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 ТРЕТИ

СОФИЯ
2011

ГОДИШНИК НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

Годишникът 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. ИНСТИТУЦИЯТА ШЕЙХУ'Л-ИСЛЯМ В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ

Ибрахим ТАТАРЛЪ 5

2. I. MURAD'DAN II. BAYEZİD'E KADAR EDİRNE VE CİVARINDA KURULAN OSMANLI EĞİTİM MÜESSESELERİ

Azİz ŞAKİR 59

3. ЧУВСТВОТО ЗА ОТГОВОРНОСТ – ОСНОВЕН МОТИВ В ПОВЕДЕНИЕТО НА МЮСЮЛМАНИНА

Сефер ХАСАНОВ 117

4. SOFYA BALİ EFENDİ'DE (960-1553) İNSANLA İLGİLİ ÜÇ TEMEL KAVRAM: FITRAT, SAADET VE ŞEBAVET

Ahmet ÖĞRE 126

5. ŞUMNU'DAKİ NÜVVÂB MEDRESESİ'NİN YETİŞTİRDİĞİ ŞAİRLER

Vedat AHMED 132

6. СТРЕМЕЖЪТ НА ТОТАЛИТАРНИЯ РЕЖИМ ДА РАЗЕДИНИ МЮСЮЛМАНИТЕ НА ЕТНИЧЕСКА ОСНОВА

Исмаил ДЖАМБАЗОВ 167

7. ОБРАЗЦИ НА СЪКРАЩЕНИЯ В ОСМАНСКИТЕ ДОКУМЕНТИ (XV- НАЧАЛОТО НА XX В.)

Стефан АНДРЕЕВ 185

8. ЕТАПИ НА ПРЕПОДАВАНЕ НА АРАБСКИ ЕЗИК В МЕДРЕСЕ "НЮВВАБ" – ГРАД ШУМЕН

Мустафа КЕЛЕБЕК 193

(مراحل تدريس اللغة العربية في مدرسة النواب بمدينة شومنو – بلغاريا) د. مصطفى كَلَبَكْ

II. СТУДЕНТСКО ТВОРЧЕСТВО 214

1. ИСЛЯМСКОТО РЕЛИГИОЗНО ОБРАЗОВАНИЕ В ПРЕХОДА КЪМ ДЕМОКРАЦИЯТА

Гюлюмсер ЮСУФОВА 215

III. РЕЦЕНЗИИ И ОТЗИВИ 236

1. СЮЛЕЙМАН ШЕЙХИ И НЕГОВИЯТ ТРУД „*1001 СУФИИ*" 237

Айхан СЕЛИМАН 237

2. КУЛТОВА АРХИТЕКТУРА И ИЗКУСТВО НА ХЕТЕРОДОКСНИТЕ МЮСЮЛМАНИ В БЪЛГАРИЯ (XVI-XX ВЕК). БЕКТАШИ И КЪЗЪЛБАШИ/АЛЕВИИ 242

Орлин СЪБЕВ 242

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ 246

I. СТУДИИ И СТАТИИ

1. ИНСТИТУЦИЯТА ШЕЙХУ'Л-ИСЛЯМ В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ

Ибрахим ТАТАРЛЪ

Шейху'л-ислям е една от основните институции в Османската държава. Тя е важна интегрална част на нейния обществено-политически строй, съществен и траен компонент на политическо-правната теократична система. Имала е първостепенно значение в механизма на мюсюлманската власт. Заемала е второ място след великото везирство по политическите въпроси, а по религиозните въпроси – първо място, разбира се, след султана, който е обединявал в своята личност както политическата, така и религиозната власт. Като сложна, комплексна и единна институция тя е изпълнявала много важни религиозни и нерелигиозни социални функции в сферата на политиката, правото, морала, културата през цялата история на османското общество. Подчинената на нея мюфтийска организация е обхващала както столицата на Османската държава, така също и всички нейни провинциални владения. Разпростряла своето мощно религиозно и политическо въздействие във всички области на живота, тя продължава да поддържа връзки с мюсюлманските общности в много страни, които през XIX век и началото на XX век отхвърлят османското владичество и тръгват по пътя на своето независимо държавно развитие. Мюфтийствата съществуват в Турция и в периода на Републиката. Естествено с премахването на султаната, а по-късно на халифството тази институция загубва своята по-раншна държавно-политическа и правна опора. Нейните социални функции са силно редуцирани. Тя е преобразувана в духа на новия държавно-правен строй в Турция. Но много нейни аспекти не са загубили своето значение и в наши дни.

През демократичния период се активизира дейността на мюфтийските организации на Балканите, по специално в България. Всичко това обяснява трайния интерес към мюфтийската институция в историческата наука.

1.

Съществува значителен изворов материал за възникването и развитието на шейху'л-исляма и мюфтийската организация, за тяхната разностранна дейност в Османската държава. Стара традиция е да се дават сведения за по-известните лица, заели поста шейху'л-ислям в общо мюсюлманските и османските истории, които несъмнено трябва да се използват внимателно и критично. В такъв план интерес

представляват съобщенията на историци като Ашъкпашазаде, Мехмед Нешрие, Мустафа бин Ахмед, известен с прозвището Али, Саадедин Хасан Джан бин Мехмед, Ахмед бин Лютфуллах-Мюнеджимбашъ и др. Богати данни за личността и произведенията на изтъкнати богослови съдържа енциклопедичната литература. В това отношение голяма ценност имат трудовете на Ахмед Исамеддин Ташкьопрюлюзаде (1495-1561), в които се дават биографични сведения за около 600 богослови и шейхове от XIV-XVI векове, написани на арабски език: 1. Miftah as-sa‘ada wa misbah as-siyada. 2. Aş-Şaka’ik an-nu‘maniya fi ‘ulema ad-dawlat al’Osmaniya. Първият е преведен на турски език от Едирнели Меджди под заглавието Hada’ik al-haka’ik fi tekmilat aş-şaka’ik, а вторият от Кемалюдин ефенди, син на Ташкьопрюлюзаде, под наслов Mavzu’at al-‘ulum. Към тях по различно време са били написани допълнения. Такова приложение е направено към турския превод на „Шака’ик” от Атаи –

доведено до 1634 г., от Шейхи Мехмед – доведено до 1717 г., а от сина на последния – до 1729 г. Тази практика просъществува до най-ново време в турската библиографска литература и в трудовете по османска хронология. Твърде ценен е трудът на Бурсалъ Тахир „Османски автори?” – “Osmanlı Müellifleri”. Важни източници представляват самите фетви, издавани от османските мюфтии, част от които са публикувани, а други съхранени в ръкописни сборници.

Опит за теоретично и дипломатическо осветляване от мюсюлмански средновековни позиции на дейността на шейху’л-исляма и издаваните от него фетви са направени от изтъкнати османски специалисти по шериат, мюсюлманско право и политика като Лютфи паша, Кочи бей, Хюсеин Хезарфен и др. В трудовете на Кятип Челеби съжителстват мюсюлманските разбирания с рационалистичния подход към важни институции. Такива тенденции срещаме в неговите произведения Keşfü’z-zunun an Esami’l-kütüb’i ve l-Fünun (Разкриване съмненията относно названията на книгите и науките), İlham mukade Feyzi’l Akdes и др. Важно значение за изясняване на статута на шейху’л-исляма и мюфтийската организация, правомощията и задълженията на мюфтиите имат султанските законодателни актове и държавно- правни сборници. Богат фактически материал и ценни наблюдения могат да се извлекат от съчиненията на източни и западни пътешественици.

Още в епохата на Ренесанса в европейските страни започва изучаването на османските институции. През XVI в. Леунклаус написва един от първите систематични трудове в този област Leunclavius /Lönenklau/ “Anales Sultanorum, Othomani dorum, Francfurt (1556), следван от Du Cange в труда му “Glossarium ad scriptores mediae et

infimal graecitatis, Lugdum (1688). Този интерес нараства през XVII и XVIII в. Задълбочените рационалистични трактати на Рико, обширният труд на Д'Осон, в които е отделено значително място на шейху'л-исляма и мюфтийската организация, в много отношения запазват своето значение на класически произведения за Османската империя. Френският просветител Волней пръв развива тезата за сравнително разглеждане на шейху'л-ислямството и папската институция – въпрос, по който дискусиите не са стихнали и досега. Отделни ценни и сполучливи наблюдения срещаме в съчиненията и на други представители на Просвещението на Запад. Но те имат характер на твърде общи констатации.

Много по-системни и обстоятелствени са изследванията върху мюфтийската организация през XIX век. Между тях се откроява забележителният труд на Йозеф фон Хамер „Държавното устройство и управление в Османската империя". А конкретни податки за шейху'л-исляма се намират в неговата История на Османската държава.

