и решението във възможния за обжалване срок. Решението на съда влиза в сила и едва тогава Главният мюфтия и Председателят на ВМС разбират за него. Както бе отбелязано по-горе, ВАС излиза с решение, че конференцията, проведена през 1997 г., е легитимна, а мотивът на тричленния състав на ВАС за отхвърляне на жалбата на Генджев е, че Генджев е нелегитимен. Въпреки това Софийски градски съд обявява въпросната конференция от 1997 г. за нелигитимна, а респективно и конференцията от 2000 г. Това отваря пътя на Генджев. (Архив на Главно мюфтийство).

Със заявление от 03 юни 2004 г. Генджев и лицата, „избрани" на НМК от 07 август 1996 г., искат вписването на нейните решения. Производството по това заявление е спряно с определение от 14 юни 2004 г. до постановяване на влязло в сила решение по искова молба от 14 юни 2004 г. на Фикри Сали Хасан. (Архив на Главно мюфтийство).

Генджев обжалва спирането, като съдебната сага стига до Върховния касационен съд, където печели делото. Софийски градски съд обаче не регистрира Генджев като представител на изповеданието. Позовавайки се на патовата ситуация в мюсюлманското изповедание, СГС назначава служебно ръководство от трима души – Фикри Сали Хасан, Ридван Кадьов и Осман Исмаилов.

Извънредна Национална Мюсюлманска конференция 2005

Назначената от съда тричленка има за задача да организира провеждането на конференция, която да избере ръководство на изповеданието. Тъй като избраните на конференцията през 2003 година членове на ВМС не са регистрирани, решението за конференция е взето от тримата назначени от Съда ръководители на изповеданието. Според взетото решение конференцията трябва да се проведе на 20 май 2005 г. В навечерието на конференцията Генджев се опитва да отклони делегатите от участие под предлог, че ще раздава заплати на имами, но без резултат. Цялото ръководство на изповеданието се включва активно в организацията на конференцията и тя е проведена успешно на определената дата. На конференцията е избрано ново ръководство с Главен мюфтия Мустафа Хаджи и председател Басри Пехливан. Въпреки оспорването от страна на хора на Генджев конференцията е регистрирана на 11 май 2005 г. (Архив на Главно мюфтийство).

Генджев не се отказва да обжалва вписването на конференцията и съдебната борба пак започва. СГС не уважава иска на Генджев, той обжалва решението в Софийски апелативен съд, където печели делото, което е обжалвано от ръководството на изповеданието пред Върховния касационен съд, който уважава иска на Генджев и на 07 януари 2008 г. излиза с решение, че проведената на 20 май 2005 г. конференция е нелегитимна. Това поставя изповеданието отново в неизгодна позиция.

Извънредна Национална Мюсюлманска конференция 2008

Междувременно има още един съдебен парадокс. В началото на 2006 година САС обявява две легитимни ръководства на изповеданието – едното начело с Мустафа Хаджи и другото начело с Недим Генджев. Възползвайки се от ситуацията, Генджев прехвърля 850 000 лева от сметката на Главно мюфтийство в сметката на оглавяваната от него Фондация

за Ислямско развитие.

Въпреки решението на ВКС и искането на Генджев да бъде вписан като легитимен представител на изповеданието, СГС не го вписва. Председатели на мюсюлмански настоятелства събират подписи с искане за провеждане на нова национална конференция. Искането е внесено в администрацията на Главно мюфтийство, но след като не получават желания отговор, подписката е внесена в СГС. Въз основа на тяхното искане СГС насрочва конференция за 19 април 2008 г.

Въпросната конференция е проведена съгласно устава, приет на 07 август 1996 г., тъй като той се явява единствения легитимен устав. Проведената на 19 април 2008 г конференция преизбира ръководството, избрано на 20 май 2005 г. Също така внася поправки в устава от 1996 г. Проведената конференция е регистрирана на 22 април 2008 г.

Генджев оспорва конференцията от 2008 г., като губи делото в СГС, но след обжалване го печели в САС. Ръководството на мюфтийството обжалва решението на САС пред ВКС, но решението е в полза на Генджев.

Вместо заключение

След падането на тоталитарния режим 1989 година мюсюлманите се надяват, че проблемите с тяхното изповедание вече са минало. Но падането на комунистическия режим заварва мюсюлманите крайно неподготвени за новите предизвикателства, те се оказват неконкурентноспособни в политическите и държавнически игри, в които е въвлечено изповеданието. Определени политически среди през целия 20-годишен период се стремят да всяват раздор в редиците на мюсюлманското изповедание, без да подбират начини и средства. Опитите на Недим Генджев и подкрепящите го среди срещат отпора на мюсюлманите. Те не се отказват да защитават правата си, дадени им от Конституцията и законите на Република България.

Въпреки опитите да се отклони ръководството на изповеданието от основните му ангажименти и да се ангажира с безкрайния съдебен лабиринт, налице са постижения, които са показателни за това, че мюсюлманите вече са равноправни граждани и не приемат подигравателно отношение и не искат подаяние от никого. В контекста на новата ситуация се затвърдява духът и единството на последователите на Мухаммед (алейхисселям). Надеждата в справедливостта е жива и тя непременно ще възтържествува, защото свободата на религията е необходимо условие за доброто съжителство между хората, независимо от тяхната религия и техния етнос, за развитието на демокрацията.

THE HEAD MUFTI'S OFFICE AFTER THE DEMOCRATIC CHANGES

Mustafa HADJİ

SUMMARY

Following a brief review the article about the history of the origin and activities of the Head Mufti's Office till 1989, examines the work of this institution over the past two decades.

Above all, reveals the role of the Muslim community in the restoration of civil and religious rights and freedoms.

Particularly, the article examines in detail the issue of authorizing the central governing bodies and the conflict between clerics-the supporters of the totalitarian regime and so called assimilation policy "revival process", and those who strive to focus the activities of the Head Mufti's Office exclusively for spiritual matters. As well as consistently monitoring the progress of judicial proceedings.

2. ИСЛЯМСКОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ

Ибрахим ЯЛЪМОВ

Трайното настаняване на османската държава по българските земи в края на XIV век създава социални, демографски и институционални предпоставки за формиране и развитие на един специфичен клон на ислямската култура. По-значимо развитие получава архитектурата, фолклорът, литературата и някои компоненти на изкуството.

Характер и етапи на развитие

От османския период в България са съхранени значими паметници на духовната и материална култура. Според проучванията на турския изследовател Екрем Х. Айверди от този период са останали 2356 джамии и месчиди, 174 теккета и завиета, 142 медресета, библиотеки, мостове, чешми и др.[1]

Една голяма част от тях, както отбелязва Петър Миятев, по време и след Руско-турската война (1877/1878) са унищожени като символи на „чуждо робство"[2].

Впоследствие отношението към това наследство започва постепенно да се променя. Петко Рачов Славейков, Найден Геров и други просветни дейци издирват и записват образци от османо-турския фолклор[3].

Софийският университет „Св. Климент Охридски", Археологическият институт на БАН, Ориенталският отдел на Националната библиотека „Св. Кирил и Методий" (НБКМ) и др. научни институции насърчават тази изследователска дейност.

Изследователите проявяват по-голям интерес към култовите и гражданските културни паметници. Някои от тях изучават определени джамии като Томбул джамия в Шумен, джамията на Хамза бей в Стара Загора, Байраклъ джамия

[1] İslam ansiklopedisi, c.6 s.403.
[2] Миятев, П. Османски паметници в България. С. 1957.
[3] Славейков, П. Р. Български притчи и пословици и характерни думи. С. 1962; Н. Геров. Речник на българския език. С. 1973.

в Самоков и др.[1]

Значително по-подчертан е интересът към теккета (дервишки обители) и тюрбета (мавзолеи) и особено тези на Отоман баба, Кадемли баба, Акязълъ баба и Демир баба[2]. Въпросните теккета са изучавани и от чуждестранни специалисти[3].

Редица изследователи издирват, описват и коментират епиграфските паметници[4].

Турският фолклор се превръща в обект на изследване още към средата на XIX в. Унгарските учени са основоположници на изучаването на турския фолклор на Балканите[5]. След Втората световна война започва по-интензивно да се изследва фолклорът и литературата на турското население в България. Известни български учени изследват различните страни на турския фолклор[6]. Риза Моллов формира първия университетски курс по турска народна литература. Той и И. Татарлъ имат определен принос в изследването на турската литература в България. Р. Моллов обосновава тезата за съществуване на относително самостоятелна литература на турците в България[7]. През втората половина и особено към края на XX век бяха издадени редица антологии, които представляват сериозна предпоставка за изследването на тази литература[8]. През последните десетилетия на турската

[1] Стайнова, М. Османски изкуства на Балканите. XV-XVIII век. С. 1995, с.30-31, 128-132.
[2] Миков, Л. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XXв.) С. 2005; Алексиев, Б. Отоман баба в писмената и устната традиция на хетеродоксните мюсюлмани. – Минало, 1999, N:2; Ив. Добрев. Хасково в миналото. 1992.
[3] Маргос, А. Теккето „Ак язълъ баба" при с. Оброчище, Балчишко. – Музеи и паметници на културата, 1973, N:2.; Melikoff, У. 1995. La communaute kızılbaş Deli Orman en Bulgarie. – In: Bektach iyyaa Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Istanbul, p.401-409.
[4] Татарлъ, И. Турски култови сгради и надписи в България. С; П. Миятев. Епиграфски проучвания на паметници с арабско писмо в България. –Археология, 1962, N:1, 68-72; К. Венедикова. За личното в епиграфските паметници от османско време и за тяхното значение като исторически извор. – В: Личните документи като исторически извор. С.1977, 177-198.
[5] Kunoş, J. 1998. Türk halk türküleri Ankara, ve Türk halk edebiyatı İstanbul; G.Feher. 1991 Macaristan'ın milli müzelerindeki Türk sanat eserleri Ankara.
[6] Шишманов, Ив. 1996 Събрани съчинения, т. 2, с. 7 и след; Ст. Младенов. Турско-български успоредици в областта на гатанките. – В: Известия на Народния етнографки музей, N:1-4, 1927 с. 115-120; Чилингиров, Ст. Турски пословици, поговорки и характерни изрази. – В: Инем, 1922, N:3-4, 1923 N:12, 1936 N:12; Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. С. 1934; Вълчев В. Хитър Петър и Насреттин Ходжа. 1975; N. Hafız, 1999. Rıza Mollov hayatı ve eserleri. Ankara.
[7] Mollof, R. Edebiyat ve onun davası – eskiden edebiyat varmıydı-Yeni Işık. N 19,1950; İ. Tatarlı 1960, 9 eylül 1944'ten sonra Bulgaristan türklerinin edebiyatı. İu: Antologiya; И. Татарлъ. Литература на турците в България – състояние на изучаването й и някои нейни теоретични и практични проблеми. В: Литература на малцинствата в България след освобождението. Т.1 с., 1999; İ. Tatarlı 2003. Bularistan Türk halk kültürü ve edebiyatının bazı ana sorunları. И др.
[8] Tatarlı. 1960 ve 1964. Antoloji,; N. Hafız Bulgaristan Türk edebiyatı Metinleri, c. 1,2,3, Ankara; M.Çavuş, 1988. XX. Yüzyıl Bulgaristan Türkleri Şiirleri, 2. baskı İstanbul; Bulgaristan Türk Edebiyatı. Hazırlayan Hayriye Yenisoy. 1997. B: Türkiye dışındaki Türk edebiyatları c. 8 Ankara и др.

култура в България бяха посветени няколко монографични изследвания. Сред тях се открояват съчиненията на М. Стайнова, И. Татарлъ, Л. Миков и др.[1] Подобни трудове са публикувани и в Турция[2].

Важен принос в изследването на тези проблеми са студиите и статиите на съвременни български и чуждестранни учени, публикувани в осемте тома от Международния център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия през периода от 1997 до 2001 год.

На международния симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите", организиран по инициатива на Висшия ислямски институт през април 2000 г., също бяха разгледани редица въпроси, свързани с културата на българските мюсюлмани[3].

В резултат на тази изследователска дейност са осветлени редица аспекти на ислямската култура и нейното място в българското културно пространство. До голяма степен вече е изяснен въпросът за възникването и периодите на развитие на тази култура и особено на турската литература. По-голямата част от архитектурните паметници са описани. Сътрудниците на НБКМ през последните десетилетия разкриха ролята на основните публични библиотеки по българските земи.

Все още обаче не са изследвани всестранно всички клонове на ислямската култура в нашата страна. Чувства се липсата на научни изследвания, обобщаващи, анализиращи цялостното развитие на ислямската култура и разкриващи нейните особености и отражението й върху развитието на цялостния културен процес в България. Предстои да се интензифицира събирането и описването на специфичния материал. Особено важно е чрез интердисциплинарен подход да се разкрие цялостният характер на въпросната култура.

Пред изследователите стои и задачата да се преодолее тенденцията, която се очертава по времето на „възродителния процес" да се отрича специфичният

---

[1] Стайнова, М. Османското изкуство на Балканите. XV-XVIII в. 1995; И. Татарлъ, Турски култови сгради и надписи в България. Част I. 2003; Л. Миков, Изкуството на хетеродоксни мюсюлмани в България (XVI – XX век). 2005.

[2] Çelebi, E. 1983-1986. Seyahatname. C.1-10, İstanbul; Ayverdi, E.H. 198, Avrupada Osmanlı Mimari esserleri. c.IV İstanbul; H. Memiş. Bulgaristan da Türk Kültürü, Ankara 1995, ve Geçmişten günümüze Bulgaristan da Türk Eğtim Tarihi. Ankara 2002. O. Keskioğlu Bulgaristan da müslümanlar ve İslam eserleri Hilal yayınları, Ankara, и др.

[3] Доклади от Международен симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите", София 2002, и Balkanlarda İslam medeniyeti milletlerarası sempoziyumu tebliğleri.

характер и относителната самостоятелност на културата на българските мюсюлмани.

Местната култура на българските мюсюлмани се формира и се развива на базата на османската култура, която е особено проявление на източно-ислямската цивилизация. Последната възниква върху идейната база и естетическите ценности на ислямската религия. В нейното създаване участват много народи, поради което тя се характеризира с многообразие.

По своята същност османската култура представлява симбиоза на ислямските естетически ценности с турските, които са наследство от предислямския период, от уйгурите и други тюркски народи. Старата турска култура преживява своя „златен век" в Селджукската държава. На базата на тези компоненти през XIV и XV векове се формира „турско-ислямската култура", която получава известност като османска. В областта на изкуствата се появява стил „руми", който е византийско-селджукски художествен маниер, за разлика от „чини" имащ далекоизточен и средноазиатски произход[1].

След османската инвазия на Балканите тяхната култура прониква и по българските земи. Тук тя се развива в други, специфични обществено-исторически, икономически и политически условия. Върху нея определено влияние оказват местните естетически ценности и идеи. На Балканите османската култура влиза в съприкосновение с европейската.

Това дава основание на специалистите да я окачествяват като нов румелийски клон на османската култура[2]. Последната се характеризира като поликултура, тъй като в нейното формиране и развитие участват много народности със свои ценности, традиции и обичаи. По мнение на определени учени на Балканите не се създава синкретизъм на духовната култура, аналогичен на културата на Ал-Андалус[3]. В материалната култура обаче се стига до сходство, дори до единство[4]. По-специално в битовата култура се формират много общи елементи.

---

[1] Стайнова, М. цит. съч., с. 63, 83.
[2] Стайнова, М. цит. съч. с. 15; Р. Градева и Св. Иванова. Изследване на историята и съвременното състояние на мюсюлманската култура по българските земи – народен и висок пласт. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Т.2, С. 1998, с.11.
[3] Мутафчиева, В. Паралели на историята – Иберия и Балканите. – В: Доклади от Международен симпозиум „Ислямска цивилизация на Балканите" С. 2000, с.271.
[4] Стайнова, М. цит. съч. с 19.

Етапите на развитието на културата на българските мюсюлмани почти изцяло съвпадат с тези на османската. Като обобщава изводите на другите учени, М. Стайнова предлага една научнообоснована периодизация на османската култура от XV в. до XVIII в. Първият период започва от втората половина на XIV в. до превръщането на Истанбул в столица на империята (1453 г.). За този период е характерно силното влияние на персийската традиция, съчетана с постиженията на Селджукската държава и материална култура. Вторият период, известен като златен век на османската култура, обхваща XVI в. и продължава до началото на XVII в. Това, както подчертава Стайнова, е епохата, която носи отпечатъка на Мимар Синан. Третият период продължава до края на XVII век и се характеризира със застой в социално-икономическата и културната област. Четвъртият период, получил името „Ляле деври", съвпада с началото на провеждането на частични реформи във военното дело и административното устройство, т.е. началото на европеизацията, която навлиза в нов етап по време на Танзимата.

Докато през XVII в. реформите имат частичен характер и засягат само армията и администрацията, то по времето на Танзимата се обръща внимание на европейското законодателство и правата на поданиците. Законодателството вече се основава не само на шериата, но и на рационалната правна мисъл. Обновлението засяга наред с вътрешната и външната политика.

По време на Танзимата се правят опити за променяне на начина на мислене в духа на западният рационализъм. Процесът на обновление на обществената мисъл обаче има повърхностен характер. Интелигенцията продължава да черпи основополагащи идеи не от древногръцката философия, а от арабската и персийската. По такъв начин новото мислене се гради върху стара основа[1].

Под влиянието не тези социално-политически процеси в областта на културата се появява дуализъм. Паралелно с религиозното в нея, започва да се формира и едно светско, национално направление. Европейските идеи навлизат в почти всички области на културата – от литературата и просветата до архитектурата.

След Освобождението на България ислямската култура навлиза в нов

[1] Karal, E.Z. 1988 Osmanlı tarihi. C.V, Ankara, s. 192-195.

период. Постепенно тя се превръща в малцинствена култура. Периодите на нейното развитие, особено след обявяването независимостта на България на 22 септември 1908 год., се определят повече в съответствие с етапите на българската култура. Въз основа на това могат да се очертаят три периода:

а) от освобождението до края на Първата световна война, когато тя постепенно се включва в общокултурния процес на България;

б) период между двете световни войни, през който ислямската култура от една страна влиза в контакт с българската, а от друга страна постепенно придобива повече етнически характер и под влияние на европеизацията започва да се секуларизира;

в) период на държавния социализъм, през който ислямската култура се обезличава и е доведена до границите на ликвидиране. През 50-те години на XX век тя е изместена на втори план от турската етническа култура, която през 60-те и 70-те години търпи силно ограничаване, а по време на „възродителния процес" е забранена.

През периода на демократизацията ислямската култура се възражда в съответствие с новите социално-политически реалности.

Характерът на ислямската култура и нейната роля в развитието на общокултурния процес в България може да се разкрие относително по-пълно и обективно, като се осветлят нейните основни клонове.

1. Формиране на малцинствена мюсюлманска литература

В течение на векове българските мюсюлмани са създали собствена художествена литература. Тя възниква през втората половина на XIV в. и окончателно се дооформя през XV в. в рамките на османския литературен процес. След възстановяването на Третата българска държава през 1878 г. тази литература придобива относително самостоятелен характер[1].

Литературата на българските мюсюлмани възниква на базата на исляма, т.е. черпи своите идеи от религиозните, етническите и етическите ценности на

[1] Татарлъ, И. Литература на Турците в България – състояние на изучаването ѝ и някои нейни теоретически и практически проблеми. – В: Литературата на малцинствата в България след Освобождението. Т.1 с. 1999 с. 63.

исляма. В генетическо отношение тя се намира в приемствена връзка и взаимодействие с литературата на тюркските племена и на турската народност. След приобщаването им към исляма коренно се променят философските и естетическите основи на турската литература. След Освобождението като относително самостоятелна малцинствена литература тя се включва в общия литературен процес в страната и започва да се засилва взаимното влияние между нея и българската литература. По своята същност тя се явява отражение на естетическите изживявания, душевността, начина на мислене и живот на българските мюсюлмани, на българския пейзаж и атмосфера. Поради това притежава редица особености[1]. В качеството си на малцинствена литература изпълнява едновременно както етнодиференцираща, така и интегрираща функция.

През османския период по българските земи се развиват и двете направления – народната и диванска литература. През този период по българските земи живеят и творят около 400 поети и писатели[2].

Основното им ядро представляват местните творци, сред които се открояват Юксюз Деде от Никопол, Казан Абдел от Добруджа, Бали Ефенди от София, Кулоглу, Мехмед Челеби, Хенгани и др.

Важен принос в развитието на местната ислямска литература внасят такива творци като Кайгусуз Абдал, Ашък Пашазаде, Намък Кемал, Али Суави, Ахмед Мидхат, Муаллим Наджи и др., които са родени в Анадола, но дълго време са живели и творили в Пловдив, Варна, Русе и други български градове. С изключение на първите двама – Кайгусуз Абдал и Ашък Пашазаде, другите са представители на Танзиматската литературна школа и новоосманизма, които ратуват за осъвременяването на османската култура. Н. Кемал по време на пребиваването си в София написва своето „*Divançe*". В пиесата си „*Vatan veya Silistra*" (*Отечеството или Силистра*) отразява Руско-Турската война. Али Суави, Ахмед Мидхат, Муаллим Наджи и др. популяризират зараждащата се турска национална идея. Те подбират своите теми от социалния живот[3].

Двете направления в средновековната турска литература започват да се

[1] İsem, M. Bulgaristan Doğmlu Türk Şairleri. – İn: Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Simpoziyumu tebliğleri. S. 2002, s. 345.
[2] Mollof, R. Yeni ve En yeni Türk Edebiyatında Esas İde ve Mevzular. B: R. Mollof. Hayatı ve Eserleri. Ankara, 1999, s. 93.
[3] Molla, Rıza. a. g. e., s.103.

формират вследствие на нейната персизация. След приобщаването на турците към Исляма тя попада под влиянието на по-високо развитите персийска и арабска литература. Турските поети работят системно и усърдно, за да усвоят персийския естетически и литературен стил, който ги отдалечава от народната традиция. Вследствие на това от XIII в. в турската литература съществуват две направления: класическа или диванска и народна или ашък-сазова литература.

От историческа гледна точка второто се развива върху базата народна литература, на фолклора, т.е. народните песни, *дестани* (поеми), пословици, приказки и т.н. Те са обикновено творби на анонимни автори, които при шествието си сред народа се допълват и търпят изменения. Най-характерната им особеност е, че отразяват стремленията и въжделенията на народа. Езикът им е близък до народния, а формата на стихосложението – силабическият размер „*хедже*".

Тази фолклорна традиция се запазва и получава по-нататъшно развитие в народната, ашък-сазовата литература. Последната се различава от диванската не само по форма, но и по съдържание. В нея се запазват самобитните черти на турското народно творчество. Тя е относително по-свободна от мистични и схоластични идеи и се развива в унисон с реалността.

Произведенията на народната литература са творби както на анонимни автори, така и на известни личности. От ашък-сазовите поети през XV-XVII в. са известни Юксюз Деде от Никопол, Казан Абдал от Добруджа, Дертли Кятип, който е мюрид на Тимур Баба, Хасан Деде и др.

През XVIII в. и особено XIX в. в Османската империя протичат интересни процеси. Този период се характеризира с осезаемо изоставане в социално-икономическата, военната и културна област, с политическа нестабилност. В често избухващите войни османската армия, с изключение на Кримската война (1856 г.), губи битките. Отразявайки тези събития, местната литература се развива и укрепва значително. Това се отнася преди всичко за народната поезия. Най-известни ашък-сазови поети са Кани и Кулоглу. Тяхното творчество е известно в цяла Румелия.

През епохата на Танзимата плеядата народни поети значително се разширява. Най-известните сред тях са Рушени от Силистра, Ашък Хъфзъ, Ашък Деруни, Куртоглу, Дели Мехмед и др.

Народният поет Хенгани (ум. 1873 г.) пише газели, *кошма* и *сема*, в които отразява живота на обикновените хора, белязан с немотия и несигурност. В същото

време възпява любовта като източник на човешкото щастие. Любовната му лирика обаче отстъпва пред песните, в които описва нещастието и безпросветността, изобщо катастрофата, застрашаваща османското общество.

Основните теми, които разработват ашък-сазовите поети, са свързани с живота и вълненията на народа и с ислямски религиозни мотиви. Чрез суфизма в поезията, в частност в ашък-сазовата поезия, нахлува мощната струя на божествената любов. Земният живот и явления често отвличат човека, отдалечават го от неговия Създател. Поетът страда, тъгува, стреми се да постигне абсолютното битие, което е отвъд екзотеричното. В обхвата на любовната тема попада и земната любов, любовта към любимата. Откакто е възникнало семейството, народните поети възпяват любовта, разлъката и страданията, свързани с несбъднатата любов[1].

Паралелно с това народните поети бичуват социалната несправедливост, бедността, алчността и егоизма. В техните творби и особено в народните песни често се възпява геройството на бунтарите (*eşkiya*), които се изправят срещу неправдата.

Класическата, диванската литература също възниква през XV в. и достига своята зрялост през XVIII в. По мнението на турския литературовед Мустафа Исен през османския период по българските земи са творили около 78-79 поети, чиито стихове отговарят на критериите на диванската поезия. През XV и XVI в. са се изявили Ревнаки от Пловдив, Ахи от Никопол, Вуслати от София, Халети от Кюстендил, Беяни от Русе, Шири от Русе и т.н.[2]

През XVIII в. техният кръг се разширява. По значими творби са оставили Джелвети от Айтос, Зюхри от Гоце Делчев, Захири от Русе, Васъф, Али и Нимет от Шумен, Рухи от Казанлък. А през първата половина на XIX в. се изявяват Сюлейман Ефенди от Кюстендил, Ахмед Хамид Ефенди от Търговище, Кани от Силистра, Йирмисекиз Мехмед Челеби и др.[3]

Диванската литература значително се отличава от народната, ашък-сазовата литература. Диванската поезия приема арабо-персийската метрична система ***аруз***, основана на квантитативния принцип на редуването на дълги и

[1] Beyzadeoğlu, S. XV ve XVI Yüzyıllarda Osmanlı İdaresindeki Bulgar Şehirlerinden Yetişen Divan Şairlei – В: Туркият език и турската култура в контекста на диалога Изток-Запад. Шумен, 2004, с. 195-205.
[2] Çavuş, M. 1988, 20. Yüzyıl Bulgaristan Türkleri Şiirleri (Antoloji) 2. baskı. İstanbul, s. 31.
[3] Ayvazoğlu, B. 2001, İslam Estetiği ve İnsan. Çağrı yayınları. İstanbul, s. 68,85,86.

кратки срички. Едновременно със системата на стихосложението диванските поети възприемат и различните арабо-персийски жанрове: моноримните касиди – оди и газели, чиито мотиви са раздялата с любимата, месневи – дълга поема с двойна рима и др. Диванските поети отдават по голямо значение на изящния и префинен език, отколкото на съдържанието. Пишат на османски език, в който преобладават арабските и персийски думи и понятия, поради което творчеството им е недостъпно за народа.

Оставайки верни на духа на ислямската и по специално на суфийската култура, те разработват главно религиозни теми. Паралелно с тях се вдъхновяват и от любовни мотиви, възпяват природните красоти и опиянението от виното.

Диванската поезия по своя характер е абстрактна. Основен техен ръководен принцип е „изкуството за изкуството".

Изхождайки от тези особености, в епохата на Танзимата и особено в републиканския период диванската литература се окачествява като подражателска, като чужда на турската традиция и се отхвърля. През последните десетилетия обаче се подчертават и достойнствата на диванската литература. В нея по пътя на абстрахирането и използването на един изящен мелодичен език се постига високо поетично майсторство, естетическо съвършенство. В произведенията се обрисуват много образи с ценни психически характеристики. Наистина се използват прекалено много персизми и арабизми, но мелодичността на турския език е съхранена.

Както пролича, в средновековната османска литература се появява дихотомия – „дворцова" и народна литература. Макар да се различават една от друга, между тях съществуват и редица общи елементи. Известният турски фолклорист Пертев Наим Бората ги разглежда като едно цяло. Диванската литература, макар да отразява вкусовете на едно малцинство, представлява част от социума. Бората не вижда големи различия в тях освен езика им.

Преди всичко и двете направления имат един общ идеен източник – ислямската парадигма. И двете направления се ръководят от ислямските естетически ценности и норми, отразяват мюсюлманския начин на мислене и живот. Още през XIII в. една голяма част от народните и диванските поети навлизат в руслото на суфийската философия и естетическо мислене. Суфизмът има важен принос във формирането на ислямските естетически ценности и норми,

от които се ръководят почти всички творци. По смисъла на суфийстката концепция за *vahdet-i vucud* (*единното битие*) реалните обекти в този свят се явяват отражение на Върховното, т.е. божественото битие. А земните красоти са отражение на „абсолютната", божествената красота. Основната цел на творците е да схванат трансцендентното, съдържащо се иманентно в реалното, видимото битие[1].

Затова за османското и по специално за диванското изкуство е характерна силната абстракция. В произведенията на творците обектите не се изобразяват така, както изглеждат, а чрез стилизиране и тълкуване те се изменят и се променят от единичното към общото.

Суфизмът създава една система от символи, като влага символичен смисъл в определени понятия, изразни средства, предмети и светове чрез метафора.

Такива местни поети като Али Султан от Кърджали, Бали Ефенди от София, Дертли Кятип и Фазли от Шумен пряко възпяват суфийската философия и популяризират нейните естетически и етически ценности.

Суфийските идеи намират концентриран израз в стихотворението *Manzume-i varidat – Стихотворение за субстанцията* на Бали Ефенди. Заемайки се със задачата да посочи пътя за общение с Всевишния, авторът фактически обрисува един суфийски светоглед. Поелият суфийския път трябва изцяло да се отдаде на Аллах, да се откаже от земните блага в името на духовните и въобще изцяло да се откаже от земния живот, който е преходен, и да се посвети на вечния отвъден живот, да заличи собственото си битие и да се приобщи към върховното битие, от което произлизат останалите битиета[2].

Влиянието на суфийските естетически възгледи се разпростира върху цялата литература. Те са характерни не само за теккенската, бекташитската и диванската, но и за народната поезия. Във всички направления се разработват сходни теми, мотиви и сюжети, вдъхновени от ислямската вяра и митология.

На базата на общата идейна основа и общите елементи взаимното влияние между народната и диванската литература през XVIII и XIX в. значително се разширява.

---

[1] Arpaguş, S. Sofyalı Bali Efendi'nin Menzume-i Varidat Adlı Şiirinde Tasavvufi Unsurlar. – Kaynak, 2009, N 40, s. 24-26.
[2] Hafız,R. R. Molla ve Eserleri,... s. 94.

От средата на XVIII до края на XIX в. османската култура преживява един дълъг преходен период. Кълновете на новото, които започват да се появяват още през периода „Ляле деври", продължават да се развиват през XVIII и XIX в. и постепенно се формира танзиматската литература. Дотогава естетическият идеал на творците е трансцендентният свят. По време на Танзимата се появява обществено-ангажирана литература. В светогледа на много творци започват да се проявяват светски националистически елементи. В поезията на водещи творци като Ибрахим Шинаси, Намък Кемал, Зия Паша и др. започва да преобладава реализмът. Не само те, но повечето творци от новото поколение възприемат действителността критично. Сред компонентите на османизма се появява националната идея. Н. Кемал внася нов дух в поезията. Основните идеи в неговата поезия и драматургия стават свободата, патриотизмът и социалният прогрес. Танзиматските творци бичуват абсолютизма като форма на управление. Те черпят своите идеи главно от западната естетика. В същото време заимстват от Запада такива литературни жанрове като романа, драматургията и др.

През този период в творбите продължават да навлизат народни литературни форми. Все повече се утвърждава тъй нареченото *шаркъ*, напомнящо народните песни *тюркю*. Започват да се появяват стихотворения, написани в размера *хедже везни*. Поетичният език постепенно се приближава до говоримия.

По такъв начин османската литература до голяма степен се освобождава от абстракционизма и строгите канони и започва да третира реалните проблеми на обществото.

Като цяло обаче тя не може да се освободи напълно от влиянието на източната мистична философия, на ислямските нравствени и естетически възгледи. Вследствие на това се появява раздвоение както в цялата култура, така и в литературата. През целия XIX в. се води идейно-естетическа борба между диванската и зараждащата се нова литература, която в началото на XX в. завоюва доминиращи позиции.

Литературата, развиваща се по българските се земи, не може да остане настрана от танзиматските философски и естетически идеи, тъй като тя представлява онзи клон от османската литература, който се намира в по-тесен контакт с европейската литература. Някои нейни представители в определен период живели и творили по нашите земи. На младини Н. Кемал живее в София,

където дядо му е саджак бей. Тук той написва своето „*Диванче*", а пиесата си „*Отечеството или силистренският път*" отразява военните действия, протичащи в този регион. Али Суави, в чието творчество намира отражение зараждащата се турска национална идея, работи в Пловдив. Вдъхновен от философията на просвещението, той бичува недъзите на обществения строй и внушава, че те могат да се преодолеят чрез разширяване на образователната система. Последователно защитава идеята за равноправие между жената и мъжа[1]. Ахмед Мидхат издава първия вестник на турски език в България – *Tuna* (*Дунав*). На неговите страници публикува редица статии, в които обосновава необходимостта от издигането на културата на населението от Дунавския вилает.

Творчество на тези поети и изобщо танзиматската атмосфера допринася много за разширяването и укрепването на местния творчески кръг. Популярност придобиват творбите на Юсуф Ефенди и Тахир Ефенди от Шумен, Хенгани и Ашък Факири Сындъ от Русе, Данъш Хасан Бей и Рушени от Силистра, Мустафа Рашид Ефенди, Ахмед Хамид и Ниязи, Ш. Исмаил, Ашък Хъфзъ от София др.[2]

В местната танзиматска литература също се очертава тенденцията към тематично и жанрово разнообразяване. Заедно с ислямските религиозни и етични теми вече се разработват социални и хуманни теми. Поради честото избухване на войни през XIX в., в които с изключение на Кримската (октомври 1853 – февруари 1856) османската армия е губеща, широко място в литературното творчество заема военната тематика. На нея са посветени редица творби.

Ашък Факири Сындъ в поемата „*Дестан*" възпява победата на османската армия в Кримската война (1856), а в „*Поема за Видинската война*" отразява битките между руската и османската армия край Видин.[3]

В една от двете си поеми– „*Поема за Плевенската война*" Ашък Хъфзъ разказва за битките между османската и руската армия, за диалога между Осман Паша и руския генерал. В това лирико-епично произведение авторът широко използва говоримия народен език.[4]

В поемата „*Uslu ve Süslü*" („Мирният и накиченият") анонимният автор

[1] Çavuş, M. a.g.e., s. 45.
[2] Çavuş, M. a.g.e., s. 40.
[3] İbid; M. Çavuş. 1877-1878 Rus-Türk Savaşı ve Aşık Hafızının „Plevne Destanı"- Tuna 1997, N 3-4, s. 88.
[4] Şerif, A. Uslu ile Süslü, „Bir deliorman Destanı". Kaynak, 2005, N 27, s 11.

разказва за премеждията на един делиормански турчин и неговия син последователно по време на Руско-турската война (1877-1878), Турско-гръцката война (1897) и Балканската война през 1912 г.[1]

Народният поет Ашък Деруни в едноименната си поема от позициите на Високата порта бичува отцепническата дейност на Осман Пазвантоглу във Видинско, който, влизайки в съюз с определени хайдутски групи, вдига бунт срещу султанската власт.[2]

След възстановяване независимостта на българската държава започва процес на консолидация на мюсюлманите, останали в нейните предели, в малцинство, в което преобладават турците. През първите десетилетия под въздействието, от една страна, на новата турска литература, и от друга – на българската и естествено на базата на литературата, възникнала през османския период, се формира местната литература на турската общност[3]. Българската литература оказва определено влияние главно в тематично отношение. Езикът, стилът и изразните средства обаче са турски.

И през този период и особено след Втората световна война продължава литературният обмен с тюркските републики, намиращи се в пределите на Съветския съюз. В учебниците по литература и в христоматиите, които се изучават в турските училища (до 1960 г.), заедно с руските автори са включени и някои автори, произлизащи от средата на тюркските народи. Разбира се, тази литература търпи въздействието и на социално-политическата и културната среда. Изхождайки от тези реалности, Риза Молла обосновава тезата за съществуване на собствена литература на турската общност в България, която притежава определени специфични черти[4]. Най-важната й особеност се състои в това, че тя е функция на турското малцинство. Наистина от езикова гледна точка тя е разклонение на турската литература. Но е създадена в българските културни и обществено-политически условия. След създаването на Третата българска държава тази литература се развива относително самостоятелно и преминава през различни

[1] Gençosman, K. Bir Eşkıya Destanı - Balkan Türklerinin Sesi. 1991, N 7-8, s 16-18.
[2] Tatarlı, İ. 1960. 9 Eylül 1944-ten sonra Bulgaristan Türk Ahalisinin Edebiyatı. – Antoloji,; M. Buttanrı. Bulgaristyan Türk Edebiyatı, Kaynak, 2005 N 28, s.3.
[3] Mollov, R. Edebiyat ve onun davası – eskiden edebiyatımız var mıydı. Yeni Işık N 19, 1950; Vatan Ceğhesi devrinde Bulgaristan Türklerinin beşyıllık edebiyatı. – Yeni Işık, N 21-29, 1950.
[4] Татарлъ, И. Литературата на турците в България. – В: Малцинствена литература в България след Освобождението, с. 1999, с.71: Hayriye Yenisoy. Bulgaristan Türk Edebiyatı. – B: Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisiö c.8, Ankara, s. 40-46.

етапи, които съвпадат с развитието на културата на турската общност[1].

Главни представители на местната турска литература до 1944 г. са Хайдар Баба (1871-1956), Алиосман Айранток (1878-1952), Мехмед Джон (1885-1974), Мустафа Алянак (1890-?), Мухаррем Юмук (1895-1970), Лютфи Еричин (1902-1970), Мехмед Фикри (1908-1941), Мехмед Бехчет Перин (1896-1965), Осман Кескиоглу (1907-1989), Огуз Петек (1910-1956) и др.

Техните произведения отразяват начина на мислене и живот, естетическите възгледи, вълненията и душевността на турската общност в нашата страна. Едни от основните мотиви в произведенията на повечето от тях продължават да са религиозните чувства и ценности на мюсюлманите. Поезията на Хайдар Баба отразява духа на суфийската философия. Неговите стихове са във форма на *нефис*, вид поезия, характерна за поетите-бекташи. В тях авторът възпява суфийската любов към Аллах Теаля, Пророка Мухаммед и бекташийските светци Хаджъ Бекташ Вели, Саръ Салтук, Акязъ Баба и Демир Баба.[2]

В поезията и публицистиката на Мехмет Фикри намират отражения почти всички актуални ислямски въпроси. В редица свои стихотворения като „*La ilahe İllellah - Няма друг Бог освен Богът*", „*Dinim – Моята религия*", „*Bismillah – В името на Аллах*" и др. той се опитва да привлече вниманието на подрастващото поколение към основните ислямски идеи. В стихотворението си „*Халяскяр*", посветено на Мевлида - Рождението на Пророка, М. Фикри отразява коренната промяна, която настъпва в арабското общество, след като започва пророческата дейност на Хз. Мухаммед. За него религията, низпослана чрез пророка, озарява региона и целия свят, поетът възторжено пита:

„С коя сила може да се победи вярата, когато ръка за ръка вървят вярата и науката!"[3]

Един от главните мотиви в религиозната поезия на местните поети е любовта към Всевишния, възхищението от Неговите творения. В стихотворението „*Yalvarış – Просба*" Осман Кескиоглу възпява чувствата, предизвикани от божествения порядък:

„В света се взира, колко е красив. Навсякъде цари прекрасен ред.

[1] Çavuş, M.1988, 20. yüzyıl Bulgaristan Türkleri Şiirleri (Antolji) İstanbul, s. 81-86.
[2] Mehmet Fikri, Şiir ve Hikayeleri. Neşreden H. Uzunoğlu 2003, Bursa, s. 42-48.
[3] Бибина, Й. Поезията на българските турци след Втората световна война. В: Литературата на малцинствата в България...., с 106.

Прекрасно сътворен е този свят в длан."[1]

Творците, особено принадлежащите към течението ислямски реформатори като О. Кескиоглу, М. Фикри и други, стават изразители на тревогата от социално-политическата и културната изостаналост на българските мюсюлмани и изобщо на мюсюлманския свят. О. Кескиоглу в „*İslam dünyası – Ислямският свят*", „*Düşünüyorum – Мисля*" и др. рисува контрастни картини от миналото и настоящето на мюсюлманските страни. В миналото те са представлявали стабилни и благоденстващи държави, а сега са в развалини, мрачни и нестабилни. Поетът мечтае отново да светне ислямският хоризонт.[2]

Поезията на М. Фикри е израз на силна мъка и страдание за положението на българските мюсюлмани и въобще на ислямския свят. Поетът заявява, че като гледа мизерията на хората, като че ли вместо сълзи изтича мозъкът му. Както той, така и останалите интелектуалци все пак са оптимисти. Те вярват, че положението може да се промени чрез подобряване на просветата.[3]

В произведенията на Иззет Динч (1890-1960) също се чувства религиозен дух, особено към края на живота му, когато работи като имам.

Към 20-те години на XX в. в нашата страна се появяват т.нар. *ислямджъ-тюркчюи,* които съчетават турската етно-национална идея с ислямската. В техните произведения намират отражение и етно-национални мотиви. Типични представители на това направление са Мехмед Бехчет Перин, Мустафа Ш. Алянак, О. Кескиоглу и др. В стихотворението „*Türk Gencine – На турската младеж*" на М. Бехчет много ярко проличава съчетаването на ислямските с турско-националните мотиви. В него „божият глас зове турските синове" на борба за прогрес. А в „*Tuna Marşı – Марша на Дунавците*" поетът идентифицира нас като „Дунавски турци".[24] В поезията и особено в публицистиката на Мустафа Ш. Алянак много по-силно се чувства духът на националната идея.

Поривът на националните чувства започва да преобладава в произведенията на творците, които се изявяват главно през периода между двете световни войни. Сред тях се открояват А. Айранток, М. М. Джон, М. Юмук, Л. Еричин, О. Пелтек, Хасан Б. Юзтюрк (1905-?). В техните произведения доминират

[1] Seyfulla, O. Düşündüm - Medeniyet, N 286,s. 3.
[2] Fikri, M. a.g.e., s. 79.
[3] Çavuş, M. a.g.e., s. 110.

обществените мотиви. През първите години след възстановяването на независимата българска държава все още се срещат поеми и мемоари, посветени на Руско-турската война (1877-1878), за някои от които вече стана дума.

В мемоарите на Хюсеин Раджи Ефенди (1833-1906) „*Tarihçe-i Vaka'i Zağra – Историческите събития в Загора*" се възпроизвеждат личните впечатления от военните битки в района по време на Руско-турската война. Това е един образец на художествено- мемоарния жанр, в който творческото въображение се съчетава с документалистиката. Авторът с голямо майсторство пресъздава тежката атмосфера, разрушенията и насилията, от които страда местното мюсюлманско население, поради което то обективно се оказва на страната на победената армия.[1]

Постепенно обаче на предна линия излизат социалните и културните проблеми. Както творците от ислямското, така и от секуларисткото направление стават изразители на тревогата от сериозното изоставане на ислямския свят и на българските мюсюлмани в социално-икономическата и културната област. Те виждат как народът страда от немотия, от липса на вяра и безпросветност. Според М. Бехчет в селата без училища няма и помен от религията. И по-важното, народът се е примирил със съдбата си и не проявява инициативност. Затова за поезията им е характерен дидактизмът, тя е зов за борба със социално-икономическата и особено с културната изостаналост. А. Айранток, М. Фикри, М. Бехчет и други възпяват любовта към познанието, мъдростта и прогреса.[2] Те са обладани от самочувствието на будители, просветители на народа, което намира ярко отражение в стихотворението „*Yol Ver Kamçı – Дай ми път, Камчия*" на М. Бехчет:

Народът ми посърнал, полужив в затънтения край,

Да се пробуди трябва … туй е моя грижа и мой труд,

За него дори човекът да има пари, ако душата му е празна, той е като жив мъртвец.

А. Айранток в „*Beyahu – Чуй ме*" заявява: „Училището на науката, на изкуството е рай, истински рай."

Затова те зоват младите на поход за овладяване на знанието. М. Фикри убеждава младото поколение, че щастието може да се постигне само с наука и труд. Но затова е необходимо преустройство и осъвременяване на образователната

[1] Çavuş, M. Ulusal Onurumuz Hüseyin Raci Efendi – Tuna, 1996. N 1, s.46.
[2] Ayrantok, A. „.Be yahu..?..... „ . - Çavuş, M. a.g.e., s. 9.

система. След социалните и културно-просветните теми най-много се засяга идеята за родолюбието. Наистина битието на творците от турски произход е в „две родини", т.е. те чувстват Турция като майка-родина, а България – като свое отечество. В техните произведения България е представена като стара, отдавнашна родина на местното мюсюлманско население. Като че ли тези патриотични чувства М. Фикри най-добре облича в художествена форма в стихотворението си „*Vatan – Родина*":

Ти, красива, прелестна Родино,
Ти си общата ни майка.
Всяка наша пламенна молитва
Се провиква: „Жива да си ни, Българийо!"[*]

Почти няма автор, който да не възпява възторга си от прелестите на своята страна и родния край. А. Айранток в „*Mi dersin – казваш ми*" във форма на *кошма* пресъздава дивните красоти на своето отечество. За него от добруджанските полета и от долината на р. Марица, от ярко-зелените лозя блика живот. М. Алянак, М. Юмрук и др. посвещават отделни стихотворения на дивните красоти на Делиормана, Стара планина и Родопите. А в творчеството на Л. Ерич се срещаме с пейзажи от Черно море, Дунав и планините. Красотите на Пирин пък са вдъхновили М. Фикри:

Ей, Пирине, красавецо честити,
Възможно ли е някогаж да се насити
Сърцето ми на твоите ручеи пенливи,
На погледите ти, тъй горделиви?[**]

Любовта към отечеството често прераства в носталгия по изгубената родина вследствие на изселничеството, което сполетява повечето творци от турски произход, тъй като то е постоянен спътник на турското население от България. Настроенията, чувствата и вълненията на изселниците са отразени в народните песни, поеми и романи.

Произведението на Калайджъ Осман от Разград пряко е назовано „*Muhacir destanı – изселническа поема*". В него са намерили отражение чувствата и вълненията на изселниците от няколко села в Търговищко. Те поемат пътя с

[*] Превод Азиз Таш.
[**] Превод Й. Бибина

противоречиви чувства и очаквания. В Одрин тия, които са тръгнали без необходимите документи, попадат в крайно тежко положение.[1]

Първият роман в литературата на местното турско население също е посветен на изселническите премеждия. В романа си „*Muhacir Mehmedoğlu – Изселника Мехмедоглу*", Басри Бозаджъ Хасан от Шумен проследява преживяванията на една изселническа група.[2]

Носталгичните чувства са отразени най-добре от поетите, които по една или друга причина са били принудени да напуснат родината си. Л. Еричин споделя мъката, с която се е отделил от р. Дунав и Стара планина.

В местната литература намира отражение окончателно формиралата се през 20-те и 30-те години на XX в. турска национална идея. В поезията и прозата се появяват произведения, осветляващи историята, културата и езика на турското население, дискутира се въпросът за взаимовръзката между умметското и националното съзнание. Предприемат се опити за формулиране на националния идеал. Хасан Басри заявява, че е посветил живота си на момата, която се нарича нация. Те възпяват турските национални добродетели, внушават на младото поколение идеята за издигане на собствената им етническа общност до нивото на българската народност. Тези мотиви намират най-концентриран израз в стихотворенията „*На турската младеж*" и „*Дай път, Камчия*" на М. Бехчет. В тях наред с религиозните мотиви намираме и национални.

С помощта на подобни произведения и особено с емоционални маршове интелигенцията се стреми да формира и да укрепи националното самосъзнание на младото поколение. Ясна представа за това дава следният марш с предполагаем автор Хюсню Фуат от Шумен.

Винаги сме горди, че сме турци,
историята наша е откакто свят светува.
Сърцата ни с любов към турското туптят
и няма нищо по-любимо на света[3*]

През периода между двете световни войни рядко се срещат произведения с

[1] Riza Mollov, Hayatı ve eserleri, ..., s, 257.
[2] Татарлъ, И. Литературата на турците в България. В: Литературата на малцинствата в България след Освобождението. С. 1999, с.82.
[3] Keskioğlu, O. Bulgaristan'da türkler, ..., s.111.
[*] Превод Азиз Таш.

лирични и интимни мотиви. Не са много и произведенията, в които се възпява любовта към труда. Но в периода на държавния социализъм трудът се превръща в един от основните мотиви. Тази тема заема значително място и в произведенията на поколението, оформило се в предишния период, като Мехмед Джон и Алиосман Айранток. И заводите, и електростанциите, и поемите са плод на моя труд, заявява М. Джон.

Тайната скрих,
лоза посадих.
И песен стана
моя труд.[1]

Още към края на XIX и началото на XX в. в местната литература започват да се развиват различните родове и жанрове. Но поезията продължава да запазва традиционното приоритетно място. Тя се развива паралелно с местния турски печат. Първите стихотворения се отпечатват в ежедневниците и периодичния печат. Впоследствие се издават и стихосбирки. През периода до Втората световна война, макар и по-бавно, развитие получава и прозата. Публикуват се разкази, появява се и романът. Романът на Басри Б. Хасан „*Muhacir Mehmetoğlu – Изселника Мехметоглу*" е последван от „*Alev ve Kül – Пламък и пепел*" на Али Кемал Балканлъ и романа на Ахмет Мидхат Ефенди. Последният е един от първите интелектуалци, който в своите произведения разработва турската национална идея.[2]

Създават се и драматургични произведения, едноактни пиеси за училищните аматьорски театрални групи.

От 1920 до 1943 г. са издадени общо над 50 произведения, сред които доста стихосбирки, разкази, повести и романи.[3]

В художествено отношение местната литература до Втората световна война носи характера на формираща се литература, която все още не е достигнала необходимата зрялост, висота. Тя е повече аматьорска. Авторите са учители, а не професионални литератори.

Отделни нейни представители обаче създават значителни произведения. Алиосман Айранток според И. Татарлъ успява да изработи собствен стил на изказ,

[1] Бибина, Й. цит. съч., с.100.
[2] Yorma, A. Bulgaristan'da Türkçe Roman. Kaynak, 2002, N 12, s.5-6.
[3] Татарлъ, И. Литература на турците в България …….., В: малц. литер. С. 79.

с който се доближава до градската поезия. В произведението си „*Ми дерсин*" той пресъздава високо- художествени картини от дивната красота на страната. Стиховете на Мустафа Алянак се отличават с голяма художественост и лиричност.

В по-късните произведения на Мехмед М. Джон също се постига по-високо художествено ниво. Освободени от идеологемите, редица негови стихотворения се превръщат в шедьоври.

М. Джон, А. Айранток, О. Кескиоглу и др. пишат в стил, близък до народното поетично творчество не само в използването на силабическата система (*хеджже*), но и от гледна точка на изразните средства и светоусещането. Макар някои от тези поетични творби да не са на особено високо естетическо ниво, те се търсят и четат, тъй като отразяват живота, вълненията и надеждите на турското малцинство в България, неговия мироглед, естетически и етически ценности, традиции и обичаи.

Някои от тях съдържат и определени философски разсъждения. Хайдар Баба от позицията на суфийската философия възпява любовта към Всевишния, която прераства в планетарна любов между хората. В произведенията на Огуз Пелтек, който получава висше философско образование, присъства силна философска струя. Често, както в стихотворението „*Şaka değil – Не е шега*", авторът се стреми да проникне в същността на нещата и явленията, на човешкото битие. Зад пасторалната поезия на Мустафа Алянак позират дълбоки философски размисли за мисията на човека, за живота и смъртта. М. Фикри предпочита да се втурне пряко във философската мисъл. Паралелно с поезията той се опитва да популяризира ислямското философско наследство. Необходимо е обаче да се отбележи, че философските размисли не са толкова често срещащи се компоненти в поезията на първото поколение творци.

В периода на тоталитарния социализъм за ислямската литература са характерни затихващи функции. Наистина през първите години след деветосептемврийския преврат Хафъз Ислям Ергин, Осман Кескиоглу и някои други се опитват да хармонизират ислямския морал със социалистическия. Те представят „социалистическата революция като благоволение на Всевишния", отъждествяват ислямския принцип за социална справедливост със социализма, егалитаризма с тоталното равенство.

След Петия конгрес на управляващата комунистическа партия (1948)

обаче цялата култура, в това число и литературата, се превръщат във функция на марксистко-ленинската идеология. Творците са заставени да се ръководят от тъй наречения принцип на социалистически реализъм. В резултат на това литературата придоби светски характер. Докъм седемдесетте години на XX в. тя се разви като турска (социалистическа) литература. Макар да е идеологизирана, до известна степен съхрани духа на турската литературна традиция. Тази литература се твореше на турски език и в определен смисъл отразяваше живота на турското малцинство. През 70-те години на XX в. тя беше силно ограничена, а през 80-те години изобщо забранена.

С прехода към демократичната система започна възраждането на ислямската култура и литература. Някои от творците, израснали в периода на държавния социализъм, като Юмер Осман, Исмаил Чавуш, Сабри Алагьоз, Осман Азис и други, започнаха да разработват и религиозни мотиви. Към тях се приобщават и ново поколение поети и публицисти, някои от които идват от средата на учащите се в средните общообразователни духовни училища, като Метин Четин.

Една от темите, които те третират в своите произведения, е покаянието. В „*Открито писмо до сатаната*" Дженгиз Нуманоглу изобличава атеистичния режим, който чрез идеологически постулати разрушава етническите принципи и норми, а предоставяйки служби и звания с обещание за изграждане на земен рай, отклонява хората от вярата.[1] Затова Кемаледдин Ердин, след като признава, че е сгрешил, моли Всевишния да му прости и да благослови неговия стремеж да пречисти душата си.[2]

Основният мотив в произведенията и на съвременните автори е величието, красотата и перманентното творчество на Аллах Теаля. Те възпяват възхищението си и чувствата на благодарност към Него за това, че е сътворил човека, небесата, земята и е научил вярващите да разграничават доброто от злото.[3] М. Хюсеин възкликва:

Опиянени от любовта Ти безмерна, Те прославяме, о, Аллах![4]

Младите автори с възторг възпяват чувствата на мюсюлманите към пратеника на Аллах Хз. Мухаммед. Хатидже Параманова пише: „*Всички те*

[1] Müslümanlar, 2008, N3, s. 9.
[2] Yalvarış, Müslümanlar, 2008, N 16, s.19.
[3] Kalem, 2001, N2. s,23.
[4] Müslümanlar, 2005, N2, s.29.

обичат…, възхваляват, ти си дар от небесата"[1].

От произведенията на сегашните творци лъха жаждата за духовна храна. Октай Н. Хашим зове своите връстници: „*Ако душата ти гладува…, отдай се на ибадет*"[2].

И така, още в османския период по българските земи се ражда ислямска литература. Според турския изследовател Мустафа Исен по отношение на езика и формите на изказ тя не се различава съществено от анадолската литература. Още през този период обаче тя притежава някои особености, характерни за румелийското творчество. В този смисъл представлява клон на османската литература. След възстановяването на независимостта на българската държава, под въздействието на новите социални и културни условия тя се превръща в литература на българските мюсюлмани.

Паралелно с разширяването на литературната и научната дейност в османския период започва да се изгражда една значителна библиотечна мрежа. Първоначално библиотеки са създадени в медресета, джамии и теккета. От XVII в. нататък се създават вакъфски библиотеки, които в повечето случаи са включени в състава на комплексите, към които освен тях принадлежат медресета, джамии, имарети и др.[3]

Султан Мурад II (1421-1451), след като построил джамията Мурадие в Пловдив, открил и библиотека към нея, която съществувала дори и през XX в. О. Събев предполага, че към комплекса на Макбул Ибрахим паша в Разград още в началото на неговото функциониране през 30-те години на XVI в. е съществувала библиотека. Турският изследовател Дж. Чулпан в своето изследване посочва две библиотеки в София от средата на XVI в. – на Софу Мехмед паша и на кадъ Сейфуллах ефенди.

През XVII и особено през XVIII в. мрежата на вакъфските библиотеки към комплексите значително се разширява. В изследванията на Дж. Чулпан се посочват 18 библиотеки, а други изследователи прибавят към тях още няколко.

---

[1] Мюсюлмани, 2004, N2, с. 7.
[2] Kalem, 2003, N8, s.15.
[3] Стайнова, М. 1982, Османските библиотеки в българските земи XV-XIXв. Студия. С.: С. Кендерова 2002, Книги, библиотеки и читателски интересни сред самоковските мюсюлмани. XVIII – първата половина на XIX в. С.: О. Събев. Нови архивни извори за османските библиотеки в българските земи през XVII-XIX в. – В: Доклади от международен симпозиум „Ислямска цивилизация на Балканите", Истанбул. 2002, с. 223-239; C.Çulpan, Balkanlar'da Osmanlı Devri Türk Kütüphaneleri-Türk Küştürü, IV 1965-1966, N 37-48, s. 418-425.

По-значителна роля сред тях играят тези във Видин, Шумен и Самоков. Шуменската вакъфска библиотека била открита към комплекса на Шериф Халил Паша през 1744 г. В нея имало 800 ръкописни и около 1500 литографски и печатни книги. Отделна библиотека съществувала в духовното училище Нюавваб[1].

Една от най-големите и известни библиотеки, оцелели до наши дни, е тази на Осман Пазвантоглу (1758-1807) във Видин. Към 1888 г. в нейния фонд са се намирали 2664 тома книги. Библиотеката е разполагала с два каталога, единият от които през 1860 г. бил изпратен във Виена от австрийския консул[2].

С подобна богата книжнина разполагала известната библиотека на Самоковския валия Мехмед Хюсрев паша. Тя е създадена през 1842-1843 г. и към 1884 г. разполагала с 2485 тома книги[3].

Освен тях вакъфски библиотеки с богата книжнина са съществували в Русе, Търново, Кюстендил, Стара Загора, Свищов и други градове.

От XVII в. нататък се очертава тенденция към окрупняване на библиотечните фондове. В София фондовете на библиотеките на Мустафа ефенди, Мехмед ефенди и на Ебу Бекир ефенди фактически се обединяват. Мехмед Хюсрев паша учредява своята библиотека, като обединява вече функциониращите в Самоков библиотеки, вакфирани от неговия прадядо Ел-Хаджъ Сюлейман Ефенди.

Една голяма част от книгите в тези библиотеки са дарения от техните учредители. Около 70% от книгите в библиотеката на О. Пазвантоглу са подарени от баща му – Пазванзаде Йомер ага, а останалите – предоставени от различни представители на улема и на държавните служители. В Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий" (НВКМ) има ръкописи и печатни издания, вакфирани в полза на библиотеките или джамиите.

По-голямата част от книгите във вакъфските библиотеки са посветени на теологическите науки. Сред тях обаче се срещат и такива, които са от областта на светските науки. По-конкретна представа за това ни дава каталогът на библиотеката на Осман Пазвантоглу. В него към март 1837 г. са се съдържали 2463 заглавия, от които 2300 ръкописни и 73 печатни. От общо 2463 тома 518 били по

[1] Turan, Ö. Bulgaristan'da Osmanlı Kütüphanelri. – Kaynak, VII-VIII 2001, s. 18.
[2] İbid.
[3] İbid, p. 19.

право, 256 по арабска граматика, 186 по история и мемоари и 45 по медицина[1]. По-голямата част от тези книги са на арабски, на второ място – на османотурски. Има и доста книги на персийски.

Сред тези книги има и много ценни произведения. Например в библиотеката на Шериф Халил паша в Шумен се е намирал един от четирите пълни екземпляра „*География*" на арабския географ Идриси. Авторът написал това съчинение през 1556 г. по поръчка на краля на Сицилия – Рожер II. В книгата, обхващаща 403 страници, са включени 70 географски карти. Във фонда на библиотеката на Осман Пазвантоглу се намира римското издание на известния „*Kitabu'l Kanun fi't Tıb*" накратко „*Канон*" на Ибн Сина, в който авторът обобщава всичко постигнато в областта на медицината до негово време и доразвива редица нейни клонове. „*Канон*" съдържа над 760 рецепти за лекуване на различни болести. Този труд се използва като учебно помагало във всички европейски университети до средата на XVII в. В библиотеката на Мехмед Хюсрев паша в Самоков се намира един екземпляр от „*Sahihu'l-Buhari – Достоверния сборник на Бухари*" на известния ислямски хадисовед Бухари. В ръкописния фонд на библиотеката е и „*Cihanumma – Огледало на света*" на Кятип Челеби.

Читателите, които ползвали тези вакъфски библиотеки, са били главно улема, преподаватели и ученици от съответните медресета. Сред читателите се срещат и имена на служители от регионалните държавни структури.

След възстановяване независимостта на българската държава започва да се променя статутът и ролята на вакъфските библиотеки. Фондът на библиотеката на Исхак Паша в Кюстендил е прехвърлен в библиотеката на училището Нюввааб в Шумен. През 1942 г. в Шумен е създаден ориенталски отдел към Националната библиотека НВКМ, София, в който започват да се събират съчинения на арабски, турски и персийски език, свързани с проблемите на Изтока. За ръководител на отдела е назначен Осман Кескиоглу, учител от Нюввааб[2].

Останалата малка част от ориенталистичната литература, натрупала се през османския период, започва да се прехвърля във фонда на Националната библиотека в София[3]. Началото на Ориенталския отдел на библиотеката е

[1] İbid., p. 18.
[2] Keskioğlu, O. a.g.e., s. 128.
[3] Memiş, H. 1995 Bulgaristan'da Türk Kültürü, Ankara, s. 81.

поставено през 1879 г., когато по нареждане на губернатора на София П. В. Алабин от библиотеката на Мехмед Хюсрев паша са доставени 2485 книги. Втора по големина колекция, след Самоков, е тази от библиотеката на Осман Пазвантоглу. От нея през 1888 г. са иззети 2664 книги, от които 650 са оставени в НБКМ а 2014 са изпратени в Турция. Трети по големина фонд с около 514 книги през 1912 г. е доставен от Кюстендилската библиотека. През тези години са пренесени книги и от Плевен, Ловеч, Враца. Много по-късно от Шуменската библиотека в НБКМ са прехвърлени 600 ръкописни и 1500 печатни книги. Днес в ръкописния отдел на НБКМ се намират над 3800 тома книги, свързани с ислямската теология и култура. Някои книжни фондове продължават да се съхраняват в Свищов, Русе (Исторически музей), Разград (Държавен архив), Пловдив (Народна библиотека „Иван Вазов"), Елховец, Чепинци и др.

Библиотеките в селата Елховец и Чепинци в Смолянска област са създадени към средата на 90-те години на XX в. с книги, дарени от техните жители, които години наред са криели религиозната литература, за да я запазят от тоталитарния режим[1].

Сбирката в село Елховец съдържа общо 78 книги – 5 ръкописа на арабски език, 20 литографни и 53 печатни книги. Между ръкописите най-ранен е един фрагментарно запазен препис на Корана. По палеографско-кодикологически белези той може да бъде отнесен към XV в. Има още два Корана – единият от XVII в., другият от 1770 г., и 6 печатни книги по философия.

Особен интерес представлява добре запазеният препис на „*Китаб аш-шифа би та'риф хукук ал-Мустафа*", осъществен през (1762 г.). Книгата е посветена на живота на Пророка Мухаммед. Неин автор е Абу-л-Фадл (1084-1149).

Сбирката в село Чепинци е по-обемна и продължава да се попълва. Досега са събрани повече от 250 ръкописа и над 300 старопечатни и литографни книги. Сбирката от ръкописни преписи на Корана съдържа 71 преписа, повечето от които са от XVIII – XIX в. Сред османотурските ръкописи вниманието привличат:

* „*Ибретнаме*" – *Книга за недостижимите*, сборник разкази на Ал-Лями (поч. 1532 г.)

* „*Бехчет ел-фетааua*" – *Красотата на фетвите*, чиито автор е

[1] А. Стоилова и З. Иванова. За две нови сбирки от арабографични книги, запазени в България – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Т. 2, С. 1998, с. 380-396.

мюфтията на Истанбул шейхулислям Абдуллах Йенишехирли (поч. 1742 г.).

Освен религиозни, библиотеката притежава и книги по история, география, астрономия, физика и алгебра.

Като цяло след възстановяването на независимостта на българската държава броят на класическите вакъфски библиотеки силно намалява. Техните функции започват да се изпълняват от „*Kıratҳane – читалище*", които по своята роля наподобяват съвременните читалища.

Първото *кръатхане* се открива в Шумен (през 1896 г.) от учителите на местната турска прогимназия, които даряват книги от личните си библиотеки[1]. То е последвано от кръатханетата „*Sadakat – Вярност*" и „*Alemdar – Знаменосец*" в Русе, „*Selamet – Благополучие*" в Пловдив, „*Istikbal – Бъдеще*" в Провадия. Кръатханета възникват и в градовете Варна, Видин, Казанлък и дори в някои по-големи села като Буюк ада, Йонково, Разградска област и др.

Кръатханетата представляват културни средища. Те разполагат с библиотека и читални, в които читателите следят ежедневния и периодичния печат, водят дискусии по проблемите на турското малцинство.

Пълнокръвен културен живот води видинското кръатхане „*Şefkat – Състрадание*", създадено през 1896 г. към вакъфа на името на братята Халил и Ибрахим Ахмедови. Вакъфът освен поддържане на кръатхането е подпомагал социално-слаби ученици и нуждаещи се мюсюлмани. С негова финансова помощ няколко младежи са изпратени на обучение в Турция и в европейски страни.

В библиотеките както на „*Шефкат*", така и на други кръатханета се е намирала художествена и научна литература, която обогатява общата култура и укрепва националното самосъзнание на турското население.

Повечето от кръатханетата в продължение на около половин столетие развиват и културно-просветна дейност. След установяването на тоталитарния режим обаче те придобиват друг характер. През първите 15 години са използвани като средища за разпространяване на „социалистическата идеология и култура". Към края на 50-те години на XX в. са одържавени чрез сливането им с народните читалища, чийто книжен фонд на турски език е унищожен по време на тъй-наречения „възродителен процес".

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s. 130.

С прехода към демократичната обществена система започват да се възстановяват културните институции на турското малцинство. Отново се появяват културни дружества и специализирани библиотеки. Активна дейност развиват библиотеките „*Юмер Лютфи*" в Кърджали, „*Сабахаддин Али*" във Варна, „*Назъм Хикмет*" в Шумен. Във фонда на последната се намират над 30 хиляди тома книги, от които три хиляди са на турски език.

Както предишните кратханета, така и сегашните библиотеки работят при доста тежки условия. Те не разполагат с необходимата подходяща материална база и финансови средства.

2. Ислямското образование в България

В османския период, особено през втората половина на XIX в., по българските земи е имало изградена доста широка училищна мрежа. Първоначално в градовете, а впоследствие в повечето села били открити *събян* (начални училища от типа на килийните) и *медресета*. В епохата на Танзимата техният брой нараснал значително. По българските земи е имало стотици начални училища. По сведения на Евлия Челеби само в Силистра те са били 40, а в Никопол – 20 начални училища.

Следващата степен на образование били *медресетата*, които имат йерархическа структура. Нивото на всяко медресе личи от размера на заплатите на преподавателите (мюдеррис).

Във всички по-големи градове на Османската империя са съществували медресета. Най-авторитетните медресета били в столицата Истанбул, особено създадените от султан Мехмед II Фатих, Баязид II и Сюлейман Кануни (Великолепни). Имало два вида медресета: а) *универсални*, в които се готвели кадии, мюфтии и мюдерриси; б) *специализирани*, като *Дар-ул-курра*, в които основно се изучавал Коранът и неговото тълкуване (тефсир), *Дар-ул-хадис* – в тях се наблягало на хадисите на Пророка Мохамед; и *Дар-ут-тъб*, които представлявали висши медицински училища.

През XVII в. по българските земи функционирали около 98 медресета, 13 от които били специализирани. Както първоначалните училища, така и те били откривани и поддържани от вакъфите. Към края на XV в. Гази Али бей открил чрез своя вакъф медресе в Плевен, Ибрахим паша вакъфъ – в Разград и т.н. Реномирани

медресета съществували в Търново, Шумен, Силистра и др. През XIX в. имало над 50 медресета в Източните Родопи, по-известните от които се намирали в Бял Извор (Ардинско), в Смолян, Чепинци, Елховец и т.н. Учебната програма в универсалните медресета предвиждала изучаването на теологически науки – тефсир, хадис, келям и фъкъх; граматика, лексика, както и някои светски науки – математика, астрономия, география и др.[1].

По българските земи, както и в останалите райони на османската държава, съществували твърде малък брой *руждиета* (прогимназии), в които на светските учебни дисциплини се отделяло по-широко място. Първата прогимназия била открита през 1834 г. След приемането на училищния правилник (1869 г.) и специалното окръжно (1875 г.) били предприети опити за преустройство на образователната система в духа на танзиматските реформи. В тези документи се предвиждало въвеждането на класната система, използването на единни учебни планове, на учебници, учебни помагала и нагледни средства.

Тази реформа обаче не била доведена до край. До началото на XX в. не настъпили съществени промени в съдържанието и методите на обучение. Учениците усвоявали четенето на Корана, наизустявали отделни негови части, учели се да извършват ритуалните молитви. Само в отделни училища те получавали и елементарна писмена грамотност.

По време на Руско-турската война образователната система била разстроена. Част от училищните сгради били разрушени, а други – превърнати в казарми, пощенски станции и складове. Повечето от учителите се изселили в Турция. Към средата на 80-те години на XIX в. много от старите училища били възстановени. Започнали да се откриват и нови, в това число и редица прогимназии. Особено добре се развивало просветното дело в Източна Румелия. В началните училища на областта били обхванати 94 на сто от подлежащите на обучение (между 7 и 13-годишна възраст). Повечето от училищата били смесени, 42 на сто от учениците били момичета. През 1882 г. в Пловдив било открито руждие, където учели 83 ученици под ръководството на 16 учители. През следващата 1883 г. подобно мъжко училище било открито в Хасково. В Княжество България също започнали да се появяват руждиета. Първо било възстановено Шуменското руждие (1883 г.). След

[1] Събев, О. С разум и вяра: Съдържание и развитие на учебната програма в османските медресета.В: Годишник ВИИ С. 2009, с.205.

1885 г. такива училища били открити във всички големи градове като Варна, Шумен, Русе, Свищов и др. През учебната 1894–1895 година в България имало 1284 начални турски училища, в които учели 72 582 ученика, и 16 прогимназии с 554 ученици[1].

За сметка на това броят на медресетата започнал да намалява. През учебната 1900–1901 година в 20 медресета учели 728 ученици[2]. Освен това в големите градове като Русе, Пловдив и др. имало и тригодишни девически училища.

С приемането на "*Закона за обществените и частните училища*" през 1885 г. образователната система на турското малцинство била юридически регламентирана. Впоследствие основните постановки на този закон били доуточнени и доразвити в законите за народната просвета, приети през 1891и 1909 г.

Законът за обществените и частните училища, приет през 1885 г., дал възможност на мюсюлманите да откриват частни училища. Макар да не разполагат със статут, равен на държавните, те осигурили определени условия за водене на съвременно обучение. Била им предоставена определена свобода при съставянето на учебните планове. Частните мюсюлмански училища не били задължени да прилагат учебните планове на българските учебни заведения. Това давало възможност на мюсюлманските училищни настоятелства и на самите учители да определят хорариума на религиозните дисциплини по своя преценка.

Двустранните договори, подписани в 1909 и 1913 г. между България и Турция, предоставили на Главното и на районните мюфтийства правото да откриват и да инспектират различни видове училища и по-специално медресета[3]. Вследствие на това училищната мрежа била значително разширена. Паралелно с това започнали да се провеждат определени образователни реформи, постепенно била въведена класната система, започнали да се прилагат учебни програми и седмични разписания. Една от важните цели на реформата била установяване на по-рационално съотношение между изучаваните религиозни и светски учебни дисциплини. В класическите медресета били предприети опити да се изучава математика, история и география. Но до края на Първата световна война обучението в медресетата не било реформирано радикално, което им пречело да

[1] Memışoğlu,H 1995, Bulgarıstan da Türk Kültürü, Ankara, s.71.
[2] Turan,Ö.1998, The Turkish in Bulgaria (1878-1908). p. 236.
[3] Международни актове и договори, засягащи България. С.1940, съст. Г.П.Генов, с.35.

подготвят младежите за пълноценна реализация в живота.

По време на управлението на БЗНС (1919-1923 г.) гражданските права на българските мюсюлмани се разширяват значително. С приходите от предоставените ниви, ливади и гори са създадени "*училищни фондове*", от които се финансират частните училища. Общините също оказват финансова помощ. С тези средства се ремонтират старите училищни сгради, построени са и нови в редица села и градове. В резултат на тази образователна политика броят на частните турски училища през учебната 1921/1922 г. нараства с 374 в сравнение с предходната учебна година. Паралелно с тях до средата на 20-те години функционират 50 помашки и 53 татарски училища.

През 20-те години на XX в. за пръв път в историята на турската общност в България са открити две средни училища[1]. През учебната 1918/1919 г. в Шумен е открито държавно турско и педагогическо училище "*Дару'л-муаллимин*". Обучението в него е две години след завършването на 7-ми клас и се води на български език, с изключение на религиозните дисциплини, както и на турски език и литература. В "Дару'л-муаллимин" особено внимание се обръща на педагогическите дисциплини и методиките на обучението по различни дисциплини. До закриването му през 1928 г. "*Дару'л-муаллимин*" подготвя 350-400 учители.

След дълго очакване през учебната 1922/1923 г. отваря врати и средното духовно училище *Нювваб* също в Шумен. Основната цел на Нювваб е подготвяне на ислямски теолози, които да посрещнат съвременните потребности на мюсюлманите в България. През 1930 г. към Нювваб е създаден и *висш отдел*. Докато средният отдел подготвя имами, ваизи (проповедници) и учители, то основната задача на висшия е да подготвя мюфтии и мюфтийски наместници.

С откриването на Нювваб започва нов етап в ислямското религиозно образование в България. Учениците в средния отдел изучават не само религиозни дисциплини, но получават определен кръг знания и в областта на позитивните науки. А във висшия отдел освен ислямското право се изучава и гражданско право. Въвеждането на светски учебни дисциплини в Нювваб налага определени реформи и в медресетата, които подготвящи ученици за постъпване в него.

[1] Keskioglu, O.1985 Bulgaristan da Türkler.Ankara,s.76, 83.

Първо в учебния план на шуменското *медресе и-алийе* освен религиозните учебни дисциплини са включени и алгебра, геометрия, турски език, обща история и география. Опитът на медресе и-алийе е приложен и от други медресета в страната.

През 20-те години на миналото столетие броят на медресета намалява до 21. Дълги години в тях не се прилага единен учебен план. През 1924 г. Главното мюфтийство утвърждава специален Правилник и прави опит да ги обедини в единна система. Самите медресета са разделени на три групи. Първите се откриват в населени места, където няма прогимназии, и поемат и техните функции, като срокът на обучението е удължен от три на четири години. Към втората група се причисляват традиционните медресета, а третата обхваща висшите.

Почти през цялата първа половина на XX в. в частните мюсюлмански училища се провеждат определени реформи с цел да се осъвремени образователната система. До края на Първата световна война просветните дейци се опитват да хармонизират съотношението между религиозните и светските учебни дисциплини, включени в учебните планове.

В подготвените от Учителския съюз учебни планове през 1906 и 1912 г. 50 на сто от хорариума, а в някои класове и над 50 процента е отделен за светските дисциплини. На практика обаче учителите продължават да отделят повече време на религиозните учебни дисциплини, тъй като липсва единно централизирано ръководство на образователното дело. В медресетата продължават да се изучават предимно религиозни дисциплини. Само в учебните планове на отделни медресета са застъпени математика и турски език. Дори в първите прогимназии изучават по 5-6 часа седмично религиозни дисциплини и арабски език. Затова частните мюсюлмански училища до края на Първата световна война продължават да съхраняват религиозния си характер.

След войната започват опитите да се придаде по-светски и национален характер на обучението. В учебните планове, утвърдени от министерството на просветата през 1920 и 1937 г., на религиозните дисциплини са отделени около 25 на сто от хорариума. В първи и втори клас на прогимназиите седмично се изучават по 5 часа, а в трети клас – 4 часа религиозни учебни дисциплини. В техните учебни планове започва да се отделя вече по-голямо място на такива предмети като математика, алгебра, химия, история, география и култура. Постепенно вместо

арабски и персийски започва да се преподава френски език[1].

Наистина някои изследователи разделят училищата на религиозни и светски. На практика обаче във всички училища, в това число в прогимназиите и Държавното турско педагогическо училище "*Дару'л-муаллимин*", продължава да се отделя доста време на религиозните предмети. Медресетата и Нювваб съхраняват религиозния си характер. В същото време те, особено Нювваб, вече не представляват класически медресета. В Нювваб, особено след като през 1933 г. получава статут на гимназия и правото да подготвя учители за частните турски училища, започва преподаването и на такива светски предмети като математика, физика, естествознание, рисуване, педагогика, физическо възпитание, музика и ръчен труд. Макар на тях да не са отделени толкова часове, колкото в държавните средни училища, те осигуряват определена обща култура. След закриването на "*Дару'л-муаллимин*", за да се посрещнат нуждите от учители, випускниците на Нювваб започват да стажуват в съответното образцово училище. Във висшия отдел заедно с ислямско вероучение, фъкъх (ислямско право) усулю-фъкъх (методология на ислямското право) се преподава и българско законодателство и икономика. При това, ислямските предмети се изучават на арабски език.

И така през 20-те и първата половина на 30-те години на XX в. е окончателно утвърдена ислямската религиозна образователна система. По време на управлението на авторитарния режим, установен след военния преврат на 19 май 1934 г., се предприемат специални стъпки, целящи дезорганизирането му. Управляващите се стремят чрез законови и извънзаконови действия да държат обучението в частните училища на най-ниско равнище. Официално се обявяват за насърчаване на религиозното обучение, а на практика чрез утвърдения от Министерството на просветата план, въведен през учебната 1937/38 г., часовете, определени за религиозните дисциплини в съответните класове, са намалени с по 2 часа. В помашкия район са закрити медресетата, отменено е правото да се откриват частни училища. През този период е силно редуциран броят на частните турски училища. През учебната 1943/1944 г. броят на началните училища от 1700 намалява на 404, а на прогимназиите – от 39 на 23. В тях се обучават едва 34 867 ученика[2].

Със закриването на медресетата в помашкия район нараства потребността

[1] İbid, s.67-70;86.
[2] Ялъмов, И. История на Турската общност в България. С. 2002, с.243.

от религиозни кадри. Изхождайки от това, Главното мюфтийство предлага на Министерството на народната просвета (МНП) да му се разреши да открие в района едно средно духовно училище – *Нювваб*. От своя страна помаците също повдигат подобно искане. Възползвайки се от тези искания, през 1939 г. МНП открива в Райково "*Българо-мохамеданско духовно училище*". Фактически това учебно заведение има характер на курс за имами, чиято цел е не толкова предоставяне на религиозни знания, колкото "избистряне на националното съзнание". Затова в учебния му план са отделени повече часове на българския език, българска история и природо-математическите дисциплини, а изучаването на религиозните дисциплини, особено на Корана, са оставени на втори план. Практическото засенчване на религиозния характер на имамския курс силно ограничава интереса към него и след три учебни години той е закрит (18 януари 1945 г.) поради липса на кандидати.

След преврата на 9 септември 1944 г. тази разклатена религиозна образователна система е ликвидирана. През 1946 г. вероучението и Коранът са превърнати във факултативни учебни дисциплини, които се изучават по два часа от I до VII клас.

В началото на учебната 1948/1949 г. медресетата са или превърнати в светски прогимназии, или са закрити. Предишната учебна година *Нювваб* е преобразуван в реална гимназия.

Със закона за вероизповеданията, приет през 1949 г., е отменено правото на вероизповеданията да се занимават с религиозното образоване на подрастващите. В началото на учебната 1951/1952 г. се забранява изучаването на религия в училищата. В продължение на близо 40 години мюсюлманите и техните деца са лишени от възможността да изучават своята религия. По време на т. нар. „възродителен процес" на 15.04.1986 г. в София е открит *шестмесечен курс за имами*. Както курсистите, така и преподавателите са атеисти. Целта е от една страна да се подготвят "ходжи-атеисти", а от друга – да бъдат заблудени мюсюлманските държави, които упрекват България за това, че ограничава религиозните права на своите граждани.

Премахването на религиозното обучение отваря огромна духовна бездна. Едностранчивото религиозно обучение подготвя ограничени религиозни служители. А образователната система, която се основаваше на баланса между тях,

започна да дава добри плодове и да осигурява по-цялостно духовно изграждане и израстване на младото поколение.

Ето защо, за да може нашето общество да възвърне моралните си ценности, да се обновят и заздравят нравствените му устои, е абсолютно наложително подрастващите поколения да се въоръжат с религиозни нравствени принципи и норми, тъй като те са универсални и спомагат за регулиране и направляване взаимоотношенията между членовете на обществото. В началото на 90-те години на миналото столетие България, както останалите източноевропейски страни, започна постепенно да преминава към демократическия етап в своето развитие. На гражданите бяха предоставени основните човешки, в това число и религиозни права. В живота на мюсюлманското малцинство започнаха да настъпват съществени промени, които са по-осезаеми в религиозната и политическа област. Приетата от Великото народно събрание Конституция осигурява свобода на съвестта и вярата. Законът за изповеданията, приет през 2002 г., от своя страна дава право на гражданите да обучават децата си съобразно своята вяра и на избрания от тях език (чл. 6). По силата на този закон вероизповеданията имат право да откриват средни духовни училища с разрешението на Министерството на образованието и науката (МОН), а с решение на Народното събрание или на Министерския съвет – висши религиозни училища (чл. 33, ал. 1, 6, 7).

Въз основа на тези права през 90-те години на XX в. в България започна да се формира една нова ислямска образователна система, която обхваща няколко вида учебни форми[1].

1. Частни религиозни училища на Главното мюфтийство

В първите години на прехода към демократичната политическа система бяха открити средни общообразователни духовни училища (СОДУ) по примера на средния отдел на Нюввааб. С решение на Министерството на образованието и науката (МОН) от 15 август 1990 г. в Шумен фактически беше възстановен "Нюввааб", в който започнаха да учат 75 ученици. През следващата учебна година като негови филиали започнаха да функционират СОДУ Русе и СОДУ Момчилград, които в 1995 г. придобиха статут на самостоятелни средни духовни

[1] Yalımov, İ. Religiöse Erziehung der Muslime in Bulgarien. В: İslamische Erziehung in Eouropa, Böhlau Verlag Wıen. 2009.

училища. В русенското училище още в началото имаше и девически паралелки. През учебната 2000/2001 год. с решение на Главното мюфтийство девически паралелки бяха открити и в останалите две училища. След седем години обучение тези паралелки бяха обединени с мъжките.

Учебните планове на трите СОДУ бяха подготвени по примера на плановете на българските гимназии и Гимназиите за имами и хатиби в Турция. Те се утвърждават от МОН, след като се съгласуват с Главно мюфтийство. Във въпросните програми 2/3 на хорариума се отделя за общообразователните, а 1/3 за религиозните предмети. Като цяло предметите се разделят на задължителни, задължително- и свободно-избираеми. Основното място в третата група заемат Свещения Коран, тефсир (тълкуване на Корана), хадис (предания на Мухаммед с.а.с.), сийер (житието на Мухаммед с.а.с.), вероучение, ислямска история и др., които се изучават в различните класове на четиригодишното обучение. В СОДУ се изучават и такива съвременни учебни дисциплини като информатика, защита на околната среда, общество и личност и др.

По такъв начин младото поколение заедно с изучаването на своята религия получава и съвременни знания за природата, обществото и за културните ценности. През изминалите години трите училища са завършили над 1000 младежи и девойки, по-голямата част от които са продължили своето обучение в различни университети в страната и в чужбина.

Паралелно със средните училища в София съществува Висш ислямски институт (ВИИ). Той е създаден на базата на съществувалия от 1990 до 1998 г. Полувисш ислямски институт (ПВИИ), който изигра важна роля в създаването на теологически кадри и в посрещането на най-важните потребности на мюсюлманското изповедание. Значителен е неговият принос във формирането на съвременни учебни планове и програми и на преподавателско ядро.

В дългосрочен план обаче ПВИИ не можеше да задоволи нуждите на българските мюсюлмани. Студентите в такъв кратък срок – три години не можеха да получат необходимата подготовка. Те не придобиваха и учителска правоспособност по Ислямско вероучение. С цел да се преодолеят тези недостатъци бяха предприети опити за преобразуването му във висше училище. През учебната 1994/1995 г. беше внесено предложение в Народното събрание (НС) и започна обучение в два факултета: теологически и педагогически. Но поради

липса на настойчивост от страна на новото ръководство на Главното мюфтийство предложението не беше разгледано от НС. След поредната смяна на ръководството на Главното мюфтийство и на ПВИИ с Решение №15 на Министерския съвет от 9 март 1999 г. на мястото на ПВИИ бе открит ВИИ.

Учебните планове на ВИИ са подготвени в съответствие със Закона за висшето образование и Правилника за единни държавни изисквания за придобиване на висше образование по специалността "Теология" от 1998 г. В утвърдения с Решение №17 на Министерския съвет от 8 април 1999 г. учебен план са включени 2040 часа задължителни предмети, 1900 часа задължително-избираеми и факултативни учебни дисциплини. Повечето от задължително-избираемите предмети са педагогически дисциплини, с които се осигурява учителска правоспособност на студентите в духовните училища.

Обучението се осъществява от около 20 щатни и хонорувани научно-преподавателски кадри, от които 10 са доктори, 5 професори и доценти. ВИИ използва и гост-преподаватели от чужбина. През изминалите единадесет години института завършиха около 200 младежи и девойки. През учебната 2009/2010 г. продължават образованието си 50 студенти и студентки. Завършилите института от количествена гледна точка са в състояние да задоволят най-неотложните потребности на българските мюсюлмани. Академичният състав си поставя като основна цел повишаване качеството на обучението и подготвяне на училището за институционална акредитация. По такъв начин ще се укрепи статутът на ВИИ и неговите дипломи ще се признават във всички страни, включени в ЕС.

2. **Религиозно обучение в общинските училища**

През 2000 г. МОН разреши в общинските училища да се преподава като задължително-избираем предмет (ЗИП) или като свободно-избираем предмет (СИП) "Религия-ислям". По такъв начин от една страна на мюсюлманските деца бяха осигурени условия за запознаване с основите на собствената им религия. От друга бе предоставена възможност на възпитаниците на ВИИ да се реализират в областта на придобитата специалност.