Проблемите на институцията шейху'л-ислям са засегнати по-специално от западните историци, прависти и др. през втората половина на XIX век и началото на XX век, като Ст. Кукеле, Г. Юнг, А. Х. Либиер и др. Важно значение за проследяване на генезиса и развитието на институцията шейху'л-ислям в арабските мюсюлмански държави има трудът на Адам Мец „Мюсюлманският ренесанс". Съществени черти на мюфтийската организация са отбелязани от Брокелман, Фр. Бабингер и др. Ж. Шахт разшири тези проучвания, проследи формирането и етапите на развитие на ислямското право и институцията шейху'л-ислям. Неговият труд представлява цялостно систематично изследване по тези въпроси от Средновековието до наши дни. Обобщаващ и синтезиращ характер има специалната статия на Ж. Х. Крамер за шейху'л-ислямството в исляма. Важни страни от мюфтийската организация са изследвани от дореволюционните руски учени като В. Смирнов, В. В. Бартолд, А. Е. Кримский и др., някои от които работят и в съветския период. (Вж. Мусульманский Ренесанс, М. 1966; Библиографический словарь отечественных тюркологов дооктябрский период под редакции А. Н. Контов, Гл.Р.РЛ, М. 1974). Някои аспекти на мюфтийската организация са засегнати и разработени от балканските учени – С. С. Бобчев, И. Алтънов, Г. Генов, Г. Д. Гълъбов и др. у нас, Н. Йорга - в Румъния, С. Трухелка, Гл. Елезович - в Югославия и др.

След Младотурската революция през 1908 г. се актуализират въпросите на мюфтийските организации в турската историография. По това време обикновено те се разглеждат от нови позиции. Такива са трудовете на Зия Гьокалп, Фуат Кьопрюлю и

др., които продължават да работят и по-късно.

След обявяването на Републиката повечето турски изследователи подхождат към шейху'л-исляма и мюфтийската институция от кемалистки позиции. Засилват се документалните публикации. В някои трудове се чувства въздействието на Фуат Кьопрюлю. В изследването на османските институции и публикуването на документални източници принос имат Ахмед Рефик, И. Х. Узунчаршълъ, който написва специален труд по въпросите на османското богословие, Ю. Л. Баркан, Т. Гьокбилгин, Е. З. Карал, Х. Иналджък и др. След Втората световна война се засилват ислямските интерпретации, от 50-те години се възроди мюсюлманското богословско направление, а от 60-те години това направление се разширява и засилва. Някои правни и управленски аспекти на мюфтийската организация са разработени от И. Ортайлъ, Джошкун Ючок, О. Мумджу и др. Различните гледища по тези въпроси критично са разгледани от Т. З. Туная.

Учените от XIX век оставят забележителни наблюдения върху османската история и върху важни средновековни обществени институции. Съществен принос в тяхното проучване, правилно разбиране и осветляване имат руските учени. Въпросите на мюфтийската институция са засягани от нови позиции в общите курсове по османска и балканска история. Такива са трудовете на А. Ф. Милер, А. Д. Новичек, А. М. Шемсудинов, А. С. Твертинова, Стр. Димитров, А. Райхман, М. А. Гасратян, С. Ф. Копчан, Кл. Крушчовичова, С. Ф. Сребрекова, К. А. Петросян и др. Към тях вземат отношение прависти и политолози – Н. Николов, Ф. Ш. Шабанов, Ф. Милкова и др. религиоведи – В. В. Бартолд, Е. А. Беляев, Г. М. Керимов и др. Специалисти по помощни исторически дисциплини, преди всичко по османска дипломатика, по повод разглеждането на своите проблеми дават кратки, но ценни характеристики на мюфтийската институция – Б. Недков, А. Заянчковски, Я. Рейхман, М. Губоглу и др. В една или друга степен са разгледани проблемите на мюфтийската институция от съветските учени Н. А. Иванов, М. С. Мейер, И. Л. Федеева, българските историци Н. Тодоров, Б. Цветкова, Вера Мутафчиева, П. Петров, Стр. Димитров, Й. Пеев, Ц. Георгиева, М. Тодорова, югославските учени Г. Елезович, Н. Шабанович, Н. Филипович, Д. Боянич, С. Зиройович, румънските историци М. Белдиджеау, Мустафа Мехмед и др.

В най-ново време се забелязва видимо повишаване на научния интерес към духовните институции изобщо и към мюфтийската организация специално в западните страни. В резултат са издадени редица изследвания. Между тях изпъкват трудовете на

учени като Х. Гиб, Х. Боуен, У. Хийд, М. Пиклей, С. Ж. Шоу, Е. Тиан и др. Показателни в това отношение са също материалите на конференцията, проведена във Виенския университет от 6-9 май 1971 г. Те са свързани с нарастващата роля на мюсюлманските държави в съвременната световна политика и напрегнатата идеологическа борба.

Както се вижда, науката има безспорни успехи в проучването и осветляването на генезиса и развитието на институцията шейху'л-ислям и мюфтийството. Натрупан е значителен фактически материал, отбелязани са важни черти на нейната многостранна дейност. Изказани са едни или други гледища. Но тя не успява правилно да определи и разкрие социалната същност на мюфтийската организация, нейните взаимоотношения с държавната власт и правно-политическата система, да покаже нейната обусловеност от социалната структура на обществото, да очертае нейните функции и дейностите за тяхното осъществяване. Много от учените в ново и най-ново време тръгват по пътя на емпиричното описание, те надценяват или подценяват мюфтийската организация като важна обществена институция.

Става ясно, че институцията шейху'л-ислям в Османската държава е била предмет на изучаване от различни научни дисциплини – религиознание, политика, право, история, помощни дисциплини. Всяка от тях е подхождала към нейните проблеми от позициите на своите задачи и цели. В това отношение са постигнати немалко успехи. Същевременно трябва да отбележим, че отделното и разчленено разглеждане на мюфтийската организация ограничава нейното по-цялостно проучване и анализиране. Налага се тя да се изследва като единна и цялостна институция, а в същото време като компонент на религиозната и политико-правната обществена система, в нейните връзки и взаимоотношения с различните нейни институции, със съответните обществени отношения и форми на обществено съзнание. Това е възможно, естествено, като се потърси опора в достиженията на отделните дисциплини, изследващи различните нейни аспекти, и се достигне до обобщаващи изводи и заключения. Все още липсват по-цялостни и специални изследвания за институцията шейху'л-ислям.

Задачата на настоящата студия е да се разгледа мюфтийската организация двуаспектно, от една страна като сложна, комплексна и единна социална институция, а от друга – като органична и интегрирана част, важен компонент на религиозната средновековна правна система на Османската държава. Ще се проследи възникването и формирането на институцията шейху'л-ислям, нейните етапи на развитие,

приемствените връзки с дотогавашната традиция в мюсюлманските държави в Близкия и Средния Изток и Мала Азия, въздействието на теорията и практиката на юдейската и християнската политически системи и развой на основата на съществуващите средновековни обществени отношения, на ислямската цивилизация в Османската държава. От позициите на научната методология ще се разкрие същността и социалните функции на мюфтийската организация. Ще се очертае многостранната нейна дейност в изпълнение на тези функции – от ръководството на религиозните дела до участието в устройството на Османската империя, нейните най-висши държавни органи, в нормотворческата, правотворческата, законодателната дейност, до осъществяването на правосъдието, насочването и контрола над образователната система и др.

2.

Често пъти акцентът в научните изследвания на мюфтийската институция е падал върху шейху'л-ислямството. Това е много важно, разбира се. Но не бива да се забравя, че това е само върховното и висше ръководство на тази институция и че мюфтийството е цялостна и разклонена организация, която обхваща както нейното висше управление, така и нейните органи по места, в провинциите на Османската държава. Един такъв ограничен подход към мюфтийската институция води до някои погрешни постановки за възникването, същността и функциите на шейху'л-ислямството. Така османистът Г. Д. Гълъбов твърди, че шейху'л-ислямът се явява мюфтия. Като има предвид регулирането на шейху'л-ислямството от законодателни актове през времето на Мехмед II, той поставя неговото начало именно по това време. От по-друга позиция близки разбирания развива турският историк Ю. Л. Баркан. Според него шейху'л-ислямството, т.е. висшият ръководен мюфтийски орган, е бил създаден за първи път във времето на османския султан Мехмед II. Всъщност шейху'л-ислям възниква и съществува много по-рано в различни мюсюлмански държави, близки и с подобна типология организации са съществували и в другите монотеистични религии.

Най-дълбоко основание за възникването и съществуването на религиозните правни институции са робовладелското и феодалното общество, историческите типове на робовладелската и феодалната държава. При недостатъчно развити светски обществени структури и нерелигиозни форми на обществено съзнание духовенството се интегрира с робовладелската и феодалната държава. То не само участва в реализацията на тяхната вътрешна и външна политика, но монополизира до голяма

степен важни области на живота като образованието, юриспруденцията и др. По този начин религията сакрализира политическата и духовната система, превръща се в идеологическо допълнение на държавата.