Експериментално преподаването на "Религия-ислям" започна през учебната 1999/2000 г. в 16 общински училища с 295 ученика. През следващата учебна година този предмет се изучаваше в 68 училища от 3,215 ученика като СИП. Постепенно в някои училища "Религия-ислям" започна да се превръща в ЗИП.

Група от преподавателските кадри на ВИИ подготви и осигури утвърждаването на учебните планове и учебниците по ислямска религия, която се преподава от 1 до 8 клас. При тяхната подготовка линейният метод беше съчетан със спираловидния. В първи клас на децата се предоставят елементарни религиозни знания, във втори клас те се запознават с живота на пророците, а в трети клас предметът "Религия-ислям" е посветен изцяло на изучаването на живота и пророчеството на Мухаммед (с.а.с.). В четвърти клас се изучават основите на исляма, а в шести клас тези знания се разширяват. В седми клас учениците се запознават с морално-етичните ценности на исляма.

Учебниците играят важна роля в религиозното обучение на подрастващите. В същото време назрява необходимостта от тяхното обновяване, комбинирането на линейния метод със спираловидния се оказа неудачно, тъй като децата не изучават "Религия-ислям" последователно от 1 до 8 клас. В нашите условия обучението по религия трябва да се организира, като се използва само спираловидният метод. В същото време учебниците трябва да са написани на по-разбираем език и да включват повече религиозни текстове.

Необходимо е да се отбележи, че предметът "Религия-ислям" не получи широка популярност. От около 180-200 хил. мюсюлмански деца само 5-6 хил. изучават този предмет.

3. **Целогодишни и краткотрайни курсове за изучаване на Свещения Коран**

Коран-курсовете са нова форма на религиозно обучение в България. Те започнаха да се организират в началото на XXI в. По-голямата част от тях са краткотрайни –в продължение на два месеца по 5-6 дена седмично децата се огрaмотяват по Корана. В целогодишните курсове занятията се провеждат в края на седмицата. Всяка учебна година се осъществяват около 500-600 подобни курсове.

Коран-курсовете се организират от Главното и районните мюфтийства, обучението се води от студенти и ученици от СОДУ и ВИИ, а в някои места от имамите. В тях учениците усвояват преди всичко техниката на четене на Свещения Коран. Освен това получават първични знания за основите на Исляма, за живота на пророка Мухаммед, за морално-етичните норми на Исляма и т.н. Обучението се провежда по предварително подготвени учебни планове и програми. В тяхното осъществяване обаче продължават да се срещат определени трудности, тъй като в

курсовете участват деца от различни възрастови групи.

С подкрепата на Главно мюфтийство се организират и други курсове. В Айтоско, Сливенско, Пловдивско, Разградско и Пазарджишко бяха открити едно- или двугодишни курсове за подготовка или преквалификация на имамите. Някои от тях поради редица обективни причини не можаха да продължат да функционират.

И така в демократичния период бяха поставени основите на една нова ислямска образователна система, която се основава от една страна на традиционното религиозно образование, а от друга се използва опитът на съвременните религиозни учебни заведения. Мисията на предишния Нюввааб сега се изпълнява от трите средни общообразователни духовни училища и от ВИИ. В действителност ВИИ не е точното продължение на висшия отдел на Нюввааб, който от законова гледна точка е подготвял полувисши кадри. ВИИ е самостоятелно учебно заведение, което има право освен бакалаври да обучава магистри и докторанти. Що се отнася до *събян*, техните функции сега изпълняват началните училища и Коран-курсовете.

Важна особеност на новата система е, че по примера на Нюввааб и на медресетата от 20-30-те години на миналото столетие религиозното и светското обучение се води заедно. Новата система е съобразена и с факта, че религиозното обучение се води в мултирелигиозна и мултиетническа среда. Затова особено внимание се отделя на междурелигиозния диалог и толерантността. Учениците се възпитават в духа на религиозния плурализъм.

3. Научна дейност

В османската империя науката се развива непрекъснато, макар и с различна интензивност в отделните периоди. В областта на позитивните науки поне до XVI в. е запазено нивото, постигнато в предишния период. След пристигането на Али Кушчу в Истанбул се чувства известно активизиране на изследователската дейност в тази област. Успешно работи обсерваторията в столицата. Като цяло през XVII в. в научната област започва стагнация. Известно съживяване се долавя през XVIII век.

Главните усилия на учените са насочени към религиозните дисциплини. В тази област обаче не са направени нови открития и не са формулирани нови

теологически теории, а продължават да се утвърждават и популяризират предишните схващания.

Научната дейност по българските земи се развива по същия начин както в цялата Османска империя, а именно с бавни темпове и доста едностранчиво. Въпреки това в този регион израства значителна група от научни работници, предимно теолози, като Бали ефенди (1502-1553) от София; Атазари (1632-1692?)от Шумен; Исмаил Хаккъ Бурсеви (1653-1725) от Айтос; Ал Кашифи (ум. 1747) от Самоков; Сюлейман ефенди (1750-1819) от Кюстендил; Ахмет Джевдет паша от Ловеч; Ахмед Хилми (1865-1914) от Пловдив; Юсуф Зияеддин Езхери (1888-1961); Осман Кескиоглу (1908-1989) от Карнобат и др.

Всички те са се посветили почти изцяло на теологическите науки. Пряко със свещения Коран обаче се занимават малцина учени. Юсуф ефенди (ум. 1865) пише съчинение за събирането на отделните айети и съставянето на Мусхафа коранический текст. Ахмед Джевдет паша, изследвайки времето на низпославане на отделните айети и тяхното събиране, пише история на Свещения Коран. От авторите в новото време историята на свещената книга, респективно нейния смисъл изследва Осман Кескиоглу. Други автори се занимават предимно с правилата на четенето и наизустяването му.

В центъра на вниманието на теолозите стои тефсирът, т.е. тълкуването на Коран-и Керим[1]. Бали ефенди, един от изтъкнатите теолози – суфии от XVI в. пише по този въпрос *Tefsir-i ayat-ı muhtelife – Тълкуване на избрани айети*. Осман Фазили Атпазари, автор на редица трактати по ислямска теология и суфизъм, подготвя коментари върху 66 айета на Коран-и Керим. Този труд обаче не е довършен. Неговият последовател Исмаил Хаккъ Бурсеви пише около 1000 трактата главно по тефсир и ислямска етика. След завършване на образованието си Бурсеви живее и работи предимно в гр. Бурса, но е родом от гр. Айтос и известно време е работил в Шумен. В най-популярното му съчинение „*Ruhu'l-beyan – Духът на красноречието*" авторът подчертава, че трябва да се отдаде значение на полезните науки и добрите постъпки. Бурсеви тълкува Коран-и Керим от суфийски позиции. Той се опитва да разкрие езотеричния смисъл в хурафизма.

От научните дейци, занимаващи се с хадиси, по известен е Ал-Кашифи.

[1] Sülün, M. Osmanlı Dönemi Bulgaristan'da Kur'an İlimleri ve Bulgaristan Menşeli Alimleri. İu: Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarsı SempozyumuTeblileri, İstanbul. 2002.

Паралелно със съставянето на редица сборници с хадиси той е автор и на пет съчинения. От тях „*Al-Mecmu`a al-latifa wa`l-carida al-munifa – Прекрасната сбирка и възвишеното писание*", на арабски език, представлява сборник с фрагменти от произведения на различна тематика. В следващите си два сборника включва хадиси от съчиненията на египтянина Джамал ад-Дин ас-Суюти (ум. 1505)[1].

Ал-Кашифи има коментар (*шерх*) върху „*Al-Ahadis al-Kudsiye – Кудси хадисите*" на Али ибн Султан ал-Кари ал-Харауи (ум 1605).

Тълкувателите на Корана и хадисите на пророка Мухаммед от тази епоха се занимават главно с преписи и коментари на известните трудове. Общо взето не се опитват да формулират нови трактовки и теории.

Повечето специалисти по тефсир и хадиси са суфии. За Атпазари и Бурсеви вече стана въпрос. Заслужава да отделим малко повече внимание на Бали ефенди, тъй като той е един от най-изтъкнатите суфии, работили по българските земи.

След завършване на учението си в Истанбул Бали ефенди се установява в село Салахие, днешния софийски квартал „Княжево". Принадлежи към крилото „Джемалие" на Халветийския орден.

Разбирането му за суфизма, респективно за аскетизма, и отношението му към държавниците е в духа на това направление. Според него, ако идеята за собственост и пари не обсеби сърцето, то няма нищо лошо в това човек да ги притежава. Държавниците не бива да се отбягват. Обратно, чрез сближаване с тях те трябва да се просвещават и насочват към добри дела[2].

В Княжево Бали ефенди развива широка проповедническа и книжовна дейност. Пише множество трактати, посветени на суннитския суфизъм. Най-значимата му творба е коментар върху съчинението на Ибн Араби „*Fususul-hikme – Печатите на мъдростта*". В него Бали ефенди разяснява сложните идеи на Ибн Араби. Суфийските схващания за предопределеността - *kader* и *kaza* са изложени в „*Risaletül-kaza – Трактат за предопределеността*".

Една от изходните точки в идейните възгледи на Бали ефенди е

[1] Кендерова, Ст. Хадиската литература в България през XVII-XIX в. В: Мюсюлманската култура по българските земи. Т. 2, с. 1998, с.362,363.
[2] Öngören, R. Fusus Sarihi Sofyalı Bali Efendıinin Tasavvuf Çizgisi. В: Годишник на Висшия Ислямски институт. 2009. с. 70-84.

концепцията за „*Vahdet-i Vücüd*" (Единното битие). Неин основател е Ибн Араби. Наистина, както отбелязват изследователите, самият термин не се среща в трудовете на арабския мислител. Независимо от това, като идея тя намира важно място в суфийското му учение. В „*Fusus el-hikam – Печатите на мъдростта*", коментирайки сура „*Пречистването*", Ибн Араби излага своето схващане за единното битие. Изходната точка на мислителя е, че Всевишният е битие без граници. Всичко друго съществува чрез Неговото битие. Неговите творения съществуват не редом с Него, а чрез Него. Сами по себе си те са нищо, тъй като са преходни, сенки на върховното битие. Светът за Ибн Араби е постепенно проявление на безкрайни божествени еманации, възможности. Както личи, той отъждествява с природния свят не същността (zat), а атрибутите (sıfat) на Всевишния, което го отличава от класическия пантеизъм.

С концепцията за „*вахдет-и вюджюд*", както и с „*Печатите на мъдростта*" се занимават много последователи на Ибн Араби, като се започне със Садетин Коневи и се стигне до съвременни изследователи.

Бали ефенди интерпретира концепцията за „*вахдет-и вюджюд*" през призмата на теологическата теза за целесъобразност и порядък, съгласно която целта на сътворението на света е желанието на Твореца „*да се знае за Него*"[1]. А за да се постигне тази цел, т.е., за да се познава Танръ /Всевишният, Той е сътворил света и човека. Затова ние виждаме и чувстваме Танръ във всяко нещо. Между него и човека съществуват редица общи качества. По такъв начин се установява единството на битието. Това обаче не бива да води до отъждествяването на Всевишния с неговите творения. Уподобяването (*teşbih*) трябва да се разглежда заедно с *Tenzih*, което означава, че човекът не притежава същия образ като Всевишния.

На второ място според Бали ефенди концепцията за „*вахдет-и вюджюд*" ни помага да познаваме Танръ. В контекста на тази теза той подчертава суфийското схващане за източника на знанията. А именно сърцето и *кешиф* (озарението, интуицията).

Бали ефенди води идейна борба с учението не Шейх Бедреддин и алевизма. Той ги критикува за небрежността им към молитвите, отъждествяването

[1] Kartal, A. Bali Sofyevinin Fususul Hikme şerhinde Vahdet-i Vücüd. В: Годишник на ВИИ, с. 2009, с,86-95.

на човека с Аллах, пиенето на ракия и т.н.

Шейх Бедреддин (1368-1420) е средновековен мислител и бунтар. След приключване на образованието си в османската държава пребивава в Египет, където възприема суфийските възгледи. Главните си трудове създава, докато е *казаскер* на Муса Челеби в Одрин. По-голямата част от тях са посветени на фъкъх и тефсир. В Одрин той пише „*Camiul Fusuleyn – Обобщение на двата труда Фусул*", който има характер на учебник по законотворчество. Другото му съчинение „*Lataif'ül-İşarat – Любезните знаци на айетите*" е посветено на проблемите на правната наука. В тях обосновава идеята за независимо право и съдопроизводство. Според него съдията трябва да вземе решение, като се ръководи от собственото си мнение. Стремежът на Шейх Бедреддин да освободи правото от опекунството на схоластичната философия го превръща в един от най-изявените учени в областта на фъкъх.

Единствено философско съчинение на мислителя е „*Varidat – Субстанция*", в което са изложени основните му възгледи. Шейх Бедреддин формира своето философско учение в духа на суфизма. Неговата философска система обаче значително се отличава от философските схващания на останалите суфии, както и от възгледите на келямистите и на философите рационалисти. Той изгражда една натуралистическа пантеистична система, в която довежда до край пантеистичните идеи, обосновани от Ибн Араби.

Според Шейх Бедреддин в действителност съществува само битието на Всевишния. Битието и единството са тъждествени. Множеството предмети и същества са негови проявления, т.е. Всевишният и природата са едно и също нещо, тъждествени. Мислителят разглежда материята и духа като качества на абсолютното битие. Те съществуват паралелно и са неделими, тъй като представляват две страни на едно цяло.

Отделни изследователи окачествяват това схващане като материализъм. Обективният анализ показва, че то се отличава от материализма, тъй като не разглежда духа, съзнанието като отражение на материята. Последната за Шейх Бедреддин не е първоизточник. Той разглежда материята и духа като равностойни, паралелно съществуващи еманации на абсолютното битие. В същото време те са неделими. Например духът не може да съществува без тялото. Затова *хашр*, т.е. съединяването на индивидуалния дух с тялото е невъзможно. Следователно във

„*Варидат*" Шейх Бедреддин обосновава своите схващания за Всевишния, сътворението, човека, космоса, реинкарнацията и други проблеми, които се отличават от ислямската ортодоксия.

Понякога мислителят застава на рационалистически позиции и отдава голямо значение на детерминизма. В други случаи обаче застава на мистични, ирационалистически позиции. Тази непоследователност му пречи да развие по-голяма творческа дейност.

Най-съществената черта, която отличава Шейх Бедреддин от класическия суфийски мистицизъм, е неговата борбеност, социална активност. Мислителят вярва, че на земята рано или късно ще настъпи справедливост. Още през годините на изгнаничеството му в Изник (1415) у него започва да назрява идеята за справедливо общество и за равноправни отношения между хората. За него на първо място стои стремежът към социална справедливост, който трябва да обхване всички хора независимо от народностните и верските различия. Семейната и обществената среда, която се характеризира с етническа пъстрота, му помага да уважава хората от различни народности и изповедания. Той е чужд на религиозни и етнически вражди, призовава хората към толерантно отношение и взаимно уважение. След заточението му в Изник от Мехмед Челеби той започва да гледа на въоръженото въстание като средство за изграждане на справедливо общество. Според някои изследователи Шейх Бедреддин се свързва с Бьорклюдже Мустафа от Айдънския бейлик и с Торлак Кемал от района на Кютахя и започва да подготвя въстание. Въстанието в Мала Азия, което по всяка вероятност започва в края на 1417 г., е потушено. След това Шейх Бедреддин избягва в Делиормана, събира група от около 3000 привърженици и тръгва на юг, към Стара Загора. През 1420 г. неговата въстаническа чета е разбита, а самият той е осъден на смърт чрез обесване.

Редица съчинения по отделни проблеми на суфизма принадлежат на последователите на Бали ефенди като Нуреддинзаде, Ахмед Юмиди и др. Ахмед Юмиди, освен три оригинални трактата събира и издава тефсира на известния османски суфий Хюдаи. Зафери Юмер ефенди от Русе е автор на специалния труд за суфизма „*Tasavvufname – Трактат за суфизма*".

Един от най-плодовитите суфии в Балканския регион е Сюлейман ефенди от Кюстендил, който получава солидна обща подготовка и се запознава със

суфизма. Заедно със своя преподавател Шейх Мустафа ефенди анализирал „*Fütühat*" на Ибн Араби. Присъединява се към крилото „Мюджеддийе" на ордена „Накшбенди". Изследователите са установили авторството му на около 17 трактата. Някои от тях, а именно „*Mir'atü'l-muvahhidin – Огледалото на единобожниците*", „*Mecmu'atü'l-maarif – Енциклопедия на науките*" са посветени на разкриване съдържанието на суфийската терминология. Трактатът „*Medari salihin – Степените на праведниците*" разказва за принципите на Накшбенди. В най-обемистия си труд „*Nüketü'l-hikem – Духовити мъдрости*" засяга такива основни принципи на суфизма като шериат, тарикат, марифет и хакикат, както и проблема за съвършения човек[1].

Съчинението му „*Bahrul-vilaye*" пък съдържа много ценна информация за над 1000 суфии, от които 20 са от Кюстендилския район. В него се намират биографични данни за Бали ефенди.

Споменатите автори тълкуват Коран-и Керим и хадисите от суфистки позиции и се стремят да разкрият езотеричния им смисъл. Някои от тях се занимавали и с други клонове на ислямското учение. Юсуф Б. Мустафа посвещава един свой труд на акаид (основи на вярата), Атпазари разглежда проблемите на духа. Самият Бали ефенди, както отбелязахме, се занимава с твърде сложния теологически въпрос за предопределеността. Както той, така и такива негови последователи като Нуреддинзаде и Сюлейман ефенди подлагат на критика учението не Шейх Бедреддин, който живее преди тях и довежда идеята за вахдет-и вюджюд до пантеизъм, което сближава суфизма с материализма.

Занимавайки се с „Варидат" на Шейх Бедреддин, с духа и предопределеността, въпросните учени в определен смисъл докосват проблемите на ислямската философия. Като цяло обаче тези автори нямат особен афинитет към светските науки. Изключение правят някои от тях, които проявяват интерес към турския език, литература и история. Сюлейман ефенди освен биографиите на светците написва историята на Кюстендил, а Юсюф ефенди – историята на Силистра. Бурсеви защитава турския език и пише всичките си трудове на този език.

Относително по-голям интерес към тази проблематика проявяват научните работници от XIX век. Сред тях изпъква името на Ахмед Джевдет паша (1822-

[1] Yılmaz, K. Bulgaristan'da Yetişen Müellif Tasavvuflar. İu: Balkanlar'da İslam Medniyeti Milletlerarası Sempozyumu Teblileri. İstanbul. 2002. s.331-332.

1895), роден в Ловеч. Той заема важни държавни постове, включително министър на просветата и на правосъдието, член на Висшия съдебен съвет. Под негово ръководство е изработено *меджелле* – османски вариант на гражданския кодекс. Ахмед Джевдет паша отстоява тезата, че ханифитското направление във фъкъх, което лежи в основата на османското право, допуска еволюция в юриспруденцията и законотворчеството[1].

Важно място в развитието на науката заема Ахмед Хилми (1865-1914) от Пловдив. Той възприема суфизма, а впоследствие идеите на ислямските модернисти. Написал е над 40 съчинения и множество статии, издава вестници и списанието „*Hikmet – Мъдрост*". Преподавал философия в Дарул-фунун[2].

В своите трудове Ахмед Хилми от една страна критикува опитите сляпо да се подражава на Европа, от друга се обявява срещу догматизма в тълкуването на религиозните догми. По такъв начин се стреми да защити ислямските ценности. Тази идея пронизва такива негови трудове като „*İslam ve istikbalin dini – Ислямът и религията на бъдещето*", „*Allahın inkarı mümkünmü? – Възможно ли е да се отрече Аллах?*"и „*İslam tarihi – История на исляма*". В последното си съчинение, за разлика от повечето автори, той проследява не историята на мюсюлманските страни, а на самия ислям. При нейното написване използва историко-критичния метод, стреми се да разкрие истинските причини за изостаналостта и за възникналите противостоящи идейно-политически движения, да очертае реалните пътища за тяхното преодоляване и възстановяване единството на мюсюлманския свят[3]. Преподавателската му работа предопределя интереса на Ахмед Хилми към философската проблематика. В „*Üç Feylesof – Трима философи*", „*Maddiyyun mesleki dalaleti – Заблужденията на материалистическото направление*", „*Шейх Бедреддин*", в някои свои романи и съчинения ученият разглежда редица актуални въпроси от философски позиции. Преди всичко се опитва да защити схващането, че религията и науката не си противоречат, тъй като и двете търсят истината. По негово убеждение две истини не може да има, истината е една. Новите открития в областта на физиката, според него, потвърждават религиозните догми.

Подобен характер има научната дейност и на родения във Велико Търново

[1] Ülken, H.Z. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. 2 Baskı. İstanbul, 1979,s. 270.
[2] İbidem, s. 278.
[3] Hilmi, A. İslam Tarihi. İstanbul 1979, s.6.

Исмаил Фенни Ертугрул (1855-1945). Той завършва основното си образование в родния си град, а висшето – в Истанбул[1]. До пенсионирането си работи като счетоводител в различни учреждения, но проявява интереси и към философията и суфизма. Едно от интересните му съчинения е „*Vahdet-i Vücüt ve Muhiddin b. Arabi – Единното битие и Мухиддин б. Араби*", в което отговаря на критиките, насочени срещу основната концепция на арабския мислител. Сравнявайки неговите схващания със западните идеи, се опитва да определи реалното място на Ибн Араби в историята на философията. Във философската област особено внимание отделя на въпроса за душата, за нейното безсмъртие. За разлика от Ибн Араби, Фенни открито застава на позициите на пантеизма. В същото време води борба срещу материализма.

Както пролича, и тримата споменати автори са родени в България, а своята научна и преподавателска дейност развиват в Турция. Обратно на тях Али Суави (1839-1878) и Ахмед Мидхат (1844-1912) са родени в друга част на Османската империя, но живеят и работят по българските земи.

Роденият в Истанбул Али Суави работи като учител и журналист. Известно време е учител в прогимназията и председател на търговския съд в Пловдив[2]. Макар да е получил образованието си в медресе, той застава на антисхоластични позиции. В началото се присъединява към новоосманците, но след известно време влиза в конфликт с тях и започва да следва друга линия.

Али Суави проявява интерес към всички науки, опитва са да анализира ислямските науки с помощта на западните методи. Но не се задълбочава в нито една научна област. Неговата научна дейност има повече популяризаторски характер. Приносът му се състои в това, че за пръв път в историята на османската обществена мисъл отстоява по-ясно и последователно лаицизма. Преди всичко противопоставя републиканската система на халифатската институция, опитва се да оспорва теологическия възглед за забраната на лихвата, като я разграничава от *риба*. Али Суави лансира идеята за невъзможността да се запазят владенията на чуждите земи. Пледира за заменяне на османското съзнание с турско национално съзнание, настоява молитвите да се извършват на турски език. В своите публикации, особено на страниците на в. „*Muhbir – Новинар*", набляга на

[1] Ülken, H.Z., a.g.e., s.287.
[2] İbid., s.74.

необходимостта от укрепване на националното самосъзнание и развитие на турския литературен език. По такъв начин обективно се превръща в един от защитниците на турската национална идея. За първи път в историята на османската обществено-политическа мисъл прави опит да съчетае ислямизма с турската национална идея и европеизма. Според него между трите идейно-политически течения не съществуват противоречия, те взаимно се допълват.

Ахмед Мидхат учи в Ниш, живее във Видин и работи в Русе като държавен служител и главен редактор на първия турски вестник на Балканите: „*Tuna – Дунав*". На неговите страници се появяват статии, популяризиращи както турцизма, така и европеизма. В началото споделя реформаторските идеи на Мидхат паша, впоследствие обаче се присъединява към привържениците на Абдулхамит II. Въпреки това, според известния турски социолог Ниязи Беркес, в своите научни трудове и публицистични статии защитава свободата и прогреса. Тези въпроси разглежда от позициите на еволюционизма, които противопоставя на революционността. Ахмед Мидхат се ръководи от идеята за спираловидното развитие на историческия процес.

При популяризирането на западните идеи значително внимание отделя на философията. Доколкото и философията, и науката търсят истината, между тях не може да има противоречие. Ахмед Мидхат се ангажира да осветли същността на философската, психическата и политическата свобода. Той съзнава, че в центъра на западната идейна парадигма стои национализмът. Затова към края на живота си попада под влиянието на романтичния национализъм и започва да защитава турцизма и турския език. При списването на вестник „*Tuna*" използва говоримия език. Според него западната култура трябва да се използва така, че да не застрашава националната идентичност.

Научните дейци от втората половина на XIX в. са мотивирани главно от социалните процеси, които се развиват в османската държава. Дори теологическите въпроси се разглеждат през призмата на обществената потребност, преодоляването на изостаналостта. Затова съзнателно участват в движението за конституционна монархия, за социални и културни реформи. Именно с това се обяснява техният интерес към историята, а на някои и към философията. Докато Ахмет Джевдет паша и Ахмед Хилми се занимават с османската история, Хюсеин Раджи ефенди насочва вниманието върху събитията, които се развиват в района на Стара Загора

по време на Руско-турската война 1877-1878. Ахмед Хилми и Исмаил Фенни са принудени от обстоятелствата да влязат в предметния кръг на философията. И двамата участват в идейната борба с материализма и позитивизма. Ахмед Хилми пише „*Maddiyyun mesleki Dalaleti*", а Фенни „*Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali – Провалът на материалистическото направление*".

Авторите, които работят в първата половина на XX в., доразвиват и довеждат реформаторските начала в концепциите на научните дейци от втората половина на XIX в. до ислямския модернизъм. През първите две десетилетия на века научната дейност сред българските мюсюлмани практически замира. За такава дейност може да става въпрос едва след откриването на духовното училище „*Нювваб*", респективно на неговия висш отдел (1930). Преподавателите в „Нювваб" и по специално тези, които са получили образованието си в известния египетски университет „Ал-Азхар", покрай преподавателската работа се занимават и с научна дейност.

Водеща роля в научно-изследователската област играе Юсуф Зияеддин Езхери (1880-1961), роден в Дюзче (Турция) в семейството на изселници от Кавказ. Езхери учи в Истанбул и Кайро, след което няколко години работи в родния си град като мюфтия и преподавател.

Езхери идва в България с намерение да помага на ордена „Накшбенди", но след откриването на „Нювваб" повече от четвърт век преподава в него различни теологически дисциплини. Така той получава популярност не само в Шумен, но и сред българските мюсюлмани с името Шейх ефенди[1].

В Ал-Азхар Шейх ефенди слуша лекциите на известния ислямски реформатор Мухаммед Абду и се запознава с учението на ислямските модернисти. Впоследствие поддържа контакти с турски научни и културни дейци като Мехмед Акиф, Хайри Елмалълъ и др., споделящи някои идеи на ислямските модернисти.

Езхери е автор на съчинения и коментари и е превел около 30 книги хадиси, тефсири, ислямска етика и история. Между тях са „*Usulü Hadis – Методология на хадиса*", „*Ahlak – Етика*", „*Din Terbiyesi ve Adabı Muaşeret – Религиозно възпитание и традиции*", „*İslam Tarihi – История на исляма*", „*Ayetel-Kürsi Tefsiri – Тълкуване на Айетюл-курси*" , „*İhlasi Şerifi Tefsiri – Тълкуване на сура*

[1] Keskioğlu, O. Bulgaristan'da Türkler. Ankara, 1988, s. 164-165.

ал-Ихляс".

Авторът си поставя като главна задача запознаването на мюсюлманската интелигенция в България с модернистките идеи на своите учители Джеляледдин Афгани и Мухаммед Абду. Затова отделя определено внимание на превеждането и публикуването на техните трудове. В това отношение привлича вниманието преводът на трактата на Дж. Афгани „*Критика на натурфилософията*", в който афганистанският учен подлага на критика възгледите на индийските мюсюлмани по въпросите на натурфилософията. Езхери се стреми да утвърди едно ново, положително отношение към западната цивилизация. За него тя е продължение на развитието на човешката цивилизация, част от която е и ислямската. В своята статия „*Medeniyet – Цивилизация*" отбелязва положителните западни оценки за исляма и значението, което отдава на науката и на библиотеките. В статията „*Видни западни мислители*" резюмира статията на Е. Дюркхейм: „*Животът на Мухаммед*".

За Езхери западната наука е възниква върху световната наука, затова той използва научните доводи на европейските философи дори при доказване съществуването на Всевишния.

Последователен защитник на идеите на ислямските модернисти е и Осман Кескиоглу (Сейфулла) (1908-1989). Роден е в Карнобат и до 1950 г. живее и работи в България[1]. След завършването на средния и висшия отдели на „Нюввааб" следва в Ал-Азхар. В продължение на 10 години се занимава с преподавателска и научно-изследователска работа в „Нюввааб". Творческата си дейност продължава и след изселването си в Турция. Известно време е хоноруван преподавател в Богословския факултет на Анкарския университет.

О. Кескиоглу има около 40 публикации. Заедно с определени въпроси на Свещения Коран той пише биографии на пророка Мухаммед и някои халифи. В същото време проявява подчертан интерес към идейните процеси в ислямския свят. На тази проблематика са посветени „*İslam Dünyasında Fikir Hareketleri – Идейни движения в ислямския свят*", и някои съображения във връзка с „*Yeni İslam Düşüncesi Üzerine – За новата ислямска мисъл*". В последната статия, която представлява реферат върху съчинението на египтянина д-р Мухаммед Бахий

[1] Sülün, M. a.g.e., s. 292-293.

„*Новата Ислямска мисъл и връзката ѝ със западния колониализъм*", О. Кескиоглу фактически резюмира идеите на основните ислямски модернисти от Афгани и Абду до Мухаммед Икбал и ги защитава.

Преди всичко О. Кескиоглу привежда солидни логически доводи в подкрепа на тезата, че в новите условия ислямската мисъл трябва да се осъвремени. Както авторът на въпросната книга, така и той са убедени, че тази цел можа де се постигне чрез отваряне на вратите за *иджтихад*, т.е. тълкуване на Свещения Коран от съвременни позиции, активизиране на идейните течения и дискусии. Чрез новото мислене се цели преодоляване на културната изостаналост и социален прогрес на мюсюлманската общност.

О. Кескиоглу споделя идеята за рационализма и рационалистическия подход към социалните явления. По-специално възприема формирането на националните общности като логическо следствие от историческото развитие на човечеството. Напълно подкрепя схващането на модернистите, че ислямът е съвместим с демокрацията. Той не е чужд и на идеята за духовната свобода на личността.

Значителен приносен характер имат съчиненията на О. Кескиоглу, посветени на историята на турското малцинство в България. „*Bulgaristan'da Türkler – Турците в България*" (1985), „*Bulgaristan'da Müslümanlar ve İslam Abideleri – Мюсюлманите и ислямските паметници в България*" и отделни статии по тези и други въпроси. В тях авторът се опитва да осветли формирането на турското малцинство след отделянето му от Османската империя, историята на възникването и функционирането на неговите религиозни и културни институции. Особено място в тези произведения заема училищното дело. В тях специално се разкрива ролята на „Нювваб" в съхраняването на културната и религиозната идентичност на българските мюсюлмани. Книгите и статиите му съдържат значителна информация за печатните издания, за живота и работата на културните дейци.

Тук е мястото да отбележим дейността и на някои други интелектуалци, които са се занимавали с историята на турското малцинство в България. „*Tuna Bölgesi Tarihi – История на Крайдунавския регион*" на Осман Нури Перемеджи (1874-1945) засяга пряко тази проблематика. Като дългогодишен прогимназиален учител той е написал и „*Ecdadımızın Tarihi – История на нашите предци*", учебници по история за 6-7 клас.

На историята на турците в България е посветена и книгата на Билял Шимшир „*Bulgaristan Türkleri – Турците в България*" (1985). Роденият в Омуртаг и дългогодишен дипломат Шимшир е автор на тритомния документален труд „*Rumeliden göçler – Преселенията от Румелия*"[1].

Някои от останалите преподаватели и възпитаници на „Нюввааб" също участват в научната дейност, макар по-ограничено и спорадично. Поетът и публицистът Мехмед Фикри (1908-1941) проявява склонност към философската проблематика. На страниците на в. „*Medeniyet – Цивилизация*" публикува 25 подлистника за „*Gazalinin haytı ve felsefesi - Животът и философията на Газали*"[2]. В тях, популяризирайки историята на ислямската философия, той изказва и собственото си мнение по отделни въпроси. Преди всичко разглежда философията като полезна и необходима наука. Макар ислямската философия да се формира под влияние на древногръцката философия, тя има по-специфичен предмет и оригинални аспекти.

Наистина, Фикри разглежда отделните течения в ислямската философия през призмата на възгледите на Газали, но не подлага на критика рационализма на мутазилитите и перипатетиците. Окачествява Кинди, Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд като видни философи. В същото време споменава и критичните бележки, които Газали отправя към философите. Открито го подкрепя в спора му с Ибн Рушд.

М. Фикри споделя схващанията на Газали за каузалността, времето и пространството. По въпроса за източниците на познанието и взаимоотношението между вярата и разума, между религията и науката обаче стои на по-други позиции. От една страна не оспорва схващането на Газали, че религията превъзхожда философията, от друга страна подчертава, че науката, респективно природо-математическите науки също са полезни и необходими. Що се отнася до източниците на познанието, според него религията се основава на сърцето, а науката на разума. Затова не бива да се стремим да се обосноваваме религията чрез разума, нито пък да абсолютизираме ролята на *keşif* (озарението) в познавателния процес. По такъв начин М. Фикри създава логически предпоставки за философско-теоретическо обосноваване на просветителските си идеи и дейност. Основната

[1] Keskioğlu, O. Bulgaristan'da Türkler, s. 180-181.
[2] Medeniyet,№191-224.

идея, пронизваща цялата поезия и публицистика на М. Фикри, е обнавлението и културното развитие на българските мюсюлмани. Основно средство за постигането на тази хуманна цел е просветата и нравственото усъвършенстване.

Теологическите въпроси, които са приоритетни за него, също са разгледани през призмата на реформаторството. Със своята публицистика се опитва да докаже, че автентичната религия може да играе позитивна роля и в съвременния свят. Статиите му „*Коранът и проблемите на епохата*", „*Ислямът и човекът*", „*Религия и живот*", „*Духът*" и др. са публикувани именно в подкрепа на тази основна идея. М. Фикри открито изразява своята неудовлетвореност от състоянието на религиозната и светската просвета и настоява за реформи в образователната система[1].

Подобни възгледи го сближават с ислямските модернисти. Основният въпрос, по който той се различава от тях, е отношението му към западната цивилизация. По негово убеждение западната цивилизация не съответства на потребностите на мюсюлманския свят, тъй като не е носител на справедливостта[2].

В единствената си публикация „*Et-Ta'dil – Средният път*" Къвамеддин Нур, който като цяло стои на консервативни позиции, също пледира за реформи и ново тълкуване на Свещения Коран, доказва положителното отношение на исляма към науката, както и вредата от суеверията. И той както Ю. З. Езхери възприема западните учени за мислители, наследили достиженията на цялото човечество. К. Нур изразява силно безпокойство във връзка с ниското равнище на подготовка на духовниците[3].

Една друга част от научно-преподавателския състав на „Нювваб" със своите публикации целят да докажат, че реформи в ислямската мисъл са недопустими. Най-последователни антиреформатори са главният мюфтия Хюсеин Хюсню (1882-1940), преподавателите Ахмед Давудоглу (1913-1983), Хафъз Юсуф Якубов (1898-1952), Осман Нури бей от групата на т.нар. юзеллиликлер (стоипетдесетници), екстрадирани от Турция поради упоритото им противопоставяне на кемалистката политика. Ахмед Давудоглу получава своето образование в „Нювваб" и Ал-Азхар в Кайро. Около 10 години е преподавател, а от

[1] Medeniyet, №191,№174.
[2] H.Ertürk. P. Eminoğlu, Bulgaristan'da Türk İslam Eğirim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n Nüvvab. İstanbul 1993.c.25.
[3] Ahmed, V. Hafız Yusuf. Kalem, N7, s. 14-15.

1945 до 1948 г. – директор на „Нюввaб”[1]. Именно в това учебно заведение започват неговите спорове с реформаторите, по специално с Осман Кескиоглу. След изселването си в Турция (1950) той още по-активно се включва в борбата срещу кемалисткото реформаторство, за което е осъден и лежи няколко години в затвора. Впоследствие се занимава с преподавателска и научна дейност във Висшия ислямски институт в Истанбул, чийто директор е от 1963 г.

Антиреформаторските му възгледи са изложени най-категорично в двете му съчинения „*Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri – Рушители на религията под претекст на нейното преустройство*” и „*Ölüm Daha Güzeldi – Смъртта беше за предпочитане*”. Паралелно с тях А. Давудоглу превежда от арабски на турски многотомни хадиси и тефсири и обяснителен превод на Свещения Коран.

Хафъз Юсуф Якубов също е възпитаник на „Нюввaб”. След завършването на образованието си работи като журналист. Бил е главен редактор на в. „Меденийет” и главен секретар на основаното през 1934 „*Дружество на защитниците на ислямската религия*”. Както Дружеството, така и Хафъз Юсуф следват антиреформаторската линия на тогавашния главен мюфтия Хюсеин Хюсню[2].

Хафъз Юсуф се изявява главно като публицист, консервативните си хващания излага в поредиците си от статии по ислямска етика, религиозното обучение и възпитание. В своите статии засяга и някои въпроси от предметния кръг на тефсир, хадис и фъкъх. Публикува и две книги „*Rehber-i Mürşidin – Пътеводител на вярващите*” и „*Bulgaristan Türkleri ve Kültür Seviyeleri – Турците в България и тяхното културно ниво*”.

Със своите публикации Хафъз Юсуф цели да защити ортодоксалния ислям от догматични позиции. Споделя схващането на в. „*Меденийет*”, чиито сътрудник и главен редактор е. На страниците на вестника отстоява позицията: „Или ще приемеш реформите и ще се обявиш против религията, или, оставайки верен на своята религия, ще се обявиш против реформите.”[3] Според консервативните журналисти, сътрудници на вестника, за съществуващата през този период образователна система най-голяма опасност представлява въвеждането на новата

[1] Ялъмов, И. История на турската общност в България, 2002, с.225.
[2] Medeniyet, 31 XII 1930.
[3] Bizde Lisan meselesi – Medeniyet, N 189, 5 VII 1939.

азбука. По тяхно убеждение с въвеждането на новата азбука ще бъдат подкопани основите не само на религията, но и на литературния език. Хафъз Юсуф смята, че след прочистването от арабизмите и персизмите турският език вече не може да изпълнява литературни и научни функции, на него вече не могат да се пишат литературни и научни трудове[1].

Както се вижда, средновековните мюсюлмански научни дейци от българския регион се занимават предимно с ислямските теологически дисциплини – тефсир, хадис, фъкъх и др. Основната цел, която преследват, е да утвърдят и популяризират постигнатото в тези области. По принцип не се стремят към формиране на нови хипотези и теории.

Авторите от Новото време използват науката, за да разкрият причините и същността на социалните и културните процеси, които се развиват в обществения живот на Османската държава. В резултат на този стремеж се засилва тенденцията към ново тълкуване на коранические постулати и хадисите на пророка Мухаммед. Постепенно получава признание идеята за необходимостта от развитието на ислямското право.

Местните автори през първата половина на XX в. до голяма степен свързват научната си дейност с новата социално-политическа и културна ситуация, в която се оказват българските мюсюлмани след възстановяването не Третата българска държава.

Въпросът за развитието на позитивните науки по българските земи не е изследван достатъчно. Както изглежда, и през Средновековието, и в Новото време те не са обект на голям интерес. Но съществували такива учени като Тефик паша (1832-1893) от Видин, който развива модерната математическа наука Той е един от първите учени, които се занимават с въпроса за взаимовръзката между математиката от една страна и философията и логиката от друга[2].

През демократичния период научно-изследователската дейност в областта на ислямската теология навлиза в нов етап. Вече около 10 младежи завършиха или продължават да следват докторантура. В своите докторски дисертации те разглеждат определени въпроси на тефсир, хадис, фъкъх, келям, история на исляма и на религиите. Това е едно добро начало, което в близко бъдеще ще се разшири и

[1] Medeniyet.
[2] Ülkem, H. Z., a.g.e., s. 222.

ще започне да дава зрели плодове.

4. **Ислямски архитектурни паметници**

През периода от XV до XIX в. по българските земи са създадени много архитектурни паметници – културни и обществени постройки, които отразяват характера на ислямо-османското изкуство. Тази архитектура е съсредоточена в градовете. Към XVIII в. в повечето от съществуващите градове преобладава мюсюлманското население, междувременно възникват и нови градове и села като Местанлъ (Момчилград), Муста паша (Свиленград), Айтос, Харманлъ, Татар пазарджък (Пазарджик), Ихтиман, Селви (Севлиево), Ески Джума (Търговище), Хаджъоглу Пазарджък (Добрич), Карлово и други. В центъра на големите градове са изградени цели комплекси (кюллийе), включващи джамии, медресета, библиотеки, имарети, ханове, бани, безистени и др. Към XVII в., когато Евлия Челеби посещава Румелия, в градовете функционират множество културни и обществени учреждения: в *Пловдив* има 53 джамии, 70 начални училища, 9 медресета, 11 теккета, 8 бани и 9 хана и кервансарая; в *София* – 53 джамии и месджити, 40 начални училища, 2 медресета и 11 хана; в *Кюстендил* – 17 джамии, 6 начални училища, 3 медресета, 5 теккета и 3 хана; в *Плевен* – 18 джамии, 7 начални училища, няколко медресета, имарет; в *Търново* – 26 джамии, 7 медресета, 3 бани; в *Силистра* – 40 джамии, 8 медресета, 40 начални училища, 10 чешми; в *Русе* – над 30 джамии и месджити, 7-8 теккета, 5 медресета и няколко завиета; в *Разград* – 17 джамии, 7 начални училища, 2 медресета, 4 теккета, 12 хана; в *Шумен* – 40 джамии, 86 начални училища, няколко медресета и т.н.[1].

След Руско-турската война (1877-1878) много джамии и месджити, медресета, теккета и др., които са изоставени, преминават в ръцете на немюсюлманите. Впоследствие турската държава дава съгласие те да бъдат продадени, след като се снемат от тях специалните ислямски символи. Останалите културни паметници по силата на Берлинския договор, особено след обявяването на независимостта на България (1908), преминават под управлението на мюсюлманските настоятелства. Техният статут се урежда с допълнителни

[1] Keskioğlu, O. Bulgaristan'da Müslümanlar ve İslam Eserleri, Hilal yayınları, Ankara, s. 30, 44, 53, 58, 59, 66, 77 vb.

протоколи към българо-турските договори от 1909 и 1913 г.

На основание **клаузите на Берлинския договор**, по-специално на **член втори,** е създадена специална комисия със задача да установи точно количеството и състоянието на турско-ислямските архитектурни паметници и вакъфски имоти. Но поради неконструктивното отношение на руския представител комисията не успява да изпълни своята задача.

Отделни автори като Осман Кескиоглу, Екрем Х. Айверди и др. на базата на османски архивни документи като *салнамета*, *регионални дефтери* и др. се опитват да установят броя на тези паметници. Според Айверди в България е имало общо 3339 ислямо-османски паметници, от които 2356 джамии и месджиди, 142 медресета, 273 училища, 174 теккета и завиета, 42 имарети, 116 хана, 113 хамама и минерални бани, 27 тюрбета, 24 моста, 75 чешми, 16 кервансарая и т.н. Тези религиозни и обществени институции са се поддържали от около 400 вакъфа[1]. Днес от тези ислямски архитектурни паметници са запазени съвсем малко. В основната си част както в миналото, така и сега те представляват културни сгради – джамии, месчити, теккета и тюрбета.

Джамиите по своята типология показват голямо разнообразие. Основно обаче те се разделят на две групи: *с равен таван* и *с куполи*. Последните биват *централно-куполни* и *многокуполни*.

Джамиите в по-малките градове и села са с равен таван. Някои от първите джамии също са с равен таван. Такъв тип е старата джамия в *Хасково*, която поради дискусионния характер на датата на построяването на джамията в село Жигларци, Добричка област, се приема за най-старата. **Тя е от 1395 г**. От ранноосманска епоха са останали и някои други архитектурни паметници. Един от тях е *Алибей джамия* в *Карлово*. Тя е квадратна с един купол. По време на Руско-турската война е полуразрушена.

Многокуполните джамии в България са рядкост. Те са построени главно през XV в. През следващите векове този тип джамии не се срещат. Изследователите досега са установили само три: *Мурадие джамия в* ***Пловдив***, *Имарет джамия в* ***Ихтиман*** и *Улу джамия в* ***София***. Ихтиманската джамия е полуразрушена.

Мурадие джамиси, която в началния период е известна и като *Улу*

[1] Ayverdi, E. 1982, Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri. İstanbul, c. IV, s 11-19; 141-143.

джамия, а сега – *Джума джамия,* е построена през **1444 г.** с финансовата подкрепа на Султан Мурад II. Тя представлява монументална постройка в центъра на Пловдив. Върху четири четвъртити стълба се издигат грададни сводове. Молитвеният салон е просторен. Джамията е покрита с три централни купола и шест странични малки купола. По централната ос е разположен михрабът, централните куполи, султанска ложа и минбер. От лявата страна направо от стената се издига красиво, но тежко минаре с едно викало. На минарето е украсено от декорация със зигзагообразни вдълбани улеи[1].

По своя строителен план и градежа на стените *Джума джамия* е типичен представител на ранноосманската архитектура в България. Над нея обаче се извисяват само три основни куполи, а страничните са изпъкнати, т.е. те са конусовидни тавани. За разлика от това софийската Улу *джамия*, по подобие на джамията в Одрин, се състои от девет равни раздела, над които се извисяват 9 купола.

През 2006 и 2007 г. с финансовата подкрепа на Истанбулската голяма община беше извършен основен ремонт на Мурадие *джамия*. По време на ремонтните работи бяха отстранени разрушенията и допълненията към антрето, носещите стени, молитвената зала, михраба, минбера, минарето, прозорците и т.н. Те бяха реставрирани и приведени в съответствие с първоначалния им оригинален вид[2].

Улу джамия се е намирала в състава на първия комплекс в **София**, изграден през **1474 г.** от *Махмуд паша*, великия везир на султан Мехмед Фатих. Освен джамията комплексът е включвал медресе, библиотека и хан. От тях е останала само джамията. Последната, според пътешественика Евлия Челеби, била доста голяма за времето си – по 200 крачки дължина и ширина. Молитвеният салон събирал около 10 000 богомолци. По своя архитектурен план наподобява шедьовъра на Мимар Синан в Одрин – *Селимийе*, но не е толкова грамадна и изящна.

Улу джамия представлява квадрат със страна 36.6 м и е покрита с 9 еднакви по големина кубета. Средното кубе се поддържа от заострени арки,

[1] Татарлъ, И. 1966. Турски културни сгради и надписи в България. I част, с. 606.
[2] Международна конференция "Джумая Джамия" Пловдив, Uluslararası Plovdiv Cumacamii Konferansı, International Plovdiv Cuma Mosgue Conference.

стъпили върху четири стълба. Стените й са градени от дялани камъни, споени с хоросан и обградени с тухли. Осветлението прониква от две редици засводени прозорци по трите стени. Минарето се е намирало на дясната й стена и е било тухлено с едно *шерефе* (викало)[1]. Земетресенията (1818 и 1858) нарушили първоначалния й вид. А след превръщането й в археологически музей през 1908 г. архитектурата на сградата била съществено променена. Молитвената зала била преустроена в два етажа със стени и прозорци от ориенталски тип.

Еднокуполните джамии са най-разпространената форма на културата архитектура в България. Типичен представител на тази форма в нашата страна е *Черната джамия* в София. Тя се оценява като най-прекрасното от всички архитектурни произведения на Мимар Синан в София. Интериорът и екстериорът са много изящни.

Площта, върху която е построена (1598 г.) е 484 кв. м., а широкият й купол е на 22 м. височина. Понеже цялата джамия и минарето й са били иззидани от черен гранит, тя се е нарича Черната джамия. По време на Руско-турската война (1877-1878) е използвана като оръжеен склад, а през 1903 г. е превърната в църква с името „Св. Седмочисленици", като минарето е било разрушено. Паметната й плоча се намира в археологическия музей – София[2].

Банябашъ джамия е единствената останала запазена от 53-те джамии в София. Построена е през 1566-1567 г. от *Молла ефенди Кадъ Сейфуллах* като част от комплекс, който освен нея включвал медресе, библиотека, баня, хан и имарет. Джамията е четириъгълна сграда с едно централно кубе, което се придружава от малки кубета, издигнати върху четирите ъгъла, и едно величествено минаре. Към предната част в чест на съпругата на Кадъ Сейфуллах е построено едно помещение с три малки купола, което се използва като място за събиране на богомолците.

По същия образец е построена (1530 г.) *Фатих джамия* в Кюстендил, която според Е. Айверди е от епохата на Сюлейман Великолепни. Такова минаре като нейното не се среща никъде. Украсата му напомня пчелна пита.

Един от най-известните образци на класическата османотурска архитектура от епохата на Сюлейман Великолепни (1520-1566) е *Макбул Ибрахим паша джамия* в Разград. Тя е издигната в центъра на града от 1526 до 1532 г. по

[1] Марков, Х. 1997. Сердика – Средец – София, т.3.
[2] Keskioğlu, O. a.g.e., s.71.

поръчка на Макбул Ибрахим паша, велик везир на султан Сюлейман. Впоследствие е ремонтирана последователно през 1603, 1616 и 1625 г. С нейното изграждане според някои изследователи е бил ангажиран и Мимар Синан. Джамията е изградена в класически стил. В комплекса освен нея били включени медресе, учебна зала, помещение за начално училище, шадраван и баня.

Оцелялата молитвена зала е облицована с майсторски дялани камъни. Тя е покрита с кубе с диаметър 16 м. То е с двоен *каснак* – горния двадесетичетириъгълник е с 12 прозореца. А целият храм се осветява от 57 прозореца.

Сводът над михраба е украсено със сталактити, наредени така, че трудно може да се определи броят им без специално броене. Чудесната акустика на храма е най-голямо негово достойнство, тъй като допреди този строеж джамиите и по-специално техните куполи са се строели така, че не са имали акустика. В османотурската култова архитектура в България *Ибрахим паша джамия* е първата с акустика. По всяка вероятност джамията имала и една предна част, която сега липсва[1].

Към средата на XVI в. в *Разград* са построени още две джамии – на *Ахмед бей* и на *Бахран бей*, както и няколко по-малки молитвени домове – месджити. Джамията на Ахмед бей е единствената действаща джамия, останала още от времето на Султан Мурад II. Построена през 1442 г. от Ахмед бей върху площ от 250 кв.м, в миналото тя е притежавала обширен вътрешен двор от 2600 кв.м с голям парк, помещения за начално училище, администрация и ритуални зали. С изключение на джамията всички останали са унищожени и богатият ансамбъл на вътрешния двор на джамията днес представлява само една озеленена градина с няколко малки помещения, в които е настанено районното мюфтийство.

През XVIII в., когато се поставя началото на процеса на европеизацията, западното влияние започва да прониква и в османската архитектура. Макар като цяло тя да запазва ориенталския си облик, появяват се паметници, в които ислямското архитектурно изкуство се обогатява с елементи от западните модели. По такъв начин възникват преходни архитектурни форми. *Шериф Халил паша* или *Томбул джамия* в Шумен е един от ярките примери на т.нар. преходни

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s.58.

архитектурни образци[1]. Построена е от вакъфа, създаден от Шериф Халил паша, политик и културен деец, роден в Шумен. От него са останали няколко касидета. Той достига до чин паша, бил е валия и министър на вътрешните работи. Основаният от него вакъф финансира строителството (1744 г.) и издръжката на едноименната джамия.

Архитектът на Шериф Халил паша *джамия* е неизвестен. Според легендата, след довършването на минарето той се издигнал в небесата. По своята архитектура тя представлява почти копие на *Дамат Ибрахим паша джамия* в гр. Невшехир в Турция и затова се предполага, че е построена от същия архитект – Ел-Хадж Мехмед, който бил главен архитект на епохата.

Томбул джамия представлява част от интересен ансамбъл, който освен нея обхваща висше духовно училище (медресе) с библиотека и основно училище. *Томбул джамия* с нейното 40-метрово минаре се явява основен композиционен център. А училището и медресето формират двете странични крила. Вътрешният квадратен двор на медресето е ограден от три страни с килии за студенти, а четвъртата – от молитвения салон на джамията. Библиотеката се намира в надстройката върху долния етаж на медресето. За разлика от традиционните архитектурни планове в двора, от дясната страна на храма, е поставен шадраван.

Томбул джамия, която е един прекрасен паметник на стила *Ляле,* е покрита с едно голямо кубе с диаметър 15 м, а на четирите ъгли се извисяват малки кубета. Вътрешността на храма е украсена в по-късна епоха. Стенописите представляват смесица от стилове. Но нито в тях, нито в цялата архитектура доминира бароковият стил. От архитектурна гледна точка тя се явява отражение на стремежа да се продължи класическият ислямо-османски архитектурен стил, като бъде обновен с някои нови елементи. Храмът е една от най-прекрасните култови постройки на Балканите. Външния й облик не създава впечатление на тежка каменна маса, той поражда чувство за лекота и увлича погледа към висините, а вътрешното пространство отразява стремежа към висота и великолепие. Стените са изписани с растителни орнаменти, геометрични фигури и калиграфски произведения. Декоративната украса на молитвения салон, майсторски овладяното пространство, изящно изграденото минаре създават чувство на лекота и жизненост.

[1] Стайнова, М. 1995, Османски изкуства на Балканите (XV – XVIII век), с. 128-132; Keskioğlu, O. a.g.e., s. 88.

Стилът Ляле е сложил своя отпечатък и върху архитектурата на все още функциониращата джамия във Видин, построена от Осман Пазвантоглу паша по времето на Султан Селим III.

Бароковото влияние се чувства и върху последния вариант на *джамията Хамза Бей* в Стара Загора. Строежът на първия вариант е започнат от Емир Сюлейман (1407-1409 г.), син на Баязид Йълдъръм, и е довършен от Хамза Бей през 1421 г., военачалник при същия Емир Сюлейман. Това е един от първите опити да се изгради еднокуполна монументална джамия. Молитвеният й салон е с почти квадратен план и е устроен в стил чиста и пространствена композиция. Михрабът отгоре е украсен със стилизирани клони и листа. Молитвеният салон е покрит с централно кубе, от дясната страна на което се издига стройно високо минаре[1].

По време на Руско-турската война (1877-1878) джамията е разрушена и след 1880 г. основно е ремонтирана, като стените и куполът са декорирани богато в бароков стил. По своята пространствена композиция на молитвения салон, с малък тесен балкон на входната страна, с хубав *махфил* тя наподобява на *Ески джамия* в Ямбол. Кубето на последната е покрито с олово, а минарето е четириъгълно и прилича на кула.

Твърде силно е влиянието на европейския архитектурен стил върху обновения вариант (1845) на *Байраклъ джамия* в Самоков, в преустройството на която вземат участие и български майстори.

По-голямата част от джамиите вече са унищожени, а някои като *Черната джамия* в София, джамията в Узунджово и др. са превърнати в църкви. Въпреки това в страната продължават да съществуват многобройни джамии, при строителството на някои от тях са приложени специфични архитектурни решения. Те се отличават със своите планове, арки, минарета, минбери, стенописи т.н. Затова четири от тях, а именно джамиите *Имарет* в Пловдив, *Фатих* в Кюстендил, *Ибрахим паша* в Разград, *Шериф паша* в Шумен през 1966 г. са обявени за национални паметници на културата.

Значими културни паметници са текетата (манастири) и тюрбетата (мавзолеи). Към края на XIX век на територията на днешна България са функционирали 174 текета и завиета. Само в дунавския вилает с център Русе те са

[1] Татарлъ, И. цит.съч., с. 586.

били 77, а в град Пловдив – 11[1].

Текетата са главно духовни огнища на ордена Бекташи, който е бил най-разпространен на Балканите и в частност по българските земи. С това име са известни последователите на легендарния светец *Хаджъ Бекташ Вели*, живял в периода 1248-1337 г. В по-новите изследвания е отбелязана дата на смъртта му около 1270-1271 г. Хаджъ Б. Вели е от Хорасан (Североизточен Иран), но през 1281 г. се преселва в Анадола. Счита се, че е потомък на седмия шиитски имам Муса ал-Кязим (поч. 799 г.). орденът по всяка вероятност е създаден през XIII в. от Абдал Муса[2]. Строго организиран характер обаче получава през XVI в. под ръководството на Балъм Султан. До първата половина на XVI в. орденът бил формално сунитски, т.е. ортодоксален. По време на Балъм Султан обаче той се изявява като шиитски и се приема за такъв от всички негови привърженици. По своята природа бекташизмът винаги е бил синкретичен и се е отличавал със своята веротърпимост към всички религии.

По българските земи бекташизмът прониква през втората половина на XV век в резултат на мисионерската дейност на Абдалаи-и Руми, или просто Абдали. През XVI в. и по-късно привържениците на ордена построяват по българските земи много текета и тюрбета. От първата половина на XVI в. са тюрбетата на Отоман Баба, Къдемли Баба, Акязълъ Баба и Демир Баба. Във вилаетнамето на Демир Баба са посочени около 4 бекташитски културни обекти, изградени през XVI и XVII в. Невена Граматикова изброява около 70 теккета и завиета. Независимо кога и от кого са създадени, алевитите ги превръщат в център на свой религиозен и социален живот[3].

Историята на текетата и животът на техните патрони са митологизирани и са свързани с легенди, което изключително много затруднява установяването на реалната им роля. По принцип се приема, че техните патрони са духовни лидери, ръководители на ордени, т.е. *кутуб*. Независимо от митологизирането, текетата и тюрбетата ни предоставят ценна информация за вярванията и традициите, за развитието на архитектурното изкуство през миналите столетия. Това проличава от описанието на основните тюрбета, достигнали до наши дни.

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s.102.
[2] Noyan, B. 1998. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, İstanbul.
[3] Миков, Л., цит. съч., с. 16

За първо построено голямо теке се приема това на *Отоман баба*, което се намира в с. Текето, Хасковска област. Текето е издигнато по времето на Султан Баязид II (1481-1512), по всяка вероятност около 1506-7 г. По своята архитектура представлява монументална каменна сграда, изградена от бял пясъчник, иззидани на хоросанова основа. Сградата е седемстенна и е покрита с полусферичен купол. Преддверието също има купол. Височината на текето от цокъла до корниза е 7.38 м, а до зенита на купола – 10.98 м. Стените му са дебели над 1.00 м. и са дълги между 4.51 и 4.70 м. Гробът има мраморна облицовка и размери: 3.54 м дължина и от 1.23 до 1.65 м ширина, заема площ 4.68х4.52 м и има височина до зенита на купола 6.70 м. Реставрирано е през 1976 г., а през 1970 г. е обявено за паметник на културата[1].

Информация за живота и религиозната дейност на Отоман баба черпим главно от велаетнамето, което е написано през 1484 г., т.е. пет години и половина след кончината му. Роден е в Хорасан през 1378/9 г. Истинското му име е *Хюсеин Шах Гани*. По време на нашествието на Тимур пристигнал в Анадола, служил в Пиреви Хаджъ Бекташ. Извършил редица чудеса, в това число по молба на китайски търговец отишъл в тяхната страна и убил злия великан.

Впоследствие бил изпратен в Румелия с религиозна мисия. Обиколил редица райони, пребивавал най-много в Одринско и Варненско. Бекташиите го приемали за *полюс на полюсите* (*kutb, al-aktab*) и го смятали за *джезв* (*cezv*), т.е. постигнал всички степени на посвещението. След кончината му (1473 г.) бил погребан в с. Текето, Хасковска област. Малкочовците издигнали една сграда над гроба му, която била покрита с купол от Баязид II. Отоман баба носел *корона* (*taç*), състояща се от седем части, което е индикация за принадлежността му към течението на Муса Кязим – Седмия имам[2].

След него поста кутуб поел *Акязълъ Ибрахим султан*. Неговото теке се намира в южната част на с. Оброчище, Балчишко. То представлява седемстенна сграда с по-ниско и почти квадратно преддверие. И двете части завършват с полусферични кубета, покрити с оловна ламарина. Височината на текето до зенита на кубето е 12 м, стените са дълги 3.60 м с диаметър на окръжността 7.36 м.

[1] Граматикова, Н. Ислямски неортодоксални течения в българските земи. –В: История на мюсюлманската култура по българските земи,2001, т. 7, с. 227.
[2] Миков, Л. цит. съч. с.39, 41.

Преддверието е 4.55 на 4.80 м. Последният ремонт на текето е извършен през 1866 г.[1].

Акязълъ султан, чието истинско име е Ибрахим, според Евлия Челеби е последовател на Ахмед Йесеви, един от известните ислямски мистици, който оказал силно влияние върху суфиите от Балканите. Заедно с Хаджъ Бекташ Вели пристига в Бурса (Турция), а след това в Румелия, където заема поста духовен ръководител на бекташиите. След като посещава редица райони, се установява в Добруджа и около 40 години живее под едно кестеново дърво, поникнало на мястото, където бил забил шиша на кебапа.

След десетилетия мисионерска дейност умира по времето на Султан Мурад II (1421-1451). Погребан е под кестена от Аслан бей от рода на Гази Михаловци, който построил текето и го покрил с олово. Гробът на светеца е дълъг 4.45 м. и широк 2.10 м. Около ковчега (sunduk) са поставени изкусно изписани айети от свещения Коран и др. предмети.

Мястото си Акязълъ предал на *Демир баба*, чието теке се намира край село Свещари, недалеч от гр. Исперих. Текето представлява също монументална седемстранна сграда с почти квадратно преддверие. Стените на текето са дълги 2.36 и 4.38 м, височината им до зенита на кубето е 10.96 м. Преддверието е широко 6.24 м, северната част е дълга 6.36 м, а южната – 6.04 м. Височината му до зенита на кубето е 6.36 м. На върха на последното има емблема (alem) от позлатен полумесец, на средата на който вместо звезда било поставено, изглежда от християнски свещенослужител, кръстче. Кубетата на текето и покривът на преддверието му са покрити с оловна ламарина[2].

Вътре в текето се намира ковчегът на Демир баба, дълъг 3.10 м – символ на гигантския ръст на светеца. До главата на светеца се намира *хюсеинска корона*, която съчетава дванадесет части, а откъм краката се намират обувки, изработени от бронз, два ножа, знаме и сабя. Над вратата на тюрбето е поставен надпис, който гласи: „*La feta illa Ali – Няма по-голям юнак от Али*". Пред тюрбето има кладенец, чиято вода извира от камъка, в който са пъхнати петте пръста на Демир баба. А върху скалата на височинката личат стъпките на светеца и на ловджийското му куче. Тук особено в началото на август се събират богомолци.

[1] Otoman Ldld Tekkesi, Личен архив.
[2] Миков, Л. цит. съч. с.52, 53.

Текето представлява цялостен комплекс. На южния бряг на ручея се намира самото теке, а на северния – помещение с гостна и специална кухня, където се извършват жертвоприношения. Датата на строителството не може да се установи с точност. Според изследователите към 1569 г. текето вече било факт.

Известна информация за Демир баба срещаме във велаетнамето му, написано през 1619 г. Корените на потеклото му, според велаетнамето достигат чак до Хз. Али и пророка Мухаммед. Баща му Хаджъ служил на Акязълъ баба и се оженил за Дюрдане султан от *с. Гьокчесу* (*Синя вода*), Разградско. В това семейство се родил Демир баба. След като надхвърлил 20-те си години, Акязълъ баба му предал поста на кутуб. Оттук нататък започват неговите загадъчни действия. Побеждавал великани, в това число и в Москва, успял да залови морски пирати, участвал в битката за Буда, открил водоизточници в някои села на Делиормана и т.н. Предполага се, че умрял през 1520 г.

През 1970 г. текето на Демир баба е обявено за паметник на културата, а през 1991 г. започва да се осъществява проект за реставрация.

Архитектурните особености на текето на *Кадемли баба*, което се намира край с. Графитово, Новозагорско, също привлича вниманието на специалистите. По своя архитектурен план текето представлява седемстенна сграда с преддверие. То е съставна част на имарета. Стените на сградата са дълги около 3.50 м и дебели около 1 м. Сградата завършва със седемстенен барабан, който е висок 1.70 м и има седемскатен керемиден покрив. Гробът се намира в центъра на сградата.

За Кадемли баба, чието истинско име е Муса Чобан, се споменава във велаетнамето на Демир баба. Когато последният бил на 17 години, Кадемли баба го поканил заедно с Акязълъ баба за прощална среща. След като помолил кръстника си Мустафа ефенди да му прочете *Я-син* от свещения Коран, предал духа си на Аллах. Бил положен в гроб, изкопан от Демир баба.

По въпроса за датировката съществуват различни мнения. Според Евлия Челеби и някои други изследователи, текето е от времето на Султан Мехмед I (1413-1421), а според Л. Миков е от времето на Сюлейман I (1520-1566)[1].

Освен текетата в днешните български земи съществуват над 50 тюрбета (мавзолеи). Според легендите те, както и текетата са построени там, където са

[1] Пак там с. 62.

умрели техните патрони или пък самите те приживе са определяли мястото с хвърляне на стрели.

От историческа гледна точка най-старото тюрбе по българските земи е това на *Саръ Салтук*. Според една легенда, предадена в преработен вариант от Саид Локма, той се настанил в Добруджа заедно с около 20 000 селджуци през 1264 г. с разрешението на византийския император Михаил VIII Палеолог. Според преданието един от седемте гроба на Саръ Салтук се намира на Калиакра.

Едно от по значимите тюрбета е това на *Бали ефенди*, което се намира в софийския квартал „Княжево". Бали ефенди е роден в село Струмица (Македония), учил в Истанбул, след което се установил в с. Селахийе, край София, сега квартал Княжево. Тук се заел с научна и мисионерска дейност. Написал коментар върху най-известния труд на Ибн Араби „*Камъни на мъдростта*" и редица други съчинения. Подготвил многобройни свои последователи, които изпратил в различни краища на Балканите, „за да усъвършенстват сътворения свят".

След смъртта му (10.II.1553) Бали ефенди бил погребан в с. Салахийе. Според легендата, предадена от Евлия Челеби, Султан Селим II (1566-1574) издигнал над гроба му високо кубе и построил теке. В близост до него била построена и джамия. По-късно текето и джамията били разрушени. Впоследствие на мястото на първото теке е построено тюрбе, което е опожарявано (1992 и 1994), след което отново възстановено. На мястото на джамията сега се намира църква[1].

Подобни тюрбета, запазени цялостно или частично, или пък възстановени през последните столетия, съществуват в редица градове и села. В Пловдив, до *Шехабедин джамия* се намира едноименно тюрбе. Но от архитектурна гледна точка то не представлява ценност. В Казанлък на възвишението „*Тюрбе*" се намира „*açık türbe*", което представлява едно кубе върху четири колони и арки. До него се намира тракийска гробница от края на IV-то или началото на III-то столетие п.н.е. В парк „Кьошковете" край Шумен се намира тюрбето на *Гелберу* или *Кербеля султан*, който според легендата бил сред жертвите при завземането на града. Особено много тюрбета се намират в Кърджалийска област: на *Ахат баба* в с. Посник, *Елмалъ баба* в с. Биволяне, *Казел баба* в с. Девинци, *Саран баба, Яран баба, Сюрменли баба* и т.н.

[1] Пак там с.46.

Л. Миков разглежда 15 тюрбета, повечето от които са построени през XIX и XX в. Половината от тази късна културова архитектура се намира в Кърджалийска област и по-специално в Момчилградско. Тюрбета съществуват и в други райони: на *Али Коч баба* в Никопол, в с. Яблановo, Сливенско, *Дървеното тюрбе* в с. Александрия, Добричко и др.[1]. Някои от тези тюрбета са възстановени или доизградени през 60-те и 90-те години на XX в.

Сред възстановените и новосъздадените тюрбета има и женски. Едно от по-известните женски тюрбета е това на *Кьзанасъ* в с. Момино, Търговищка област. По всяка вероятност първоначалната постройка е просъществувала до втората половина на XVIII в., а в този вид е след ремонта през 1855/56 г. През втората половина на XX в. към сградата е достроено северно крило. В тюрбето се намира гробът на девойка от с. Давидово, която, след като пила водата от абдеста на светеца, се превърнала в птица[2].

Мевлевихане в Пловдив е един самобитен паметник на ислямската културова архитектура не само в града, но и в цялата страна. Запазената до днес сграда, разположена на склона, свързващ два от хълмовете, е част от разрушен комплекс на ислямската религиозна общност. Външната архитектура е монументална, строга и лаконична, без излишни детайли. В единия край основите лежат върху античния зид и успешно преодоляват голямата денивелация. В източната част обемът на сградата израства във височина и участва активно в силуета на Стария град. По стените няма украса. Над входната врата в западната част на залата е поставен балкон, до който води стръмна дървена стълба.

Запазена и възстановена е голямата молитвена зала с размери 14/16 метра. Осем стройни дъбови колони очертават ъглите на осмоъгълник, оформят централно пространство и обиколен коридор. Централната част е по-висока и е покрита с дъсчен „асма-таван" с профилирани летви, в средата на които има голямо стилизирано „слънце" с дърворезбена обработка.

Сега сградата е адаптирана и достроена с нови елементи за нуждите на ресторантски комплекс, което до голям степен нарушава оригиналния характер на паметника.

Общото в архитектурата на текетата и тюрбетата е, че те са свързани с

[1] Todorov, G. Bali Efendi – Ümit, 1995, N1, s.34-36.
[2] Миков, Л. цит.съч. с.82,89.

бекташизма и алевитството и отразяват суфийското схващане не само за култовите сгради, но изобщо неговата религиозно-философска концепция, респективно езотеричното в Исляма. Всички текета и тюрбета се придържат към един архитектурен модел, чиято главна особеност е уникалният седмоъгълен план. Повечето средновековни културни сгради притежават четиристенни преддверия. Наред с общите елементи, отделните текета и тюрбета имат и някои особености. Архитектурните особености на текето на Кадемли баба са слепите куполи и скатните им покриви, облицовката на външните стени. При текето на Демир баба особеното е в неговото преддверие, което с шатровидния си купол е от селджукски тип[1].

Втората група архитектурни паметници са обществени сгради и обекти, обслужващи населението и военните поделения. В Османската държава определени нейни ръководители и вакъфи са изградили редица комплекси, особено около главните транспортни артерии, като тези около Свиленград, Харманли, Ихтиман, София, Шумен и т.н.[2]. Комплексите включват освен културните сгради и цивилни архитектурни паметници.

Несъмнено по-голяма архитектурна стойност имат дворците и конаците на бейлербейовете и санджакбейовете. По своя характер те отразяват особеностите на ислямската цивилна архитектура. От тях обаче до наши дни са стигнали много малко.

Най-важната гражданска постройка в София е *конакът на бейлербея*. Сградата се намирала на по-издигнато място – 552.15 м. надморска височина, което се извисява над останалите градски части.

Конакът е построен през 1632-1633 г. на мястото на *Паша сарайъ*. Върху разширената площ са били издигнати новият конак и спортни площадки. Посетилият конака през XVII в. Евлия Челеби пише: „Дворецът на пашата е красив, широк и гледа към Витоша. Върху широкия му двор се намира хиподрум, в който стават военни упражнения с лъкове. Освен значителния апартамент има др. 70 горни и долни стаи за служащи, килер, кухня и хамам. Определената за пашата стая

[1] Basri, H. Kızana Tekkesi (Efsane) – Ümit, 1995, N.5, s.31.
[2] Миков, Л. Специфика на средновековната суфитска архитектура в България. В: Доклади на международен симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите". Istanbul, 2002, s.264.

е великолепна, а китният прозорец гледа към царския път и *Челеби джами*"[1].

Конакът изгорял и бил реставриран няколко пъти. Последната (1873) реставрация била извършена в архитектурния стил, характерен за края на XIX в.

Д. де Лонлей пише, че на входната врата на конака имало позлатена бронзова звезда и зелена фаянсова плоча с вензел на султан Абдулхамид, при чието властване била завършен строежът. От двете страни на сградата имало караулни помещения с малки прозорци, боядисани в червено. От запазените архиви на Софийския шериатски съд се вижда какъв голям брой граждански, углавни, духовни и други дела са минавали през залите на конака. Той бил съдебната палата на столицата на бейлербейството. Тази си роля конакът запазва до Руско-турската война. След това е превърнат в дворец на княз Ал. Батенберг и на българските царе Фердинанд и Борис III, след като е основно ремонтиран. Дървените подове и стълбищата са заменени с паркет и европейски мрамор, а стените украсени с растителни орнаменти. От османския период остава само предният балкон. Така в началото на XX в. Паша конак е една от най-изящните обществени сгради в София[2].

През последните десетилетия бившият конак и впоследствие дворец се използва като етнографски музей и национална художествена галерия. В етнографски музей е превърнат и правителственият конак в Силистра.

До 1985 г. във Върбица, недалеч от град Преслав, съществуваше *дворецът на Султан Герай*, един от известните султани на кримските татари. Султан Герай се преселва в този край към средата на 70-те години на XIX век заедно със своята военна свита, състояща се от наемни войници-татари, араби и турци. В началото подкрепя османския султан, а впоследствие преминава на страната на неговите противници и по-специално на страната на Осман Пазвантоглу.

От архива на местния учител историк Петър Златев Груев става ясно, че дворецът е построен през 1835 г. Опожаряван и реставриран е няколко пъти. Той е построен върху обширна площ (11 дка.) Първите стени са поставени върху широки каменни основи. Таванът, колоните, цялата дограма са изпълнени с фина дърворезба, дело на българските майстори от периода на Възраждането. В двора на

[1] Антов, А. Възникване и развитие на османските архитектурни комплекси по диагоналния път в българските земи през XVI- XVIII век. В: История на мюсюлманската култура по българските земи; т. 7, 2001, с.. 503-538

[2] Çelebi, E. Seyahatnamesi, s. III, s. 304.

двореца е имало специален кьошк на султана, който бил обзаведен с класическа мебелировка. В кьошка се намирала и специална библиотека със стари книги. Дворецът е от онази епоха, през която барокът като нов стил започва да влияе върху османо-турското изкуство. Затова върху вътрешното му архитектурно оформление се чувства влиянието на барока.

Такъв ценен културен паметник е бил изпепелен по времето на тъй наречения „възродителен процес“.

За разлика от него *Агушевият конак* съществува и днес. Конакът в Могилица, Смолянско, е построен в началото на 1800 година от Агуш Ага. Както той, така и неговите синове, освен че владеят големи земи в селата Райково, Черешево и Могилица, заемат важни военни, административни и духовни служби. Самият той е управител на *Ахъчелебийска околия*, а правнукът му Ариф Агуш става народен представител в 40-то и 41-то Народно събрание на Република България.

Със своята архитектура Агушевите конаци в селата Могилица и Черешево са известни не само в цялата страна, но и извън нейните предели. Конакът в Могилица обаче не е съхранен в първоначалния си вид и размери. Той бил много по-голям и с две кули. Първоначално построеният конак е опожарен. Синът на Агуш ага Хюсеин го възстановил (1840-1841), но в по-малки размери, с една кула. Той бил постоянна резиденция на Агушевците, а конаците в Черешево били лятната резиденция и били използвани целогодишно.

Съществували много други конаци на богати мюсюлмани. В своите пътеписи Евлия Челеби споменава конаците на Якуб ага, на Коджа Мехмед ага, Пелтек Якуб, на Ганами ефенди и Дурганлъ ага.

В българските земи, както и в цялата Османска империя са твърде много разпространени хановете и кервансараите. Докато последните са разположени по пътища и населени места, хановете се строят обикновено в центровете на градовете. Функционалното им предназначение е да посрещат нуждите на пътниците. Във вакъфските ханове и кервансараи пътниците се обслужвали безплатно до три дни, а през останалите – срещу минимално заплащане. От друга страна, кервансараите и имаретите повишавали сигурността на комуникациите.

Евлия Челеби, описвайки град Харманли, споменава и за кервансарая с отделни стаи и 53 огнища. Неговата сграда била великолепна и функционална – дълга 144 крачки и широка 30. Изглежда кервансаряят в Харманли представлявал

комбинация от две постройки, архитектурно обединени във вид на буква Т. В пространството над входа е имало купол[1]. Той бил достроен по инициатива и със средствата на *Сиявуш паша*, Велик везир на Мурат III. А пътешественикът *капитан Шад* го определя като най-хубавия хан не само по целия път до Истанбул, но и в цяла Европа.

Евлия Челеби споменава за стотици кервансараи и ханища на територията на днешна България. Ще отбележим само някои от тях: в Самоков 6 ханища, в Ловеч 7, в Плевен 6, във Видин 9, в Ямбол 5, в Хасково общо 6 и т.н.[2].

В София съществували кервансаряят на Сиявуш паша, на коджа Мехмед паша, Буюк хан и др. Те представлявали постройки със стаи, наредени около двор зад открита аркадна галерия. Сградите били строени от камък и тухли и обикновено в два етажа. На долния етаж се намирали складове и магазини, а на втория етаж – стаите. Покривът и куполите често били с оловно покритие. От кервансараите и ханищата до нас не е достигнал нито един. До днес се е запазила само тясната страна на сградата и няколко огнища от *Йени (нови) Хан*, построен от дефтердар *Ахмед паша* през 1669-1670 г. близо до София. Сградата е била дълга приблизително 65 м и широка 32 м, покрита с двускатен покрив. Срещу кервансарая е имало джамия, следи от която не са запазени. Един от хановете в Пловдив, *Гаваз Хан* съществува до 1921 г. Още преди това са разрушени *Куршун хан* и *Караул хан*.

В пейзажа на града от османския период присъстват безистени, часовникови кули, обществени бани и чешми. В някои градове като Шумен и Ямбол все още се срещат безистени, които представляват търговски центрове и играят важна роля в икономическия живот. Безистенът в Шумен, който се намира недалеч от Томбул джамия, дава представа за архитектурата на тези търговски домове. Постройката е продълговата и масивна. По всяка вероятност е построена в късното Средновековие (XV-XVI в.). Но паметните плочи, които сега се намират в Шуменския музей, са от 1806-7 г., т.е. от епохата на Султан Селим. Въпреки че е от първите векове след установяването на османската власт в България, сградата се отличава с особената си архитектура. Подобни безистени са съществували в София,

[1] От подготвената за печат книга „Агушевият архив" от Св. Духовников, с. 20-23.
[2] Антонов, А. цит. съч., с. 512.

Пловдив, Стара Загора, Плевен, Никопол и Силистра[1]. Те обаче са унищожени отдавна.

Важно комунално значение имат обществените бани (хамами). В повечето случаи техните постройки имат голяма архитектурна стойност. От старите, запазени в някаква степен у нас бани е *хамамът на Фируз бей* във Велико Търново[2]. Той е от 40-те години на XV в. В подобно полуразрушено състояние се намира и *Сунтур хамамъ* в Шумен. Банята в Ихтиман е запазена и днес. Хамамът в Несебър, след като е ремонтиран през 1959 г., е превърнат в кафене. Обществени хамами са съществували в Пловдив, Хасково, Разград и др.

В отделни градове са запазени часовникови кули. На *Саат тене* в Пловдив се извисява една такава часовникова кула. На паметната й плоча е отбелязана 1812 г. По всяка вероятност тогава е ремонтирана. В действителност кулата и часовникът са от по-старо време, между годините 1578 и 1623 г. Счита се, че това е една от най-старите часовникови кули не само в България, но и в цяла Европа. Филибе е първият град в Изтока, който притежавал механичен часовник. Кулата представлява октагонична каменна призма, висока 17.5 м. С течение на времето архитектурата на кулата търпи известни изменения, най-сериозното от които, според надписа на турски език над входа, е от 1812 г.[3].

Часовниковите кули в Шумен и Кюстендил са от 1604 до 1607 г. Кулата в Шумен е построена на една височина над Томбул джамия от *Тутуджузаде Хаджи Юмер*. Иззидана е от четириъгълни камъни и е с вътрешно стълбище. Продължава да отмерва времето и часовникът в Разград. Тази часовникова кула е построена през 1864 г. от *Мидхат паша* – валия на Дунавския вилает. Кулата е изградена от каменни блокове и е висока 26.15 м[4].

Чешмите заемат важно място сред османо-турските архитектурни паметници. Османците високо ценят водата, затова строят чешми както в градовете, така и по пътищата. По времето на Мимар Синан строителството им се активизира и се утвърждават техните архитектурни типове. От периода на XV-XVIII век по българските земи са запазени редица чешми или техните надписи. По своята архитектура те запазват типа на павилионни и еднофасадни чешми. Една от

[1] Miyatev, P. Les monuments osmanlis en Bulgarie. Roezni Orientalstyczny XXIII/. (1959) 7-28.
[2] Çelebi, E. Seyahatnamesi. 1970, s III, s. 304,316,376.
[3] Miyatev, P. a.g.e., s.43.
[4] Erdi, İ. Deliorman İncisi Razgrad. – Balkanlar'da Türk Kültürü. 2003, N47, s. 18.

най-старите по българските земи, запазена до днес, е чешмата в Самоков. Тя е от павилионен тип с каменно тяло, покрито с четирискатен покрив. Чучурите са поставени в плитки ниши с пестелива украса: розетки, лалета и кипариси с повити върхове[1]. На лицевата страна на чешмата се забелязва издълбана в мрамора верига с катинар.

Според М. Стайнова на нея са подобни и двете чешми в Шумен. Едната от тях е построена при часовниковата кула през 1741 г. от *Мехмед Дурджуоглу*. *Куршунлъ чешме* пък е построена през 1774 г. от *Йеген хаджъ Мехмед паша*, еничерски ага от времето на Абдулхамид I. Нарича се *Куршунлу чешме*, тъй като отгоре е покрита с олово[2].

През XVI и XVII в. в Шумен съществували около 20 чешми, във Варна 7, в Русе 3, в Никопол 16, в София 10, в Ихтиман 5 и т.н.[3]. Надписите на някои от тях, като тази, построена през 1659-1660 г. от *Мехмед Кетхуда* в Ихтиман, на чешмата в Силистра, на *Куршунлу чешме* в Шумен и др. се пазят в съответните археологически музеи. Във Варна е имало една чешма от 1834-1835 г., чиято плоча е написана в стихотворна форма и се съхранява в музея. В Казанлък до стената на джамията продължава да функционира чешмата от 1843 г. Продължава да тече чешмата на *Кючюк Мустафа* в Силистра. В центъра н Разград се изправя с бронзовата си статуетка *Къз чешмеси*, построена от *Мидхат паша*.

Известната чешма „*Изворът на белоногата*" (*Акбалдър чешмеси*), която е възпята от П. Славейков, е построена от *Сиявуш паша* през 1585 г. недалеч от Харманли. Тя е модернизирана през 60-те години на XX в.

Редица мостове, които играят комуникационна роля, в същото време притежават и определени архитектурни достойнства. От османската епоха в България са останали няколко такива моста. Един от образците на класическите мостове от тази епоха се намира на *река Марица* в Свиленград. Построен е във второто десетилетие на XVI в. и е един от най-изкусно направените мостове в Румелия, затова можа да бъде причислен към строежите, характерни за класическия период на османската архитектура. Предполага се, че той е един от най-ранните строежи на Мимар Синан. Върху плочата, която е положена на двата

[1] Стайнова, М. цит. съч., с. 47.
[2] Keskioğlu, O. a.g.e., s. 83
[3] Memiş, H. Balakanlar'da Türk Kültürü. Ankara, 1995. s.66.

бряга на река Марица стъпват устоите на моста. Той е дълъг 295 м и широк 6.30 м. Парапетите от двете му страни са изградени от цели каменни блокове, високи 1.10 см, дълги 1.15-1.20 м. Първоначално е бил поддържан от 20 свода[1].

На река *Улудере* в Харманли през 1585 г. *Сиявуш паша* е издигнал *Гърбатия мост*. Предполага се, че е построен от Мимар Синан, което не може да се потвърди с исторически документи. Надписът върху плочата, който се пази в музея, е в стихотворна форма. Друг забележителен мост е имало край Пловдив.

Най-привлекателен от гледна точка на архитектурното изкуство е *Кадън Кьопрюсю (Кадин мост)* на *река Струма*, недалеч от Кюстендил, построен през 1471-1472 г., по времето на *Султан Мехмед Фатих,* с дарение от *Исхак паша*.

Османската държава отделя особено внимание на строителството на военни укрепления. По българските земи, както и в други балкански страни се строят или преустройват заварени от Средновековието укрепления. Такъв е случаят с крепостта „*Бабини Видини Кули*". Към XVIII в., когато започват кърджалийските размирици, в някои градове издигат „*Табии*". От тях е останала *Меджидие табиеси* край Силистра, която е използвана в боевете през 1854 г.[2]. Сега в табията се помещава Археологическият музей. Около Видин, Белоградчик и други градове са останали някои бойни укрепления и окопи. В Шумен построената за военна болница монолитна сграда продължава да се използва за други военни цели. Подобни военни съоръжения имат и характер на културно-исторически паметници.

Запазените като цяло култови и обществени сгради или някои техни декоративни елементи – многопластови или листовидни розетки, медальони, арки, колони и други каменни релефи потвърждават съществуването на приемственост между анадолската и румелийската архитектура. След XV в. обаче се проявяват и местните особености, които възникват под влиянието на териториалните особености и специфичните строителни материали. Формиралата се под тяхно влияние и под по-прякото въздействие на Ренесанса румелийска архитектура допринася много за преодоляване на канона, за разчупване на формите и за създаване на една по-жизнена архитектура, отговаряща на потребностите на новото време, времето на Танзимата. Според М. Стайнова още по време на периода „Ляле деври" се появяват култови сгради с редица нови елементи – удължени молитвени

[1] Антонов, А. цит.съч., с.507.
[2] Keskioğlu, O. a.g.e., s.66.

салони, колони, вградени в стените, минарета, завършващи с остри конуси т.н. В резултат на това се раждат уникални архитектурни паметници като *Томбул джамия* в Шумен. Следите на новото ясно личат и в *Мевлевихане* в Пловдив. Следователно западното влияние започва да прониква и в архитектурата. През XVIII в. обаче тя в общи линии запазва източно-ислямските си особености. Създават се архитектурни паметници, в които ислямското архитектурно изкуство се съчетава със западното и така се появяват преходни форми или образци.