Богословите на монотеистичните религии освещават обществената практика чрез тълкуването на божественото право, политика, морал и т.н., подвеждат всичко под принципите, разпоредбите и нормите на тази система. В този смисъл механизмът на извеждането на нормната надстройка от религиозните свещени книги и предания на монотеистичните религии възниква най-рано в юдейството, след това в християнството, а накрая – в исляма. Това е общото. (Вж. Грюнебаум). Но между тях съществуват своеобразия и отлики, резултат от различията в конкретно-историческото им развитие и условията на съществуване. В такава връзка Й. Шах счита, че юдейството възниква като държавна религия в противоборството с други държавни образувания. А християнството в началото се явява в опозиция на съществуващата римска държава, което довежда до нейното цялостно йерархическо изграждане като конвенционална организация. След няколко столетия християнството се превръща в държавна религия на Запад и Изток.

Освен това важно значение е имала изходната позиция и заварените традиции при формирането на съответните религиозно-политически системи. Така при интегрирането на християнството с държавата в Римската империя е съществувала една богата философия, политическа, правно-идеологическа и естетическа култура от светски характер, развити светски форми на обществено съзнание и практика. Голям разцвет получава политическата и правната обществена мисъл както с теоретическа, така и с приложна насоченост, много от тези идеи запазват своята значимост до наши дни. Това положение довежда до сложното структуриране на надстройката на обществото. Специално в политиката и правото се съчетават светското и религиозното, имперското и верското. Красноречив пример за това е рецепцията на светското римско право, юстиниановата кодификация и др. Тази традиция продължава във Византия, на Балканите, в Русия и на Запад. При все това в епохата на Средновековието доминиращ става религиозният подход и идеология.

Ислямът при възникването си също е бил опозиционна религия. Но тя скоро се прелива в новата арабска държава, става официална религия. Затова ислямът не се е нуждаел от отделна цялостна йерархическа организация и пълна регламентация на прослойката на духовенството. При все това, както ще видим, се създава мюфтийската организация като цялостна и единна институция с важни социални функции и широки

правомощия. Като форма на организиране на духовенството тя се явява важен и съществен компонент на исляма като религиозна система. В мюсюлманските държави халифът се обявява за глава на светската и религиозната власт, а шейху'л-ислям е бил негов помощник, тълкувател на шериатската система. Затова идентифицирането му с папата в католичеството е неправилно. Докато от догматична гледна точка папството е глава на Всемирната католическа църква, претендент за светска и духовна власт, то шейху'л-ислям притежавал само известни, ограничени духовни правомощия. В този смисъл религиозно-нормотворческите и законодателно-тълкувателните компетенции на мюфтийството са по-близо до институцията на Патриаршията в Източното православие, както халифът е имал статут, по-близък до този на императора във Византийската империя и на царете в източноправославните държави – България, Сърбия, Русия. Църквата е била поставена под теократическата власт на владетелите.

Мюсюлманските богослови свързват шейху'л-ислям и мюфтийската институция изключително с ислямското учение за религиозната, правна, политическа, държавна и морална система. Това е компетенцията за даване на доктринални мнения по проблемите на личния и обществения живот, на светските и духовните сфери. *Фета* има значение на младеж, смелчак или юначен. Но придобива семантиката на разрешаване на трудни въпроси, даване на обосновани правни отговори на поставени казуси. От *Фетва* или *Фетия* е производна думата *мюфти*, богословът който има компетенцията за доктринални тълкувания. Това понятие се употребява в широк и тесен смисъл. При първото разбиране предмет на доктринална! интерпретация са всички проблеми, обхванати от шериата. Според второто – това са правните отговори на поставени казуси.

Някои учени извеждат практиката на издаването на фетви още от времето на пророка Мохаммед и първите четири арабски халифи. Това е едно много разширено разбиране на шериатсткото тълкуване, което не взема предвид етапите на формиране и развитие на мюсюлманската религия като цялостна система. Известно е, че в периода на възникването и утвърждаването на мюсюлманската религия постепенно се получава низпосланието и се комплектува и канонизира текстът на Корана. А издирването, събирането, фиксирането и подбирането на преданията за Мохаммед продължава чак до X век. Паралелно с това, в периода VIII-IX век се слагат основите на четирите шериатски системи в ортодоксалния ислям на сюннизма - ханифитството, шафиитството, маликитството и ханбалитството. Именно тогава широко се използва иджтихадът, т.е. доктриналното тълкуване на мюсюлманската система за нейното

цялостно утвърждаване и налагане в много мюсюлмански страни. Приема се, че това е периодът на абсолютния, древен иджтихад и че през X век в общи линии се затварят вратите на абсолютното и принципно тълкуване на исляма. Изключение от това прави шиитското и суфитското направление в исляма. За сюннизма остава да съществува само индивидуалното тълкуване на възникналите казуси. Иджтихадът вече не може да засегне принципните въпроси на ислямската система. Според Адам Мец през X век богословската догматика е вече окончателно формирана. Тя се освобождава от ислямското правоведение, считано от много мюсюлмански богослови за светски клон – *фен*. Авторът се позовава на изказвания на Газали и др. Но трябва да отбележим, че това още не представлява еманципиране на правото от религията. В ислямската система протичат два паралелни процеса. От една страна се извършва вътрешна диференциация на мюсюлманското богословие на догматично, шериатско и правно и т.н., от друга страна продължава интеграцията между тях на ново, по-високо теоретично-приложно равнище. Много учени от ново време са на мнение, че именно в периода на т.нар. условно и ограничено тълкуване трябва да се говори за мюфтийската организация в истинския смисъл на думата. За Х. З. Юлкен шейху'л-ислям в Османската държава е продължение на тази именно мюсюлманска традиция от това време. Но той се ограничава с обща постановка. Ислямоведи като Ж. Шах, А. Мец, Ж. Х. Крамер и др. въз основа на богат оригинален изворов материал проследяват формирането и развитието на различните клонове на мюсюлманското богословие – догматиката, шериата, правото, морала, образованието и т.н., дават сведения и за мюфтийската организация. Х. З. Юлкен разглежда компетенцията на ранните мюсюлмански мюфтии в параграфа за управлението на Омаядите и мюсюлманските прависти в историческата част на своето произведение „Увод в ислямското право". Според приведените от него извори първите мюфтии се появяват в края на VII и през VIII век. А. Мец установява, че някои изтъкнати мюсюлмански учени, т.е. богослови, през X-XI векове се удостояват с висши почетни титли. Така например ал-Исфараини (ум. 1027 г.), богослов от Нишапур, получава титлата „стълб на религията". Според него тогава се появява почетното звание на богословите – титлата *шейх ал-ислям* şeyh al-islam, използвана от големите богослови ашарити и другите направления в Персия. В грамота за назначаване на върховен съдия, изготвена от Ибрахим ас-Саби от името на халифа през 366 г. от Хиджра, т.е. 976 г., изрично се говори за богослови, с които се препоръчва да се консултира същият по дела, по които той не е в състояние да издаде присъди само на основанието на Корана и преданията, т.е. сунната. Става ясно

наличието на корпорация от богослови като най-висша институция, с тълкуванията на която трябва да се съобразява даже върховният съдия. В противен случай решенията му подлежат на касиране. А. Мец неправилно идва до заключението, че тази корпорация е била независима от правителството и от държавата. Напротив, като интегрирана с политическата и религиозна система на държавно-обществения строй институция тя е участвала в управлението на страната, в определянето на основните насоки на изпълнително-разпределителните органи, като висша институция, която се е сливала по своите функции с върховното държавно управление по места. Ж. Х. Крамер е също на мнение, че през X-XI век шейху'л-ислямът се използва като почетно звание на изтъкнати ръководители на богословските направления – суннитски, мистически и шериатски течения като шафиити и ханбалити, през XII в. преимуществено на законоведи-юристи. А през XIII в. се употребява за всеки мюфтия, известен със своите фетви в тогавашните мюсюлмански държави.