5. Пътят на развитие на изобразителното и приложните изкуства

По българските земи известно развитие получават и декоративното, изящните и приложните изкуства. Забраната върху живописта, която се абсолютизира и добива каноничен характер при управлението на Йезид в началото на IX в. в Османската империя, както и в много други места, често се нарушава. Вследствие на това редица жанрове на изобразителното изкуство отбелязват определено развитие. Опитът за налагане на забрана обаче слага своя отпечатък както върху жанровата насоченост, така и върху художествените методи и средства. В живописта повече се акцентира върху абстракцията и символизма. В създадената система от символи в ислямското изкуство особена роля играят тези, които се използват в живописта. Най-характерни от тях са геометричните фигури – квадрат, ромб, триъгълник и многоъгълници, композиция от 2-3 еднотипни звезди т.н. Широко разпространение получават растителните изображения – листа, разлистени клонки и цветя – лале, роза, карамфил и др. Постепенно започват да се използват и зооморфни символи – птици, гълъби, коне и др.

Цветовете също символизират определени идеи и явления. Зеленото засвидетелства религиозната принадлежност и покоя, синьото – спасението в небесата, червеното е израз на младостта и жизнеността и т.н.[1].

В османското изкуство живописта в съвременните й форми започва да се практикува едва към XVII в. Някои нейни художествени форми като стенописта обаче се използват и по-рано. Всеки паметник на архитектурата представлява хармонично единство между строителни и декоративни решения. С декоративното

[1] Миков, Л. 2005, Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XXв.),С.

изкуство се цели украсяване чрез различни форми на отделните архитектурни паметници. В османското изкуство още при възникването му се формират две естетически направления „*руми*" и „*чини*" (*хатаи*). За „*чини*" е характерно предпочитането на орнаменталното – геометрични схеми или растителни традиции. При стиловото направление „руми" преобладават мотиви и композиции със зооморфен, символен и растителен произход[1]. Двете направления се преплитат през цялото средновековие. През XVIII в. с появата на нови естетически виждания и потребности се утвърждава стилът „*Ляле*".

Макар и по-късно, стенописната украса се появява и в Румелия. За пример в България С. Ейидже посочва украсата на *Томбул джамия* в Шумен и *Байраклъ джамия* в Самоков. Стенописите на последната, според него, са близки до тези в текето на Акязълъ баба. Стенописна украса има както в залата на текето, така и в неговото преддверие. Те са разположени в горната част на стените и по куполите. Основният купол е изписан с геометрични и стилизирани растителни орнаменти в източен стил[2].

Върху двете стени на *Ески джамия* в Казанлък, построена през 1690-1691 г., вероятно през XIX в. е изписана миниатюрна хуруфитска калиграма, представляваща графемата „*уау*". Същия мотив срещаме върху двете стени на *Чаршъ джамия* в Хасково, основно ремонтирана през 1775-1776 г. И в двете джамии мотивът е изписан с бледожълта боя върху тъмносин фон.

Стенописите са по-характерни за текетата. Л. Миков подробно описва стенописната украса на текетата на Акязълъ баба, на Демир баба и на Отоман баба[3]. Според него стенописната украса на текето на Акязълъ се отличава с висока художествена стойност, затова през 1972 г. то е обявена за паметник на изобразителното изкуство от местно значение. Сега стенописи има на стените и купола и на текето на Демир баба. Консервираните и реставрирани стенописи на текето обаче не са еднотипни, тъй като са изписани в различно време и са положени различни по стил орнаменти.

Стенописите в текето на Отоман баба са от началото на 90-те години на XX в. Днес текето е украсено с три стенописни сцени: „Семейството на

[1] Стайнова, М. 1995, Ислямското изкуство на Балканите XV-XVIIв. С., с.89.
[2] Миков, Л. цит. съч. с.150.
[3] Пак там. с.149-164.

Мухаммед", „Дванадесетте имами" и „Ибрахимова жертва".

Орнаментите, които срещаме в теккетата и тюрбетата, са разнообразни. От растителните срещаме лале, а от зооморфните – лъв, символ на Хз. Али в Демир баба, елени в тюрбето в село Широко поле, Кърджалийско, петел в Отоман баба и т.н. На стените на текетата и тюрбетата се срещат и картини – друга художествена форма на живописта. Най-много картини има в текето на Отоман баба. Там освен споменатите вече картини са представени и образите на Хз. Али, на хаджъ Бекташ Вели, и Кайгусуз Абдал. А в тюрбето на *Ибрахим баба* в село Равен – Момчилградско се намират картините „Ибрахимова жертва" и „Ездач" от 80-те години на XX век.

Заедно с картините се срещат и щампи. Те обикновено се внасят от съседна Турция. Така че картините и щампите не са чужди на традициите на Бекташиите. Те изобразяват главно някои коранически персонажи, велики личности и събития от историята на Исляма. Често серщани мотиви на картините и щампите са „Ибрахимова жертва" и погребението на Хз. Али. Подобни творби на изкуството в Турция са известни като произведения на религиозните ордени[1].

Несъмнено най-ценни стенописни украшения са калиграфските произведения. Калиграфията, заедно с миниатюрата, постига забележително развитие в ислямския свят и в османската империя. По мнението на специалистите тя достига до най-високо ниво и съвършенство. Калиграфията играе решаваща роля в развитието на изобразителното изкуство изобщо. Това се обяснява с особения характер на калиграфското изкуство.

Както подчертава турският специалист Махмуд Язъ, калиграфията коренно се различава от другите изкуства. Всички видове изкуства, дори тези като поезията, които се отдалечават от материалните неща, все пак косвено са свързани с такива обекти, които съществуват в природата и в 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 артистично да рисува буквите, той не се интересува от формите на конкретните предмети, които съществуват в природата. Ръководи се не от реалната геометрия, а от геометрията, която преживява в душата си. Това придава независим характер на

[1] Pınarbaşı, S. Türk Halk Resim Geleneğinin Türk Resim Sanatına Etkisi. – Kaynak, 2005. N 27, s. 14.

калиграфията.

Подчертаването на обстоятелството, че написването с молив (т.е. писането) е научено от Всевишния Аллах, още повече засилва интереса на ислямския свят към писането. При това е известно, че Хз. Мухаммед (с.а.с.) поощрявал краснописа. Всичко това предава сакрален характер на краснописа. Още повече, че изкуствоведите били задължени да избягват изобразяването на фигури. Вследствие на това в ислямския свят калиграфията се превръща в особен начин на изразяване на отношението към красивото. Затова много допринасят и особеностите, пластичният характер на арабската азбука.

Първата форма на калиграфията е *ма`кли*. За класическа форма обаче се приема шрифтът *куфи*. Той е „майката на краснописа". От него произлизат такива шрифтове като *мухаккак*, *сулус*, *несх*, *рихани* и *рик`а*.

Калиграфското писмо се разпространява и в Османската империя. По българските земи съществуват няколко центъра на книгопреписването. По сведение на О. Кескиоглу най-прочути са шуменските калиграфи. През XIX в. тук съществува самостоятелна калиграфска школа. Известни са имената на такива калиграфи като Хафъз Ибрахим Едхем, Хюсеин Вассаф, Хафъз Мустафа Шукри и неговия ученик Сейид Ахмед Назиф[1]. Професионалисти калиграфи работят в Айтос, Кюстендил, Казанлък, София и други градове. Някои от тях като Мехмед Руфи от Казанлък, Мехмед Семи от Кюстендил са били едновременно поети и калиграфи[2].

Калиграфското писмо се използва за преписване на Корана и други книги, за подготвяне на специални пана с айети от Корана и хадиси, които се използват като стенописна украса и като надгробни паметници. В отделни градове по българските земи – Шумен, Самоков. Кюстендил, София, Видин, Силистра и др. – ръкописното книгоизкуство достига завидно ниво. Най-съвършените си произведения калиграфите постигат при художественото преписване на Свещения Коран. В обществените библиотеки на България се съхраняват образци на красиво оформени от ръкописна гледна точка калиграфски произведения. В Националната библиотека „*Св. Св. Кирил и Методий*" в София се съхраняват около *150 преписа на Корана*. Такива ръкописи има и в библиотеките в селата Чепинци, Елховец и др.

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s.22, 74,78.
[2] İbid., s. 43,44.

Досега обаче не е установено кои от тях са дело на местни кописти. Несъмнено част от тях принадлежат на местни автори. Хюсеин Читак описва един такъв ръкопис, намерен в село Бабек, който в миналото бил един от административните центрове в Родопите[1]. Преписът е изработен в съответствие с традицията. Всеки от джузовете е подвързан самостоятелно, текстът е поместен в рамка от две тънки червени линии и изписан с черен туш. Шрифтът е *несх* с елементи на *сулус*. Заглавията на сурите са откроени с червен цвят и рамка. А *унванът* е рамкиран с червена боя. *Дурацмте* са отбелязани с червени кръгчета. В полетата са отбелязани с червено думите за *джуз* и *хизб*.

На стените на повечето джамии са изписани отделни айети от Свещения Коран и хадиси на Хз. Мухаммед (с.а.с.). Те са изработени главно в стил *сулус* и *несх*. Тези калиграфски произведения притежават високи естетически качества. Разглеждайки ги, зрителят не само се запознава с важни божествени послания, но изпитва и естетическа наслада. Меките и майсторски изваяни линии предизвикват у нас възвишени религиозни и естетически чувства, тъй като написаният текст се е превърнал в художествена творба.

Калиграфска стойност имат и повечето епиграфски паметници. В нашата страна се намират много такива каменни надписи, които са били поставени на вратите на джамии, и училища, на чешми и мостове, т.е. на сгради и на други обекти, свързани предимно с културна и образователна дейност[2]. Изследванията показват, че докато най-ранните са изписани в стил *муселлес*, то тези от последните столетия са предимно в стил *сулус*. Такъв е стилът на надписа на джамията *Хамза бей* в Стара Загора, докато плочата на *Ески джами* в Хасково е в стил, близък до *несх*. Епиграфските паметници обаче не са изследвани достатъчно от калиграфска гледна точка. Изследователите обръщат повече внимание на културно-историческата информация, която те предоставят. В тях се отбелязва през коя година са построени джамиите и кои са поръчителите им, а в някои случаи и самите строители. По такъв начин те предоставят на изследователите възможността

[1] Читак, Х. За един препис на Свещения коран, съхранен в с. Бабек, област Благоевград. В: Доклади от международен симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите", Истанбул, 2002, с.275-279.
[2] Miyatev, P. Les monuments osmanlis en Bulgarie. Roezni Orientalstyczny, t. XXIII, z. I, 156; И. Татарлъ Турски културни сгради и надписи в България, С: 1966; К. Венедикова, Епиграфски паметници на арабица като извор на история на културата. В: Ист. на мюсюлманската култура по българските земи. Т.7, с. 2001; A. Şakir Doğu Rodoplarda Osmanlı Döneminden Kalan Bazı Mezar Kitabeleri İu: Osmanlı Kültür ve Sanatı...

да установят хронологията на строителството на културните архитектурни паметници и оттам на разширяването на географията на Исляма. Голяма историческа ценност представлява биографичната информация на поръчителите и евентуално на изпълнителите на съответния строеж. Обикновено те са държавни дейци – султани, велики везири, везири и паши. Чрез техните биографии се хвърля допълнителна светлина върху характера на съответната епоха.

Подобна информация предоставят и специално издигнатите колони и надгробните паметници. По случай посещението на султан Махмуд II в Силистра през 1837 в Шумен, Русе и Варна са издигнати такива колони, изработени от Мустафа Иззет Исаризаде. Текстът на колоната в Шумен е написан от местния поет Юсуф Акиф ефенди и представлява една поема *касиде*, в която се възхвалява личността и дейността на един от султаните-реформатори – Махмуд II (1808-1839)[1].

Определена художествена и историческа стойност имат и надгробните плочи. В продължение на столетия мюсюлманите поставят надгробни камъни при всяко погребение. Надгробните камъни на известни личности – поети, учени, държавници и др. са художествено изработени с поетични или прозаични надписи – *китабе-и сенг-и мезар*[2]. В двора на Ески джами в Шумен допреди две-три десетилетия съществуваха мраморни надгробни камъни на съдията от Армейския съд хаджи Ниметуллах (поч. 1775 г.) и на един от бившите велики везири Шериф Хасан паша, роден в Русе и починал през 1790 г. Във Видин в двора на джамията на Мустафа паша е бил издигнат надгробен камък на Осман Пазвантоглу. Съдържанието на текста отразява признателността на видинската общественост от делото на този държавник[3].

Азиз Шакир е събрал ценна историческа информация и по надгробните плочи в гробищата в Източните Родопи. От тях става ясно, че някои от тези личности са участвали във войната в Йемен и в Първата световна война. Сред тях се откриват дори военни аптекари и селски лекари. На повечето от надгробните камъни е изписан мадальонът „*Ел Фатиха*", а в уводната част на текста на повечето надписи включва „*Allah'ın El Esmaül Hüsnası*". На върха на старите надгробни

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s.84-85.
[2] Miyatev, P. a.g.e., s. 48.
[3] Şakir, A. a.g.e.

камъни обикновено са поставяни *тоги* – фес с чалма[1]. Характерен за надгробните камъни в България е орнаментът с полумесец и звезда, обозначаващи религиозната принадлежност на дадената личност, което в Турция не се среща.

Епиграфски плочи се поставят и на чешмите, мостовете и сградите. Плочите на *Куручешме* в Шумен, и на чешмата, която се намирала в центъра на Варна, на площада пред Народния Театър, са в поетична форма и се намират в археологическите музеи на съответните градове. Текстът на плочата на Куручешме е съчинен от поета *Кани* и изписан в стил *талик* от калиграфа Мехмед Есад Йесари[2]. В чешмените плочи, които са доста разпространени, традиционно се отбелязват имената на техните строители, които са представени за „*носители на добрините и добрите неща – сахибюл-хайрат уа хасенат*"[3]. Подобен подход се прилага и при изработването на плочите на мостовете, които също не са чак такава рядкост. Така например в плочата на *Кадън кьопрюсю* до Кюстендил се подчертава, че мостът е построен по времето на бейлербея Исхак паша[4].

На епиграфските плочи, поставени на забележителни обществени и частни сгради, няма да се спираме. Само ще отбележим, че такива е имало на библиотеката на *Хюсрев паша* в Самоков и над входа на девическото класно училище в Шумен, която била поставена там на 1 март 1870 г.

Както личи, съдържанието на епиграфските паметници се отнася не само за отделни личности и тяхната обществена дейност, но преди всичко за културната ни история. Те спомагат за осветляване на въпроса за социално-политическото и религиозното предназначение и обществените функции на културните институции, заемали централно място в духовния и обществения живот в Османската империя.

В областта на приложните изкуства се изявяват както професионалисти, така и анонимни народни творци. Докато основните художествени форми на пластичното изкуство – каменните релефи, метало- и дървообработването са дело на занаятчии професионалисти, то текстилната орнаментика, т.е. тъканата и везаната орнаментика, са поле за изява на народното творчество[5]. Естетическите чувства, влечението на народа към красивото се проявяват главно в ръкоделията,

[1] Keskioğlu, O. a.g.e., s.83.
[2] Miyatev, P. a.g.e., s. 40.
[3] İbid., p.38.
[4] Türk El Sanatları – Kaynak, 2002, s. 12.
[5] Kılıç, O. 1989, Kader Kurbanı. Ankara, s. 37.

свързани с подготовката на чеиза на булката. Част от него се изработва чрез тъкане, а друга – чрез бродиране или везба. Момите тъкат дюшеци, възглавници и килими[1]. Сред турците от България вместо *халъ*, т.е. персийски или тип персийски килими, са били разпространени тъй наречените килими, които се изработвали от вълнени влакна, но без плюш. Както те, така и дюшеците и възглавниците са били украсявани с геометрични и растителни орнаменти в различни цветове.

Тънкият усет към прекрасното момите демонстрират при везането на *чевре* (вид кърпа), пешкири, специални ризи и *дон* (бельо). Формите на орнаментите са твърде разнообразни – геометрични, растителни и зооморфни. Цветовата гама също е доста богата: синьо, червено, зелено, жълто и т.н. Срещат се двуцветни и многоцветни фигурални украси. При везането много често се използва сърмата. Сърмената орнаментика е характерна особено за *биндаллъ*, за *чевретата* и коланите. *Биндаллъ* се нарича женска рокля или костюм, изработен от атлазен или кадифен плат и украсен със сърма. И докато чевретата, пешкирите и другите предмети от чеиза са били изработвани от самите моми с помощта на майките или сестрите им, то биндаллъ е бил специалитет на занаятчиите от градовете.

Друга група предмети на домашните занаяти е плетивото. Момите, готвейки се за сватба, плетели вълнени чорапи, ръкавици, кесета и различни дантели, с които обточвали краищата на кърпите за глава[2]. В украсата на чорапите, плетени с ажурна плетка, доминира верижната композиция, а в ръкавиците преобладаващи фигури са триъгълници, многоъгълници, изпълнени със силно стилизирани растителни мотиви, звездообразни фигури и др.[3]

Най-типична украса в културната и светската архитектура са каменните релефи. Сред турците те са били разпространени още преди приобщаването им към Исляма. Каменните релефи са характерни за вътрешните и външните стени на теккетата, за фасадите на чешмите, за надгробните паметници. Срещаме ги около вратите и прозорците на монолитни каменни джамии и обществени сгради. Каменни релефи съществуват и като самостоятелни изображения. На практика скулптурата, която се счита за несъвместима с Исляма, се слива с архитектурата. Най-разпространени каменни украси са розетата, триъгълници, плетеници от

[1] Kılıç, O. a.g.e., s. 41.
[2] Миков, Л. цит. съч., с. 249,250.
[3] Пак там.

растителен произход и т.н. Над външните входове на теккетата на Демир баба, на Акязълъ баба са изобразени 10 розети. Върху един камък от оградата на теккето на Демир баба е изработена композиция от различни релефни изображения. На средата се намира мрежа в елипсовидна форма, оградена с квадратна рамка, както и две брадви, обърнати една към друга.

Дърворезбата, която е много разпространена в балканските страни, заема важно място в интериора на джамиите. Минберите се изграждат с дървен материал, който е украсен с най-различни дърворезби. В някои джамии таваните и михрабът са облицовани с дърворезба. Мотивите са предимно геометрични. Тези орнаменти се срещат както върху минбера, тавана и вратите на културните сгради, така и върху предмети от бита – хурки, паламарки и т.н.

Сред мюсюлманите по българските земи е била доста разпространена и металопластиката. През XVIII в. са съживени старите центрове в Шумен, Берковица, София, Стара Загора и др. Металната пластика при местните мюсюлмани се представя главно от съдове и културни предмети, а макар и по рядко – и от художествено изработени оръжия. Като елемент от архитектурата на сградите са включени метални парапети, решетки на прозорци и чешми, метални апликации върху долапи, входни врати, порти и др.

Следователно по българските земи в османския период започват да се развиват почти всички форми на културата – литература, изкуство, наука, образование и печат. Почти всички тези клонове на културата, с известно изключение – на класическото изобразително изкуство, миниатюрата и театъра, получават относително добро развитие. От XIV век до последната четвърт на XIX в. те представляват съставна част на османската култура и носи нейните характерни черти, които в румелийския район се проявяват в специфична форма.

След възстановяването на Третата българска държава ислямската култура в нашия регион се развива в нови социално-политически условия и върху една обновена инфраструктура – нова училищна система, самостоятелни религиозни институции и съвременен печат. През новия период значително се засилва влиянието на българската и европейска култура. Най-важната нейна особеност е, че тя се явява функция на ислямското, а в определен смисъл и на турското малцинство. Още повече нараства нейната идентификационна роля.

ISLAMIC CULTURAL HERITAGE IN THE BULGARIAN LANDS

İbrahim YALIMOV

SUMMARY

The paper attempts to summarize the hitherto existing research on the issue of Islamic cultural heritage in the Bulgarian lands. The rise and development of this culture is traced on its main branches.

In the literature which has received significant development two trends have emerged: Divan and Folk. After the Liberation it developed on the basis of Folk and Tansimat literature. Under the influence of the new social and cultural environment, to a great extent, it acquired specific character.

On the grounds of *sibjan* (primary schools, junior high schools and madrassas) from the Ottoman period a specific educational system was established, which encompassed the private Muslim schools, including the secondary religious school "Nyuvvab" and the State Turkish Pedagogical School "Daryu` l Muallimin", which started to operate in the early 20`s of XX century. During the interwar years the educational system gradually began to be secularized.

This study examines the achievements in architectural art as well. Above all things, it is looked into religious architecture: mosques, zavies, and tekkes. Significant emphasis is placed on civilian buildings: inns, kervansarais, bazaars, konaks (town-halls), etc. Particular attention is paid to the four mosques declared cultural monuments.

The study also deals with the works of calligraphy and applied arts.

On the basis of this art, after the Liberation a relatively specific culture of the Turkish and other Muslim minorities has been developing.

3. İSLÂM HUKUKUNDA AZINLIK HAKLARI VE İMAM SERAHSİ'NİN AZINLIK HAKLARINA BAKIŞI

Mustafa KELEBEK •

GİRİŞ

İslam Hukukunda, İslamî hükümlerin uygulandığı ülkeye, Dârulislam denir. Dârulislamda yaşayan halk, iki ana kütleye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, Müslüman vatandaşlar, ikincisi ise gayrimüslim tebaadır. Gerek Müslümanlar, gerekse gayrimüslimlerin muhtelif etnik yapıya sahip olmaları fark etmez. Bütün Müslüman kitle aynı hukuki statüye, bütün gayrimüslimler de kendi iç hukuklarının gereğini yerine getirme hakkına sahiptirler. Gayrimüslimlerden her cemaat, her toplum, sahip olduğu dini inanç ve hukuki kuralları uygulamaya hak sahibidir.

Makale, Dârulislamdaki gayrimüslimlerin, İslam Hukuku açısından sahip oldukları hak ve özgürlüklere, dînî inanç ve ritüellerine, hukukî ve kazâî haklarının neler olduğuna cevap aramaktadır. Hicri V. Asırda Hanefi Hukukunun önde gelen temsilcisi Karahanlı İmam Serahsî (483/1090)'nin "***azınlık hukuku***" alanında ne kadar ileri seviyede olduğuna misaller sunmaktadır.

A. ARAŞTIRMANIN HUSUSİYETİ KAYNAKLARI VE ÖNEMİ

Makale, genelde "***azınlık*** ve ***azınlık hakları***", özelde "***İslam Hukukunda Azınlık Kavramı***" gibi iki problemin çözüme nasıl kavuşturulduğuna dikkat çekme gibi bir hususiyet taşımaktadır.

İslam Hukuku dışında gelişen azınlık hukuku ile İslam'ın getirdiği hukuki statü, birbirinden farklı bir özellik göstermektedir. İslam Hukuku, vatandaşlarını dini inanç ve kültür farklılığı üzerine hak sahibi kılmış ve herkesin hakkını serbestçe kullanmasını en üst düzey koruma seviyesinde garanti etmiştir. Toplumların hak ve hukukları birbirine zıt olsa bile devlet garantisi altında hayat hakkına sahiptir. Diğer hukuk sistemleri, bütün vatandaşları hâkim gücün belirlediği hukuki statüyü izlemeye zorlamaktadır. Sadece devletin bütün vatandaşları için öngördüğü, tek hukuk sisteminin elverdiği ölçüler içinde

• Cumhuriyet Üniversitesi Öğretim Görevlisi, Sofya Yüksek İslam Enstitüsü İslam Hukuku Öğretim Üyesi.

azınlıklara özel bazı ayrıcalıklar tanımaktadır. Durum böyle olunca, çoğu kez, azınlık statüsüne tabi olan cemaat, şahsi, dini, kültürel, sosyal ve hukuki haklarını kullanamamakta, mağdur olmaktadır.

Araştırmada, Hukuk Tarihinde önemli konuma sahip olan "***Medine Vesîkası***" başta olmak üzere, İmam Serahsi (483/1090)'nin Mebsut'u, İbn Kayyim el-Cevziyye (728/1328)'nin Ahkâmu Ehli'z-Zimme adlı eseri ile Zeydan'ın, Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn adlı eseri, Hayrettin Karaman, Mehmet Akif Aydın gibi çağdaş İslam Hukuku Araştırmacılarının telifleri esas alındı. Ayrıca, günümüzde "*insan hakları*", "*azınlık*" ve "*azınlık hakları*" üzerine düzenlenen ulusal ve uluslararası protokollere atıfta bulunuldu.[1]

---

[1] Bilge, Necip, ***Hukuk Başlangıcı***, Ankara 1987; Mecelle; Keskioğlu, Osman, ***Fıkıh Tarihi veİslam Hukuku***, Müftüoğlu Yayınları, Ankara, 1969; Türkkaya Ataöv, "**Azınlıklar Üzerine Bazı Düşünceler**", ***A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi***, (Ocak Aralık 1987), XLII; http://www.scribd.com/doc/4658738, (20.01.010 güncellemesi); Armağan, Servet, ***İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler***, DİB Yayınları, Ankara, 1987; Okan Gümüş, Aziz Sevi, ***Ansiklopedik Uluslararası İlişkiler Sözlüğü***, Ankara: Polat Yayınları, 1996. s.209. Jennifer Jackson Preece, ***Ulusal Azınlıklar ve Avrupa Ulus Devlet Sistemi***, (çvr: Ayşegül Demir, İstanbul, Donkişot Yayınları, 2001; ***İslam Peygamberi***, (çvr. Salih Tuğ), İrfan Yayınları, İstanbul, 1991; Hamidullah, Muhammed, ***Mecmûatu'l-Vsâikı's-Siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hılâfeti'r-Râşide***, Beyrut, 1987; Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuku**; İnsel, Ahmet, "**Totalitarizm**, **Medine Vesikası ve Özgürlük**", ***Birikim Dergisi***, Mayıs-1992, sayı: 37; Wellhausen, J., ***Skizzen und vorarberten***, Berlin, 1899, IV; Caetani, L, ***Annali Milano/İslam Tarihi***, 1903, (çvr. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924, I; Wensinck, A.J., ***Muhammed en de Joden te Medina***, Leyden, 1908; Buhl, F., ***Das Leben Muhammeds***, Leipzing, 1930, Majid Khadduri, ***War and Peace in the Law of Islam***, Baltimore, 1955; Müller, A., ***Der İslam in Morgen und Abendland***, I; Ranke, Weltgeschichte, V; Grimme, ***Muhammed I***; Hamidullah, Muhammed, ***Mecmâatu'l-Vsâikı's-Siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hılâfeti'r-Râşide***, Beyrut, 1987; Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuku**; İnsel, Ahmet, "**Totalitarizm**, **Medine Vesikası ve Özgürlük**", ***Birikim Dergisi***, Mayıs-1992, sayı: 37; Kelebek, Mustafa, "**İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası**", ***CÜİFD*** (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000; Wellhausen, J., ***Skizzen und vorarberten***, Berlin, 1899, IV; Caetani, L, ***Annali Milano/İslam Tarihi***, 1903, (çvr. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924; Wensinck, A.J., ***Muhammed en de Joden te Medina***, Leyden, 1908; Buhl, F., ***Das Leben Muhammeds***, Leipzing, 1930, Majid Khadduri, ***War and Peace in the Law of Islam***, Baltimore, 1955; Müller, A., ***Der İslam in Morgen und Abendland***, I; **Osmanlılarda Millet Sistemi**", ***DİA***, İstanbul, 2005, XXX; Eryılmaz, "**Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**"; Bozkurt, "**Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu**"; Eroğlu, "**Osmanlı Devletinde Yahudiler**"; Karataş, Ali İhsan, "***Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı (Bursa Örneği)***"; Karal, nver Ziya, ***Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831***, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Ankara, 1943; Yazıcı, Nesimi, "**Osmanlılarda bir arada Yaşama Tecrübesi ve Dini Müsamaha Üzerine Bazı Değerlendirmeler**", ***Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası II***, DİB Yayınları, Ankara 2000; Cilacı, Osman, ***Müslüman Hıristiyan Diyalogu ve Ülkemizde İslâm'ın Hoşgörüsü***, Diyanet İlmi Dergisi, cilt: 33, sayı: 3; Akman, Mehmet, "**Kilise ve Havraların İslam-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri**", ***İLAM Araştırma Dergisi***, cilt: 1, sayı: 2, İstanbul, 1996; Aryeh Shmuelevitz, ***The Jews of the Otoman Empire in the Late 15th And 16th Centuries***, Leiden, 1984, s. 20-21; Güleryüz, Naim, ***Türk Yahudileri Tarihi I***, İstanbul, 1993; Ahmet Refik, ***Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1786)***, İstanbul, 1988; ***Külliyât-ı Kavânîn***, cilt: 2, no: 3991; cilt: 3, no: 3992; Kenanoğlu, M. Macit, ***Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek***, İstanbul, 2004; Ercan, Yavuz, ***Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve hukuki Durumları***, Ankara, 2001; Bozkurt, Gülnihal, ***Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914***), Ankara, 1996. Ayrıca, Sofya'daki Bulgaristan Milli Kütüphanesi'nde mevcut Osmanlıca arşivler arasında, hassaten, (251-A) kayıtlarında, Osmanlı-Gayrimüslim ilişkilerine yer verilirken ne denli insani davranış ve kolaylaştırıcı azınlık haklarına rastlamak

B. İSLAMDA İNSANİ ÖGE VE HAK KAVRAMI

Varlık Âlemi ve İnsan

Mevcûdât, **(الكون/الموجودات)**, (الحمد لله رب العالمين) ayeti çerçevesinde değerlendirilebilir. Varlık âlemi; Halik (Yaratıcı) ile mahlûkat (yaratılanlar) şeklinde özetlenebilir.

a. Vâcibu'l-vücûd (واجب الوجود): Varlığı yüce zatının iktizası olan ve kendiliğinden var olan, eşi ve benzeri olmayan, kendisinin dışındakileri var etme ve yaratma salahiyetinin yegane sahibi olan ALLAH, Vâcibu'l-vücûddur (القائم بنفسه). Rububiyyet hakkı, yani yarattığı evreni bütün boyutlarıyla denetleme hakkı Allah'a aittir.

b. Mahlûkât (المخلوقات): Kendiliğinden var olamayan, varlığı yaratıcı tarafından meydana getirilenlerdir. Bunlar da sorumlu ve sorumlu olmayanlar diye iki kısma ayrılır.

Sorumlu olanlar (مسؤوليّة الوجود): Yaptığından sorumlu olan varlıkllıktı. Bunlar da insan ve cindir (**الإنس والجنّ**). İnsan, Allah'ın mükemmel sıfatlarla donattığı ve yeryüzünü imardan sorumlu tuttuğu bir varlıktır.[1] İnsanın bu manada taşıdığı değeri yeniden keşfetmesine ihtiyaç vardır.[2]

Sorumlu olmayanlar (عدم مسؤوليّة الوجود): Varlığı itaat üzere olan, varlığından hizmetinden sorumlu olmayan mahlûkattır. Cemâdât (**الجمادات**), nebâtât (**النّباتات**), hayvânât (**الحيوانات**), Melaike (**الملئكة**) bu kısma girer.

Mülk Allah'ındır[3] ve mülkü belli bir ahenk içinde dilediğine verir.[4] İnsanlığın hayata tutunması için önce âlemler yaratılmıştır. Âlemlerin tabii bir hayat süreci ve fiziki kanunu vardır. Bu kanunlar hiçbir din, dil, ırk farkı gözetilmeksizin bütün evrendeki mahlûkata eşit olarak amade kılınmıştır.[5] Bu kanunları koyan, yaratan, vaktini belirleyen, sınırlar koyan, hayatiyetini değiştiren, sona erdiren Âlemlerin Rabbidir. Ona sonsuz minnet ve övgü duyulması gerekir.[6] Dünyada hiçbir şey abes yaratılmamış[7] ve insan

---

mümkündür. (bk. Bimark, İsmet (Devlet Arşivleri Genel Müdürü ve Proje Yöneticisi), "***Bulgaristandaki Osmanlı Evrakı***", T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı Yayınları, nu: 17, Ankara 1994).

[1] Ahzab, 33/72; Eskicioğlu, Osman, ***İslam hukuku Açısından hukuk ve İnsan hakları***, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s. 272–273.

[2] Eskicioğlu, Osman, ***İslam hukuku Açısından hukuk ve İnsan hakları***, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s.157.

[3] Bakara, 2/107; Al-i Imran, 3/26, 189; Maide, 5/17-18, 40;A'raf, 7/157; Tevbe, 9/116; Nur, 24/42; Furkan, 25/2; Fatır, 35/13; Zümer, 39/6, 44; Ğafir, 40/16; Şura, 42/49; Zuhruf, 43/85; Casiye, 45/27; Hadid, 57/2, 5; Teğâbün, 64/1; Mülk, 67/1; Bürûc, 85/9.

[4] Bakara, 2/251; Al-i Imran, 3/26; Yusuf, 12/101.

[5] Zariyat, 51/56.

[6] Fatiha, 1/1; Teğâbün, 64/1.

[7] Müminun, 23/115.

başıboş bırakılmamıştır.[1] Aksine insan sorumludur ve dünyanın barış içinde yaşaması ona görevdir.[2] İnsan, bu görevini yerine getirirken diğer varlıklara karşı bağımsız, özgür, davranacak[3] ve yalnız Allah'a dayanacak,[4] onu ilah kabul edecek, yalnız ona tapacaktır.[5] Zira insan, Allah'ın mükemmel yarattığı varlıklardan birisidir ve yeryüzünü Allah adına imardan sorumlu yegâne varlıktır. Burada, "insan" diye hitap edilmesi, hiçbir ayırım yapılmadan bütün insanları kapsar.[6] Çünkü Allah, bütün insanların Rabbidir.

İnsanlığın farklı kavim ve ümmetler olarak yaratılması; Allah'ın bir lütfu olup birbirleriyle tanışmalarını ve dayanışmalarını deneyerek uygulamaya koymaları içindir. Dünya hayatında takva üzere (yasal çerçevede) yaşayanların kurtuluşlarını müjdelemek için farklı kimlikli ve çok uluslu bir insan kitlesi yaratılmıştır.[7] Allah dileseydi bütün insanları bir tek ümmet (tek toplumlu insani birlik) olarak yaratabilirdi.[8]

Bu haliyle **insan**, yaratana iman ve itaat çerçevesinde, dünyayı imardan, bütün mahlûkata karşı uyumdan ve hayırlı sonuç almak için gayret etmekten **sorumlu bir varlıktır.** Fiilleri, sorumluluğa ehliyet kazanmasından itibaren sonuç doğurucu tasarruf haline gelir. İnsan daima meşru zeminde yürümek ve meşru şartları oluşturmak zorundadır. Bu anlayışa sahip olan insan müslimdir, mü'mindir. Böyle bir insan, Rasûlullah'ın, "*sizden birisi, münkerle karşılaştığında onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da güç yetiremezse kalbiyle buğzetsin ki, bu durum imanının en zayıf derecesidir*= من رأى منكم منكراً فليغيّر بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان " Hadisini yürüyüş ve yaşama biçimine rehber edinir. İmam Ebû Yûsuf, Müslümanı, "*Müslüman, şartlar ne olursa olsun ve nerede bulunursa bulunsun İslâmî hükümleri titizlikle uygulayan kimsedir* = المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيث ما كان" şeklinde tarif ederken bu sorumluluk hasletine vurgu yapmıştır. Prof. Dr. Seyyid Kutup ise mümin kimsenin şahsiyetini tanımlarken aynı özelliği dile getirmektedir. O şöyle diyor: " *mü'min, hayatının her alanında İslâm'ın getirdiği hükümlere razı olan kimsedir* = المؤمن من ارتضى أحكام الإسلام في حياته".

Zaten İslam, insanlık için orta yol üzere yürüyen, insanlık için hayırlı olan vasat

[1] Ankebut, 29/2; Kıyame, 75/36.
[2] Ahzab, 33/72.
[3] En'am, 6/116; Kehf, 18/28; Furkan, 25/52; Ankebut, 29/8; Ahzab, 33/1, 48; Kalem, 68/8, 10; Alak, 96/19.
[4] Fatiha, 1/5.
[5] Zariyat, 51/56.
[6] Bakara, 2/30; el-Mafrey, İhsan Hamid, "**İslam ve İnsan Hakları**", ***İslam ve İnsan Hakları***, Endülüs Yayınları, İstanbul 1995, s. 20-21.
[7] Hucurat, 49/13.
[8] Maide, 5/48; Yunus, 22/99.

ortamlı toplumu öngörür.[1] Bu prensibe inanan insan, "*emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i anilmünker* =الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " görevi ile "*Allah'a ta'zîm, Allah'ın yarattığı mahlûkâta şefkat* = التعظيم لله والشفقة على خلق الله " prensibi içinde yaşar. Çünkü insan, sorumluluk alabilecek, erdemli davranma kabiliyetiyle donatılmış yegâne varlıktır.[2]

Bu itibarla İslam düşünürleri, İslam Toplumu için Kur'an-ı Kerimi beşeri hayatta fonksiyonel bir işleve sahip en üst disiplin kabul ederler. Osmanlı Yönetiminin Balkanlardaki beyinlerinden İdare ve Bilim Adamı Ahmed Cevdet Paşa, Kur'an bağlamında müdevven İslam Hukukunun, Batı hukuk sistemine öncülük edecek kadar kudretli olduğunu kabul eder. Onun çabalarıyla tedvin olunan ve İslam Borçlar Hukukunun önemli bir kanunnamesi olan Mecelle, Cevdet Paşayı düşüncesinde haklı çıkaran önemli bir denemedir.[3] Arap Yarımadası düşünürlerinden, Muhammed Abduvahhab'ın düşünce temelinde de Kur'an'a bağlı bir hayat tarzı anlayışı vardır.[4] Seyyid Cemalüddin Afğânî, sömürge ve sosyal baskılara, Kur'an öncülüğünde direnilebilineceğini, [5] Muhammed Abduh, Müslüman aklın taklitten kurtularak, Kur'an öncülüğünde hayatı yeniden algılamayı ister.[6] Hasan el-Benna, Müslümanların Kur'an öncülüğünde birlik olmalarını savunur.[7] Seyyid Kutup, Müminin hayatının bütünüyle Kur'an ahkâmına göre düzenlenmesini, kurtuluşun yegane teminatı olarak görür.[8] Muhammed Ğazâlî, yolumuzu aydınlatmak ve çağın buhranlarına karşı direnmek için tek çözümün Kur'an ve Sünnet ışığında hayatımı aydınlatmamız gerektiğini anlatır.[9] Balkanlardan İstanbula göç eden bir ailenin evladı olan ve bağımsızlık mücadelesinin sembol şairi Mehmet Akif Ersoy da, "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı*", derken[10] aynı gerçeği ifade eder. Bediuzzaman Merhum da bütün eserlerinde iman-ı kâmil sahibi olmanın Kur'an ve Sünnete bağlılıktan geçtiğini anlatır.

---

[1] Bakara, 2/143; Âl-i Imrân, 3/110; Rum, 30/30; Ubeyd, Mansur er-Râfiî, "***el-İslamu ve Mevkıfuhû mine'l-Unfi ve't-Tetarrufi ve'l-İrhâb***", Mısır, 1987, s. 101; Temel, Ali Rıza, "***İslamda ve Batıda İnsan Hak ve Hürriyetleri***", İstanbul 1995, s. 14–15.
[2] İsra, 17/70; Temel, s. 16–17.
[3] **GÖZÜBENLİ**, Beşir, "**Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle**", Ahmet Cevdet Paşa, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara, 1997, s. 285–299.
[4] Karadavi, Yusuf, "***Fıkhu'l-Evleviyyat/Öncelikler Fıkhı***", (çvr. Abdullah Kahraman), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 293
[5] Karadavi, s. 294.
[6] Karadavi, s. 294-295.
[7] Karadavi, s. 295.
[8] Karadavi, s. 300.
[9] Karadavi, s. 310-316.
[10] Ersoy, Mehmet Akif, "***Safâhat***".

Çağdaş İslam Toplumunun oluşmasına katkı sağlayan bazı Müslüman Bilim Adamı ve Düşünürleri de Kur'an rehberliğinde tanzim edilen bir hayatı esas kabul ederler. Bunlar arasında, Mevdudi (1979),[1] Fazlurrahman (1988),[2] İsmail Raci Faruki (1986),[3] Muhammed Hamidullah (2002), [4]Muhammed Arkun, [5] Malay İslam Kültür Havzasının önemli temsilcisi Seyyid Muhammed Nakîb el-Attas,[6] İranlı Düşünür Seyyid Hüseyin Nasr,[7] ile Hasen Hanefi Haseneyn,[8] Nasr Hamid Ebu Zeyd [9] Hüseyin Atay, [10] Hayrettin Karaman [11] ve Bekir Topaloğlu [12] gibi bilginlerin adı burada zikredilebilir.

Necip Fazıl öncülüğünde yetişen, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim Özdenören tarafından devam ettirilen Anadolu Müslüman düşünürlerinin çağrılarının özü de, Kur'an'a bağlılıktan geçer.

Avrupa'nın göbeğinde azınlık halinde ve ağır baskı altında yaşayan bir Müslüman Toplumu, Bosna-Herseklileri, azınlık halinden hâkim toplum haline getiren, baskılara boyun eğmeyen, özgürlük savaşçısı, Batı düzeyli Müslüman Düşünür, Adil Yönetici, Bilge İnsan, Aliya İzzetbegoviç'i saygıyla anmak isteriz. O da toplumuna, Kur'an eksenli bir dünya hayatı önerirken barışı ve özgürlüğü tavsiye etmektedir.[13] O, çağdaş dünyanın hak ve özgürlüklere katkı sağlayan yöneticilerine olan minnetini açıkça dile getirir.[14] Hangi düzeyde olursa olsun, insanlığı küçümseyen, insan haklarını dağıtırken bazı bölge

---

[1] Mevdudi, Ebu'l-A'la, "***Tefhîmu'Kur'an***", Lahor 1991, I, 25.
[2] Fazlurrahman, "***Islamisation of knowlodge***", AJISS, V/1, 1988, s. 8; "***Islam and the Study of Religion***", Approaches to Islam in Religiaus, Stadies, s. 199.
[3] Karadaş, s. 136.
[4] "***İslamda Devlet İdaresi***", (çvr. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 7; "***İslam Fıkhı ve Roma Hukuku***", (çvr. Kemal Kuşçu), İstanbul 1964, s. 7-22; "***İslam Hukuku Etüdleri***", s. 229-240; Hamidullah, Muhammed, "***Le Saint Coran***", Brentwod 1989; Karadaş, s. 152.
[5] Arkoun, Muhammed, "***Târîhiyyetu'l-Fikri'l-A'rabî***", (çvr. Haşim Salih), el-Merkezu's-Sakafî, Beyrut 1966, s. 40; "***el-Fikru'l-İslâmî Nakdun ve'ctihâdun***", (çvr. Haşim Salih), Dâru's-Sakafî, Beyrut 1992, s. 89-90; "***İâdetu'l-İ'tibâr ile'l-Fikri'd-Dînî***", I-II, (Röportaj: Haşim Salih), el-Kermil, sayı: 34-35, Kahire, 1989-1990, II, 37; "***el-İslam ve'l-Hadâse***", s. 323; Karadaş, s. 166-169.
[6] el-Attas, Seyyid Muhammed Nakib, "***Islam and Secularism***", Kuala Lumpur 1978, s. 1–13, 127–128; Karadaş, s. 193.
[7] Nasr, Seyyid Hüseyin, "***Three Muslim Sages/Üç Müslüman Bilge***", (çvr. Ali Ünal), İstanbul 1985; "***Idealse and Realities/İslam: İdealler gerçekler***", (çvr. Ahmet Özel), İstanbul 1985; "***Knowloge and the Sacred***"; Karadaş, s. 211-213.
[8] Hanefi, Hasen Haseneyn, "***Kadâyâ Muâsıra***", Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983; , "***Kadâyâ Felsefiyye***", Kahire ty, s. 539.
[9] Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "***el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirase fi Kadıyyeti'l-Mecaz Inde'l-Mu'tezile***", Beyrut 1982, s. 7; "***el-Hutâbât ve't-Te'vîl***", s. 265; Karadaş, s. 248.
[10] Atay, Hüseyin, "***İslamı Yeniden Anlama***", Ankara, 2001, s. 17, 47, 56, 88.
[11] Karaman, Hayrettin, "***Hayatımızdaki İslam***", İstanbul 2002, s. 257.
[12] Karadaş, s. 350.
[13] İzzetbegoviç, Aliya, "***Konuşmalar***", (çvr. Fatmanur Altun-Rıfat Ahmetoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 99, 108-109; "***Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar***", (çvr. Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 4.
[14] İzzetbegoviç, "***Konuşmalar***", s. 143.

toplumlarını hiçe sayan ve sadece kendi dar kalıbı içinde hak arayan çifte standart sahibi düşünürlerin düşünce tarzlarını şiddetle reddeder.[1] Gençlik yıllarında, bizzat yaşadığı ayrımcılığı, komünistlerin ülke vatandaşları arasında uyguladıkları kast sistemini eleştirir.[2] Kutsal Kitap olarak saygıyla ayetleri önünde eğildiği Kur'ana önem verdiği gibi[3] aklî verilerini de ön planda tutar.[4]

Hak

Meşru sistem ve adil yönetim tarafından kişiye aidiyeti müsellem olan değerlere "***hak***" denir.[5] Aslında hak, hem dinin hem de meşru hukuk düzeninin kabul ettiği ve sahip olmaya elverişli olanlara ait kıldığı menfaat ve değerlerdir.[6] Bir kıymetin hak olabilmesi için, sadece mevcut yönetimin onay vermesi yetmez. Aksine, bu aidiyetin, insanlık için geçerli olan yüce değerler sistemi tarafından meşru olduğu belirgin olması gerekir. Bu çerçevede, idare eden yönetimin kanunla ya da başka bir nizamla tanzim ederek belirlediği bir kural gereği şahsa ait kıldığı şeyler, hak olarak sabitleşir. Bir şahsa hak olarak verilen aynı şey, aynı anda başkasının hakkı olamadığı gibi, bir değerin varlığı birisine "hak" olarak verilmişken, aynı şeyin zıddı bir başkasına hak olarak verilemez. Mesela, "*bana*" ait kılınan bir arsanın yok edilmesi, aynı anda "*sana*" da hak olarak verilemez. Bana verilen şahsi haklar, ya da benim doğuştan getirdiğim haklarımı hiç kimsenin yok etme hakkı yoktur. Böyle bir hakkı hangi güç alır, kahren el koyar yok ederse, bu haksızlık müruruzamana uğratılamaz, üzeri örtülemez. Ancak iade edilerek, ya da bedeli tazmin edilerek telafi edilebilir.

Esasen, hakkın kaynağı bizatihi Allah'tır, ilahi vahiyle meşru kılınan prensiplerdir.[7]

İslam Hukukunda "hak" ikiye ayrılır:

a. Hukukullah: Hukukullah, "Allah'a ait haklar" demektir. Yani salt ilahi adaletin ve rahmetin gereği olarak emredilen, sadece Allah'a ait olan, başka hiç kimseye

---

[1] İzzetbegoviç, "***Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar***", s. 1-2.
[2] İzzetbegoviç, Aliya, "***Tarihe Tanıklığım***", (çvr. Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz), Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 26-27.
[3] İzzetbegoviç, "***Tarihe Tanıklığım***" , s. 538-539.
[4] İzzetbegoviç, "***Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar***", s. 12.
[5] Îsevî, Ahmed Îsevî, "**Nazariyyetu't-Teassüf fî İsti'mâli'l-Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**", ***Mecelletu'lUlûmi'l-Kânûniyye ve'l-İktisâdiyye***, I/5, Kahire 1963, s. 8.
[6] Serahsi, **Usûl**, II, 290-291; Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, **el-Muvaakat fi Usuli'ş-Şerîa**, Dâru2l-Ma'rife, Beyrut 1975, II, 318; Mahmesânî, Subhî, **en-Nazariyyetu'l-Âmme li'l-Mûcebât ve'l-Ukûd fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye**, I-II, Beyrut 1948, I, 35.
[7] Bakara, 2/147; Âl-i İmrân, 3/60; Temel, s. 95.

aidiyeti mümkün olmayan haklardır. Bu hakların, insanlar tarafından kaldırılması ve savsaklanması mümkün değildir.

Bu haklar, müspet emirler şeklinde ve menfi yasaklar şeklinde kendini gösterir. Müspet haklar, Allah'ın inananlardan yapılmasını emrettiği fiil ve davranışlardır. Mesela, Allah insanlara "*adaletli*" davranmayı emretmiştir. Hiç kimse "*adaletsiz*" davranmayı getiremez. Allah, "*namaz kılmayı*" emretmiştir. Hiç kimse "*beynamazlığı*" emredemez. Allah, "*başörtüsü emri*" vermiştir. Hiç kimse "*başörtüsü yasağı*" getiremez. Getirirse, hem kişisel hakkı, hem de Allah'ın hakkını ihlal etmiş olur.

Hukukullahın terettüp ettiği alanda hiç kimsenin af yetkisi yoktur. Özellikle de had gerektiren suçlarda, ne meclislerin ne de Devlet Başkanının af yetkisi vardır. Mesela, zina, içki, hırsızlık, kazif, bilerek adam öldürme suçlarının affı mümkün değildir.

b. Hukuku'l-ibâd: Kişisel haklara, "*hukuku'l-ibâd*" adı verilir. Başka bir ifade ile, "*şahsi hak*" deyimi ile ifade edilen bu haklar, dokunulmazlık özelliği olan haklardır. Bir şahıs, başkasının hakkını ihlal etmediği sürece kendi hakkını özgürce kullanır. Başkasının hakkını ihlal eden haklar, "*hak*" kavramı içinde değerlendirilemez. Yani, menfi ve gayrimeşru fiiller hak kavramı içinde ele alınamaz. Zira, bir hakkın zıddı da hak olamaz. Bir hakkı yok eden fiil ve icraat hak olamaz. Hiçbir gayrimeşru fiil hak olamaz. Genel ahlak esasları, İbrâhîmî Dinlerin (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in) değer ölçüleri ile insanlığın genel-geçer ahlak esaslarına ters düşen anlayış ve fiiller, "*insan hakkı*" olarak genelleştirilemez. Mesela, homoseksüellik (eşcinsellik), kamu önünde soyunma**,** genelev açma ve işletmeciliği**,** erkeklerin birbiriyle evliliği**,** nikâhsız beraberlikten sonra evlenme alışkanlığı**,** terör fiili, haksız yere adam öldürme, başkasının ırz ve namusuna sarkıntılık, anlaşarak cinsel hayat yaşama gibi genel ahlaka ve insan fıtratına ters düşen fiiller hiç kimseye hak olarak verilemez.

Böyle bir hak ihlali, ister bireysel olsun, ister bir grup tarafından dayatılsın, isterse bizzat otoriter bir zalim tarafından, totaliter ve militarist, hatta faşist ve şövenist bir yönetim tarafından gerçekleştirilsin, fark etmez.

Hukuk

Hukuk, "hak" kelimesinin çoğulu olup, ıstılahi manası itibariyle, "*fert, cemiyet ve kamu haklarını düzenleyen kuralları ele alan axiolojik, finalist ve normatif bir bilimdir*" şeklinde tarif edilebilir. Başka bir ifadeyle, "***hukuk, toplum hayatında kişilerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenleyen ve uygulaması kamu gücü ile***

desteklenmiş bulunan kurallar bütünüdür".[1] Mecelle, hukuku, "***mesail-i şer'iyye-i ameliyyeyi bilmektir***'' şeklinde tanımlamıştır.[2] Bu tanım, Büyük Müçtehit İmam Ebû Hanîfe (150/767)'nin hukuk tanımına yakın bir "hukuk" tanımıdır. Ebû Hanîfe, hukuku şöyle tarif ediyor; "***kişinin, leh ve aleyhinde olan hükümleri bilmesidir***".[3] İbn Haldun, bu tarifi şöyle belirtir: "***hukuk, kişinin fiil, davranış ve muamele ile ilgili hükümleri, hak ve vazifeleri bilmesidir***".[4]

İslam Hukukunun değişik dalları şöyle özetlenebilir:[5]

1- ÂMME HUKUKU	**2. HUSUSİ HUKUK**
a. Devlet ve anayasa hukuku.	a- Şahıs hukuku.
b. İdare hukuku.	b- Aile hukuku.
c. Devletlerarası hukuk.	c- Miras hukuku.
d. Ceza hukuku.	d- Borçlar hukuku.
e. Muhâkeme usûl hukuku.	e. Ticaret hukuku.
	f. Eşya hukuku.

Günümüz Batı anlayışı, üç değer sistemine odaklanmış görünüyor: Bunlar, "*demokrasi*", "*insan hakları*" ve "*serbest piyasa ekonomisi*" şeklinde özetlenebilir.[6] Ancak, tevhidi ontolojik yapıdan uzak bir egoizm, beşeri çatışmaları durdurabilmiş değildir. Bunun da temel sebepleri arasında, insanlığın çifte standardı bir türlü bırakamamış olması zikredilebilir. İnsanlığın yeni bir tecrübe ve doğru bir insan hakları duygusuna bürünmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.[7]

İnsanın Etnik Yapısı

İslam, insanın etnik yapısının kültürel bir zenginlik olduğunu, insanları yargılamak için fırsat kollama sebebi yapılamayacağını, aslolanın iyi insan olunması için

---

[1] Bilge, Necip, ***Hukuk Başlangıcı***, Ankara 1987, s. 23.
[2] Mecelle, md. 1
[3] Pezdevi, ***Keşfu'l-Esrâr***, I, 5; Molla Hüsrev, ***Mir'at***, s. 10; Sava Pşa, ***İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd***, (çvr. Baha Arıkan), Yeni matbaa, Ankara 1955, I, 123; Şener, Abdülkadir, ***Kıyas İstihsan Istıslah***, Elif Matbaacılık, Ankara 1874, s. 19; Karaman, Hayrettin, ***İslam Hukuku***, I, 23; Başgil, Ali Fuad, ***Din ve Laiklik***, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1962, s. 236.
[4] İbn Haldun, Mukaddime, (çvr. Okan, Zeki Kadiri), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, II, 483.
[5] Keskioğlu, Osman, ***Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku***, Müftüoğlu Yayınları, Ankara 1969, s. 3–7.
[6] Eskicioğlu, Osman, ***İslam hukuku Açısından hukuk ve İnsan hakları***, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s.131.
[7] Davutoğlu, Ahmet, "**İnsan Hakları Kavramının Zihniyet Boyutu ve Siyasi Kullanımı**", ***Demokratik Hukuk Devletinde Temel Hak ve Hürriyetler***, İlim Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1997, s. 99-100.

çaba harcanması gerçeğine dikkat çeker.[1] Rasûlullah da "***veda hutbesi***"inde, ne Arabın Arap olmayana, ne de Arap olmayanın Araba, takva dışında bir üstünlüğü olamayacağına, hepimizin Âdem Peygamberin çocukları olduğumuza, Onun da topraktan yaratıldığına vurgu yapmıştır.[2]

Kur'an-ı Kerim, insan unsuriyeti (insanın etnik yapısı) için bazı tabirler kullanır. Bunların, aynı soy ve nesebe bağlı insan kitlesinin sayısal güç ve çokluğunu ifade etmek için kullanılmış tabirler olduğunu görmekteyiz. Bu, soy birliği ve etnik gruplamayı, Aşiret, Kabile, Kavim ve Şa'b kelimeleriyle ifade eder.

Kur'an-ı Kerim, bir de soyların bir arada yaşamasından doğan büyük insan cemaatini ifade eder. Bu büyük insan kitlesinin sosyal ve idari açıdan organize yapısını, "**ümmet**" olarak vasfeder. Medine Vesikası da, Müslim-gayrimüslim bütün vatandaşların birliğini oluşturan büyük birliği "ümmet" tabiriyle yasalaştırır, "***Müslümanlar ve Yahudiler bir tek ümmettirler***" der.[3]

İslam'da Etnik Yapı ve Soy Birliğini İfade Eden Tabirler: Aşiret, Kabile, Kavim ve Şa'b

Aşîret kelimesi, Arapça bir kelime olup, "oba", "oymak" manasına, yakın akraba birliğini ifade için kullanılır.[4]

Kabîle, aynı soya mensup aileler topluluğu demek olup, aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlı olan büyük insan aile birliğine verilen isimdir.[5] Kur'an-ı Kerim bu kelimeyi, bir ayetinde ve çoğul olarak beyan eder. Bu ayette, inanların erdemli olmaları gerektiğini, erdemli olmanın ise, kabilecilik, etnik milliyetçilikten değil, takvalı, vefalı ve dürüst olmaktan geçtiğini, Allah'ın insanları etnik gruplar halinde yaratmasının hikmetinin, birbirleriyle iyi geçinmeleri için olduğu ifade edilir.[6]

---

[1] Hucurat, 49/13.
[2] Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'an, 49.
[3] Medine Vesikası, md. 20.
[4] Tevbe, 9/24; Şuara, 26/214; Mücadele, 58/22; Orhonlu, Cengiz, ***Osmnlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı***, İstanbul, 1963, s. 13-14; Halaçoğlu, Yusuf, **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi**, Ankara, 1988, s. 16-25; Yinanç, Mükremin Halil, "**Aşiret**" , ***İA***, I, 709-710; Halaçoğlu, Yusuf, , "**Aşiret**" , ***DİA***, İstanbul, 1991, IV, 9.
[5] Müslim, İmare, 57; Ebu Davud, Edeb, 112; Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, ***en-Neseb***, Beyrut, 1410/1989, s. 61-149; Oğuzlar, Fatih Sümer, **Türkmenler**, İstanbul 1980, s. 201, 372; Sarıçam, İbrahim, **Emevi Haşimi İlişkileri**, Ankara 1997, s. 22-30; Ayan, Engin, **Horasan ve Civarında Oğuz Boyları**, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1998; Yıldız, Hakkı Dursun, "**Arap**" ***DİA***, III, 273; L. Beck, "**Tribe**", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 230-234; Avcı, Casim-Şentürk, Recep, "**Kabîle**", ***DİA***, İstanbul, 2001, XXIV, 30-32.
[6] Hucurat, 49/13.

Kavim, aynı soydan gelen, töre, dil ve kültürleri bir olan ve birden fazla aşireti kapsayan insan topluluğuna verilen isimdir.[1] Kur'an-ı Kerimde 383 yerde tekil olarak geçen bu tabir, Salih, adaletli, dürüst, iyi niyetli kavimlerin kurtulacakları vurgusunu yapar.[2]

Kelime, ne Kur'an ve ne de örfen sosyolojik anlam yüklemeye müsait olmadığı halde,[3] Ziya Gökalp başta olmak üzere, XX. Asrın başından itibaren "***etnik milliyetçilik***" bağlamında kullanılmaya başlamıştır.[4] Şa'b kelimesine gelince, bu kelime Kur'an-ı Kerimde bir defa ve çoğul olarak geçmektedir.[5] Kavim kelimesiyle eşanlama sahip olan bu kelime, daha çok "***halk***" manasına gelmektedir.

İslam'da Etnik Yapı ve Soy Birliği Yerine Toplumsal Bütünlüğü İfade Eden Tabir: "Ümmet" Kavramı

Ümmet kelimesi, özelde bir Peygambere tabi olan topluluk, genelde ise, geniş insan topluluğu manasına gelir. Kur'an-ı Kerim, soyların bir arada yaşamasından doğan büyük insan cemaatini, insanlığa hedef olarak sunar. Bu büyük insan kitlesine, "**ümmet**" deyimini kullanır. İslam Ümmetini bütün insanlığa kamuoyu oluşturan bir ümmet olma özelliği ile vasfeder.[6] Kaldı ki, İslam'ın hedefi, bütün insanlığı, ulusal dar kalıplar içinde düşmanca yaşama ortamından kurtararak, barış içinde ve bir arada yaşayacak hale getirmektir.[7]

Medine Vesikasının hedefleri arasında da "***ümmet***" olma, yani, büyük insan topluluklarının "birleşmiş milletler" halinde yaşayabilmesine imkân hazırlama gerçeği vardır. Çok toplumlu, çok dinli ve çok dilli bir kitlenin ortak insani anlayış ve beşeri birliktelik üzere yaşamalarını sağlamaktır. Vesikanın, Arap, Rum, Yahudi, Fars kökenli

---

[1] Buhari, Enbiya, 19, 31, 54; Ahmed b. Hanbel, II, 50, 361, 524; VI, 145, 160, 187; Müslim, Mesacid, 3; İbn Mace, Mukaddime, 12; Nikâh, 21; Ebu Davud, Edeb, 12; Libas, 4; Tirmizi, Meakıb, 74; Babanzade Ahmed Naim, **İslamda Davay-ı Kavmiyyet**, İstanbul 1332; Gökalp, Ziya, **Makaleler III**, Ankara 1977, s. 3-16; A. J. Wensick, **Kavim**, ***İA***, VI, 453-454; Şentürk, Recep, "**Kavim**", ***DİA***, Ankara 2002, XXV, 68.

[2] Bakara, 2/164, 230, 250, 258; Al-i Imran, 3/117; Nisa, 4/78; Maide, 5/22, 26, 54, 58, 84; Enam, 6/77, 99, 126; A'raf, 7/58, 81, 133, 138; Yunus, 10/67; Şuara, 26/105, 160; Neml, 27/60; Ankebut, 29/30; Zariyat, 51/53.

[3] İbn Kuteybe, Farabî, İhva-ı Safa ve İbn Haldun gibi bilginler bu kelimeye sosyolojik mana yüklememişler, aksine ifade ettiği etnik insan grubu olaak kullanmışlardır. bk. Şentürk, Recep, "**Kavim**", ***DİA***, Ankara 2002, XXV, 69.

[4] Şentürk, Recep, "**Kavim**", ***DİA***, Ankara 2002, XXV, 69.

[5] Hucurat, 49/13.

[6] Bakara, 2/143.

[7] Bakara, 2/213; Al-i Imran, 3/110; Maide, 5/48.

insanları aynı organizmanın içinde tutması bunun göstergesidir.[1]

I. AZINLIK KAVRAMI VE TARİHİ SEYRİ

Azınlık Kavramı ve Tanımı

Azınlık, etnik yapısı, dini, dili, kültürel değerleri gibi bir takım özellikleri ile hâkim gruplardan ayrılan, ülke nüfusunun yarısından azını oluşturan, egemen grup içinde yer almayan, içinde yaşadığı ülkenin ya da devletin yurttaşı olan, kendi içinde dayanışması, özelliklerini sürdürme ortak iradesi bulunan ve çoğunlukla, fiilen (de facto) ya da hukuken (de jure) eşitlik arayan grup olarak tanımlanır.[2] Günümüzde azınlık (minorite = الأقلّيّة), bir ülkede hâkim ekseriyetle iç içe yaşayan, dini, hukuki, sosyal ve kültürel haklarının kullanımında zorluklarla karşılaşan özel toplumları ifade eder.[3]

Azınlık (الأقلّيّة) deyimi, daha ilk telaffuz şekliyle bile insan zihnine kekre gelen, despotik bir tahakkümü, küstah bir galibiyeti (الأغلبيّة) ve çoğunluğu çağrıştırmaktadır. Azınlık (minorite=manyuhctbo) deyimi, Batı Uygarlığında tezgâhlanan, uzun süre İslâmî literatüre girememiş bir deyimdir. Bu deyim, Osmanlı Devletinin son zamanlarında ülke aydınları arasında dillendirilmeye başlamıştır. Müslüman halk, komşusu Dimitri Efendi'nin gayrimüslim olduğunu bilse bile, bunun bir hak ihlali sebebi olmadığı, onunla çok kültürlü bir hayatı şerefle paylaşabileceği bilincine sahiptir. Zira tarihi süreç içinde Müslüman Toplumda gelişen İslâmî bilinç gereği her vatandaş, ayrı din ve kültür değerlerini aynı ülke topraklarında korumaya alışmıştır.

Bu çalışmada, okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak amacıyla, "azınlık" deyimi de kullanıldı. Ancak, günümüz hukuk sistemlerinde "azınlık" olarak nitelenen cemaat ve beşeri toplumun İslam hukukundaki karşılığının "zimmî" ve "müste'men" kelimeleriyle ifade edildiği belirtilmelidir. İslami Yönetim biçimi ile yönetilen bir ülkede, yani, Dârulislamda (İslam Devletinde),[4] ana unsuru Müslümanlar meydana getirir. Diğer unsurlar ise gayrimüslim vatandaşların oluşturduğu toplumdur. Gayrimüslimler de iki ana

---

[1] Medine Vesikası da, Müslim-gayrimüslim bütün vatandaşların birliğini oluşturan büyük birliği "***ümmet***" tabiriyle yasalaştırır, "***Müslümanlar ve Yahudiler bir tek ümmettirler***" der. bk. Medine Vesikası, md. 20.

[2] Türkkaya Ataöv, "**Azınlıklar Üzerine Bazı Düşünceler**", ***A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi***, (Ocak Aralık 1987), XLII, 1 – 4 s. 54; Çiğdem, Recep, "**Azınlıkların Dinsel Sorunlarınınİslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**", ***Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı***, Sofya 2009, s. 19.

[3] http://www.scribd.com/doc/4658738, (20.01.010 güncellemesi).

[4] Genel bir tanımlama ile devlet; ***sınırları belli bir ülke üzerindeki otoriteyi ifade eden siyasal organizasyonun adıdır***. Geniş bilgi için bk. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, IX, 234. Ayrıca bk. Kelebek, Mustafa, "**İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası**", ***CÜİFD*** (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000, s. 325-373, s. 6-12.

gruba ayrılır. Bunlardan birinci gruba girenlere "***zimmî***" adı verilir. Zimmî, "*sorumluluk, korunma, himaye, and, sözleşme*" manalarına gelen Arapça "*zimmet*" kelimesinden türemiştir. Hukuk terimi olarak "***zimmî***, *anlaşma ve sorumluluk üstlenme sonucu İslam Ülkesinin himaye ve hukuki haklarına sahip kıldığı gayrimüslim vatandaş*" demektir.[1] Zimmîler, İslam Ülkesinin (Dârulislamın) daimi ve asli vatandaşlarıdırlar. İkinci grubu oluşturan gayrimüslimler ise ülkeye "eman/güvence" ile giriş yapan geçici oturum sahibi kimselerdir ki, bunlara da "müste'men" adı verilir.[2]

Ülke içindeki gayrimüslimlerden zimmî (الذِّمِّيّ), vatandaşlık ve insani haklarını serbestçe kullandığı gibi, müste'men (المُسْتَأْمَن) olarak Ülkeye giriş yapmış gayrimüslim de serbestçe dolaşım hak ve özgürlüğüne sahiptir.

Zimmîlerin şeref ve haysiyetleri, malları, canları, ırz ve namusları İslam Ülkesi tarafından garanti edilmek zorundadır.[3]

Zimmîler, idari görev alabilirler. Bu durumda, görevin yerine getirilmesiyle ilgili özel şartların dışında ayrı bir özellik aranmaz. Yani, kişinin azınlık olması görev almasına engel değildir. Sadece imamet görevi ile diğer dini hizmetler Müslim, adil ve alanında uzman kişilere verilir.[4]

Bu itibarla her din mensubu, kendi dinine ait ritüelleri serbestçe ifa edebilecektir.

Zimmîlerin ticari faaliyetleri daha geniş ve kapsamlı haklarla donatılmıştır. Müslüman için yasak olan bazı şeylerin alım satımları zimmî vatandaşa serbesttir. Mesela, domuz ve domuz eti ticareti, içki tüketimi ve içki alım satımı gibi şeyler Müslümanlara yasak olup hukuken geçersiz işlem olduğu halde zimmîlere serbesttir.

Dünyada Azınlık Meselesi

Batıda, mutlakıyetçi yönetim biçimi olan krallık kurulunca ve

---

[1] Karaman, ***İslam Hukuku***, III, 234.

[2] Geniş bilgi için bk. İbn Kayyim, Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed el-Cevziyye, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, (thk. Subhi es-Salih), Dâru'l-İlm l'l-Melâyîn, Beyrut 1996; Zeydan, Abdulkerim, **Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dari'l-İslâm**, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1402/1982; Bedran, Eu'l-Ayneyn Bedran, **el-Alâkâtu'l-İctimaıyye beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn**, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990; Bereke, Abdulmun'ım Ahmed, **el-İslâm ve'l-Müsâvât beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn**, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990; Şekerci, Osman, **İslam Ülkelerinde Gayrimüslimlerin Temel Hakları**, Nun Yayıncılık, İstanbul 1996.

[3] Bakara, 2/195; Müslim, İmare, 36; İbn Mace, Menasik, 84; Ebu Davud, Menasik, 67; Tirmizi, Cihad, 28; Armağan, Servet, ***İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler***, DİB Yayınları, Ankara, 1987, s. 78.

[4] Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuku**, III, 257; Armağan, ***İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler***, s. 79.

dini azınlıklar ortaya çıkınca (Katolik krallıklarda Protestanlar, Protestan krallıklarda Katolikler) bu azınlıkların karşılıklı olarak korunmasına ihtiyaç duyulmuş ve azınlık kavramı ortaya çıkmıştır. Bu durum, Batıda "azınlık ve azınlık hakları" ile ilgili özgürlüklerin din özgürlüğü şeklinde başladığını gösterir. Avrupada "*Ulus Devlet*" anlayışının benimsenmesinden sonra hâkim toplum içindeki diğer vatandaşlar, "*azınlık*" tabiriyle anılmış ve ayrıştırılmıştır. Böylece azınlık kavramı soğuk bir ifade olarak hukuki bir deyim haline gelmiştir.[1] 1789'dan sonra "***dini azınlık***" kavramına "***ulusal azınlık***" kavramı eklenmiştir. Avrupa devletleri bu azınlıkları korumayı kendi içlerinde hallettikten sonra, kendi dışlarına dönmüşler ve Osmanlı İmparatorluğu içindeki gayrimüslimleri koruma ve bu sayede de Osmanlı'ya müdahale etme çabalarına girişmişlerdir. Böylece ortaya "*Şark Meselesi (Doğu Sorunu)*" çıkmıştır. Azınlıkları uluslararası düzeyde koruma çabaları önce tek taraflı koruma fermanları (1598 Nant Fermanı) ve ikili antlaşmalar (1699 Karlofça Antlaşması) biçiminde başlamıştır. XX. Yüzyılda çok taraflı antlaşmalar (1856 Paris Antlaşması) merhalesine ulaşmış ve nihayet 1920'de Milletler Cemiyeti'nin kurulmasıyla "***uluslararası örgüt güvencesinde azınlık koruması***" dönemi aşlamıştır.

Günümüzde uluslararası azınlık koruma mekanizması Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği, AGİT gibi kuruluşların şemsiyesi altında yürütülmektedir.

İslam Toplumunun bazı bölgelerde azınlık halinde yaşadığı dünya malumdur. Avrupa'da ve Balkanlarda azınlık statüsünde yaşayan Müslümanların sayısı küçümsenemeyecek bir kitleye ulaşmış 20 milyonu geçmiş durumdadır.[2] Bunların yüzde yetmişinin Ramazan orucunu tuttuğunun bilimsel araştırma verileriyle ortaya çıkması Müslümanlar adına sevindiricidir. Ancak, yüzde seksene yakın bir Müslüman kitlenin anadilini konuşamaz hale gelmesi, gittikçe bazı değerlerini kaybettiklerinin göstergesidir.[3] Avrupaî anlayışta azınlıklara yabancı (alien) gözüyle bakılması, psikolojik baskıdır ve etnik yapının varlığını köreltmektedir.[4] Batılı politikacılar, "***ılımlı Müslüman***" tipi yetiştirmek için bütçeler ayırmaktadırlar. İngiltere, Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda, İspanya ve Balkanlarda, "***kendi Müslüman din adamını kendin yetiştir***" sloganı altında kontrollü bir İslam Dini eğitiminden geçen akademisyenler eliyle

[1] Karadaş, Cağfer, "***Çağdaş İslam Düşünürleri***", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 78.
[2] Karadaş, s. 78.
[3] T. Ramadan, "**To Be a European Muslim Islamic Foundation**", Leicester, s. 121.
[4] Karadaş, s. 81.

ülkedeki azınlıkları dönüştürme gayretleri vardır.[1] Bunun ötesinde Müslümanlara açık ve şiddetli baskılar da olmuştur. Müslümanların adını değiştirme, her Müslüman'a, hâkim toplumun dini inançlarına uygun isimler verilmesi, sürgün ve hapse atılması, belli başlı baskılar arasında sayılabilir. Yahudiler kendilerinin diasporik (sürgün) bir hayata maruz bırakıldıklarını savunurlar.[2] Ama bizzat kendileri başkalarına böyle bir hayatı yaşatmaktadırlar. İslam, böyle bir refleksi onaylamaz. İslam Hukuku, etnik yapıyı yaratılıştan gelen fıtri bir hak olarak görür.[3]

Azınlık Hakları Meselesi

İnsanlar arasında ırk, din, renk, yaş, cinsiyet ayırımı yapmadan sevgi, saygı, dostluk duygularını geliştirmek, insanın insan olmak haysiyeti ile sahip olması gereken hakların hepsine, "**insan hakları**" denir. Bireysel haklar, eğitim, sağlık, barınma, ulaşım, enerji, çalışma, çevre ve su hakkı gibi şahsi hakları kapsar.

Azınlık ve **Azınlık Hakları** kavramları, 16.y.y. Avrupa'sında Reform Hareketlerinin sonucunda ilk defa gündeme gelmiştir. **Azınlık**; Bir toplumda, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan guruptan, din, dil, etnik köken ve kültür değerleri yönlerinden farklı özelliklere sahip topluluk demektir.[4]

Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisinin 1990 yılındaki tanımına göre ise **azınlık**: "*Bir devletin sınırları çizilmiş, kabullenilmiş toprakları üzerinde yaşayan, üyeleri o devletin uyruğu olan ve din, dil, kültürel özellikler ve diğer özellikleri ile nüfusun çoğunluğundan kesin olarak ayırt edilebilen bölgesel veya ayrı bir topluluktur*".[5]

Tarihi seyri açısından insan haklarına daha yakından bakıldığında, temel insan haklarının "***Medine Vesikası***" ile başladığı söylenmelidir. Miladi VII. Asrın ilk çeyreğinde, bizzat Rasûlullah'ın elinden, bütün insanlığa örnek bir insan hakları metni, yazılı anayasa haline getirilmiştir. Batıda, IXX. Yüzyıldan itibaren, İngiliz, Fransız ve Amerikalıların dile getirmeye başladıkları "*insan hakları*" düşüncesinin, Medine Vesikası üzerinden asırlar sonra ele alınmaya ve olgunlaştırılmaya çalışıldığı söylenebilir. 1789 Fransa Beyannamesi, 1948 Birleşmiş Milletler Beyannamesi insan haklarını belli düzeye

[1] Gerd Nonneman-T. Niblock-B. Szaj Kovski, "**Muslim Communities in the New Europe**", Berkshire, Ithace Press.
[2] Karadaş, s. 82.
[3] Hucurat, 49/13.
[4] Okan Gümüş, Aziz Sevi, ***Ansiklopedik Uluslararası İlişkiler Sözlüğü***, Ankara: Polat Yayınları, 1996. s.209.
[5] Jennifer Jackson Preece, ***Ulusal Azınlıklar ve Avrupa Ulus Devlet Sistemi***, (çvr: Ayşegül Demir, İstanbul, Donkişot Yayınları, 2001. s. 32.

taşıma çabası olarak görülebilir. Macar Danışma Meclisinin 1849 Yılında Dünya azınlık haklarını dile getirmesiyle, "*azınlık*" meselesi dünyadaki yerini almış oldu.[1]

Günümüzde, değişik ülkelerde, çeşitli dînî ve etnik grupların, azınlık statüsüne tabi oldukları, hukuki statü ve haklarının hala tam olarak tanınmadığı, ya da kanun metinlerinde tanınsa bile uygulamada ciddi aksaklıkların bulunduğu söylenebilir.[2]

Vatandaşlık Anlayışı

Müslüman bir kimse, dünyanın hangi coğrafyasından olursa olsun İslam Ülkesinin aslî vatandaşıdır. İslam Dini, esasta iki insan topluluğu kabul eder; bunlardan birincisi, Müslümanların oluşturduğu kitle, ikincisi, dini inançları ne olursa olsun gayrimüslimlerin oluşturduğu kitledir. Bu durum, Medine Vesikasında (Anayasasında) açıkça vurgulanmaktadır.[3] Bu hususta İslam Hukukçuları arasında görüş ayrılığı yoktur.

Gayrimüslime gelince, İslam Ülkesinin daimi vatandaşı olan gayrimüslime, "***ehl-i zimmet***" veya kısaca, "***zimmî***" adı verilir. Zimmî, bütün vatandaşlık haklarına sahiptir. Başka bir gayrimüslim ülkesinden vize ile gelen gayrimüslim (***müste'men***) de bütün haklara sahiptir. Zira o da İslam Ülkesinden eman almış, güvence almış ve ikameti garanti edilmiştir. Öyle ki, müste'men harbî olsa, yani, İslam Ülkesinin savaş halinde olduğu bir ülkenin aslî vatandaşı olsa dahi, bu haklarını zayi etmez. Gerek medeni

---

[1] İnsa hakları ve azınlık haklarının tarihçesini, Antik çağa kadar indirgeyenle de vardır. Bu konuda bk. (Tatarlı, İbrahim (Prof. Dr.), "**Celâleddin Rûmî Mevlana ve İnsan Hakları**", "***İnsan Ulus Ve Azılıklar Hakları Onların Yurtiçi Ve Uluslar Arası Hukuksal Düzeni Ve Bulgaristan'da Uygulanmalarının Sorunları***", Sofya 2009, s. 349.

[2] Bulgar akademisyen Sn. Nazırska, Bulgaristan Prensliği döneminde, Bulgaristanda azınlık konumunda yaşayan Müslümanların dini ritüelleri ve iç hukuklarında önemli özerkliklere sahip olduklarını, ancak 1944 Yılında Komünist Rejimin işbaşına gelmesiyle bu hakların yok edildiğini vurgular. 1880 Yılında yapılan Meclis seçimlerinde 171 üyeden 17 kişiden ibaret Müslüman Vekil sayısının oransız bir hak ihlali olduğunu ifade eder. (Nazırska, Jorjeta, "***Bılgarskata Darjava i Neynite Maltsnstva 1879-1885/Bulgar Devleti ve Azınlıklar 1879-1885***", Lik, Sofya 1999, s. 13-14, 117, 221).
Bulgaristan'da azınlık kavramının ortaya çıkması ve Türklerin bu kavram içerisinde değerlendirilmeleri süreci Berlin Antlaşması (1878) ile başlamıştır. Bu anlaşama ile Bulgaristan Osmanlı Devletine bağlı özerk bir prenslik olarak kurulmuştur. Yine bu antlaşmanın 4. ve 5. maddeleri, Bulgaristan'daki Müslüman Türk Azınlığının hakları ve bu hakların korunması ile ilgilidir. Bu Tarihten sonra Bulgaristan'ın gerek Osmanlı Devleti, gerekse Türkiye Cumhuriyeti ile imzaladığı ikili anlaşmalarda ve diğer uluslararası anlaşmalarda Bulgaristan'daki Türk Azınlığı ile ilgili maddeler yer almıştır.

Bulgaristan Türklerinin azınlık haklarından bazıları, Bulgaristan'ın imzaladığı anlaşmalarda garanti altına alınmasına rağmen, bu haklar tam olarak hayata geçirilememiştir. Hatta daha da ileri gidilerek Bulgaristan'daki Türklere ağır baskılar uygulanmış ve özellikle Komünist dönemde Bulgaristan'daki Türk varlığı inkâr edilmiştir. Bulgaristan'da, Bulgarlardan farklılıklar gösteren Türk topluluğu sayısal olarak çoğunluk değillerdir. Nüfusu yaklaşık olarak 7,5 milyon olan Bulgaristan'da, Etnik Bulgarların genel nüfusa oranı % 83,9 iken Türklerin genel nüfusa oranları 9,4'tür. Geniş bilgi için bk. Bilal N. Şimşir, Bulgaristan Türkleri, Ankara Bilgi Yayınevi, 1986, s. 366; Ayrıca bk. http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bu.html#People, Erişim Tarihi: 28.05.2006.

[3] Medine Vesikası, md. 2, 12/a, 12/b.

haklarını kullanmada, gerekse cezai işlemlerde Dârulislam vatandaşı gibi muamele görür. Dârulharbden İslam Ülkesine gelen Müste'men bir kadın, bir Müslüman tarafından cinsel tacize maruz kalsa, o Müslüman, derhal cezai müeyyide ile tecziye edilir.[1] Zira İslam Hukuku gayrimüslim azınlıklara da, vatandaşına tanıdığı hakların aynısını tanımaktadır.

Müste'men, kendisine verilen "eman" süresi içinde bütün haklardan istifade eder. Süresi bitince yurduna döner.[2] Eğer Ülkedeki varlığı bazı şartlara bağlanmışsa, bu şartın bozulması halinde yurduna döner.[3] Sahtekârlık yapar veya sahte kimlik kullanırsa,[4] casusluk yaptığı anlaşılırsa, müste'menlik emanı geri alınır.

İslâm, hangi konuda olursa olsun Müslüman'ın akitlerine ve ahitlerine sadık kalmasını emretmektedir.[5] Öyle ki, bu ahdin sonucu kendi aleyhine olsa bile Müslüman ahdinden, verdiği sözden, yerine getirmeyi taahhüt ettiği işlemden cayamaz, dönemez.[6] Müslüman, sadece ileri sürülen şart gayrimeşru ve haram olduğu zaman, bunu kabul etmez ve uymaz.[7] Ayrıca Müslüman başka toplumlar ya da bireyler aleyhine komplo da kuramaz. Daima kötülükten kaçınarak, tecavüzden uzaklaşarak, hayır ve iyilik üzere yardımlaşır ve taahhütte bulunur.[8]

Akl-ı selim sahibi kimseler tarafından dile getirildiği üzere, kişi hak ve özgürlüğü, bütün insanlığın ortaklaşa korumaları gereken, uğruna fedakârlık yapmayı gerektiren ahlaki değerlerden birisidir.[9]

II. İSLAM HUKUKUNDA AZINLIK STATÜSÜ VE HAKLARI

İnsan toplulukları üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda, insanlar farklı gruplara ayrılmakta, bu ayrımlarda, ırk, renk, kafa şekli, bölge, dil, ekonomik seviye gibi ölçülerin esas alındığı görülmektedir. İslam, insanları inançlarına göre çeşitlendirir. Rasûlullah'a iman edenlere, onun bütün zaman[10] ve mekâna[1] elçi olarak geldiğini kabul edenlere

[1] Matlub, Mahmud, ***Ebû Yûsuf Haytuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhiyye***, Bağdat, 1972. s. 415.
[2] Kâsânî, VII, 109.
[3] Serahsi, Siyer, IV, 226-227.
[4] Serahsi, X, 93.
[5] Maide, 5/1; Buhari, İcare, 14; Ebu Davud, Akdıye, 12.
[6] Nisa, 4/135.
[7] Tirmizi, Ahkam, 14.
[8] Maide, 5/2.
[9] Haluk Levent tarafından da dile getirildiği üzere, kişi hak ve özgürlüğünün korunması bütün insanlığın ortak problemidir: "DEMOKRASİ, BİR KİŞİNİN CANI YANMASIN DİYE, 75 MİLYONUN SEFERBER OLDUĞU ANLAYIŞTIR". (Haluk Levent, Ülke tv, söyleşi, 12.06.2010).
[10] Ahzab, 33/40.

Müslim, kabul etmeyenlere gayrimüslim denir.[2] Gayrimüslimler, ehli kitap (Yahudiler-Hıristiyanlar), Sabiler, Dehriler, Müşrikler, Mürtetlerden ibarettir.[3]

İslam Hukukunun bütün dallarına bakıldığında, azınlık kavramının bugünkü haliyle hukuki bir tabir olarak benimsenmediği sonucu çıkarılabilir. Zira İslam insanları katagorize ederken, "***azınlık***" ve "***çoğunluk***" olarak değil de, teolojik ve kültürel değerlere bağlılıkları açısından ele alır. Yeryüzünü ***ıslah*** edenler ve ***fesat*** çıkaranlar olarak anar. Elbette her toplumun bir etnik yapısı vardır. Ancak İslam, *etnisite* (ırk ayrımcılığı) üzerinden hukuk kaideleri geliştirmez. Aksine, Kur'an'daki, iki toplum arasında Tevhidî çizgide birleşmeye, ayrımcılığı bırakmaya çağıran medeni daveti benimser.[4] Mütecaviz olmayan, haksız fiillerde bulunmayan gayrimüslimlere karşı merhametli ve adil davranılmasını tavsiye eder.[5] Medine Vesikası da Ülke vatandaşlarını Müslüman olsun, gayrimüslim olsun, tek toplum (ümmet) kabul eder.[6] Rasulullah'ın Medine Vesikası'nda azınlık hakkı verdiği ilk Toplum, Yahudilerdir. Onlara, can

---

[1] Araf, 7/158; Sebe', 34/28.
[2] Karaman, ***İslam Hukuku***, III, 229.
[3] Karaman, ***İslam Hukuku***, III, 230-231.
[4] En'am, 6/108.
[5] Mümtehıne, 60/8.
[6] Medine Vesikası, md. 20. ayrıca belirtilmelidir ki, Müslüman sosyalbilimcilerden İbn Haldun, devleti, İçtimai hayatın bir gereği olarak görür ve devletin en önde gelen görevleri arasında vatandaşları arasındaki zayıf statülü kişileri korumasının varlığına dikkat çeker, tarihi ve sosyal yönden devletin insan için gerekli bir sosyal kurum olduğunu vurgular. (bk. İbn Haldun, I., 473-477; CORBİN, Henry, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.42-46; Davutoğlu, TDV İslam Ansiklopedisi, IX, 237). Fârâbî (870–950), Antik Yunan felsefesinin ünlü temsilcilerinden Platon-Aristoteles'ci devlet felsefesini, İslami unsurlara ters düşen yönlerini İslamla bağdaştırarak ele alan önemli Müslüman filozoflardan birisidir. O, "el-Medînetü'l-Fâdıle "sini kaleme alırken ütopik bir yol izlemiş, ancak, Platon'un "devlet" indeki yönetici- asker ve yönetilenler sınıflanmasını aynen benimsememiş yönetici ve askerlere özel mülkiyet ile aile kurumunu yasaklamamıştır. Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak gelişen İslam düşünce paradikmasını korumaya çalışmış, çok seçkin başkanının İslam bilimlerini de bilmesi ve ilgili kurallarına uyması gereğini vurgulamıştır (Fârâbî, el-Medînetu'l-Fâdıle, s.129-130). O, kozmo-ontolojik düzen ile biyolojik düzen ve ideal devlet arasında kurduğu analojik ilişkiyi yarı ütopik denilebilecek bir anlayış içinde sunar, (Davutoğlu, aynı yer) ütopik devlet felsefesinin ünlü temsilcileri olan hocalarıyla, yani, Platon ve Aristoteles ile teori ve pratiği ile paralel bir mekânda var olan ve etkileri hala silinemeyen Medîne Vesikası arasında bir uzlaşı sağlamaya çalışır.
Fârâbî'den altı asır sonra gelen Thomas More ile yedi asır sonra gelen Tommasa Campanella neredeyse Fârâbî'yi es geçerek Platon'daki antik çağ devlet felsefesi tezini ütopik bir çizgi ile romantize etmişlerdir.
Ütopyacı devlet anlayışının 16. yy'daki ilk temsilcisi Thomas More olmuştur. T. More, sınıfsız ve mülkiyetsiz bir devleti, sosyalist bir düzeni öngörür.
T. More'dan bir asır sonra, 17. yy'da gelen Tommasa Campanella "Güneş Beldesi" adlı eserinde, komünist bir devlet yapısını düşler. Avrupa'da yaygın olan anarşi, zulüm ve adaletsizliği bu yolla önlemenin düşlerini kurar (Gökberk, Felsefenin Evrimi, s.41–44). Gene ütopyacı devlet anlayışının önemli temsilcilerinden Francis Bacon (1561–1626) ideal devletini bir adada kurar. Bacon'un Devleti, gücünü, bilimler hazinesinden almaktadır. O'nun Ütopik devletini kurduğu, "Yeni Atlantis" adlı eserini, başka bir ütopyacı Valantin Andrea (1600–1654)'nın "Hiristiyan ülkesi" izler. Barclay, Heywood, Winstanley, Herrington, Gabriel, Foigny,Vairesse, Morelly, Gabriel Mably ve Etienne Cabef ... gibi yazarlar da hep ortak mülkiyet üzerine kurdukları ütopyacı bir devlet anlayışını vurgularlar.
Bu itibarla, ütopik devlet modellerinin temelini antik çağ filozoflarına kadar indirgemek mümkündür (bk. Gökberk, a.g.e.,s.176-178; Hançerlioğlu,s.316).

güvenliği ve mal güveliği konusunda garanti vermiş ve din işlerinde tamamen özgür bırakmış ve bütün haklarını koruma altına almıştır.[1]

Medine Vesikası, İslam Tarihinde ilk yazılı "*anayasa*" örneğidir. Anayasanın tanzim tarihi 622 yılıdır. Bu anayasaya göre Ülkenin (Medine Devletinin) üç çeşit vatandaş kitlesi vardır. Bunlar, Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrik Araplardır. Anayasada bu üç kitlenin barış içinde ve birlikte yaşama hakkına sahip olmaları, başka kitlelere bu hakkın tanınmadığı anlamına gelmez. Aksine o dönemde Devletin sınırları içinde bu üç kitlenin mevcudiyeti bu sonucu doğurmuştur. Eğer Hıristiyan bir kitle olsaydı, onların hakkı da açıkça belirlenirdi. O dönemde Müslümanların çoğunluğunu Arap nüfus teşkil etmekle beraber, Bilal-i Habeşi Afrikalı, Selman-ı Farisi İranlı, Süheyb-i Rumi Bizanslıdır. Bu sahabelerin dışında değişik etnik yapıya mensup Müslümanlar da vardır. Müslümanların etnik yapısı ne olursa olsun Anaysa, Müslümanları bir cemaat, Yahudileri ayrı bir cemaat, Müşrik Arapları farklı bir cemaat olarak tanımakta, din farklılığına rağmen Yahudiler dahil bütün Medinelilerin tamamını ise "**ümmet**" olarak ifade etmektedir.[2]

Günümüzde, insan hakları üzerinde duran bazı araştırmacılar, insan haklarının 18. Asırda başladığını söyleyerek, Medine Vesikasını ya görmezlikten geliyor, ya da böyle bir anayasanın varlığından haberdar değiller. Bu tür yazarlar, 1215 tarihli İngiliz Büyük Şartı (Magna Charta Libertatum), 1776 Virginia İnsan Hakları Beyannamesi veya Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi ile 1948'de ilan edilen İnsan Hakları Bildirgesini örnek verirler. Bu beyannamelere göre insanlar doğal olarak özgür ve bağımsızdırlar. Doğuştan getirdikleri vazgeçemeyecekleri ve devredemeyecekleri bazı haklara sahiptirler.

A. HAK VE HÜRRİYETLER- TARİHİ SÜREÇ İÇİNDE GELİŞEN İNSAN HAKLARI

Dinî kaideler ile meşru sistem ve adil yönetim tarafından kişiye aidiyeti

[1] İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, "***es-Sîratu'n-Nebeviyye***", (Tahkîk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1419/1998, II, 109.

[2] İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, "***es-Sîratu'n-Nebeviyye***", (Tahkîk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1419/1998, II, 111. Kur'an, insan topluluklarını peşinden sürükleyecek kadar güçlü olan etkin şahsiyetlere "**imam**", imamın peşinden giden organize insan topluluklarına ise "**ümmet**" deyimini kullanır. (bk. 2/Bakara, 124; 21/Embiya,73; 7/A'raf, 181; 28/Kasas, 41; 17/İsrâ, 71-72; 4/Nisâ, 41; 6/En'âm 38). Ayrıca bk. Medine Vesikası, md. 20.

müsellem olan değerlere "***hak***" dendiğini yukarıda ifade etmiştik.[1] "***İnsan hakları***" denince de, insanı insan yapan ve insanın herhangi bir şarta veya statüye bağlı olmaksızın doğuştan sahip olduğu dokunulmaz, vazgeçilmez, üstün nitelikli ahlaki değerler akla gelir. Bu haklar; insanın değerini ve onurunu korur, insanın, "***insanca***" yaşaması için gerekli, zorunlu şartları ifade eder. İnsan hakları kavramının, tanımına uygun olarak evrensel geçerliliği olan bir değerler sistemi oluşturması, ikiyüzlü anlayış ve çifte standarttan uzak, adil bir zemine oturması şarttır.[2]

İslam, bir şeyi kabul etmemenin hatta nefret etmenin dahi asla zulüm sebebi olamayacağını kabul eder. Dolayısıyla Müslüman, kendisi gibi düşünmeyen, kendisi gibi inanmaya gayrimüslim azınlıklara kötü muamele yapılamayacağını hükme bağlamıştır.[3]

İslam, gayrimüslimlerden Müslümanlara açıkça zulmedenleri hariç utmakla beraber bütün Ehli Kitap mensuplarıyla iyi geçinmeyi emreder. Ayette, "***Bizim ilahımız da sizin ilahınız da irdir ve biz ona teslim olmuşuzdur.***", tavsiyesiyle iyi ilişkiler kurmanın yolu öğretilir.[4] Kur'an, "Hudeybiye Anlaşması" için "***fetih***" tabirini kullanır.[5] İbn Şihâb ez-Zührî (124/742), Savaşılmayan bu anlaşmanın İslam Tarihinde büyük bir fetih olduğunu, gerçek fethin barış getiren sisteme dendiğini dile getirir.[6]

Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri barış ortamına dayanırve Müslümanlar hiçbir zaman barışı bozan ilk taraf olamazlar.[7] İslam, Müslümanların güçlü bir işbirliği içinde olmalarını emreden hükümler getirmiştir. Bunun gerçek sebebi, yeryüzünü fesada bulayan despotik anlayışları ve saldırıları önlemek ve adil barışı sağlamaktır.[8]

İslam, bizzat birilerini İslama sokmak için yapılan baskıyı meneder. Baskıyla Müslüman olan gayrimüslümin ihtidasını kabul etmez ve onu –kendi isteğiyle kabul edinceye kadar- eski dine iade eder.[9]

İslam, insan haklarında empatik bir anlayışı hâkim kılmıştır. İslami idarede,

---

[1] Îsevî, Ahmed Îsevî, "**Nazariyyetu't-Teassüf fî İsti'mâli'l-Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**", ***Mecelletu'lUlûmi'l-Kânûniyye ve'l-İktisâdiyye***, I/5, Kahire 1963, s. 8; Mahmesânî, Subhî, **en-Nazariyyetu'l-Âmme li'l-Mûcebât ve'l-Ukûd fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye**, I-II, Beyrut 1948, I, 35.

[2] Davutoğlu, Ahmet, "**İnsan Hakları Kavramının Zihniyet Boyutu ve Siyasi Kullanımı**", ***Demokratik Hukuk Devletinde Temel Hak ve Hürriyetler***, İlim Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1997, s. 99.

[3] Maide, 5/8; Cassas, Ebu Bekr, "***Ahk^mu'l-Kurân***", II, 397; Özel, Ahmet, "***İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri***", TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 4.

[4] Ankebut, 29/46.

[5] Fetih, 48/27.

[6] Şâfî, "***Ahkâmu'l-Kur'an***", II, 63; İbn Kesîr, "***es-Sîre***", III, 34.

[7] Enfal, 8/61; Mümtehıne, 60/8-9; Özel, s. 7.

[8] Enfal, 8/73.

[9] Bakara, 2/256; Kehf, 18/29; Özel, s. 9-10.

sadece ülke vatandaşları ve sadece Müslümanlar değil, diğer ulusların da barış içinde yaşamaları gözetilir. Rasûlullah, kendi yönetiminin uzağında kalan gayrimüslimlerin haklarını korumak istemiştir. Mesela, Güney Arabistan bölgesinde geleneksel yapısını bozmak istemeyen Himyeri Kralının, Yahudilik ve Hıristiyanlığın aynen yaşatılmasına ilişkin talebine olumlu yaklaştığı gibi, Necran Hıristiyanlarına verdiği "***emannâme***" ile onların, mallarına, canlarına, dini hayat ve uygulamalarına asla karışmamıştır. Aile hayatlarına ve kiliselerine dokunulmayacağını beyan etmiştir.[1]

Tarihi süreç içinde elde edilmesi için mücadele verilen başlıca insan hakları çeşitleri aşağıdaki şekilde algılanmış ve talep edilmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

a. Yaşama Hakkı ve Kişi dokunulmazlığı.

b. İşkence ve Kötü Muamele Yasağı.

c. Kişi Özgürlüğü ve Güvenliği.

d. Düşünce ve İfade Özgürlüğü.

e. Din ve Vicdan Özgürlüğü.

f. Özel hayatın Gizliliği Hakkı.

g. Adil Yargılanma Hakkı.

h. Mülkiyet Hakkı.

ı. Ayırımcılık Yasağı.

i. Toplantı ve Gösteri yürüyüşü hakkı.

j. Dernek Kurma Hakkı.

k. Çalışma Özgürlüğü.

l. Dilekçe Hakkı.

m. Seçme ve Seçilme Hakkı.

n. Kamu hizmetlerine girme hakkı.

B. İNSAN HAKLARINA EMPATİK YAKLAŞIM

İslami Eğitim sisteminin temel öğelerinden birisi de "kendisine yapılmasını istemediğini, kişinin başkası için de istememsi" anlayışıdır. Bir Hadis-i Şerifte; "***Sizden birisi, kendisi için istediği şeyi başakası için de istemedikçe gerçek imana eremez***"[2] buyrulmaktadır. Normal insanın, kendisinin sahip olmasını istediği bir hakkı başkası için

[1] Ebu Yûsuf, Yakub, "***Kitâbu'l-Harâc***", Kahire, 1382/1962, s. 72; Hamidullah, "***el-Vesâik***", 175–176, 220.
[2] Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 71; Tirmizi, Kıyamet, 59; Darimi, Rikak, 29.

de istemesi insani ilk adımdır.

Medine Vesikası ve çağdaş azınlık hakları beyannameleri çerçevesinde, insanlığın yeni ve kalıcı bir azınlık tanımı ve azınlık hakları belirlemesine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Çifte standartlardan uzak, azınlığın çabasıyla ilerleyen değil, özellikle hakim güç ve çoğunluğun görev bildiği bir azınlık haklarına ihtiyaç var. İslam Hukukunun kurallaştırdığı "zimmî" ve "müste'men"lere tanınan hukuki statüye öncelik verilmesinin bütün insanlığa yararlı olduğu kanaatindeyiz.[1]

C. MEDİNE DEVLETİ ANAYASASINDA AZINLIK HAKLARI

Medine Vesikası, bir Kent etrafında kümelenen, halkın adalet ve nısfet içinde ve eşit vatandaşlık haklarıyla ortak olduğu, Medîne-i Fâdıla'nın (Adil Yönetim Ülkesinin), ana ilkelerini temsil eder. Bu yazılı Anayasa Metni, daha sonra Veda Hutbesiyle aynen teyid edilir. Veda Hutbesi bir İnsan Hakları Manifastosu şeklinde irad buyurulan muhteşem bir İnsan Hakları Belgesi olarak nitelandirilebilir.[2]

İslama göre, insanlığın hukukun ve adaletin gerçek kaynağını[3] irdelemesi ve iyi tanıması gerekir. Tarihi süreç içinde gelişen devlet yönetiminde temel ilkelerin kaynağına ait arayış, bazen "*halk*", bazen de "*aşkın varlık Alfa*" olarak ifade edilmekte ve akıl hakem kılınmaktadır. Bu konuda akli apaçıklığa ihtiyaç vardır. İslama göre insanlığın nihai merci kabul ettiği Alfa, aslında Allah'tır. Onun ilahi otoritesini tanımadan, – Süreyya yıldızına ulaşsa bile- insanlığın gerçek adaleti sağlaması mümkün olmaz (*Tâ Süreyyâ mî reved dîvâr kec*). Adalet yerine anarşi gelir. Anarşinin akli bir yol olduğunu ise kimse savunamaz.[4] Evrensel Tabiî Hukukun temel ilkesi adalettir ve adaleti yaptırım (sanction) haline getirmek, hakkaniyet (kıst, équité) ölçülerine uymak devletin görevidir.[5]

---

[1] Davutoğlu'nun dile getirdiği üzere, "i*nsan hakları, gerek kavramsal çerçeve, gerek teorik altyapı, gerekse pratik uygulamalar açısından günümüzün en hayati konularından birini oluşturmaktadır… Uluslararası sistemin merkezi gücü konumundaki Batı ülkeleri ve aydınları kendi medeniyetlerinin zihniyet prototipini sorgulamalı, Batı dışı toplumlar da kendi gelenekleriyle yüzleşerek, bu gelenekleri yeni bir yorumlamaya tabi tutmalıdırlar. Bu sorgulama ve hesaplaşmanın kesişim alanında bulunan toplumumuz da, bir taraftan uluslararası standartlara ulaşma yolunda gayret sarf ederken, diğer taraftan tarihi tecrübesinden ve toplumsal kültüründen kaynaklanan yeni bir zihniyetin ana unsurlarını belirlemek zorundadır.*" bk. Davutoğlu, Ahmet, "**İnsan Hakları Kavramının Zihniyet Boyutu ve Siyasi Kullanımı**", ***Demokratik Hukuk Devletinde Temel Hak ve Hürriyetler***, İlim Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1997, s. 112.

[2] Hutbenin orijinal metni için bk. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, "***es-Sîratu'n-Nebeviyye***", (Tahkîk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1419/1998, IV, 1227–229.

[3] Bakara, 2/147; Âl-i İmrân, 3/60; Temel, s. 95.

[4] Hatemî, Hüseyin, "**Demokrasi ve Hukuku Devleti Arasındaki Bağlantı**", "***İslam ve Demkrasi***" kitabı içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 301-302.

[5] Hatemî, s. 303.

Aksi halde, delet kendi eliyle vatandaşlarının, dolayısıyla azınlığını hakkını çiğner hale gelir.

İşe erdemli yönetimi temsil eden yönetimin İslâmî literatürdeki temel metni Medine Vesikasıdır.[1]

Medine Vesikası (Anayasası), 622 Yılında Rasûlullah'ın Büyük Hicretini gerçekleştirmesini müteakip bizzat yazdırdığı ilk yazılı anayasa metni ve insan hakları beyannamesidir.[2] Hiç şüphe yok ki, bu metinde de "azınlık =الأقلّيّة" ifadesi yer almamaktadır.

Vesikanın Hukuk Tarihi Açısından Taşıdığı Değer

Medine Vesikasının Batı bilim çevrelerine tanıtımı Alman oryantalist Wellhausen tarafından yapılmıştır.[3] İslam dünyasına tanıtımı, Muhammed Hamidullah'a aittir.[4] Medine Vesikası'nı ilk defa kaydeden Muhammed b. İshak (151/767)'tır. Caetani, bu konuda hiçbir sorun olmadığını söyler.[5] Ebu Ubeyd ile İbn İshak'ı temel alan İbn Hişam, aynı Vesikayı farklı yollardan rivayet eder.[6] Medine'deki dinî-hukuki topluluklar arasındaki görüşmelerin Enes b. Malik'in evinde ve Hz. Muhammed (s.a.)'in başkanlığında yürütülüp söz konusu Vesika'nın bu görüşmeler sonucunda kaleme alındığı tarihen sabittir. Vesikanın hayata geçirilme tarihi, Hicret tarihi olan 622 yılıdır. İbn Hişam ve Ebu Ubeyd'in eserlerinde düz ve yekpare bir metin iken, Wellhausen onu 47

---

[1] Hatemî, s. 303-305.

[2] Medine Vesikası (Anayasası) için bk. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, ***Sîratu'n-Nebî***, (Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Dâru'l-Fikr, Mısır, 1401/1981, II, 119-123; Caetani, L, ***Annali Milano/İslam Tarihi***, 1903, (çvr. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-1927, III, 126-146; Hamidullah, Muhammed, ***İslam Peygamberi***, (çvr. Salih Tuğ), İrfan Yayınları, İstanbul, 1991; Hamidullah, Muhammed, ***Mecmâatu'l-Vsâiku's-Siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hulâfeti'r-Râşide***, Beyrut, 1987, s. 57-64; Tuğ, Salih, **İslam Ülkeleri Anayasa Hareketleri**, İstanbul 1969, s. 17-48; Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuku**, s. 132-133; Aydın, Mehmet Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, Beta Yaınevi, İstanbul 2009, s. 104-106; İnsel, Ahmet, "**Totalitarizm**, **Medine Vesikası ve Özgürlük**", ***Birikim Dergisi***, Mayıs-1992, sayı: 37, s.30. Ayrıca bk. Kelebek, Mustafa, "**İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası**", ***CÜİFD*** (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000, s. 325-373.

[3] Wellhausen, J., ***Skizzen und vorarberten***, Berlin, 1899, IV, 76 vd.; Caetani, L, ***Annali Milano/İslam Tarihi***, 1903, (çvr. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924, I, 126 vd.; Wensinck, A.J., ***Muhammed en de Joden te Medina***, Leyden, 1908, s. 78-79; Buhl, F., ***Das Leben Muhammeds***, Leipzing, 1930, Majid Khadduri, ***War and Peace in the Law of Islam***, Baltimore, 1955, s.206 vd., Müller, A., ***Der İslam in Morgen und Abendland***, I, 95; Ranke, Weltgeschichte, V, 75; Grimme, Muhammed I, 75-76. Ayrıca bkz. Hamidullah, 1, 202; Tuğ, 31.

[4] Hamidullah, ***el-Vesaik***, Vesika No:1; ***Le Prophe'te de l'Islam***, Paris, 1959, I, 133 vd. [çvr. Salih Tuğ, ***İslam Peygamberi***, 5. baskı, İstanbul, 1990, I, 200 vd.); ***İslam Hukuku Etüdleri***, çev. S.Tuğ, İstanbul, 1974, s.37 vd.

[5] Caetani, L, ***Annali Milano/İslam Tarihi***, 1903, (çvr. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924, III, 118-119.

[6] İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, ***Sîratu'n-Nebî***, (Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Dâru'l-Fikr, Mısır, 1401/1981, II, 119-123.

maddeye ayırmış, daha sonraları Hamidullah, kimi maddeleri kendi içlerinde bölerek bu sayıyı 52'ye çıkarmıştır.[1]

İslam Hukukunda ilk yazılı Anayasa metni olan ve bizzat Peygamber eliyle hayata geçirilen "***Medine Vesikası***"nın en belirgin özelliklerinden birisi, çok dinli, çok dilli, çok kültürlü, çok uluslu bir beşeri toplum yapısı oluşturmuş olmasıdır. Bir diğer önemli özelliği de, hâkim otoritenin (Allah ve Rasulünün), toplumun bütün katmanlarına, kendi belirlediği meşru kuralları bütün vatandaşlara dayatma yerine, her gruba kendi değer ölçülerini yaşama garantisi vermesi, kendine yakın çevrelerle dostluk bağı kurabilme yetkisi getirmesidir.

Vesikanın tedvin tarihi 622 yılıdır. Bu vesikanın yazılmasından 1167 yıl sonra, 1789 yılında oluşturulan "***Fransa Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi***"nde aynı seviyede bir insan hakkı bulmak mümkün olmadığı gibi, bu Vesikadan 1326 yıl sonra, 1948 tarihinde onaylanan "***Birleşmiş Milletler İnsan hakları Bildirgesi***"nde de aynı seviyeyi yakalamak mümkün değildir. Ne Jean Jac Rousseau ve ne de bir başka düşünür, bu denli vazıh yazılı bir oluşturabilmişlerdir. Bu gerçeği, hem İslam Hukuk Araştırmacıları, hem de Batılı düşünürler kabul etmektedirler.[2]

Vesikanın Oluştuğu Sosyal Çevre

Bilindiği gibi Rasûlullah, 610 yılında başladığı son ilahi mesajı sunması sırasında çok büyük engellerle karşılaştı. Cahiliye Arapları eski geleneklerini, inançlarını ve kabile yönetimlerini şiddetle savunarak Rasûlullah'a karşı koydular. Bunun üzerine O,

---

[1] Geniş bilgi için bk. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, ***Sîratu'n-Nebî***, (Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Dâru'l-Fikr, Mısır, 1401/1981, II, 119-123; İbn Hişam, ***es-Sîretü'n-Nebeviyye***, (Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye yayını) Mısır, ty. II, 106; Ebu Ubeyd, ***Kitabu'l-Emval***, Mısır, ty. Prag.No: 519, (çvr. C. Saylık), İstanbul, 1981, s. 235-235; Buhari, Kefale, 2; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 204; Ebu Davud, Feraiz, 17; Beyhaki (458/1094), ***es-Sünenü'l-Kübra***, Haydarabad, 1344, VIII, 106 (Kitabu'd-Diyat); Humeyd İbn Zenceveyh, ***Kitabu'l-Emval***, Parag. No: 750; Caetani, III, 118-119; İbn Kesir, ***el- Bidaye ve'n-Nihaye***, Kahire, 1351, III, 224; Wellhausen, ***Arap Devleti ve Sukutu***, (çvr. F. Işıltan), Ankara, 1963, s. 2; Hamidullah, Muhammed, ***İslam Peygamberi***, (çvr. Salih Tuğ), İrfan Yayınları, İstanbul, 1991; Hamidullah, Muhammed, ***Mecmâatu'l-Vsâiku's-Siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hılâfeti'r-Râşide***, Beyrut, 1987, s. 59-62; Arap bilim çevrelerinde Vesika'ya ilişkin yayınlar için bkz. E. Ziya Umeri, ***Medine Toplumu***, (çvr. N.Yıldız), İstanbul, 1938, s.78-79.; İbn Seyyid en- Nas, ***Uyunu'l-Eser***, I, 197; Türkçesi: Salih Tuğ , Hamidullah, ***İslam Peygamberi***, İstanbul, 1991, I, 206-210; ***İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri***, İstanbul, 1969, s.30-32; Karaman, Hayrettin, ***İslam Hukuku***, s. 132-133; İnsel, Ahmet, "**Totalitarizm**, **Medine Vesikası ve Özgürlük**", ***Birikim Dergisi***, Mayıs-1992, sayı: 37, s.30. Ayrıca bk. Kelebek, Mustafa, "**İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası**", ***CÜİFD*** (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000, s. 325-373.

[2] A. Sanboury, ***Le Califat***, Paris, 1926, s. 94; Hamidullah, ***İslam Hukuku Etüdleri***, s. 28–29; Bulaç, Ali, "**Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine**: **Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük**", ***Birikim Dergisi***, Mayıs-1992, sayı: 37, s.30; M. Ziyauddin er Rayyıs, ***İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi***, (çvr. A. Sarıkaya), İstanbul, 1990, s. 48.

Mekke dışında bir çevre edinmeye ve topyekun insanlığı oradan davet etmeye karar verdi. Ayrıca, Müslümanlar için Mekke dışına bir yere gitmek, özgür ve güvenilir bir ortam bulmaktan başka seçenek kalmayınca, önce Habeşistan'a (iki defa), sonra da Medine'ye hicret etmek zorunda kaldılar.

Mekke, Arap yarımadasının ticari ve siyasi faaliyetlerinin yürütüldüğü önemli bir yerleşim merkeziydi. Öteden beri dinî bir merkez durumundaki Kâ'be ile büyük ve köklü Arap kabilelerinin Mekke'de oluşu, bu şehri fazlasıyla önemli kılıyordu. Mekke bu özelliğinden dolayı siyasi ve idari bürokratik merkeziyetçiliği yanında özgür kabilelerden müteşekkil bir konfederasyon görünümündeydi.

Mekke ve Taif'in birliği güçlü kabileler tarafından sağlanıyordu. Ancak Medine bu anlamda böyle bir birlikten yoksundu. Çünkü Mekke'de Kureyş, Taif'te Sakif kabilesi siyasi birliği sağlarken, Medine'de başta Evs ve Hazrec ile bu iki Arap kabilesinin müttefikleri Yahudi kabileler (Beni Kaynuka, Beni Nadir ve Beni Kurayza) arasındaki bitmez tükenmez savaş ve çekişmeler, siyasi birliğin sağlanmasına bir türlü imkân vermiyordu.[1] Ortak savunmanın olmadığı Medine'de her kabile kendine ait müstahkem bir hisar inşa etmişti. Her bir kabilenin ortak savunma masrafları -Yahudilere özgü olmak üzere- bir halk sandığı tarafından karşılanıyordu. Arap kabileleri ise "kan diyetleri"nin karşılanması amacıyla bir tür sosyal sigorta kurmuşlardı. Yahudilerin elinde Tevrat olmakla birlikte, kabileler arasındaki ilişkileri düzenleyen yazılı bir hukuk yoktu. İhtilaflar çoğunlukla örfi teamüller esas alınarak ve hakemler tarafından çözülürdü. Ne var ki, hakemlerin kararını destekleyecek somut hukuki müeyyidelerin olmayışı ve genellikle güçlülerin kararları tanımayışları adaletsizliklerin sürüp gitmesine yol açıyordu.

İşte Rasûlullah, böyle bir arenada, Mekke'den Yesrib'e büyük hicretini gerçekleştirdi.

Vesikaya Taraf Olan Topluluklar

Rasûlullah'ın Medine'deki ilk işlerinden birisi, yeni gelen muhacirleri yerleştirmek, onların ve ailelerinin gündelik ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli tedbirleri almak oldu. Bunun için Medineli Müslümanlar (Ensar) ile Mekkeli Müslümanlar (Muhacirler) arasında sosyal ve ekonomik dayanışma temeline dayalı

[1] W. Montogomery Watt, ***Muhamad at Mecca, Oxford, 1953***, (Hz. Muhammed Mekke'de), (çvr. M. R. Ayas-A.Yüksel, Ankara, 1986). Ayrıca bk. W. Montogomery Watt, ***Muhammad at Medina***, Oxford, 1953.

kardeşlik (المؤاخاة) tesis etti.[1]

Hicret'le birlikte Medine'de üç ana toplumsal blok ortaya çıkmış oldu: Müslümanlar (Mekke'li Mühacirler- Medine'li Ensar), Yahudiler ve Müşrik Araplar. Bu türden toplumsal yapılanma bütün Arap yarımadasının kadim geleneğine yabancıydı. Çünkü geleneksel kabile hayatında, toplumsal örgütlenme kan ve akrabalık bağına dayalı iken, ilk defa Medine'de coğrafî, etnik ve kültürel kökeni tamamen birbirinden farklı insanlar bir araya gelerek kendilerini ayrı bir sosyal blok (camia) olarak tanımlıyorlardı. Mekke ve Medine Arapları, Bizanslı Süheyl, İranlı Selman, Afrikalı Bilâl-i Habeşî vb. sahabiler tek cemaat halinde İslam toplumunu oluşturuyorlardı. Nitekim Medine Vesikası'nın 2. maddesi bu sosyal bloku din ve hukuk temelinde "***diğer insanlardan ayrı bir ümmet***" kılmıştı.

Ancak Medine, Müslümanlardan ibaret değildi. Onun kadim sakinleri arasında, Yahudiler ve İslâm'ı kabul etmeyen Araplar da vardı. Rasûlullah, bu üç ana bloku bir arada, çok dinli, çok dilli, çok kültürlü ve çok hukuklu dinamik bir yapı halinde bir araya getirmeyi başardı. Önce, Medine'nin sosyal, dinî ve demografik yapısını ortaya çıkarmakla işe başladı. Bu amaçla, o günkü gelenekler için hayli yabancı olan bir teşebbüse girişerek nüfus sayımı yaptırdı. Huzeyfe'den gelen bir nakle göre, o şöyle der:

– Rasûlullah bize: "Din olarak İslam'ı seçen ve Müslüman olan kimselerin isimlerini (tek tek) yazıp getiriniz" dedi. Biz de ona 1500 kişinin ismini yazıp getirdik."[2]

Nüfus sayımı sonucunda Medine'de 10 bin kişinin yaşadığı, bunlardan 1.500'ünün Müslüman, 4.000'nin Yahudi ve 4.500'ünün Müşrik Arap olduğu anlaşılmıştı. Bunun üzerine Rasûlullah, Medine'nin doğal şehir sınırlarını tayin etti.[3]

Medine'ye hicretten sonra, önce Medineli Ensar ile Mekke'den gelen Muhacir ailelerin başkanlarının (Nakib) katıldığı büyük bir meclis toplandı ve kardeşleşmenin hukukî temelini oluşturan hükümler görüşüldü. İşte Medine Vesikası'nın ilk 23 maddesi, bu toplantıda tespit edildi ve yeni Müslüman blokun sosyal ve hukukî ilişkilerini yazılı hükümlere bağladı.

Bu iş tamamlandıktan sonra, Rasûlullah, Müslüman blokun liderleriyle olduğu kadar, Müslüman olmayan Medineli diğer sosyal blok temsilcileriyle de durumu istişare

[1] İbn Sa'd (230/845), Tabakat, Leyden, 1904–1912, I, böl. 2; Buhari, 56/181, No:1; M. Tayyib Okiç, "**İslamiyette İlk Nüfus Sayımı**", ***A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Ankara, 1958.

[2] Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, ***Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı***, 7. Bsk. Ankara, 1978, s. 204; S.M. Ahmed Nedvî-S. S. Ansarî, ***Asr-ı Saadet***, (çvr. Ali Genceli), İstanbul, 1985, I, 64.

[3] Bu sınırlar işaretlendi ve devletin sınırı haline getirildi. Nitekim Vesika'nın 39. maddesinde, "***Yesrib (Medine) vâdisi içindeki alan (cevf), korunmuş (haram)***" ifadeleriyle bu sınırlar yasada gösterildi.

etti. Hepsi Enes b. Malik'in evinde toplanarak yeni bir "***Şehir-Devlet***" yapısını ortaya çıkaran temel ilkeler üzerinde anlaştılar. Bu yeni devletin "anayasası" yazılı bir biçimde tespit edilip vazedildi ki, bu yazılı metin şu anda Siyer Kaynaklarında mevcut olan Vesika'dır.[1]

Vesikanın Taşıdığı Hükümlere İlişkin Temel İlkeler

Hamidullah'a göre, "*bu anayasa, ilk İslam Devletinin Anayasası olmasından başka, aynı zamanda yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma özellik ve ayrıcalığına da sahiptir.*"[2] İtalyan tarihçi Caetani, dünyanın bu muhteşem yazılı anayasa metnine "vesîka" deyimini kullanır. "*vesika*" der ve ekler: "*Bu vesika Muhammed Peygamber'in kitabıdır ki, bunu yazan (veya yazdıran) Muhammed'in kendisinden başkası değildir. Diğerleri de, yani Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler buna katılmışlardır.*"[3] Rasûlullah'ın karşılıklı görüşmeler sonucunda hazırladığı bu toplumsal sözleşmenin kabulünü sağlayan esaslı faktörlerden biri, 120 yıldır savaş ve düşmanlıklarla yorgun ve bitkin düşen Medine'nin bizzat içinde bulunduğu kaotik ve güvensiz durumdur. Medine, beklediği tarihi kurtarıcısına bu sayede kavuşmuş oldu.

Vesika'da önemli bir nokta, yaralama, öldürme, kan diyetleri, fidye-i necat ve benzeri terim ve maddelerin sıkça yer almasıdır. Bunun sebepleri arasında, uzun yıllar iç savaşlarla sarsılmış ve bitkin düşmüş bir toplumun normal konjonktürünü bulmak mümkündür. O günün ivedi sorunu, çatışmalara bir son verilmesi ve taraflar arasında adalet ve hakkaniyet esaslarına uygun olarak bir arada yaşamanın formülünün bulunmasıydı. İkinci önemli nokta, böyle bir proje sayesinde kimsenin kimse üzerinde baskı kurmaya kalkışmadan başkalarını doğal bir realite kabul etmesi ve onun yaşama ve düşünme biçimine saygı göstermesinin yasallaşması ve hukukun teminatı altına alınmasıdır. Göz önünde tutulması gereken bir nokta da, Medine Vesikası, bütün sosyal bloklar açısından "***hâkimiyet***" değil "katılım" temelinde bir toplumsal projeyi öngörür. Vesika'nın çizdiği proje çerçevesinde Müslümanlar, özgür insanlar olarak Allah ve Rasûlünün gösterdiği istikamette ve güven içinde yaşayacak ve dinlerini tebliğ edeceklerdir. Aynı haklar Yahudiler ve diğerleri için de geçerlidir.

Doğru, adil, hukuka saygılı ve insanlar arasında gerçek barış ve istikrarı

[1] bk. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, "***es-Sîratu'n-Nebeviyye***", (Tahkîk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1419/1998, II, 109-111.
[2] Hamidullah, ***İslam Peygamberi***, I, 189.
[3] Caetani, III, 112.

amaçlayan ideal bir projenin, farklı gruplar (dinî, hukuki, felsefi, siyasi vs.) arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması gerekir. Sözleşmenin hazırlanması esnasında sosyal blokların kendileri veya temsilcileri hazır bulunmalı, özgür bir ortamda ve karşılıklı görüşme ve tartışmalarla sözleşmenin hükümleri (temel yasalar) tespit edilmelidir.

Hâkimiyet'in değil, katılım'ın hareket noktası kabul edilmiştir. Çünkü totaliter ve üniter bir siyasal yapıda farklılıklar kabul edilmez. Medine Vesikası, Müslüman ve Yahudileri kabile kabile (tek tek) zikreder. Müşriklere de ayrı bir maddede değinir. (md. 20/b). Muhacirler, Ensar, Benî Avf, Benî Harisler, Benî Saide, Benî Cuşem, Beni'n-Neccar, Benî Amr İbn Avflar, Benî Nebît ve Beni'l-Evs... (md.1-11). Yine Yahudiler'den Benî Avf, Beni'n-Neccar, Beni'l-Haris, Benî Saide, Benî Cuşem, Beni'l-Evs, Benî Sa'lebe, Cefne, Benî Şuteybe (md.25-33) kabilelerini ve onların mevlalarını ayrı ayrı zikreder.

Mevla, kan ve akrabalık bağı olmaksızın bir kabileye bağlı veya onunla anlaşmalı olan kabile, aşiret veya topluluktur. Adıyla ve imzasıyla sözleşmeye taraf olan her bir sosyal blok, kendisine bağlı diğer toplulukları da temsil etmekte ve aynı hak ve sorumlulukları onlara da tanımaktadır. Ancak 20/b maddesi müşriklerle ilgili özel hükümler getiriyor ve 43. md. ile destekleniyor. Bu da Medineli Müşrikler'in Mekkeli Müşrikler'le her türlü siyasi ve askeri ilişki kurmalarına engel teşkil etmek içindir. Esasında Medineli Müşrikler de Mekkelilerle ittifak kurma arzusunu taşımıyorlar, hatta başlarına bir tehlike gelir diye çekiniyorlardı. Ama onlar da, diğerleri gibi 39. maddede belirtilen Site'nin alanı içinde her türlü hak ve özgürlüklere sahip olmak istiyorlardı, Vesika bu hakkı talebi de hukuki bir teminat altına almaktadır. Nitekim Mekkelilerle girişilen Bedir ve Uhud savaşlarından sonra da, Vesika'ya taraf Müşrikler'in Medine'de yaşamaya devam ettikleri ve Müslümanlarla aralarında çatışmaya dönüşecek ciddî sorunlar çıkmadığı tarihen sabittir.

Her bir dinî ve etnik grup kültürel ve hukuki yönden tam özerkliğe sahiptir. Yani din, yasama, yargı, eğitim, ticaret, kültür, sanat, gündelik hayatın düzenlenmesi vb. alanlarda herkes ne ise öyle olacak ve kendini tanımladığı hukukî ve kültürel standartlar içinde ifade edecektir. Sözkonusu dinî ve hukuki özerkliğin teminatı, "***Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları ve gerekse kendileri dahildirler***" diyen 25. maddedir. 42. madde'de zuhurundan korkulan ihtilafların Hz. Muhammed'e götürülmesini öngören hüküm, gerek Kur'an'dan gerekse Hadis ve Siyer kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, Yahudi ve Müşrikler tarafından

teklif edilmiştir. Zira Medine'deki kaotik durum, kabileler arasındaki karşılıklı güveni sarsmıştı. Bu madde ile, gruplar, kendi aralarında çıkan ihtilafları çözemedikleri zaman, davayı bir "*üst yargı makamı*"na götürmek üzere kendi aralarında anlaşıyorlar. Bu üst yargı makamı da doğrudan güvenilir, tarafsız ve Medine dışından gelmiş Hz. Muhammed'dir. Kur'an, Peygamber'e eğer isterse onların davalarına bakabileceği yetkisini veriyordu.[1] Bunun üzerine Peygamber de, kendisine başvurdukları her seferinde onları muhayyer bıraktı ve önce şunu sordu: "- Size neye göre hüküm vermemi istersiniz, Kur'an'a göre mi, yoksa Tevrat'a göre mi?"

Bu düzenlemede Rasulullah, bir "***Hâkim***" değil, bir "***Hakem***" konumundaydı. Eklemek lazım ki, gayrimüslimlerin davalarına bakma veya onları kendi mahkemeleri ve hukuklarıyla baş başa bırakma teamülü o günden beri zimmî hukukun bir parçası olmuş, bu uygulama Osmanlıların son dönemlerine kadar sürmüştür.

İslam, çoğulcu bir toplumsal statüyü benimser ve böyle bir idari yapıda, üniter ve mutlak tek hukuk sistemi yerine, birçok hukuk sisteminin aynı anda geçerliliği mümkün olur. Ve tabii eğer bloklar arasında çatışan hukuklar dolayısıyla ihtilaflar doğarsa -ki doğar- bu durumda ya tarihte görüldüğü gibi, bu türden davalara yetki alanları genişletilmiş Mezalim Mahkemeleri bakar veya bütün hukuk topluluklarının hukuk temsilcilerinden oluşmuş üst mahkemelerin kurulması cihetine gidilir. Bana göre, çatışan hukuk sistemleri karşısında mağduru hukuk seçmede özgür bırakmak en iyi çözümdür; İslam hukuku açısından bu mümkündür.

Vesika'nın 23. maddesi Hz. Peygamber'in Müslümanların oluşturduğu sosyal blok üzerinde önder olarak belirtir. Çünkü Müslümanlar ona biat etmekle, zaten ona bağlanmayı daha başında kabul etmişlerdir. Bu, aynı zamanda ibadeti, dini ve hukuku birbirinden ayırmayan İslam'ın getirdiği temel esaslara uygun bir tutumdur. Bu maddelerin kurucu ilkesi, İslamiyet'in sadece Müslümanları bağlayan bir din olduğu gerçeğinin altını çizer.

Vesika, objektif hükümleriyle bütün dinî ve sosyal blokların üstündedir. Yani, Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler onun genel çerçevesi dışına çıkamazlar. Vesîkanın 4. ve 11. maddeleri sosyal blokların özerkliğini teyid eder. Buna göre, kabileler, eskiden olduğu gibi (adet olduğu vechile) kan diyetlerini ödeyecekler, savaş esirleri için fidye verecekler, kendi aralarında mali mükellefiyetlere katlanacak ve bunları ortaklaşa tespit

[1] Maide, 5/42.

edilecektir (md. 3, 12, 37). Ancak eskiden olduğu gibi, kan ve akrabalık bağına dayalı kabile asabiyetiyle suçlular korunmayacak, biri suç işlediği zaman kabilesinin fertleri ondan sorumlu tutulmayacak, kısaca suç ve ceza bireyselleşecektir (md. 22, 31/b). Bu bile başlı başına bir devrimdir. Suçlu ve canilerin korunmadığı -ki bunlar hangi bloktan olursa olsunlar farketmez- bu yeni yapıda adalet ve güvenliğin sağlanması ortak ve sosyal bir sorumluluk mevkiine çıkartılıyor, taraflar birbirlerine karşı -aynı blokun bireyleri- sorumlu tutuluyor (md. 12, 13, 21). Buna bağlı olarak 12/b maddesi, kişilerin, başka kişilerin mevlaları ile ve onlardan ayrı olarak anlaşma yapma imkânlarını tanıyor.

Vesika'nın diğer hükümlerini de kısaca şöyle özetlemek mümkün: 39. madde ile "ülke ve korunmuş sınır" kavramı getirilmiş olup, bu o günün şartlarında yeni bir şeydi. Kan ve akrabalık bağına dayalı kabile yapısı aşılıyor, insanlar bloklar halinde (veya hukuk toplulukları şeklinde) daha üst bir siyasi birlik etrafında toplanıyor ve Medine'de yaşayan aşiret ve kabileler arasındaki her türlü çatışma ve hukuk ihlali yasaklanıyor. Vesika'da geçen "***haram***" terimi, korunmuş sınır anlamına gelir ve bir siyasi birliğin toprak bütünlüğüne atıftan ibarettir. Bu siyasi birliğin Vesika'daki karşılığı "***ümmet***" tabiriyle yasalaşmıştır (md. 2, 20, 25). Bu anlamda "***ümmet***", içinde Müslümanlar, Yahudiler ve Müşriklerin de yer aldığı "***siyasi birlik***" demektir. Bu birlik, dinî, kültürel ve hukuki özerklik temelinde, ırk, dil, din, mezhep ve etnik köken farkını gözetmeyen bir toplumsal projenin adıdır (md. 1,2, 16, 25).

İnsanlar ve topluluklar arasındaki ilişkilerde, temel ahlakî esaslar ve kimsenin karşı çıkamayacağı evrensel yüce idealler geçerlidir (md. 47). Ancak bunların geçerli olabilmesi için, toplumsal ilişkilerin bütününü düzenleyen yazılı bir hukuk metninin esas alınması gerekir. Bundan dolayı Vesika, kendini "***kitap***" (md. 1, 36, 47) veya "***sahife***" (md. 22, 39, 42, 46 vd.) diye takdim etmektedir ki, o günün geleneksel kültüründe bu her iki terim bağlayıcılık ifade eder. Mesela, Kur'an da kendini "***kitap***" olarak tanımlar, geçmiş Peygamberlere çeşitli kitap ve sahifelerin indirildiğini beyan eder.[1]

Vesika, herkesi bağlayan hukukun üstünlüğüne tam riayeti öngörürken (md. 37, 37/b), savaş, tek tek birey ve kabilelerden alınıp merkezî hükümete intikal ettiriliyor (md. 17, 18). Savaş, merkezî yönetimin ortak kararıyla alınacaktır. Savaşın en önemli sebeplerinden biri, dışarıdan gelecek bir saldırıdır. Bu durumda düşmana karşı ortaklaşa mukavemet etmek üzere savaş ilan edilir. Böyle bir savunma savaşında anlaşmaya taraf

[1] En'am, 154; İsra, 2; Necm, 36; A'la, 19-20.

olan gruplar mali ve askerî ortak sorumluluklar yüklenirler, hep birlikte savaşırlar. (md. 15, 18, 19, 24). Ancak din adına yapılacak savaşlarda ortak sorumluluk yoktur (md. 45). Buna göre eğer Müslümanlar, kendi dinleri için ve başkalarıyla -o da Medine dışında olmak üzere- savaşacak olurlarsa, Yahudiler ve Medineli Müşrikler onlara katılmak zorunda değildirler. Bu madde gereğince Bedir ve Uhud Savaşı Medine dışında bir yerde cereyan etmiştir.

Toplumsal hayatta adaletin tevzii, adlî işlerin yürütülmesi ve yargı için gerekli tedbirler alınacak ve bu yetkiler merkezî otoriteye devredilip fertlerin takdir ve inisiyatifine terk edilmeyecektir; bu da ortak sorumluluklar arasında yer alan önemli bir husustur (md. 13).

Vesika, yargı, savunma ya da savaş ilanı gibi hususları merkezî otoriteye (devlete) devrederken, başta yasama olmak üzere, kültür, bilim, sanat, ekonomi, eğitim, sağlık vb. hizmetleri sivil topluma bırakıyor. Peygamber'den gelen başka rivayetler, yönetimin ancak vergi, yargı ve savunma türünden alanlarla sınırlı olduğunu, bunların dışında kalan diğer alanların sivil topluma ait olduğu anlaşılıyor.

Vesika'nın hükümlerinden hareketle birtakım soyutlama ve genellemeler yaparak bugün için referans olacak bazı kurucu ilkeler elde edilebileceği, bu ilkelerin çoğulcu bir toplumsal projeye dayanak olabileceği kanaatindeyiz. Yıllardır süren Arap-İsrail savaşı, Azeri-Ermeni çatışmaları, Lübnan'ın bölünmüş dinî yapısı, Balkanlardaki etnik durum, Kürt sorunu gibi sayısız çatışma ve savaş sebebinin var olduğu dünyamızda, Vesîkaya, bütün dinî, etnik ve siyasî grupları bir arada ve barış içinde yaşatacak tarihi dayanak olarak bakılabilir.

Batılı demokrasiler, bugün yaşadığımız sorunlar karşısında yetersiz kalıyor. Bu bölgenin ve yeryüzünün sakinleri, geleceklerini tehdit eden bu sorunlar karşısında alternatif kaynaklara eğilmek zorundadırlar.

D. FARKLILIKLARI GÖZETMEK MEDENİLİKTİR

Farklılık, aynı olmamayı ifade eder. Farklılık, kavram olarak iki alana indirgenebilir: Bunlardan birincisi, i'tikâdî alandaki farklılıktır. Bu meyanda insanlar, İslâmî açıdan, mümin, kâfir, münafık, müşrik gibi kategorilere ayrılır. İslam, bu gruplardan sadece, müminleri "necat ehli" olarak görür. Ancak diğer insan kitlelerinin

zorla İslama celbedilmesine şiddetle karşıdır.[1] İkinci ana farklılık, ameli pratikler, idare ve ahvâl-i şahsıye ile ilgilidir. Bu noktada, insanlar, Müslim, Gayrimüslim diye iki kategoriye ayrılır ve her grubun hak ve vecibeleri, dini inanç ve kültürleri sahip oldukları uygarlığa bağlı olarak gelişir. Bu tasnif şekli, toplumun sosyal yönden tasnifi bağlamında kullanılan teolojik bir ifade tarzıdır.

Farklılık, insanlarda fıtri ve tabii bir özelliktir. Allah insanları, cinsel yönden nasıl kadın ve erkek olarak farklı yarattıysa, etnik yapı olarak da farklı farklı yaratmıştır.[2] Önemli olan insanın, benliğinde mevcut olan takva çizgisinden sapmadan hayat sürmesidir.[3]

Her devletin önem verdiği temel esasları ve bir refleksi olduğu inkâr edilemez. İslam Ahkâmına göre müesses bir devletin de refleksleri vardır. O da, "i'lây-ı kelimetullah" ve i'zâzuddîn" (dinî değerleri, hüküm ve kuralları üstün tutma) olarak özetlenebilecek, müminin kendisinden Allah'ın razı olacağı, Allah'ı her gücün üstünde bir Rabb olarak kabul etmekten ibarettir. İnsanlar, bu sayede birbirlerine tahakküm edemeyecek, aynı değerleri ortak değer ölçüsü olarak kabul ettiklerinde yeryüzündeki beşeri fesat ortamı son bulacaktır.[4]

Bu itibarla, bütün dinler, İslami yönetimlerce mensuplarının serbestçe yaşadıkları inanç sistemleri olarak varlıklarını korumuşlardır. Nitekim Fatih Sultan Mehmet, Bizans Döneminde çok sıkıntı çeken Yahudilerin rahat bir nefes almasını sağlayacak adımları atmış, Moşe Kapsali'yi İstanbul'da Yahudilerin Hahambaşı olarak tayin etmiş,[5] mabetlere dokunulmayacağını, Tevrat metinlerinin eğitiminin verilmesini garanti etmiştir.[6] Osmanlı Yönetimi, ilk döneminden son dönemine kadar, bütün azınlıklara, özellikle de Kilise mensuplarına, Aile Hukukunda büyük bir serbestiyet getirmiş ve sağladığı bu serbestiyeti koruyucu ek tedbirler almıştır. Öyle ki, bazı din mensuplarının rüşvet alarak, gayrimeşru evliliklere onay vermesi engellenmiştir.[7] Hatta ihtida eden olursa, kimseden baskı görmeden Müslüman olduğunu mahkeme kararıyla

---

[1] Bakara, 2/256; Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 57; XXV, 28-42.
[2] Hucurat, 49/13.
[3] Hucurat, 49/13.
[4] Karaman, Hayrettin, ***Mukayeseli İslam Hukuku***, I-III, İstanbul, 1987, III, 265.
[5] Aryeh Shmuelevitz, ***The Jews of the Otoman Empire in the Late 15th And 16th Centuries***, Leiden, 1984, s. 20-21; Güleryüz, Naim, ***Türk Yahudileri Tarihi I***, İstanbul, 1993, s. 51-52.
[6] Ahmet Refik, ***Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1786)***, İstanbul, 1988, s. 11-13.
[7] ***Külliyât-ı Kavânîn***, cilt: 2, no: 3991; cilt: 3, no: 3992; Kenanoğlu, M. Macit, ***Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek***, İstanbul, 2004, s. 246; Ercan, Yavuz, ***Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve hukuki Durumları***, Ankara, 2001, s. 204.

tevsik etmesi gerekiyordu.[1]

İslam tarihi boyunca, inanç farklılıklarına dayalı olarak meydana gelen bir toplumsal mağduriyetten bahsetmek mümkün değildir. Zira İslama göre farklılık bir medeni anlayıştır. Bu anlayışa, sadece totaliter, faşist ve şövenist anlayış karşı çıkar. Zira şövenler, ancak, despot davranışlara kulak asan kaba bir grubun sırtında hayat sürebilme şansına sahiptirler.

Nietzsche, İslam Medeniyeti ile Batı Düşüncesinin temel nitelikleri üzerine karşılaştırma yaparken;"*Hıristiyanlık antik kültürden istifade etmemizi engellediği gibi, İslam kültüründen yeterince faydalanmamıza da engel oldu. İspanya'da ayaklarımızın altında ezdiğimiz Muhteşem Endülüs Kütürü, aslında bize sandığımızdan daha yakın, duygu ve idrak dünyamıza Roma ve Greklerden daha sıcaktır. Benliğimizi ve ruh dünyamızı daha etkileyicidir*", der.[2]

Rasûlullah'ın, farklılıkları bir zulüm sebebi saymaya karşı olduğunu gösteren ve şovenizmi kendi dar kalıpları içinde hapsederek insan onur ve şerefini daha ileri seviyelere yükselten şu sözüne insanlığın artık kulak vermesi gerekir: "***kim bir zimmîye gücünün üstünde yük yükler veya ondan zorla bir şey alırsa, kıyamet günü ben o kişinin hasmı olurum. Zimmînin hakkını, o Müslüman'dan alır ve zimmîye veririm***".[3]

1923 tarihli "Lozan Antlaşması", azınlık kavramı üzerinde durmuş ve dini farklılıkları temel almıştır. Yani, her ülkede, vatandaş olarak yaşayan insanların etnik kimliği yerine dini inancı esas alınmıştır. Bu durum, Medine Vesikasının getirdiği insan haklarına daha yakın bir anlayıştır. Lozan Antlaşması yanında başka antlaşmalar da imzalanmış ve sonuç olarak azınlık haklarıyla ilgili, "***Versay Sistemi***" denilen bir düzen kurulmuştur.[4]

Şimdilerde yönetimlerin, azınlık statüsü içinde hapsettikleri insanları nasıl asimile edeceklerine ilişkin başvurdukları hileli yollar yerine, daha medeni ve daha insani bir yöntem izlemeleri, hem kendilerine hem de kollamaya çalıştıkları ülke çıkarlarına daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira ülke halkı, rahatı kaçtıkça şiddeti tercih edecek, illegal yollara başvuracaktır. Çoğu kez, aşırılık ve şiddeti, bizzat ülkesine iyilik yaptığını

---

[1] Bozkurt, Gülnihal, ***Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914***), Ankara, 1996, s. 134.
[2] Nietzsche, Ferdinant (1968), "***The Genealogy of Morals: A Polemic***", University of Edinburg, Edinburg, s. 183; Breyan, S. Turner (1994), "***Oriantaism Postmodernism and Globalism***", London, Routledge, s. 49.
[3] Ebu Davud, Harac, 31-33.
[4] Yalımov, İbrahim (Doç. Dr.), "***İstorya Na Turskata Obşnots Vı Bılgarya/Bulgaristan Türk Toplumu Tarihi***", Sofya 2002, s. 147.

sanan insanların eliyle geldiğine, dünyalılar çok tanık olmuşlardır.

Osmanlı Yönetiminde, azınlıklar için, "***azınlık***" deyimi bu kekre deyim hiç kullanılmaz, onlar için, "***millet***" ifadesi kullanılırdı. "*Papanın Milleti*", "*Millet-i Ermeniyân*", "*milel-i selâse*" gibi tabirler kullanılırdı. Burada "***millet***" sözü, etnik bir ayrımı değil, "***dînî bir aidiyeti***", yani, "***aynı dine mensup toplumu***" ifade ediyordu.[1] Zira insan hakları açısından, insanlara, dini ve kültürel kimlikleri tanındığında ayrımcılık önlenecektir. Osmanlı Yönetimine bunun önemli pratiklerine insanlık şahittir.[2] Öyle ki, Osmanlı Dönemindeki tolerans ve kolaylığın, Hıristiyan Yönetimlerce bizzat Hıristiyanlara bile sağlanmadığını anlatan örneklere rastlamak da mümkündür. Mesela Ermeni asıllı yazar Papazyan, Bizans İmparatorluğu Döneminde, Hz. İsa'da tek tabiata inanan Ermeni Cemaatine, "***Messe Ayini***" için imkân verilmediğini dile getirmektedir.[3] Müslümanların müsamahası, kendi öz kültürlerine yansımış ve şiirlerinde de dile getirilmiştir.[4] Etnik kimlik, tartışma konusu bile yapılamaz. İnsanların, Türk mü, Çerkez mi, Bulgar mı olduklarını kim sorgulayabilir. Etnik kimlikler, isim değiştirerek, gözdağı vererek, baskı uygulayarak, medeni ve çağdaş dünyada nereye kadar devam ettirilebilir?

E. İSLAM HUKUKUNDA EHL-İ ZİMMET VE ÜLKE VATANDAŞLIĞINA KABUL MECBURİYETİ

Zimmet kelimesi, Arapça asıllı bir kelime olup, serbestlik garantisi almak, özgür ortamda yaşama hakkına sahip olmak, taahhütte bulunmak gibi manalara gelir.[5] İslam Hukuku terminolojisinde ***zimmet ehli*** demek, İslam Ülkesinde (Dârulislamda) yaşayan, can, mal, aile etnik kimliği ile sair hakları devlet tarafından garanti altına alınan ve güvenlik içinde yaşamaları temin edilen ülkenin gayrimüslim azınlık vatandaşları

---

[1] Ortaylı, İlber, "**Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi: Türkler**", ***DİA***, Ankara, 2002, X, 217; "**Osmanlılarda Millet Sistemi**", ***DİA***, İstanbul, 2005, XXX, 66; Eryılmaz, "**Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**", s. 17; Bozkurt, "**Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu**", s. 10; Eroğlu, "**Osmanlı Devletinde Yahudiler**", s. 69; Karataş, Ali İhsan, "***Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı (Bursa Örneği)***", İstanbul, 2009, s. 26.

[2] Karal, nver Ziya, ***Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831***, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Ankara, 1943, s. 215; Yazıcı, Nesimi, "**Osmanlılarda bir arada Yaşama Tecrübesi ve Dini Müsamaha Üzerine Bazı Değerlendirmeler**", ***Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası II***, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 526;

[3] Cilacı, Osman, ***Müslüman Hıristiyan Diyalogu ve Ülkemizde İslâm'ın Hoşgörüsü***, Diyanet İlmi Dergisi, cilt: 33, sayı: 3, Ankara, 1997, s. 77; Akman, Mehmet, "**Kilise ve Havraların İslam-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri**", ***İLAM Araştırma Dergisi***, cilt: 1, sayı: 2, İstanbul, 1996, s. 141.

[4] Köprülü, M. Fuad, ***Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar***, DİB Yayınları, Ankara, 1991, s. 304.

[5] Kâmûsu'l-Muhıyt, IV, 115.

demektir.[1]

Zimmîlerin, hangi gayrimüslimlerden oluşacağı sorusunu, İslam Hukukçuları farklı cevaplamışlardır. Bütün İslam Hukukçuları, Hıristiyanları ve Yahudileri Ehl-i Kitap olmaları hasebiyle kendilerine daha yakın görmüşler[2] ve ittifakla zimmî statüsü vermişlerdir. Diğer gayrimüslimlere gelince, bu konuda Hanefi Hukukçular Ehl-i Zimmet kapısını en geniş tutan hukukçulardır. Onlara göre, Hıristiyan ve Yahudiler, zimmî statüsü kazanacağı gibi, Mecusiler, Sabiîler ve diğer gayrimüslimler de zimmet ehli olabilirler.[3]

Zimmîlerin belli bir vergi vermeleri, kendilerinin bütün hak ve hürriyetlerinin Devlet tarafından garanti edilip korunması, can, mal, ırz ve namuslarının tam bir güvence altına alınması sebebiyledir.[4] Zimmî vatandaşın ödemek zorunda olduğu verginin miktarı ve şekli, günümüz vergi sistemiyle karşılaştırıldığında, cizyenin (vatandaşlık vergisinin) tamamen vatandaşın lehinde ve fevkalade insani temellere dayandığı görülür. Her şeyden önce, çocuklardan, hanımlardan, görme engellilerden, hasta ve kötürümlerle, akıl hastalarından bu vergi alınmaz.[5] Zimmet vergisi, sadece çalışabilen akıl, baliğ ve sağlıklı erkeklerden gelir durumlarına göre tahsil edilir. Zenginlerden, senelik 48 dirhem,[6] orta hallilerden 24 dirhem ve çalışan az gelirlilerden 12 dirhem vergi alınır.[7] Vergi mükellefinin vefat etmesi halinde, borcu mirasçılarına intikal etmez, sakıt olur.[8] Cizye vergisiyle ilgili hukuki satatü bir çok kütüphanede muhafaza edilen İslam Hukuku Kaynaklarında mevcuttur. Bu kaynakların önemli bir yazma eserler silsilesi de Bulgaristan Sofya Aziz Kiril Metodiy Milli Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde

---

[1] Serahsi, "***Mebsut***", X, 77; "***Şrhu's-Siyeri'l-Kebîr***", I, 168; III, 354; Kâsânî, "***Bedâiu's-Sanâî***", VII, 111; Şevkânî, "***Neylü'l-Evtâr***", VII, 8; İbnu'l-Hümâm, "***Fethu'l-Kadîr***", IV, 300-301; el-İnâye, IV, 300-301; Zeydan, Abdülkerim, "***Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dâri'l-İslâm***", Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1402/1982, s. 22-23.

[2] Mümtehıne, 60/8.

[3] İbn Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, "***Ahkâmu Ehli'z-Zimme***", (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s.64; Zeydan, 11-18.

[4] Tevbe, 9/29; İbn Kayyim, s. 18.

[5] Bilmen, Ömer Nasuhi, ***Hukuk-ı İslamiye Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu***, I-VIII, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1978, IV, 98.

[6] 1 dirhem 3,2 gram gümüş miktarına müsavidir. 1 gr gümüş yaklaşık 0,55 Lv olduğuna göre, zengin bir zimminin senelik bütün vergilerinin toplamı; (48 dirhem x 3,2 gr= 153,6 gr gümüşe müsavidir. Bu meblağ; 153,6 x 0,55 Lv = 84,48 Lv) miktarını geçmez. Bu miktar günümüzde normal vatandaşın ödediği senelik verginin çok altında bir rakamdır. Nitekim Nazırska, Müslümanların zimmîlerden aldıkları vergi çeşitlerinden (a'lâ, evat, edna) hiçbirisinin 1884 Yılında Bulgar Yönetiminin Tırnova Türklerinden aldığı azınlık vergi miktarına ulaşmadığını belirtir. (bk. Nazırska, s. 66). Ayrıca bk. 1102 Senesinde alınan zimmet vergi defteri, (Aziz Kiril Metodiy Sofya Nilli Kütüphanesi, OAK 195/70-13 nolu defter).

[7] Bilmen, IV, 99.

[8] Bilmen, IV, 100–101.

muhafaza edilmektedir.[1]

İbn Kayyim, Zimmet Ehli taahhüdünde durduğu sürece, bütün ülke topraklarında diledikleri yerde arazi alabileceklerini ve ikamet edebileceklerini kabul etmekle beraber, şayet içlerinde, fesat çıkaran ve işret ve fesadı yaymak için gazino ve diskotek gibi yerler açan olursa halkın genel ahlakının korunacağını açıklar.[2]

Hanefi hukukçular ise, gayrimüslimlerin, İslamî hükümlere ters düşse bile, azınlıkların din ve hukuklarının gereklerini yerine getirmelerine onay veren Hukukçuların başında gelir.[3]

İslam hukukçularının tartıştıkları konulardan birisi de, Dârulislama müracaatta bulunan ikamet ve vatandaşlık talebinde bulunan gayrimüslimlerin, vatandaşlığa geçirilmesinin İmama (Yöneticiye) vacip (gerekli) olup olmayacağı hususudur. Cumhur bu konuda bazı şartlar ileri sürerken, Hanefiler, böyle bir kimsenin vatandaşlık talebinin derhal İmam tarafından kabul edilmesini gerekli görürler.[4]

F. İSLAM HUKUKUNDA ZİMMÎLERİN İNSANİ HAKLARI

Yaşama Hakkı

Allah, insanı en güzel surette yaratmış,[5] erdemlerle donatmış[6] ve ona yaşama hakkı tanımıştır.[7] O denli ki, o cana kastedenin kendi canına kastedilmesini bir hukuk kuralı yapacak kadar ileri seviyede bir hak olarak vermiştir.[8] Bu urumda kim haksız olarak bir cana kastederse, kendi canını da kaybedecek, yaptığı hatanın bedelini misliyle ödeyecektir.[9] Rasulullah, haksız yere alınan canın telafisiz bir zulüm olduğuna işaret etmiştir. Bir Hadis-i Şerifte şöyle buyrulmaktadır: "*Allah katında, Dünyanın yıkılması, bir Müminin haksız yere öldürülmesinden daha hafiftir* = لزوال الدنيا أهون على الله مِنْ بغير حقٍّ

[1] Geniş bilgi için bk. Ivanova, Zorka, "**Edin Poglet Vırhu Rıkopisnoto Nasletstıvo a Osmanoturski Ezik Sıhranevano Vı Naronata Biblioteka S. V. Kiril İ Metodiy- Sofiya/ Osmanl Mirası Yazma Eserlere Bir Bakış ve Sofya Aziz Kiril Metodiy Milli Kütüphanesinde Muhafaza Edilmeleri**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2009, s. 245, 250, 255–257.
[2] İbn Kayyim, s. 224–225.
[3] İbn Kayyim, s. 227.
[4] Serahsi, "***Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr***", III, 249-250; İbn Kudame, "***el-Muğnî***", VIII, 405; Zeydan, 30-41.
[5] Tin, 95/4.
[6] İsra, 17/70.
[7] Nisa, 4/93; Maide, 5/32, 95.
[8] Bakara, 2/178-179; Nisa, 4/93; Maide, 5/32, 45; İsra, 17/33; Karaman, Hayrettin, "**İslamda İnsan hakları**", ***Demokratik Hukuk Devletinde Temel Hak ve Hürriyetler***, İlim yayma Cemiyeti yayınları, İstanbul 1997, s. 70; el-Mafrey, "**İslam ve İnsan Hakları**", s. 38; Gömenoğlu, Hüseyin, **İslamda Şahsıyet Hakları**, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 76-77.
[9] Bakara, 2/178–179.

قتل مؤمن ".[1] Zira, insanlık için yaşama hakkı garanti edilenden başka hakların varlığından söz etmek temelsiz ve gereksiz hale gelir.[2] İslam, değil bir insanın yaşama hakkın son vermek, bu konuda küçük bir ihmali bile kabul etmez. Bir Müslüman, kendisinin bizzat hazır olduğu bir mekânda cana kıyan bir cani ile karşılaşırsa, ya onun bu zulmünü önler, ya da, gücü yetmiyorsa orayı terk ederek zulmü protesto edecektir.[3]

Ad Verme Ad Alma ve Ailesine Mensubiyet Hakkı

İslam Hukuku, her ailenin kendi çocuğuna, dini inancını, kültürünü, mensup olduğu aşiret, kabile ve ailesini yansıtan bir ad verme hakkı tanır. Bunu onun tabii haklarından birisi olarak görür. Zimmîler de, doğan çocuklarına kendi dini inanç ve cemaatlerine uygun bir ad vermede Müslümanlar gibi serbesttirler. Bir azınlığın adını değiştirme çabası, şövenist anlayışın hukuk dışı kabalığından başka bir şekille izah edilemez.

İslam Hukukunda çocuklar, ebeveyne tabi oluklarından, azınlıklar, çocuklarının her çeşit dini, itikadi ve eğitim kurumlarını kurma hakkına sahiptirler.[4] Ayrıca lakît (buluntu çocuk), bulunduğu bölge sakinlerinin dini ve kültürü üzere yetiştirilir.[5]

Saygı Görme Şeref ve Haysiyeti Korunması Hakkı

En güzel şekil ve suret üzere yaratılan insan,[6] bu fıtri yapısını her zaman sürdürme hakkına sahiptir. İslam Hukukunda onun şahsına yapılan her türlü maddi ve manevi tecavüzler cezasız bırakılmaz. İslam Hukukunda, insan şerefini kendi eliyle ihlal etse dahi bu fiili cezasız kalmaz. İnsanın şerefini kendi eliyle ihlali, onun başkasının namusuna tecavüz etmesi, zina fiili irtikap etmesidir. Zira zina suçu bir insanın başvurabileceği, bizzat kendi haysiyet ve şerefini kendi eliyle ayaklar altına alabileceği, insan neslinin tabii akışına vurduğu ve kendisini rezil ettiği en düşük beşeri davranıştır.[7] Buna karşılık, namuslu bir insana zina isnadı da birinin başkasına yapabileceği, şeref ve

[1] İbn Mace, ed-Diyât, 1, h. no: 2619.
[2] Temel, s. 107.
[3] İbn Mace, ed-Diyât, 1, h. no: 2620.
[4] Üsrûşenî, Muhammed b. Mhmûd, "***Ahkamu's-Sığâr/İslam Hukukunda Çocuklarla İlgili Hükümler***", (çvr. İbrahim Canan), Cihan Yayınları, İstanbul 1984, s.154–155.
[5] el-Fetâvâel-Hindiye, II, 235; Üsrûşenî, s. 165; Zeydan, s. 40.
[6] Tin, 95/4.
[7] En'am, 6/151; İsra, 17/32.

haysiyetine yönelik en küstah zararlı davranıştır. Bu da cezasız kalmaz.[1]

Bu iki deni fiil dışında bunların altında olmakla beraber insan haysiyetine hakaret arz eden davranışlar da ta'zir cezalarıyla telafi edilir.[2] Böylece, insana, onun şahsı manevisine, saygınlığına, şeref ve haysiyetine yönelik kötü fiiller önlenir.

Bu hususta, İslam Hukukunda, Müslim ve gayrimüslim ayrımı yapılmaz. Sadece, İslam hukuku açısından şerefsizlik sayılan bir fiil, mesela zina fiili, gayrimüslimin iç hukukunda, normal karşılanırsa, bu azınlığa verilmiş bir hak sayılır. Bu konuda, Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz (101/720) zamanında, Gayrimüslimler arasında, aile hukuku alanında, nikâhsız beraberlikler oluyor, bunlardan bir kısmı sonradan evlenmeye yelteniyordu. Bu durum, Müslüman toplum içinde kötü örnek oluyordu. Halife bunu Hıristiyanlara da yasaklamak istedi. Ancak zimmet ehli (günümüzde yanlış bir deyim olarak "azınlı" deniyor) olmaları hasebiyle konuyu İslam Hukukçularına danıştı. Bu konuda Hasan Basri (110/728), bu durumun Hıristiyanların iç hukuku olarak kalmasını, onların iç hukuklarında serbest olan şeyin yasaklanamayacağını söyleyerek halifeyi uyardığından daha önce bahsedildi.

Ancak, Hanefi Müçtehitlerden İmam Ebû Yûsuf, nikâhsız cinsel beraberliklerin bütün toplumlar için ortak şahsiyet bozukluğu olduğunu, dolayısıyla böyle fiillerin bütün insan grupları için haysiyet ve şeref düşüklüğüne yol açtığını kabul eder. İslam'ın bütün kötülükleri bütün insanlara hoş görmediğini beyan eder. Cumhur da Ebû Yûsuf gibi düşünür. Ne var ki, insanlık bu alandaki anlayışını şeref ve haysiyeti zedeleyen davranışlardan yana olumsuz bir düşüş yaşıyor. Müslümanlar bile kendi hukuklarını unutmaya, Batı Uygarlığınki düşük seviyeli davranışları taklit etmeye başladılar.[3]

İnsan zaruret olmadıkça isteği dışı bir fiili yapmaya, çalışmaya zorlanamaz. Rasûlullah, suçunu itiraf etmesi için sanıklara işkence yapılmasını menetmiştir.[4]

Özgürlük Hakkı

Günümüz Batı anlayışında özgürlük kavramı, bireyin devlete kaşı garantisini, oy kullanma hakkını, hukuki hakları, mülkiyet hakkını, bağımsız davranabilme özelliğini ifade ediyor. İslamî anlayışa göre özgürlük, daha çok tağut (Allah'ın karşıtı) ve ve tağûtî

[1] Nur, 24/4; Kâsânî, **el-Bedâî**, II, 40; İbn Âbidîn, **Reddu'l-Muhtâr**, III, 230; Bilmen, **Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu**, V, 229; Ûdeh, **et-Teşrîu'l-Cinâî**, II, 455.
[2] Ûdeh, **et-Teşrîu'l-Cinâî**, II, 455.
[3] Karaman, Hayrettin, **İslam'da İnsan Hakları Din Vicdan ve Düşünce Hürriyeti**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 42-43.
[4] Ebû Yûsuf, ***Kitâbu'l-Harâc***, s. 14, 118.

güçlere (Allah'ın otoritesine alternatif anlayışların hepsi) karşı bağımsız davranabilmeyi ifade eder. Bu bağlamda İslam Hukuku insanların özgür kalabilme şanslarını alabildiğine destekler.[1] Zira Allah insana şahdamarından daha yakındır.[2]

Giyinme ve Örtünme Hakkı

Bir insan grubunun veya resmi makamın, vatandaşların giysisine müdahale etmesi, insan onuruna, insanın temel hak ve özgürlüklerine vurulan darbelerin başında gelir. Böyle bir uygulamayı, sebebi ne olursa olsun ancak faşist yönetimlerin toplum üzerinde kurdukları baskı ve manevi şiddetin dışında başka bir anlayışla izah etmek mümkün değildir. İslam, sadece İslamı kabul edenlere gerekli giyinme şeklini açıklamış,[3] gayrimüslimleri ise kendi giysi şekilleriyle baş başa bırakmıştır. Bir ülkenin adalet ve nısfet üzere olduğunun göstergesi, vatandaşlarına, giysi ve diğer temel hak ve özgürlükler konusunda baskı yapmamasıyla ölçülebilir.

İlim Tahsil Hakkı

İslam ilme büyük önem vermiş, "*hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*" ayetiyle bütün insanlığı ilim öğrenmeye teşvik etmiştir.[4] Bağlı olduğumuz toplumun sahip olduğu değerleri, dinini ve dilini öğrenmek ve yeni nesillere aktarmak, nasıl kendi hakkımız ise azınlıkların da aynı haklara sahip olmasından daha tabi bir anlayış olamaz. Bu itibarla İslam Hukuku, eğitim hakkını sadece bir hak olarak ele almaz, aynı zamanda bir görev olarak algılar. Kur'an'ın "***oku***",[5] emriyle başlamış olması, Rasûlullah'ın; "***İlim tahsil etmek kadın erkek her Müslüman'a farzdır***",[6] buyruğu bu gerçeği evrensel bir ilke olarak ortaya kor.

Beşeri ilimlerle teknik bilgilerin tamamı insanlığın ortak alanıdır. Din, dil ve kültür değerlerinin öğretilmesi veya öğrenilmesi de her toplumun milli bir hakkıdır.[7]

Seyahat ve Yerleşme Hakkı

Vatandaşların Müslim olsun zimmî olsun ülkenin her yerinde yerleşme ve her

---

[1] el-Mafrey, "**İslam ve İnsan Hakları**", s. 24–25.
[2] Kaf, 50/16.
[3] Ahzab, 33/59; Nur, 34/31.
[4] Zümer, 39/9.
[5] Alak, 96/3-4.
[6] İbn Mace, Mukaddime, 17.
[7] bk. Temel, s. 159-161.

yerine seyahat etme hakkı vardır.[1] Ayrıca yurtdışı seyahatleri de gerçekleştirebilirler.[2]

İslam, hiç kimsenin meşru seyahat hakkını kısıtlamaz. Dahası, seyahat etmeyi tavsiye eder.[3]

Ayıpları Örtülür Kusur Bağışlanır

Ayıpları örtmek, ifşasında yarar bulunmayan beşeri kusurları bağışlamak, insani erdemlerdendir.[4]

Sırlar Saklanır Tecessüs Yapılmaz

Başkalarına ait sahip olunan sırların saklanması gerekir.[5] Tecessüs, başkalarının bilmesini istemedikleri mahrem bilgilerini ele geçirmek için gayrı ahlaki çabaların tamamı demektir. Tecessüs, Kur'an Ayetiyle kınanmakta, ayıplanmakta ve men edilmektedir.[6]

Söz götürüp-Getirme (Koğuculuk)

Koğuculuk, söz getirip-götürme, hümeze-lümeze,[7] da yine şiddetle yasaklanan kötü fiiller arasındadır.[8] İslam toplumunda insanları arkasından çekiştirmek, insanlar arasında bozgunculuk yapmak, ahlaken yerilmiş, hukuken ta'zir cezasını gerektiren zararlı fiil sayılmıştır.

İftira Atılmaz Gıybet Yapılmaz Harama Bakılmaz

Kişiye, yapmadığı bir kötü fiili yüzüne karşı veya arkasından söylemek iftiradır. İslam'da, iftira şiddetle yasaklanmaktadır.

Gıybet, bir başkasını, yüzüne karşı söylendiğinde hoşlanmayacağı ağır bir dille

---

[1] Yunus, 10/109; Mülk, 67/15; Ahmed b. Hanbel, II, 380; Mütevelli, Abdülhamid, ***Mebâdiü Nizamu'l-Hukm fi'l-İslâm***, Dâru'l-Meârif, Kahire, 166, s. 279; Gazâlî, Muhammed, ***Hukuku'l-İnsan beyne Teâlimi'l-İsâmî ve İ'lâni Ümmeti'l-Müttehıde***, el-Mektebetu't-Ticariyye, Kahire, 1383/1963, s. 106; Beyâtî, Münir Hamid, ***et-Devletu'l-Kânûniyye ve'n-Nizamu's-Siyasiyyetu'l-İslâmiyye***, Bağdat, 1399/1979, s. 172–174.

[2] Karaman, **İslam hukuku**, III, 261.

[3] En!am, 6/11; Temel, s. 144.

[4] Al-i Imrân, 3/133-134; Buhari, Mezalim, 3; Birr, 58, 72; Müslim, Birr, 14-15; Ebu Davud, Edeb, 40; Tirmizi, Hududu'ş-Şer'iyye, 3; Birr ve Sıla, 19.

[5] İsra, 17/34; Buhari, Ahlak, 37; Müslim, Nikâh, 123, 124.

[6] Hucurat, 49/12; Buhari, Rüya, 45; Ahmed b. Hanbel, III, 352; Ebu Davud, Edeb, 32; Tirmizi, Birr, 39; Libas, 19.

[7] Arkadan çekiştirme ve yüze karşı eğlenmek. bk. Hümeze, 104/1.

[8] Kalem, 68/10-11.

çekiştirmektir. İsnad edilen şey doğru olsa bile kişi duyduğunda hoşlanmıyorsa bu gıybet olur. Ancak, fesat ehlinin yaptıklarını, hatalarını gıyaben söylemek, başkalarını onların şerrinden koruyacağından gıybet olmaz.

Başkalarının mahrem hallerine, bir de şer'an yasaklanmış olan harama bakılmaz.[1]

G. İSLAM HUKUKUNDA ZİMMÎLERİN DİNÎ HAKLARI

Tarih boyunca hiçbir toplumun dinsiz yaşamadığı, dinler tarihi araştırmacılarının genel kabulleridir. Din ve inanç alanında insan hakları dendiği zaman, insanların bir dine iman etmeleri, inandıkları dinlerini korumalarına imkân verilmesi, iman ettikleri dinlerini yaşamaları ve ibadetlerini serbestçe uygulamaları, inandıkları dinin esaslarını yeni nesillere ulaştırmak için o dini öğreten kurumları kurma haklarının tanınmasına ihtiyaç vardır.

Günümüz demokratik toplumları bu esasları kabullenmiş görünüyorlar. Önemli olan bu kabulü uygulamaya dönüştürmektir.[2] Bu hususstaki İslami Hukuk kaidelerinin zimmîlere verdiği haklara aşağıda değinilmektedir.

Din ve İnanca Sahip Olma Hakkı

İslam, bütün insanlığın son ilahi dini olduğunu beyan ederek, bütün insanlığı bu barış dinine çağırır.[3] Ancak bu çağrı, serbest seçim esasına bağlı bir çağrıdır.[4] İslam'a göre dinde zorlama yoktur.[5] Herkes istediği dine girebilir. Zira bu davranışının hesabı kendisine uhrevi bir mesuliyet olarak verilmiştir.[6]

Dinî İnanç Esaslarını Muhafaza Etme Hakkı

İslam, bütün insanlığı, en doğru olana en doğru biçimde inanmaya çağırmış,[7] ancak dini inanç hürriyeti vermiştir. Hiç kimsenin bir İnanca zorlanamayacağı esasını

---

[1] Nur, 24/30-31.

[2] Günümüzde, bazı ülkelerde Müslümanlar azınlık olarak yaşamaktadırlar. Bu ülkeler, genelde, Müslümanlara kendi dinlerini ve dini reislerini, dinlerinin esaslarını öğreten eğitim kurumların benimsemiş görünüyorlar. Bu ülkelerde yaşayan Müslümanları genel arzuları, hiçbir resmi müdahale olmadan din işlerini yürütecek din adamlarını seçimlerinin tamamen kendilerine bırakılması arzusu olarak özetlenebilir. Geniş bilgi için bk. Şimşir, Bilal N., **Bulgaristan Türkleri**, Bilgi Yayınevi, Ankara,2009.

[3] Bakara, 2/208; Muhammed, 47/35.

[4] Kehf, 18/29.

[5] Bakara, 2/256.

[6] Bakara, 2/121, 256; Al-i ımran,3/19; Nisa, 4/136; Maide, 5/5; En'am, 6/164.

[7] İhlas, 112/1-4.

getirmiştir.[1]

Hz. Ömer Şam'a girdiği zaman bütün din mensuplarına ibadet ve inançlarını yaşama hakkı tanımıştır. Öğle namazını eda etmek istediğinde kilisede bulunuyordu. Kendisine namazını eda edecek bir mekân bulunmasını istediğinde, kilisenin görevli papazı, namazını kilisede eda edebileceğini söyleyince, Hz. Ömer bunu reddetti. Şayet burada namaz kılarsa, insanların bu kiliseyi camiye çevireceklerini belirterek bu yüzden namazını başka bir yerde eda etti. Kiliselerin korunmasına ihtimam gösteren nebevi buyruğa ve müsamaha prensibine uygun davrandı.[2] Zaman zaman kiliselerin camiye tahvil edildiği görülmüştür. Ama hiçbir zaman kilise yıkılmamış, ya da yakılmamıştır. Kilise daima ibadethane olarak ihtimam görmüştür. Kiliselerin camiye çevrilmesi hadisesi ise, cemaatinin kalmaması olarak ortaya çıkmaktadır.

Dininin Esaslarına Uygun İbadet Etme Hakkı

Azınlık olarak yaşayan kitlelerin dini inanç ve ibadetlerini serbestçe yapabilmelerine imkân veren örgütlenme hakkının verilmesi İslam'ın garanti ettiği sosyal haklardandır.[3] Öncelikle, İslam en son din olmasına ve bütün semavi dinlerin birliğini mündemiç olmasına rağmen hiç kimsenin dini inanç ve akidesini, -yanlış kabul etse bile- kendi lehine değiştirip İslama girmesini emretmemiş, bu konudaki baskıları kabul etmemiştir.[4]

İbadet Yerlerini Aslına Uygun Olarak Kurma Hakkı

Rasûlllah, Yemen'deki valisine yazdığı bir mektubunda, İslam dışında başka bir dine mensup olanlara, bu yüzden hiçbir baskı yapılamayacağını emretmektedir.[5] Yine Rasûlullah, Necran Hıristiyanlarına ibadethane yapma, ibadete açma, ibadet etme ve diğer dinî ritüelleri yerine getirme izni vermiştir.[6]

Zimmîlerin bölgesi, sulh yoluyla ile Dârulislama dahil olmuşsa zaten anlaşmaya uygun olarak mabed açabilecekler, aksine bir savaş sonucu vatandaş olmuşlar da mabed

[1] Bakara, 2/256; Âl-i İmran, 3/19, 85; Yunus, 10/99. ayrıca bk. Temel, s. 168-171.
[2] Ebû Yûsuf, ***Kitabu'l-Harac***, (çvr. Ali Özek), İstanbul, 1970, s. 72–91.
[3] el-Mafrey, s. 59.
[4] Bakara, 2/256; Yunus, 10/99.
[5] Hamidullah, **el-Vesâik**, s. 201.
[6] Ebu Yûsuf, Yakub, "***Kitâbu'l-Harâc***", Kahire, 1382/1962, s. 72; Hamidullah, "***el-Vesâik***", 175–176, 220.

açma hakkına sahiptirler.[1] Bazı İslam Hukukçularının, kahren alınan zimmî topraklarında,mabed açılamayacağı kanaati taşımaları,[2] İslam'ın genel prensiplerine göre değil de özel bazı sebeplerle, mabedlerin fesat işlerinde kullanılacağı gibi yanlış fiillerle izah edilebilir.[3]

Azınlıkların kiliselerine dokunulamayacağı Rasûlullah'ın uygulamasıyla sabit olduğundan[4] Hasan Basri (110/728), Halife Ömer b. Abdülaziz (101/720)'in sorusu üzerine gayrimüslim azınlıkların dini mabed, ritüelleri ve gelenek ve kültürleriyle yaşama hakkına sahip olduklarını ifade etmiştir.[5] İslam Devletler Hukukunun Kurucusu durumundaki Hanefi Müçtehid ve Hanefi Mezhebinin Özgür ve akılcı atmosferinin üçüncü bilgini İmam Muhammed (189/805), Mısır Kadısı Tevbe b. Nemir el Hadramî'nin rivayet ettiği, "*İslamda kısırlaştırma ve Kilise açma yoktur*", Hadisi Meşhur Hadis Kaynaklarında yer almamaktadır.[6] Bu konudaki rivayetleri bütün boyutuyla inceleyen büyük Hanefi Fakih Zeylaî (762/1361), zimmîlerin bütün haklarının devam ettiğini, kilise açmalarının da buna dahil olduğunu belirtmektedir.[7] Nitekim Kur'an açık bir şekilde ibadethanelerin dokunulmazlığını ifade etmektedir.[8] Hasan Basri (110/728), Mabedlerin dokunulmazlığını ifade eden Hac Suresinin 40. Ayetini yorumlarken, İslam Beldelerinde ve diğer mekânlarda gayrimüslimlere ait mabedlerin Müslümanlar sayesinde koruna geldiğini dile getirmiştir.[9]

Dinin Aslını Öğrenme ve Öğretme Bununla İlgili Eğitim Kurumları Açma Hakkı

Azınlığın din ve vicdan özgürlüğüne sahip olması demek, bu konuda tanınan hakların, dinî inanç, dinî ayin ve ibadet, dinî esasların ve hükümlerinin eğitim ve öğretimi

---

[1] Zeydan, ***Ahkâmu'z-Zimmiyyî ve'l-Müte'menîn fî Dâri'l-İslâm***, Beyrut 1986, s. 96; Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 147.
[2] Hamidullah, **el-Vesâik**, s. 353.
[3] Zeydan, ***Ahkâmu'z-Zimmiyyî ve'l-Müte'menîn fî Dâri'l-İslâm***, Beyrut 1986, s. 98-99; Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 147.
[4] Ebu Yûsuf, Yakub, ***Kitâbu'l-Harâc***, Kahire, 1382/1962, s. 72; Hamidullah, ***el-Vesâik***, 175, 220.
[5] Antoine Fattal, ***le Statut Legal des Non Musulmans en Pays d'Islam***, Beyrut, 1958'den naklen. (Nakleden: Mehmet Akif Aydın, "***Osmanlda Hukuk", Osmanlı Devleti Tarihi***, (editör: Ekmeleddin İhsanoğlu), I-II, İstanbul, 1999, II, 420)
[6] Ebu Ubeyd, ***Kitabu'l-Emval***, Kahire, 1968, s. 137; Buhari,Tarîhu'l-Kebîr, Beyrut, ty, V, 269; Behakî, es-Sünenu'l-Kübra, Beyrut, 1994, X, 41; Münâvî, ***Feydu'l-Kadîr***, Mısır, 1938, VI, 380.
[7] Zelaî, ***Nasbu'r-Râye***, Beyrut, 1987, III, 453-454.
[8] Hac, 22/40.
[9] İbn Kayyim el-Cevziyye, ***Ahkâmu Ehli'z-Zimme***, Beyrut, 1994, II, 667. Ayrıca geniş bilgi için bk. Karaman, ***İslam hukuku***, III, 263–265.

gibi,[1] o dinin esaslarına dair bütün hakları kapsaması gerekir.[2]

Ayrıca, Rasûlullah, Medine vesikasıyla kendilerine verilen engin ve kıymetli statüye ihanet eden Hayber Yahudilerinin üzerine yürüdüğü zaman onların mabedini aynen bırakması İslam Tarihinde bilinen bir gerçektir. İslam Müçtehitlerinden özellikle İmam Mâlik (179/795) ve Öğrencisi İbnu'l-Kasım (191/806)'a göre, İslam devleti, eski mabedleri yıkmadığı gibi yenilerinin açılmasına da izin verebilecektir.[3] Kaldı ki, Müslümanların ahitlerinde durmaları bütün İslam hukukçuları tarafından önemle vurgulanan bir gerçektir.[4]

İslam Tarihi, değişik dönemlerde, yeni kilise açma taleplerinin olumlu karşılanması ve ibadethane açmaya izin verilmesi örnekleriyle doludur.[5] Kilise çanları serbestçe çalınmış, sadece namaz saatlerine, ya da ezan anına denk gelen çan sesleri düzenlenmiştir. Bunu dışında Kiliseler, serbestçe çanlarını çalmış ve cemaati çağırmıştır.[6]

Din İşlerini Yürüten Reislerin O Dine İnananlar Tarafından Seçilmesi

Bir dine mensup olan cemaatin, etnik yapısı ne olursa olsun din hizmetlerini ve cemaatin dini bilgilerini pekiştirmelerini sağlayan, dini reislere ihtiyaç duyması tabii bir ihtiyaç olması yanında, aynı amanda, din ve vicdan hürriyetidir. Bu manada, İslam Hukukçuları hemfikirdirler.