Известия за мюфтийската организация съдържат редица произведения от това време. Фетви са издавани от богослови и кадии в Абасидския халифат. В известното съчинение „Книга за управлението" на Низаму'л-Мулк е запазен текст на оригинална фетва, достигнала до наше време. Тя е издадена по следния случай. Султан Махмуд Газневи многократно се обръщал към халифа с молба за получаване на титли за своите завоевания в Средна Азия и Индия. Такива му били отказвани. Тогава владетелят изпратил свой посланик в Багдад, столицата на халифата. След като дълго време не бил приет от халифа, същият в писмена форма се обърнал със запитване към главния кадия, на което получил утвърдителен отговор. Фетвата има следния вид: „Ако се появи владетел и вдигне меч за величието на исляма, или воюва с неверници и превърне страните на неверието в страни на исляма, а халифът се отдалечи от него и не може да разреши обстоятелствата, които се случват във всяко време, следва ли да бъде поставен за халиф някой друг от почитаемите Абасади и да вземе пример от него, или да не вземе?" Отговор: „Следва". Като оставим настрана тенденциозността на Низаму'л-Мулк, трябва да кажем, че това е типичен образец на фетва с определена структура и съответно съдържание и форма. Ибн Биб-и, автор от XIII в., съобщава за висш халифатски служител на име Абу Абдулах Омар ибн Мохаммед ас-Сухрауарди, който е считан за шейху'л-ислям. Това навежда на мисълта за съществуването на халифатска институция шейху'л-ислям. Този богослов е изпълнявал важни дипломатически поръчения. Същият посетил през 1219 г. Коня като представител на багдадския халиф Насир уд-Дин лил-Лах, утвърдил с халифатска инвеститура избора на малоазийския

селджукски владетел за султан Аля ад-Дин Кейкубад I (1219-1237), дарил го със специален халат и кавук, намотан с чалма в Багдад, сабя, пръстен и други реквизити на султанската власт по правилата на халифатския пост в присъствието на народа, в Съвещателния меджлис ударил султана четири пъти с пръчка по гърба в знак, че същият ще се придържа към изискванията на мюсюлманската религия и ислямския шериат.

Не е известно каква е била координацията и субординацията с мюфтийската организация в другите мюсюлмански страни. Но безспорно е едно – че такава институция е съществувала в тях. Твърде ценни са сведенията на Ибн Халдун за мюфтийската институция в Арабския изток. Големият учен и историк от XIV в., след като уточнява религиозните и светските правомощия на халифите в своя капитален труд „Встъпление", се спира в отделни параграфи върху основните им задължения. Между тях изрично са разгледани ръководството на молитвите, изборът на мюфтия, съдийството, надзорът, стражата, правосъдието, паричното обращение. Редът на тяхното изложение показва голямото значение, което се отдава на мюфтийската институция. Може да се приеме за безспорна важността на тази помощна институция на халифството. Затова мюфтията се избира лично от халифа измежду законоведите и преподавателите, имащи най-голяма квалификация. Изрично е подчертано, че „това е една функция в публичен интерес на мюсюлманската общност". От това се разбира, че въпреки едноличния избор той в известен смисъл е представител и на обществеността в мюсюлманската държава. Преподавателите, имат се предвид мюфтиите, са длъжни да водят обучение, да разпространяват религиозни познания и да преподават в джамиите. Освен това мюфтиите трябва да служат в една от централните джамии, контролирани от халифа, и надзиравани от водещите молитвите имами. С това се е целяло мюфтиите и преподавателите „да не предприемат нещо над своите възможности". От изразите, че по този начин те не рискували да заблудят онези, които търсят добрия път или търсят водач, трябва да се заключи, че те са давали шериатски доктринални отговори на поставени въпроси, т.е. фетви. Ибн Халдун подчертава: „Следователно владетелят контролира мюфтиите и преподавателите, може да им разреши или не да изпълняват своите функции в общия интерес." Няма съмнение, че мюфтийската институция се явява халифатска, държавна институция, а мюфтиите, както и преподавателите, са били висши държавни чиновници. Ибн Халдун в началото говори за мюфтия в единствено число, а след това в множествено число. Очевидно става въпрос за главен мюфтия и други столични или провинциални мюфтии. Ибн Халдун привежда едно предание,

приписано на Мохаммед. В него се казва: „*Тези измежду нас, които са най-дръзки да дават юридически консултации (фетва), са също онези, които по-бързо ще отидат в ада*.” От тази информация може да се заключи, че практиката на издаване на фетви е съществувала още във времето на Мохаммед. В такъв случай издаването на доктринални мнения трябва да е наследена стара традиция от времето на обичайното право. Но без подкрепата на други извори това не може да се приеме. Вярно е, че даването на шериатското заключение е тясно свързано с възникването на религията, а по-късно с формирането на юрисдикцията, правораздаването и държавата.

Както се вижда, мюфтийската институция е свързана предимно с периода на т.нар. ictihad-ı mutlak, т.е. на абсолютното тълкуване в широк смисъл на думата, а в тесния смисъл – с периода на т.нар. ictihad-i mukayyed, т.е. условното и ограничено тълкуване на мюсюлманската шериатска правна система.

През периода X-XIV век мюфтийската организация е съществувала във всички мюсюлмански държави като недържавна, полудържавна организация, но при всички случаи като важна интегрирана част от религиозно-политическата система, от обществения строй на средновековните мюсюлмански държави. Естествено нейната поява и развитие, която се намира във връзка с тогавашната религиозно-политическа, правна, морална система, се обуславя преди всичко от необходимостта от една широкообхватна духовна институция, която да подпомага висшето и местното ръководство в управлението.

Мюфтийството като институция е познато в Селджукската държава и мюсюлманските тюркски държави в Мала Азия. За нея говори Низаму’л-Мулк в своето произведение „Книга за управлението” – “Siyasetname”.

Институцията шейху’л-ислям се разпространява сред малоазийските бейлици, възникнали след битката с византийската армия при Манцикерт (Малазгирт) 1071 г. и особено в Малоазийската селджукска държава. За пренасянето и прилагането на тези традиции заслуга има мюсюлманската бюрокрация, интелигенция и висше духовенство от Близкия Изток и Средна Азия. Несъмнено известно въздействие оказва и заварената местна практика на християнската и юдейската етнорелигиозни общности. Мюфтийството придобива известни специфики в зависимост от обществено-политическия строй в отделните държавни образувания, намиращи се на различни стадии на феодализация, от кръстосването на административни, политически, правни, религиозни, морални и други традиции от местни и съседни региони. Освен това, няколкото последователни вълни на заселване на тюркоезични и други племенни

обединения под натиска на придвижването на етнически групи от Централна и Средна Азия довежда до разрушаване или забавяне на заварените обществени отношения и поставяне началото на нови раннофеодални държавни образувания. Така става след битката при Манцикерт (Малазгирт) 1071 г., след битката при Кьоседаг, след окончателното премахване на малоазийската селджукска династия през 1308 г. и възникването на нови тюркски бейлици в края на XIII и през XIV в., много от които просъществуват чак до XVI в. в Мала Азия.

Така Малозийската селджукска държава, подобно на другите политически образувания, възниква като васален бейлик към Средноазиатската селджукска държава. Едва след окончателното разпадане на последната през 1157 г. тя получава статут на самостоятелен и независим бейлик, премахва съперничещия с нея бейлик на Данишмендите, а в края на XII и първата половина на XIII в. става султанат, за да попадне под монголска зависимост след битката с монголците през 1243 г. и особено след 1257 г. Въпреки процесите на задълбочаване на феодализацията си Малоазийската селджукска държава като цяло е сложна феодална федерирана държавно-политическа формация, която се състои от централни области и пограничи бейлици, разделени на дясно и ляво крило, от меликства (владения) на султански принцове и остатъци от тогавашни династии на други подвластни княжества. В нея протичат диаметрално противоположни процеси на централизация и децентрализация. При тази раннофеодална обществена и политическа структура различните институции продължават да се доизграждат, съчетавайки белези на едни или други традиции. Някои автори развиват тезата за доминирането на корпоративните организации в обществения живот като ахийството при занаятчиите, игдишеството в градските квартали, гражданската и военна администрация, наречени „*ехл-и 'урф*". Но тази средновековна стратификация не отменя социалната структура на селджукското общество. Напротив, тя възниква на основата на обществени отношения, на социалните противоречия, и е подчинена на борбата между феодалната класа и селячеството и градската беднота. При непълната институционална диференциация функциите на мюфтии в Малоазийската селджукска държава се изпълняват от кадийската група на мюсюлманското духовенство, от преподавателите в медресетата и шейховете на религиозните организации-ордени. Те имат претенциите за монопол върху познаването на мюсюлманската религиозна и политическа система и изразяване становището на т.нар. „мюсюлманска общност". Всъщност те изразяват интересите на една или друга прослойка на обществото, понякога вътрешно-класовите противоречия на същата.