Tarihi süreç içinde Müslüman Yöneticiler, dini ve ruhani liderlere daima özgür ortamı hazırlamışlardır.[7]

H. İSLAM HUKUKUNDA ZİMMÎLERİN KAZÂÎ HAK VE STATÜLERİ

Genel Prensipler

İslam Hukukunun öngördüğü idari sistem ve toplumsal yapı, diğer sistemlerden farklıdır. İslam Hukukunda Dârulislam (İslam Ülkesi) vatandaşları iki ana gruba ayrılır

---

[1] Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 148.
[2] Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 146-148.
[3] Sahnûn, ***el-Müdevvenetu'l-Kübra***, Dâru Sâdır, Beyrut, ty, IV, 424; Zeydan, ***Ahkâmu'z-Zimmiyyî ve'l-Müte'menîn fî Dâri'l-İslâm***, Beyrut 1986, s. 97-99.
[4] Ebu Yûsuf, Yakub, "***Kitâbu'l-Harâc***", s. 149; Ebu Ubeyd, ***Kitabu'l-Emvâl***, s. 141.
[5] Öztürk, Levent, ***İslam Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi***, İstanbul 1995, s. 95.
[6] Ebu Yûsuf, Yakub, ***Kitâbu'l-Harâc***, s. 146.
[7] Ebu Davud, Harac, 31-33; Aryeh Shmuelevitz, ***The Jews of the Otoman Empire in the Late 15th And 16th Centuries***, Leiden, 1984, s. 20-21; Atar, Fahretti, ***İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi***, Ankara 1979, s. 38, 74, 224; Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 145-148; Güleryüz, Naim, ***Türk Yahudileri Tarihi I***, İstanbul, 1993, s. 51-52.

ve her grup için esası teşkil eden unsurlar etnik yapı, dil ve kültür değil[1] dinî inançlardır. Etnik yapı, dil, kültür, gelenek ve görenekler zaten geçerlidir ve uygulama hakkına sahiptir. Medine Vesikasında açıkça "***evrensel bir hak***" olarak belirtildiği üzere, insanlar, Müslim ve diğerleri (gayrimüslim) olmak üzere iki gruba ayrılır. Hem Müslümanlar, hem de gayrimüslim toplum, birden fazla etnik kimlik taşıyabilir. Nitekim İslam'ın ilk yıllarından itibaren, yani, Rasûlullah döneminden itibaren hem Müslümanlar, hem de gayrimüslimler çok uluslu bir etnik yapıya sahiptiler. Müslümanların içinde Araplar (çoğunluk), İranlı (Selman Farisi), Afrikalı (Bilâl Habeşi), Bizanslı (Suheyb Rûmî) ve başka müminler tek bir toplumun asil üyeleri iken, gayrimüslimleri de, Ehl-i Kitab (Yahudiler-Hıristiyanlar) ve Müşrik Araplar oluşturuyordu. Zira hukuk, dayanışma ve ortak kültürleri, genel ahlak esaslarını bütün insanların meşru statüsünü koruduğu zaman hukuki değer taşır.

Hukuk kuralları insanlığın ortak istifade alanıdır. Bu kurallardan istifade etmeye hiçbir engel olamaz. Zira meşru hayatın önünü açan kurallar hiç kimsenin ve hiç bir toplumun tekelinde değildir. İslam Hukuku, bütün insani hakları kabul ettiği gibi hukuki hakları da tanır. İnsanın Hukuki haklarını tanıması bakımından laik sistemlerle mukayese bile kabul etmez.[2] Özellikle, Hanefi Müçtehitlerden Ebû Yûsuf, meşru kuralların bütün insanlık için olduğunu her medeniyetten insanların bu kurallardan istifade etmesinin gerektiğine çok yerde dikkat çeker.

İslam Hukuku çifte standarda karşı bir sisteme sahiptir. Bir kitleye "*hak*" olarak tanıdığı bir kuralı, başka bir kitleye çok görmez. İlahi kökenli olması yönüyle de, bizzat Allah'a arşı sorumluluk anlayışını getirmiştir. Bu itibarla, Müslüman, İslam Hukukunun zimmîler için öngördüğü hakları, bütün benliğiyle korumak zorundadır.

Dârulislamda yaşayan bütün insanlar, İslam Hukukunun genel düzenlemesine tabidirler. Ancak, zimmîlerin haklarına ve taleplerine uymayan bir durumla karşılaşıldığında, bunun çözümü tamamen zimmîlerin iç hukukları doğrultusunda gerçekleşir.[3] Nitekim Rasûlullah, Yahudileri ceza davalarında kendi iç hukuklarını uygulamakla İslam Hukukunun uygulanmasında muhayyer bırakmış, iç hukuklarını

[1] Etnik yapı, dil ve kültür tamamen temel hak ve insani haklardır. En küçük çekince ve müdahaleye maruz kalmaz. Zira bu husus esasa ait bir konu değildir, büyütülmez. Herkes nasıl doğmuşsa, soyu üzere, etnik yapısı, dili ve kültürü üzere doğmuştur. Ama dini üzere doğmamıştır. Zira doğan her çocuk, İslam fıtratı üzere doğar. Küçükken ailesi, büyüyünce kendisi din seçim hakkını kullanır. Din seçiminde de baskı yapılamaz.
[2] el-Mafrey, s. 57.
[3] Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 145-148.

uygulamalarını temel hak olarak tanımıştır.[1] Nitekim Hz. Ali, Mısır valisinin sorusu üzerine, Zina davasında, Müslüman'ın İslam Ceza Hukukuna göre, zina cürümünü Hıristiyan'ın ise, kendi hukuk kurallarına göre yargılanmalarını emretmiştir.[2]

Bu durumda, İslam Hukukuna göre, zimmîlerin, hukuki özerkliğe sahip oldukları görülmektedir. Bu özerklik sadece medeni haklarla sınırlı olmayıp aynı zamanda ceza davalarını da kapsamaktadır.[3] Ancak dilerlerse, İslam hukukuna göre muhakeme olabilirler. Nitekim zimmîlerin İslam mahkemelerine müracaat etmeyi tercih ettikleri tarihen sabittir. Zimmîlerin birbirleriyle muhakeme ve muhasame esasları tam bir özerklik hakkı olarak ortaya çıkmaktadır.[4]

İçki içen zimmî, kamu düzenini ihlal etmediği sürece, kendi dinindeki müeyyidelere havale edilmiş, bunun bir iç hukuk meselesi olduğu kabul edilmiştir.[5]

Müslüman ile zimmînin muhakeme ve muhasame olmaları durumunda ise, yetkili kazâ mercii, şer'î mahkemelerdir. İslam Hukukunun kuralları uygulanır. Burada da tam bir adalet ve nısfet (haklıyı ortaya çıkarıcı) üzere hareket edilir. Yani daha baştan itibaren Müslümanı haklı çıkaran sapık bir anlayışa meydan verilmez.[6]

İmam Ebu Hanife (150/767), zimmîler için geçerli olan hukuki statüyü müste'men için de geçerli sayar. İmam Ebu Yûsuf (182/798) ise bu konuda Hocası gibi düşünmez. Müste'menin, Dârulislamın asli vatandaşı olmadığını, İslam toplumuna kötü örnek olmaması için içki, kumar, zina gibi genel ahlak esaslarına aykırı davranışlarından dolayı Müslüman'a uygulanan müeyyidenin ona da uygulanmasını ister.[7] Böylece, İslam toplumundaki meşruiyet çizgisinin sürdürülebileceği içtihadında bulunur.[8] İmam Malik (179/795), İmam Şâfiî (204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel (241/855) de Ebû Yusuf'un içtihadını esas alırlar.[9]

---

[1] Atar, Fahretti, **İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi**, Ankara 1979, s. 38.
[2] Atar, **İslam Adliye Teşkilatı**, s. 74.
[3] Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 149.
[4] Atar, **İslam Adliye Teşkilatı**, s. 224.
[5] Hanefilerin kabul ettikleri bu prensibi Şâfiîler kabul etmez. İçki içen zimmînin de Müslüman gibi cezalandırılması gerektiğini kabul ederler. Geniş bilgi için bk. Ebu Zehra, Muhammed, **el-Cerîme**, Kahire ty, s. 338–339; Behnesî, Ahmed Fethi, **el-Hudûd fi'l-İslâm**, Kahire ty, s. 26-27.
[6] Özel, Ahmet, **İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı**, İstanbul 1982, s. 203.
[7] Bir hak kötüye kullanıldığında, o hktan elde edilen menfaati hukuku korumaz. Zira verdiği zarar sağladığı faydadan daha büyük olur. Zararın izalesi, faydanın celbinden önce gelir. Dolayısıyla hakkını kötüye kullanan verdiği zararı tazmin eder. Geniş bilgi için bk. Köse, Saffet, **İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması**, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 251.
[8] Ebu Zehra, **el-Cerîme**, s. 350–351; Ûdeh, Abdülkadir, **et-Teşrîu'l-Cinâiyyu'l-İslâmî**, I-II, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut ty, I, 285.
[9] Ebu Zehra, **el-Cerîme**, s. 346–347; Ûdeh, **et-Teşrîu'l-Cinâiyyu'l-İslâmî**, I, 287–289; Özel, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı**, s. 221–222.

Kişi Dokunulmazlık Hakkı ve Korunması

Kişi dokunulmazlığı bir şahsın, maddi ve manevi saygınlığını korumak, tecavüz ve hakaretten beri kılmaktır. Medine Vesikasında, "***Takvalı müminler, kendi aralarından, tecavüz den ve haksız bir fiil yapmayı tasarlayan yahut bir cürüm ve bir hakkı gasbeden, veya müminler arasında karışıklık çıkarmaya yeltenen kimseye karşı koyacaklardır. Bu kimse içlerinden birisinin evladı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.***"anlayışı yasalaştırılmıştır.[1] Böylece, kişi dokunulmazlığının korunmasında sivil inisiyatif önemli bir rol oynayacak, zalimin zulmünü durdurmak suretiyle barışın sağlanması yolu açılacaktır. Nitekim Rasulüllah, Cahiliye Döneminde, kötülükleri önlemek üzere iyi niyetli insanlar tarafından kurulan Hılfu'l-Fudûl adlı derneğe üye olmuş, böyle bir organizasyona Peygamberliğinden sonra da çağrı gelse katılacağını ifade etmiştir. Çağımızda da böyle hayır ve barış organizeleri devam etmektedir. İnsani yardım kuruluşları faaliyet göstermektedir.

İslam, azınlığın yani, zimmî ve müste'menlerin bu konudaki bütün haklarını korur. Aksine, onlardan gelebilecek bir hukuksuzluğu da kabul etmez. İç düzen ve huzurun korunmasını esas kabul eder.[2] Ayrıca Dârulislamda, bir Müslüman, zimmî bir vatandaşa adavet beslese, onun aleyhine yapacağı tanıklık, İslam mahkemesice kabul edilmez.[3] Dış tehdit ve saldırılara karşı ise yönetime destek ve topyekûn duyarlılık bekler.[4]

Tahkir ve Kişi Dokunulmazlığı

Bir kimsenin, çevresindeki insanlara veya bir kişinin şahsına zarar vermesi suç olduğu gibi, onun şahs-ı manevisine hakaret etmesi, tecavüz etmesi, hümeze-lümeze yapması, hakaret ve sarkıntılıkta bulunması da ta'zir cezası ile cezalandırılır. İslam Hukukunda kişi dokunulmazlığına karşı ileri sürülen bu etkin tavrın sebebi, insanlığın huzur ve masumiyetini garanti altına almak içindir. Zulüm haram olduğu gibi, sataşma, sarkıntılık, hakaret, küfür gibi aşağılık davranışlar da suçtur.[5] Dahası, şakadan bile olsa insanları korkutmak da yasaklanmıştır.[6]

---

[1] Medine Vesikası, md. 13; Armağan, s. 84.
[2] Medine Vesikası, md. 13, 37/b, 39.
[3] Ali Haydar, ***Dureru'l-Hukkâm***, md. 1700.
[4] Medine Vesikası, md. 36.
[5] Hucurat, 49/11-12; Buhari, Mezalim ve Gadab, 8, 10; Müslim, Birr ve Sıla, 83; İbn Mace, Zühd, 23; İmam Malik, hno: 1890, 2272; Ahmed b. Hanbel, II, 29, 105, 191; Darimi, Siyer, 72.
[6] Buhari, Fiten, hno: 2116; Müslim, Edeb, 72; Birr ve Sıla, 126; Ahmed b. Hanbel, II, 217; V, 362.

Kısas ve Kişi Dokunulmazlığı

Kısas, haksız yere ve bilerek dadam öldürene, işlediği bu fiile karşılık olarak verilen bir idam cezasıdır. Temel amacı kişi dokunulmazlığını en üst düzeyde teminat altına aldığını, bu hakkı ihlal etmenin bedelinin ağırlığını insanlığa bildirmektir.[1]

İmam Ebû Yûsuf, İslam Ülkesinin Başkadısı (Kâdı'l-Kudât) olarak görev yaptığı sırada, haksız yere gayrimüslim bir vatandaşı öldüren bir Müslüman'a idam cezası verdi ve uygulattı. Bunun üzerine, insanlar, "Ebû Yûsuf, kâfir olmuş" diye dedikodu yapmaya başlayınca, bu kararının isabetli olduğunu, zira İslam Devletinin bütün vatandaşlarının can, mal ve ırz güvenliğini garanti ettiğini açıkladı.[2]

Can Güvenliği Mal güvenliği Irz ve Namus güvenliği

Can güvenliği İslam'ın insan hayatı için öncelikli koruma kabul ettiği beş temel değerden birisidir. Hiçbir insan haksız yere adam öldürülemez. Bir cana haksız yere kıyan, bütün insanlığı öldürmüş gibidir.[3] İnsanların, sosyal hayatlarının garantisi, yine İslam Ülkesinde en başta hedeflenen prensipler arasındadır.[4]

Zimmî ve müste'menler her çeşit can ve mal güvenliği korumasının kapsamı altındadırlar. Bu onların temel hak ve hürriyetlerindendir. Malları, her türlü saldırıya karşı koruma altındadır. Bir zimmînin malına karşı haksız fiil olsa, bu haksız fiili irtikap eden kim olursa olsun tazmin eder.[5]

Bilindiği üzere, İslam hukuku, savaş ortamında Müslümanların din adamlarına, kiliseye sığınan insanlara ilişemeyeceklerini, mabetleri tahrif edemeyeceklerini, hayvanları itlaf edemeyeceklerini, kadın, çocuk ve yaşlılara dokunamayacaklarını, ekili arazileri tahrif edemeyeceklerini, kısaca savaşan düşman dışındaki sivil nüfusa zarar veremeyeceklerini, XXI. Asır insanlarına ışık tutacak açıklıkta ortaya kor.

---

[1] Bakara, 2/179; Bilmen, Ömer Nasuhi, ***Hukuk-ı İslamiye Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu***, I-VIII, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1978, III, 28; Akşit, Cevat, ***İslam Ceza Hukuku***, s. 48, 55, 121.

[2] **KÂSÂNÎ**, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *el-**Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi', (el-Bedâî')***, I-VII, Beyrut 1982, VII, 236; Matlub, Mahmud, ***Ebû Yûsuf Haytuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhiyye***, Bağdat 1972. s. 438.

[3] Maide, 5/32.

[4] Hucurat, 49/12; Mevdudi, Ebu'l-Alâ, ***İslamda Hükümet***, (çvr. Ali Genceli), Hilal Yayınları,Ankara, ty, s. 710-726; Bedran, Ebu'l-Ayneyn, ***eş-Şerîatu'l-İslâmiyye***, Dau'n-Necâh li't-Tıbâa, İskenderiye, 1392/1972, s. 254.

[5] Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 145–146.

Ailenin Korunması

Aile toplumun temelini oluşturur. Batı hukuk sistemleri de ailenin bu fonksiyonel yapısını genelde kabul eder.[1] Esasen bütün din ve hukuk sistemleri, cinsel ihtiyaçların meşru yollardan karşılanması için nikâh akdini tek meşru kural kabul ederler.[2] Aile, İslam Dininin korunmasını ön plana aldığı beş değerden birisidir.[3] Ailenin korunması sayesinde yeni nesil korunmuş olacak ve mensup olduğu soy ve asaleti cinsel kirlerden arınmış olarak toplum içindeki yerini alacaktır. Bu durum, şahsi haklardan sonra ilk sırayı alan önemli bir sosyal haktır.

Ailenin korunması, bir çocuğun anneli-babalı bir nesil olarak topluma katılmasını sağlar. İslam Aile Hukuku, çocuğun "***sahih nesepli***" olmasına çok önem verir. Sahih nesepli doğmanın temel şartı ise, nikâhlı bir anne-babadan doğmuş olmakla mümkün olabilmektedir. İslam Aile Hukuku, nikâhsız olarak kurulan ilişkiden doğan çocuğun nesebini tanımamaktadır. Fasit evlilik, yani, bir erkeğin bir kadınla şahitsiz ve akit dışı beraberliklerinden doğan çocuğun da babasına mensubiyeti onaylanmaz. Zira fasit evlilik hukuki sonuç doğurmaz. Kaldı ki, tarafların derhal birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Ancak akit şüphesi taşıyan fasit evliliklere bazı hukuki sonuçlar zorunlu olarak yüklenmekte[4] ve böylece neslin korunması yoluna gidilmektedir.

İslâmî açıdan, bir erkekle bir kadının cinsel beraberliklerinin bir tek meşru sebebi vardır; o da nikâhtır. Savaş Hukukuyla ilgili ayrıntıları konumuzun dışında tutarsak, neslin muhafazası, İslam'ın sadece Müslümanlar için değil, aksine bütün

---

[1] Bonn, A., md., 6/1; ***1982 Tarihli Türk Anayasası***, md, 41.

[2] İslam Aile Hukuku, aile düzenini korurken nikâhı, "olmazsa olmaz" bir kural olarak hukuklaştırmasının yanında, talakı (boşanmayı) da son çare olarak meşru görür. Zira Boşanmayı meşru görmeyen sistemlerde "nikâh müessesesi" çökmektedir. Ömer b. Abdülaziz (101/720) döneminde, gayrimüslim azınlığa mensup gençler, boşanma yağını bahane ederek nikâhsız beraberli yolunu tercih ediyorlardı. Bu o denli toplumsal problemlere yol açtı ki, Müslüman gençler nerdeyse Hıristiyan gençleri taklit etmek üzere idiler. Oysa, İslam'da boşanma yasağı olmadığı için nikâh yapma, anlaşma olmadığı takdirde meşru yollardan ayrılmaya bir engel yoktu. Oysa gayrimüslim gençlerin nikâhsız ilişkiye gitmelerini sebepleri arasında dilerinin boşanmayı yasaklaması yatıyordu. Boşanma olmayınca, nikâh ebedi oluyor, evlilik hayatı çekilmez hale gelince de fiilen biten beraberlik din adına göstermeli yürütülüyordu. Halife bu duruma çok üzüldü, ülke gençliği gayrimüslim de olsa kendi yönetimine emanetti. Bu yüzden nikâhsız ilişkileri İslam'da olduğu gibi Hıristiyanlara da "zina" suçu saymak istedi. Konuyu hukukçulara sordu. Hasan Basri (110/728), Bakara Suresinin 256 ve Yunus Suresinin 99. Ayetleri gereği, Hıristiyanlara ve Yahudilere, aile hukuku alanında, vasiyet ve miras hukukunda özerklik verildiğinden, Halifeye karşı çıktı. Hıristiyanların iç hukuklarında serbest olduğunu, dolayısıyla onlara müdahale edilemeyeceğini söyledi. Bu kötü gelenek günümüze kadar kötülüğünü yaygınlaştırmaya devam ediyor ve İslam Toplumunu da olumsuz etkiliyor denebilir. Bilgi için bk. Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 148–149; Çiğdem, Recep, "**Azınlıkların Dinsel Sorunlarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**", ***Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı***, Sofya 2009, s. 41.

[3] Dini muhafaza, canı muhafaza, nesli (aileyi) muhafaza, aklı muhafaza ve malı muhafaza İslam Dini tarafından öncelikle korunması gereken değerlerdir

[4] Aydın, Mehmet Akif, ***Türk Hukuk Tarihi***, Beta Yayınları, İstanbul, 2009, s. 278.

toplumlar için benimsediği ve kabul ettiği yegâne meşru yoldur. Sahih evliliğin dışında nesebin sübutu, ancak evlilik niyeti bulunan beraberliklerde, bir de ikrar yoluyla sabit olsa bile,[1] bu durumda hâkim kararı şart olduğundan, Müslümanları daima nikâh akdiyle evlenmeleri gerekmektedir.

Bu itibarla İslam evlilik akdi kurmayı her vesileyle teşvik etmekte[2] diğer yolları gayri meşru görmekte ve kapatmaktadır. İbn Abbas, bekârlığın mümkün olan en kısa zamanda evliliğe dönüştürülmesini teşvik ederken, İbn Mes'ud da; "*on günlük ömrüm kalsa, Allah'ın huzuruna bekâr varmamak için yine de evlenmek isterdim*" demektedir..[3]

İslam, bir insan için iffetli kalmayı en büyük şeref kabul eder.[4] Zinayı ve fahşâyı (aşağılık, iğrenç, utanç verici çirkinlikleri) yasaklar.[5]

Hz. Ömer, ilk düzenli aile yardımlarını başlatarak ailenin korunmasına ekonomik boyut kazandırmıştır.[6]

İslam Aile Hukuku, aile düzenine ve neslin iffetli kalmasına ne denli özen gösteriyorsa, aile hayatı ve gayri meşru cinsel yakınlıkları ve aşırılıkları bir hak kabul eden anlayışa da karşı çıkar. İnsanların istirahat ve meşru eğlence mekânları oluşturmaları ne denli tabii ise, gayri meşru fiil ve eğlence mekânları da o denli kötüdür.

İslam Aile Hukuku ayrıca, iffetli insanlara zina isnat etmeyi de şiddetle cezalandırır.[7]

İslam Hukuku, azınlık hakları konusunda onlara, normal Müslüman vatandaşlardan daha ileri haklar tanır. Öyle ki, Müslüman bir vatandaşa yasak olan bazı işlemler, zimmîlere serbesttir. Yani azınlıkların özel hukuklarında meşru olmak şartıyla, İslam hukukunda yasak olan bir işlem, mesela sütkardeşlerin evlenmesi, dini ritüellerde haç çıkarma vb. konularda azınlıklar ser4best bırakılmış, bu durum onların hakkı kabul edilmiştir.

Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz (101/720), azınlık hakları konusunda Müslümanlara mecburi olan şeylerin zimmîlere de mecbur kılınması ve ülkede

---

[1] Aydın, s. 297.
[2] Nisa, 4/3; Nur, 24/32; Furkan, 25/74; Buhari, Nikâh, 3; Savm, 10; Müslim, Nikâh, 1; Ebu Davud, Nikâh, 1; Tirmizi, Fadailu'l-Kur'an, 20; Nesaî, Nikâh, 3, 5.
[3] İmam Gazâlî, **İhya**, II, 23.
[4] A'raf, 7/189; Rum, 30/21; Buhari, Nikâh, 1; Müslim, Rada', 17; İbn Mace, Nikâh, 2, 5; Tirmizi, Nikâh, 1;Nesaî, Nikâh, 14; Ahmed b. Hanbel, II, 188-251.
[5] Bakara, 2/268; Nisa, 4/19, 22, 25; Enam, 6/151; A'raf, 7/28, 33; Yusuf, 12/24; Nahil, 16/90; İsra, 17/32; Nur, 24/2-3, 21; Furkan, 25/68; Ankebut, 29/45; Şura, 42/38; Talak, 65/1.
[6] Armağan, 169.
[7] Nur, 24/4-5

vatandaşlar arasında yasaklar konusunda da bir beraberlik olmasını sağlamak istiyordu. Konuyu İslam Hukukçularına sorduğunda, Hasan Basrî (110/728), onun bu görüşünün İslam Hukuku açısından mümkün olmadığını, İslam Hukukunun farklılıkları hak olarak kabul ettiğini, Hıristiyanların ve Yahudilerin kendilerince meşru olan dini ve hukuki işlemlerinin aynen devam etmesinin onlara bir hak olarak verildiğini bildirerek Halifeyi uyarmıştır.[1] Böylece, Hıristiyanların nikâhsız evliliklere de kapı açan cemaat töreleri, onlara mahsus bir iç hukuk kuralı olarak devam etti. Oysa, İslam Hukuku, Müslümanlara nikâhsız evlilikleri şiddetle yasaklamakta, nikâhsız evlilikten doğan çocuğun nesebini "***gayrisahih***" saymaktadır.

Osmanlı Yönetiminde de aynı hukuki haklar uygulanmış, Fatih döneminde ise bazı ahlaki tedbirler alınmıştır.[2]

Özel hayatın Gizliliği

İslam, önce meşru bir yaşama biçimi ve saygın bir özel hayat anlayışını hâkim kılar. Hiç kimse özel hayatını gayr-i meşru yaşama biçimine dönüştüremez. Aksi halde insan saygınlığını yitirir. Saygın bir hayat tarzı şeklinde süren özel hayatın mahremiyetini ise teminat altına alır. Suçu ve günâhı sabit olmamış bir kimseyi suçlamak, çekiştirmek, özel hayatın gizliliğini deşifre etmek kınanmış ve yasaklanmıştır.[3] Ancak, can güvenliğini yok edecek bir tehlike karşısında başkalarının özel hayatının mahremiyeti geçici olarak kalkar ve böyle bir kimseye yardım amacıyla özel hayatına müdahale edilebilir. Normal hallerde, kimse tahkir edilmez.[4]

Aşağıda sayılan konular İslam'ın teminat altında özenle koruduğu mahrem mekânlardır.

a. Konut dokunulmazlığı: Evlere izin alınarak, kapılarından girilir.[5]

---

[1] Antoine Fattal, ***le Statut Legal des Non Musulmans en Pays d'Islam***, Beyrut, 1958'den naklen. (Nakleden: Mehmet Akif Aydın, "***Osmanlda Hukuk", Osmanlı Devleti Tarihi*** (editör: Ekmeleddin İhsanoğlu), I-II, İstanbul, 1999, II, 420)

[2] Osmanlı Yönetimi, ilk döneminden son dönemine kadar, bütün azınlıklara, özellikle de Kilise mensuplarına, Aile Hukukunda büyük bir serbestiyet getirmiş ve sağladığı bu serbestiyeti koruyucu ek tedbirler getirmiştir. Öyle ki, bazı din mensuplarının rüşvet alarak, gayrimeşru evliliklere onay vermesi engellenmiştir. Geniş bilgi için bk. ***Külliyât-ı Kavânîn***, cilt: 2, no: 3991; cilt: 3, no: 3992; Kenanoğlu, M. Macit, ***Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek***, İstanbul, 2004, s. 246; Ercan, Yavuz, ***Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve hukuki Durumları***, Ankara, 2001, s. 204.

[3] Hucurat, 49/6, 12.

[4] Müslim, Birr, 32; Ahmed b. Hanbel, IV, 421.

[5] Nur, 24/27; Zeydan, Abdülkerim, ***İslam Şeraitinde Fert ve Devlet***, (çvr. Osman Zeki Soyyiğit), İstanbul, 1969, s. 60.

b. Haberleşmenin gizliliği: İslam her çeşit haberleşmeyi bir hak olarak tanır. Sadece, Devlet sırlarının düşmana sızdırılması gibi, kamu haklarını saklı tutar.

c. Özel eşyanın korunması: İslam, bir şahsın meşru yollardan iktisap ettiği her nevi eşya ve malın korunmasını garanti eder.

Sosyal Güvenlik Hakkı

Sosyal güvenlik, barış içinde bir toplumsal dayanışmayı ve herkesin derdine çare bulunan bir kolektif statüyü ifade eder. Kur'an-ı Kerim, böyle bir dayanışmayı teşvik etmektedir.[1] Hadis-i Şeriflerde de sosyal güvenliğin esası ve temelleri gösterilmektedir.[2]

Hz. Ömer'in yaşlı bir Yahudi vatandaşa, sosyal yardımda bulunup maaş ödemesi, gerekçe olarak da o Yahudi'nin gençliğinde devlete katkı sağladığını, şimdi ise devletin ona bakması gerektiğini söylemesi, İslam'da sosyal güvenlik anlayışının önemli bir örneğidir. Hz. Ömer'in ve diğer idarecilerin uygulamasıyla, İslam ülkesindeki azınlıklara (ehl-i zimmete) geçim darlığına düştüklerinde yardım edileceği, İslam Hukukunda bilinen bir kuraldır.[3]

Sosyal Güvenliği Ayakta Tutan Aktivite ve Kurumlar

İslam Hukuku, insanlar arasındaki sosyal güvenliğin devamını sivil organizasyon ve aktivitelerle destekler. Sivil organize ve kurumların yetersiz kaldığı alanlarda devlet kurumları devreye girer.[4]

Bu tür organizelere aşağıdaki örnekler verilebilir.

Zekât: Zengin bir Müslüman'ın malının kırkta birini, zekât almaya hak sahibi olanlara, teabbüden (Allah rızası için) vermesidir. Zekât verilenler arasında gayrimüslimler de vardır.[5]

Nafile hayır ve sadakalar: Zekât gibi farz olan infak şeklinin dışında, Müslüman'ın malından ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunması, dinin tavsiye ve teşvik ettiği hayırladır. Böylece, darda kalanın imdadına yetişilmiş ve vatandaşlar arasında sosyal güvence sağlanmış olur.

---

[1] Bakara, 2/177; Al-i Imran, 3/103; Nisa, 4/36; Maide, 5/2; Hucurat, 49/10.
[2] Buhari, İman, 7; Salat, 88; Edeb, 36; Mezalim, 5; Birr ve Sıla, 37; Et'ıme, 11,40; Müslim, İman, 17; Birr, 65-66; Ahmed b. Hanbel, II, 407; III, 176; İbn Mace, Mukaddime, 9; Tirmizi, Birr, 18; Kıyame, 59; Et'ıme, 21; Nesai, Zekât, 67; Darimi, Rikak, 29.
[3] Karaman, **İslam hukuku**, III, 268-269.
[4] Temel, s. 158–159.
[5] Tevbe, 9/60.

Vakıflar: Vakıflar, başka bir ülkenin elinde de kalsa bütün insanlık için faydalı kurumlardır. Vakıf mallarına sarkıntılık yapmak, vakfın rakabesini (mamelekini/malvarlığını), binalarını satmak, sosyal güvenliğe, yeni nesillerin geleceğine vurulmuş en büyük darbedir. Dinen haram, hukuken gayri meşru ve geçersiz bir işlemdir. Vakıf mallarına zarar veren kişi kim olursa olsun ve ne kadar zaman geçerse geçsin, aldığını, çaldığını, sattığını tazmin etmesi, verdiği zararı telafi etmesi gerekir.

Vakıflar da miras hukukunda olduğu gibi hangi topluma aitse o toplumtarafından yönetilir.[1]

İmaretler: Aşevleri ve gıda maddeleri dağıtım bankaları oluşturmak, İslam Medeniyeti ve hukukunun onayladığı aktivitelerdir.

Daruşşifalar: Gerek vakıf şeklinde, gerekse sadaka kabilinden hastaneler kurulmuş ve ülkenin Müslim-gayrimüslim, bütün vatandaşlarına ücretsiz tedavi öngörülmüştür. Hukuken hiçbir engeli olmayan bu tür hayırlar, vatandaşlara sağlık hizmeti vermiştir.

Vasiyetler: Bir Müslüman'ın ölümünü müteakip geçerli olmak üzere malının belli bir miktarını lehdarına (musa lehe) bırakması, hukuken yerine getirilmesi zorunlu bir fildir. Bu sayede toplumun refah seviyesine ve sosyal giderlerine katkı sağlanmış olur. Müslüman'ın müslümana vasiyeti nasıl geçerli ise, İslam Hukukunda Müslüman'ın gayrimüslime yaptığı yardım mahiyetli vasiyeti de caizdir.[2]

Kurbanlar: Udhıye (periyodik olarak zenginlerin Kurban Bayramında kestikleri hayvan), kurbanları toplumun özellikle fakir kesimlerine sosyal güvence sağlar.

Adaklar: Nezir (bir işin hayırla sonuçlanması için kişinin adadığı ve üzerine vacip kıldığı kurban) kurbanları toplumun özellikle fakir kesimlerine sosyal güvence sağlar.

Ziyafetler: Toplumun çeşitli katmanlarına mensup vatandaşların değişik vesilelerle ziyafetler vermesi sosyal refaha katkı sağlar ve sosyal güvenceye dönüşür.

Eşyaların ariyet olarak verilmesi: Mali yetersizlik sebebiyle temin edemediği bir eşyayı, başkasından ödünç olarak alınıp kullanılması sosyal güvenceye katkı sağlar.

Îsâr: Başkasını, kendi nefsine tercih etme duygusu, ülkedeki sosyal güvenceye katkı sağlar.

Hibe: Şahsına ait bir hakkı başkasına aktarma işlemiyle gerçekleşen hibe,

[1] İbn Kayyim, s. 317-318.
[2] Karaman, **İslam hukuku**, III, 400.

refahın ve sosyal güvencenin paylaşılmasını sağlar.

Hediye: Küçük veya büyük çaplı hediyeler, toplum içindeki ahenge ve sosyal güvenliğe katkı sağlar.

Komşu hakkına riayet: Kur'an-ı Kerim, komşu haklarına riayeti, onlara ikramda bulunmayı medeni bir ünsiyet olarak sunar.

Karz-ı hasen: İslam Borçlar Hukukunda, hem hukuki işlem hem de ahlaki fiil olan "borç akdi", toplumsal güvenceye katkı sağlar. Zira borca para veren, sadece verdiği paranın iade edilmesiyle yetinecektir. Böylece ihtiyaç sahibi kimseler, faiz gibi karşılıksız para aktarımı gibi bir sömürürü şekliyle karşılaşmamış olacaklardır.

İslam, bu hizmetleri sunarken vatandaşlarının tamamını (azınlıklar dâhil) kapsam alanında tutar.[1]

Kültürünü ve Dilini Koruma Hakkı

Bir toplumun kültürünü koruması dilini korumasıyla mümkündür. Bu da insanın en tabii hakkıdır. Kur'an-ı Kerim, insanların aşiretler[2] ve kabileler[3] halinde yaratıldığını, bunun bir çeşitlilik, tanışma ve dayanışma vesilesi olduğunu beyan etmektedir. Her kabile ve aşiretin farklı dillere sahip olması halinde bunun hiçbir sıkıntı olmadığı, Kur'an'ın onayladığı tabiî bir insan hakkıdır. Nitekim çağdaş anayasalarda da aynı haklar tanınmaktadır.[4] Alman Profesör Al. Garin'in de belirttiği üzere,[5] zaten insan doğumundan itibaren kendini dil ve kültür dünyasının içinde bulur. Kişinin kendine özgü kişisel bir kültür tercihi olamaz. Bu da bir ulusun dilini, kültürünü, gelenek ve göreneklerini yaşamasına imkân verilmesinin en temel hakkı olduğunu gösterir. Çağdaş ve demokratik ülkeler de din, dil, kültür, gelenek ve göreneklerin varlığını anayasal bir hak olarak tanımaktadırlar.[6]

Fikir ve İfade Hakkı

---

[1] Geniş bilgi için bk. Beşer, Faruk, "***İslamda Sosyal Güvenlik***", İstanbul 1988.
[2] Tevbe, 9/24; Şuara, 26/214; Mücadele, 58/22.
[3] Hucurat, 49/13.
[4] Tatarlı, İbrahim (Prof. Dr.), "**Herkezin Mensubiyetine Uygun Olarak Kendi Kültürünü Geliştirmeye Hakkı Vardır**", "***İnsan Ulus Ve Azılıklar Hakları Onların Yurtiçi Ve Uluslar Arası Hukuksal Düzeni Ve Bulgaristan'da Uygulanmalarının Sorunları***", Sofya 2009, s. 254-255; Yalımov, İbrahim (Doç. Dr.), ***Кемализмът и Отражението My В България*** (***Kemalizm ve Bulgaristan'a Yansıması***), Avengrad Prima 2005, s. 242-243.
[5] Yalımov, s. 246.
[6] Yalımov, s. 250.

Fikir üretmek, düşünce yürütmek, bir konuyu ve bir hakikati doğru yorumlamak Kur'an-ı Kerimin öncülük yaptığı bir hak arayışıdır.[1] Fikir ve ifade hürriyeti herkesin hakkıdır. İslam, bir kanaat önderinin veya normal bir vatandaşın fikirlerini ifade etmesini meşru bir hak olarak görür.[2]

Bir dinin esaslarına iman etmek, hükümleriyle amel etmek, öğrenmek ve öğretmek, neşretmek ve tebliğ etmek, İslam Hukukunca kabul edilen haklar arasındadır.[3]

Fikir ve fikri açıklama hakkı o denli ileri seviyede bir haktır ki, o aynı zamanda kişi üzerine bir vecibedir.[4]

Vatan Vatanı Koruma ve Vatandaşlık Hakkı

İslam Hukukunda "vatan" kavramı, bir toplumun yurt olarak kendilerine aidiyeti müsellem olan ve sınırları belirgin bir coğrafyayı ifade eder. Bu yurt, onlara aittir ve dıştan gelen her türlü tecavüze karşı o yurdun sahipleri bütün güçleriyle savunurlar. Bunun için ortak güç ve ortak bütçe ayırırlar.

Rasûlullah, Medine Anayasasında çok dinli, çok kültürlü ve çok uluslu bir vatan anlayışını hâkim kıldı. Ülke, Müslüman, Müşrik ve Yahudi topluluklardan oluşuyordu. Herkes eşit vatandaşlık haklarına sahipti. Ülkenin saldırılar karşısında savunmasından bütün vatandaşlar sorumluydular.[5]

Bu vesikada ülke halkı üç ana grup vatandaştan oluşuyordu. Bunlar; çoğunluğu Arap (Mühacir-Ensar) olan Müslümanlar, Arap Müşrikler ve Yahudilerdi. Vesikada açıkça görülen durum, etnik yapının ün plana çıkmamasıdır. Halk, itikadî değer ölçülerine göre gruplanmaktadır. Herkesin görüşü ve inancı birbirine alabildiğine zıt olduğu halde, barış içinde aynı vatanın evladı oldukları bilinci hâkim kılınmıştır.[6] Vesika, Yahudilerin korunacağını, anlaşmaya bağlı kaldıkları sürece tam ve mükemmel bir hayat süreceklerini açıkça beyan etmektedir.[7] Sadece Yahudiler korunmakla kalmıyor, Vesikada Yahudilere sığınan insan gruplarının da Yahudiler gibi koruma altında oldukları

---

[1] Ğâşiye, 88/17–20.
[2] Nebhan, Muhammed Faruk, ***İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları***, (çvr. Servet Armağan), Sönmez Yayınları, İstanbul, 1980, s. 189.
[3] Bakara 2/256; Al-i İmran, 3/20; Yunus, 10/99, 108; Kehf, 18/29; Medine Anayasa Vesika Metni, md. 25; Vehbe, Tevfik Ali, ***el-İslâm eş-Şerîatu'l-Hayye***, el-Mektebet'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, Riyad, 1401/1981, s. 60.
[4] Armağan, Servet, **İslam Hukukunda Fikir Açıklama Hürriyeti ve Hudutları**, İstanbul 1977, s. 91.
[5] bk. Kelebek, Mustafa, "**İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası**", ***CÜİFD*** (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000, s. 325-373.
[6] Medine Vesikası, md. 2.
[7] Medine Vesikası, md. 16, 18, 24-36.

vurgulanıyor.[1] Sadece, Yahudilerden haksızlık yapan, düşmanca davranan, vatandaşlara zarar veren olursa onun muhakeme edileceği belirtilmektedir.[2] Ayrıca, İslâm, bir düşmanlık ve tecavüz karşısında, bu tecavüz kimden gelirse gelsin ve mağdur hangi milletten olursa olsun, topyekun bütün Müslümanları mütecavize karşı koymayı emreder.[3]

Yine vesika (Anayasa), her grubu din işlerinde ve kültürel değerlerini korumada tamamen serbest bırakırken, vatan savunmasında zorunlu işbirliğine çağırmaktadır. İster Müslüman ister gayrimüslim olsun, bütün vatandaşların ülke savunmasına katılmaları mecburidir.

Kur'an, bütün insanlığı tek bir ümmet olmaya çağırır.[4] Ancak bu çağrıya icap etmek mecburi değildir.[5] Bu çağrıya katılmak, iman ve gönül işidir.

Dernek Kurma Siyasal Kanaat Taşıma Hakkı

Hayır cemiyetleri, insani yardım dernekleri, toplumsal kültürün aktarımı ve meşru haberlerin intişarı için dernekler kurulabilir. Medine Vesikası, Müslümanların tam bir dayanışma ortamı içinde yaşamaları gerektiğini, etnik yapıları, kabile ve aşiretleri ne olursa olsun, bütün Müslümanların birbirlerini kollamalarını, kültürlerini ve siyasi görüşlerini yansıtmalarını öngörmektedir.[6]

İdareye Aday Olma Aday Gösterilme ve Seçme Hakkı

İslam Kamu Hukuku ve İdare Hukuku (الأحكام السلطانية), devletlerin bağımsızlık haklarını kabul ettiği gibi, kendi vatandaşları arasında da adaletin temin ve devamını sağlayacak bir yapının oluşturulmasını toplumun bütün kesimlerine verilmiş bir hak kabul eder.[7] İslam Kamu Hukuku, idari görev için kişinin kendisini ön plana çıkarması (ألتقدّم) yerine, başkaları tarafından aday (muraşşah) gösterilme (ألتقديم) formülünü benimser.[8]

---

[1] Medine Vesikası, md. 35.
[2] Medine Vesikası, md. 25, 31, 36.
[3] Medine Vesikası, md. 13.
[4] Enbiya, 21/75, 92, 97.
[5] Bakara, 2/256.
[6] Medine Vesikası, md. 14-15.
[7] Bakara, 2/233; Al-i Imran, 3/159; Nisa, 4/135; Maide, 5/1, 38; Tevbe, 9/71; Nur, 22/2; A'raf, 6/3; Şûrâ, 42/38;
[8] Miras, Kamil, ***Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi***, DİB Yayınları, I-XII, Ankara, IX, 114; Osman Abdülkerim, ***İslamda Fikir ve İnanç Hürriyeti***, (çvr. Ramazan Nazlı), İstanbul, ty, s. 97;

Sivil İnisiyatif ve İdareyi Denetim Hakkı

İslam Hukuku, sivil inisiyatifi ve siyasal denetim hakkını vatandaşa verilmiş meşru bir hak olarak kabul eder. Kur'an, Müslümanların, işlerini danışma (الشورى) yoluyla yürütmelerini ve problemlerini medeni bir ortamda tartışarak çözüme kavuşturmalarını meşru inisiyatif olarak beyan eder.[1] Hadislerde de, Vatandaşın, toplumsal denetim hakkına sahip olduğu, dinin bunu emrettiği, imamın (yöneticinin) zulüm ve yanlışlarına meydan verilmemesi gerektiği açıklanır.[2] Bir defasında, vatandaşlardan birisi Hz. Ömer'e gelerek, takvalı ve adil olmasını tavsiye etti. Çevredekiler, o şahsı uyardılar, Hz. Ömer'in zaten adil olduğunu hatırlattılar. Ancak, Halife Ömer, "bırakın onu, konuşsun ve tavsiyelerini bildirsin", dedi.[3]

İslam Kamu Hukuku ve İdare Hukuku açısından, İmam (devlet başkanı), çok kesimli vatandaş kitlesi (الأمّة) ile istişare etmek, onların görüşlerini almak zorundadır. Tarihi süreç içinde bu konu, eski alışkanlıklar ve yönetim biçimlerinin etkisiyle, yer, yer kral (الملك) gibi davranma alışkanlıklarına sahne olsa bile, İslam'ın temelinde, dayanışma vardır ve danışma (المشورة) esas kabul edilmiştir. Hatta bu durum ilahi buyruk ile teyit edilmiştir.[4]

Hadislerde de yöneticilerin vatandaş ile istişarelerde bulunması ve onların sivil inisiyatiflerine fırsat vermeleri zaruri görülmüştür. Bu yüzden İslam hukukçuları, yöneticilerin halkla istişarede bulunmasını zorunlu gömüşlerdir. Dahası istişareden kaçınan yöneticinin halk tarafından azledilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[5]

Çalışma Mal iktisabı Geçim ve Mülk Edinme Hakkı

İslam, çalışma hayatını meşru zemininde teşvik etmiş, "***insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır***"[6] buyruğu ile karşılıksız mal iktisabına geçit vermemiştir.

Zeydan, Abdülkerim, ***İslam Şeriaında Fert ve Devlet***, (çvr. Osman Zeki Soyyiğit), İstanbul, 1969, s. .53, 77.

[1] Bakara, 2/233; Al-i Imran, 3/159; Şûrâ, 42/38.

[2] Buhari, İman, 42; Müslim, İman, 95; Timizi, Birr, 17; Ahmed . Hanbel, I, 351; II, 297; IV, 102, 103; Davutoğlu; Ahmet, ***Sahih-i Müslim Şerhi***, Sönmez Neşriyat, 1973-1981, I, 299; Zeydan, Abdülkerim, ***İslam Şeritında Fert ve Devlet***, (çvr. Osman Zeki Soyyiğit), İstanbul, 1969, s. .48.

[3] Zeydan,78; Nebhan, 24-241.

[4] Al-iImran, 3/159; Şûrâ, 26/38.

[5] Nebhan, s. 518; Mevdudi, Ebu'l-Alâ, ***İslamda Hükümet***, (çvr. Ali Genceli), Hilal Yayınları,Ankara, ty, s. 520, 717; UDEH, Abdülkâdîr. ***et-Teşriu'1-Cinaiyyü'1-İslâmi Mukarinen bi'1-Kanuni'1-Vad'i***, I-II, Kahire, 1959, I, 37; Zeydan, 39.

[6] Necm, 53/39.

Rasûlullah, "*Hiç kimse el emeğiyle kazandığından daha güzel bir lokma yememiştir*"[1], "*Kim helal rızık talep ederek yorulur ve yorgun gecelerse, günâhları affedilmiş olarak gecelemiş olur*", şeklinde gelen hadislerinde, helal kazancı emretmektedir. Geçim için yeryüzünün donatıldığı, herkesin meşru rızık zemininin oluşturulduğu ayetle sabittir.[2]

İslam Hukuku ferdi mülkiyet hakkını tanır ve korur.[3] Bütün toplumların ferdi mülkiyeti özel bir hak olarak kabul ettiklerine tanık oluyoruz. Zira ferdi mülkiyet fıtri bir haktır. Yani, ferdi mülk edinme duygusu insanın geninde mevcut bir özelliktir.[4] Onu yok etmek, insanı köreltmek ve becerisine hakaret etmekle eş bir baskı türüdür. Toplumsal adalet sloganı ile özel mülkiyetin üzerine giden sosyalist ve komünist sistemler,[5] insanlık tarafından kabul görmemiştir.

İslam Hukuku, Müslim, gayrimüslim bütün vatandaşlarının mülk edinme hakkını kabul eder. Sadece zaruri hallerde kamu yararını gözeterek, özel mülkiyeti kamu adına satın alır. Parasız ve ödemesiz olarak özel mülkiyete hiçbir surette cevaz verilemez.[6] Su, ateş, ot, tuz gibi gıda ve ihtiyaçların insanlara men edilemeyeceği bir hadis-i şerifle beyan edilmekle beraber,[7] bu hakların nasıl kullanılacağı fıkıh kitaplarında mufassal olarak anlatılmaktadır.

Bu makalede, Hicri V. Asırda yaşayan Büyük İslam Hukukçusu Karahanlı İmam Serahsî (483/1090)'nin "***azınlık***" haklarına dair görüşlerinin ele alınması, günümüzden 15 asır önce İslam Hukukunun azınlık haklarına ileri seviyede katkı sağladığını yansıtması bakımından önem taşımaktadır.

III. İMAM SERAHSİ VE AZINLIK HAKLARI

A. AZINLIK KAVRAMI VE İNSAN HAKLARI

Serahsi, diğer İslam Hukukçularında olduğu üzere, gayrimüslimlerin de meşru

[1] Buhari, Büyu', 15; Müsakat, 131; Zekât, 50, 52; Müslim, Zekât, 107; İbn Mace, Ticarat, 1, 25; Ebu Davud, Zekât, 26; Ahmed b. Hanbel, III, 15, 88; Nesaî, Büyu', 1; Darimi, Büyu', 6.
[2] Bakara, 2/22; Maide, 5/1; A'raf, 7/10; Nahl, 16/81; Tevbe, 9/105; Taha, 20/53-54; Kasas, 28/73; Casiye, 45/10.
[3] el-Mafrey, İhsan Hamid, "**İslam ve İnsan Hakları**", ***İslam ve İnsan Hakları***, Endülüs Yayınları, İstanbul 1995, s. 47.
[4] Al-i Imran, 3/14; Nahl, 16/71; İsra, 17/100; Kehf, 18/46; Fecr, 89/20;
[5] Armağan, s. 171.
[6] Mecelle, md. 21–22, 27–29, 58; Mevdudi, 779; Karaman, Harettin, ***Mukayeseli İslam Hukuku***, İrfan Yayınları, İstanbul 1974, s. 115.
[7] Ebu Davud, Büyu', 28; İbn Mace, Rühun, 16; Ahme b. Hanbel, V, 364.

hayat hakkı olduğunu kabul eder.[1]

Ona göre bir gayrimüslim azınlık[2] müste'men konumunda olsa dahi, insani hak ve özgürlüklere sahiptir. İkamet etme, barınma, yaşama, mülk edinme hakkına da sahiptir. Müslüman için geçerli olan bütün işlemler, azınlık için de, yani zimmî ve müste'men için de geçerlidir.[3]

B. DİNÎ HAK VE ÖZGÜRLÜKLER

Serahsi, Dinin kutsal mekânları ve mabetlerin dokunulmazlıklarının olduğunu kabul eder. Serahsi'ye göre Fetihten önce mevcut olan mabetler aynen devam eder. Sadece, cemaati kalmayanlar yine ibadethane olarak tahvil edilebilir. Ancak asla, baskıyla Hıristiyan cemaat mabedden uzaklaştırılamaz. İslami Dönemlerde gayrimüslimlerin yeni ibadet yeri açmalarını özel statülere bağlayan Serahsi, bu konudaki rivayetleri ileri sürerek cevaplandırır.[4]

Serahsi, azınlık haklarından din ve vicdan özgürlüğü konusunda, günümüz insanlığına ışık tutan şaheser bir hukuk ilkesine imza atmaktadır. Ona göre, bir Müslüman bir harbiyi İslama girmeye zorlasa, o da İslama girse, bu hususta harbinin Müslümanlığı geçerli kabul edilir. Zira İslam Ülkesi harbiye bir garanti vermemiştir. Zaten harbi, İslam Ülkesine savaş açan düşman bir kimlik taşımaktadır. Müslüman olmakla, artık bu düşmanlığı sona erer. Ancak aynı askı, zimmî azınlıktan bir vatandaşa yapılsa, kadın veya erkek bir gayrimüslim vatandaş İslama girmeye zorlansa, o da bu baskı sebebiyle Müslüman olsa, İmam Serahsi'ye göre bu durum kabul edilmez. Zimmînin kendi dininde kalması emredilir. Zira zimmî, İslam İdaresinin koruması altındadır. Kimse onu İslamı kabul etmeye zorlayamaz.[5] Ancak kendi isteği ile Müslüman olmayı kabul ederse, bu onun din ve vicdan özgürlüğü olarak kabul edilir.[6]

İmam Serahsi, savaş ortamında Müslümanların, gayrimüslim din adamlarına asla dokunamayacaklarını, onları öldüremeyeceklerini, kiliseye sığınan insanlara

---

[1] Serahsi, **Mebsut**, XIII, 137; Kâsânî, Bedâyi', VI, 280.
[2] Serasi buna İslam Hukukundaki orijinal deyim olan **zimmî** ve **müste'men** tabirlerini kullanır.
[3] Serahsi, **Mebsut**, XX, 24-28; XXIII, 121.
[4] Serahsi, ***Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr***, Kahire, 1958-1971, IV, 1528-1548. Türkçesi: "***İslam Devletler Hukuku***", İbrahim Sarmış-Sait Şimşek, Konya 2001, IV, 95-1009.
[5] İmam Serahsi'nin bu hukuk kuralını belirlediği İslami Hüküm, Kur'an ve Sünnet ile diğer delillere dayalı olup en azından, günümüzden 10 Asır önceden bu yana geçerli bir İslam Hukuku kuralıdır. Ne garip ve ne yazıktır ki, -sözüm ona – bazı yazarlar, ülkelerinde, Müslümanların Hıristiyanları zorla Müslüman yaptıklarını söyleme gibi bir cehalet örneği vermeye devam edebiliyorlar.
[6] Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 57; XXV, 28–42.

ilişemeyeceklerini, mabetleri tahrif edemeyeceklerini, XXI. Asır insanlarına ışık tutacak olan İslam Hukukunun genel hükümleri çerçevesinde aynen kabul eder.

C. TİCARET VE BORÇLAR HUKUKU ALANINDA ZİMMÎ HAKLARI

Serahsi'ye göre gayrimüslim bir azınlık (zimmî olsun mste'men olsun) İslam Ülkesinde (Dârulislamda) mala kefil olabilir. Çünkü o, İslam Ülkesine can ve mal güvencesi verilerek kabul edilmiştir.[1] Hatta müste'men (pasaportlu ve ikamet izinli gayrimüslim), Dârulharb (İslam Ülkesinin savaş halinde olduğu bir ülke) vatandaşı olsa dahi, Serahsi'ye göre bu hakkı bakidir. Bütün ticari hakları bakidir. Bütün akitleri sahihtir (geçerlidir). Devletin koruması altındadır. Bu durum devletin adaleti ve bağımsızlığının, devlet oluşunun gereğidir.[2] Dahası, azınlık, Müslümanlara nisbetle bazı konularda daha fazla haklara sahiptir. Müslümana, alım satımı geçersiz olan bazı eşyaların ticareti, azınlık için serbesttir. Kendi iç hukuklarına göre meşru olduğu sürece, ticaretini serbestçe yapabilirler. Mesela, içki, domuz, domuz eti, meyte (besmelesiz kesilen ve ölmüş hayvan) gibi, Müslüman vatandaşlar arasında geçersiz olan, borç doğurmayan işlemler, azınlık için, yani, zimî ve müste'men için geçerlidir.[3] Bu tür gıda maddeleri, sadece sağlık denetimine tabidir.

Bu hususun, günümüz hukuk sistemlerinin yeniden incelemesi ve demokrasi sevdalısı insanlığın ibret alması gereken ileri düzeyde bir hak ve özgürlük örneği teşkil ettiği kanaatindeyiz.

Geçici ikameti olan azınlık (müste'men) dahi, ülkenin dilediği herhangi bir yerinde, ikamet edebileceği gibi mülk edinme hakkına da sahiptir. Serahsi'ye göre bu durum, İslam Hukuk kültüründeki çok dinli, çok dilli, çok kültürlü ve çok uluslu beşeri birlikteliğin gereğidir ve İslam bunu meşru bir hak kabul eder.[4]

Bir zimmî veya müste'men, istediği yerden arazi alabileceği gibi, müzâraa (arazi sahibinin uzman çiftçi ile meyve ağaçları ve ekin üzerinde ortaklık anlaşması yapması) yoluyla ticari işlemler de yapabilir. Hatta ortağından dış ülke halkından birinin bulunması da caizdir. Serahsi, İmam Ebû Yûsuf'un daha dikkatli olduğuna, İslam Ülkesine zarar verecek işlere karşı teassüf (hakkın kötüye kullanılması) işlemine meydan

[1] Serahsi, **Mebsut**, XX, 33.
[2] Serahsi, **Mebsut**, XX, 24-28; XXI, 88.
[3] Serahsi, **Mebsut**, XX, 24, 51.
[4] Hucurat, 49/13; Serahsi, **Mebsut**, XXIII, 121.

verilmemesine özen gösterdiğine dikkat çeker.[1]

Zimmînin, birisi üzerinde borç bulunduğuna dair yaptığı tanıklığı kabul eder. Bu hususta, harbî ile zimmînin tanıklığı çelişse, zimmîyi harbîye tercih eder.[2]

Bir Müslüman, zimmîye ait korunaklı ve nisap miktarı bir malı çalsa, bu hırsıza iade ve had cezası verir.[3]

Zimmînin zimmîye yaptığı vasiyetin geçerli olduğunu, murislerin mûsâleh/ kendisine vasiyet edilen kişiyi, vasiyet miktarını almaktan men edemeyeceklerini beyan eder.[4] Aynı zamanda zimmînin Müslüman için yaptığı vasiyeti geçerli sayar ve İmam Şafiî'nin bu konudaki çekincesini zikreder.[5]

Ona göre zimmînin Müslüman veya gayrimüslim üzerindeki vedia akdiyle verdiği her şey kendisine aittir. Hiç kimse el koyamaz.[6]

Bir Müslüman, başka bir müslümanın elindeki içkiyi dökse tazmin etmez. Çünkü mütekavvim bir mala zarar verilmemiştir. Ancak aynı kişi zimmîye ait içkileri itlaf etse, İmam Serahsi, İslam Hukukunun temel esaslarına uygun olarak bu zararın tazmin edilmesi gerektiğini söyler.[7] Domuz eti de içki gibidir. Çünkü bizim hukukumuzda mal olmayan domuz, Hıristiyan hukukunda maldır.[8]

Bir Müslüman, zimmî ile ortak şirket kursa ve birbirleri adına işlem yapmaya yetkili olsalar, İmam Serahsi, müslümanın içki ve domuz eti gibi müslümana haram olan ve hukuken geçersiz olan işlemleri aynen geçersiz sayar. Zira ona göre, müslümanın müdahil olduğu her konu İslam Hukuku tarafından meşru olmalıdır.[9]

Zimmî, müslümanı ücret karşılığında meşru bir işte çalıştırabilir.[10]

Zimmî, müslümana vekâlet verebileceği gibi, Müslüman da zimmîyi herhangi bir konuda kendine vekil tayin edebilir.[11]

---

[1] Serahsi, **Mebsut**, XXIII, 122-123.
[2] Serahsi, **Mebsut**, XXVI, 42-44.
[3] Serahsi, **Mebsut**, XXVI, 132.
[4] Serahsi, **Mebsut**, XXVI, 25.
[5] Serahsi, **Mebsut**, XXVI, 95.
[6] Serahsi, **Mebsut**, X, 68–69. Bu konuda, bazı ülkelerdeki vakıf mallarının hukuk dışı işlemlerle asıl sahipleri olan Müslümanların ellerinden çıkartılmasını, insani değerlerle telif etmek mümkün değildir.
[7] Serahsi, **Mebsut**, XI, 53.
[8] Serahsi, **Mebsut**, XI, 102; XII, 104.
[9] Serahsi, **Mebsut**, XI, 197.
[10] Serahsi, **Mebsut**, XVI, 56.
[11] Serahsi, **Mebsut**, XIX., 8-9.

D. MEDENİ HAKLAR ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İmam Serahsi, zimmîlerin medeni haklarını kullanmada Müslümanlar gibi olduklarını dilediklerinde İslam hukukuna göre muamele edebileceklerini kabul eder.[1]

İmam Serahsi, İslam Ülkesinde yaşayan gayrimüslim vatandaşların kendi iç hukuklarına ve dini inanç esaslarına göre özgürce işlem yapmalarını esasta kabul eder. Mesela, veled-i zinanın nesebini kendi hukuklarında sahih sayıldığı için kabul eder.[2]

Dârulislama eman ile gelmiş bir müste'men, zimmî bir kadınla evlense, bu evlilik sayesinde zimmet ehli olmaz. Yine müste'men olarak kalır.[3] Burada Serahsi, medeni haklardan faydalanma hususunda zimmî vatandaşı asli vatandaş saymaktadır. Nitekim müste'men bir kadın Müslüman veya zimmî birisiyle evlense, müste'men olmaktan çıkar asli vatandaş olur.[4]

E. EŞYA HUKUKU ALANINDAKİ HAKLAR

Serahsi'ye göre gayrimüslim bir azınlık (zimmî olsun, müste'men olsun) İslam Ülkesinde (Dârulislamda), eşya hukuku alanında, Müslüman'ın sahip olduğu haklara sahiptir. Mesela, bütün irtifak haklarına,[5] hakk-ı mürur, hakk-ı mesil, hakk-ı şirb, hakk-ı mecrâ, hakk-ı teallî ve hakk-ı civar gibi eşya haklarına sahiptir.[6]

İmam (Yönetici), azınlığa (ehl-i zimmete) ait bir araziyi, sahibinin isteği dışında kamulaştıramaz. Ancak, gayrimüslim vatandaşlık haklarını kötüye kullanır, Dârulharb yöneticilerine casusluk yaparsa, bu takdirde, arazi bedeli ödenerek kamulaştırılır.[7] Serahsi'nin dile getirdiği bu durum olağanüstü şartlarda çok az rastlanabilecek türden bir işlemdir. Hiç kimsenin yaşadığı ülkesine böyle bir kötülük yapması beklenemez.

Gayrimüslimin, hakk-ı mürur gibi diğer irtifak haklarına sahip olduğunu kabul

---

[1] Serahsi, **Mebsut**, X, 84-86, 89.
[2] Serahsi, **Mebsut**, X, 62.
[3] Serahsi, **Mebsut**, X, 84-85.
[4] Serahsi, **Mebsut**, X, 84-85.
[5] İrtifak hakları, sahip olunan bir mülkün kullanımı için başka bir mülk sahibinin iznine tabi olan, ya da hukuki bir sebebe bağlı olarak kazanılan haklardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1-Hakk-ı mürur: Mecellenin 142. maddesinde yasalaştığı üzere, başkasının arazisi üzerinden yürüyüp geçme hakkıdır. 2-Hakk-ı mesil: Başkasını arazinden suyu akıtma hakkıdr. 3-Hakk-ı şirb: içmek için veya zirai mahsulleri sulamak için başkasının arazisi sınırlarındaki sudan faydalanma hakkıdır. 4-Hakk-ı mecrâ: Başkasının mülkü üzerindeki suyu kendi arazisine geçirme hakkıdır. 5-Hakk-ı teallî: Üst katta oturan komşunun alt katta oturan komşu üzerindeki kat varlığını sürdürme hakkıdır. 6-Hakk-ı civar: Komşunun malı, canı ve namusunu korumaya layık görme hakkıdır. Geniş bilgi için bk. Karaman, Hayrettin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1987, III, 125-135.
[6] Serahsi, **Mebsut**, XXIII, 200.
[7] Serahsi, **Mebsut**, XXIII, 4-5.

eder.[1]

F. CEZA HUKUKU ALANINDA ZİMMÎ HAKLARI

Serahsi'ye göre gayrimüslim bir azınlık (zimmî olsun müste'men olsun) İslam Ülkesinde (Dârulislamda) mala kefil olabileceği gibi cana da kefil olabilir. Çünkü o, İslam Ülkesinde can ve mal güvencesi verilerek kabul edilmiştir. Kendi canı, İslam Ülkesine kutsal bir emanet gibidir ve devletin garantisi altındadır. Her çeşit tecavüze karşı koruma altındadır. Bu konuda Müslüman ile onun arasında fark yoktur. Onun canını korumak bizatihi devletin varlık ve bağımsızlık sebebidir. Bir zimmî ve müste'mene yapılmış saldırı bizatihi devlete yapılan saldırıyla eşdeğer kabul edilir ve saldırgan cezalandırılır. Gayrimüslim azınlık (zimmî-müste'men) bir tek kişi olsa dahi durum değişmez.[2] Hatta müste'men, Dârulharb (İslam Ülkesinin savaş halinde olduğu ülke) vatandaşı olsa dahi, Serahsi'ye göre bu hakkı bakidir. Devletin koruması altındadır. Bütün tecavüzlerden korunmuştur. Bu durum devletin adaleti ve bağımsızlığının, devlet oluşunun gereğidir.[3]

Dârulisamda bir Müslüman zimmî bir vatandaşa adavet beslese, onun aleyhine yapacağı tanıklık, İslam mahkemesice kabul edilmez. İmam Serahsi bunu aynen savunur.

Bilindiği gibi, İmam Serahsi, müslümanın içki içmesini, satmasını, satarsa parasını harcamasını, bir yiyeceğe karıştırıldığında o yiyeceği satmasını, satın almasını, başkasının ikramı ise yemesini kesinlikle kabul etmez. Böyle işlemleri haram ve geçersiz sayar. Bu konudaki rivayetleri tahlil ederek yorumlar. Müslümanın gayrimüslime dahi içki sunamayacağını, kendisine gayrimüslim tarafından ikram edilen içkiyi içemeyeceğini dile getirir. Zira içkinin İslam'da "rics" olarak geçtiğini, yani, içkinin bir pislik olduğunu aktarır.[4] Ancak içki, domuz, domuz eti, meyte, kan, gibi İslam Hukuknun Müslüman için mütekavvim (geçerli) mal olarak görmediği şeylerin zimmî için mütekavvim mal olduğunu kabul eder. İçki içen gayrimüslime had (içki içme cezası) uygulamaz. Fakat müslümana uygular. Şayet Müslüman içki karışımlı bir yiyecek yese, haram işlemiş olur. Ancak had uygulanmaz. Haddin sebebi, direkt içki içmesidir.[5]

Bir Müslüman, zimmî bir hanıma sövse, hakaret etse veya zina isnat etse, tazir cezası ile cezalandırılır. Böylece, Serahsi'ye göre zimmî bir kadın toplum içinde

[1] Serahsi, **Mebsut**, XXIII, 200-201.
[2] Serahsi, **Mebsut**, XX, 33, 78.
[3] Serahsi, **Mebsut**, XXI, 88.
[4] Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 24-26.
[5] Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 31.

onurunun korunduğu sevinciyle rahatça ve özgürce hayat sürecektir.[1]

Müslümanın, zimmîye ait malı çalması halinde, hırsızlık suçu işlediğinden, kendisine had cezası verileceğine dair İslam Hukuk kuralını aynen benimser.[2]

Zimmî ile müslümanın kan bedeli ve diyet miktarı hususunda fark olmadığını, zimmîyi haksız yere teammüden öldüren müslümanın da idam edileceğini, Ebû Yûsuf örneğindeki gibi kabul eder. Bu konuda, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi referans alır. Hz. Ali'nin şu sözlerini aktarır; "***Biz onları zimmet ehli olarak vatandaş kabul ettik. Onlar da bu görevlerini yerine getiriyorlar. Bu bakımdan onların canları canımız, kanları kanımız, malları malımız gibi koruma altındadır***".[3] Müslüman hata yoluyla öldürdüğü zimmî konusunda da bir müslümanı hata yoluyla öldürdüğü miktara eşit keffaret ödemek zorundadır.[4] Serahsi, bu konudaki hukuk ilkesini aynen benimser.

SONUÇ

Günümüz hukuk sistemleri ve insan haklarıyla meşgul çevrelerce dile getirilen "***azınlık***" kavramına yüklenilen, "***hâkim toplum içinde kendisine yer arayan garibanların teşkil ettiği topluluk***" imajı verecek şeklinde tanımlanan bir anlayışı, İslam Hukuk literatüründe göremiyoruz. İslam Hukukunda, Dârulislam vatandaşları, Müslim ve gayrimüslim olmak üzere iki ana gruba ayrılıyor. Her iki grubun barış içinde yaşamalarını devlet garanti ediyor. Müslümanlara, "İslam Hukuk Kuralları", gayrimüslimlere ise hem İslam Hukukundaki hakları hem de iç hukuklarındaki özel hükümleri uygulama hakkı veriliyor.

Aile Hukuku alanında Hasan Basri'nin Ömer b. Abdülaziz'e karşı çıkarak gayrimüslimlerin nikâh sistemlerindeki bir kuralın, nikâhsız evliliği teşvik etse ve fesat sebebi olsa bile, azınlığın hukuki haklarına müdahale ettirmemesi, İslam Ülkesinin azınlık haklarına gösterdiği ince saygının önemli örneklerinden biridir.[5] Her ne kadar Fatih Döneminde bazı ahlaki düzenlemeler yapılsa bile, İslam Hukukundaki genel

[1] Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 36.
[2] Serahsi, **Mebsut**, XXVI, 132.
[3] Serahsi, **Mebsut**, X, 96; XXVI, 84-86, 130, 133.
[4] Serahsi, **Mebsut**, XXVII, 87.
[5] Hasan Basri (110/728), Bakara Suresinin 256 ve Yunus Suresinin 99. Ayetleri gereği, Hıristiyanlara ve Yahudilere, aile hukuku alanında, vasiet ve miras hukukunda özerklik verildiğinden, onların aile hukuklarını düzeltmeye çalışan Halifeye karşı çıktı. Hıristiyanların iç hukuklarında serbest olduklarını, dolayısıyla onlara müdahale edilemeyeceğini söyledi. bk. Aydın, ***Türk Hukuk Tarihi***, s. 148-149.

tolerans ve insani azınlık hakları devam etmiştir.

Makalede, böyle bir tecrübenin insan onuruna daha uygun olduğu sonucuna varılmaktadır.

İmam Ebû Yûsuf'un, Dârulislam Yurdunun en güçlü olduğu bir dönemde, İslam Ülkesinin Başkadısı (Kâdı'l-Kudât) sıfatıyla, haksız yere gayrimüslim bir vatandaşı öldüren bir Müslümana idam cezası vermesi, insanlık ve azınlık hakları açısından önemli bir örnek olarak söylenmelidir.[1]

Serahsi, azınlık haklarından din ve vicdan özgürlüğü konusunda, günümüz insanlığına ışık tutan şaheser bir hukuk ilkesine imza atmaktadır. Ona göre, bir Müslüman bir harbiyi İslama girmeye zorlasa, o da İslama girse, bu hususta harbinin Müslümanlığı geçerli kabul edilir. Zira İslam Ülkesi harbiye bir garanti vermemiştir. Zaten harbi, İslam Ülkesine savaş açan düşman bir kimlik taşımaktadır. Müslüman olmakla, artık bu düşmanlığı sona ereceğinden Müslümanlığa girişi geçerli sayılır. Ancak aynı baskı, zimmî azınlıktan bir vatandaşa yapılsa, kadın veya erkek bir gayrimüslim vatandaş İslama girmeye zorlansa, İmam Serahsi'ye göre bu kabul edilmez. Bu onun din ve vicdan özgürlüğüne baskı sayılır. Böyle bir baskıya maruz kalan zimmînin kendi dininde kalması emredilir. Zira bu zimmî, İslam İdaresinin koruması altındadır ve kendisine dini inanç ve özgürlük hakkı tanınmıştır. Kimse onu İslamı kabul etmeye zorlayamaz.[2] Ancak kendi isteği ile Müslüman olmayı kabul ederse, bu onun din ve vicdan özgürlüğü olarak kabul edilir.[3]

Ayrıca, Dârulislam Yönetimince zimmet ehlinden senede bir kez alınan zimmet vergisinin (cizye), günümüz şartlarında vatandaştan alınan vergilerle mukayese edilemeyecek kadar az ve insani olduğunu belirtmekte fayda mülahaza ediyoruz.

---

[1] **KÂSÂNÎ**, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *el-**Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi', (el-Bedâî')***, I-VII, Beyrut, 1982, VII, 236; Matlub, Mahmud, **Ebû Yûsuf Haytuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhiyye**, Bağdat, 1972. s. 438.

[2] İmam Serahsi'nin bu hukuk kuralını belirlediği İslami Hüküm, Kur'an ve Sünnet ile diğer delillere dayalı olup en azından, günümüzden 10 Asır önceden bu yana geçerli bir İslam Hukuku kuralıdır. Ne garip ve ne yazıktır ki, -sözüm ona – bazı yazarlar, ülkelerinde, Müslümanların Hıristiyanları zorla Müslüman yaptıklarını söyleme gibi bir cehalet örneği vermeye devam edebiliyorlar.

[3] Serahsi, **Mebsut**, XXIV, 57; XXV, 28–42.

ÖZET

İslam Hukukunda, çağdaş hukuk sistemlerinde kullanılğı gibi "***azınlık***" deyimi kullanılmaz. Bu küçümseyici, incitici deyim yerine, "zimmî" ve "müste'men" ifadeleri kullanılır.

Zimmî, sözleşme gereği vatandaşlık hakkı kazanan ve her türlü hakları Dârulislam (İslami Devlet) tarafından garanti edilen vatandaş demektir.

Müste'men ise, kendisine eman (güvence) verilen yabancı demektir.

İslam hukukunda gerek ***zimmî***, gerekse ***müste'men***, dînî ve hukukî bütün haklara sahiptir. Onlara, hukukî özerklik verilmiştir. İslama ters düşse bile, kendileri için meşru olan iç hukuklarını serbestçe kullanabilirler.

SUMMARY

Like the other modern judicial system there isn't "minority" term in Islamic Law. Instead of this insulting and impolite using/understanding of "***minority***", Islamic Law gives place to "zımmi" and "muste'men" for this conseption.

Zımmi means a citizen who is entitled to 'be a citizen' by the contract and is guarenteed the whole rights' by goverment/ Darulislam.

And muste'men is a foreigner whose rights secured by the way of "eman/security".

Either "***zımmi***" or "***muste'men***" have their religious and judicial rights. Even though the contradiction between Islamic Law and the judicial system of them, they could exploit their law of interia/ national law independently.

ANAHTAR KELİME
KEY WORDS

Hak, hukuk, İslam Hukuku, zimmî, müste'men, insan hakları, azınlık, azınlık hakları, Medine vesikası, insan hakları beyannamesi.	Right, law, Islamic Law, zımmi, muste'men, human rights, minority, minority rights, The Constitution of Medina, The Human Rights Declaration.

4. ОСМАНСКИ ОБЩЕСТВЕНИ БАНИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ (XV–XX ВЕК) (КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИ ПРОФИЛ)

Любомир МИКОВ

1.

Известно е, че първите публични бани са се появили през периода на римската античност. Основните помещения на баните от този период са били съблекалня, къпалня с хладка вода и къпалня с топла вода. Освен това се смята, че богатият римски гражданин Сергий Ората, живял към края на I век преди Христа, създал и въвел инсталация, наречена *хипокауст*. Това название произлиза от думата hipocausis, която означава "отопляване отдолу". Инсталацията била използвана от Ората за леко загряване на вода в басейн с риби. Впоследствие тя намерила широко приложение в банската архитектура на римската античност[1]. Хипокаустното съоръжение е изпълнявало няколко функции, но основната или най-важната сред тях е да затопля отдолу пода и стените на помещения.

Хипокаустното отопление на античните бани е възпроизвеждано векове наред и в банската архитектура на ислямския свят. Някои от основните помещения на античните бани също били възприети. Във връзка с това съществува широко разпространено схващане, че ислямските обществени бани са културно-исторически вариант на римските антични бани.

Обществените бани в ислямския свят се обозначават с арабската дума *хамам* ('хаммам'). Тя произхожда от корена 'хамма', който съдържа значенията 'стоплям', 'загрявам', 'горещ съм', 'къпя се'. Оттук думата хамам се употребява като общо название на баня (Баранов 1958: 243). Персийското съответствие на това название е *гермаабе*.

Обществените бани в ислямския свят са типологически различни. Например в сравнение с арабските държави, където обществените бани са съхранили до голяма степен планировката на баните от римската античност, при селджуците и османските турци обществените бани се отличават както с едноосов план, така и с

[1] По-подробно за хипокауст вж. Иванов 1971: 23–44.

плановата схема на четирите *айвана*, по която са изграждани горещите помещения в повечето бани и която е усвоена от архитектурата на Централна Азия. Освен това докато в арабските държави не е разпространено строителството на двойни (чифте) бани, при османците са строени предимно двойни и много по-рядко единични бани (Eyice 1997: 412).

С настаняването си в Мала Азия селджуците започнали повсеместно изграждане на обществени бани, които през османския период стават обект на масово строителство. Засега обаче цялостно изследване на османските обществени бани в Мала Азия все още не е направено. Такова изследване няма и за османските обществени бани на Балканите. Въпреки това съществува огромно количество изследвания, посветени на отделни бани, на баните в някои градове, както и на банското строителство през съответните векове и периоди от развитието на селджушката и османската архитектура. Синтетично обобщение на тези изследвания, съпроводено с богат библиографски апарат и представляващо по принцип съществен научен принос, е направил видният турски учен Семави Ейидже (Eyice 1997: 402–430).

С. Ейидже отбелязва, че обществените бани, построени от селджуците в Мала Азия, се отличават предимно с големите си съблекални и с плановата схема на четирите айвана, по която са изградени горещите помещения. Освен това той пояснява, че съблекалнята е използвана и като помещение за почивка след банята, където е имало шадраван или фонтан, а в някои бани –
и ниши за приготвяне на освежителни напитки. Пояснява се също, че селджуците не са използвали отделно помещение като потилня, защото в средата на топлото помещение е имало платформа, наричана *гьобек таш* (буквално "пъпен камък") и използвана като място за изпотяване. Изтъква се още, че за основно измиване са ползвани килии или големи ниши, които са били в четирите ъгли на топлите помещения и са наричани *халвети*. Най-късната сулджушка баня в Мала Азия е построена около 1297 г. и се намира в гр. Бейшехир – Централна Турция (Eyice 1997: 412–414).

Най-много османски обществени бани са построени през XVI и XVII век. Съществен принос за това е имал и великият везир Рустем паша (поч. през 1561 г.), тъй като е обезпечил построяването на 32 бани, една част от които са били в Румелия, а друга – в Анадола. По българските земи Рустем паша е построил баня в

Никопол. В сравнение с великия везир, който не е построил нито една баня в Истанбул, за великия Синан (1489[?]–1588) се предполага, че е построил в Истанбул и предградията му около 25–30 бани. Според Евлия Челеби в Истанбул през XVII век е имало 151 бани, но най-вероятно те са били 124. Смята се, че най-голямата баня в Истанбул е била построена към джамийския комплекс Фатих. Става дума за Чукур хамам, чието място днес не е точно установено. Баните в Истанбул са били по принцип двойни. Въпреки че начините на тяхното свързване са били различни, обикновено топлите им помещения са били граничещи и са имали общо водохранилище и огнище (Eyice 1997: 414–415).

С. Ейидже обяснява масовото строителство на бани през XVI и XVII век с обособяването им като надежден източник на доходи за вакъфите, на които принадлежат, както и с увеличаващия се прираст на мюсюлманското население. С течение на времето обаче приходите от баните започнали да намаляват. Дървеният материал, ползван за загряване на водата за тях, също започнал да намалява. Поради изчерпване на дървения материал през 1768 г. султан Мустафа III (1757–1774) издал нареждане до главния архитект на Истанбул да се спре строителството на бани. Във връзка с това тяхното строителство в Истанбул било преустановено още през втората половина на XVIII век (Eyice 1997: 414).

В изследването си С. Ейидже разглежда и отделните помещения според последователното им разположение в класическата планова схема на османските обществени бани. Паралелно с това той се спира и на тяхното устройство. Първото помещение, разбира се, е съблекалня, поради което се нарича *союнмалък*, но се използва и персийското название *джамекян*. Второто помещение е хладно и затова се нарича *соуклук* или *ълъклък*. Това помещение е по-малко и преходно: в единия му край има *таш секиси* (каменна пейка), а в другия – тоалетни. Третото помещение, което е топло и голямо като първото, се нарича *съджаклък*, но е известно и с арабското название *бейтю'л-хараре* или само *хараре*. Между хладното и топлото помещение има междинно помещение, което също е малко и се нарича *устуралък*, защото се ползва за бръснене и изобщо за всякаква депилация. Зад топлото помещение се намира помещението с пещта, наричана *кюлхан*, и резервоарът за вода, наричан *су хазнеси* (Eyice 1997: 415–417).

Посочената последователност на помещенията в османските обществени бани доказва според мен, че те до голяма степен следват последователността на

помещенията в римските антични бани, тъй като съблекалнята съответства на *аподитериума*, хладното помещение съответства на *тепидариума*, топлото помещение съответства на *калдариума*, а помещението с пещта и резервоара за вода съответства на *праефурниума*.

Друг съществен принос в изследването на С. Ейидже е класификацията на османските обществени бани в общо 6 типа планови схеми, които са разгледани подробно. Почти всички типове съдържат плановете на двойни бани, но само един от тях (тип А) се отличава с четири айвана в топлите помещения (Eyice 1997: 417–419).

В последната част на изследването си С. Ейидже прави кратък преглед на османските обществени бани в Румелия. Разгледани са някои от баните в Албания, Македония, Гърция, Босна, както и в Унгария. Баните в България не са коментирани. В раздела „Съвременно състояние" се споменава, че една малка баня в Несебър е реставрирана и превърната в кафене, а в библиографията, която е по държави, се посочва само статия на М. Кил от 1974. (Eyice 1997: 427, 430). Предполагам, че изключването на баните в България и на българските изследвания за тях от полезрението на турския учен се дължи по-скоро на езикова бариера, отколкото на пренебрежение към тези изследвания, които, макар и недостатъчни, са на високо професионално ниво.

Османските обществени бани в Мала Азия и частично на Балканите се разглеждат и от М. Кил (Kiel 1976: 87–96). Още в началото на своето изследване той изтъква следните най-важни особености, с които според него те се отличават: монументален екстериорен и интериорен изглед; добре обмислена логика на планиране и голямо разнообразие от декоративни елементи (Kiel 1976: 87).

М. Кил също споделя разпространеното схващане, че произходът на ислямските бани трябва да се търси в провинциалните римски или късноантични бани в Близкия Изток. Паралелно с това обаче той смята, че влиянието на античните бани върху османските не е в планировката, а по-скоро в техническо отношение – предимно в начина на затопляне на помещенията (посредством хипокауст) и в начина на затопляне на водата (Kiel 1976: 87).

От друга страна, авторът пояснява, че една от най-важните разлики между античните и ислямските бани се съдържа в тяхната функция, тъй като според него античните бани се отличавали с развлекателна функция, а ислямските бани са

имали само практическа функция (Kiel 1976: 87). Според мен обаче това схващане за ислямските бани е твърде крайно и е исторически неприемливо по принцип.

М. Кил пише, че при ранния ислям баните са имали опростена планова схема, защото била ограничавана от хигиенната им функция (Kiel 1976: 87). Това становище също търпи критика, защото ако действителната причина за опростената планова схема на ранните ислямски бани е била само тяхната функция, едва ли по-късните бани щяха да придобият такива сложни архитектурни решения, каквито имат например повечето османски бани.

М. Кил отбелязва и влиянието на селджушката банска архитектура върху формата на ранните османски бани. Като най-стара селджушка баня в османска Турция той посочва банята в Мардин, построена между 1108 и 1122 г. от Емир Неджемеддин Илгази. Посочва се също, че през периода 1176–1236 г. са построени още девет такива бани в Централна и Източна Турция. Споменати са и най-старите османски бани, за каквито се смятат Орхан Гази хамам в Изник, построен през 1334 г., и Орхан Гази хамам в Бурса, построен през 1339–1340 г. (Kiel 1976: 88).

Основната разлика между селджушките и османските бани, отбелязана от М. Кил, е във вида на тавана и респективно на покрива. Таванът на селджушките бани е плосък, а покривът е скатен, докато таванът и покривът на османските бани са куполни. Това от своя страна се обяснява като заимстване от покривните конструкции на джамиите при селджуците и съответно при османците (Kiel 1976: 88).

М. Кил засяга и въпроса за византийското влияние върху архитектурата на османските бани, подчертавайки, че "византийците са имали култура на банята, но за славяните това не е сигурно", тъй като банята в старата българска столица Плиска от VIII–IX век възпроизвежда класическата римска традиция и засега е "изолиран случай" (Kiel 1976: 91). Впоследствие българските археолози доказаха съществуването и на други бани в старобългарските центрове Плиска и Преслав, но въпреки това не може да се каже със сигурност, че ползвателите на тези бани са притежавали славянска култура на банята.

Авторът изтъква, че от последните четири десетилетия на XIV век османските обществени бани са придобили независима архитектура и собствена естетика (Kiel 1976: 90–91). Едновременно с това обаче баните, построени в края на XIV и през XV век, се отличават и с някои особености. М. Кил посочва три от тях:

преместване на акцента върху хладното помещение (соуклук), което в резултат на това придобива по-големи размери и се изравнява по обем с топлото помещение (съджаклък); отсъствие на съблекалня (союнмалък), което се наблюдава при някои бани в Одрин, както и при банята на Фируз бей от 40-те години на XV век в Търново[1]; въвеждане на продълговатото помещение, което е ползвано предимно като сушилня и се намира успоредно на единичните хамами или между двете отделения на двойните хамами в Солун (Kiel 1976: 90–91).

М. Кил обобщава, че обществените бани на Балканите са въведени от османските турци, тъй като в средновековните балкански държави градският живот е слабо развит (Kiel 1976: 93). Освен това той посочва и някои особености, свързани с архитектурното решение на османските обществени бани на Балканите през различните исторически периоди на османската архитектура за времето от XV до края на XIX век.