Такъв е прецедентът с издаването на фетва от кадията на Коня Тирмизи срещу селджукския владетел Гъюседин Кейхусрев през 1205 г., който преди това е бил в политическа емиграция в Константинопол и в Никейската империя, за което заплаща с цената на живота си. Според турския историк Акааг мюсюлманското богословие във всеки град се възглавява от шейху'л-ислям. Но авторът проявява колебание по въпроса дали шейху'л-ислямът в столицата има правомощия върху останалите мюфтии в държавата. При отбелязаната федерирана структура на селджукската държава това едва ли е било възможно. Очевидно във всяко вътрешнодържавно образувание трябва да е имало известна самостоятелност на мюфтийската организация. Но в столицата Коня и в централните градове е имало и известна субординация. Ибн-и Биби изрично съобщава за участието на мюфтии в съдебните процеси на владетелския съд в Коня, като на първо място при изреждането все пак се дава преднина на кадията, за разлика от Язъджъзаде Али, който отдава предпочитание на мюфтията. Но това са автори от различни периоди. Затова навярно отразяват започналата още през XIV в. еволюция от кадийството към мюфтийството. Прави впечатление, че често мюфтията се нарича още имам, като при това естествено се прави принципна разлика между богослов-законодател и имам на джамия, на което се отдава немалко значение. При завладяването на градовете винаги са били изпращани наместници на султана – наиб, кадия, имам, хатип и мюезин например в Анталия, в Синоп и др.

Шейху'л-ислямът и мюфтийската институция продължават да съществуват в Османската държава, заимствани от дотогавашните мюсюлмански държави. Някои от първите османски мюфтии са били мюсюлмански дейци, преселили се от страните на Близкия Изток. А много от мюфтиите са получили своето богословско образование в Египет или Иран. Но за социално-икономическата основа на тази институция е послужила феодализацията на османското общество, по-нататъшната социална диференциация, засилването на позициите на мюсюлманското богословие. Както правилно забелязва Крамер, за разлика от висшата османска администрация, свързана със заеманите държавни длъжности, мюсюлманската богословска прослойка постепенно се превръща в аристократично и потомствено феодално съсловие. То е разполагало с определена икономическа мощ, имало е духовен авторитет и широки връзки със съответните обществени класи и социални структури, превръща се във важна сила в османското общество. По този начин възникването и укрепването на мюфтийската институция е отражение на измененията в социалната структура на османското общество.

Спорен е въпросът кога точно се оформя мюфтийската институция като йерархически изградена единна и цялостна организация с централни и местни органи. Неговото разрешаване за началния период на мюфтийството се затруднява от обстоятелството, че то се преплита с кадийската институция. Правораздавателните и правотълкувателните функции са се обединявали в едно и също лице. Тогава по-авторитетните кадии са имали компетенцията да издават и фетви. По всичко изглежда, че в по-големите градове с мюсюлманско население османците заварват мюфтии от дотогавашните предосмански държавни образувания, носители на ислямските традиции за доктринални тълкувания.

Съществуват противоречия между съобщенията от по-старо и по-ново време. В последните е явен стремежът да се екстраполират някои положения за мюфтийската организация от по-късно време към първото столетие на османската държава. Така според по-късни предания, за първи османски шейху'л-ислям се счита Шейх Едебали, за чиято дъщеря се е оженил Осман, основоположникът на едноименната династия. В един османски документ от времето на Мурад I се среща прозвището "Rumeli şeyhül islami" „румелийският шейху'л-ислям". Това би могло да се разтълкува като опит за централизация на мюфтийската организация. Но това предполага да е имало шейху'л-ислям и на Анадола. Това положение напомня за двете бейлербейства и за двамата кадъаскери. Но досега не са намерени други документи, които да подкрепят това съобщение. Редица учени като Хамер и др. споделят мнението, че вече през времето на Мурад II мюфтийската институция получава значително развитие. В по-големите градове на Османската държава е имало мюфтии. Над тях е бил издигнат един мюфтия с широки компетенции, навярно в качеството на главен, с названието "müftü al-anam"

За такъв се счита, че е назначен през 1414 г. Мухамед Шемсу'д-дин б. Хамза-Фанари (ум. 1431), с когото обикновено започва описанието на биографиите на османските шейхюлислями. Но Крамер подлага на съмнение това съобщение. Според превода на „Шакаик" в град Бурса Фанари е съсредоточавал в ръцете си длъжността на шейху'л-ислям и на главен кадия. За такава концентрация на духовна и светска власт от мюфтии съобщава Хезарфен в Бурса, Одрин и Истанбул. Пак съгласно превода на "Шакаик" от 1430 г. шейху'л-ислям става в продължение на много години Фахру'д-дин ал-Аджеми (1430-1460). Но до средата на XV век главна фигура в духовния живот след султана са кадъаскерите, т.е. военните съдии, следователно и кадийската прослойка, подчинена на същия. Това намира отражение както в дворцовия церемониал, във висшия султански съвет, така също в заплащането, с което обикновено тогава се е

измервал общественият авторитет, значение и властта на заеманите постове. Според Хезарфен напр. шейху'л-ислям Фахру'д-дин ал-Аджеми е получавал 30 акчета, което отговаряло на един дирхем сребро. Изобщо през XV век докато кадъаскерът е имал 500 акчета надница, главният мюфтия е вземал 1/5 от нейната стойност.

През втората половина на XV век настъпва нов етап в развитието на мюфтийската институция в Османската държава, който продължава до края на XVI век. Окончателно се изгражда и утвърждава тя като единна и цялостна организация в столицата и провинциите на Османската империя. Тя се възглавява от шейху'л-ислям, т.е. от старейшина на исляма със съответен управленски, административен апарат, със съответни служби и органи с определени правомощия и компетенция. Както съобщава Хезарфен, в еялетите, санджаците и казите действат провинциалните мюфтии, подчинени, управлявани и контролирани от главния мюфтия. Сведения за тях дава Д'Осон. В известен смисъл мюфтийската организация наподобява патриаршествата и християнските църкви на източното православие. Естествено между тях съществуват и значителни различия. Трябва да се приеме, че Крамер има известно основание да счита, че мюфтийската институция в Османската империя е изпитала по това време влиянието на практиката на Цариградската патриаршия. Има се предвид, че окончателното оформяне на мюфтийската организация в Османската империя съвпада с падането на Константинопол, с признаването на Цариградската патриаршия и утвърждаването на главите на източноправославната, григорианската църква и юдейския равинат. Османските султани, дворецът, висшата управленческа администрация и мюсюлманското духовенство се запознават и усвояват практиката на тези по-стари църкви и богослови. Нещо повече. Отделни висши духовници на някои от тези църкви приемат исляма и преминават към мюсюлманското духовенство. Според някои твърдения Мохамед бин Ферамуз, известен като Молла Хюсрев (ум. 1480 г.), заемал висши длъжности като кадъаскер при Мурад II, богослов в медресето при „Света София" и столичен съдия при Мехмед II, е имал гръцки произход.

През този период протичат два взаимно свързани процеса в развоя на мюфтийската институция. От една страна се извършва централизация на духовната власт, засилване на общото ръководство на мюсюлманското духовенство и на ислямската религия, съсредоточаване на висшите компетенции по управлението и контрола над личния и обществения живот на мюсюлманите в ръцете на шейху'л-исляма. Той се превръща в глава на мюсюлманското духовенство, третата фигура след султана и садразама, т.е. великия везир. Същевременно от друга страна се задълбочава

диференциацията на кадийството, образователната система и т.н., поставени под контрола на мюфтийската организация в центъра и по места в Османската империя. Това се намира в унисон с утвърждаването на военно-ленната система, с централизацията, с нарастването силата на управляващата класа, с доизграждането на политическо-религиозната система на османския обществено-държавен строй, с разширяването на империята на Запад и Изток.

Така докато до средата на XV век главна позиция сред богословското съсловие заемала кадъаскерската институция, кадийството, то постепенно през втората половина на същото столетие мюфтийската прослойка успява да си извоюва доминиращо положение. Това намира отражение в законодателните актове от това време и в заплащането на труда на мюфтиите, в техните компетенции. В Кануннамето на султан Мехмед II от 1470-1478 г., се казва: "Шейху'л-ислямът е главен на улемите. Учителят на султана (ходжата), също така е главен на улемите, но великият везир по уважение стои над тях. Мюфтията и ходжата стоят малко по-високо от другите везири и ги превъзхождат. Заплатите на шейху'л-исляма се изравняват с тези на кадъаскерите едва през 1564 г. и те получават по 500 акчета на ден. А една година след това нарастват на 600, за да достигнат в края на XVI век на 700 и 750 акчета. Вече в края на XVII век шейхюлислямите имат заплата 24 980 акчета на месец."

По-известни шейхюлислями през този период са Аляюддин Араби, Молла Гюрани, Молла Араби и др. Между тях по продължителност на шейху'л-ислямството им се открояват Аляюддин Али бин Ахмед, известен с прозвището Зембилли Али Джемали (ум. 1526), който остава на тази длъжност в продължение на 22-23 години по времето на трима султани - Баязид II, Селим I и Сюлейман I, Ахмед бин Сюлейман б. Кемал, или т.нар. Ибн Кемал (ум. 1534) бил 8 години главен мюфтия, Мухамед б. Мухамед б. Мухийдин ел-Имади или т.нар. Ебусууд (ум. 1574), заемал този пост в продължение на 30 години във времето на Сюлейман I (1520-1566), Селим II (1566-1574) и др. Те са също автори на многобройни произведения или сборници с фетви.

През периода XVII-XVIII век при отслабването на политическата мощ на Османската империя, разложението на военно-ленната система и нейното изместване от други форми на земевладение и при дестабилизирането на централната власт се засилва религиозната, политическата и т.н. роля на мюфтийската организация. Шейху'л-ислямите стават изразители на различните прослойки на обществото. Така те влизат понякога в конфронтация с отделни висши държавници и султани, правят опити да се опрат на някои опозиционни сили, издават фетви за сваляне или възкачването

на отделни султани и висши административни служители, отменянето на отделни решения на султани или велики везири. Във връзка с това, започват много често да се сменят шейху'л-ислямите, които остават на длъжност само по няколко години, и често биват заточвани или екзекутирани. Така по нареждане на Мурад IV е обесен съдията на Изник заради някакво оплакване. Това възбужда известно недоволство сред богословите в Истанбул, изразител на което става шейху'л-ислямът Ахизаде Хюсеин Ефенди. Ето защо през 1633 г. той е заточен от султана, а след това по негово нареждане е убит. Ходжазаде Месуд Ефенди през 1656 г. е заточен в Бурса, където е убит, обвинен неоснователно в подготовка на бунт. Осман II освобождава Есад ефенди от длъжността шейху'л-ислям, задето се е противопоставил на искането му да издаде фетва за избиването на неговите братя. Шехид Фейзулах само след двадесет дни е уволнен от Сюлейман II. Крамер е склонен да тълкува подобни случаи едва ли не като организирана борба на шейху'л-ислямите срещу османския феодален строй, противопоставяне на шейху'л-ислямите на султанската власт. Такова нещо няма. Това са били отделни случаи, които не са излизали извън границите на интересите на господстващата класа, на борбата между отделните нейни социални групи с цел укрепване на централната власт, запазване на целостта на държавата и империята.

Шейху'л-ислям се назначавал лично от султана по писменото предложение на великия везир. След одобряването му той, придружен от великия везир, посещава султана в двореца. Според Рико, той бива даряван от владетеля с кесия златни монети и обличан в кожено палто. След това садразамът и шейху'л-ислямът отиват във Високата порта, където също получава дарове. От времето на Ахмед III в началото на XVIII век пътят към шейху'л-ислямството е минавал обезателно през поста на румелийското кадъаскерство. Отделни изключения, допускани от султана, не отменят това правило. По времето на Мурад III, след 1584 г. се въвежда задължителното посещение на шейху'л-исляма от великия везир. Това ставало обикновено по време на религиозните празници. Извършвало се е лятно и зимно даряване през времето на Ебусууд, главен мюфтия. На шейху'л-исляма са предвидени от края на XVI век т.нар. *арпалъци*, т. е. отчисления от определени пера. Имали са други доходи, като тези от султанските джамии в столицата и др. Ферманът за уволнение на шейху'л-исляма му се съобщавало чрез дворцовите чауши, а по-късно, от XVIII век насам, чрез реису'л-куттаб, т.е. началника на дворцовата канцелария.

До 1826 г. шейху'л-ислямът не е имал постоянна самостоятелна сграда, което сериозно е затруднявало работата му, а също и населението. Шейху'л-ислямите са

развивали дейност в своя дом, когато е било подходящо. В противен случай наемали специална сграда за нуждите си. Съобразно с дейността към шейху'л-ислямството са били създавани различни служби. Главните от тях са били служба за фетви с фетва емини, мюсеввид, мюбейизмукабеледжи, кятип, мюхюрджи (държател на печата), мювезии (раздавачи), кетхюда (заместник на шейху'л-исляма по политическите и икономически въпроси, и по вакъфските дела), телхизджия (лицето, което поддържало връзки с висшата администрация по религиозни, политически, правни и други въпроси, пренасяло съответната документация, за кореспонденции и за печатите на шейху'л-исляма). Към края на XVIII век при шейху'л-ислямството се създава специална административна служба. През времето на Селим III главният мюфтия става член на създадения Държавен съвет. Към средата на XIX век шейху'л-ислямството постепенно се превръща в един вид министерство. Установява се в сградата на някогашната еничарска войска в Истанбул. Шейху'л-ислям става член на правителството. Със сменянето на правителствата са се сменяли и те. В края на XIX век и след Младотурската революция от 1908 г. се създават редица нови служби към шейху'л-ислямството. От втората половина на XIX век от шейху'л-ислямството се отделят светските училища, все повече се ограничава дейността му. Но окончателно то се премахва едва след 1924 г. На негово място се създава Управление на религиозните дела.

3.

Функциите и формите на многостранна дейност на шейху'л-ислямството и на мюфтийската организация най-добре разкриват нейната същност, място, роля и назначение в религиозно-политическата система на Османската държава. Дълго време работата на мюфтиите се разглежда и свързва почти изключително с издаването на фетви. Такова разбиране срещаме още у автори като Мустафа Нури паша в неговата османска история с нейните институции и организации. Но даже приведените от него факти показват, че мюфтийската организация има сложен и комплексен характер. Това е една религиозна и държавна, духовна и политическа организация, правна нормотворческа и правосъдна институция със съответни социални функции във всички тези области.

Възниква въпросът за широките правомощия на мюфтийската организация и за техните източници. От догматично-религиозна гледна точка това се свързва с монотеистичната ислямска верска политическа система, с нейният сакрален характер и

функции. На това основание мюсюлманското богословие е считало шейху'л-ислямството и мюфтиите за представители на мюсюлманската община и на мюсюлманската общност, съблюдатели на изпълнението на религиозни, шериатски и други разпоредби. То разглежда земните въпроси и политическата власт като подчинена на религията. Оттам идва необходимостта мюсюлманското богословие да инвеститура за мюсюлманските владетели, претенции за контрол за съблюдаване на догматиката и шериатските разпоредби. Типична в това отношение е концепцията на Хюсеин Хезарфен за мюфтийството. Той е на мнение, че шейху'л-ислямът има абсолютна власт в областта на религиозните въпроси. Не е принуден да приеме теократическата корекция, че мюсюлманските владетели обединяват религиозната и светската власт и че следователно шейху'л-ислямът и другите мюфтии са подчинени в крайна сметка на тях. Той е склонен даже да постави властта на шейху'л-исляма по-високо, над тази на великия везир, или най-малкото да ги приема за равни. "Шейху'л-ислямът, пише Хюсеин Хезарфен, ако не е поставен по-високо, то той е наравно с ранга на великото пълномощничество, т.е. с великото везирство, а в някои отношения стои по-високо от него. В очите на негово величество падишаха шейху'л-ислямът, който решава трудностите на създанията, стои пред везирите и бидейки обладател на абсолютното ръководство по религиозните дела, е по-висш пост от великото пълномощничество (везирството). Защото държавата се строи върху религиозните дела, основата е религията, а държавата е създадена като разклонение от нея. Само че главата на религията е шейху'л-ислямът, държавният глава е великият везир, а глава на двамата е щастливият падишах."

Разграничаването на функциите на мюфтийската организация и формите на нейната многостранна дейност има важно значение за тяхното реализация в Османската държава. А тези функции са различни в зависимост от комплексния характер на мюфтийската институция. Тяхното анализиране дава възможност да опознаем правилно същността и съдържанието на мюфтийството, неговото място, роля и предназначение, неговата социална природа и задачи в османското общество

Функциите, които изпълнява мюфтийската организация, могат да се разделят на две големи групи: I. Религиозни II. Нерелигиозни.

I. Религиозните функции почти изцяло съвпадат с тези на исляма като монотеистична религия. Към тях трябва да причислим управленската функция на мюфтийската организация по отношение на исляма и мюсюлманството в Османската държава. Така се очертават следните религиозни функции:

1. **Мирогледна функция**. Някои религиоведи я наричат теоретическо-концептуална. Тя е имала за задача да поддържа мюсюлманската представа за човека и света, да създава антропологически, обществени и други религиозни учения и да ги утвърждава сред вярващите.

2. Комуникативна функция. Въпреки липсата на официално признато духовенство, мюфтийството изпълнява ролята на тълкувател на божествения закон, на шериатската система, коректив на отношенията между мюсюлманите и Танръ, между мюсюлмани и мюсюлмани. В това отношение широко се използува ритуалната и неритуалната дейност на мюсюлманите като духовенство.

3. Регулативна функция, която някои религоведи наричат оценъчно-нормативна. Мюфтийската организация регулира поведението на вярващите на базата на религиозни догми, принципи и разпоредби като мощни средства за поддържане на религията и за влияние върху действията на мюсюлманите.

4. **Интегративна функция**. Още Ибн Халдун забелязва ролята на исляма за изграждането на единство сред мюсюлманите.