Изтъкнати например са следните по-важни особености: през XV и XVI век баните са зидани с добре изгладени каменни блокове, а интериорната украса на баните от XV век е по-богата в сравнение с украсата в баните от XVI век; през XVII век няма промяна в зидарията, но украсата намалява, а в някои бани дори изчезва; през XVIII век баните са зидани с натрошени или неодялани камъни, а интериорната им украса е под западноевропейско влияние, най-показателен пример за което са бароковите елементи в украсата на банята на Чакалоглу от 1742 г. в Истанбул; в края на XIX и началото на XX век част от баните са подложени на разрушаване по различни причини (Kiel 1976: 93).

В заключение М. Кил подчертава значението на османските обществени бани за снабдяването на редица балкански градове с първокласни водопроводни системи от бентове и огромни акведукти, чиито размери са непознати от времето на римската античност (Kiel 1976: 95).

*

Едно от най-ранните описания на турска баня по българските земи е направил Х. Дерншвам (Дерншвам 1970: 32–34). При пътуването му до Цариград през периода 1553–1555 г. той е минал и през София, където е разгледал и посетил

[1] Предполага се, че тези бани са имали дървени помещения за съблечане.

една баня, която се е намирала до джамия и на площад. Но тъй като в София тогава е имало няколко джамии и бани до тях, не става ясно до коя джамия се е намирала банята, която той е посетил. Със сигурност може да се каже, че това не е била Кадъ Сейфуллах Ефенди джамия, известна с още две имена – Баня башъ джамия и Молла джамия, не само защото тя е построена през 1566–1567 г., т.е. около десет години след посещението на Х. Дернщвам в София, но и защото описаната от него баня не е била захранвана с топла минерална вода, каквато е ползвала банята при Кадъ Сейфуллах Ефенди джамия[1].

Х. Дернщвам описва твърде подробно всички помещения на банята в тяхната последователност. Той започва с описание на съблекалнята и намиращия се в нейния център осмостенен шадраван, след това преминава към описание на "голяма и обща къпалня", после описва пет по-малки къпални, които вероятно са били халвети, а накрая се спира и на помещението, в което се загрява водата.

Изтъква се, че помещенията имали четириъгълна форма, настилка от бял полиран мрамор и полукръгли куполи с оловно покритие отвън. Пояснява се, че те са осветявани предимно с кръгли отвори, "широки колкото чиния" и направени само в куполите на помещенията. Светлината е преминавала през "особени стъкла", закрепени в отворите с гипс. Пояснява се също, че цялата баня е затопляна с топъл въздух, преминаващ в подподови канали, както и че топлата и студената вода преминавала в оловни тръбопроводи, а водата, с която е захранвана банята, преминавала в тръби от "грънчарска глина".

Основен източник на информация за разпространението на османските обществени бани по българските земи са пътеписите на Евлия Челеби от средата на XVII век. Отделни части от тях са публикувани в превод на български от А. Шопов (Шопов 1902: 161–194), Д. Г. Гаджанов (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 639–724) и Стр. Димитров (Евлия Челеби 1972). В превода на А. Шопов се споменава, че имало 2 бани в Нови пазар (с. 166) и 1 баня в Дупница (с. 182).

Според превода на Д. Г. Гаджанов бани се срещат в следните селища: Айтос – 1 баня: малка, минерална (с. 648), Балчик – 1 баня, която е вакъф на Есмахан Султан (с. 673), Варна – 1 баня: Пири паша, но е имало и други (с. 723), Добрич – 3 бани и една до безистена при чаршията (с. 670), Ихтиман – 1 баня (с. 693), Каварна

[1] За названията и датирането на тази джамия в София вж. Keskioğlu 1969:315.

1 баня (с. 673), Костенец – “десетина” бани (с. 706), Никопол – 10 “хубави” бани: Чифте хамам,Ески хамам, Юнле хамам и др. (с. 658), Нова Загора – 1 “светъл хамам, който е на Али паша” (с. 683), Пазарджик – 3 бани (с. 691), Пловдив – 8 бани: Хюнкяр хамам, Тахтакаленският хамам, хамамът на Шехабеддин паша, Челеби кадия, Ени хамам, Варош хамам, Казаскер хамам и др. (с. 689), Провадия – 2 бани: едната се намира в казанджийската чаршия, а другата е наречена Юксел хамам (с. 651), Разград – 1 баня (с. 653), Русе – 1 баня (с. 655), Септември – 1 баня (с. 707), Свиленград – 1 баня, която била покрита с олово и направена от архитект Синан (с. 708), Силистра – 3 бани: една при двореца, Куршунлу хамам и Махкеме хамам (с. 664–665), Стара Загора – 5 бани: Чифте хамам, Аладжа хамам, Кючук хамам, Паша хамам и Ени хамам (с. 685), Шумен – 1 баня (с. 652).

В превода на Стр. Димитров се добавят сведения за бани в следните селища: Асеновград – 1 малка баня (с. 286), Видин – 2 бани: чаршийска и чаушка (с. 62), Елхово – 1 баня (с. 35–36), Казанлък – 2 бани: на Искендер бей и на Синан ефенди (с. 50), Ловеч – 2 бани, отделно се споменава Дели хамам (с. 56), Плевен – 1 баня на Гази Михал бей (с. 58), Хасково – 1 “приятна” баня (с. 82), Чирпан – 1 “масивна” баня, построена от Муса Челеби, син на султан Баязид I (1389–1402) (с. 35), Ямбол – 3 бани, намиращи се на брега на р. Тунджа. Най-хубава от тях била Старата баня, която имала строителен надпис (с. 80).

Сравнително по-подробни са сведенията на Евлия Челеби за баните в София. Тук те били пет на брой и всичките били захранвани с топла минерална вода. Четири от тях имали следните названия: “женската”, “християнската”, “гръцко-латинската” и “еврейската”. Петата баня се намирала в центъра на града. Специално се пояснява, че в еврейската баня “другите народности не се къпят, понеже ги е гнус”, а “женската” баня не се посещавала от мъже, за да не им опада косата по главата и брадата (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 700).

Най-подробни са сведенията на Евлия Челеби за банята в центъра на София. Според него тя имала “едно голямо кубе” и побирала по “хиляда души”. В нея имало шадраван, голям басейн и два халвета. Единият е наричан “бял”, понеже бил светъл и “постлан с чисто бял мрамор”, а другият е наричан “черен”, защото бил “много тъмен” (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 700).

Една от турските бани в София е описана и в началото на XVIII век. Става дума за описанието на лейди Мери Монтегю, посетила София през 1717 г.

(Балканите 1979: 80–82). Според нея София бил "един от най-красивите градове в Турската империя и прочут с топлите си бани, посещавани както за развлечение, така и за лечение".

Лейди Монтегю е описала баня, която тя самата е посетила. "Банята, пише тя, е построена от камък с формата на купол, с прозорци само на покрива, които пропускат достатъчно светлина." Тази баня е имала пет купола. Първото помещение било най-голямо, след което следвали по-малки и силно затоплени помещения със "серни пари". От това пояснение се разбира, че лейди Монтегю е посетила именно банята, захранвана с топла минерална вода и намираща се при Кадъ Сейфуллах Ефенди джамия в центъра на града.

В банята лейди Монтегю била впечатлена както от многото жени, които заварила ("имаше всичко двеста жени", пише тя), така и от красивата им външност. Във връзка с красотата на жените тя отбелязва: "Тук се убедих в правотата на една мисъл, която често ми е идвала наум, че ако беше на мода хората да ходят голи, едва ли някой щеше да наблюдава лицето" (Балканите 1979: 81).

Интересни данни за изградените османски обществени бани по българските земи се съдържат в каталога на Е. Х. Айверди. В заключение авторът посочва, че общият брой на построените хамами е 113, като най-много по места е имало в Кюстендил (15 бр.), в София (11 бр.), в Никопол (10 бр.) и в Пловдив (9 бр.) (Ayverdi 1982: 141–143). Трябва обаче да се има предвид, че тази статистика не е прецизирана и не отразява реалното количество на баните по българските земи. Това се отнася и за всички останали османски паметници у нас, включени в каталога на Е. Х. Айверди.

*

Проучването на турските бани по българските земи обхваща изследвания на български и чужди учени, които започват от началото на XX век. Досега в българската хуманитаристика няма цялостно изследване на турските бани у нас, а наличните изследвания са крайно недостатъчни с оглед на голямото културно-историческо значение на турската баня като архитектурно съоръжение, ползвано от цялото население по българските земи в продължение на векове.

Един от ранните източници, в който се споменават и датират османски обществени бани у нас, е изследването на Й. Иванов за Северна Македония

(Иванов 1906: 162–164). В това изследване авторът изброява и датира баните в Кюстендил, където през XVII век те са били 12 на брой, повечето от които са били съхранени до началото на XX век (Иванов 1906: 162). За тях Й. Иванов пише следното: "Всички са стара направа с тухлени сводове, малки, тъмни, с обилно текуща гореща и студена вода. Имената им са: Чифте хамам с две отделения – мъжко и женско, Дефъ хамами (хамамът на духовете) на Граничката капия (сега изба и до нея голям надписан саркофаг), Аджундар или Хаджи Диндар хамами, Дервиш хамами, Чукур хамами ("чукур" ще рече яма, дупка. И действително Чукур баня е дълбоко в земята), Алай хамами (войнишка баня. Тя е такава и сега), Пазар хамами, Шабан хамами, Съчан хамами (миша баня) и др. Чифте баня, с мраморна постилка и щерни, била възобновена или съградена от Сюлейман паша, който през 894 от егира (или 1489 г.) построил джамията в махалата Имарет (Сюлейман паша джамиси). Дервиш баня била съградена, според датата в стената, през 973 от егира (или 1566), Чукур баня – през 988 (1580). На Шабан баня стои нова дата, от поправянето й, 1256 (1840)" (Иванов 1906: 162–164).

В началото на XX век А. Иширков коментира турските бани в София през XVII век (Иширков 1912: 33–34). В изложението си авторът се основава предимно на описанията на Евлия Челеби. Посочват се и наблюденията на Ф. Хохщетер и Ф. Каниц за съществувалите бани в София до Освобождението. Изтъква се и източник от края на XVI век, в който се пояснява, че в София е имало гореща, хладка и студена баня, водите за които са идвали от близките планини и в които хората привечер се къпели за здраве.

Най-важният принос в изследването на А. Иширков е сведението му за даване на баня под наем и условието за нейното стопанисване. "От един съдебен акт с дата 1615 год. узнаваме, пише той, че между завещаните имоти от Ел хаджи Байрам имало и един хамам, който се давал под наем за 720 акчета годишно, но с условие наемателят да държи банята чиста и комфортна, за да се благодарят мюсюлманите. За нечисто държане на банята бил развален контрактът с предишния наемател. Хамамът на Ел хаджи Байрам се намирал до джамията Сунгур, зад хотел Сан Стефано, на Нишка улица" (Иширков 1912: 34).

Силно впечатление прави заключението на А. Иширков, което гласи: "В 17 век, та дори до Освобождението, София имала при по-малко население много повече бани" (Иширков 1912: 33). Важно е и пояснението, че преди създаването на

Общински съвет на града хората се къпели “даром”, т.е. безплатно (Иширков 1912: 33–34).

В началото на двадесетте години на XX век немският архитект Хенри Минети разглежда част от османското провинциално наследство на Балканите и изтъква, че турските бани са два вида: такива, които се захранват с вода от горещи извори, и такива, в които водата се подгрява. Като доказателство за наличието на първия вид авторът посочва турските бани в Кюстендил (Minetti 1923: 26).

Х. Минети отбелязва, че в града имало пет турски бани, но след построяването на нова модерна баня четири от тях престанали да функционират и започнали да се рушат. Оцеляла само разгледаната от автора Дервиш баня. Той пише, че тя е изградена от дялан камък и се състои от две части – стара и нова.

Старата част, запазена от първоначалния градеж на банята, включва съблекалня, осмостенна къпалня, помещение за почивка, помещение за изплакване, тоалетна и вентилационна шахта. Новата част съдържа две помещения за почивка и едно помещение за пране. В къпалнята, която според Х. Минети била декорирана, има басейн с осмоъгълна форма. Върху нейните осем стени стъпва купол с напречно сечение под формата на полукръг. В зенита на купола има остъклен кръгъл отвор, който служил само за осветяване на къпалнята. Помещението за почивка се осветявало и проветрявало по-добре, защото имало прозорци (Minetti 1923: 27–28).

Х. Минети пояснява, че банята е захранвана с вода от два извора. Водата от единия била гореща и богата на сяра, а водата от другия извор била студена. Водата от двата извора е събирана в басейн, откъдето е насочвана към помещенията на банята (Minetti 1923: 27).

За втори път Дервиш баня в Кюстендил се разглежда в статия на В. Димитрова, посветена на османските паметници от XV и XVI век в Кюстендил[1] (Димитрова 2005: 216–218).

В. Димитрова напомня, че старата част на банята е построена през 1566 г. Отбелязва се също, че банята е функционирала до края на XX век, след което е изоставена и подложена на разрушение (Димитрова 2005: 216–218). Деликатно е

[1] Статията на В. Димитрова е съкратен вариант на нейната дипломна работа, написана под мое ръководство и защитена през 2005 г. в департамент История на културата при Нов български университет в София.

изтъкната и една грешка на Х. Минети. Става дума за приложения от него план-разрез на банята, в който двете части са представени с двускатен покрив, какъвто старата част няма и не е имала (Димитрова 2005: 216–217). Същата грешка се среща и в план-разреза на тази баня, включен в текста на П. Кантарджиев за архитектурните паметници на османските турци по българските земи (Кратка история 1965: 178, фиг. 177). По-късно тази грешка се повтаря и от М. Харбова (Харбова 1991: 149).

През 1948 г. е публикувана една кратка, но много важна статия на Хр. Д. Пеев, посветена на сградата, в която се е състояло първото областно събрание на Източна Румелия, проведено на 22 октомври 1879 г. в Пловдив (Пеев 1948: 202–204).

Намирам тази статия за много важна по три причини: първо, защото с нея за първи път се регистрира промяна на функцията на Хюнкяр хамам в Пловдив – обществена баня от XVI век; второ, защото тя е първият и единствен засега източник, описващ банята отвън; трето, защото авторът е включил и две свои рисунки, които са единствените визуални източници на информация за външния вид на банята.

Във връзка с префункционирането на Хюнкяр хамам в Пловдив авторът пише: “Една от малкото сгради, добили историческо значение за политическия живот на българския народ, е тази на бившето областно събрание на Източна Румелия в Пловдив. Тази сграда първоначално е била турски хамам-баня, известна с името Хюнкяр хамам, впоследствие ремонтирана и пригодена за тая цел” (Пеев 1948: 202).

По-нататък Хр. Д. Пеев прави описание на банята отвън, което аз ще си позволя да цитирам без съкращение, имайки предвид важността на паметника. Става дума за следния текст: “Тази турска баня се е намирала в долния край на Узунчаршия, тогава главна търговска улица на града, близо до Марица. Тя е била разположена в едно малко разширение на улицата и имала четвъртита форма с приблизителни външни размери около 15–16 м и наподобявала до известна степен днешната Чифте баня. Централният й корпус се е издигал на четири мощни каменни стени, върху които е стъпвал висок дванадесетостранен тамбур. Над този тамбур се издигал сферичен купол, граден с бигор, покрит отвън с керемиди. В средата е имало масивен фенер. От западната страна към двора е имало две по-

ниски каменни постройки, покрити с масивни сводове и кубета, от които едното кръгло, а другото многоъгълно. Цялата сграда е била каменна, градена с дялан камък, особено гладко изработен около прозорците, ъглите и главния вход. Със своите високи каменни зидове и масивно, внушително кубе тя е имала представителна външност и ненапразно е била избрана за тази цел. Главният вход е бил маркиран с каменни колони, покрити със сводове. Пред входа е имало два високи, сенчести чинара, които със своите сенки разхлаждали лете пловдивчани след горещата баня" (Пеев 1948: 202).

"Изглежда, добавя авторът, че банята още в турско време е била повредена и дълго време не е работила, била е изоставена и служила за склад. Едва след Освобождението, благодарение на нейните огромни размери, е била избрана за временно помещение на Румелийското областно събрание, като е била основно ремонтирана, почистена, пребоядисана и пригодена за целта" (Пеев 1948: 202–203).

Авторът привежда и едно описание на интериора на сградата, където са провеждани заседанията на събранието[1]. Той отбелязва, че след съединението на Княжество България с Източна Румелия през 1885 г. сградата е ползвана само като склад, а след прокарването на градския регулационен план през 1923 г. тя е съборена.

Двете рисунки на Хр. Д. Пеев, които днес имат голяма културно-историческа стойност, съдържат неговия подпис, както и годината на създаването им, която е 1919.

Първото професионално разглеждане на турските обществени бани у нас от български учен прави Т. Златев (Златев 1955: 63–74). Той посочва някои основни архитектурни особености на тези сгради и илюстрира изложението си с кратки архитектурни характеристики на банята в Берковица, на Баш хамам в Търново, на банята в Ихтиман и на Хюнкяр хамам в Пловдив. Приложени са и плановете на разгледаните бани.

За градежа на банята в Берковица Т. Златев пише, че представлява "типична турска зидария от камъни, оградени с тухли" (Златев 1955: 71). Като особеност на архитектурното решение на тази баня авторът посочва нейните двойно огънати

[1] Това описание е публикувано във в-к Марица, бр. 128 от 23. X. 1879 г., където на с. 3 е отбелязано: "Стаята има за покрив един прекрасен свод, на четирите ъгъла на който са изписани четири фигури, които представляват Правосъдието, Мирът, Силата и Законът".

пандантиви, в резултат на което "многоъгълникът, върху който се развива кръгът на купола, фактически е дванадесетостенник" (Златев 1955: 71).

Баш хамам в Търново, който според автора е "типична турска постройка вероятно от средата на 19 век", се отличава както със своеобразно отклонение от посочената композиционна схема на турските бани у нас, така и с тройно огънатите си пандантиви, в резултат на което тук основите на куполите лежат върху шестнадесетоъгълници (Златев 1955: 72).

Отклонение от схемата е регистрирано от автора и в композицията на банята в Ихтиман, която според него вероятно е от XVI век. Отклонението е свързано със съблекалнята, която "не лежи в ос с останалите три помещения". Поради това сградата е притежавала "разкъсан силует" (Златев 1955: 72–73).

За Хюнкяр хамам се посочва, че след Освобождението е бил преустроен за Областно събрание на Източна Румелия, както и че неговата композиция е била напълно идентична с композицията на банята в Берковица (Златев 1955: 73).

Към средата на 60-те години на XX век са публикувани две статии, посветени специално на турските бани. Една от статиите е на В. Иванов и в нея се разглеждат турските бани в стария Шумен (Иванов 1963: 59–74). Другата статия е на А. Сиркаров и в нея се разглеждат турските бани в бургаския край (Сиркаров 1965: 127–148).

В увода на своето изследване В. Иванов изтъква, че банските строежи в Шумен "не са самобитни". Във връзка с това той обобщава: "До Освобождението, а дълго време и след това като обществени бани у нас са използвани най-вече турските бани, наречени хамами. Едва в последните десетилетия се премина към ново, по-масово банско строителство" (Иванов 1963: 59).

В. Иванов описва устройството на седем обществени бани: Ески хамам, Сунтур хамам, Чифте хамам, Орта хамам, Йени хамам, банята към турската военна болница и банята към турската пехотна казарма. До 60-те години на XX век все още запазени са били Сунтур хамам, Орта хамам и Йени хамам. Авторът се спира и на две домашни бани, които са безспорна индикация за класово различие.

Изтъква се, че най-стар е бил Ески хамам, който се датира от втората половина на XVI век. Отбелязва се също, че Сунтур хамам е построен през втората половина на XVII век, а Чифте хамам е построен през 1751 г. (според запазен строителен надпис на банята). Пояснява се, че Орта хамам и Йени хамам са

построени също около средата на XVIII век. Прилагат се и плановете на Сунтур хамам, Орта хамам и Йени хамам, както и планът на една домашна баня.

Постепенното увеличаване на броя на турските бани в Шумен се дължи според автора на нарастване на турската колонизация в града и на неговото стопанско възмогване (Иванов 1963: 60). Уточнява се, че местата им на изграждане са централните участъци на най-оживените турски квартали, където са били и най-оживените чаршии (Иванов 1963: 60).

Разгледаните бани са отоплявани с хипокаустни канали, а са осветявани само с кръгли и звездовидни отвори по куполите. Авторът заключава, че "не е спазван никакъв канон при разполагането на отделните помещения" (Иванов 1963: 70).

В статията на А. Сиркаров най-напред се напомня, че обществените бани при турците и други мюсюлмански народи са "традиционни строежи…, тясно свързани с религията на исляма, която ревностно проповядва сред правоверните хигиена на тялото" (Сиркаров 1965: 128).

В нея подробно се разгледани Синанбейовият хамам в Карнобат, турската баня в Айтос и две турски бани в Несебър.

Синанбейовият хамам в Карнобат е построен най-вероятно между 1450 и 1487 г. от Рикас Синан бей – един от големите турски феодали в района през втората половина на XV век. Строителите му не се знаят, но авторът предполага, че са ползвани местни майстори-зидари от Предпланинието и каменари от Айтоско, а плановите указания са дадени от турски специалисти (Сиркаров 1965: 131–132). Сградата на Синанбейовия хамам е съхранена до днес, но с твърде преустроен интериор.

Схемата на хамама е съдържала три вида помещения: съблекалня, изолационно помещение и къпални, които са разположени на една ос и имат функционални връзки помежду си (Сиркаров 1965: 132–136).

Съблекалнята на този хамам е имала основа с квадратна форма и твърде голям обем. Нейното пространство е било разделено от дървени колони, разположени в квадрат и служещи за подпиране на тавана.

Изолационното помещение е свързвало съблекалнята с къпалнята и е водело към едно специално помещение, което не се среща в друга баня. Става дума за помещение, оформено изцяло като каменно корито, наричано "еврейска дамла",

защото е ползвано само от евреи.

Къпалните са били три. В средата на една от тях, която била най-голяма, имало квадратна каменна площадка. Не се посочва функцията на тази площадка, но тя най-вероятно е представлявала т. нар. гьобек таш.

За разлика от съблекалнята, която е осветявана с прозорци, къпалните са осветявани с петолъчни, шестоъгълни и кръгли отвори по куполите. Отоплението на банята е било хипокаустно, т.е. с мрежа от канали за горещ въздух, прокарани под мраморна подова настилка и по стените.

Авторът подчертава, че всички прозорци и входни отвори, както и съществувалите ниши, са били засводени и са имали островърхи арки.

За градежа на Синанбейовия хамам са използвани ломени камъни с гладко обработени лица, а зидарията е била редова с изпълнени и замазани фуги. Този хамам е участвал в площадния ансамбъл на града, оформен от Синанбейовата джамия, чаршията и вероятно жилищната сграда на Синан бей.

Турската баня в Айтос не е датирана от автора. От приложената схема с разпределението на този хамам се разбира, че той е решен по същия начин, както е решена диспозицията на Синанбейовия хамам (Сиркаров 1965: 138). Освен това айтоският хамам също е имал три къпални. Те са били покрити с полусферични куполи, имали са хипокаустно отопление и са били осветявани само с фигурални прорези по куполите (Сиркаров 1965: 139–141).

А. Сиркаров предполага, че двата хамама в Несебър са изградени в края на XVIII век. Единият е разположен на северния бряг, а другият – на южния бряг на града (Сиркаров 1965: 142).

Двата хамама в Несебър са общо взето еднакви. Те се състоят от три помещения (съблекалня и две къпални) и котелно. Това дава основание на автора да предполага, че тези бани са своеобразно отклонение от схемата на основния тип хамами, към който принадлежат Синанбейовият и айтоският хамам (Сиркаров 1965: 143).

И при тези бани отоплението е било хипокаустно, а осветлението – предимно с отвори по куполите.

Поредното професионално изследване на османските обществени бани по българските земи е на М. Харбова, направено след пауза от 26 години (Харбова 1991: 134–150).

Най-важният принос в изследването на М. Харбова са приложените планове на почти всички известни османски обществени бани, изградени по българските земи за периода XV–XVIII век (Харбова 1991: 136–139, 141, 149).

В изложението на М. Харбова се съдържат някои спекулативни културно-исторически акценти. Става дума за предположение на авторката, че Дели хамам в Ловеч е изграден с известно преустройство на мястото на средновековна българска баня. Става дума и за предположение, свързано с "влиянието на заварените обществени бани със значително по-опростена планова схема върху създаваните по нашите земи турски хамами особено при селища със заварена архитектурна среда". Под фразата "заварени обществени бани" авторката има предвид "съществуването на обществени бани в жилищните квартали на средновековния български град" (Харбова 1991: 142), каквито обаче досега не са открити и едва ли някога са съществували.

М. Харбова илюстрира хипотезата си с т. нар. Шишманова баня, за която пише: "Несъмнено тази обществена баня, използувана и във времето на османското владичество в махала с чисто българско население, не е била градена от турците" (Харбова 1991: 142).

Шишмановата баня не е строена от турци, но не е била и обществена. Предполага се, че е построена към втората половина на XIV век или след 1371 г. (Алексиев 1993: 64). Произходът на нейното название не е известен. Според Ев. Дерменджиев банята е имала "подчертано обществен характер" (Дерменджиев 2007: 124).

Шишмановата баня е подробно проучена от Й. Алексиев. Той я локализира между манастира "Св. Богородица Темнишка и манастира при църквата "Св. св. апостоли Петър и Павел", намиращи се на левия бряг на река Янтра (Алексиев 1993: 60, обр. 2). Според манастирските устави баните към манастирите е трябвало да се строят извън очертанията на манастирите (Orlandos 1958: 97–99). Това ми дава основание да смятам, че Шишмановата баня е била най-вероятно манастирска баня, което пък означава, че тя не би могла да има "подчертано обществен характер". Разгледаната от Й. Алексиев композиция на банята и публикуваният от него план, отразяващ разпределението на банята след цялостни разкопки (Алексиев 1993: 61–63, обр. 3), свидетелстват, че Шишмановата баня е била построена до голяма степен според византийската традиция в банската архитектура.

От друга страна, в противоречие на посочените предположения, М. Харбова е категорична по въпроса, че османските обществени бани са коренно различни като композиция и устройство от средновековните български бани. "Безспорно, пише тя, османските турци не заимстват от българското средновековие традицията за изграждането на обществени бани, а напротив, налагат донесени от тях композиционни схеми, като използуват най-опростените планови и пространствени решения" (Харбова 1991: 148–149).

Последните засега у нас научни коментари, посветени на османските обществени бани, са на М. Стайнова (Стайнова 1995: 39–43). В тях авторката акцентира върху терминологията на банските помещения и главно върху архитектурната специфика на османските обществени бани на Балканите, включително и на изградените по българските земи. Отбелязват се и някои важни особености, свързани с културно-историческото развитие на османските обществени бани на Балканите. В заключение М. Стайнова обобщава: "докато в градове като Плиска от VIII–IX век са намерени руини от прабългарски бани, на територията на днешна Югославия и други области от България в периода X–XIV век няма никакви следи от подобни сгради. Строителството им започва отново през втората половина на XIV век и няма никакво съмнение, че в основата на това строителство и превръщането на хамамите в един от най-представителните паметници на обществената светска архитектура е култът на мюсюлманите към водата" (Стайнова 1995: 43).

2.

Османските бани са преди всичко градски обществени сгради. Те са едни от първите обществени сгради, които османските турци са построили в съответните градове на Балканите при тяхното завладяване. Това, разбира се, е свързано с вероизповеданието на завоевателите, тъй като ислямската религия въвежда изискването за телесна чистота. Оттук се поражда и мюсюлманският култ към водата, който намира най-висш израз в религиозните задължения на мюсюлманите за телесна чистота при тяхното засвидетелстване на вярата. Друг израз на мюсюлманския култ към водата са многобройните и различни по вид чешми и обществени бани, които османските турци са изградили и по българските земи.

Хамамите са били в пълния смисъл на думата обществени сгради, тъй като

на практика са ползвани от цялото население на съответните селища независимо от неговата етнична, религиозна, класова и полова принадлежност. Хамамите по българските земи са ползвани и от българи, евреи, арменци, цигани, от богати и бедни, от мъже и жени, от местни и чужди граждани. Това означава, че достъпът до османските обществени бани е бил напълно демократичен.

Османските обществени бани са строени обикновено на вакъфска собственост на джамиите, а техните приходи са давани на съответния вакъф за разходи по поддържането както на джамиите и на принадлежащите към тях сгради и съоръжения, така и на самите бани.

Както вече се изтъкна, османските обществени бани възпроизвеждат първоначално селджушки образци, но с течение на времето те придобиват собствен оригинален облик. Най-високите архитектурни постижения в строителството на този вид обществени османски сгради се достигат за времето от XV до началото на XVII век.

Данните в посочените по-горе изследвания дават възможност да се обобщят по-важните показатели, изграждащи културно-историческия профил на османските бани по българските земи за времето от началото на XV до средата на XX век. В изложението на профила включвам и данни за състоянието на някои бани в края на XX век въз основа на лични теренни наблюдения.

Видове бани. Представителните османски бани по българските земи са били обществени или публични. Имало е и домашни бани (ev hamamı), които според сведенията на Евлия Челеби впечатляват с количеството си в някои селища. В превода на част от неговите пътешествия, направен от Д. Г. Гаджанов, се споменава броят на домашните бани в следните селища: Никопол – 70 "частни хамами" (с. 658), Пловдив – до 165 бани "в дворците на вилаетските аяни" (с. 689), Провадия – 70 "къщни хамами" (с. 651), Силистра – 48 хамами "в домовете на знатните" (с. 665), Стара Загора – 200 "домашни бани" (с. 685). За домашните бани в Сливен е отбелязано: "понеже тук водата е в голямо изобилие, то и във всяка къща има баня" (с. 682). В превода на друга част от същите пътеписи, направен от Стр. Димитров, се споменава още Видин, където "в големите домове" имало "около 200 бани" (с. 62), както и Мелник, където имало "много домашни бани" (с. 283).

Посочените от Евлия Челеби данни свидетелстват, че ползването на

домашни бани е било доста популярно предимно сред богатите и високопоставени жители на съответните селища. От друга страна обаче, отбелязаните количества на баните в някои селища са по-скоро неточни или измислени, отколкото преувеличени. Това се подразбира от еднаквия и закръглен брой на баните както в Никопол и Провадия, където имало по 70 бани, така и в Стара Загора и Видин, където пък имало по 200 бани.

Домашни бани е имало и в Шумен. За тях В. Иванов пише: "в почти всички турски, а и в някои български жилищни сгради е имало "ев хамам". Някои жилища са имали дори по две бани. И сега на много места в старата част на града има запазени такива бани" (Иванов 1963: 67–68). Авторът дава сведения за две от тях. Едната е била в стара турска къща, намираща се в арменската махала, а другата е била свързана с къщата на Марко Фарин – представител на богата еврейска фамилия от групата на сефарадите. Според описанието на В. Иванов отличителното за първата домашна баня е нейната изключително богата интериорна украса, за която ще стане дума и по-нататък. Втората домашна баня, която в началото на 60-те години на XX век е била вече в руини, се е отличавала предимно с архитектурното си решение, което ще посоча също по-нататък (Иванов 1963: 69). За домашните бани в Пловдив пише и Т. Златев. Той ги нарича "семейни" и дава плановете на две от тях (Златев 1955: 68–70, ил. 65, 66).

Според вида на водата, с която са захранвани, обществените бани биват два вида: такива, които са захранвани с обикновена или студена вода, и такива, които са захранвани с топла минерална вода. Първите са наричани хамами, а вторите – *капльджа хамам* (от kaplıca – горещ минерален извор; топли минерални бани). Известно е, че на Балканите най-много топли минерални извори има у нас. Поради това каплъджа хамамите са срещани най-често по българските земи. Такива бани, някои от които вече не функционират, а други са преустроени и модернизирани, е имало в Кюстендил, край Сливен, в Ямбол, София, Долна баня, Софийско, и др.[1]

Първите сведения за функционирането на османски минерални бани по българските земи са на Евлия Челеби. По-подробни са сведенията му за три минерални бани в околностите на София. Една от тях, наричана Юрюнджек лъджа, се е намирала в полите на Витоша. Нейната сграда не била "толкоз хубава",

[1] По-подробно за преустройството и модернизацията на минералните бани у нас през първите десетилетия на XX век вж. Попов 1942: 27–43.

въпреки че според Евлия Челеби била построена от Гази Худавендигяр[1]. За водата в тази баня Евлия Челеби пише, че била "лековита против седемдесет болести и всички болни от разни краища, които страдат от ставни и други болести, идват и правят бани тук, като се мажат и с калта й. С Божата воля те се излекуват и добиват здраво телосложение. Особено градските аяни идат тук през м. юли и с цялото си домочадие се къпят цяла неделя; те добиват пресни сили" (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 702).

На запад от София при възвишението Банска местност също имало баня, която била изградена до чифлика на някой си Ешейх Исхак ефенди бин Ешейх Кутб Афак Бали заде. Водата в тази баня била много гореща и с доказани лечебни свойства, като лекувала главно плеврит и гръдни болести (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 702).

Баня имало и при местността Балиефендиево бранище, която се е намирала край с. Бали ефенди (днес Княжево – квартал на София). Сградата притежавала "ниско кубенце", а водата в нея била хладна и миришела на сяра. Тази вода била особено полезна за лечение на сифилис и лепра (проказа) (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 702). Днес банята е съхранена и функционира след неколкократни преустройства главно на интериора.

Твърде подробни са сведенията на Евлия Челеби за лечебните свойства на минералната вода в една баня, която се е намирала край Айтос и е имала "едно високо кубе, издигнато от Михалоглу"[2]. "В османските, арабските, персийските, шведските, австрийските, чешките, полските и германските земи, пише Евлия Челеби, аз не съм срещнал друга по-лековита баня. Който се къпе в тази баня, няма нужда от сапун и други подобни неща, тъй като и без тях тялото на човека става бяло като яйце, омеква и напълнява. Свойството й е такова, че ако някой страда от лепра, краста и сифилистични кожни болести, щом се окъпе тук четиридесет деня наред, с божата воля, оздравява и става като новороден. Ако някой четиридесет сутрини наред пие на гладно сърце от тази вода, тогава тя излекува болестите шуга, плеврит и сърцебиене" (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 717–718).

Евлия Челеби преразказва и една легенда, според която тази баня била

[1] Гази Худавендигяр е прозвище на султан Мурад I (около 1362–1389).
[2] Представител на рода Михалоглу. По-подробно за този род, чиито представители са свързани с османските завоевания през XIV–XVI век, вж. у Събев 2001: 136–166 и цитираната там литература.

посетена от султан Сюлейман I (1520–1566), за да се лекува от ставен ревматизъм. След като оздравял, султанът "разпратил по целия вилает фермани, с които заповядал всяка година през м. юли да става тук, в банята, панаир" (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 718).

Според местонахождението си османските обществени бани биват джамийски, при мост или мостови (köprü hamam) и махленски. При всички случаи те са строени като свободно стоящи сгради. Типичен пример за джамийска баня е Чифте хамам в Разград, а типичен пример за мостова баня е била банята в Свиленград, построена при известния каменен мост в града през XVI век и преизградена на същото място през XIX век. Мостови бани е имало също в Търново (Фируз бей хамам), Пловдив, Ямбол и др. Такъв някога е бил и Дели хамам в Ловеч. Баните в София, Кюстендил, Пловдив, Стара Загора и Шумен са типични примери за махленски бани.

Сравнително рядко османските обществени бани се делят според пола на ползвателите им на мъжки и женски, като основната разлика между тях е била по-големият обем на мъжките бани. Подобно деление на баните е имало например в София. Ф. Каниц отбелязва, че в града съществували шест минерални бани и цитира описанието на една от тях, направено през 1870 г. от проф. фон Хохщетер. От това описание се разбира, че освен по полов белег баните са ползвани и по етнически признак. "До голямата баня, пише Хохщетер, която е само за мъже, се намират и две женски, от същия минерален извор. Едната от тях е за туркини, а втората – за българки." От същото описание става ясно, че една от шестте бани в София е била еврейска (Каниц 1998: 235).

По отношение на проектирането османските обществени бани са два вида – единични и двойни. По-широко разпространени по българските земи са били единичните бани. Най-важните съображения при проектиране на баните като единични и двойни са били демографският фактор (етнически състав и брой на населението), волята на поръчителя и размерът на инвестицията.

Датиране на баните. Прецизното или точното датиране на османските обществени бани е изключително сложна задача. Това се дължи на факта, че твърде много бани не притежават строителни надписи. По тази причина датирането на баните у нас е правено предимно по преценка на техните изследователи въз основа

на архитектурни и декоративни стилови белези. Иначе казано, направените датировки са до голяма степен приблизителни и обикновено в границите на едно столетие.

Най-ранното сведение за баня със строителен надпис е на Евлия Челеби. Това е била една от трите бани в Ямбол, разположени на брега на р. Тунджа. За нея Евлия Челеби пише: "От всички най-украсена и съвършена, с приятна вода и въздух и по постройка, е Старият хамам, на чиято врата има отбелязан следният надпис-хронограма: "Заповяда да се построи този хамам султан Мурад хан, син на Мехмед хан, син на Баязид хан Светкавицата през 838 година" / 1434–1435 г. (Евлия Челеби 1972: 80). Посочената от Евлия Челеби дата свидетелства, че строителството на османски обществени бани по българските земи е съществувало още през 30-те години на XV век.

В изследванията на Й. Иванов и В. Иванов се посочват три бани, чиито дати на построяване са известни. Една от тях е Дервиш баня в Кюстендил, в старата част на която е вградена годината 973 по Хиджра/1565–1566 г. (Иванов 1906: 163). Й. Иванов отбелязва точната година на построяване и на Чукур баня в Кюстендил, която е 988 по Хиджра/1580–1581 г., но не посочва източника си на информация (Иванов 1906: 163). Според В. Иванов Чифте баня в Шумен е имала строителен надпис, според който тя е била построена през 1751(Иванов 1963: 63). Дата е притежавала и Шабан баня в Кюстендил, но тя е посочвала годината на нейния ремонт, която е 1256 по Хиджра/1840–1841 г. (Иванов 1906: 163–164).

Известни са датите на построяване на още две бани. Сведение за датата на една от тях дава К. Иречек около 1888 г. Той пояснява, че тя се намира край с. Баня (Чепино, днес квартал на Велинград) и недалеч от друга баня, която е женска. К. Иречек описва мъжката баня като шестоъгълна сграда с кубе, в която има четириъгълен басейн, зидан с големи дялани камъни. "Над вратата, пише авторът, се чете арабската година 1163 (1750)" (Иречек 1974: 529). Тази година посочва най-вероятно времето на построяване, а не на ремонт на банята, тъй като тогава е построена още една баня в същия район. Става дума за т. нар. Мъжка или Кремъчна баня, която се е намирала в с. Лъжене, друг квартал на Велинград. Тя е притежавала мраморна плоча със строителен надпис, съдържащ името на благодетеля (строителя) и годината на построяване. От превода на надписа, направен от К. Венедикова, се разбира, че банята е построена от някой си Хаджи

Якуб през 1164 по Хиджра / 1750–1751 г. Днес мраморната плоча със строителния надпис се съхранява в Историческия музей във Велинград под инв. номер 347 (Венедикова 2008: 270).

Има бани, които са датирани само по извори. Такъв е случаят с датирането на Синанбейовия хамам в Карнобат. Основавайки се на вакъфнамето на Рикас Синан бей, А. Сиркаров отбелязва, че Синанбейовият хамам в Карнобат е построен не по-късно от датата на вакъфнамето, която е 1487 г. (Сиркаров 1965: 131).

Има и бани, за които не са известни други извори освен пътеписите на Евлия Челеби. Такъв например е случаят с банята в Каварна, която в каталога на Е. Х. Айверди се цитира само по Евлия Челеби (Ayverdi 1982: 18). Затова тази баня следва да се датира най-общо, което значи преди средата на XVII век.

Сред датираните бани без строителни надписи има две, чието датиране изисква специален коментар. Едната е Дели хамам в Ловеч, а другата е старата баня в Хасково.

Банята в Ловеч е датирана от М. Кил. Според него тя е построена през първото десетилетие на XVI век, тъй като сталактитната украса и геометричните сводове в нея не са съществен декоративен фактор поради намаляване на тяхната роля (Kiel 1976: 96, fig. 7). Това съображение за направената датировка е в съответствие със схващането на автора, че през първото десетилетие на XVI век декорацията в баните е започнала да намалява (Kiel 1976: 93).

Първото сведение за Дели хамам в Ловеч е на Евлия Челеби. Според него в града “има две бани, а Делихамам е извънредно приятна и стара сграда и е вакъф на Арабджамия в Галата” (Евлия Челеби 1972: 56). Първоначално тази джамия е била готическа църква от XIII век, но през последните години от управлението на султан Мехмед II Фатих, т.е. няколко години преди 1481 г., тя е превърната в джамия, която е наречена Араб джамия по аналогия с някои архитектурни белези на арабските джамии (Janin 1953: 600). Сведението на Евлия Челеби не дава ясна представа колко всъщност са били баните в Ловеч, тъй като специалното споменаване на Дели хамам е повод той да се схваща и като отделна или трета банска постройка в града. По-късно – през втората половина на XIX век, Ф. Каниц отбелязва съществуването само на две бани в Ловеч (Каниц 1998: 33).

В каталога на Е. Х. Айверди са посочени също две бански сгради в Ловеч. Едната е Дели хамам, спомената под номер 1236 по сведение на Евлия Челеби.

Другата сграда е под номер 1237 и е наречена Яхя паша хамам. В пояснителния текст след името на този хамам специално се изтъква, че във вакъфнамето на Яхя паша като приход на вакъфа се споменава един хамам в Ловеч (Ayverdi 1982: 68). М. Кил обаче пише: "Дели хамам" в Ловеч е построен от Яхя паша с цел да подсигурява приходи за неговия богат религиозен комплекс в Скопие" (Kiel 2003: 204). С това изявление М. Кил определя Дели хамам в Ловеч за вакъф, различен от този, който посочва Евлия Челеби. Това означава, че един от двамата греши, защото Дели хамам не може да е бил източник на доходи на два вакъфа. Освен това прави впечатление, че М. Кил не се съобразява със сведението на Евлия Челеби за Дели хамам.

Една от значимите фигури в историята на Османската империя за времето от края на XV и началото на XVI век е Яхя паша. Въпреки това биографичните данни за него са твърде оскъдни, а някои са и противоречиви.

Един от ранните източници, съдържащи сведения за живота и делата на Яхя паша, е съчинението *Vefeyat-ı selatin ve meşahir-i rical* на Хафъз Хюсеин Айвансарайи – автор от XVII век. Това съчинение е преиздадено в Истанбул през 1978 г. В него се пояснява, че Яхя паша е станал зет на султан Баязид II (1481–1512). Отбелязва се, че "родината му била Скопие", където живял известно време и построил джамия, имарет и рибат. Изтъква се също, че е починал през 911 г. по Хиджра / 1505–1506 г., както и че е погребан в тюрбе до джамия, която той е построил. Посочва се още, че в Истанбул, в центъра на Кадърга Лиманъ, Яхя паша е направил един Чифте хамам, а до него и мектеб (Ayvansarayı 1978: 81).

Повече сведения за живота и дейността на Яхя паша са отбелязани от Мехмед Сюрейя – автор от XIX век, в *Sicill-i Osmani* – сборник с биографии на високопоставени личности в османската история. Този сборник е издаден в Истанбул през 1308 г. по Хиджра / 1890–1891 г., а е преиздаден пак там през 1996 г. В него се посочва, че Яхя паша е бил три пъти бейлербей на Румелия – през 886 г. по Хиджра / 1481–1482 г.; през 893 г. по Хиджра / 1487–1488 г. и през 909 г. по Хиджра / 1503–1504 г. Специално се изтъква, че през 910 г. по Хиджра / 1504–1505 г. Яхя паша е станал *кубе везир (kubbenişin)*, т.е. везир, който е назначен за член на Дивана (Държавния съвет). Според М. Сюрейя Яхя паша е умрял през 912 г. по Хиджра / 1506–1507 г. Той уточнява, че Яхя паша е станал зет на султан Баязид II през 907 г. по Хиджра / 1501–1502 г. (Süreyya 1996: 1675).

Допълнителни сведения за живота и дейността на Яхя паша дава Гл. Елезович (Елезовић 1937: 160–179)[1]. Неговите източници на информация са няколко преписа на вакъфнамето на Яхя паша, което е от 20. VI. 1506 г. Гл. Елезович датира ползваните преписи от втората половина на XVI век, като пояснява, че най-старият от тях е от 02. II. 1559 г. (Елезовић 1937: 162–163).

В един от преписите на вакъфнамето Гл. Елезович открива сведение, според което главна заслуга за победата на османците в историческата им битка с къзълбашите в местността Чалдъран е имал Яхя паша (Елезовић 1937: 162, 168–169). Това сведение е твърде интересно, защото противоречи на датата на смъртта на Яхя паша – битката при Чалдъран се е състояла през 1514 г., а по-горе бе посочено, че Яхя паша е умрял през 911 г. по Хиджра / 1505–1506 г. (според Х. Х. Айвансарайи) или през 912 г. по Хиджра / 1506–1507 г. (според М. Сурейя).

В същия препис са посочени и недвижимите имоти, които Яхя паша е основал и завещал в Скопие, София, Пловдив, Никопол и Истанбул (Елезовић 1937: 162). В откъс от подробен регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България от средата на XVI век има сведение за вакъф на Яхя паша и в Ловеч (Цветкова 1972: 468–469). По-късно Ст. Първева прави корекция на времето, когато е съставен регистърът, и посочва като най-вероятен период на неговото съставяне 1540–1541 г. (Първева 1998: 201–202).

Сведението за вакъфа на Яхя паша в Ловеч се отнася за баня, за която в регистъра пише: "Друга баня – разрушена. Вакъф на Яхя паша". Тази баня е наречена "друга", тъй като тогава в Ловеч е имало още една баня, която вероятно е била вкопана в земята, но в превода на регистъра е използван изразът "изкопана баня" (Цветкова 1972: 469).

От цитираното сведение в регистъра се разбира, че до 1540–1541 г. в Ловеч е имало баня, която е била вакъф на Яхя паша, но е била разрушена и не е назована по име. Най-важните изводи, които произтичат от това сведение, са два.

Първо, споменатият в регистъра хамам вероятно е този, който е посочен във вакъфнамето на Яхя паша и който е включен в каталога на Е. Х. Айверди.

Второ, съществуващият днес Дели хамам в Ловеч, споменат и от Евлия Челеби към средата на XVII век като вакъф на Араб джамия в Галата, е построен

[1] Гл. Елезович е цитирал целия текст на М. Сюрейя, но е допуснал грешка, тъй като пише, че Яхя паша е станал зет на Баязид II през 893 г. по Хиджра / 1487–1488 г.

след съставянето на регистъра и най-вероятно през втората половина на XVI век, което означава, че Яхя паша не може да е бил негов строител.

По повод на двете бани, споменати от Ф. Каниц, може да се каже, че едната от тях е безспорно Дели хамам, но другата засега остава неидентифицирана.

Според датирането на Дели хамам от М. Кил и от мен неговото построяване се вписва в границите на целия XVI век. Това се потвърждава и от един по-рядко срещащ се архитектурен детайл по баните у нас, който може да се ползва и като ориентир за датиране. Става дума за съществуващия фенер върху купола на Дели хамам, какъвто имат върху куполите си Хюнкяр хамам и Чифте хамам в Пловдив. Ако се приеме за вярно датирането на тези хамами от XVI век, може да се предположи, че по аналогия с фенерите им Дели хамам в Ловеч също е от XVI век.

М. Кил е датирал и старата баня в Хасково. Той смята, че тя е построена в края на XIV век и поради това я определя като най-старата османска обществена баня по българските земи (Kiel 1976: 94). По-късно М. Стайнова добавя, че тази баня е разрушена през 60-те години на XX век (Стайнова 1995: 42). М. Харбова от своя страна нарича същата баня с името Чифте хамам, но отнася нейното построяване към различни векове. В текста под плановата схема на банята тя посочва XIV век, а в коментара на авторката за банята се изтъква, че тя е "градена в XVI в." (Харбова 1991: 136, 140)[1].

Прави впечатление, че както М. Стайнова и М. Харбова не цитират М. Кил, така и М. Кил не цитира източника си на информация. Този начин на излагане на мнение е некоректен и по същество неубедителен, защото не е аргументиран.

Най-ранната джамия по българските земи е Ески джамия в Хасково, построена през 797 г. по Хиджра / 1394–1395 г. (Татарлъ 1966: 582–586, 612). Вероятно това е дало основание на М. Кил да смята, че в края на XIV век в Хасково е имало и османска обществена баня.

В каталога на Е. Х. Айверди не се посочва баня в Хасково[2], но от пътеписа

[1] В изследването на М. Харбова има и други подобни недоразумения. Например Дервиш баня в Кюстендил се датира един път през 1566 г., а втори път – през XIII–XIV век, което е абсурдно (Харбова 1991: 149).

[2] Посочвайки османските сгради в Хасково и Хасковско, Е. Х. Айверди включва в каталога си и Саруджа паша хамам, който е бил част от джамийския комплекс на Саруджа паша в Узунджово. Авторът прилага и коментар, в който се споменават основни компоненти от устройството на тази баня, както и документ, удостоверяващ, че през 1713 г. тя е функционирала в Узунджово. Специално се изтъква, че джамията Саруджа паша е построена по времето на султан Мурад II (1421–1451), т.е. през първата половина на XV век (Ayverdi 1982: 45).

на Евлия Челеби се разбира, че към средата на XVII век в града е имало "една приятна баня" (Евлия Челеби 1972: 82). Вероятно същата баня е функционирала и до края на XIX век. Тя била "почти скрита под земята" и се намирала "непосредствено до коритото на реката, на север от тясното мостче, по посока на Кърджалийското шосе" (Узунова 2007: 6). Към края на XIX век тази баня вече не била годна за ползване, поради което е изоставена и в града е построена нова баня.

В началото на 30-те години на XX век Общинският съвет в Хасково поставя въпроса за необходимостта от съдебна палата в града, която да се построи на мястото на новата баня. Част от хасковската общественост обаче се обявява против събарянето на банята и със средствата на убеждението успява да запази сградата (История на град Хасково 2005: 268–269). Особена заслуга за това има хасковският лекар и общественик д-р В. Кожухаров, който през 1930 г. публикува статия в местния вестник "Утринна поща" в защита на банята, изтъквайки нейното голямо практическо и историческо значение (Кожухаров 1930: 2)[1]. По този повод В. Кожухаров пише: "Съдебни палати и други могат да се строят, но не с цената на разрушение на друг полезен и ценен имот, а на друго място".

В статията си авторът изтъква, че банята е построена "преди 40 години по типа на ориенталските хамами върху голяма площ с две еднакви отделения – мъжко и женско". Пояснява се също, че за нейното построяване са били "докарани специални майстори отвън България и по достоверни сведения постройката е коствала около триста хиляди златни франка или около девет милиона лева днешни пари". Авторът прави и описание на интериора на банята, като подчертава постепенното увеличаване на температурата в нея при прехода от помещение в помещение, хипокаустното отопление и специфичното осветление, идващо от отворите по сводовете на помещенията[2].

Запазената от събаряне в началото на 30-те години на XX век баня е съществувала до 1965 г., когато е разрушена (История на град Хасково 2005: 464). Нейното мъжко отделение обаче е престанало да функционира още през първите десетилетия на XX век, тъй като е било адаптирано за други цели, които посочвам по-нататък.

[1] Авторът на статията се е подписал с името В. Кожухаров, а Кр. Узунова го нарича с името Георги Кожухаров (вж. Узунова 2007: 6–7), но безспорно става дума за едно и също лице с фамилно име Кожухаров.
[2] Повече подробности за устройството на тази баня вж. у Арнаудов 1965: 42.

Изводите от изтъкнатото дотук за баните в Хасково са също два: първо, засега няма доказателство за твърдението на М. Кил, че в края на XIV век в Хасково е имало османска обществена баня, както няма и доказателство, че споменатата от Евлия Челеби баня е същата, която М. Кил смята за построена в края на XIV век или за най-стара османска баня по българските земи; второ, през 60-те години на XX век в Хасково е разрушена баня, строена в края на XIX век, а не баня от XIV век, както пишат М. Стайнова и М. Харбова.

Датирането е един от най-важните компоненти, изграждащи културно-историческите профили на архитектурните паметници. Направеният коментар върху датирането на две от османските обществени бани по българските земи показва колко трудна е тази задача, когато баните нямат строителни надписи. При някои от тези бани датирането все пак е възможно, макар и по косвен път или до голяма степен хипотетично. Но при други бани датирането засега е възможно да се направи само в много широки граници поради ненамиране на адекватни доказателства за реалното време на тяхното построяване. Такъв например е случаят с датирането на старата баня в Хасково, тъй като засега нейното построяване се вписва във времето между края на XIV век и преди средата на XVII век, ако споменатата от Евлия Челеби баня в града е същата, която е разрушена в края на XIX век.

Градеж на баните. Османските обществени бани имат по принцип каменни корпуси и тухлени покривни конструкции. Някои бани са построени с камъни от разрушени сгради на завареното население. Корпусите на по-ранните бани са градени обикновено с клетъчна зидария, поради което освен дялани каменни блокове са използвани и тънки тухли. Но има някои ранни бани, чиито корпуси са зидани на хоризонтални редове също с дялани каменни блокове. Паралелно с тази техника на зидане има бани, които са изградени и с недялани или натрошени камъни на варо-пясъчна основа. Иначе казано, липсва хронологическа последователност при прилагане на съответните техники за градеж на баните по българските земи през различните периоди от развитието на османската архитектура. Ето и някои примери. Корпусите на банята в Ихтиман и на Чифте баня в Пловдив – и двете от XVI век, са изградени по техниката на клетъчната зидария, а корпусът на Синанбейовия хамам в Карнобат (около средата на XV век)

е построен с дялани каменни блокове, зидани на редове. Корпусът на хамама в Каварна (преди средата на XVII век) също е зидан с дялани каменни блокове на хоризонтални редове. Корпусите на двете части на Дервиш баня в Кюстендил са най-показателен пример, тъй като старата част е зидана през 1565–1566 г. с недялани камъни на варо-пясъчна основа, а по-късно достроената част е зидана по техниката на клетъчната зидария.

Върху корпусите на османските бани по българските земи са изграждани три вида покривни конструкции: куполни, барабанни и скатни. Само куполни покриви притежават по-малките бани. С такъв покрив например са хамамът в Каварна и двата хамама в Гоце Делчев, хамамът при военната база в района на минералната баня край Сливен, хамамът в Долна баня, двата хамама в Несебър и др. При по-големите бани покривните конструкции представляват съчетания на отделните им видове в различни комбинации. Най-често се среща съчетаване на няколко открити куполи с различна големина. Съчетаването на скатен покрив с открити куполи е по-ранен и по-рядко срещан вариант. Такава например е покривната конструкция на Синанбейовия хамам в Карнобат. Съчетаването на барабанен купол с по-малки открити куполи се среща главно при бани, строени през XVI–XVII. Такава покривна конструкция има Чифте баня в Пловдив и банята в Разлог. Такава е била покривната конструкция и на Хюнкяр хамам в Пловдив.

Барабанните конструкции са градени само върху куполите на съблекалните. В повечето случаи барабаните са три, многостенни и с каскаден силует, получаващ се от намаляване на големината им във височина. Куполът на съблекалнята на банята в Разлог е покрит само с един барабан, поради което е доста висок. Той се отличава и с цилиндрична форма. Върху купола на съблекалнята на банята в Ихтиман също има само един и доста висок барабан, който обаче е осмостенен и богато декориран с тухлени орнаменти.

Обикновено барабанните конструкции са увенчавани с фенер, който е имал главно вентилационна функция. Тези фенери са специфични вертикални акценти, с които силуетите на сградите получават завършен вид и допълнителна елегантност.

Описвайки домашната баня до къщата на Марко Фарин в Шумен, В. Иванов пояснява, че тя е изградена с тухли на варов разтвор и е “засводена с купол, пробит с множество отвори за осветление” (Иванов 1963: 69). Оттук следва, че тази баня, макар и с тухлен градеж, се отличава с куполно покритие и осветителни отвори по

него, които са типични за обществените бани.

В. Иванов пише още, че в руините на Ески хамам в Шумен е открито глинено гърне "за резонанс, зидано в стената" (Иванов 1963: 61, фиг. 3). Това означава, че банските помещения са били и акустично проектирани по подобие на широко разпространената практика за вграждане на акустични глинени гърнета в корпусите на църкви, джамии и някои други мюсюлмански култови сгради[1].

Най-широко приложение в интериорите има мраморът, тъй като в повечето бани подовите настилки са правени от мраморни плоскости. Шадраванът, басейнът, гьобек ташът, курните и някои пейки в повечето бани също са изработвани от мрамор.

Много бани носят имената на поръчителите или възложителите за построяването им. Същите лица са и финансирали построяването на баните. Нищо обаче не се знае за техните проектанти или архитекти. Въпреки това няма съмнение, че те са били турци, каквито са били вероятно и част от строителите им. Неслучайно в списъка на българските строители за периода XV–XIX век, публикуван от Н. Тулешков, не се посочва нито един строител на хамам, т.е. на османска обществена баня (Тулешков 2006: 11–69). Предполага се, че в изграждането на някои бани са участвали и български строителни работници (Иванов 1963: 70; Сиркаров 1965: 131).

Композиция и устройство на баните. Композицията на повечето османски обществени бани по българските земи е еднотипна. Тя е съставена от три основни помещения, проектирани на една ос в следната неизменна последователност: съблекалня, изолационно помещение и умивалня (къпалня).

Съблекалнята е най-голямото помещение "по квадратура, форма и височина", поради което тя е и "най-силно отразена във външната архитектура на сградата" (Златев 1955: 64). По традиция в центъра на съблекалнята се намира шадраван или фонтан с постоянно течаща вода. Освен с декоративната си форма това съоръжение се отличава и с релаксираща функция. Тя се дължи на постоянно течащата в него вода, тъй като сред османските турци съществува схващане, че монотонното ромолене на постоянно течащата вода във фонтаните действа

[1] Срв. например вградените акустични глинени гърнета в корпуса на семахането при тюрбето на накшбендския шейх Сабри Хюсеин (Софта баба) в Тутракан (Миков 2003: 38, обр. 15).

успокояващо. Особено показателен пример за това е фонтанът с постоянно течаща вода в средата на павилиона за психично болни към поликлиниката в болничния комплекс с джамия в Одрин, изграден през периода 1484–1488 г. от султан Баязид II. Успокояващото действие на постоянно течащата вода в банските фонтани се е осъществявало по време на почивката, която посетителите на баните са правили в съблекалните след къпане.

Входните отвори на съблекалните в двойните бани са разположени задължително на различни фасади с оглед на традицията в исляма, забраняваща пряката визуална връзка между мъжете и жените на публични места. При единичните бани обаче са се прилагали други принципи на посещение. За един от тях съобщава в края на XIX век К. Иречек. "Посещението на баните, пише той, е разпределено по стар обичай по такъв начин, че например един ден отрано до вечерта се къпят християни, втория ден – християнки, третия – мохамеданки, четвъртия – мохамедани, всичко разделено според вяра и пол; в София има особени дни и за чиновниците, за войската, за евреите, за затворниците и т.н." (Иречек 1974: 92).

Повечето бани са имали в съблекалнята дървена конструкция, представляваща "втори етаж" или своеобразна галерия за събличане и почивка. Тези галерии са ползвани обикновено от хора с по-висок социален статус, което коментирам по-нататък.

Макар и рядко, съблекалните на някои бани са били изцяло дървени. По-горе изтъкнах, че такава вероятно е била съблекалнята на банята на Фируз бей в Търново. Съблекалнята на банята в Мелник също е била дървена, поради което през 1913 г. е изгоряла по време на пожар[1]. Поради това банята е съхранена до днес само с два обема – със студено и топло помещение.

Съблекалните на някои бани се отличават с по-специално устройство. Например пространството около фонтана в съблекалнята на Синанбейовия хамам в Карнобат е било оградено в квадрат с дванадесет дървени колони, от външната страна на които е имало пейки за седене и лежане. Оградното пространство около фонтана е наричано "двор", а пространството между колоните и стените на съблекалнята – "галерия" (Сиркаров 1965: 132–133).

[1] Архив на Националния институт за паметници на културата: Научно-техническа документация, сиг. бл. 125–909, С., 1981, Обяснителна записка, съставил арх. Е. Бугарчева, с. 1.

Особено специфично е устройството на съблекалнята на банята в Каварна, тъй като тази съблекалня представлява полукръгло стъпаловидно каменно съоръжение, на което засега не ми е известен аналог. Това съоръжение е доста странно за съблекалня на османска баня и е трудно обяснимо без специално проучване, каквото досега не е правено. Друг впечатляващ факт е, че тази баня не се споменава в специализираните изследвания.

Не е изключено в съблекалните на някои по-стари и вече разрушени бани да е имало и михрабна ниша. Основание за това предположение ми дава сведението на Е. Канетаки за наличието на михрабна ниша в съблекалните на няколко бани в Гърция (Kanetaki 2004: 98, фиг. 25).

Изолационното помещение е свързвало съблекалнята и къпалнята. В него са включвани тоалетни, вентилационни шахти и по-големи ниши, ползвани за депилация и пране. Имало е и малки коридори с пейки за кратка почивка.

Къпалнята е третото по ред основно помещение, но с оглед на нейната функция се смята за централно помещение. В османските обществени бани това е единственото отоплявано помещение. В сравнение с другите помещения къпалнята има по-развита планова схема, поради което тя се използва като архитектурен фактор за систематизация и типология на баните. Типология на османските обществени бани по българските земи не е правена. Представеното от М. Харбова развитие на плановите схеми е само начален етап за изготвяне на тяхната типология.

Следвайки плановите схеми на горещите или на централните бански помещения (съджаклъците), М. Харбова коментира наличието на два типа бани: такива, на които композицията на горещите помещения възпроизвежда схемата на кръст, и такива, на които композицията на същите помещения възпроизвежда Т-образна схема (Харбова 1991: 135, 140). Според авторката сред регистрираните по нашите земи османски обществени бани "няма нито една, при която съджаклъкът да е решен по схемата на кръста" (Харбова 1991: 140). Ако този извод е верен, той е много важен, защото установява един изключително специфичен архитектурен белег на османските обществени бани по българските земи. Посочват се и бани, които имат по-специфично или по-свободно архитектурно решение, каквито са банята в Хасково и Чифте хамам в Пловдив (Харбова 1991: 140).

Устройството на къпалнята се отличава както с намиращия се в средата й

гьобек таш, така и с разположените около нея халвети, представляващи по-малки помещения. Докато гьобек таш е платформа, ползвана основно за изпотяване чрез лежане върху нея, халветите са помещения, където се прави самото измиване. Много рядко в някои бани на мястото на гьобек таш има басейн с топла вода, ползван също преди самото къпане. Осмоъгълен басейн вместо гьобек таш има например в къпалнята на старата част на Дервиш баня в Кюстендил.

Последното помещение, намиращо се в края на осовата линия или в отделна сграда, съдържа кюлхана и су хазнеси, т.е. пещта и резервоара с вода, представляващ в повечето случаи голям казан с капак. За поддържане на огъня в пещта е използван само дървен материал, не само защото е бил най-евтин и лесно добиван, но и защото не е предизвиквал задръстване на хипокаустните канали (Иванов 1963: 70).

Отопление и осветление на баните. Отоплението в османските обществени бани е решавано по един и същи начин без изключение. Така е решавано и осветлението в тях. Освен еднотипни тези начини са и твърде специфични, тъй като са прилагани само в банската архитектура. Тяхната устойчивост в продължение на векове е забележителна.

По-горе многократно се отбеляза, че отоплението на къпалнята в османските бани (топлото помещение и халветите около него) е хипокаустно. Хипокауст е система за загряване на пода и стените на сгради чрез насочване на пара в тръби или канали. Във връзка с нейното приложение в османските бани Т. Златев специално отбелязва, че тяхното отопление се осъществява "посредством широки канали с квадратно или правоъгълно сечение (хипокаузи), които минават както под пода на помещенията, така и във вертикална посока в стените и излизат на покрива" (Златев 1955: 66).

Хипокаустната мрежа от тръби или канали и тръбопроводната мрежа за студена и топла вода са били доста сложно обвързани, което е още един пример за висококвалифицираното им проектиране при градежа на османските бани.

Отоплението в някои домашни бани също е било хипокаустно. В. Иванов пояснява, че домашната баня на Марко Фарин в Шумен е имала "кухини под пода и опалването е ставало от каминатa, намираща се източно от банята" (Иванов 1963: 69).

По повод на осветлението в баните К. Иречек пише следното: “Вътре често владее съвършен полумрак, увеличен от водните пари, що излизат, тъй че в слънчев ден подир влизането в банята окото едва привиква на слабото осветление и тепърва полека-лека почва да разпознава плискащите се във водата лица и други предмети, които са прикрити в полутъмнината под акустичното кубе” (Иречек 1974: 92).

До въвеждането на електрическото осветление помещенията в османските бани са осветявани със специални отвори в куполите. Докато съблекалните са осветявани с няколко прозореца и с такива отвори, останалите помещения са осветявани само с отвори по куполите. Х. Дершвам пише, че отворите по куполите на посетената от него баня били широки “колкото чиния”, което означава, че са били и кръгли. Може би големината и кръглата форма на тези отвори, която е най-често срещана, са повод да бъдат наричани *слонски очи* (Eyice 1997: 416). Доста разпространени са и отворите със звездовидна форма. Не са изключение и отворите с шестоъгълна форма. Всички видове отвори според формата им са образувани чрез вграждане на калъпи със съответната форма, които след изграждане на куполите са отстранявани (Kiel 1976: 94). Отворите са разположени в кръгове, които следват разширяването на куполите към периферията им. По този начин се подсигурява повече светлина в помещенията, получавана от пресичането на светлинните снопове, които отворите пропускат под различни ъгли. Отворите по куполите на някои бани са остъклявани от външната страна, като стъклата са закрепвани обикновено с гипс. Предназначението на остъкляването е да не се допуска както излишно охлаждане на помещенията, така и проникване на дъждовни капки или сняг през отворите, които се намират в самия зенит на купола, т.е. които не са под ъгъл.

В посоченото по-горе изследване на А. Сиркаров отворите по куполите на баните са наричани “софити” (Сиркаров 1965: 135, 140, 144). “Осветлението на помещенията, пише той, се е провеждало посредством малки дупки – “софити” в купола или свода, покрити със стъкла, закрепени с гипс” (Сиркаров 1965: 144). Но с този термин (в ед.ч. *софит*) се обозначава долната видима част на всяка архитектурна повърхност. Иначе казано, с термина ‘софит’ се обозначава таван, поради което употребата му от А. Сиркаров за обозначаване на отвори по куполите на баните е неправилна. Такова недоразумение се среща и в текста на П.

Кантарджиев за архитектурните паметници на османските турци по българските земи (Кратка история 1965: 178).

Декорация на баните. Османските бани са били и обект на декорация, с която са естетизирани предимно техните интериори. Декорацията е типичен компонент в архитектурата на османските бани през целия им период на изграждане. Поради това тя е и исторически променлива, тъй като отразява стиловите особености в османското изкуство през отделните етапи на неговото развитие.

Декорацията на баните, строени през периода XV–XVII век, е съсредоточена обикновено при отворите около зенита и върху пандантивите на основните или по-големите помещения, каквито са съблекалните и топлите помещения (къпалните и халветите около тях).

В някои бани декорацията при отворите около зенита на помещенията представлява мрежа от релефни орнаменти, които са изработени от гипс, имат геометричен характер и обграждат отворите. Такава е декорацията в зенита на по-големите помещения в Чифте баня в Пловдив. Отворите в зенита на някои халвети в тази баня са обградени с големи сталактитни гипсови триъгълници. При повечето бани обаче отворите около зенита на помещенията са обградени с релефни фризове, които са съставени от сталактитни или геометрични елементи, също изработени от гипс. Такава е декорацията в зенита на помещенията в Дели хамам в Ловеч. Такава е била тази декорация и в баня Тракия в Пловдив.

Декорацията върху пандантивите има сталактитен характер, като в някои случаи е съставена от дребни геометрични орнаменти с ниска релефност. Типичен пример в това отношение са тухлените сталактитни форми върху пандантивите в банята на Фируз бей във Велико Търново.

В помещенията на османските бани се срещат и други декоративни акценти. Евлия Челеби пояснява, че два от крановете в банята, намираща се в центъра на София, били украсени с метални пластични зооморфни фигурки. Едната от тях изобразявала жаба и била монтирана на кран в един от халветите на банята. Според Евлия Челеби тази фигурка служела да подсеща къпещите се да пестят водата или да не следват примера на жабите, за които водата е обичайна среда. Другата фигурка била монтирана на крана за водата в басейна. Тя изобразявала лъвска глава

с широко отворена уста, през която се изливала водата в басейна (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 700).

В описанието на съблекалнята в Синанбейовия хамам в Карнобат А. Сиркаров пише: "Дървеният таван е кариран на малки квадратчета посредством тънки полуобли летвички. В средата е апликирано "слънце" в квадрат с дървена розетка от цвят в средата" (Сиркаров 1965: 133, 135, ил. 6). В средата на същото помещение е разположен фонтан, за който авторът пояснява, че освен от бял мрамор той е изработен и "във формата на отворен цвят" (Сиркаров 1965: 132). Независимо, че тези декоративни акценти са изработени от разнороден материал, те в известен смисъл са свързани, защото маркират началото и края на вертикалната ос на самото помещение.

Мраморните корита (курни) в някои от старите бани също са били декорирани. Такива например са все още запазените оригинални курни, намиращи се в халветите на Чифте баня в Пловдив. Тяхната декорация е твърде пищна и включва релефни изображения на стилизирани многолистни розети, геометрични и сталактитни орнаменти, както и специфичните арабски мрежи от триъгълни и други геометрични форми. Тези курни се отличават и с декоративно оформени първази и ръбове.

Обект на декорация е бил и разположеният в средата на топлите помещения гьобек таш. В. Иванов публикува текста на едно писмо на Молтке[1] от 29 ноември 1835 г., в което той изразява впечатлението си от декорацията на гьобек таша, намиращ се в къпалнята на една посетена от него баня в Шумен. "Под средата на купола, пише Молтке, през чиито звездообразни, затворени с дебело стъкло, отвори прониква дневната светлина, се издига висока колкото две стъпки площадка от мрамор, яспис, порфир и ахат, врязани богато за украса, и на която удобно можеш да се изтегнеш" (Иванов 1963: 71).

Естетизацията на банските интериори се допълва и от декоративното оформление на многобройните ниши, входни отвори и преходни пространства.

Някои ранни бани притежават декоративни елементи и в лицевата си

[1] Хелмут фон Молтке (1800–1891) е пруски офицер, участвал във военна мисия в Цариград по времето на султан Махмуд II (1808–1839) за консултации във връзка с реформиране на османската войска по европейски образец. По време на мисията, осъществена през 1835–1839 г., Молтке събира много впечатления при обиколките си в Мала Азия и по българските земи, които описва в епистоларна форма. По-подробно за живота, дейността и писмата на Молтке вж. Beydilli 2005: 267–268; Стоянов 1924: 183–193.

зидария. Най-показателен пример за това е банята в Ихтиман, декорирана с орнаменти от вградени в плоскостта на зидарията тънки тухли. Една част от тези орнаменти са разположени хоризонтално по барабана на банята, за който по-горе отбелязах, че е доста висок и осмостенен. Тези орнаменти са композирани линейно и са предимно от типа *рибена кост*, но има и орнаменти със странни буквоподобни форми. Особено впечатляващи са две по-едри фигури на североизточната стена на корпуса на банята, представляващи многолъчен орнамент и наподобяващи стилизирано слънце.

Декоративни елементи има и по лицевата фасада на Чифте баня в Пловдив. Тук обаче тези елементи представляват вградени в плоскостта на стената каменни блокчета с изработени върху тях нискорелефни розетни форми.

Интериорите на някои късно построени османски бани също са били декорирани. Такива например са били интериорите на двете бани в Несебър, за които вече бе споменато, че според А. Сиркаров вероятно са от края на XVIII век. Разглеждайки банята на северния бряг, той отбелязва, че "по стените са били изваяни орнаменти от стилизирани растения, розетки и геометризирани фигури, които вероятно ще да са били и оцветени" (Сиркаров 1965: 145). В изследването си авторът прилага и една зарисовка на растителен орнамент в стилистиката на турския барок, с която той илюстрира декорацията по стените на банята на южния бряг (Сиркаров 1965: 146, ил 21).

Декорирани са били и някои късно построени домашни бани, каквато е имало например в Шумен. За нея В. Иванов пише: "Твърде характерна с богатата си украса от релефни орнаменти и цветни растителни мотиви е банята в старата турска къща, сега собственост на Ардашес, намираща се в арменската махала" (Иванов 1963: 68). Украсата на тази баня е била действително пищна, което се разбира от следното подробно описание на автора: "Архитектурно-скулптурната обработка на стените е проведена в три пояса, които са тонирани различно. Най-долният пояс, при който са обработени сполучливо ъглите на преминаване от четириъгълната в кръгла форма като раковини, общо е издържан в морскосиньо, а самата раковина – керемиденочервено. Използувани са различни растителни мотиви, които на места са оформени в медалиони, вази и други форми. Вторият пояс е оцветен в охра, докато третият, който представлява върхът на купола, е сплескан и оцветен в бяло" (Иванов 1963: 69).

Традицията за декориране на помещенията в османските бани е намерила израз и в един по-специален случай. Става дума за декорация с графити в съблекалнята на мъжкото отделение в Чифте баня в Пловдив. Тук в долната половина на западната стена има участък с гипсова мазилка, оцветена в керемиденочервено. Върху нея са нанесени множество графитни изображения, изработени с пергел и линия най-вероятно в началото на XX век. Съхранени са фрагменти от композиции, съставени от геометрични орнаменти – триъгълници, квадрати и предимно полуокръжности в различни комбинации. Има и отделни фигури, наподобяващи засводени портали или прозорци с обичайните метални решетки. Забелязва се и едно изображение на мимбер.

В мъжката съблекалня на Чифте баня в Пловдив има и стенописни изображения на цветя и плетеници, които също са късни. С такава декорация се отличава и подкуполният фриз на помещението. Арките на тромпите в това помещение също са декорирани, но с фриз от ниски каменни релефи, имащи еднотипна геометрична форма.

Прави впечатление, че повечето декоративни елементи в баните – особено сталактитните композиции, са заемка от декорациите на джамиите. Такава заемка са и тухлените орнаменти в зидарията на някои от баните. Свидетелство за това е тухлената декорация по фасадите и барабана на банята в Ихтиман и по лицевата фасада на намиращата се недалеч от нея джамия от типа *завие*, построена най-вероятно в началото на XV век. Подобно сходство по отношение на тухлената фасадна декорация има също между банята в Ихтиман и Фатих джамия в Кюстендил, построена през втората половина на XV век.

Примери за най-високо постижение в декорацията на османските обществени бани на Балканите са Чифте хамам и Давуд паша хамам в Скопие, построени през втората половина на XV век. Стените на помещенията в тези бани са декорирани с тухлена и частично съхранена до днес гипсова орнаментация в стил *руми*[1].

Функции на баните. Културно-историческото значение на османските обществени бани се съдържа предимно в техните функции. Това изисква да се

[1] Подробно изследване на тези две бани в Скопие вж. у Кумбараџи-Богоевиќ 1998: 169–182.

разгледа и спектърът от функции, които те са притежавали.

Освен като място за хигиена на тялото османските обществени бани са изпълнявали социална и правна функция. Някои бани са притежавали и лечебна функция. Сравнително рядко те са имали и религиозна функция. От архитектурна гледна точка баните са притежавали и градоустройствена функция.

Социална функция. Баните са свързани с традиции, които им придават ясно изразен социален характер. Особено показателно за това е описанието на атмосферата в банята при Кадъ Сейфуллах Ефенди джамия в София, направено в началото на XVIII век от лейди Мери Монтегю. Тя била силно впечатлена от поведението на жените в банята, където "едни разговарят, други работят, трети пият кафе или шербет, докато повечето лежат небрежно върху възглавниците си, а робините им (обикновено хубави момичета на 17–18 години) сплитат косите им по различни начини". "С две думи, заключава Монтегю, това е женско кафене, където се разказват всички градски новини, измислят се сплетни и т.н. Жените си позволяват това развлечение обикновено веднъж седмично и стоят в банята най-малко четири или пет часа" (Балканите 1979: 82). Вероятно това е същата баня, в която според Евлия Челеби бедните и богатите били равни (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 700).

Описаната от Монтегю ситуация дава основание на М. Стайнова да отбележи, че баните са изпълнявали и развлекателна функция (Стайнова 1995: 40), което не противоречи на тяхното обособяване като място за размяна на социална информация, за демонстриране на социален статус, както и по принцип като място, което съдържа социалните характеристики на кафенето според сполучливото сравнение на лейди Монтегю.

Превръщането на съблекалните в своеобразни кафенета се отбелязва и от К. Иречек, който по повод на посещението си в една баня край Хисар пише, че след измиване "гостите седят, завити в бели хавлии, на рогозки в комодни стаи, пият вишновка и кафе, пушат цигари и се забавляват с весели разговори" (Иречек 1974: 440).

Много често съблекалните са ползвани и като трапезарии, защото пребиваването в баните е могло да бъде целодневно. Въз основа на спомени на стари шуменци В. Иванов пояснява: "Обикновено жените от цялата махала или пък

група от роднински семейства отивали заедно с децата си, които са носили бохчите с дрехите за преобличане, хавлиите и тасовете, както и яденето. Времетраенето за изкъпването не е било ограничено. Обядването обикновено е ставало в банята, по-точно в съблекалнята, а следобед е продължавало изкъпването на децата, някои от които идвали там направо от училище" (Иванов 1963: 71–72).

Интересна информация за пребиваването на жените в един софийски хамам съобщава нашата известна фолклористка Райна Кацарова–Кукудова (1901–1984) в кратка статия със заглавие "Народна певица – свидетелка на обесването на Васил Левски" (Кацарова–Кукудова 1942: 57–60). Тя разглежда репертоара на Петкана Кършова – възрастна жена от с. Горни Лозен, Софийско, която като млада била слугиня в къщата на един софийски бей, с чиято жена и деца често ходела на баня[1]. "Петкана, пише Р. Кацарова–Кукудова, се къпела заедно с беицата и децата. Носели си ядене и баклава, варели кафе. Напъти (често – б. м., Л. М.) седели и по цял ден в банята" (Кацарова–Кукудова 1942: 60).

Описвайки банята в центъра на София, Евлия Челеби съобщава, че понякога мъжете в нея се забавлявали и през нощта. "По някой път, пише той, през дългите зимни нощи, градските аяни се събират 70–80 млади и стари приятели и през цялата нощ гуляят в банята, като горят стотини камфорени свещи" (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 700).

Както вече се спомена, съблекалните на някои бани са устройвани на два етажа съобразно социално-класовия статус на посетителите. Във връзка с това долният етаж, където обикновено е имало нарове и закачалки за дрехите, е ползван от бедни и обикновени хора, а горният етаж е бил предназначен за богати и високопоставени личности, поради което там е имало самостоятелни кабини за съхраняване на дрехите и легла за почивка след къпане. Така беше устроена съблекалнята на една от старите бани в Пазарджик, която през 80-те години на XX век беше все още действаща. Така според В. Иванов са били устроени и съблекалните на баните в Шумен, за които авторът пише, че долният им етаж е

[1] Петкана Кършова разказала на Р. Кацарова–Кукудова, че когато била 20-годишна, присъствала на обесването на Васил Левски, който, като го повели към бесилката, запял следната турска песен: "Шинди дуйдум / Юре гъме / Кара канлар дамлади / Вер аннадъм аннамиш / Не анъм вар, не бабам вар / Йот ме бюлбюл, вактъм вар" (Кацарова–Кукудова 1942: 57, 59–60) – "Şimdi duydum / yüreğime / kara kanlar damladı / ve anladım anlamış / ne anam ne babam var / ötme bülbül vaktim var" (Сега чух / в сърцето ми / черна кръв прокапа / и разбрах, че е разбрало / че нямам ни майка, ни баща / не пей, славей, имам [още] време". Стандартизиран вариант и превод на текста: доц. Орлин Събев.

ползван като втора класа, защото е имало само закачалки, а горният етаж е бил приспособен за първа класа, защото там имало и легла (Иванов 1963: 70). Това устройство на съблекалните и обзавеждането на техните етажи с оглед на ползването им от хора с различен социален статус се отбелязва и от М. Харбова, която пише: "Съблекалнята е изградена на едно или две нива (горе в галерията са самостоятелните легла за почивка след банята за по-богатите, а долу – нарове покрай стените с фонтан в средата – за по-бедните)" (Харбова 1991: 135).

От друга страна, някои съблекални са били без галерия за горен етаж. Те са ползвани и като място за отдих, по време на който посетителите са осъществявали и социални контакти. Тези съблекални са били обзавеждани с легла, килими и възглавници, върху които посетителите са лежали, пушили, пиели кафе или чай и са общували помежду си. Подобна ситуация е описана в споменатото по-горе писмо на Молтке от 1835 г. "Ние влязохме, споделя той, в едно просторно, високо засводено помещение, в чиято среда клокочеше водоскок, който, тъй да се каже, ми напомни студа, който господствуваше в това помещение. Аз не почувствувах никакво желание да сваля и най-малкото късче от своя тоалет; и отгоре на всичко не видях никаква вана и с ужас си мислех за водоскока и неговата ледена висулка. С учудване съзрях върху дървена естрада, която обхваща помещението наоколо, много мъже да лежат върху килими и легла, голи, само с една тънка ленена кърпа покрити, пушейки доволно лулите и протягайки се както в зноен летен ден на прохлада, които ми се сториха в този момент така необикновени" (Иванов 1963: 71).

Друг показател за социално-класово различие сред населението в някои градове е ползването на домашна баня, тъй като тя е била често срещана, предимно в домовете на богати и високопоставени личности, каквито според Евлия Челеби са били вилаетските аяни и изобщо "знатните" граждани. Социално-класовата диференциация е подчертавана и с начина на посещаване на баните. По този повод В. Иванов пише, че в Шумен "по-заможните жители, за да покажат завидното си положение, отивали на баня с файтон" (Иванов 1963: 70).

При провеждане на градските сватби съществувал обичай младоженците да водят роднините и приятелите си на баня. Този обичай е един от многото символични сватбени актове, обслужващи промяната на социалния статус на младоженците. Той е практикуван еднакво от българи и турци, като по места е

прераствал в празнично веселие с хранене, пиене и танцуване под инструментален съпровод. За неговото провеждане сред българите и турците в Шумен съобщава В. Иванов, който пише: "Заслужава да се отбележи спазваният в миналото обичай да се ходи на баня преди женитба. Обикновено в петъка преди сватбата, определена за неделя, женихът завеждал на свои разноски, като откупувал банята за цял ден, всички шафери, близки и роднини от едната и другата страна на баня. Отиването към банята и самото изкъпване е било съпровождано с веселие и закачки. След изкъпването слагали трапеза от предварително донесено ядене и пиене. Накрая за дояждане поднасяли традиционното кисело зеле. Веселието понякога завършвало с хорà и други игри. При обличането завързвали ръкав от ризата или пък друго подобно, за да вземат от младоженеца пари за почерпка. По аналогичен начин е бивала провеждана с младоженката "женска сватба" в банята. Този обичай е бил спазван и от турското население в града" (Иванов 1963: 72). Същият обичай, изпълняван от цигани християни, наблюдавах в началото на 80-те години при Дервиш баня в Кюстендил.

Правна функция. Един от най-дискутираните въпроси в ислямското право по отношение на хамамите е свързан с голотата и по-специално с препоръката към посетителите за прикриване на половите органи (Yaşaroğlu 1997: 433–434). Тази препоръка се въвежда от хадисната литература и е предмет на обсъждане от всички правни школи в исляма.

Съществува схващане, че до смъртта на Мохамед не е имало хамами при арабите от района на Хиджаз, както и че самият Пророк не е посещавал и не е виждал хамам. От друга страна обаче, М. К. Яшароглу споменава за един хадис на Айша (втората или любимата съпруга на Мохамед и дъщеря на първия праведен халиф Абу Бакр), според който Мохамед първоначално забранявал на последователите си и от двата пола да ходят на баня, но впоследствие разрешил само на мъжете при условие, че ще покриват с кърпи половите си органи.

От друг хадис се разбира, че посещаването на хамами в Персия се разрешавало също само на мъже и при същото условие, но за болни жени и родилки (лехуси) не е имало забрана.

Според ислямското право разрешението за построяване и функциониране на хамамите се обвързва с изискването посетителите да прикриват половите си

органи, като се покриват с кърпа от пъпа до коленете. Сред ханбалитите (привърженици на една от четирите правни школи в исляма) е разпространено схващането, че ако в хамам мъж или жена открие половите си органи, макар и неволно, това се смята за грях както за разголения, така и за намиращите се при него.

Ханафитите (привърженици на друга правна школа в исляма) и съответно османците, които изповядват ханафитските възгледи, не приемат схващането на другите правни школи, че който вярва в Аллах и в Съдния ден, не трябва да разрешава на жена си да посещава хамам. Ханафитите (или османците) не приемат и схващането на другите правни школи, че жена, която си сваля дрехите извън къщата на съпруга си, пуска преграда между себе си и Аллах.

Всички правни школи в исляма са единодушни по въпроса, че посетителите на хамамите, без оглед на пол и възраст, трябва да прикриват половите си органи. Обвързването на това изискване с построяването и ползването на хамамите означава, че те придобиват и правна функция. Такава функция са изпълнявали и османските обществени бани по българските земи, въпреки че данните за спазване на посоченото изискване са оскъдни по различни причини.

В описаната към средата на XVI век баня в София от Х. Дершвам се отбелязва, че "баняджията опасва всекиму дълга синя кърпа, а около главата – бяла" (Дершвам 1970: 32). В посочения по-горе цитат от писмото на Молтке се споменава, че мъжете в посетената от него баня в Шумен са покривали половите си органи с "тънка ленена кърпа". На свой ред В. Иванов изтъква, че в шуменските бани имало обичай посетителят да получава от персонала по един пещемал два пъти – първия път е за пребиваване в къпалнята, а втория път е за почивката след къпане. "След събличането, пояснява авторът, преди влизането в къпалнята, *натърът* (бански служител – б.а., В. И.) замятал посетителя с пещемал през кръста, хавлия през рамо и кърпа на главата, които, с изключение на пещемала, се оставяли в преддверието. След изкъпването, което обикновено ставало с теляк, натърът давал сух пещемал и наново замятал хавлиите и кърпите, след което следвали поздравления, честитки и покана изкъпаният да си отпочине на леглото, където бивал завиван с одеяло" (Иванов 1963: 70).

В. Иванов дава сведение и за жените. "Интересно е да се отбележи, пише той, че жените са влизали в банята със специално ушити ризи", което според автора

е “традиция, пренесена от Арабския изток” (Иванов 1963: 70).

Тази информация е действително интересна, но тя не е дообяснена. Не става ясно например каква е била кройката на тези ризи и съответно каква част от тялото са покривали. Не се разбира също дали те са ползвани само от мюсюлманки или и от немюсюлманки. Въпреки това посочената информация кореспондира до известна степен с едно изискване, според което, ако в банята има и жени немюсюлманки, жените мюсюлманки са длъжни да покриват телата си като пред мъже (Yaşaroğlu 1997: 434).

Твърде впечатляваща от гледна точка на ислямското право е информацията на лейди Монтегю за външния вид на жените в посетената от нея баня в София. Описвайки жените в тази баня, които са били безспорно мюсюлманки, тя отбелязва, че те са били напълно голи. Това е регистрирано в началото на XVIII век, т.е. сравнително рано спрямо модерните времена, и по принцип е драстично нарушение на съответните правила в ислямското право. “На първите пейки, пояснява Монтегю, постлани с възглавници и богати килими, седят дамите, а на вторите – зад тях, робините им, но без всякакво отличие за сана им в облеклото: всички бяха в естествено състояние, т.е. на обикновен английски – съвършено голи, без да прикриват някоя прелест или недостатък” (Балканите 1979: 81).

Лечебна функция. Някои бани са посещавани и с лечебна цел. Става дума за каплъджа хамамите или за баните с топла минерална вода. Лечебните свойства на водата в тези бани са били допълнителен стимул за по-честото и по-масовото им посещаване. Посочените по-горе легенди, които Евлия Челеби е изтъкнал за лечебните свойства на водата в баните край София, както и за водата в банята при Айтос, са твърде показателни в това отношение. Не по-малко популярни са били и каплъджа хамамите в Кюстендил. За разлика от градовете, баните в селата са строени предимно върху топли минерални извори. Типичен пример в това отношение е банята в с. Огняново, Гоцеделчевско, която е преустроена чрез вграждане в нова сграда за обществена минерална баня.

Религиозна функция. В случая имам предвид практиката за засвидетелстване на мюсюлманската вяра в бани с изградена в съблекалните им михрабна ниша. По-горе изтъкнах, че по сведение на Е. Канетаки бани с михрабна ниша в съблекалните

е имало в съседна Гърция. Нито една от запазените до днес османски обществени бани у нас не притежава михрабна ниша. В известните ми описания на османските обществени бани по българските земи няма сведения за наличие на михрабна ниша, но това не означава, че бани с такава ниша не е имало. Те по-скоро са били рядкост, каквито са били и в Гърция.

Според повечето правни школи в исляма и малка част от ханбалитите намазът в хамама е разрешен, но за повечето ханбалити това не е редно, тъй като има хадис, който гласи: "цялата земна повърхност, освен гробищата и хамама, е месджид" (Yaşaroğlu 1997: 434).

Градоустройствена функция. Османските обществени бани са изпълнявали и градоустройствена функция, тъй като са участвали при формирането на централните и периферийните зони в селищата по българските земи през периода XV–XIX век.

Някои архитекти смятат, че баните са почти винаги свързани с джамиите. Т. Златев например пише: "По известния турски строителен и градоустройствен принцип банята се изгражда в група с някои от останалите турски обществени сгради (джамията, кервансарая и др.) и цялата група сполучливо оформя площад, по-голям или по-малък, но винаги с правилен и добре отмерен пространствен мащаб" (Златев 1955: 63). Подобно мнение изказва и П. Кантарджиев, който отбелязва: "В повечето случаи баните са били свързани с джамиите и кервансараите" (Кратка история 1965: 177). Според А. Сиркаров "предназначението на хамамите и условностите на мохамеданството е причина най-често баните да се строят в непосредствена близост до джамиите и така комплексно да участвуват в архитектурно-градоустройствения ансамбъл на селището от турско време" (Сиркаров 1965: 128). М. Харбова също смята, че хамамите "участват в общия силует, хармонично свързани с еднокуполните и многокуполните джамии (Харбова 1991: 134).

Ако това схващане е вярно, би следвало количеството на джамиите да е пропорционално на количеството на баните, което пък би означавало, че количеството на баните по българските земи щеше да бъде уникален случай не само на Балканите.

Красноречиво доказателство за преувеличената обвързаност на баните с

джамиите са данните, посочени в каталога на Е. Х. Айверди. Според тях през османския период по българските земи са изградени 2356 джамии и 113 хамами (Ayverdi 1982: 143).

Ансамблова връзка между баните и джамиите действително е съществувала, но тя не е била закономерна, не е била правило, тъй като не при всяка джамия е имало баня или не всяка баня е строена при джамия, докато джамия е имало почти във всяка махала.

Основна клетка на селищния организъм е била махалата, която в зависимост от месторазположението и предимно от благоустрояването е придобивала статус на централна или на периферийна селищна зона.

Най-важният структурообразуващ фактор на периферийните селищни зони е имал сакрален характер, манифестиран от джамия в мюсюлманските махали и от църква в християнските махали. По разбираеми причини баните са строени само в мюсюлмански махали. Построяването на баня в махала с джамия е по същество социален акт. Поради това банята в махала с джамия е допълнителен или второстепенен фактор за обособяването на съответната махала като периферийна селищна зона. Построяването на баня в махала без джамия не подменя сакралния характер на джамията, поради което банята и в този случай запазва второстепенния си характер на структурообразуващ фактор.

За прерастването на една махала в централна селищна зона е необходима концентрация на общественополезни сгради и съоръжения при абсолютно задължителното наличие на сакрално ядро, т.е. на джамия или църква. Това означава, че в една мюсюлманска махала например около джамията са изграждани баня, кервансарай (или хан), конак, часовникова кула, поща, чешма, както и характерната чаршия или занаятчийско-търговски център, включващ работилници, магазини, складове, сергии за открита търговия, кафенета и др. Типичен пример във връзка с това е била централната селищна зона в Разград, обособена от джамията “Ибрахим паша” и от почти несъществуващите вече около нея общественополезни сгради и съоръжения, построени главно през Възраждането.

Съвременно състояние на баните. В края на XIX и главно през XX век някои османски обществени бани в България са закрити или разрушени. В края на XIX век е закрита например банята в Монтана, основите на която днес са все още

запазени, макар частично и в руини. Няколко десетилетия по-късно – през 20-те години на XX век са разрушени Хюнкяр хамам в Пловдив (през 1923 г.) и Чифте хамам в Шумен (през 1927 г.). Ески хамам в Шумен е престанал да функционира около 1920 г., а е разрушен през 1949 г. (Иванов 1963: 60). Банята в Нови пазар е разрушена в края на 50-те години на XX век (Гроздев, Златков 1983: 66).

Повечето бани са функционирали до 60–80-те години на XX век, когато по-голямата част от тях са разрушени и на местата им са построени други сгради. Тогава е разрушена и банята в Хасково, построена в края на XIX век. Има сведение, че преди да бъде разрушена през 1965 г., мъжкото отделение на тази баня е било адаптирано за "читалищен салон с театрална сцена и библиотека" (Узунова 2007: 6). Повече подробности по този въпрос дава местният краевед К. Арнаудов, който пише: "Над предната мъжка съблекалня имаше втори етаж, в който някога се е помещавало жилището на първия аптекар Негруш. Доскорошната бръснарница на ъгъла на съблекалнята е била последователно аптека на Негруш, по-късно на Ст. Гъбов, след това вход и чакалня към театъра в горния етаж, докато в 1928 г. след голямото земетресение този етаж бе съборен." Същият автор пояснява, че първата кинопрожекция в града се е състояла на горния етаж на съблекалнята след превръщането му в театрален салон (Арнаудов 1965: 42). Освен това някои помещения на банята са били "отдавани от общинарите на тютюнотърговци, за да съхраняват там обработения и непродаден тютюн" (Узунова 2007: 6).

Някои от затворените бани през XX век са се превърнали с течение на времето в руини поради нестопанисване. Такава например е банята на Фируз бей във Велико Търново и Орта хамам в Шумен. По същата причина има и бани, които са оцелели като сгради, но се намират в много лошо състояние. Такава е банята в Радомир, Дели хамам в Ловеч и др. Банята в Радомир дори е преустройвана през 1977 г. Тогава Изпълнителният комитет на Градския народен съвет "дава съгласието си старата баня ("Хамама") да бъде ремонтирана и превърната в атракционно заведение" (Райчева 2005: 162), което впоследствие е затворено, а сградата е подложена на разрушение. Банята в Берковица и Синанбейовият хамам в Карнобат също са запазени, но не функционират и не са адаптирани за ползване с друга цел.

В края на XX и началото на XXI век фасадите и покривите на някои от запазените бани са реставрирани. Това е направено с цел да се съхранят самите

сгради като паметници на културата. С такава цел е реставрирана например северната баня в Несебър, както и Дервиш баня в Кюстендил.

Сред реставрираните бани има и такива, чиито помещения са адаптирани за музеи и арт-галерии. Банята в Разлог също е реставрирана, но с цел да се ползва като модерен туристическо-информационен център. За съжаление след реставрацията на банята тази идея не е осъществена. Днес тя е преустроена в кафене-ресторант. В Гоце Делчев, където има две бани, едната е в руини, а другата след ремонт се ползва като склад за разхладителни напитки.

За музей е адаптиран интериорът на банята в Каварна, в който е разположена постоянна експозиция на тема "Добруджа и морето". За арт-галерия е адаптиран интериорът на Чифте баня в Пловдив, а интериорът на банята в Ихтиман се ползва едновременно като музей и арт-галерия. Баните в Каварна и Ихтиман, както и Чифте баня в Пловдив се отличават и с много добра външна реставрация.

След пълна и отлична реставрация посочените по-горе бани от XV век в Скопие също са адаптирани за арт-галерии. Засега това е най-оптималното решение за съхраняване на османските обществени бани като архитектурни паметници на Балканите.

***

По-важни изводи, които изтъкнатото дотук дава основание да се направят, са следните:

1. Строителството на османски обществени бани по българските земи се въвежда през първата половина на XV век и продължава до края на XIX век.

2. Разпространението на тази османска архитектурна форма по българските земи е масово. Тя се среща предимно в селища от градски тип, като в някои от тях е функционирала до 70–80-те години на XX век.

3. Изградените османски обществени бани по българските земи свидетелстват за строителните умения, които османските турци са възприели от предходни архитектурни традиции и доразвили съобразно спецификата на османската архитектура.

4. Паралелно с изграждането на обществени бани по българските земи османските турци поставят и основите, върху които се развива културата на банята сред българското население през Късното Средновековие и Възраждането.

Литература

Алексиев, Й. 1993: “Шишмановата баня” във Велико Търново. – В: Международна здравна фондация “Св. Панталеймон”. Велико Търново, 59–65.

Арнаудов, К. 1965: Хасково и хасковци в детските ми спомени. – Вести на Народния музей в Хасково, т. 1, 31–85.

Балканите 1979: Балканите през погледа на две английски пътешественички от XVIII век. Писма на Мери Монтегю и Елизабет Крейвън. Предговор, подбор, превод от английски и бележки от Мария Киселинчева. С.

Баранов, Х. К. 1958: Арабско-русский словарь. Москва.

Венедикова, К. 2008: Два надписа, свързани с миналото на Велинградско. – Нумизматика, сфрагистика и епиграфика, № 4, 253–278.

Гроздев, Г., Г. Златков. 1983: Нови пазар. С.

Дерменджиев, Ев. 2007: Дворцовата баня на търновските царе. – Известия на Регионален исторически музей – Велико Търново, кн. 22, 124–141.

Дерншвам, Х. 1970: Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуването му до Цариград през 1553–1555 г. Превод от ранно-ново-горно-немски Мария Киселинчева. С.

Димитрова В. 2005: Османски паметници през XV–XVI в. в Кюстендил. – В: Студентски изследвания II. Изкуствознание и културология. Съставители: проф. Иван Божилов, ас. Владимир Димитров. Нов български университет. С., 203–220.

Евлия Челеби. 1972: Пътепис. Превод от османотурски, съставителство и редакция на Страшимир Димитров. С.

Елезовић, Гл. 1937: Јахја паша. – В: Југословенски историски часопис, год. 3, св. 1–4, 161–179.

Златев, Т. 1955: Българският град през епохата на Възраждането. С.

Иванов, В. 1963: Баните в стария Шумен. – Известия на Народния музей Коларовград, кн. 2. Варна, 59–74.

Иванов, Й. 1906: Северна Македония. Исторически издирвания. С.

Иванов, Т. 1971: Проучвания върху хипокауста от римската и ранновизантийската епоха. – Археология, № 1, 23–44.

Иречек, К. 1974: Пътувания по България. 2 издание. Превод от чешки Ст. Аргиров. Под редакцията на Ев. Бужашки и В. Велков. С.

История на град Хасково 2005: История на град Хасково 1912–1945. Съставител Недялко Димов. С.

Иширков, А. 1912: Град София през XVII век. – В: Материали за историята на София, кн. 3. С.

Каниц, Ф. [1998]: Дунавска България и Балканът. Второ преработено издание. Т. 2. С

Кацарова–Кукудова, Р. 1942: Народна певица – свидетелка на обесването на Васил Левски. – Сердика, кн. 7–8, 57–60.

Кожухаров, В. 1930: За хасковския хамам. – В-к Утринна поща, Хасково, № 894, 31 юли 1930, 2.

Кратка история 1965: Кратка история на българската архитектура. С.

Кумбараџи-Богоевиќ, Л. 1998: Османлиски споменици во Скопје. Скопје.

Миков, Л. 2003: Накшбендският шейх Сабри Хюсеин (Софта баба) и неговото тюрбе в Тутракан. – Български фолклор, № 2–3, 28–44.

Пеев, Хр. Д. 1948: Сградата на областното събрание на Източна Румелия в гр. Пловдив. – Годишник на Народния археологически музей Пловдив, кн. 1. С., 202–204.

Попов, Хр. 1942: Бански строежи. С.

Първева, Ст. 1998: Представители на мюсюлманската религиозна институция в града по българските земи през XVII век. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съставители: Р. Градева, Св. Иванова. С., 127–211.

Пътуване на Евлия Челеби 1909: Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. Преведе от турски Д. Г. Гаджанов. – Периодическо списание, т. 70, год. 21, свезка 9–10, Пловдив, 639–724.

Райчева, В. 2005: Летопис на град Радомир и градско-общинските управи (1878–2005 година). Радомир.

Сиркаров, А. 1965: Бани от епохата на турското владичество в Бургаския край. – Известия на Народния музей Бургас, кн. 2. С., 127– 148.

Стайнова, М. 1995: Османски изкуства на Балканите XV–XVIII век. С.

Стоянов, К. 1924: България и българите в писмата на Молтке. – Известия на историческото дружество в София, кн. 6, 183–193.

Събев, О. 2001: Родът Михалоглу и мюсюлманското образование в

българските земи на Османската империя. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 7. История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съставител и отговорен редактор Росица Градева. С., 136–166.

Татарлъ, И. 1966: Турски култови сгради и надписи в България. –Годишник на Софийския университет. Факултет по западни филологии. Т. 60, 567–615.

Тулешков, Н. 2006: Архитектурното изкуство на старите българи. Т. 3. Приложения. Османско средновековие и Възраждане. С.

Узунова, Кр. 2007: Д-р Георги Кожухаров спасява хамама от събаряне преди 80 г. – В-к Новинар юг, Хасково, год. XVI, бр. 237 (4162) от 05 декември 2007, 6–7.

Харбова, М. 1991: Градоустройство и архитектура по българските земи през XV–XVIII век. С.

Цветкова, Б. 1972: Откъс от подробен регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България от средата на XVI в. – В: Турски извори за българската история. Т. 3. Съставила и коментирала Бистра А. Цветкова. С., 427–473.

Шопов 1902: Евлия Челеби от А. Шопов [1902]: – Периодическо списание, 1901, св. 1, С., 161–194.

Ayvansarayi, H. H. 1978: Vefeyat-ı selatin ve meşahir-i rical. İstanbul.

Ayverdi, E. H. 1982: Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri. Cild IV. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk. İstanbul.

Beydilli, K. 2005: Moltke, Helmuth von (1800–1891). – Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi. Cild 30. İstanbul, 267–268.

Eyice, S. 1997: Hamam: Tarih ve mimari. – Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi. Cild 15. İstanbul, 402–430.

Janin, R. 1953: La geographie ecclesiastique de L'empire Byzantin. Premiere partie. Le siege de Constantinople et le patriarcat oecumenique. T. 3. Les eglises et les monasteres. Paris.

Kanetaki, E. 2004: The still existing Ottoman hamams in the Greek territory. – In: Middle East Technical University (METU), Journal of the Faculty of Architecture (JFA), 21, №1–2, 81–110.

Keskioğlu, O. 1969: Bulgaristan'da bazı türk abideleri ve vakıf eserleri. – Vakıflar dergisi, 8, 309–328.

Kiel, M. 1976: The Ottoman Hamam and the Balkans. – AARP (Art and Archaeology Research Papers), № 9, 87–96.

Kiel, M. 2003: Lofça. – Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi. Cild 27. Ankara, 203–205.

Minetti, H. 1923: Osmanische provinziale Baukunst auf dem Balkan. Ein Beitrag zur Baugeschichte des Balkans. Hannover.

Orlandos, A. K. 1958: Monastiriaki arhitektoniki. Athenes.

Süreyya, M. 1996: Sicill-i Osmani. 5. İstanbul.

Yaşaroğlu, M. K. 1997: Hamam: Fıkıh. – Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi. Cild 15. İstanbul, 433–434.

OTTOMAN PUBLIC BATHS IN BULGARIAN LANDS (15TH-20TH CENTURIES) (A CULTURAL AND HISTORICAL PROFILE)

Lyubomir MIKOV

SUMMARY

The present study is an attempt to present the cultural and historical profile of the Ottoman public baths in the Bulgarian lands during the period of the 15th-20th centuries.

The study consists of two major parts. The first part comprises comments on the available studies by Bulgarian and foreign scholars. Special attention is paid to the data provided in the travel books.

In the second part the following features of the Ottoman public baths are taken into consideration: typology, date of construction, composition, structure, heating system, lightening, decoration and functions (social, legal, curative, religious, and urban). Besides, information on the up-to-date situation of some still existing baths is provided due to the field research conducted by the author.

The following conclusions are drawn:

1. The first Ottoman public baths were built up as early as in the first half of the 15th century and the last one as late as in the end of the 19th century.

2. These Ottoman architectural forms were widespread in the Bulgarian lands, predominantly in urban spaces. Some of them functioned until the 1970s-1980s.

3. The Ottoman public baths built in the Bulgarian lands are a good evidence of the building capacity of the Ottomans who combined previous architectural traditions and specific styles of their own.

4. The spread of the Ottoman public baths in the Bulgarian lands was an important stimulus for the formation of bath culture among the Bulgarians during late Middle Ages and the Bulgarian Revival.

5. FİLİBE MEVLEVÎHANESİ

Aydın YUMEROV

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi çok büyük medeniyetlere şahitlik etmiştir.Bu medeniyetlerin içinde tarih kitaplarının hayranlikla bahsettiği medeniyet, İslam medeniyetidir. İslam medeniyeti içindeki en önemli noktalarından bir bölümünü şüphesiz Osmanlı kültür ve birikimi oluşturmaktadır.

İslam medeniyeti bünyesindeki Osmanlı kültürü batı medeniyetlerinden ve milletlerinden farklı olarak vakıf ve hayır eserlerini oluşturmayı hayatlarının bir parçası olarak görmüş ve ettiği hizmetleri bunların yanında insanlığa sunmayı bir borç bilmiştir. Gittikleri her yerde insanların, hatta hayvanların dahi ihtiyaçlarını karşılayacak her türlü hizmeti sunmuşlardır. Benzeri bulunmayan tarihi eserler inşa etmek te İslam medeniyetinin Osmanlı döneminin kültürel birikiminin batı medeniyeti karşısında ki gibi büyük bir medeniyet olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu eserlerin müşahede edildiği yerlerden biri de şüphesiz ki, Balkanlar'dır. Balkanlar'ın her köşesinde han, hamam, okul, mescid, tekke, zâviye, sebil, kütüphane, imâret, köprü, medrese ve kervansaraylara rastlamak mümkündür. Ancak bu emsalsiz eserlerin çoğu, Osmanlının çöküşünden sonra bu bölgeye hakim olan güçler tarafından tahrip edilerek yok edilmiş veya farklı amaçlar için kullanılmıştır. Bu araştırmamda, Osmanlı'nın Balkanlar'daki önemli merkezlerinden biri kabul edilen Filibe şehri ve aynı şehirdeki Osmanlı kültür birikiminin bir parçası olan Filibe Mevlevîhanesi hakkında bilgi vererek ve günümüzdeki durumu gözler önüne sermeye çalışacağım.

Araştırma Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte mevlevîlik hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Plovdiv tarihi, ikinci bölümde ise Filibe Mevlevîhanesi tanıtılmıştır.

GİRİŞ

1. MEVLEVÎLİK VE KURULUŞU

Hz. Mevlâna 604/1207 yılında Belh şehrin'de doğdu. Babası Sultânü'l-Ulemâ lakabının sahibi Bahaeddin Veled ile birlikte 610/1213 yılında Belh'ten hicretle Bağdad yoluyla önce Hicaz'a gitmişler sonra Karaman'a ve ardından Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubâd'ın daveti üzere Konya'ya yerleşmişlerdir. Mevlâna'nın ilk hocası babasıdır. Babasının vefatından sonra onun halifelerinden Burhaneddin Muhakkık Tirmîzî'den eğitim görür. Mevlâna medresede müderris ve vaiz iken karşılaştığı Şems-i Tebrîzî vasıtasıyla gönlündeki aşk ateşini tutuşturur.[1]

Mevlâna için asıl dönüm noktası Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması olmuştur. Mevlâna Şems-i Tebrîzî'den unutulacak, insana yük olacak insanın benliğine benlik katacak bilgi değil gönül bilgisi öğrenmiştir.[2]

Mevlâna'nın hayatı boyunca tarikatlara özgü bir takım kurallara uymadığı, kendisine bağlananlara özel kurallar koymadığı bilinmektedir. Sözgelimi kendisine bağlananlar için ne bir tören düzenler, ne de belli bir zikir öngörürdü.[3]

Mevlevîlik başlangıçta Anadolu'daki diğer Tasavvuf akımları gibi âdâb ve erkanı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş kalsik bir tarikat niteliğinde değildi.[4]

Sultan Veled irşad makamına geldiğinde Anadoluda Moğollar siyasi iktidarı temsil eden Selçuklu hanedanı mensupları ve Türkmen beyleriyle iyi ilişki kurmaya başardı ve yetiştirdiği halifeleri Amasya'ya Kırşehir'e Erzincan'a yayılıp burada zaviyeler kurarak Mevlevîliği yaymaya başladı.[5]Sultan Veled kendi döneminde Mevlâna'nın düşüncelerini temel olarak Mevlevîliğin kendisine özgü kuralları, törenleri olan tarikat durumuna getirirmiştir.[6]Sultan Veled'in irşat makamına oğlu Ulu Arif Çelebî'yi bırakması tarikatın tarihinde dönüm noktası olmuştur.[7]

Bu olaydan sonra mevlevîlik Çelebi ünvanlarıyla anılan Mevlâna soyuna mensup şeyhler tarafından temsil edilmeğe başlamıştır. Konya Mevlâna dergâhı ve Çelebilik makamı Mevlevîyye tarikatının idare merkezi haline gelmiştir.[8]

---

[1] Yılmaz ,Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatler,* Ensar Neşriyat ,İstanbul, 1997, s. 251
[2] Can, Şefik,*Mevlâna*,Ötüken Neşriyat ,İstanbul ,2003, s.50
[3] Özalp ,Ahmed, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, "Mevlevîlik",Istanbul, 1990,C. V, s.226
[4] Tanrıkorur ,Barihüda, "*Mevlevîyye*", Diyanet İslam Ansikopedisi,(DİA.) Ankara 2004, C. XXIX, s.468
[5] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468
[6] Özalp,a.g.md. C. V, s.226
[7] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468
[8] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468

2. MEVLEVÎHANELER VE DERGÂHLAR

Mevlevîlik Konya'da kurulduktan sonra Konya dışına da yayılmıştır. XIV. Yüzyılın başından XIX. Yüzyıla kadar Mevlevî dergâhları açılmaya devam etmiştir.[1]

Arif Çelebi irşad makamına gelmesi ile gittiği her yerde bir Zaviye kurarak Mevlevîliğin yayılmasına büyük katkı sağlamıştır.[2]

Mevlevîhaneler diğer Tekke ve Zaviyelerden daha büyük olmaktadır. Bunun sebebi tarikatteki semâ mukabelesi büyük mekanlara ihtiyaç duymasıdır.[3]

Konya'dan sonra başta İstanbul olmak üzere Bursa, Şam, Halep, Kahire, Balkanlar ve Kırım gibi Osmanlı ülkesinin önemli merkezlerinde Mevlevî dergâhları bulunmuştur. Mevlevilik Osmanlı topraklarına II.Murad tarafından Edirne'de açılan mevlevîhâne ile gire bilmiştir.[4]

3. MEVLEVÎLİĞİN İSLAM KÜLTÜR TARİHİNDEKİ YERİ

Mevlâna ve Mevlevîliğin kültür tarihimizde önemli bir yeri vardır. Mevlâna geniş ufku ve kucaklayıcı düşünce tarzı ile her devirde ilgi uyandırmıştır.[5] Mevlevî tekkeleri tarikat faaliyetlerinin yanısıra bir sanat ve kültür kurumu gibi çalışmıştır.[6]

Mevlevîlik tarih boyunca halk tabakalarından devlet adamlarına kadar toplumun her kesiminde insanların manevi hayatı üzerine etkili olmuştur.Osmanlı sultanları da mevlevîliğie ilgi duymuşlar ve zaman zaman çelebilerden kılıç kuşanmışlar.III. Selim gibi mevlevî muhipleride çıkmıştır.[7] Balkan ve I.Dünya–Çanakkale savaşları sırasında mevlevîhaneler sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevini üstlenmiştir.Tren hattına yakın olan Yenikapı Mevlevîhanesi'nde bir hastane kurulmuş, postnişîn encumeninin toplantı ve yonetim merkezi olarak kullanılan Galata mevlevhanesi'nde Ahmed Celaleddin Dede'nin başkanlığı altında yardım toplanmış. Kıbrıs ve girit gibi adalardaki mevlevîhaneler müslümanlar icin birer sığınak ve Anadoluya geçiş vazifesi görmüştür.[8]

Birer güzel sanatlar akademisi gibi çalışan Mevlevî dergahların da birçok âlim, ârif ve kâmilin yanısıra Türk kültür ve sanatların en önemli temsilcileri yetişmiştir.

Klasik Türk mûsıkîsinin büyük bestekârlarından birçoğunu şuara tezkirelerinde yer alan tarikat ehli 320 divan şairinden 220'sinin Mevlevî kökenli olması bu tarikatın

[1] Önder Mehmet, *Mevlana ve Mevlevîlik*, Kelebek Matba, İstanbul ,1998, s. 258
[2] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468
[3] Yılmaz, a.g.e .s.252
[4] Önder,a.g.e. s.258
[5] Yılmaz, a.g.e. s.252
[6] Özalp,a.g.md. C. V, s.227
[7] Yılmaz, a.g.e. s.252
[8] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.471

Türk sanat ve kültürüne yaptığı katkıyı göstermiştir somut bır örnektir. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda İstanbul Mevlevîhaneleri adeta birer konservatuara dönüşmüş ve klasik Türk mûsıkisinin en parlak simalarına okul görevini yapmıştır. Bunlar arasında Ali Nutkî, Osman Selahaddin, Kutbünay, Osman Selim, Abdülbâki Nâsır, Hemâmîzade İsmail Ahmed Celaleddin, Zekâî Fahrettin ve Rauf Yektâ sayılabilir.[1]

BİRİNCİ BÖLÜM

FİLİBE'NİN TARİHİ VE KÜLTÜRÜ

1. FİLİBE'NİN ESKİ TARİHİ

Bugün Plovdiv olarak anılan Filibe Bulgaristan'ın güney kesiminde, yukarı Trakya ovasında ve Meriç nehrinin iki tarafında yer almaktadır.[2] Filibe milattan önce 342'de Makedon kralı II. Filip tarafından Kavkolitik dönemden beri iskana açık olan ve Traklar zamanından meskun bulunan bir tepede kurulmuştur. Burası Traklar tarafından Pulpudeva adıyla anılmıştır.[3] Kral Filip şehri üç dağ etrafında kurduğu için sonradan bu iskan yerine Trimontium (üç dağ şehri) adı verilmiştir. Romalılar ise şerhir dağların güney kısımında olan ovaya doğru genişletmişlerdir.[4] Romalılar'ın son ve Bizanslılar'ın ilk döneminde barbar kavimlerin saldırılarına uğrayan şehir 444-447 yılları arasında Hun'lar tarafından tahrip edilmiştir.[5] İmparator I. Justinianos 527-565 yılları arasında burayı daha dar sınırlar içinde yeniden inşa etmiştir.[6] 834 yılında Filibe'yi Bulga hani Malamir kendi topraklarına katmıştır.[7] X. yüzyıl sonundan XII. Yüzyılın sonuna kadar Bizans imparatorluğuna bağlanan Filibe III. haçlı seferleri sırasında 1189-1192 yıllarında kısmen tahrip edilmiştir.[8] 1203 yılında Bulgarların eline geçen Filibe şehir halkının isyanı üzere çar Kaloyan surlarının ve saraylarının yıkılmasını asilerin önüne gelenlerinin öldürülmesini emretmiştir.[9] 1204 yılında tekrar haçlıların saldırılarına uğramış ve onların eline geçmiştir. Filibe haçlılarca kurulan Filipopolis prensliğin başkenti olmuştur.[10] Osmanlı fethine kadar şehir Bizanslılar, Bulgarlar ve Haçlılar arasında onbir defa el değiştirmiştir.[11]

---

[1] Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.474
[2] Cankov Zeco, *Geografski reçnik na Blgarya*, Sofia, 1970, s. 338
[3] Kiel Michiel, "*Filibe*", Diyaet İslam Ansiklopedisi, C. XIII,İstanbul ,1996,s. 79
[4] Peev Vasil, *Grad Plovdiv minalo i nastoyaştie*, Plovdiv,1941,s .54
[5] Stoyan Şişkov, *Plovdif v svoeto minalo i nastoyaştıe,* Plovdiv, *1926,* s. 82
[6] Peev,a.g.e. s .72
[7]Andreev Yordan ,*Bılgarskite hanove i tsare*,Sofia, 1992,s . 44
[8] Peev,a.g.e. s.75
[9] Kiel, a.g.md. DİA. C. XIII, s. 79
[10] Peev, a.g.e. s. 78
[11] Peev, a.g.e. s. 58

2. OSMANLI DÖNEMİNDE FİLİBE

Filibe'nin Osmanlı devletine katılması 1363 tarihine rastlamaktadır. Osmanlı kuvvetleri Edirne'nin fethinden I. Muradın emriyle Edirne'yi kuzeyden emniyet altına almak için Lala Şahin Paşa komutasındakı ordu Filibe'yi ele geçirmiştir.Filibe'nin ele geçirilmesi İstanbul'a buğday, pirinç ve vergi gelirleri sayılan Meriç vadisinin Osmanlılar'ın kontrolü altına girmesi ve Bulgarlar ile Bizansların ve hatta Makedonya'daki Sırpar'ın birbirleri ile irtibatların kesilmesi demekti. Bu bakımdan Filibe'nin düşmesinden sonra Bizans ister istemez Osmanlılarla antlaşma yapmaya mecbur olmuştur.[1]

Fetihten sonra Filibe Rumeli Beylerbeyinin merkezi haline gelmiştir.[2] XV. yüzyılın ilk yarısında yeniden imar edilen Filibe Osmanlının görkemli şehirlerinden bir haline gelmiştir.Osmanlı Filibesi'nden uzun uzun bahseden Evliya Çelebi, Filibe'den şehr-i âzâm diye isimlendirmektedir. Evliya Çelebi eserinde Filibe'den şöyle bahseder: "Şehir, Meric'in cenup tarafında Çakıllı tepe, Boz tepe, Canbaz tepe, Saray tepe, Nöbet tepe, Saat tepe, Pınarak tepe, Sözcü tepe, Valeli tepesi, yumru yumru dokuz boz kaya yığını tepe arasına kurulmuştur. Bu tepelerde sed sed saraylar, evler yer alır. Yazın güneşten kızan kayaları cehenneme çevirir. Tabiatı seven şehir halkı Astanimaka kasabasındaki despot yaylasına çıkıp iki üç ay hava alır. Ama kışın bu şehrin güzelliğine ve halkının hoş sohbetine doyum olmaz."[3]

Osmanlı Filibesi'nde 23 İslam mahallesi, 7 Latin, Sırp, Bulgar, Yahudi ve Rum mahallesi vardır. En meşhurları Saat mahallesi, Canbaztepe mahallesi, Valeli mahallesi, Eski cami mahallesi, saray mahallesi, Şahabeddin mahallesi, Karşıkasaba mahallesi ve diğerleri. 8060 kadar saray ve başka evler vardır.[4]

2. Filibe'nin Kültürel Yapıları

Ekrem Hakkı Ayverdi "Avrupada Osmanlı Mimarisi Eserleri" adlı çalışmasında Filibe şehrinin camilerini, medreselerini, mekteplerini, tekke ve zaviyelerini, imaretlerini, hanlarını, hamamlarını teker teker arşivlerden tespit ederek belgelemiştir.

---

[1] *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Ed. Kenan Seyithanoğlu,Red.Hakkı Dursun,İstanbul, 1986,C. X, s .150

[2] Kiel, a.g.md. DİA.,C. XIII, s. 79

[3] Evliya Çelebi, *Seyahatname,* İstanbul, 1986, C. III, s. 297

[4] Çelebi, a.g.e. C. III, s.297

3. Osmanlı Filibesi'nin Sosyal Yapısı

XV.yüzyılda fiziki açıdan gelişme gösteren Filibe nüfus yönünden de giderek kalabalık bir merkez haline geldi. XV. Yüzyılın son ceyreğinde % 2.5 mühtedi yerli halktan oluşan 796 Müslüman, 78 Hristiyan Rum ve 33 Çingene hanesi mevcuttu. Toplam 4-5 bin nüfusuyla Filbe ,Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri durumundaydı.

XVI. yüzyıl süresince Hristiyan nüfusu gittikçe artmaya başladı. 1489 yılındaki toplam 111 hane, 1568 yılında 153 haneye, 1610 yılında 231 haneye yükselmiştir. 1568 yılında İspanya'dan gelen 54 yahudi ailesi de bulunuyordu. 1610 yılında İran'dan Osmanlı ülkesine gelen Ermeni'lerde 68 tekstilci ve tüccardan ibaretti.

1652 tarihli cizye defterine göre 310 ortodoks Hristiyan , 75 Ermeni ,16 yahudi hanesi vardı. Başbakanlık Osmanlı arşivlerindeki cizye defterlerinde yetişkin erkek nüfusu gösterilmiştir. 2290 hristiyan, 1340'tan aşağı olmamak üzre geçici nüfus mevcuttu. 1696-1697 tarihli defterlerde hristiyanlar arasında 210 dokumacı, 182 terzi, 141 ayakkabıcı, 124 kuyumcu ve 92 meyhanecinin bulunduğu bilimektedir.

Müslümanlarla ilgili bilgiyi 1568 tarihli defterden oğrenmekteyiz. 77 halıcı, 19 terzi, 19 debba, 16 duvarcı, merdivenci, berberler, ayakkabıcılar ve dokumacılar vardır.

Evliya Çelebi 1652 yılında ziyaret etmiş ve buraya bir kaç defa uğramış ve ona göre Filibe 8060 haneden oluşmaktadır.Papa Konstantin 1819 yılında yazdığı "Deskription of the Eparchi of Philipopolis" adlı eserde Filibe'nin 15 mahallesinden 11'inin Türklerin, 3'ü Ortodoks Hristiyanların 2'sinde de diğer gruplar yaşadığnı yazmaktadı. 1868 yılında Filibe'de 8000 hane bulunuyordu. Bunun 3000'i Türk, 2000!i Yunan, 1400'ü Bulgar ,700/800 Ermeni, 200/300 katolik, 500 Yahudi hanesi mevcuttu.[1]

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Filibe once yeni oluşturulan Şark Rumeli vilayetince, ardından Bulgar prenslince ele geçirildi. Bu olay Filibe'nin müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunun göçüne yol açmıştır. 1888 Bulgar sayımına gore Filibe'nin nüfusu 33 bin düşmüştür. Nüfusun 19542 Bulgar, 5613 Türk, 3930'u Yunan 2203'ü Yahudi ve 1395'i diğer gruplardan oluşuyordu.[2]

1935 yılında Filibe'nin nüfusu 86462 Bulgar, 6102 Müslüman 5574 Yahudi, Ermeni 6737 ,2728 çingene ve2337 diğer milletlerden teşkil etmekteydi.[3]

---

[1] Kiel, a.g.md. DİA. C. XIII, s.82
[2] Peev, a.g.e. s.59
[3] Peev, a.g.e. s.62

4. Bugünkü Filibe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısı

Filibe günümüzde yaklaşık yarım milyon insanın yaşadığı sanayi ve ticaret şehri haline gelmiştir. Filibe'deki Müslümanların sayısı 60 bindir. Bunların çoğu Türkçe konuşan çingenelerdir.[1] Filibe civarındaki köylerin çoğunluğu Türklerin oluşturduğu Türk köyü haline dönüşmüştür. Roma katolik kilisesine bağlı bir cemaat bulunmaktadır. Aynı zamanda ermeni cemaatler de bulunmaktadır. Filibe Osmanlı dönemindeki çok kültürlü, çok cemaatli kozmopolit görünümünü kaybetmiştir. Filibe bir Bulgar şehri haline gelmiştir. Oysa Osmanlı Filibesi Osmanlı topraklarında birçok yerinde görünen kozmopolit ve hoşgörü şehirlerden bir tanesidir.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Rumeli Beylerbeyliği'nin merkezi olma gibi çok önemli bir konumda bulunan şehir günümüzde de bu önemini devam ettiriyor. Sofya'dan sonra Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri olan Filibe, Bulgaristan'da Sofya ve Varna ile birlikte bölgesel idari birimleri olan üçüncü şehirdir. İdari bölünmeye göre şehirde bir il merkezidir vali ve belediye başkanı görev yapmaktadır. Şifalı termal tesislerin yer aldığı Filibe, Bulgaristan'ın fuar şehri olma özelliğini de taşıyor. 1936 yılından beri Uluslararası Fuar Birliği üyesi olan bu merkez, Balkanlardaki en büyük fuar alanıdır. Filibe fuarlar şehri olma özelliğinin yanı sıra bir üniversiteler şehri olma özelliğini de taşıyor. Şehirde bulunan Plovdiv Üniversitesi, Müzik ve Dans Sanat Akademisi, Tıp Üniversite , Teknik Üniversite, Yüksek Tarım ve Hayvancılık Üniversite ve Yüksek Gıda ve Sanayi Üniversite adlı altı yüksek öğretim kurumunda toplam 30 bin öğrenci öğrenim görüyor. Sahip olduğu termal tesisler ve tarihî eserlerden dolayı şehrin Bulgaristan turizminde çok önemli bir yeri bulunuyor XX. yüzyılın başlarında Filibe'de bulunan 50 civarında camiden sadece dört tanesi günümüze sağlam ulaşmıştır. Bu yapılardan en önemlisi Murad Hüdâvendigâr Camii'dir. Halk arasında Ulu Camii, Murâdiye Camii ve Cuma Camii olarak da adlandırılır.[2] Caminin bulunduğu semtin eski adı "Cuma Önü Meydanı"dır. Cami ilk olarak Murad Hüdâvendigâr tarafından 1367 yılında bir külliye yapısı olarak inşa ettirilmiştir. Kurşunlu Han, Büyük Bedesten ve Hüdavendigâr Camii'nden oluşan külliyeden günümüze sadece cami ulaşmıştır. Caminin güneydoğu duvarında bir güneş saati bulunmaktadır. Kırmızı tuğla ile desenleri bulunan zarif minaresi tek şerefelidir .2006 yılı içerisinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından başlatılan restorasyon işlemi 2008 yılının sonlarında tamamlanmıştır ve törenle ibadete

[1] Kiel, a.g.md. DİA. C. XIII, s.82
[2] Ayverdi, a.g.e., s.27

açılmıştır. Caminin etrafı eskiden olduğu gibi şimdi de çok hareketli ve kalabalık. Kenarında bulunan park küçük el sanatları ürünlerinin satıldığı tezgâhlarla dolu. Bu küçük tezgâhlar bölgeye ayrı bir işlev veriyor. Caminin batısında Roma Stadyumu kalıntısı ve hemen yanında ise bir sütun üzerinde şehre ismini veren II. Philip'in heykeli yer alıyor. Bu heykelden başlayıp güneye doğru giden geniş cadde ise yürüyüş yolu haline dönüştürülmüştür. İsmi Knyaz Aleksander Caddesi olan bu yolun iki tarafında güzel binalar ve markalı ürünler satan mağazalar yer alıyor. Filibeliler burayı bir gezinti alanı olarak değerlendiriyorlar.

Filibe'deki camilerden bir tanesi de Taşköprü Camii'dir. XVI. yüzyılda inşa edilen cami 6 Eylül Caddesi'ndedir. 1940'lı yıllara kadar ibadete açık olan cami şu anda içkili restoran olarak kullanılıyor.[1] Kurşunla kaplı tek kubbesi bulunan caminin içinde değişiklikler yapılmış ve minaresi de yıkılmıştır. Ayrıca ana yapının kuzey tarafına bitişik çok çirkin bir bina yapılmıştır. Restorana bu binanın kuzeyinde yer alan kapıdan giriliyor. "Da Lina Cucina Italiana Ristorante" adlı İtalyan yemeklerinin verildiği restoran bir Yunanlı tarafından işletiliyor. Yıllardan beri burayı içkili bir mekân olarak çalıştıran kişi Türkiye'den ve Bulgaristan Müslümanlarından yapılan tekliflere rağmen burayı satmayı kabul etmemiştir. Bu binanın Müslümanlar için kutsal olduğunu bildiği için camiye çok yüksek bir bedel istemektedir. Yine durumu Taşköprü Camii gibi olan diğer bir cami ise Çukur Camii'dir. Filibe Müftülüğü'nün yakınındaki bu cami de içkili lokanta olarak kullanılıyor Eski ismi Hacı Hasan Bey Mahallesi olan 6 Eylül caddesinde bir de çifte hamam bulunuyor. Hamam Kazasker Hacı Hasanzâde Mustafa Efendi tarafından 1555 tarihinde yaptırılmıştır. [2] İki bölümden oluşan hamamın caddeye bakan kısmı erkekler, arkadaki bölüm ise kadınlar kısmıdır. Hamamın soğukluk bölümünde kalem işi süslemeler bulunmaktadır. 2000 yılında restore edilen hamam şu anda sanat galerisi olarak kullanılıyor.

Filibe'de sağlam olarak kalabilen ve ibadete acık olan dördüncü cami ise Şahabeddin Paşa Camii'dir. Şehrin güneyinde Meriç Nehri'nin kıyısında yer alan camiye İmaret Camii de deniliyor. Cami 1444 yılında Sultan II. Murad döneminde Rumeli Beylerbeyi Lala Şahin Paşa'nın oğlu olan Şahabeddin Paşa tarafından yaptırılmıştır.[3] Altı kubbeli caminin mihrabı, minberi ve minaresi Türk sanatının güzel birer örneğidir. Beş

[1] Ayverdi, a.g.e., s.27
[2] Ayverdi, a.g.e., s.32
[3] Ayverdi, a.g.e., s.29

bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Daha önce mezarlar yer alan avlu içerisinde bir de türbe bulunuyor. Ne yazık ki tahrip edilen külliyeden günümüze sadece cami ve türbe kısmı sağlam olarak ulaşabilmiştir. 1960'lı yıllarda Nikola Muschanov tarafından restore edilen caminin acilen ciddi bir tamirata ihtiyacı vardır Sahat Tepe şehirdeki altı tepeden bir tanesidir. İsminden de anlaşılacağı gibi bildiğimiz Saat Tepe yani Saatli Tepe'dir. Filibe Saat Kulesi bu tepe üzerindedir. Doğu Avrupa'nın en eski saat kulelerinden biridir. Kapısının üzerinde yer alan inşa kitabesinden kule Sultan II. Mahmud döneminde 1812 yılında yaptırılmıştır. Saat Kulesi 1930'lu yıllarda yangın kulesi olarak kullanılmıştır. Şehirde bu eserlerden başka genellikle tarihî evlerin de bulunduğu tarihi hisar semtinde bir deseminer konumuz olan Mevlevî Tekkesi bulunuyor. Tekkenin bulunduğu bölgenin en gözde yapıları Türk Evleri'dir. Birbirine yakın üç tepeden oluşan semt, Filibe'de Osmanlı döneminde inşa edilen mahallelerden oluşuyor. Tarihî konaklar ve evler hâlâ işlevini sürdürüyor. Evlerin bazıları müze, sanat galerisi, yazarlar evi olarak bazıları da mesken olarak kullanılmaktadır. Evlerin bazılarında Arap rakamlarıyla yazılan inşa tarihleri, Maşallah, tuğra ve kitabe gibi izler hâlâ duruyor. Üçtepenin üzerinde bulunan evlerin en görkemli olanlarından biri de Kuyumcuoğlu Evi'dir. Şu anda Etnografya Müzesi olarak kullanılan ev 1847 yılında inşa edilmiştir. Ev Filibe'deki geniş Ermeni toplumunun zengin bir üyesi olan Kuyumcuoğlu soyadlı bir Ermeni'ye aittir. Geniş bir bahçesi olan iki katlı konak çok bakımlı bir binadır. 1952 yılında Etnografya Müzesi'ne dönüştürülen konakta Filibe çevresindeki kültürü yansıtan eşyalar, tarım, zanaat ve ticaretle ilgili eşyalar, geleneksel giysiler, işlemeler, kumaşlar, müzik aletleri ve çeşitli belgeler sergileniyor. Mimarî açıdan çok önemli şehirlerden birisi olan Filibe'ye iyi korunan bu evlerden dolayı 1979 yılında UNESCO tarafından mimarlık altın madalyası verilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

FİLİBE MEVLEVÎHANESİ

1. Filibe Mevlevihanesi'nin Yapılışı ve Geçirdiği Dönemler

Filibe'nin tarihi hisar semtinde "Sıborna" sokağında bulunan Mevlevîhane bu tarihi kısımda korunan tek tarihi ibadet yeridir.[1]Mevlevîhane'nin inşa edildiği yerde daha önceleri bir manastır olduğu söylenmektedir.[2]Bir zamanlar burada II Filibin sarayı

[1]Stefanova Ekaterina, *İstoriya na restoran pıldin*, Plovdiv ,ty.byy.
[2] Aleksandır Pijev,*Pamet* ,27sayısı, 2002 ,İstoriya na restorant pıldin e istorıya na mevlevîhaneto

bulunduğu söylenir.[1] 1410 yılında yıkılan Manastırın yerine daha sonra Mevlevîhane inşa edilmiştir.[2]Mevlevîhane Cambaz tepenin kuzey tarafındaki tarihi kale duvarı üzerine inşa edilmiştir. Trakyalılar tarafından inşa edilen ve daha sonra savaşlar sonucu sırayla Roma, Bizans, Bulgar ve Osmanlılar tarafından kullanılmıştır.[3]

Mevlevîhane'nin yapılış tarihi hakkında bir kaç görüş bulunmaktadır. Bulgar kaynaklı eserlerde yapılış tarihi olarak 1553 tarihi verilmektedir.[4] Türk kaynaklarda bu tarih XVII. Yüzyılın sonu olarak gösterilmektedir.[5] Bu ihtilafın sebebi olarak şu sebepler gösterilebilir:İtalyan gezgin Veranti Buda'dan Adrianopola adlı eserde 1553 yılında Filibe'yi ziyaretinden bahsederken burada bir Mevlevîhane olduğundan bahsetmektedir.[6] Evliya Çelebi ise Seyahatnamesinde Filibe'den geçiş tarihi olarak 1652 yılını vermiş ve burada Mevlevîhane olmadığını bildirmiştir.[7] Machiel Kiel Filibe makalesinde Mevlevîhane'nin kuruluş serüveninden şöyle bahseder: "Macaristanın Peç bölgesinin Avusturyalıların eline geçmesiyle beraber Filibe'ye gelen Müslüman göçmenlerin, XVII. Yüzyılın sonunda burada bir Mevlevîhane kurmuşlardır.[8] Başbakanlık arşivinde Ali Emiri III Sultan Ahmet kütüğünde 1141 tarihiyle kayıtlıdır.[9] Bu bilgiler dışında Mevlevîhanenin yapılışı ile ilgili elimizde başka bilgiler mevcut değildir. Bir zamanlar Mevlevîhane büyük bir dini kompleks olarak kullanılyordu. Camii, imaret, derviş hücreleri ve medrese olarak büyük bir eğitim ve dini mekan olarak kullanılıyordu.[10]

XIX.yüzyılın sonlarında Mevlevîhane terkediliyor.[11] Daha once de belirtildiği gibi Filibe'de bulunan bir çok Osmanlı mimari eserleri yıkılmış veya deprem bahane edilerek tahrip edilmiştir. Bu yıkım politikasından Mevlevîhane de nasibini almıştır. Mevlevî Camii ve minaresi, medrese ve derviş hücrelerinin de depremde yıkıldığı söylenmektedir. Yıkılmayan tek bölüm sema salonudur.[12]

2. Filibe Mevlevîhanesi'nin Bugünkü Durumu

1970 yılında yapılan arkeolojik kazılar sonrasında hisar semti tarihi alan olarak

---

[1] Emanuilova Evdokia ,*Trakiyski vesti*, 14.01.2004, Mevlevîhane
[2] Pijev Aleksandır.*Pamet* .27sayısı,2002 ,İstoriya na restorant pıldin e istorıya na mevlevîhaneto
[3]Stefanova , a.g.md
[4] Bulgar kaynakları;Stefanova, *İstoriya na restoran pıldin*, *Pamet,* 27sayısı, İstoriya na restorant pıldin e istorıya na mevlevîhaneto
[44] Kiel, a.g.md. DİA., C. XIII, s.81
[6] Stefanova, a.g.md
[7] Çelebi, a.g.e.C. III, s.298
[8] Kiel, a.g.md. DİA. C. XIII, s.82
[9] Ayverdi .a.g.e. C. IV, s.31
53 Linkov Krasimir,*Album na stariya plovdi, Plovdiv,2002, s.36*
[11] Ekaterina Stefanova, *İstoriya na restoran pıldin*
[12]Emanoilova Evdokia, *Trakiyski vesti*, 14.01.2004, Mevlevîhane

ilan edilmiştir. Bu çalışmalar sonrasında Mevlevîhane de restore edilmiştir.[1]

Bugün Mevlevîhane'nin ayakta kalan ve orjinalliğine uygun şekilde restore edilen tek kısım sema salonudur. Lakin restoranın yemek salonu olarak kullanılmaktadır.

Mevlevîhane'den görüntüler:



Mevlevîhane'nin Girişi



Mevlevîhane'nin geçirdiği dönemlerin tasviri.

Girişin hemen sağında binanın geçmişini anlatan tasvirler vardır. Tasvirleri sırasıyla Romalılar, Bulgarlar ve Osmanlılar'ı temsil eder.

Bu görüntülerin bulunduğu alan aynı zamanda Mevlevîhane'nin bulunduğu eski bahçeye açılmaktadır.

[1] Pijev, Pamet, 27sayısı 2002, İstoriya na restorant pıldin eistorıya na mevlevîhaneto



Mevlevîhane'nin kuyusu ve eski bahçesi

Bu kısmın sağ tarafında şu anda misafirhane olarak kullanılan derviş hücreleri bulunmaktadır.Hücrelerin ara duvarlar yıkılmış geniş bir salon olarak hizmet vermektedir.



Derviş hücreleri (Şimdi misafirhane)

Oradan uzun bir koridordan geçtikten sonra şimdilerde yemek salonu olarak kullanılan semahaneye ulaşılır.



Sema salonu (Şimdi restoran yemek salonu)



Mitribâh mahfili

Mevlevîhane semâhânesi ve mitribân mahfili sağlamdır. Aslına uygun şekilde restore edilmiştir. 14x16 kareye benzemektedir, düz tavanı sekiz ahşap direk taşımaktadır .Eski döneme ait şamdanlar muhafaza edilmiştir. Tavan, duvar ve sütunlar süslemeleri yenilenmiştir.



Sema salonunun tavan, sütun süslemeleri

Semahane'nin altında antik bir kalıntı bulunmaktadır.Semahane eski donemlerden kalma kale duvarın üzerine oturmaktadır. Bu tarihi kalıntının üzerinde şarap tanrısı Bakhusun hamile bir kadına yumurta ve şarap sunması tasviri bulunmaktadır.



Şarap Tanrısının hamile bir kadına şarap ve yumurta sunması.

Bu tasvirin yan tarafında Orfeyin tasviri bulunmaktadır. Bu iki tasvirin alt kısmında şölen yapan askerlerin tasviri bulunmaktadır. Tasvirin üst kısmında şu ibare yer alır: "*Herakles!Gercekten Tanrı nezdinde bu şehir en güzel ve en büyük şehirler*

arasındadır .Onun güzelliği uzaktan farkedilmektedir ve onun yanındanda büyük bir nehir gecmektedir ."

Bu kısmın altında depo olarak kullanılan bölümler vardır.Bu alt kısmın dekorasyonu klasik Bulgar meyhanesine uydurulmuştur.Bu kısımdan arka bahçeye çıkan bir kapı vardır. Geçmişte derviş odaları olarak kullanılan hücreler ,bu bahçeye bakmaktadır, bu bahçenin sağ tarafında eski kale duvarı görünmektedir, bu duvar Mevlevîhane'nin altından geçmektedir. Ayrıca ön tarafta başka bir bahçe daha bulunmaktadır.



Arka bahçe



Derviş hücreleri ve kale duvarinin görüntüsü.

Mevlevîhane XIX. yüzyılın sonunda terk ediliyor, 03.01.1879 yılında Mevlevîhanenin sema salonu ilk olarak jimnastik salonu olarak kullanılmıştır. [1]

Bir dönem mevlevîhane depo olarak kullanılmıştır. Geçen asrın 70'li yıllarında bir müddet ateist propagandaları için sergi salonu olarak kullanılmıştır. İnsanların nasıl evrimin deiğşik dönemlerinden geçerek bu duruma geldiğini ve bu olayın yaratıcıyla alakasının olmaığını bunun tabii bir süreçten geçeren meydana geldiğini .Evrim teorisini ispatlamak için değişik resimler ve maketler sergilenmiştir.

1974 yılında Mevlevîhane restoran yapısına dönüştürülmüştür ve restoran olarak kullanılmaya başlanılmıştır.Restoran Pıldin[2] ismiyle anılmaktadır. Hala restoran olarak kullanılmaya devam etmektedir.



Mevlevîhane'nin günümüzdeki durmunu akseden resim

[1] Aleksandır Pijev, *Pamet*, 2002 ,27sayısı, istoriya na restorant pıldin eistorıya na mevlevîhaneto, Trakiyski vesti, 14.01.2004,mevlevîhane

[2] Trakyalılar tarafında Filibe için kullanılan isimdir

SONUÇ

Tarih kaynakları'nın bilgilerine dayanarak, Osmanlı İmparatorluğunun Balkanlara büyük bir kültür mirası bıraktığını ifade etmemiz yanlış olmaz. Ancak üzülerek ifade etmek isteriz ki, Osmanlı'nın çöküşünden ve Ulusal devletin kurulmasından sonra hakimiyeti ele geçire güçler bu tarihi eserleri bir kültür zenginliği olarak değil, bilakis istilacıların geride bıraktıkları semvoller olarak algılamışlardır. Osmanlı-Rus(1877-78) savaşından sonra bu eserlere karşı bir yıkım politikası uygulanmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin belirtiği üzere Bulgaristan topraklarında 3339 Türk İslam eseri inşa edilmişti ,şu andaki mevcut sayısı ise 150 civarında olduğunu gözler önünde bulundurursak tahribat boyutunun nekdar büyük olduğu anlaşılacaktır. Filibe şehrinden bahsederken vermiş olduğumuz eserler listesinden günümüze ulaşan malesef birkaç tane eser vardır. Bunların üç tanesi ise içkili restoran olarak kullanılmaktadır. Hakkında araştırma yaptığımız Filibe Mevlevîhanesi'de bu yıkım politikasından nasibini almıştır. Yerel yönetimin bu yıkımına 1928 yılında bölgede meydana gelen deprem de bir nevi yardımcı olmuştur, yani yıkım bahanesi bulunmuştur . Tarihi eserlerin büyük bir kısmı bu deprem sonucu yıkılmış ve hasar görmüştür. Mevlevîhane'nin de büyük bir kısmı bu depremde yıkılmış, sadece sema salonu ayakta kalabilmiştir. Daha sonra restore edilen Mevlevîhane'nin bazı kısmları amacı dışındaki şeyler için kullanılmıştır . Acı bir gerçektir ki, ibadet ve eğtim amacıyla inşa edilen bu eser şu anda bir restoran olarak kullanılmaktadır. Filibe tarihi hisar semtinde onlarca Türk konağı bulunmaktadır ,bunları klasik Bulgar konakları olarak halka tanıtılmakdadırlar. Ayakta kalan eserlerle ilgili geniş çaplı bir araştırma gerekmektedir, bu eserlerin kimlerce, ne zamanve ne amacla inşa edildikleri tarihi belgelerlen ispat edilmelidir. Amacı dışında kullanılan eserlerle ilgilide idare makamlarınca harekete geçmeli ve hangi amaçla için inşa edildiyseler o amaç uğrunda kullanılması gerekmektedir.

EK BÖLÜM

Filibe Şehrinin Camileri [1]

1. Âlime Hâtun Mescidi
2. Alaca Mahallesi Mescidi
3. Anber Kadı Camii
4. Aslıhan Bey Camii
5. Aslıhan Bey Mescidi
6. Baba Acem Mescidi
7. Bahşâyiş Ağa Mescidi
8. Bakındı Efendi Mescidi
9. Bey-İbni Kasım Camii
10. Burunsuz Camii
11. Cisr Başı Camii
12. Çelebi Sultan Camiî
13. Çuhacı Sinan Mahallesi Mescidi
14. Emir Şeyh Camii
15. Eynaz Kadi Camii
16. Hacı Abdullah Camii
17. Hacı Hamza Camii
18. Hacı Hasan Bey Camii
19. Haci Kasim Mescidi
20. Hacı Mesud Mahallesi Mescidi
21. Hacı Mustafa Efendi Camii
22. Hacı Ömer Mahallesi Camii:
23. Hacı Ramazan Camii
24. Hacı Sâdık Ağa Bin Nasuh Camiî
25. Hacı-Tâhîr Camii
26. Hacı Turgud Mescidi
27. Hâlid Bey Mescidi
28. Halil Efendi Camii
29. Hacı Boğa Mescidi.
30. Hoşkadem Mahallesi Mescidi
31. Hüdâvendigâr Camii
32. Hüseyin Ağa Camii
33. İbni Kasım Mahallesi Mescidi
34. İbrahim Bay -Atik Camii
35. Şihâbüddin Paşa Camii.
36. Ey'n'e Hoca Mescidi
37. Îsâ Kadı Camii
38. İsmail Efendi Camii
39. İsmail Bey Camii
40. Kadî Çelebi Camii
41. Kârhâne Mescidi
42. Kasap Nasuh Mescidi
43. Kaya Mahallesi Mescidi
44. Ashâb-I Hayrat Camii
45. Kireççi Mahallesi Mescidi
46. Koca Hüseyin Mahallesi Mescidi
47. Kurd Ağası Mescidi
48. Korucu Melımed Bey Camii
49. Mehmed Paşa Camii

[1]Camiler, medreseler, mektepler, tekke ve zaviyeler, imaretler , hanlar, hamamlar için bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupada Osmanlı Mimari Eserleri,*C IV,s.27-32

50. İbni Rüstem Camii
51. Musalla Mahallesi Mescidi.
52. Mustafa Ağa Mescidi
53. Mustafa Bey Mescidi
54. Muzaffer - Kenan Ağalar Mescîdi.
55. Nazır Hacı Mustafa Efendi Camii
56. Okçular Mahallesi Mescidi
57. Orta Mezar Camii
58. Pazarbaşı'nda Mescid.
59. Peşellî-Zâde Camii
60. Saruca Paça Ve Umur Bey Camii
61. Okçular Mahallesi Mescidi
62. Seyyid Kurt Camii
63. Seyyid Mehmed Camii
64. Seyyid Mehmed Mahallesi Mescidi
65. Süleyman Ağa Camii;
66. Süleyman Ağa Mektebi
67. Şihâbüddîn Paşa - İmaret Camii
68. Şeyh Nûrüddin-ZâdeCamii
69. Doğramacılar Bitişiğinde Cami
70. Uğraş Camii
71. Voynuk Beyi Mehmed Bey Camii
72. Yakup Fakîh Mahallesi Mescidi
73. Yeşillioğlu Camiî
74. Zağnos Paşa Camii
75. Zenberek Tekkesi Camiî

Filibe Medreseleri

1. Çelebi Ömer Paşa Medresesi
2. Çelebi Ömer Paşa Mektebi
3. Hacı İsmail Ağa Medresesi
4. Hafız İsmail Abdullah Medresesi
5. Eynaz Kadı Mescidi Avlusunda Medrese
6. Karagöz Paşa Medresesi
7. Seyyid Ali Fakîh Medresesi
8. Seyyid Mehmed Ağa Medresesi
9. Şihâbüddin Paşa Medresesi

Filibe Mektepleri

1. Dede Mektebi
2. Feyzi Saraç Mektebi
3. Koru Ağası Kenan Ağa Mektebi
4. Kurd Efendi Mektebi
5. Mustafa Bey Mektebi
6. Mazlumca Halil Mektebi
7. Ömer Bin Yusuf Dershanesi
8. Pazar Başında Mektep
9. Mehmed Çavuş Dershanesi
10. Hasan Çelebi Dârülkurrası
11. Uzun Yusuf Mektebi

Filibe Tekke Ve Zaviyeleri

1. Asilhan Bey Zaviyesi
2. Hamza Dede Zaviyesi.
3. Kara Dede Tekyesi
4. Koca Mustafa Zaviyesi
5. Köse Şeyh Zaviyesi
6. Mevlevîhane (Âsitâne)
7. Hasan Efendi Uşşâki Zaviyesi
8. Hasan Efendi Gülşenî Tekyesi
9. Şeyh Himmet Efendi Zaviyesi
10. Şeyh Hüseyin Efendi Tekyesi
11. Şeyh İsmail Efendi Zaviyesi.
12. Şeyh Mahmud Mevlevî Tekyesi
13. Şeyh Nürüddin Zaviyesi
14. Uzun Ali Zaviyesi

Filibe İmaretleri

1. Koca Mustafa Paşa İmareti
2. Şihâbüddin Paşa İmareti.
3. Ulu Cami İmareti

Filibe Hanları

1. Dede Hanı
2. Hafız İsmail Abdullah Ağa Hanı
3. Kurşunlu Han
4. Kethüda Mehmed Paşa Hanı
5. Orta Pazar Hanı
6. Rüstem Paşa Kervansarayı.
7. Şihâbüddin Paşa Hanı
8. Şihâbüddin Paşa Kervansarayı
9. Tahta Kale Hanı
10. Varoş Hanı
11. Zal Mahmud Paşa Hanı
12. Saat Kulesi
13. Lala Şahin Paşa Köprüsü

Filibe Hamamları

1. Çelebi Kadı Hamamı
2. Gâzî Balaban Paşayı Velî
3. Hacı Hasan Bey Hamamı
4. Hünkâr Hamamı
5. Kethüda Mehmed Paşa Hamamı
6. Şihâbüddin Paşa Hamamı
7. Tahta Kale Hamamı
8. Varoş Hamamı
9. Yeni Hamam
10. Çeşme
11. Behlül Efendi Türbesi
12. Kadı Çelebi Türbesi
13. Şıhâbüddin Paşa Türbesi

KAYNAKÇA

Tanrıkorur,Barihüda, "Mevlevîyye", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstnbul 1992.C.XXIX, s.464-474

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, ed. Kenan Seyithanoğlu ; red. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul, 1986.

Stefanova ,Ekaterina, *İstoriya na restoran pıldin*.(Restoran Pıldinin tarihi) t.y, b.y.y

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupada Osmanlı Mimari Eserleri,* İstanbul. Fetih cemiyeti. C.IV, s.27-32, t.y.

Evliya Çelebi, *Seyahatname,* İstanbul 1986.C.III,s.297

Yılmaz ,Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatler,* İstanbul 1997.

Can ,Şefik .*Mevlana*.Ötüken Neşriyat .İstanbul.2003

Önder ,Mehmet, *Mevlana ve Mevlevîlik*, İstanbul 1998.

Kiel,Michiel "Filibe", Diyanet İslam Ansiklopedisi,İstanbul . 1996,s.79-82

Moraveyev,Konstantın *Pametnık na plovdıvskoto naselenıe v grada,*Plodiv 1984.

Şişkov, Stoyan *Plovdif v svoeto minalo i nastoyaştıe,* Plovdiv 1927.

Ahmet Özalp, "*Mevlevîlik*", Şamil İslam Ansiklopedisi, . Red. Ahmed Ağırakça. İstanbul 1990.C.V, s.226

Evdokya Emanuilova, Trakıyskı vestı.14.01.2004. (Bulgarca gazete)

Evdokya Emanuilova, Trakiyski vesti. 11.07. 2001(Bulgarca gazete)

Z. Cankov, *Geografski reçnik na Bılgarya*, Sofya 1939.

Yordan Andreev ,*Bılgarskite hanove i tsare*.Sofia 1992.

PLOVDİV MEVLEVİ CLOİSTER

Aydın YUMEROV

SUMMARY

On the basis of the information in the history resources, we would not be wrong to phrase that the Ottoman Empire left a great cultural heritage on the Balkans.

However, we would like to express with regret that the collapse of the Ottoman Empire and losing the power,the next dominant forces in the region treated the historical works not as a cultural wealth but rather perceived them as remnants left behind from the invaders. After the Ottoman-Russian War a demolition policy was implemented against these works. According to Ekrem Hakkı Ayverdi 3339 Turkish-Islamic works were built in the territory of Bulgaria, the current number is around 150, which gives idea how big is the devastation. Talking about the city of Plovdiv unfortunately only a few of these works from the given list of surviving works reach to our time and three of them are used as a restaurant, where they serve alcohol too. After making a research about the Mevlevi Cloister in Plovdiv we found out that it faced the devastation policy too. A large part of it was destroyed from the earthquake in the region in 1928 and the only standing room was the hall for devotional acts(dhikr). Then some parts of the Mevlevi Cloister were restored, but they were used for totally different purposes. Unfortunately, this cultural wealth, which has been built for worship and education purposes, currently is used as a restaurant.

6. ПРЕПИСИ, СВЪРЗАНИ С ИМЕТО НА ШЕЙХ БАЛИ ЕФЕНДИ И СЪХРАНЯВАНИ В НАЦИОНАЛНАТА БИБЛИОТЕКА "СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ" В СОФИЯ

Стоянка КЕНДЕРОВА

Ръкописната сбирка на арабска графика, съхранявана днес в Ориенталския отдел на Националната библиотека "Св. Св. Кирил и Методий" в София, включва около 3800 тома на арабски, османотурски и персийски език. По-голямата част от тях постъпват след Освобождението на България и учредяването на Националната библиотека през 1878 г. от различни градове (Самоков, Видин, Кюстендил, София, Шумен, Русе, Силистра и други), където в периода на османското владичество са създадени и функционират обществени или *вакъфски* библиотеки. В тематично отношение, но в различна степен на подробност и пълнота, сбирката отразява всички области на литературата, науката и историята на исляма, които се развиват в страните от Близкия и Среден Изток, Турция, Северна Африка и Балканите през един доста дълъг период от време - от ранното Средновековие до 19-тото столетие включително[1].

Името на Шейх Бали ефенди присъства в тази сбирка в две отношения: в творби, от които можем да почерпим информация за неговата личност и духовното му израстване, и в преписи на негови съчинения.

I. *Преписи, които съдържат сведения за личността на Бали ефенди*

Най-ранни кратки сведения за Бали ефенди се установяват в известния биографически труд на Ахмед Ташкьопрю заде (ум. 1560), написан на арабски език, "*Аш-шакаик ан-нуаманийа фи улама ад-даула ал-усманийа*" ("*Анемонии за учените на Османската държава*"). Те са изложени в 10-ти раздел (*табака*), посветен на султан Сюлейман хан, син на султан Селим хан (1520-1566). Всъщност всеки раздел от съчинението съдържа част, която отразява учените по времето на съответния султан, и част, в която са представени *шейховете* (*машаих*) - *суфи*.

Днес във фонда на Националната библиотека се съхраняват два преписа от "*Аш-Шакаик ан-нуаманийа*" (ОР 3267 и ОР 3367), за съжаление и двата са фрагментарно запазени и текстът не достига до епохата на султан Сюлейман.

Първият ръкопис е постъпил през 1962 г. и по него няма никакви податки, които да

[1] **Кендерова, Ст**. Пазителка на писменото наследство на Изтока. - *Библиотека*, 2003, кн. 6, с. 58-63.

ни ориентират къде е бил създаден или пък в кой район е битувал.

Вторият ръкопис може да бъде причислен към т.нар. луксозни преписи поради скромния си, но изработен с цветни бои и злато *унван*, разположен над началото на текста (л. 1б), а самият текст е обграден също със златна рамка. Изписан е на дребен *талик*, а по полетата са направени много бележки от различни ръце, което подсказва, че е бил доста ползван. Допускаме, че някога, когато все още е бил част от фонда на *Вакъфската* библиотека в София, както личи от бележката на л. 1а, той е бил цял, а нейните читатели са можели да почерпят сведения и за Шейх Бали ефенди, още повече, че името му със сигурност е било изнесено в полето, подобно на имената на останалите лица, намерили място в произведението.

На наше разположение е и трети препис, който произхожда от Кюстендилската *вакъфска* библиотека, създадена през 1854-55 г. от Молла заде Мехмед ага бин Челеби ага (ум. 1876), представител на знатните среди в града и един от главните вратари (*капуджи башъ*) в столицата[1]. През 1940 г., както съобщава Кескиоглу[2], част от ръкописните и печатните книги на тази библиотека са изпратени в Шумен за училището за заместник-кадии (*Нюввааб*) и най-вероятно след неговото закриване са преместени в библиотеката към "Томбул джамия" в същия град. Такъв е случаят и с преписа на "*Аш-Шакаик ан-нуаманийа*", който за наш късмет е пълен. Тъй като книжовната сбирка на библиотеката към "Томбул джамия" днес се намира на съхранение и отговорно пазене в Националната библиотека в София с цел реставриране на най-повредените тела и изготвяне на каталог както на ръкописните, така и на старопечатните книги, ние сме в състояние да представим кратката информация за Бали ефенди, която Ташкьопрю заде е включил в своя труд (Шм Р 472, л.182а; вж илюстр. 1). Текстът гласи:

"И между тях е *шейхът*, достигналият степента на *вели*[3], *Шейх* Бали *халифе* Софийски, [който е] между лицата-*халифе* на достигналия степента на *вели*, споменатия *Шейх* Касъм Челеби. В живота си той се проявява като действащ учен, наставник на бедните и нещастните, съблюдаващ култа и закона на последователите. Той пазеше границите на *шериата* и почиташе правилата на ордена. Почина в град София след 950 [1543] година. Нека Аллах успокои неговата постеля и освети ложето му".

Много по-обстойно биографията на Бали ефенди е представена в съчинението "*Бахр*

[1] **Кендерова, Ст.** Големите обществени (вакъфски) библиотеки по българските земи в светлината на новоиздирени извори. - В: *Историята* на книгата - начин на живот. Сборник в чест на проф. дфн Ани Гергова. С., 2002, с. 132-135 и посочената там литература.
[2] **Keskioğlu, O**. Bulgaristan'da türkler. Tarih ve kültür. Ankara, 1985, s. 128.
[3] В оригинала "*ʿārif bi-llāh*". В речника на Девеллиоглу изразът е преведен като "marifeti Allaha vasıl olan; veli". Вж **Devellioğlu, F.** Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. 11. Baskı. Ankara, 1993, s. 38.

ел-веляйе ве-шемс ел-хидайе" ("*Море на светостта и слънце по правилния път*") (ОР 893), завършено през 1815 г. от един от най-изявените представители на *накшибендизма* в югозападните Балкани – Моллазаде Сюлейман Кюстендилли Шейхи (1750-1820)[1]. Бихме добавили също така, че това е най-продуктивният автор сред мюсюлманското население по българските земи. Той съставя около 30 съчинения, главно в областта на *суфизма*, от които в Националната библиотека днес е съхранен само отбелязаният по-горе труд[2]. Биографията на Бали ефенди е поместена на л. 258б-259а от ръкописа, наред с биографичните данни и на други мюсюлмански светии от този край. Текстът е вече преведен и анализиран от колегите Кр. Мутафова и М. Калицин[3], поради което тук включваме само малък откъс от него, за да преминем към втората част от нашето изложение, а именно:

II. *Преписи на произведения на Бали ефенди*

" … Разказва се, че един ден по заповед на Касъм Челеби [Бали ефенди] отишъл да обработва лозята му. Докато се трудел, му се явил Негово светейшество Мухйи ел-Дин Араби и като казал: "Разясни неясностите в моята книга "Скъпоценни камъни", му връчил няколко листа [от нея] …"

Коментарът на Шейх Бали ефенди на произведението на Ибн ал-Араби "*Фусус ал-хикам уа-хусус ал-калам*" ("*Скъпоценни камъни на мъдростта и особености на богословието*"), съставено през 1229-30 г. в Дамаск, е сред най-известните негови трудове. Тук следва да вметнем, че Ибн ал-Араби се ползва с особено голям престиж и влияние на Балканите[4]. За да се разберат корените на това влияние, трябва да си припомним, че Османската империя като приоритетно военна империя е същевременно и империя в културен план: тя позволява движението на хора, мисли и идеи във всички области, включително и по отношение на мюсюлманския мистицизъм[5]. Именно балканските *шейхове*-мистици пренасят духовното наследство на Ибн ал-Араби през огромни пространства. Това са доста образовани хора, които принадлежат към разпространените в този регион ордени

[1] За него вж **Bursalı Mehmed Tahir**. Osmanlı muellifleri. Cilt I. Istanbul, 1333/1914, s. 88; **Al-Baghdadi, Ismail Basha**. Hadiyat al-arifin. Vol. I. Istanbul, 1951, s. 407; **Yılmaz, Ali.** Köstendilli Süleyman Şeyhi. Ankara, 1989.

[2] За преписа вж **Иванова, З**. Bahr el-velaya, съхраняван в НБКМ - София. В. - *Мюсюлманската* култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, с. 436-451.

[3] **Калицин, М**. и **Кр. Мутафова**. Исторически реалии за халветийския шейх Бали ефенди Софийски в новооткрито то житие от XIX век. - В: *Мюсюлманската* култура по българските земи. Цит. съч., с. 212-242; същото на англ. ез., **Kalicin, M**. and **Kr. Mutafova**. Historical Accounts About the Halveti Sheykh Bali Efendi of Sofia in a Newly Discovered Vita Dating from the 19th c. - *Etudes Balkaniques*, 3-4, 1995, p. 117-131; **Clayer, N**. Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^{e} siècle à nos jour. Leiden, etc., p. 70-81.

[4] **Кендерова, Ст**. Книги, библиотеки и читателски интереси сред самоковските мюсюлмани (XVIII - първа половина на XIX век) С., 2002, с. 48-49.

[5] **Popovic, Al**. L'Heritage spirituel d'Ibn al-Arabi dans les Balkans d'hier et d'aujourd'hui. - In: **Popovic, Al.** Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui. Istanbul, 1994, p. 313.

като *Халветия*, *Байрамия* и *Бекташия* и които, знаейки арабски език така добре, както и турски, са в състояние да четат произведенията му в оригинал.

В Самоковската *вакъфска* библиотека се е съхранявало копие от този *шарх* на Бали ефенди[1]. Неговото описание фигурира между книгите в областта на *суфизма* (*Кютюб-и илм-и тасаввуф*) в оригиналния ръкописен каталог на библиотеката (ОР 1121, л. 7б; вж илюстр. 2). Разделът с трудовете на Ибн ал-Араби съдържа три преписа на "*ал-Футухат ал-маккиййа*" ("*Мекански откровения*"), един на "*Фусус ал-хикам*", след което е отразен коментарът на Молла Джами. Като следващо заглавие е представен коментарът на Бали ефенди. Описанието е направено по следния начин[2]:

"*Шарх Фусус ли-Бали ефенди; хатт-и араб; джилд 1*

(*Коментар на Фусус на Бали ефенди; изписан на арабско писмо; 1 том*).

Ще допълним също така, че съчинението на софийския *шейх* привлича вниманието и на читателите на библиотеката. То е заемано от Назиф ефенди[3].

Част от творбите на Бали ефенди го представят най-вече като личност, която се ангажира политически, и отразяват загрижеността му за доброто функциониране на някои ведомства в империята. Бали ефенди отправя три писма до султан Сюлейман Кануни по повод значението на паричните *вакъфи*, които *кадъ аскерът* на Румелия Чиви заде е забранил. В Сборник, съхраняван някога също във *Вакъфската* библиотека в Самоков (ОР 396), установихме преписи на неговите писма, свързани с този проблем. Самият сборник съдържа в по-голямата си част *фетви* по най-различни теми, представени в 45 глави (*баб*) и подбрани от съчиненията на петима *мюфтии*, някои от които главни *мюфтии* и съвременници на Бали ефенди. Това са:

1. Ебу-с-Сууд (Ахмед б. Мухаммед ел-Имади), *шейхюлислям* (главен *мюфтия*) при султан Сюлейман Кануни, ум. 1574 г.,

2. Али ел-Джемали (Али б. Ахмед ел-Джемали ел-Ханефи ел-Руми; Зенбили Али ефенди), *шейхюлислям*, ум. 1525 г.

3. Кемал паша заде (Ахмед б. Сюлейман Кемал паша заде или Ибн Кемал паша), ум. 1533 г.

---

[1] **Кендерова, Ст**. Книги, библиотеки ..., цит. съч., с. 138, № 280.

[2] За начина, по който са описвани книгите в някогашните вакъфски библиотеки, вж **Kenderova, St**. Traditions et innovations dans le catalogage des livres des Bibliothèques de waqf en Bulgarie. - In: *Проучвания* в чест на проф. Вера Мутафчиева. Съст. Е.Радушев, З. Костова и В. Стоянов. С., 2001, с. 1417-174; **Кендерова, Ст.** Книги, библиотеки ..., цит. съч., с. 150-174.

[3] Там, с. 229, 244, 264-266.

4. Саади Челеби (Саад б. Иса б. Емир Хан), *мюфтия*, ум. 1538 г.

5. Чиви заде Мехмед ефенди (Шейх Мухаммед б. Иляс Чиви заде), ум. 1547 г.

Към *фетвите*, подбрани от тези лица, са включени и цитати от Мухаммад б. Хамза ал-Фанари (ум. 1431), както и позовавания на авторския коментар на Мухаммад б. Фарамурз Мулла Хусрау (ум. 1480), озаглавен "*Дурар ал-хуккам фи шарх Гурар ал-ахкам*" (*Перли на управляващите в тълкуване на Гурар ал-ахкам*)[1], и на най-разпространеното произведение в областта на наследственото право – "*ал-Фараид ал-сираджиййа*" (Части от наследствата, съставени от ас-Сираджи), съставено през 1203 г. от Сирадж ад-Дин ас-Саджауанди[2].

Любопитно е също така, че съставителят на Сборника е поместил и отговорите по някои въпроси на *мюфтията* на София (л. 72б) и на Ахмед - *мюфтия* на Тирхала (л. 203а). Това ни навежда на мисълта, че самият Сборник е създаден на балкански терен. В подкрепа на нашето предположение ще отбележим, че към края на книжното тяло фигурират и два преписа на султански *фермани,* които третират също балканска тематика: първият е датиран от 1548 г. и е отправен до *кадиите* на Агрибоз, а вторият е свързан с превземането на крепост в Елбасан от 1678 г. Ръкописът не е датиран, но може да бъде отнесен към XVIII век, изписан е от едно лице на курсивно *несих* писмо с черно и червено мастило.

Преписите на писмата на Бали ефенди, имащи отношение към *вакъфа* на парите, са отразени след частта, която включва *фетвите* (л. 273а-280а). При сравнение на текста в нашия ръкопис с текста, представен в изследването на турския колега Тахсин Йозджан[3], в което той разглежда писмата, степенувайки ги по важност на адресата, се явяват известни различия при някои думи. Този факт е от значение, ако се направи текстологично изследване между ОР 396, ръкописа ползван от Т. Йозджан, и евентуално други преписи (независимо къде се съхраняват) на творбите на Бали ефенди. В ръкописа, предмет на нашето изследване, който се намира в Националната библиотека в София (ОР 396), редът е следният:

1. "Препис на писмото, което Шейх Бали *халифе* ел-Софйави изпрати до този, който забрани *вакъфа* на парите и това е Чиви заде *ел-мюфти*" (л. 273а-273б; вж илюстр. 3);

2. Друго писмо, определено от Т. Йозджан като второ писмо до Чиви заде (л. 273б-276а);

3. Трето писмо до Чиви заде (л. 276а-277а);

4. Писмо на арабски език, завършено на 1 *раби ал-ауал* 954/21 април 1574 г.

[1] GAL II 226, N 10, 1; SB II 316-17.

[2] GAL I 378, N 26, I; SB I 650.

[3] **Özcan, T**. Sofyalı Bali Efendi'nin Para vakıflariyla ilgili mektupları. - *Islâm* Araştırmaları Dergisi. Sayı 3, 1999, 125-155.

Вероятно това е писмото до Шах Челеби, което в разработката на Йозджан е представено на турски език (л. 277а-277б);

5. Второ писмо до султана (л. 277а-280а). Следват други текстове на Мевляна Мухйиддин Челеби ел-Фанари, Мевля Чиви заде Ахмед, препис на *фетва* на Челеби Ебу-с-Сууд ефенди и препис на свещена заповед, получена във връзка с *вакъфа* на *дирхемите* и *динарите* (до л. 283а).

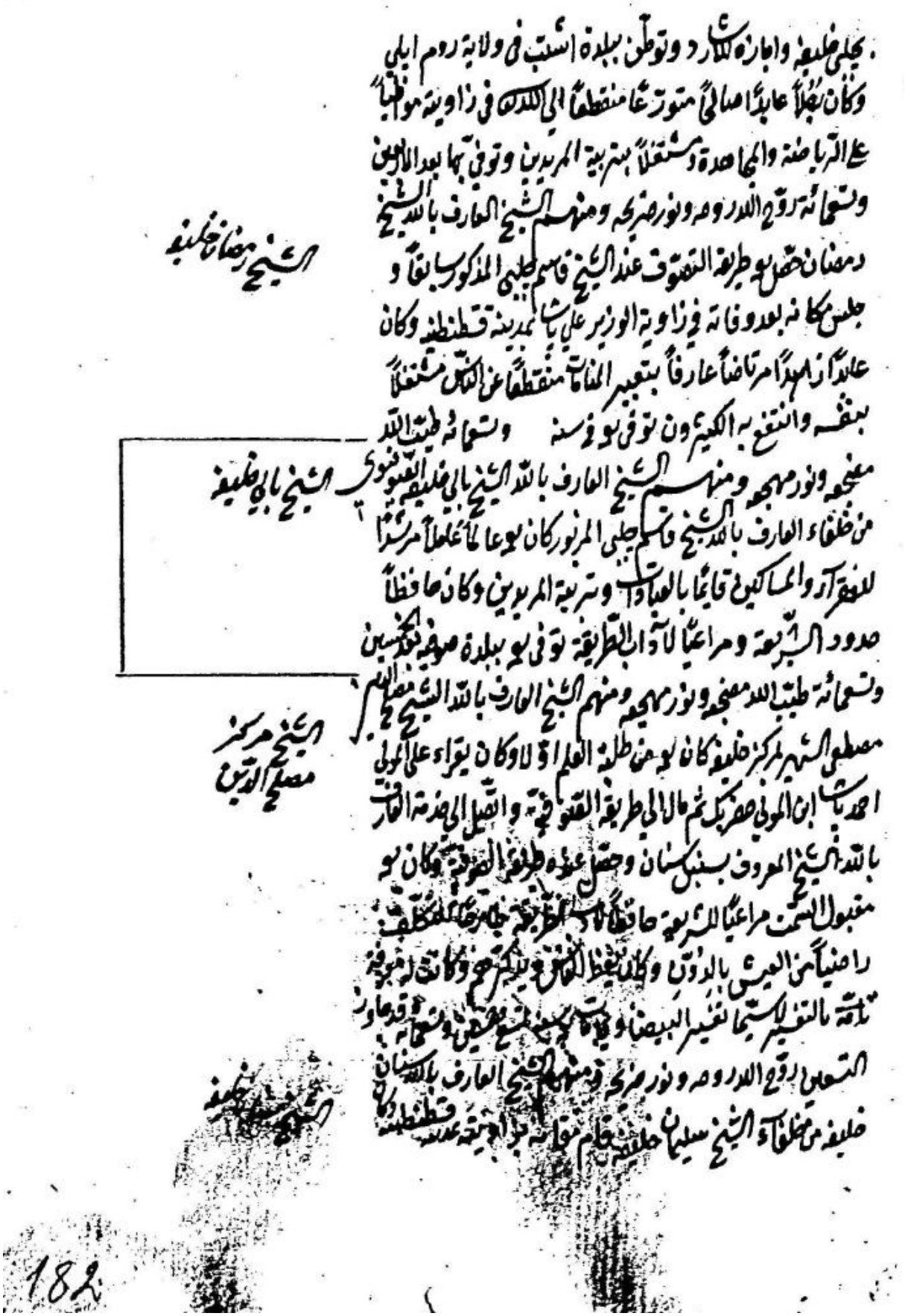
III. *Заключение*

Преписите, които успяхме да установим, и които имат отношение към личността и творчеството на Шейх Бали ефенди, са съхранявани някога в обществените (*вакъфските*) библиотеки в София, Самоков и Кюстендил и са били на разположение на техните читатели. Турското население на тези градове, развиващи се и като центрове на активна творческа и духовна дейност, поддържа тесни връзки помежду си, които са все още недостатъчно проучени и изследвани. В подкрепа на тези наши мисли ще отбележим името на Шейх Хасан бин Салих от Самоков, представител на ордените *Джелветия* и *Накшибендия* през XVIII век, от чието перо излизат не по-малко от 110 преписа на съчинения. Част от тях той предоставя на *Вакъфската* библиотека в Кюстендил. В Самоков живее и твори и последователят на *Халветизма* – Мюджеллидзаде[1]. Същевременно Шейхи Кюстендилли, авторът на обширната биография на Бали ефенди, поддържа оживени контакти с изявени представители не само на *Халветизма,* но и на ордените *Рифаия* и *Кадария* в един доста широк географски диапазон, който, наред със селища от областта Македония, обхваща и София, Ниш, Самоков, Стара Загора, Одрин и дори столицата Истанбул[2]. Тези широки контакти несъмнено му дават възможност да почерпи информация за Бали ефенди от не един източник. Съхранените до наши дни ръкописни книги, които отразяват биографията на софийския *шейх*, както и преписите на негови произведения свидетелстват за влиянието, което е имал сред мюсюлманското население в този регион на българските земи.