5. Управленска функция. Шейху'л-ислям съсредоточава в свои ръце ръководството на религиозните дела на мюсюлманите в Османската държава, в тяхното напътстване и направляване. В това отношение мюфтийската организация е била пръв помощник на Османската държава, а шейху'л-ислямът - най-близък и висш съветник и съратник на османските султани. В тази връзка голямо значение има търсенето на начини за разрешение на новите проблеми, възникнали при новите ситуации и пригаждането на ислямската система към новите изисквания на общественото развитие. Друг е въпросът, че догматизацията и канонизацията са били сериозна пречка при възприемането и реализирането на иновации в османското общество.

4.

II. Нерелигиозни функции.

Шейху'л-ислямът и мюфтиите са участвали в двете нива на социалното управление. Шейху'л-ислямът и неговите помощници, заедно с висшата държавна бюрокрация, са съдействали за определянето на основните цели и насоки на вътрешната и външната политика, методите и средствата за нейното осъществяване. По места провинциалните мюфтии са вземали участие в изпълнението на тези решения, в тяхното реализиране. В този смисъл те са принадлежали към господстващия османски елит. Шейху'л-ислямите се преливали с върхушката на централния държавен апарат, а редовите духовници – с провинциалните органи на властта. В същото време мюфтиите

са включени в техническото равнище на социалното управление като слой, който има специална подготовка и опит, подпомагаща управленските работи. По един или друг начин те са съпричастни към формирането и реализирането на основните цели и задачи на османското управление. Освен това органите на висшето и низшето социално управление и власт се възползват от авторитета на духовенството сред мюсюлманите. В това отношение представляват достоверни свидетелства личните наблюдения на Рико през XVII век. “Мюфтията, пише той, е върховен глава на Мохамеданския закон или красноречив идол, който разрешава всички спорни затруднения на закона, който е на голям почит между турците. За мюфтия винаги се издига само един мъдър човек, вещ в закона и с голям ум. Неговата власт е така голяма, че когато разсъждава или дава сентенция по каквато и да е материя, самият султан никога не говори против нея и не й се съпротивлява в никаква степен. Неговата сила не бива да се ограничава, той трябва да разрешава трудностите и да налага (разрешенията си) в материята на държавното гражданство и съда...” Висшата ислямска администрация и лично владетелят са прибягвали до подкрепата и религиозното осветляване на важни управленчески, административни и съдебни решения. „Султанът се съветва с тях по държавните дела, подчертава Рико, когато има спорове дали някоя високопоставена персона да бъде осъдена на смърт, или дали трябва да се обяви война или да се сключи мир. Той се съветва с тях по тези въпроси, когато желае да се покаже праведен или богобоязлив, или да накара народа да му се подчини доброволно. При всички случаи султанът никога не поставя по-долу в йерархията великия везир, не започва никога голямо дело, преди да вземе становището на мюфтията. Народът вярва, че има по-голяма правда в разсъжденията на един добър човек, отколкото в държавното самовластие на един господар. По такъв начин шейху’л-ислямът утвърждава, един вид узаконява от шериатска гледна точка действията и постъпките, решенията по важни държавни и обществени дела в Османската империя, участва във вземането на важни управленчески, съдебни и други мерки”.

Шейху’л-ислямът е издавал фетви за т.нар. *газа*, т.е. обявяването на религиозни войни срещу съседни държави. Така шейху’л-ислямът Аляюдин Али б. Ахмед, известен като Зембилли Али Джемали, подкрепил обявяването на военния поход срещу Египет през 1516 г. Друг твърде известен шейху’л-ислям Мухамед б. Мухйидин ел-Имади с прозвището Ебусууд аргументирал с фетва по верски съображения обявяването на война на Венеция през 1570 г. Такива фетви продължават да се издават през XVII век. А от XVIII век се установява като правило всички войни да

се обявяват с фетви и сключването на мир да се подкрепя пак с фетви.

В изпълнение на вътрешните и външните си функции мюфтийската организация развива широка дейност, основните насоки на която можем да обобщим така:

1. Утвърждаване и осветляване не само на чисто религиозните отношения, но и на извън религиозните действия и постъпки на мюсюлманите. През епохата на османското средновековие тя разпростира своя контрол върху едва ли не всички сфери на личния и обществения живот, върху начина на живот на мюсюлманите. Мюфтиите в известен смисъл се явяват като представители на официалната мюсюлманска община и мюсюлманска общност в Османската държава.

2. Участие в изграждането на устройството на османската държава и в създаването на важни нейни органи, в това число най-висшите учреждения и институции. Така шейху'л-ислямът играе важна роля при възкачването на османските султани на трона. Става въпрос за т.нар. церемониал по провъзгласяването на новия владетел – *биат*. Съществуват известни разногласия по това, кой пръв приема новия султан и произнася молитва по случай неговото идване на власт. Според Рико, през втората половина на XVII век властта на новия султан се освещава от шейху'л-исляма, пред когото той полага клетва, че ще се придържа към исляма и шериата. "Султанът, макар да е съвършено самовластен, в известна степен е ограничен от закона, без да се засяга неговото самовластие, отбелязва Рико. Има обичай, когато султанът се възкачва на престола, да бъде съпровождан до Константинополското предградие Еюп. Когато пристига на това място, тогава се извършва публична молитва, като се отправя молба към Танръ да дари с разум султана, който ще заеме такъв главен и необходим чин. След това мюфтията го обявява, дава му своята благословия и султанът обещава, като се заклева пред народа, да защитава мюсюлманската вяра и законите на пророка Мохамед. След това кубе везирите и другите паши правят дълбоко поклонение, а след това целуват земята и полите на неговата дреха, признават го за свой истински и законен император." И. Узунчаршълъ смята, че Рико е допуснал грешка. Според него, пръв накиб юл-ешрафът (глава на шерифите) е този, който приема възкачването на султана и произнася молитвата по този случай. Той търси спора в съобщенията на някои османски автори.

Според други това се извършва от ходжата на султана. Безспорно е едно – че шейху'л-ислямът взема най-активно участие в този церемониал. Така се приема, че османските султани Ахмед III, Махмуд I и Мустафа III са били препасани със сабя във

връзка с възкачването им на трона съвместно от шейхюлислямите и накиб юл-ешрафите, както признава самия Узунчаршълъ. Това потвърждава значението на шейху'л-исляма в момента на духовното освещаване на османските владетели при възкачването им на престола. Че това е така, се потвърждава от обстоятелството, че за издаването на фетви при снемането на някои османски султани се прибягвало именно до шейху'л-исляма като върховен глава на мюсюлманската община, а не към някой друг. С шейхюлислямски фетви е оформено свалянето на някои османски владетели през XVII и XVIII век като Осман II, Мустафа II, Селим III и др. Това не значи, че шейху'л-ислямите са решавали въпросите за възкачването или свалянето на султаните. Това се определяло от съотношението на силите между прослойките и социалните групи вътре в господстващия елит и опората, която са имали във военните формации в столицата. Шейхюлислямските фетви са идвали само да осветят настъпващите промени във върховете на османската управленска администрация. Това е било една религиозна-политическа формалност пред лицето на вярващите мюсюлмани. В това отношение Рико е напълно прав, като отбелязва следното: "В такъв смисъл султанът обещава да управлява по закона и да не престъпва неговите предели. Но в това отношение той разполага със свобода. И макар да е задължен да изпълнява ислямския закон, самият закон го обявява за непогрешим тълкувател на написаното в него. И сега говорят, че султанът не може да бъде отстранен заради своите прегрешения и че никой няма власт да го съди, ако ще да разори хиляди свои поданици, без да има право за това."

Често султаните са вземали мнението на шейху'л-ислямите при назначаването на някои везири, велики везири и др. Това са едни от най-висшите държавни постове в Османската държава.

Шейху'л-ислямите присъстват на дворцови протоколни церемонии, тържества или процесии, които са регламентирани още в кануннаметата на Мехмед II за устройството на Османската държава. Шейху'л-ислямът участва в султанския прием по време на байрамите, в поздравленията по случай рождените дни на султаните и на принцовете, венчава султаните, изпълнява намаз при погребенията на султани и принцове и т.н.

Титулуването на шейху'л-исляма подсказва някои от основните направления на дейността на институцията. В кануннамето на Мехмед II от 1470-1478 г. са очертани по-важните от тях – „богослов между богословите", "наследник на постиженията в областта на природните науки и на божиите откровения", т.е. на свещените книги и предания, "осветляване на езотеричното в религията", "религиозен водач на

мюсюлманите", "тълкувател на шериата на правоверните", "независим между високопоставените и известните", "на служба по издаването на фетви". Такива правомощия, както видяхме, на първо време са имали както мюфтиите, така и ходжата и кадъаскерите. По-късно те стават монополно право на шейху'л-исляма.