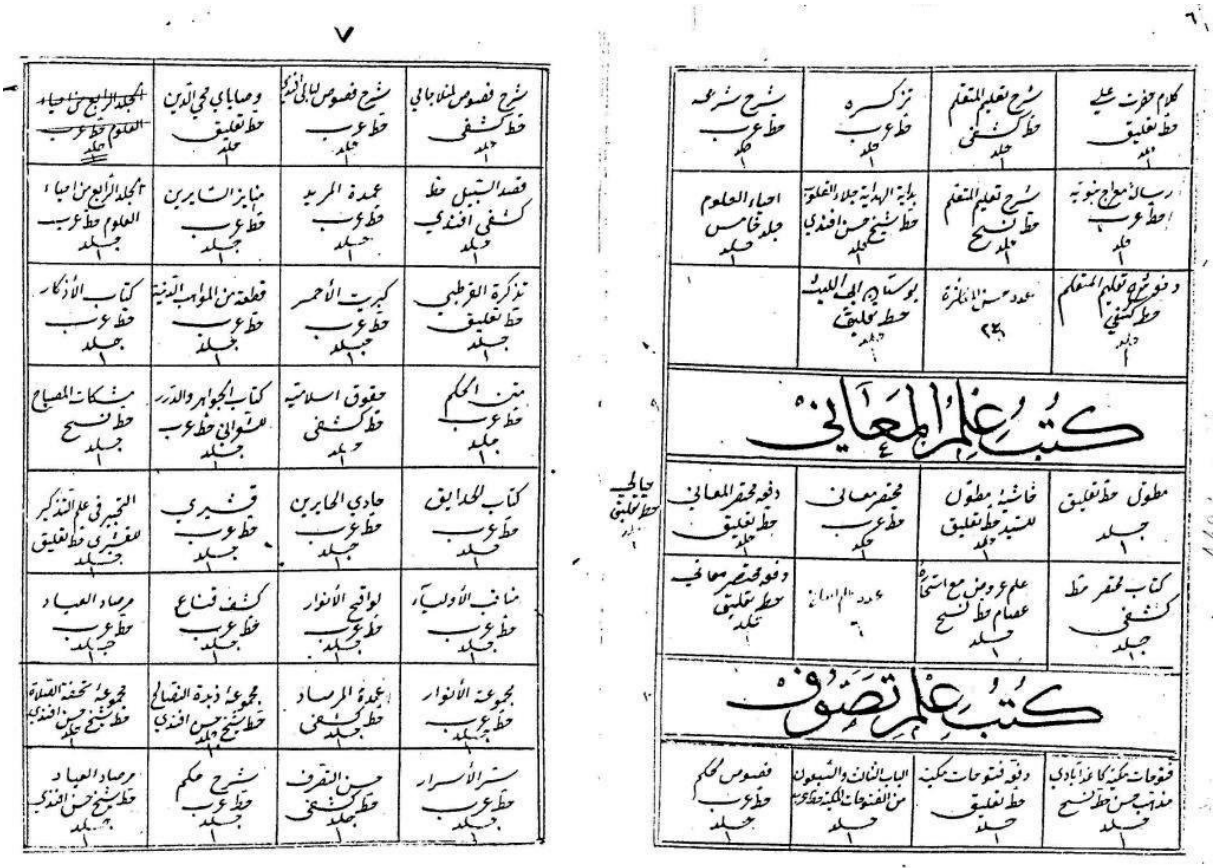
Бележки:

[1] **Кендерова, Ст**. За интереса към книгата у едно турско семейство от Самоков. - В: *Studia Balcanica.* Изследвания в чест на чл.-кор. проф. Страшимир Димитров. Т. 23/1, 2001, с. 311-324.

[2] **Кендерова, Ст.** Мюсюлмански книжовници от Кюстендил и връзките им с други духовни средища в българските земи. – *Известия* на Исторически музей Кюстендил. Т. X, 2005, с. 393-400.



Илюстрация 1. Шм Р 472, л. 182а



Илюстрация 2. OP 1121, Л. 7Б-8А

صورة المكتوب الذي ارسل الشيخ مالي خليفة الصوفية وي
الى من منع وقف النقود وهو الذي الحرقي چوي زاده المفتي رح
بسم الله الرحمن الرحيم لاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم
ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله عدوا بغير علم قال
القاضي وقيل كان المسلمون يسبون اصنام الكفار فنهوا لئلا يكون سببا
لسب الله تعالى قال ذكر الفاضل وفيه دليل على ان الطاعة اذا
ردت الى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدي الى الشر شر كذا قال
الكشاف ينقلب الطاعة معصيته بودن اولي معصيت نه اوله
وبودن اولي دين اسلامده معصيت نه اوله موجود اولان خيرات معموره
خرابه متوجه اوله ومن بعد منقطع اوله قول فعلنه مؤدي اوله واوقافه
بعض كتب معتبره ده ترغيب واجبدر دنيلمشدر تغيرك سبب اوله
قال في الخلاصه ومثل هذا كثير في الرتة وناحية بو مملكتك امام فخر
رازي مملكتك مدير علما معتبر اول زمانده اولان علماكم وقف نقود
اليه عمل اليلمشلر درشهديكه زمان علماسي انكار ايتمشلر وصورتده دنيا كوب
درس اوقعه مستحق اولور سه ايودر وقف نقود كوبتوني قول مجتهد له
اوله قوتي علماكك اتفاقيله اوله وسلاطينك امريله وتعامل ناس
ايله ثابت اوله يا مجتهد زماندن يا اكا قريب زماندن بعض ممالكده
بو زمانه كلنجه معمول به اوله بو زمانده بطلاني ظاهر اوله واول طايفه
شريفه كه اجله عجزي جهالت وضلالت اوزره ختم اوله آخرته عذابه
استحقاقله نقل ايده لر بودن اعظم معصيت نيجه اولور وكتب فقهيده
معمول به اولان مسائل كه اجتهادي اوله قوتده وقف نقود مسئله سي
قدر در دخي زياده دكلدر مذكور مسئله نك خلافي ظاهر اوله نيجه آنلرده

Илюстрация 3. ОР 396, Л. 273А

MANUSCRIPT COPIES RELATED TO ŞEYH BALI EFENDI'S NAME AND PRESERVED IN "ST ST CYRIL AND METHODIUS" NATIONAL LIBRARY IN SOFIA

Stoyanka KENDEROVA

SUMMARY

First of all the article presents two copies of the work of Taşköprüzade (d. 1560) "*aš-Šaqa'iq* an-nu'*maniyya*" (OR 3367 and Shm R 472) and one copy of "*Bahr el-velâye ve-şems el-hidaye*" (OR 893) created by Molla-zade Süleyman Küstendilli Şeyhi (1750-1820). These texts contain information about Bali Efendi's personality.

Şeyh Bali Efendi prepares a commentary of Ibn al-'Arabi's work "*Fusus al-hikam wa-husus al-qalam*", created in 1229-1230 in Damascus. Copy of his *šarh* has been preserved in Samokov Waqf Library in 19th century.

Şeyh Bali Efendi sends three letters to sultan Süleyman Kanuni about the importance of "money *waqf*s" forbidden by Çivi-zade, *kadıasker* of Rumili. Copies of his letters were found in a manuscript (OR 396) kept also in the Library in Samokov.

ALL THESE MANUSCRIPTS TESTIFY THE INFLUENCE OF BALI EFENDI AMONG THE MUSLIM POPULATION IN THE REGION OF SOUTH-WEST BULGARIA.

II. СТУДЕНТСКО ТВОРЧЕСТВО

1. КУЛТОВИ, ОБРАЗОВАТЕЛНИ И СОЦИАЛНИ КОМПЛЕКСИ В СОФИЯ

Шенол ИСМАИЛ

В османския период коренно се променя обликът на градовете. В тях са построени много културни и обществени сгради – джамии, теккета, завиета, конаци, кервансараи, ханове и безистени. В такива големи градове като Пловдив, Стара Загора, Плевен, София и др. са изградени вакъфски комплекси. Тяхната архитектура се отличава по своя източно-ислямски характер. Османското архитектурно изкуство достига до съвършенство с творчеството на Мимар Синан (1489-1588).

Според наличната информация творческото наследство на Синан се състои от около 360 паметника на монументалното изкуство. По негови проекти и с негово участие във всички краища на Османската империя са построени 81 катедрални и 50 малки джамии, 55 медресета, 19 тюрбета, 17 имарета, 3 болници, 7 акведукта, 8 моста, 17 кервансарая, 33 двореца, 33 бани и много други сгради.

Първата джамия на Синан в Истанбул – „Шахзаде" е строена в продължение на пет години, от 1543 до 1548 г.

В едно от своите съчинения Синан нарича джамията „Шахзаде" свое ученическо дело. След „Шахзаде" османската столица е обогатена с ново творение на Синан – джамията „Сюлеймание", където оригиналната архитектурна концепция на твореца звучи още по-силно.

Самият Синан смята джамията „Сюлеймание" за своя калфенска работа, а за истинско майсторско творение признава единствено знаменията джамия „Селимие", която е започната през 1569 и е завършена през 1575 г. Тя е не само главната забележителност на Одрин, но принадлежи към шедьоврите на османо-турската архитектура.

Трите джамии, проектирани и построени от Синан и неговите ученици, създават школа в изграждането на джамии в пределите на Османскат империя. Съществуват твърдения, че под влиянието на тази школа на територията на България са построени:

- Ахмед бей джамия в Разград;
- Ибрахим паша джамия (1614 г.) също в Разград;

- Рустем паша джамия в гр. Русе;
- Мустафа паша джамия в гр. Видин;
- Баня башъ джамия в гр. София;
- Коджа Дервиш Мехмед джамия (1528г.) в гр. София от Синан.

За Коджа Дервиш Мехмед джамия в гр. София, или както още е известна Черната джамия, със сигурност се знае, че е дело лично на известния архитект Синан. Това доказва и надписът на Черната джамия, който се пази в Националния археологически музей. Но за другите джамии има само такива твърдения, които може би се дължът на това, че тези джамии си приличат по тип и структура. Тези храмове може да са били изградени под влияние на идеите на школата и учениците на Мимар Синан.

Петвековното османско владичество налага своя отпечатък и върху средновековния български Средец. Промените засягат облика на града, неговите улици и сгради, както и състава и начина на живот на населението му. Турците превземат София през 1382 г. И оттогава до ден днешен тя не е оставала без турци. Имало е даже моменти, когато мнозинството от населението й се е състояло от турци. По времето, когато Османската империя е била на върха на своето могъщество – XVI в., в София е имало твърде много турци и един от пътешествениците пише, че София има напълно турски изглед. През XVI в. и отчасти през XVII в. в София са живели богати и именити турци, които построили много джамии, кервансараи, имарети, чешми и други човеколюбиви и богоугодни заведения, и с това увековечили имената си. В София са били построени десетки богослужебни заведения за слава на Аллах. От тях до наши дни са запазени само няколко. Тежките години на разруха, настъпили в империята, и няколко поредни земетресения са заличили от лицето на земята останалите. Но онова, което е достигнало до днес, достатъчно ясно и убедително говори, че София не е останала вън от влиянието на богатата материална култура, създадена в годините на възход на Османската империя. Град София не е бил укрепен, нямало стени и това споменават почти всички пътешественици, свикнали със западноевропейските градове, защитени от стени, кули и ровове. София се намира в средата на Европейска Турция, далеко от границите на чужди държави, затова не е имала силен гарнизон, нито средства за отбрана. Отвън гр. София е изглеждал много красив и привлекателен. Многочислени изящни минарета се издигали високо над къщите и градините, а оловните покриви на джамии, ханища и безистени лъщели отдалеко. Възторгът от

външния изглед на града отстъпвал пред разочарованието от лошите тесни улици и малките дървени къщи на града. Само някои от тесните софийски улици били постлани с калдъръм.

1. Махали

В XVII в. София се деляла на махали, които носели различни имена. В центъра на града живеели търговците чужденци: гърци, арменци, евреи и др. Българите и турците живеели в отделни махали. Онази част от града, където живеели българите, носела името “ Варош ”. Махалите дължали имената си на имената на известни сгради, като Имарет-махлеси, Джами Атик-махлеси, Текия-махлеси, Махмуд паша-махлеси и др.[1] Местата на някои махали са: Банската или Баня баши махала се намирала около главната минерална баня, Гюл джамийската – около Гюл джамия (църквата „Св. Георги), Сияуш паша-махала около Сияуш паша джамия (църквата „Св. София), където се намирал и кервансарай със същото име. Известни били и Имарет-махала до Черната джамия, Бейлербейската около двореца, Азаджийската между сегашните улици „Алабин”, бул. „Витоша” и „Солунска”, Куру чешме махала около кръстопътя между „Алабин” и „Витоша”, Кафене-баши около площад „Славейков”, Драз махлеси от двете страни на река Владайска при Лъвов мост, тогава наричан Шарения мост и мн. др.

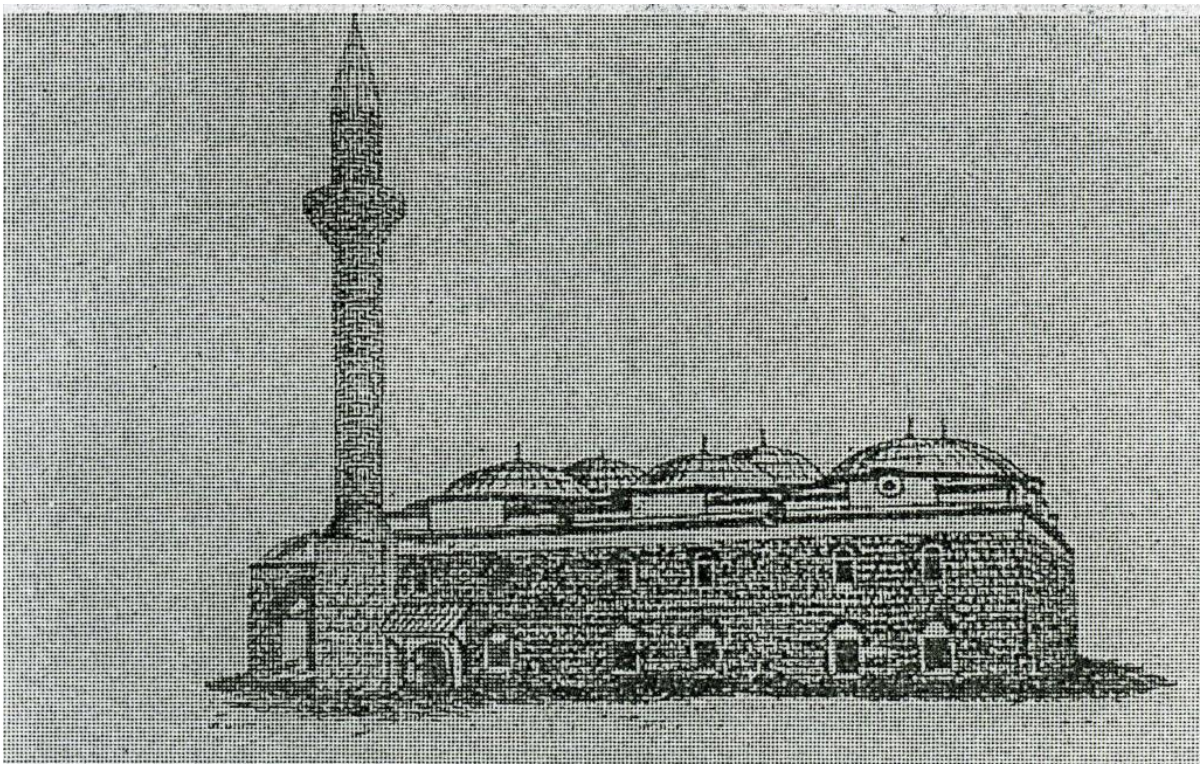
Главните пунктове в София през XVII в. били: площад Баня баши пред минералната баня, където се събирали много улици и имало много обществени сгради, площадът пред конака, Кафене баши (пл. „Славейков”), Бал пазаръ (Меден пазар) при „Св. Спас”, Житен пазар и много други чаршии.

2. Джамии

През XVII в. София се славела с много джамии. Големите джамии били построени от богати везири след победоносни походи в Унгария и Австрия . Известни джамии в София през XVII в. били следните:

[1] Въз основа на стария план на София от Т. Пищачев за 1887г.

Буюк джамия:



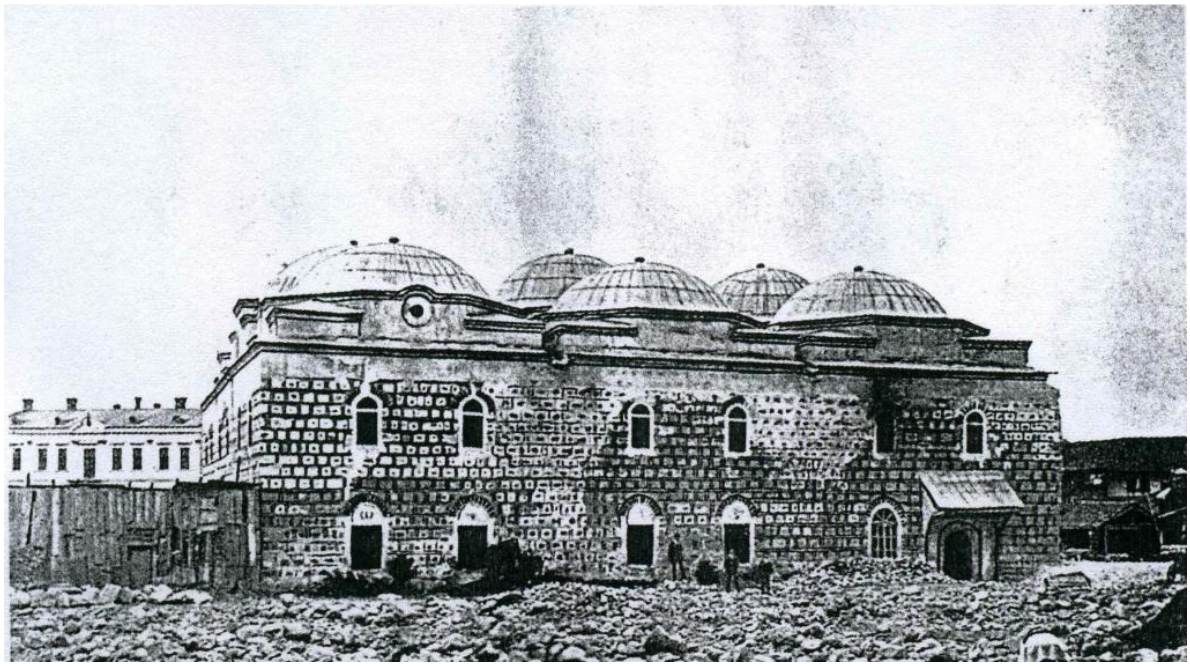
Графична възстановка на Буюк джамия в София (западна фасада)

Сградата на сегашния Национален археологически музей се слави още в XVII век със своята големина и девет покрити с олово кубета. Тя се казвала още Коджа Махмуд- пашова джамия. Евлия Челеби казва за нея: "В София няма по-голям стар храм от нея. Има две главни врати. Също има една врата на дясната страна, едната врата е затворена. Минарето й е направено от тухли, високо и симетрично. Харемът на тази джамия е доста широк. От трите страни на харема оградата се състои от ниски стени. Тази светла джамия е покрита цялата в олово."[1]

По план Буюк джамия е квадрат с дължина на страната 36,6 м. Четири масивни стълба и съответващите им пиластри в околните стени я разделят на 9 равни квадрата. Всяко от тези пространства е покрито от кубе на пандантиви. Средното кубе се държи от заострени арки, стъпили върху четири стълба. Всички кубета са повдигнати на осмостенни тамбури. Средните три по осовата линия, водеща към михраба, са по-високи. Градежът е от правилно наредени каменни блокчета, споени с хоросан и

[1] Евлия Челеби, Псп.LXX, 698.

обградени с тухли – т. нар. клетъчен градеж. Осветлението е осигурено от две редици



Буюк джамия, източна фасада

засводени прозорци върху три от стените, както и малки прозорци по някои от тамбурите на кубетата. По два кръгли прозореца са отворени под ъгловите кубета откъм стената, обърната към Мекка, и по три засводени прозореца – в тамбурите над михраба и над централния вход. Всички кубета са били покрити с оловни листове (днес те не са подменени с нови), а на върховете им е имало бронозови полумесеци. Минарето на джамията е било от дясната й страна, долепено до предния край на западната фасада. То било тухлено с едно шерефе. В края на XIX в. от него били останали само руини. Буюк джамия по архитектура стои твърде близо до одринската Ески джами. Според някои пътеписци последната може да е служила на неизвестния архитект за образец. За интериора на Буюк джами са достигнали само фрагментарни сведения. Според най-пълното от тях на австрийския пътеписец Г. Корнелиус Дриш (1718) в джамията имало „....две катедри, от които те (проповедниците, имамите) произнасяха обичайните слова към народа. Едната от тях е малко по-ниска от тази, с която ежедневно си служат, и е отрупана с книги – Корана и неговите тълкувания, както и много други молитвеници. Другата е по-висока и горната й част е оформена коронообразно. До нея се изкачват много стъпала.”[1]

Очевидно Дриш е видял както мимбера на джамията, който се издигал вдясно

[1] Н. Марков, Сердика-Средец-София, т.3.1997,стр.58

от михраба и от който проповедникът произнасял молитвите по време на празници и в петъчен ден, така и т. нар. „ваиз кюрсу", от което проповедникът обичайно чете Корана. В джамията е имало и затворено място за жените. Несъмнено отвътре стените на джамията били украсени с калиграфски изписани стихове от Корана. Възможно е да е имало растителни или геометрични фигури, изпълнени в синьо и зелено, тъй като при последния ремонт на сградата са намерени малки фрагменти от такова изписване. За съжаление малките размери на тези фрагменти, както и сравнително слабата степен на съхраненост не са дали възможност да се определи времето на създаването им.

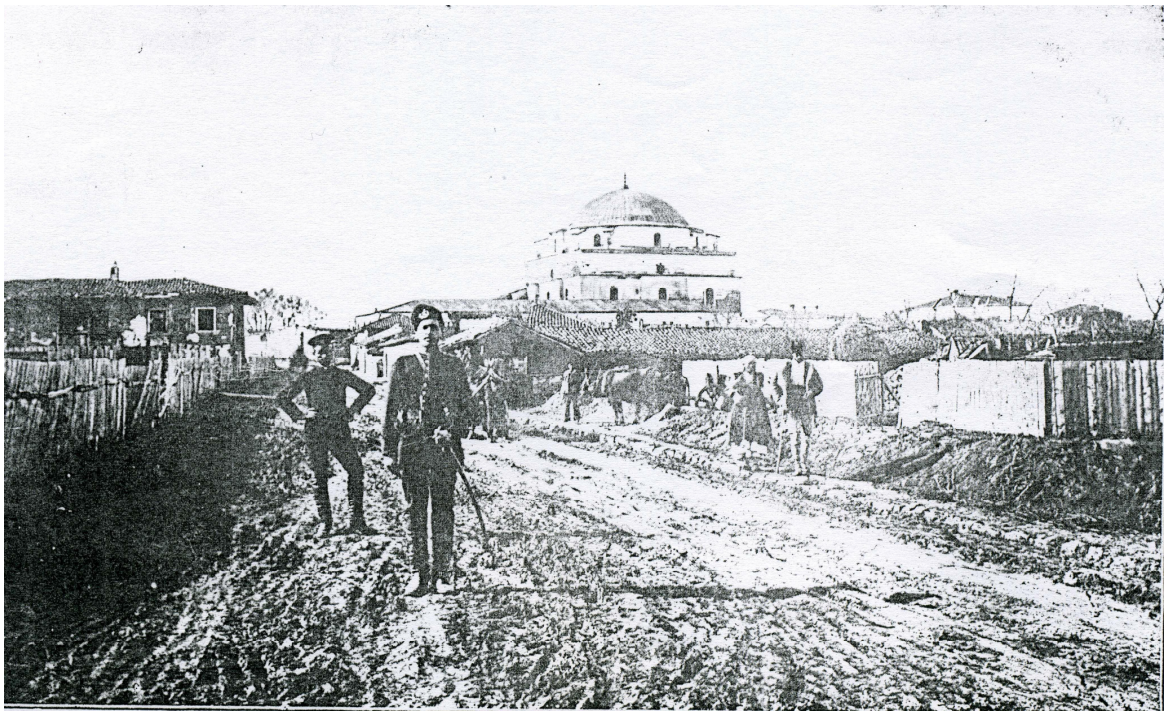
Коджа Махмуд паша, чието име носи Буюк-джамия, трябва да е бил богат и бележит човек в София, защото в XVII в. неговото име носят още една махала, хан, медресе и водохранилище.

В последните триста години от съществуването си Буюк джамия е претърпяла някои съществени промени. Двете големи земетресения, сполетели София през 1818 и 1858 г., са нарушили в известна степен първоначалния й вид. Не е запазено минарето й. Вероятно поне в продължение на три века е съществувал портик (аркадно предверие). Нарушен е и интериорът. На мястото на някогашния михраб е изградена стълба към галерията и залите към новата постройка на музея, обрамчаваща старата сграда от три страни. Няма следи от вътрешната декорация.

В края на 70-те години на XIX в. е била запазена, и то в лошо състояние, единствено сградата на джамията. Като оценили вероятно нейното значение на миналото на София, в края на 1879 г. „строителите на нова България" я предоставили за нуждите на Държавната печатница и на новосъздадената Народна библиотека, към която била организирана и музейна сбирка. През 1893 г. отделили музея от библиотеката. В Буюк джамия останал да се помещава вече самостоятелният Народен музей. Съобразно новото предназначение на сградата към северната й фасада била долепена постройка, в която били разположени канцелариите за служителите на музея и отоплителната инсталация. Тази пристройка заела пространството на вече отдавна съборения портик. През 1938 г. при изграждането на Българската народна банка към централния корпус на сградата били пристроени две нови крила – южно и източно. По такъв начин Буюк джамия придобила сегашния си вид и била превърната в археологически музей.

Черната джамия, сега църквата „Св. Седмочисленици", се наричала Коджа дервиш Мехмед паша джамия и била известна още с името Имарет джамия. Черната джамия била построена от Мимар Синан, когато той бил на 39 години, по инициатива

на Сюлеймановия велик везир бошнакът Мехмед паша Тавилибни Абдул Муаеддин. Мехмед паша избрал подходящо място за изграждането на своята бейлербейска джамия.



Коджа дервиш Мехмед пашова джамия (Черната джамия)

Строежът бил започнат през 1528 г. Мимар Синан изработил плановете й и поел ръководството му с повеление да създаде молитвен дом, по-хубав и по-величествен от всички християнски църкви в София. Още през XVII в. тя привличала вниманието със своето високо кубе, хубаво осветление и с външната и вътрешна красота. Кубето било покрито с олово. Харемът на джамията бил много широк, а минарето й – високо и симетрично[1].

Сведения за изграждане на джамията получаваме от нейния надпис, който тогава се намирал над вътрешната й входна врата. Сега надписът се пази в Националния археологически музей. Надписът е направен върху бяла мраморна плоча, висока 62,5 см, широка 74,2 см, и дебела 6,5 см. Страните й са ограничени с изпъкнала четириъгълна рамка, украсена с геометрични орнаменти. Повърхността й е разделена с плоски ръбове на пет ивици, широки по 10 см, в които е издялан релефно самият надпис. Фонът на ивиците е син, разграничителните ръбове са позлатени. Буквите са също златни и полузлатни, едри турско-арабски от типа “ диван язъсъ”. Надписът има следното съдържание: “В името и с помощта на Великия, Милостив, Щедър и Всесилен

[1] Евлия Челеби, Псп. L XX, стр. 698

Бог, Този молитвен дом – свята джамия се съгради и построи с цел, за да служи като сборна джамия за всички благородни, възпитани и просветени мюсюлмани, както и на всички истинноверни и правоверни мохамедани, където и да живеят те. Съграждането на тази великолепна джамия се започна по почина и с изждивението на великия царски везир и главнокомандващ императорските храбри войници муширит (фелдмаршал) Мехмед паша Тавил ибни Абдул- Муаедин (Соколли, родом от Босна) в осмата година (1528 г.) от царуването на великия османски, десети по ред, султан Сюлейман II Славни, син на султан хан Селим I, наричан с прозвището "явуз",тоест свиреп."[1]

Турският пътешественик и географ Евлия Челеби пише, че Коджа Мехмед паша джамия е придобила голямо значение като катедрален молитвен дом и като разсадник на турска просвета:

"Коджа дервиш Мехмед пашовата джамия е на везира дервиш Мехмед паша; тя се именува Имарет джамия и е един светъл храм. Както султанските джамии, и тя е с високо кубе. Отвътре, както и отвън, тя е много величествена. Харемът й е много широк и чудните й кубета са покрити с олово. Минарето й е много високо и симетрично. Тая светла джамия е майсторска работа на архитекта коджа Синан, който в тоя везирски храм е показал голямото си изкуство".[2]

Към Имарет джамия бил построен кервансарайт на Коджа Мехмед паша. Той бил имаретски хан, събирал 100 жребци и бил построен с богоугодни цели. Бил изграден само от камък. Намирал се срещу медресето на Имарет джамия. Кубетата на медресето били покрити с олово. В двора имало водоскок. То имало и имарет. Учителите богослови, както и семинаристите в него получавали месо, свещи и определена заплата. Всеки ден там се раздавало ядене.[3] Той/кой? бил денонощно отворен за бедни и богати. Към джамийския комплекс имало и хамам. Там е имало чист въздух и чисти постелки. Банята била мраморна.

К. Иречек минал покрай стар храм, чиито кубета били обрасли с трева. Като на могили, по тях били насядали жени. През развалините водела пътека нагоре – днешният бул. „Граф Игнатиев".

Според А. Иширков, прогимназията „Граф Игнатиев" се издига на мястото на керван сарая и хамама на Мехмед паша. След Освобождението тук имало малки дюкянчета, гостилнички и др. Тук е открито едно от трите първи начални училища,

[1] Известия на Историческото дружество, кн.I, 1905г.,стр. 130
[2] Евлия Челеби, Псп. LXX, стр.693- 699
[3] Евлия Челеби, Псп. LXX, 699

наричано „Имарет.” След Освобождението Черната джамия е служила първоначално за склад и за затвор. По-късно, по инициатива на Петко Каравелов тя била приспособена за църква, като отвън е била преправена във византийски стил и е била осветена на 27 юли 1903 г. Оттогава до сега тя е български православен храм, наречен „Свети Седмочисленици”. По сведение на някои автори Мимар Синан оказал влияние и върху архитектурата на Буюк джамия и Баня башъ джамия в София. Подобна версия съществува и за Ибрахим паша джамия в Разград.

Баня баши джамия е единствената останала джамия, действаща и в момента. Тя се издига до банята и трябва да е същата, която Евлия Челеби нарича с името джамия „Молла ефенди”. За нея той разказва: “Намира се на оживеното място Баня баши, затова денонощно се пълни с богомолци. Тя се състои от едно високо кубе, върху четири стени, но е доста голямо. Цяло е покрито с олово. Минарето й е много красиво и няма друго нему подобно в София.”[1]



Баня баши джамия и пазара пред него. Художник: Обербауер

[1] Евлия Челеби, Псп. LXX, 698-699.

Джамията е построена по инициатива и с финансовата подкрепа на благодетел – Молла ефенди или Кадъ Сейфуллах. Затова в източниците тя се отбелязва и под името Джамията на Молла Ефенди или Джамията на Кадъ Сейфуллах. На арката над врата върху камък е изписан с боя текст, който не може да се разчете. Под него личи цифрата 974, което дава основание да се приеме, че е построена през 974 г. по хиджра или 1566-1567 г. от новата ера. Както тогава, така и сега джамията „Баня башъ" се намира в центъра на София, на сегашния булевард „Мария-Луиза". Основната сграда на джамията е четириъгълна. Сред четирите ъглови кубета се извисява централният купол (кубе) и минарето. В предната й част има пристройка (тетимме) с три малки кубета. Тя е построена в памет на починалата съпруга на Кадъ Сейфуллах Ефенди. Джамията е интересно архитектурно творение, което отразява спецификата на османската архитектурна мисъл през XVI в. Стените са иззидани от дялан камък и тухли, като между каменните редове са поставени редове червени тухли. На четирите ъгъла, както на джамията на Макбул Ибрахим паша в Разград, се извисяват малки кули, под които през обръчи се спускат подпорни съоръжения. В ъглите на шестнайсетте лъчеви обръчи са поставени двойни нагръдници. Стените на молитвената зала, както и арките, са от дялан камък. Колоните са издялани от едно цялостно каменно тяло и са в матов цвят. Короните са двойни редове от сталагмит. Арката над входната врата, която завършва с венец, е от дялан камък. Централният купол е покрит с олово. Минарето на джамията представлява изящно архитектурно произведение. Вътрешността на джамията придобива сегашния си вид след няколкократни ремонти. Частични ремонти през последните години се извършват с даренията на арабски и турски дарители. С тяхна подкрепа е изградена система за подово отопление. В миналото до джамията са се намирали гробниците на Молла Ефенди, Кадъ Сейфуллах и на Емин деде.

Челеби джамия била построена през 1503 г. Служила за молитвен дом на бейлербейовете. Джамията била с лек купол, покрит с олово, и с минаре, направено от тухли и хубав ясносин камък, украсено с арабески. Тя била съборена през 1880 г., за да се отвори място за новото западно крило на двореца.



Челеби джамия

Ел Хаджи Байрам джамия е била известна и под името *Сунгурлар джамия*.



Ел Хаджи Байрам джамия (Сунгурлар джамия)

Гюл джамия била старата софийска църква „Св. Георги". Тя била превърната в джамия в началото на XVI в. По османско време на източната страна на джамията

имало турско училище и гроб на известен турчин. Имало и бунар, откъдето хората пиели вода за здраве.



Гюл джамия (Св. Георги)

Едрилез джамия се намирала на източната страна на площад „Кафене баши", т.е. сегашния площад „Славейков". В навечерието на Освобождението тя се рушала, била без минаре, а през 1879 г. в нея се настанила първата софийска печатница на Янко С. Ковачев.

Около днешната пресечка на улица "Пиротска" и улица "Братя Миладинови" се намирала **Мюселим джамия,** чието име носела махалата. В тази махала била известната Зюмбюл бахча, цветарски разсадник, от който софиянци купували цветя за градините си.

На днешната пресечка на ул. "Пиротска" с бул. "Хр. Ботев" се намирала **Зафир джамии**, разрушена през 1882 г.

Западно от бул. "Кн. Мария Луиза" се намирала **Киремитли джамия,** която дала име и на околовръстната махала, както и на кварталната чешма. Тази джамия била малка, полусъборена, с бяло минаре.



Киремитли джамия на ул. „Ломска”

Има данни и за друга джамия, намирала се на бул. “Кн. Мария- Луиза”. Наричала се **Куршунлу джамии** и се посещавала от приходящи турци. Тя била разрушена през 1882 г.

„Света София” била превърната в джамия в началото на XVI в. През XVII в. носела името **Сияуш паша джамии.**

Един ръкав на Владайска река е протичал по булевард „Драгоман” (булевард, успореден на днешния бул. „Хр. Ботев”) и се вливал в реката близо до Лъвов мост. Тази водна артерия поддържала живота на няколко градски воденици, които, както и махалите, носели имената на съседните джамии: Теляк Хасан джамия, Чукур джамия, Къс Касъм джамия. Последната се намирала северно, някъде около ул. „Цар Симеон”. И трите джамии били разрушени през 1882 г., а водениците отдавна са изчезнали, засипан е бил и речният ръкав на Владайска река.



Света София (северозападен изглед)



Света София (югоизточен изглед)

Други джамии от XVII в., чиито имена са известни, но не е определено точното им местонахождение, са: **Атик джамия, Султан Мехмед джамия, Хаджи Ахмед паша джамия, Хусреф паша джамия, Давуд паша и Пири Мехмед паша, Аладжа месджид, Шахзаде джамия, Дефтердар джамия, Шефталили джамия, Язъджъ джамия.** Не е изключена възможността едни и същи джамии да се споменават с две различни имена.



Язъджъ джамия с язъджийската чешма

Край софийските джамии в XVII в. имало много гробници на турски светци и заслужили хора. При джамията „Молла ефенди" се намирали гробниците на Молла ефенди и Емин деде; близо до джамията на Коджа Махмуд паша (Буюк джамия) се намирала гробницата на Мевлия Мухарем ефенди. Имало още много други гробници в града и околността. Прочута била гробницата на великия светец Бали ефенди, починал през 1551 г. Тази гробница съществува и до ден днешен в кв. „Княжево".

След многобройни походи, оредяване на населението в София, липса на благодетели, с чиито завещани суми да се поддържат джамии и богоугодни заведения, навярно в XVIII в. голям брой от малките махленски джамии, строени от нетрайни материали, са били разрушени. През XIX в. в София станали две големи земетресения, едното през 1818 г., а другото през 1858 г. Тогава се съборили много къщи и джамии. При Освобождението съществували доста малки квартални джамии, част от които станали жертва на регулационния план, други били разрушени, понеже заплашвали да рухнат, а около десет джамии били разрушени през времето на временното руско

управление по заповед на княз Дондуков-Корсаков, който искал да намали броя на джамиите в този "напуснат от мохамеданите град с мохамеданска физиономия", както се изразявал той.[1]

3. Медресета

Медресетата са били винаги свързани с джамиите и подготвяли ходжи, писари и кадии за нуждите на голямата империя. Те се явявали изпълнители на законите с цялата им строгост. В София през XVII в. имало две прочути медресета – при джамиите на Коджа Мехмед паша (Черната джамия) и на Махмуд паша (Буюк джамия).

Евлия Челеби ни съобщава, че Черната джамия в София се славела още и със своето медресе. Медресето се подържало от приходите на безистена. В двора на медресето имало шадраван. За сградата на турската духовна семинария Челеби казва, че била твърде солидна и имала кубета, обложени със скъпо масивно олово.[2]

За медресето и джамията Бенетти дава следните сведения: "Мехмед паша Румелийски построи в този град (София) един хоспитал или колеж, наричан от тях имарет, за да се ползват от него бедните болни и да служи за семинария на студенти по право и мохамеданска религия; него той е осигурил с добри приходи, които се събират от безистена, т.е. място, където се продават стоки."[3]

Денонощно отворен за бедни и богати бил имаретът на Черната джамия на Имарет сокак. Там бедни хора отсядали и се хранели, без да плащат. Освен това получавали безплатно ориз, месо, пилаф, пестил и фураж за конете. Това се правело единствено в името на Всевишния.[1]

След Освобождението Черната джамия била приспособена за склад за оръжие, а медресето било превърнато в затвор.

Медресето на Буюк джамия имало 40 класни стаи и начално училище. Днешната ул. „Московска" в близост до площад „Александър I Батенберг" се наричала Медресе сокак, от което проф. Иширков заключава, че там се е намирало медресето на Махмуд паша.

---

[1] Hans Dernschwam, op.C.,pp.15,253.
[2] Евлия Челеби, Псп. LXX, стр. 699.
[3] А. Иширков, Град София през XVII в., С., стр. 89-90.
[1] А. Иширков, п.с., с. 32

4.Кервансараи и ханища

За нуждите на развитата търговия в София частни лица строели кервансараи все с богоугодни цели. Търговците предпочитали да се настаняват там, понеже намирали удобства и храна за себе си и добитъка, както и за по-голяма сигурност срещу пожари. Пътници от XVI в. говорят за кервансарая на Сияуш паша. Той се намирал южно от „Св. София" и събирал според Евлия Челеби пет хиляди жребци. Този кервансарай през XIX в. бил обърнат в казарма.

До Мехмед паша джамия се намирал кервансаряят на Коджа Мехмед паша, който събирал сто жребци. През 1550 г. К. Зен пише, че новопостроеният кервансарай бил само от камък със свод, "извънредно много осигурен срещу огън", и затова винаги бил пълен с чужденци- търговци.[21] Ханищата били здрави каменни сгради, покрити с куполни оловни покриви. Обикновенно били на два етажа – долу били дюкяните, а горе – стаите за пътници.

Вратислав от Митровица (1595 г.) казва, че никой кервансарай нямал такова удобство, както тази висока, хубава постройка с галерии и удобни стаи.[3] Буюк хан бил в близост до днешния археологически музей. По средата имал широк двор, а пред стаите – сводески чардаци. Освобождението го заварило съвсем разнебитен. В този хан спирали кервани с коли, коне, камили, а стоките се разтоварвали в близкия Чохаджийски хан. Той се намирал в близост до сегашния министерски съвет. Ханът представлявал голяма четвъртита сграда с дебели стени. Имал просторен двор със сводови коридори. Обширният двор на хана бил заобиколен с малки юрганджийски дюкянчета. Между населението се пазел спомен, че този хан е много стар. В. Григорович (1845 г.) пише, че Чохаджийският хан бил строен от българските царе.[4] Срещу Чохаджийския хан се намирал Софийският безистен. Той бил малка продълговата сграда с оригинален покрив с няколко кубета. От ляво и дясно на вътрешните улички се редели малки дюкянчета. Кой е строил този безистен, не е известно, обаче се знае, че приходите от безистена били отредени за издръжката на имарета и медресето на Коджа Мехмед паша. Навярно това е била ролята на завещателя-строител. Евлия Челеби казва, че в безистена се складирали най-скъпи

[2] Starine, X,стр. 210

[3] СбНУК, VI, с. 173.

[4] А. Монеджикова, София през вековете., С., с.169

стоки. Към 1840 г. безистенът вече се рушал, но бил запазил деветте си кубета и голямата желязна врата, която била затворена.

До самия Бейлербей конак се намирал Кючук хан, а между Баня баши джамия и Буюк хан се намирал Ески хан. Между днешните Централни градски хали и ул. „Пиротска" се намирал Таш хан, който изгорял по време на войната.

5. Конакът на бейлербея

Най-важната гражданска постройка в София е бил конакът на бейлербея. Сградата се намирала на по-високо място – 552,15м надморска височина, което държало надмощие над останалите градски части.

От житието на св. Никола Нови Софийски, писано във втората половина на XVI в., научаваме, че в конака се помещавало съдилището, градското и други управления. От запазените архиви на софийския шериатски съд се вижда какъв голям брой граждански, углавни, духовни и други дела са минавали през залите на конака. Той бил съдебната палата на столицата на бейлербейството. Тази си роля конакът е запазил до Освобождението.

Д. де Лонлей пише, че над входната врата на конака имало позлатена бронзова звезда и зелена фаянсова плоча с вензел на султан Абдулхамид I, при чието властване била завършена сградата. От двете й страни имало караулни помещения с малки прозорци, боядисани в червено. Горе – гипсов полумесец.

Освен правителствения конак през XVII в. (към 1652-1653 г.) мнозина богати турци също притежавали конаци. Особено голям бил конакът на Шахзаде (княз) Челеби. Евлия Челеби споменава още конаците на Якуб ага, на Коджа Мехмед ага, на Коджа Петлек Якуб чауш, на Моллата, на Ганай ефенди и на Дурлангъж ага.[1] Една част от тези паметници в София са дело на известния османски архитект Мимар Синан.

Една част от произведенията на Мимар Синан, както и на други строители не са запазени. Княз Ал. Дондуков-Корсаков имал голямо желание да избави бъдещата столица на свободна България „от цяла гора от минарета", както се изразявал той. Но той знаел, че разрушаването на джамии от бъдещия васален на Високата порта княз може да доведе до дипломатически усложнения. Ето защо той поел тази задача върху себе си. През една бурна нощ изпратил техници, които чрез взрив унищожили доста

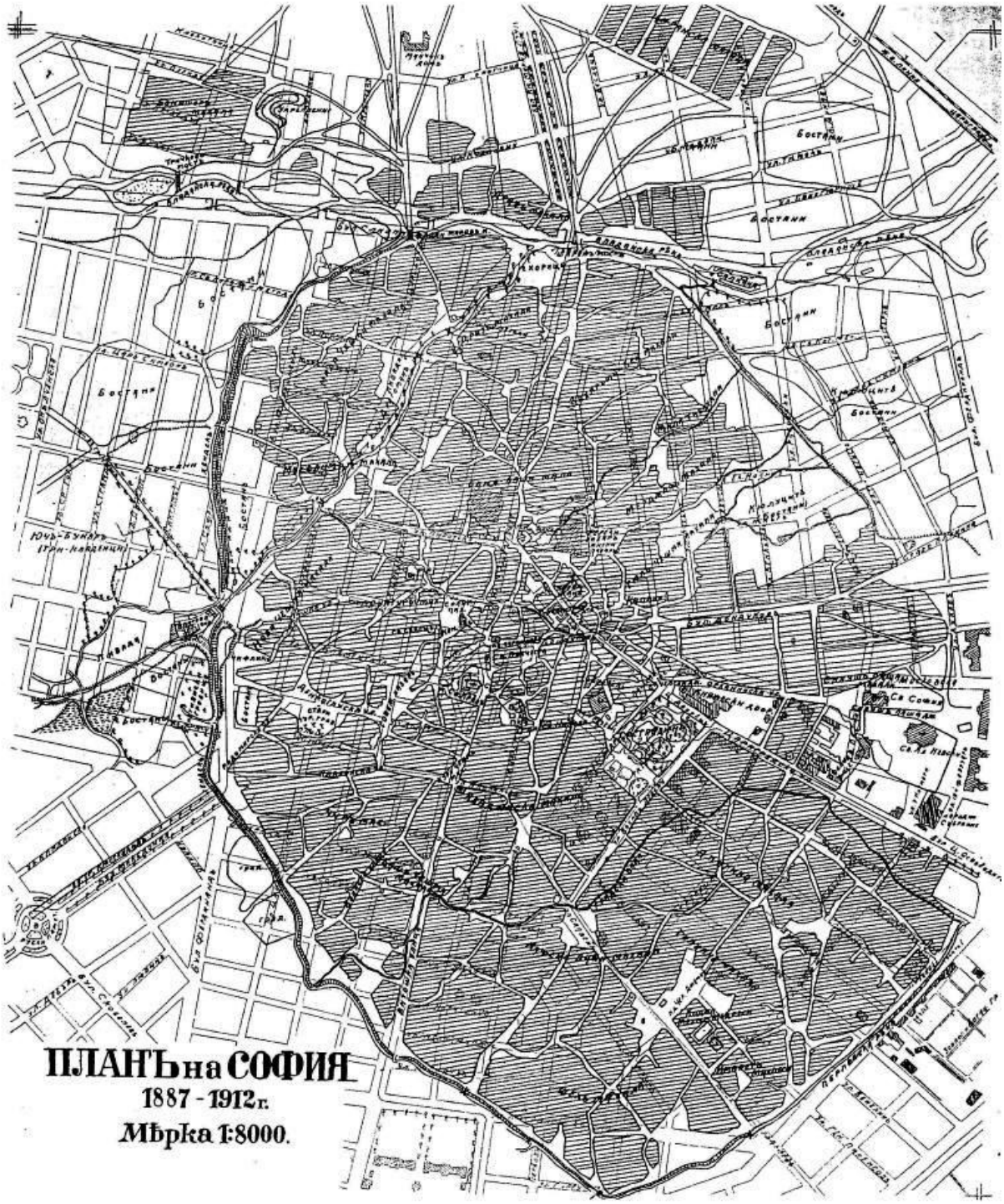
[1] Евлия Челеби, Псп. LXX 698.

минарета. След това назначил комисия, която установила, че „пострадалите от гръмотевица минарета" представляват опасност за околните къщи, и добавил към тях още няколко разклатени минарета. Така че след една седмица изчезнали повече от десет минарета и джамии. Когато взели да прилагат регулационния план на града, малки квартални джамии станали жертва на плана.

Изоставени завинаги от богомолци, около 26 джамии послужили за военни складове на руските войски, а в три джамии по-късно се настанили български печатници.

В наши дни единствената действаща джамия в гр. София, отворена за богомолци, е джамията „Баня башъ".

Уникалната по своята архитектура „Буюк джамия" е преустроена и е превърната в Национален археологически музей. А „Черната джамия" е преустроена в християнски православен храм „Св. Седмочисленици".


ПЛАНЪ на СОФИЯ
1887 - 1912 г.
Мѣрка 1:8000.

III. РЕЦЕНЗИИ И ОТЗИВИ

1. HİLÂLÜ'R-REY'İN "AHKÂMU'L-VAKF" ADLI ESERİ

Mustafa KELEBEK

Müellifin hayatı

Hilâlü'r-Re'y, Hilâl b. Yahya b. Müslim el-Basrî (245/858), Ebû Yûsuf'un önde gelen talebelerinden olup[1] İmam Ebu Züfer'den de ders aldı.[2] Hanefî fakihlerinin ileri gelenlerindendir. Fıkha olan vukufiyetinin derinliği sebebiyle "*re'y*" unvanıyla anıldı.[3] Basralı olan ve Basra'da vefat eden bu büyük fakih, "*vakıf fıkhı*" alanında ilk eseri vermesi açısından da büyük bir önceliğe sahiptir. Bu eser, sadece Hanefilerde değil, diğer fıkıh ekollerinde de bir ilk olma özelliği taşır.[4] Fuad Köprülü'nün de belirttiği üzere, İslam Vakıf Hukuku alanında en etkili eser veren Hukukçular, Hanefîlerdir ve Hanefîlerin ilk müstakil "Vakıf Hukuku" yazarı ise Hilâlü'r-Re'y'dir.[5] Müellifin, "أحكام الوقف " adlı eseri, Hanefi fıkhında sahasında ilktir. Zira müellif vakıf hukukuna ait usul ve furûa dair hükümleri ilk defa derli toplu ele almıştır. Hassâf'ın vakfı ile birlikte bu eser vakıf hukuku alanında bir "*umde*" kabul edilmiştir.

Eserin özgün adı baskısı ve önemi

Esrin üzerinde, müellif, kitabın adı, baskısı, naşiri, baskı yeri ve baskı tarihi şu şekilde verilmektedir: "***Kitâbu Ahkâmi'l-Vakf****, lil-İmâmi'l-Âlimi'l-Allâme Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî, Sâhibi'l-İmâmyen el-Hümameyn Ebî Yûsuf ve Züfer -rahimehumullâhu Teâlâ ecmaîn, Tüvüffiye senete hamsin ve erbaîne ba'de'l-mieteyn. et-Tab'atu'l-ûlâ, Meclisu Dâri'l-Meârifi'l-Usmâniyye, Haydarâbâd ed-Dekin (el-Hind), 1355h*".

Belirtildiği üzere eserin ilk baskısı, Hicrî 1355 (1936 M.) senesinde "Meclisu Dâri'l-Meârifi'l-Usmâniyye" tarafından Haydarâbâd ed-Dekin'de yapılmıştır. Basım heyeti büyük bir inceleme ve araştırmadan sonra ellerindeki nüshanın dışında Medine-i Münevvere'de salih bir zatın elindeki nüsha ile de karşılaştırma yaparak, Hicri 1355 yılında bu kitabın bakısını

---

[1] Semerkandî, ***Tuhfe***, I, 7 (6 nolu dipnot).

[2] Müellifin hayatı için şu eserlere bakılabilir: 1- Saymerî, Ebû Abdillah Huseyn b. Ali (436/1044), ***Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih***, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1985, s. 156-156; 2- Kureşî, Abdulkadir, ***el-Cevâhiru'l-Mudıyye fi Tbakâti'l-Hanefiyye***, I-III, Kahire, 1398, III, 572-573; 3- İbn Kutluboğa, ***Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye***, Bağdat, 1962, s.80; 4- Ziriklî, IX, 95; 5- Sezgin, M. Fuad, GAS, ***Geschicht des Arabicshen Schirifttums***, I-IX, Leiden, 1967, I, 435.

[3] Özel, Ahmet, ***Hanefi Fıkıh Alimleri***, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 23.

[4] Köprülü, Fuad, "**Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti Ve Tarihî Tekâmülü**", ***Vakıflar Dergisi***, VGM, sayı: 2, s. 3.

[5] Köprülü, Fuad, "**Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti Ve Tarihî Tekâmülü**", Vakıflar Dergisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara: 21 Temmuz 1941, sayı: 2, s. 3-4.

gerçekleştirdiklerini ifade etmektedirler.[1] Eserin baskısı, 345 sayfadan müteşekkildir.

Hem Hanefiler, hem de diğer mezhepler açısından vakıf hukukunda ilk telif olması sebebiyle, yeterince tanınmasa bile, bu alandaki diğer telifler, bu eseri referans almışlardır. Mesela, Hassâf (261/875)'ın [2] **Ahkâmu'l-Evkâf**'ı, Hilâlü'r-Re'y'den yaklaşık 16 yıl sonra yazılmıştır. Tarablusî (922/1516)'nin,[3] **el-İs'âf fi Ahkâmi'l-Evkâf**'ı, Hilâlü'r-Re'y'in "*Ahkâmu'l-Vakf*'ı ile Hassâf'ın "*Ahkâmu'l-Evkâf*"'ının cemedilmiş halidir.[4] Nâsıhî (447/1055)'nin[5] **Cem'u Muhtasari Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf**'ı, adı üstünde, Hilâlü'r-Re'y'in "Ahkâmu'l-Vakf"ı ile Hassâf'ın "Ahkâmu'l-Evkâf"'ını özetleyen bir muhtasardır. Konevî (770/1369)'nin **el-Cem' beyne Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf**'ı de Hilâlü'r-Re'y'in "Ahkâmu'l-Vakf"ı ile Hassâf'ın "Ahkâmu'l-Evkâf"'ına ait bir muhtasarıdır.

Hilâlü'r-Rey'in bu kitabına, "el-Hidâye" ve şerhlerinde atıflar yapıldığı dikkat çeker.

Bu Kitap, İmam Ebu Hanife ve Ebu Yûsuf'tan yapılan rivayetleri muhtevi derli toplu bir İslam vakıf hukuku eseridir.

Kitabı tanıtımını yaptığımız nüshası, yukarıda baskı yeri ve tarihi tanıtılan nüshadaki muhteva üzerinde yapılan araştırmaya dayanmaktadır. Eser,

(بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة على سيدنا محمد أشرف الخلق... قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال الرجل: أرضي هذه صدقة، وسمى موضعها وحدودها، ولم يزد على هذا شيئا، أنه ينبغي له أن يتصدق بأصلها ...)

ibaresiyle başlamakta,[6]

(... كما أعطيت في الولد وولد الولد الصلب دون أولادهم، فكذلك يلزمك في القياس أن تقول: هذا للأعْلَيْن دون مَنْ هو أسفل من ذلك... والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب...)

ibaresiyle son bulmaktadır.[7]

Eserin muhtevası ve tenkidi

Eser, "Kısım", "kitab","bâb","fasıl","mebhas","matlab","fer'" gibi ayrımlar yapılmaksızın, yani, günümüzdeki teknik tasnif usulüne dair şartlara tam olarak riayet edilmeksizin düzenlemiş denebilir.

Bununla beraber, vakıf hukukuna ait usul ve furû' bilgilerinden her biri, "bâb" başlığı altında ele alınmaktadır. Bütün kitap, 45 müstakil bâb halinde verilmektedir. Bu bapların bir kısmı konu itibariyle müşterek özellikler taşımaktadır. Bu itibarla, kitabı 12 kısımda ele alarak aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

---

[1] s. 341-344.
[2] Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) eş-Şeybânî el-Hassâf.
[3] Burhanüddin İbrahim b. Musa b. Ebi Bekr b. Eş-Şeyh Ali et-Tarablusî el-Hanefî.
[4] E. D. Ghaliounghi, "**Droit Musulman: Le Wakf**", Alexandria, 1893. (Özel, s. 116).
[5] Ebû Muhammed Abdullah b. Huseyn en-Nâsıhî en-Nîsâbûrî. (Özel, s. 36).
[6] s. 2.
[7] s. 340

1. Gayrimenkul vakfı (s. 17–71, 229, 256–273).

Kitap, ilk bâbında, gayrimenkul (taşınmaz mal) vakıflarına dair hukukî statüyü ele alıyor. Öncelikle, dâr (ev), mescit, han, kabristan vakıflarının hukuki statüsünü inceliyor. Sonra bu gayrimenkul ve arazi vakıflarının meşrutun leh (lehine vakfedilen kişi ve kurum) ve mütevellisine (vakıf yönetimine) ait meselelerine dair vakıf hukukuna yer veriyor.

Arazi vakıflarıyla ilgili ilk rivayeti ve kısa değerlendirmesi şöyle özetlenebilir:

a. Dâr, mescid, han, makbere vakfı (s. 3-17).

Bu "*bâb*"da, sadaka verme ve vakıf kurma şekilleri üzerine değerlendirmeler yapılmakta, fıkhî hükümler verilmektedir. Buna göre bir kimse mülkü olan bir ayn için, "*bu benim sadakamdır*" dediği zaman, vakıf yerine geçmeyeceği, ama "*bu benim vakfedilmiş sadakamdır*" deyince, mesela, " إذا قال: أرضي هذه صدقة موقوفة = *bu arazim vakfettiğim bir sadakadır*" dediği zaman vakfın kurulmuş olacağını belirtmektedir.[1]

Burada müellifin İslam Hukukundaki akit kurmada ve hukuki tasarruflarda şart koşulan irade beyanına ait bağlayıcı kurallara riayet edilmesini aynen benimsediği görülmektedir. Vakfın kurulmasında da vakıf kurucunun irade beyanını açıkça söylemesinin gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Müellif, vakıfla ilgili hadisleri alırken sadece misal olarak kullanmamakta, üzerinde tahric ve tercihler yaparak sonuca ulaşmaktadır. Onun bu yaklaşımı, hadisciliği ve ictihâdî metodu hakkında ipucu vermekte, fıkha dair derin vukufiyetini yansıtmaktadır. Mesela, Abdullah b. Mesud'dan rivayet edilen ve vereseye (mirasçılara) düşecek bir arazinin mülkiyetinin habsedilerek ashab-ı faraizin (miras hakları açıkça belirtilen mirasçıların) miras haklarının yok edilmesine meydan verilemeyeceğini belirten rivayetine karşı, Ömer (r.a.)'dan rivayet edilen, arazinin satılmamak, hibe edilmemek ve miras bırakılmamak üzere vakfedilebileceğine dair hadisi tercih etmektedir.[2] Bu tercihin sebebi, vakfın ebediyyen Allah'ın mülkü haline getirilmesi ve hizmete sunulmasını sağlamak içindir. Zira, "şimdi vakfettim, ölürsem mal mirasçılarıma kalsın" şeklinde bir vakıf kurulamaz. Vakıf kalıcı, bağlayıcı ve ebedi bir tasarruftur. Vakıf malları Allah hakkı olarak o denli ebedidir ki, ona ilk sahibi dahi sahip olamaz. O satılamaz. Hibe edilemez. Bağış yapılamaz. O kıyamete kadar bakidir. Hangi hizmet ve kimlere hizmet için vakfedildiyse o kalanda ebediyen kalır. Devletler yıkılır, ama vakıf yıkılamaz. Vakıf hangi din mensubunun hizmetine verildiyse, o

[1] s. 6

[2] s. 6-7. Hadisin orijinal metni:
(عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب ض: أصاب أرضاً بخيبرَ فأتى النبي ص يستأمره فيها، فقال رسولَ الله ص: إنّي أصبت أرضا بخيبرلم أُصبْ مالا قطُّ أنْفَسَ عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: حبست أصلَها وتصدَّقْتَ بها. قال: فتصدّق بهاعمرُ أنه لايُباعُ ولا يوهَبُ ولا يورَثُ وتصدّق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب و في سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من وَلِيَها أن يَأكلَ منها بالمعروف ويُطعِمَ غيرَ مُتَوَلٍّ ...)، kaynakları için bk. Buhârî, Şurût, 19. Ayrıca bk. Müslim, Vasıyye, 4; Tirmizî, Ahkâm, 36.

toplumun hizmetinde devam eder. Müellif bu gerçeği daha kitabının başında vurgulamakta ve tercihlerini yapmaktadır. Hz. Ömer'in arazi vakfına Hz. Ali, Hz. Zübeyr ve sahabilerden birçoğunun katıldığını aktararak vakıf hukukunda fukahanın ortaklaşa istinad ettikleri esasları da ortaya koymaktadır.

b. Meşrutun lehi (hizmet alıcıları) yoksul olanlara dair vakıf (s. 19, 229, 256–273). Bu bölümde, yoksul kimselerin lehinde kurulan vakıflar ve kuruluş biçimleri ele alınmaktadır.

c. İdaresi meşrut olmayıp mütevelliye bırakılan arazi vakfı (s. 28). Bu bölümde, vakıf kurucusu tarafından vakfı yönetecek kişinin adının verilmediği, vakıf yönetimini mütevelli heyete, yani vakfa sahip olan toplumun yönetiminin seçeceği heyet tarafından seçilen yöneticilere verilmesini sesas alan şekilleri anlatmaktadır.

d. İçinde özel mülkün korunduğu arazi vakfı (s. 30). Bu bölümde, vakıf kurucusunun vakfettiği geniş arazinin belirlediği bir bölünün vakıf haricinde tutabileceğine dair hukuk kurallrı anlatılmaktadır.

Arazi vakıflarına dair düzenlenen, yer yer ileri sayfalara yayılan rivayetlerden başka, diğer vakıf çeşitleri ve vakıf hükümleri de şöyle sıralanabilir.

2. Evladiye vakfı (s. 34–71). Bu bölümde, vakıf kurucusunun aile bireylerine ve çocuklarına, torunlarına maddi bir katkı olmak üzere kurduğu vakıf hükümleri anlatılmaktadır.

3. Şahsın kendisine vakıfta bulunması (s. 71). Bu bölümde, vakıf kurucusunun kendi için vakıf kurup kuramayacağına dair hükümler tartışılmaktadır.

4. Fasit vakıf ve satım şartlı vakıflar (s. 84–91). Bu bölümde, İslam vakıf hukuku açısında geçerli olmayan şekiller anlatılmaktadır.

5. Vakıfta velayet (s. 101). Bu bölümde, vakıf kurusunun ölümünden sonra vakıf üzerindeki tasarruf yetkisinin nasıl kullanılacağı anlatılmaktadır. Mesela, Müslümanların azınlık halinde yaşadıkları ülkelerde, Müslüman eliyle kurulmuş vakıflar, bu bölümdeki hukuk kurallarına göre ele alınabilecektir.

6. Vakıfta şahitlik (s. 112). Bu bölümde, vakıf kurucusunun vakfını helal kazanç ve özel mülkiyetinden kurduğuna dair şahit, mazbata, noter ve kararların nasıl verileceğine dair vakıf hukukuna yer verilmektedir.

7. Hisseli mülkün vakfı (s. 119). Bu bölümde, vakıf kurucunun başkasıyla hisseli olduğu arazide, kendine ait hisseyi vakfedip edemeyeceğine dair içtihatlara ve hukuk kurallarına yer vermektedir.

8. Hastanın vakıf salahiyeti (s. 131). Bu bölümde, hasta kimsenin hastalığının

hangi evresinde kurduğu vakfın geçerli olacağı, marazulmevt denilen ölüm döşeğinde ve son nefesinde kurulan vakfın irade beyanında zaaf olduğundan kurduğu vakfın geçerli olmadığına dair hükümler anlatılmaktadır.

9. Meşrutunlehin vakfı kabul etmemesi (s. 166). Bu bölümde, kendisi lehinde vakıf kurulan ve kendisine vakıf hizmeti sunulan kimsenin bu hizmeti kabul etmemesi halinde ortaya çıkacak tedbir ve kurallar anlatılmaktadır.

10. Akrabaya yakınlara ve komşulara dair vakıf (s. 171–206, 221–224, 254). Bu bölümde, yakın çevreye hizmet vermek üzere kurulan vakıflar ele alınmaktadır.

11. Vakıf mallarının kiraya verilmesi (s. 216). Bu bölümde, vakıf mallarının kiraya verilmesi, bu kiraların ne kadar süreyle verilebileceği, kira gelirlerinin nasıl harcanacağı, vakfın gayrimenkullerine at ıslah ve tamirlerin hangi kurallara göre olacağı anlatılmaktadır.

12. Vakıf gelirlerinin sarf şekilleri (s. 273–309). Bu bölümde, vakıf gelirlerinin harcama şekilleri, kimlerin istifade edebilecekleri ve ne miktarda istifade edebileceklerine dair İslam Vakıf Hukuku kuralları anlatılmaktadır.

2. İZLER DERİNLEŞİYOR...

İsmail A. ÇAVUŞEV

Niyazi Hüseyin Bahtiyarın "BULGARİSTANDA İZ BIRAKAN TÜRKLER" (1.. cilt) kitabıyla merakla tanıştım. Daha giriş sayfasında tenbihlediği için (!) "yazarın rizası olmadan hiç bir şekilde asla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz" sözlerini göz önünde bulundurarak Türkçenin bütün sözlerine de sahip çıkmış değil ya, deyip bende düşündüklerimiz yazdım. Niyazi Bey isterse hepsini kopya edebilir. Emir Allahtan, riza bizden!

Bu ansiklopedik çalışmasına 104 isim dahil etmiş Hüseyin Bey. Bulgar Türklerinin yetiştirdiği cevher, en değerli evlâtlarının bir kısmı bunlar. Maalesef, "Balkanlarda Türk ünlüleri" kitapları elimizde de yok. Esasen malûm sebepler yüzünden Bulgaristan Türkleriyle ilgili Türkiyede basılan kitapların çok azına ulaşabiliyoruz. Oysa asıl amaç onları buraya ulaştırmak olmalı. Üstelik bu gibi kitapları bir de okuma alışkanlığı olmayan kişilerin elinde görünce insan bir başka kızgınlık yaşıyor. Yine "Kurda alafı, koyuna eti vermişler" diye geçiriyorsun aklından. Hiç olmazsa yazar kişiler bu eserleri bir birlerine ulaştırsalar!

Daha başlangıçta söylemem gereken şey, böyle bir çalışmanın uzun yıllar ve gayretli bir emekle ortaya çıktığına inanmış olmamdır. Belki bazı yönleriyle bazı kimseleri tatmin etmeyebilir, ama bugün elimizde daha iyisi var mı ki? Onun için kendisini kutluyorum.

Neler yok ki, bu küçük ansiklopediye!

Demek oluyor ki, Niyazi Hüseyin Bahtiyar sadece şairlik ve gazetecilikle yetinmeyerek özellikle Türkiyeye vardıktan sonra araştırmacılığa da yönelmiş. Bu sahada kendisinin yapması gerekenleri bulmuş "Bunları ben yapmazsam kimler yapar?" anlayışıyla işe sarılmış ve bugün 3 cilt halindeki "Balkanlarda Türk Ünlüleri" kitaplarından sonra "Bulgaristanda İz Bırakan Türkler"in 1. cildi elimizde. Kitabın 2., belki de 3. ciltleri de olacak, çünkü Bulgaristan Türkü aydındır, uyanıktır, çalışkandır diyoruz.

Fakat neden Bulgaristan Türkleri kendi yurdunda çalışarak kendi imkânlarını ortaya koyamıyorlar? Pomaklara dair okuduğum bir kitabın sonuna müellif memleket çapında ad yapmış ünlü Pomakların listesini ilâve etmiş, (Petır Yapov, Pomatsite) 350 binlik Pomak azınlığından, her halde tam olmayan bir listeye göre, 9 profesör, 25'ten fazla doktor, bir general, milletvekilleri, başmüftüler, mimarlar, yazarlar, öğretmenler yetişmiş. Peki, Bulgaristan Türkleri aydındır, uyanıktır, çalışkandır dedim biraz yukarıda. Neden sayıca en az

üç kat fazla olan Bulgaristan Türkleri arasından böyle kimseler yetişmemiş? Söylediklerimi geri almamı mı bekliyorsunuz? Hayır. Neden bu insanlar hudûdu geçince kendi sahalarında realize olabiliyorlar da burada olamıyorlar? İşte asıl sorun, bütün mesele de burada. İşte ölü köpeğin gömülü olduğu yer de burası!

Kanaatimce buna her şeyden önce Türk adlarımız engel oluyor. Sosyalizmin durgunluk yıllarında her halde bu gerilemeyi telâfi etmek niyetiyle olacak, alatacele bazı yanlış "bilim adamları" yetiştirdiler ve onları bize karşı kullandılar. Ve o kadar...

Şimdi Niyazi Hüseyinin kitaplarından okuyacağız kimlerin ne olduğunu öğreneceğiz. Bu birinci ciltte 6 adet profesörün adını buluyorum. Rasgele 90. sayfayı açıyor ve okuyorum: "PROFESOR DR. İBRAHİM DEMİR". Kendisini hiç duymamışız. (Doğ. 1931). Şumen iline bağlı Kliment (Emberler) köyünde doğmuş. 1950'de Nüvvaptan mezun olmuş, 1955'te Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesine asistan alınmış. 1974'te Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi dekanlığı yapmış. 30 öğrenciye doktor, 20 öğrenciye yüksek lisans, 19 öğrenciye diplom tezi yaptırmış. Bugüne kadar 159 eseri yayınlanmış...

Tekrar rasgele açıyorum: Sayfa 172. PROF. DR. NAZİF KUYUCUKLU. (Doğ. 1932) Razgrat ilinin Rakovski (Kuyucuk) köyünde dünyaya gelmiş. Tekrar kendisini bilmiyoruz. Bulgarca, Rusça, Fransızca, Almanca, İngilizce biliyor. Bugüne kadar 8 kitabı yayınlanmış. "Bulgaristan göçmenlerinin iftiharı" demiş yazarımız.

Devamla sayfa 124'e bakıyorum: PROF. DR. LEMAN ERGENÇ. (1937 doğumlu) 1952-55 ders yıllarında Sofya Türk Pedagoji okulundan mezun oldu, deniliyor. (İşte bir tanıdık! diye sevincimden uçuyorum. Aynı okula ayak bastığım yıl Leman üçüncü sınıftaydı. Beni hatırlayacağını zannetmiyorum. Öyledir, büyükler küçükleri hatırlayamaz). 1971-1991 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Rus dili ve Edebiyatı ana bilim dalında çalışmış profesör olmuş...)

Şair ve yazarlar listesine geçiyor, 25 dolayında isim sayıyorum. Kimilerinin adlarını okuyalım: Osman Seyfullah, Nevzat Mehmet, Süleyman Yusuf, Durhan Hasan, Halim Salim, İbrahim Kamber, Lâtif Ali, Mehmet Çavuş, Nebiye İbrahim ve bizde kalıp da aramızdan ayrılanlar: Mehmet Fikri, Nuri Turgut Adalı, Mülâzım Çavuş, Lütfi Demir, Mustafa Mutlu, Kâzım Memiş, Muharen Tahsin ve daha niceleri. Bunların her biri bizde, burada doğdu, okudu ve ad yaptılar, eserler verdiler...

Bugün 1948-1954 yıllarına geriye döndüğüm zaman söylediğim bir şey var: "Eğer o yıllarda elimizde bu ağabeylerimizin eserleri olsaydı ve onları okusaydık bugün başlarımız her halde çok daha yükseklerde olurdu. Zira o yıllarda okuma kitaplarımızın iki kabuğu arasına kısılmış isimlerden başka okuyacağımız bir şeyler yoktu.

Ne gariptir ki, bütün bu isimler ve eserleri var, ancak okullarda ana dilini okuyan çocuklar yok! Bir gün olup durumun bu kadar ters düşeceğini düşünmemiştik. Değil mi, Niyazi Bey?

Tekrar rasgele açıyorum kitabınızın sayfalarını: İbrahim Kamberoğlu çıkıyor karşıma. İbrahimin ilk şiirlerini "Filiz"de yayımlamıştık. Asla şımartmadan, dikkatlice yetişmesine yardımcı olduk. Ve öyle istidatlı bir şair çıktı ki, imrenilir derecede. 2002-de İstanbulda "ömrümün öte yakası" adında bir şiir kitabını yayınlamış. Maalesef, görmedim, ama seviyeli olduğuna şüphem yok.

185'ci sayfada Nurettin Eyüp (Haykırış)la karşılaşıyoruz. Ne güzel başlamıştı Nurettin çocukluğunda şiire! Onun da ilk şiirlerini "Filiz"de bastık. Giderek çalıştı, çabaladı. Ne yazık ki, çok genç ayrıldı aramızdan. Eminim, daha çok güzel eserler verecekti. 206-cı sayfadan Süleyman Yusuf gülümsüyor. Merhaba, Süleyman! Son şiir kitabını buraya kaydetmeyi unutmuş Niyazi Bey. Olsun! Okudum kitabını. Ne güzel! Devamını diliyorum! Ardadan Tunaya bir memleket var sizi özleyen.

Yine de o çocukluk yıllarının doyumsuz günlerine döndüğümde bir Hafız İslâm Ergin, bir Selim Bilâl, Rasim Bilâzeroğlu, Mehmet Fikriyi buluyorum, ilerleyen yıllarda onlara yeni yeni isimler katılıyor, saflar sıklaşıyor.. Arkadan Mehmet Çavuş, Ahmet Şerif, Mülâzım Çavuş, Dinçer Haliç, Lütfi Demirler geliyor... Yazdıklarıyla daha yakından tanışmaya başlıyorum. Habire okuyorum. Kimilerinin koşup İsperih kitapçısından ilk şiir kitaplarını alıyorum. Her kitapla kanatlanıp uçuyorum. Bir gün gelip bazılarının bende hayal kırıklığına neden olacaklarını hiç düşünmüyorum. Şu var ki, ilerleyen yıllarda eserlerinden, yazılarından tanıdığım bu kişiler gerçek kişilikleriyle bir gün karşıma çıktıkları zaman: "Allahım, diyorum, meğer kişinin kendisinden kaçması olanaksızmış! "Yazdıkları neyse kendisi de O!" diyorum. Ve kafamdaki listenin fira vermeye başladığını görüyorum. Tutup birer birer atıyorum kafamdan, temizlik yapıyorum.

Niyazi Hüseyin yapmamış. Bence gerçek bir tutum izlemek şart. Meselâ, hakkımda yazılan satırlardan dolayı şükrederken, sayın Niyazi Hüseyinin bana öğretmenlik etmediğini, onun yönettiği edebiyat derneğine katılmadığımı ve dolayısıyla şiirlerinden pek etkilendiğimi zannetmiyorum. Bir sempozyumda buluştuğumuzu da hatırlamıyorum, ama İstanbulda "Bizim Anayurt" gazetesi idarehanesine geldiğimi, "Ver de bir iki şiirini basalım!" bile diyemediğini çok iyi hatırlıyorum. Evet, Niyazi Hüseyin yapmamış bu işi! Zamana bırakmış. Kolay değil, elbet. Sorumlu bir iş bu. Bakıyorum da bazı kimseler: "Bu klasik, şu klasik..." gibi sağa sola lâflar harcıyorlar. Eski Yunanda kişi kişi olup öldükten 200 yıl sonra anıtını dikerlermiş. Biz, daha dün aramızdan ayrılanlar hakkında "klasik" diyoruz. Bir de yeni yetişen

gençlere sorucu oluyorum: "Filân isim size bir şey söylüyor mu?" diye, şaşıp kalıyorlar. Demek ki, klasikler listesini açmaya daha çoook vakit var.

Zaman zaman sen ben gibi bize de bir hayli iş düşüyor, sayın Niyazi Bey! Pek alâ biliyorsun ki, sosyalizmin şımarttığı bazı kimseler de vardı. Onlar her zaman doğruydu, haklıydı, istidatlıydı. Ancak kıran geldi kırıldılar, kuytulara çekildiler, eski günlerin yeniden dönmesini beklediler. Kimileri beklediklerini göremeden aramızdan ayrıldılar. Tarih mi okumamışlardı, felsefe mi bilmiyorlardı, bilemiyorum. Tarihin tekerrür ettiği doğrudur, ama aynı yolu geçmez ki!.. Yazık ettiler kendilerine. Virajı alamadılar, Niyazi Bey. Şarampola yuvarlandılar. Onlar da bizden mi?

Günahların af edilmesinin sadece Allaha mahsus olduğunu bildiğim için ad vermeden sadece bilinen şairlerimizden birisinin şöyle ufak tefek bir suçunu paylaşacağım burada. Bir zamanlar gençlere: "Şair olmak için önce içki içmeyi öğrenmelisiniz!" diye tavsiyelerde bulunurmuş. Gelip bana da anlattılar hocamız böyle diyor diye. Bunu duyduğum zaman hayretten şaştım! Bense "Şair olmayabilirsin, ama insan olmalısın muhakkak!" sözlerini bellemiştim Nekrasovun. Toplumun karşı karşıya kaldığı bunca sorunlar varken gençlere içki tavsiye edip onları sarhoş kafalarla kör yollara sevketmenin ne demek olduğuna önce şaşarken sonra anladım. Demek ki, öğretmenin bir sorumluluğu var, efendim!

Bunu toplumcu kişilikleriyle karşımıza çıkan bazı kişiler geç de olsa anladılar. Çok erken yıllarımdan hatırladığım ilk toplumcu Bilâl Durmazdır (1910 - 1981). 1945 - 1955 yılları arasında on yıl boyunca milletvekilliği yaptığını okuyorum kitabında. O heyecanlı yılların ateşiyle Türk halkını yeni iktidara ısındırmak için samimiyetle çalıştığına inanıyorum. Ancak onun da akıbeti bir sonraki meşhur toplumcularımızın ki gibi olacaktır.

Bir toplum faaliyetçisi olarak yeni nizama en samimi şekilde sarılarak en yüksek mevkilerde hizmet etmiş olan Ali Rafiyeftir. (D.1926) Hayatının sonuna kadar inandığı görüşlerine sadık kalacağını beyan eden Ali Rafiyefin BKP Merkez Komitesinde bulunması bile zamanın kimi liderlerini çileden çıkarıyordu. 30 Mart 1968 tarihinde Politbüronun Türkler arasında bundan böyle çalışmalarına dair sorunlar görüşülüyor. Karar taslağını sunar Ali Rafiyev. O gün partinin sadık adamı Türk milliyetçisi damgasını yiyor.

Bir isim daha var kitabın toplumcular listesinde: Doç. Dr. Ali Aliyev. Razgrat ilinin Dyankovo (Kalova) köyünde 1930'da dünyaya geliyor. Sofya Üniversitesi Tarih - Felsefe Fakültesinden mezun. 1960'ta Razgrat Parti Sancak Komitesi içinde buluyoruz onu. 1965'te Moskovada Komünist Partisi Toplumsal Akademisine gönderiliyor, felsefe doktoru oluyor. 1984-85 yıllarında Komünist Partinin Türklere uyguladığı ad değiştirme siyasetinin kendi görüşleriyle çeliştiğini gördüğü zaman bu kampanyaya karşı çıktı, görevinden alındı. "Hoşgö-

rü" dergisine verdiği bir beyanatta diyor ki: "...Ülkedeki Türk azınlığının, Türk aydınlarının hızla üremesiyle, içerideki ekonomik bulanımın derinleşmesiyle... dünya kamuoyunun ve aslında genelde hoşgörülü olan Bulgar halkını aldatarak" bu kampanyaya giriştiler Soyadönüş süreci şovenlere önemli dersler verdi. İnsafsız baskı, hakaret, silâh ve kılıçla, kan dökerek bir etnik özbilinci aniden başka bir özbilince dönüştürerek (tek) ve "temiz ulus" yaratmanın asla imkânsız olduğunu gösterdi. Türk azınlığının komünist, onun devamcısı olan Sosyalist Partisine olan inançlarını kökten sarstı; bir yandan parti, devlet, ordu ve milis, diğer yandan Türk azınlığı arasına derin bir uçurum açtı. Artı, ülkeyi dünyanın, özellikle Avrupa ve komşu ülkelerin gözünde küçük düşürdü; gerek siyasal, gerek ekonomik bakımdan izole etti. Devamla Ali Aliyev diyor ki: "...Dış ülkelerde Bulgaristandaki Türk azınlığından defalarca az olan Bulgar topluluklarının ana dili eğitimi için, bizzat cumhurbaşkanlarımız dahil hükümet adamlarımızın bir yapmadıkları kalmadı. Buraya kadar haklı da adamlar. Dil, okulda öğrenilir. Bulgarcayı öğrenmek de o Bulgar etnik gruplarının haklarıdır. Ancak yine bu süreç içinde Bulgaristanda Türkçe eğitimi ders programına giremedi Türkçe eğitimi için ne düzenli bir program, ne ders kitabı, ne de yeter derecede hazırlıklı öğretmen var! Böyle bir Türkçe eğitimiyle kimselerin izlemediği 10 dakikalık bir televizyon, kırk yıl önce kayıtlanmış birkaç türküden oluşan tatsız tuzsuz, sabah akşam tekrarlanan radyo Programıyla Avrupa üyeliğimiz süresince dünyanın gözünü boyamaya savaşıyorlar. Bunlar, kısıtlama değilse nedir acaba? Bu kısıtlamalar, Bulgarlaştırma sürecinin başka tarzda devamıdır aslında. Bulgaristandaki Türk azınlığı bunu görmeli ve bu kez bari uyanık davranmalıdır bence!"

Dördüncü yerde bir aktif toplumcuyu buluyorum: Mustafa Ömer (Asi) Doğ 1944. Krumovgrat ilçesinde doğma. Sofya Üniversitesi Felsefe Fakültesinden mezun. 20 yıl öğretmenlik yapmış. Ad değiştirme kampanyası sırasında Beleneye, oradan Vratsa'nın Kunino köyüne sürgün ediliyor. 13 Kasım 1988'de sürgündeki arkadaşlarıyla Demokratik lig örgütünün temellerini atıyorlar. Bulgar muhalefet örgütleri kendilerini desteklediler. Mustafa Ömer başkan; Hüseyin Nuh yardımcısı; Sabri iskender genel sekreter; yardımcı Ali Ormanlı, hukuk danışmanı Nazım Salim ve sekiz de il sorumlusu. Ve Mustafa 1989 Mayısında sınırdışı ediliyor...

Bir zamanlar Merkez Komitesinin öter çenesi bir Makedon bozuntusu olan Avramov "Yeni ışık" kollektifi önünde bağıra çağıra "Sizden apostol (havari) yapmayacağız! Bakan ise asla!" diye haykırıyordu yüzümüze. Gün geldi, devran değişti, taşı gediğine koydum: Rasgele bir troleybustan iniyordu, omuzuna vurdum ve: "Çatlayın, dedim. Havarilerimiz de var. Bakanlarımız da!" hızlı adımlarla ordan ayrıldım. Bu hayin herif bu defa bizi zorluyor, hayinlik yapmamızı istiyordu.

Bir Bulgar yazarı "Hayinler her zaman varmış, her zaman olacak" diyor. Aramızdan hayinler de yetişti, Niyazi Bey. Onları kitabınıza almayacak mısınız? Bense alsanız iyi olur. Gelecek nesillere, örnek olurlar. Aradan 50 yıl, 100 yıl geçtikten sonra Bulgarların "Pop Krıstü hayin değilmiş!" demeleri gibi biz de onları kahraman mı çıkaracağız? Orlin Zagorovlar, Kamen Kalinovlar, Mihayil Yançevler, Aleksandır Kolevler ve daha niceleri var... Onları da unutma!

Sonra malûm, memleketimiz engebeli bir demokrasi yoluna koyuldu. Yeni toplum faaliyetçileri çıktı sahneye. Niyazi Hüseyin onlardan bir tek Doç. Dr. İbrahim Yalımovu almış sayfalarına. Ve çok isabetli bir iş yapmış. Zira I. Yalımov da, tıpkı Ali Aliyev gibi, eski idarecilerle hesaplaşmaktan çekinmedi. Sofyada açılan Yüksek İslâm Enstitüsünde önce öğretim görevlisi, daha sonra rektör olarak göreve bağladı. Bu yıllar esnasında bugüne kadar kimsenin yapmadığı "Bulgaristanda Türk Topluluğun Tarihi"ni yazdı. Bu, gerçekten değerli eseriyle kendi hesaplaşmasını tamamlamış oldu.

Evet, Niyazi Bey, I. cildiniz böyle. Ancak 2.ci cildinizin daha da ilginç olacağını tahmin ediyorum. Hem biraz da bir fikir yürütmeniz, görüş belirtmenizi bekleyeceğiz, öyle ya, yarınki nesiller bizlerin bu kimselere karşı nasıl davrandığımızı da bilmek isteyeceklerdir. İşte, pozisyonunuzu ortaya koymanın tam sırası, güzel bir vesile. Korkmayın, Niyyazi Bey, daha 80 yıl yaşayacak değiliz ya. Son sözümüzü söyleyip de gidelim bu alemden, kursağımızda kalmasın. "Gerçekten erkek araştırmacıymış!" diyebilsinler arkadan. Başarılar!

Mayıs - Haziran 2010

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ

1. **Айдън ЮМЕРОВ**, преподавател по ислямска история във Висшия ислямски институт – София.
2. **Ибрахим ЯЛЪМОВ**, доц., д-р, Ректор на Висшия ислямски институт – София.
3. **Исмаил А. ЧАУШЕВ**, гост преподавател във Висшия ислямски институт – София.
4. **Любомир МИКОВ**, проф., д-р, Институт за фолклор при БАН.
5. **Мустафа КЕЛЕБЕК**, д-р, преподавател по ислямско право и зам. ректор на Висшия ислямски институт – София.
6. **Мустафа ХАДЖИ**, д-р, главен мюфтия на мюсюлманското изповедание в България, гост преподавател във Висшия ислямски институт – София.
7. **Стоянка КЕНДЕРОВА**, проф., д-р ръководител на ориенталски отдел при Национална бибилиотека “Св. Св. Кирил и Методий”.
8. **Шенол ИСМАИЛ**, випускник на Висшия ислямски институт – София, имамин на Софийската джамия.

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

БРОЙ ВТОРИ

Редактор: Мая Ценова

Печат: Dedrax LTD

София, 2010 г.

ISSN 1313-8839