3. Подпомагане на държавното управление. Това се е извършвало от мюфтиите на висше и низше ниво, в центъра и по места. Особено голямо е било участието на главния мюфтия в централното управление, в работата на висшите държавни органи. При обсъждането на важни управленски и държавни въпроси се е вземало мнението им. Това е ставало по различен начин: 1. Шейху'л-ислямът е бил канен при султана, в двореца. Това се е извършвало чрез посредничеството на реису'л-куттаб. 2. По разпореждане на султана в съвета при Високата порта, т.е. под ръководството на Великия везир в неговия конак. 3. В конака на самото шейху'л-ислямство.

За това са били използвани също посещенията на главния мюфтия в двореца и Високата порта при неговото назначаване и по други случаи, а също при традиционните посещения от страна на Великия везир при шейху'л-исляма. Съветването с шейху'л-исляма става почти системно особено от XVII век насетне, когато упадъкът на мощта на Османската империя става очевиден. През времето на Ахмед I (1603-1617) са известни много случаи на съвместно обсъждане на важни въпроси с главния мюфтия. Така преди посочването на Мурад паша за велик везир султанът се е посъветвал с шейху'л-ислям Ебу'л-Меямин Ефенди. По препоръка на шейху'л-ислям Есад ефенди е назначен за велик везир Халил паша, главнокомандващ османската флота. Шейху'л-ислям Сунуллах ефенди играе важна роля в султанското съвещание във връзка с обсъждането на въпроса за похода срещу Иран. Даже според Кятип Челеби, Сунуллах ефенди е влязъл в пререкания със самия султан и се обявил срещу този поход.

Назначавания на високи постове по съвета на шейху'л-ислям Ебу Саид ефенди е имало през времето на султан Мехмед IV (1648-1687), какъвто е случаят с Ипшир Мустафа паша и др. През 1683 Чаталджалъ Али ефенди застава срещу започването на война с Австрия.

От втората половина на XVIII до първата половина на XIX век обявяването на война или сключването на мир обикновено е ставало с участието на шейху'л-ислямите. Те са били канени да участват в султанския съвет. А от 1830 г. те влизат в Съвета на везирите.

От края на XVI в. и през XVII в. шейху'л-ислямът е придружавал османските султани, когато те са предвождали войските при военни походи и сражения. По този начин османската власт се възползувала от авторитета на мюфтийската институция. Шейху'л-ислямите са съпровождали войската до лагера, откъдето са се отправяли на военен поход в случаите, когато султанът не предвождал войската. Те са били в свитата на султана при изпращането на османската флота на рейд и т.н.

Очевидна е ролята на шейху'л-исляма в централното държавно управление. Висшата държавна бюрокрация, включително султанът, широко са се ползвали от познанията и съветите им.

Мюфтиите в еялетите, санджаците и казите не са имали такива широки правомощия. Но те също са подпомагали местното управление със своите фетви и участие. Към тях са се обръщали при нужда различните органи на властта по места.

А там, където не е имало мюфтии, с подобна дейност са се занимавали кадиите.

4. Управление на вакъфските владения. Това се е осъществявало чрез специално назначени инспектори, трима за вакъфите в Истанбул, двама в Едирне и Бурса - бившите столици на Османската държава.

Голямо значение са имали вакъфите на Харамейн. Инспекторът на същия се е занимавал с наследството на жените в двореца. Въпреки опита да се отнеме контролът над тези вакъфи, те остават под управлението на шейху'л-ислямството до 1834 г. и носят големи доходи за мюфтийската институция. За това свидетелства обстоятелството, че при присъединяването на тези вакъфи към Управлението на вакъфите Харамейн, в замяна на това ежегодно са били изплащани по пет хиляди куруша на шейху'л-исляма.

Назначените инспектори на тези вакъфи са имали правомощията да разглеждат делата, свързани с тях. А другите дела на вакъфите в останалите градове се разглеждали от местните съдии.

5.

Шериатско нормотворчество, религиознозаконодателни доктринални тълкувания. Това е важна, основна, до голяма степен постоянна и присъща на мюфтийската институция дейност, система, свързана с мюсюлманската религиозна политическа, правна и морална система, с всички произтичащи от това последствия, издигната на държавно управленческо ниво. Османските султани изрично са подчертавали това при различни случаи. Напр. Селим III в един свой ферман до

великия везир изрично казва, че намерил за "подходящ за длъжността за издаване на фетви шейху'л-исляма и го назначил." Даже субектът на религиозното – законодателното доктринално тълкуване и нормотворчество получава своето название мюфтия от правомощията да издава фетви. Това е един от типичните механизми на нормотворчество в Османската държава и изобщо в мюсюлманските държави през Средновековието. Именно мюфтиите са били субекти на нормотворчество след султаните и другите висши държавни органи. До XVI век те еднолично са подготвяли и издавали фатви. По-късно към мюфтийствата са били създадени специални помощни служби, наречени фетваханета, които се занимавали с тяхното изготвяне, а мюфтиите са имали задължението да ги преглеждат и с личния си подпис да ги потвърдят.

В това отношение шейху'л-ислям е имал много широки правомощия. Той е могъл да издава доктринални тълкувания, заключения и мнения, без да има задължението да се позовава на юридически сборници или общоприети и авторитетни книги с дотогавашни фетви. Напротив, за провинциалните мюфтии това е било задължително. Хюсеин Хезарфен описва процедурата по изготвянето на мюфтийски мнения по следния начин: "Въпросите, засягани във фетвата, се записват от мюсевиди, а на чисто се преписват от мюбейизи, преглеждат се от емин по фетвите и се изпращат за подпис. След като се получи подписът, мукабележията ги сравнява, а разносвачът разнася на два пъти в седмицата четиристотин фетви; данъкът от по седем акчета, който се взема от мюстефтиите, принадлежи на кописте и писарите. Провинциалните мюфтии, за разлика от шейху'л-исляма, не се позовават на преданията, а, както казва поетът "може или не може, Бог знае по-добре."

Мюфтиите не са имали нормотворческа инициатива. Субекти на това право са били частни лица, държавни служители, везири и др. Това е осигурявало известна обратна връзка, поставяне за разглеждане на нови или спорни ситуации, нерешени лични или държавни проблеми, отделни казуси. Но обикновено това е ставало безразборно и случайно. То няма цялостен или целенасочен характер.

По структура фетвите се състоят от две части - дескриптивна и прескриптивна. Първата има описателен характер. Тя започва със заглавие и посочване на въпросите и обстоятелствата. Те се оформят от емина на фетвахането по писменото или устно заявление на молителя по т.нар. начин на сак, т.е. записват се върху специална хартия, дълга девет и широка четири пръста, с шрифта талик кърмасъ. Тази част се нарича меселе – въпрос. Във втората част се предписва едно или друго доктринално заключение. Това обикновено се прави накратко с изразите вардър или йоктур, т.е. има

право или няма право; олур или олмаз, т.е. може или не може, мешрудур или мешру дегилдир, т.е. законно е или не е законно; джаиздир или джаиз дегилдир – допустимо е или не е допустимо и т.н. Но в зависимост от смисъла на въпросите тези отговори могат да бъдат дълги и обяснителни с посочване на известна аргументация, съображения и причини за даденото доктринално заключение. Имената на лицата във фетвите са абстрактни: за мъжете – Зейд, Амр, Бекир, Халид, Велид и др., а за жените – Хинд, Зайнеп, Хатидже, Уммугюлсюн, Рабиа и др. По четири начина се използват имената за мюсюлмани, християни, търговци-чужденци и за противници.

При издаването на фетви османските мюфтии са използвали трудовете на ханифитската шериатска система в Египет и Сирия. Където е имало мюфтии и на другите шериатски школи, се е прибягвало към други правни сборници. В по-широка употреба са били ханифитските съчинения на Меджудудин Абдула Мусули (ум. 1284) “Ел-Мухтар фи фуру’и’л-ханифиййе” – “Подбраното из разклоненията на ханифитството”, Имам Ебу’л-Берекят Хафизюддин Несефи (ум. 1310) “Кензу’д-декаик” – “Съкровищница на трудно разрешими дела”, Бурхану’ш-шериа Махмуд “Викайету’р-ривайе фи месаили’л-хидайе”, Имам Музафферуддин Ахмед, известен като Ибн Саати (ум. 1295) “Меджмуа’л-бахрейн” и ”Мултека’н-нехрейн”, Еби'л Хюсеин б. Мухаммед ал-Кудури (ум. 1037) “Мухтасару’л-Кудури” и др. Много османски мюфтии са издавали оригинални фетви, обикновено събрани в отделни сборници. Торитон е отбелязал петдесет и пет тома сборници с фетви само в библиотеката при “Света София”. Такива се намират и в другите книгохранилища в Турция и извън нея. Богат фонд от ръкописни сборници с фетви е запазен в НБКМ в София.

По-изтъкнати автори на сборници с фетви в Османската държава през XVI век са: Мюеййед-заде Абдурахман (ум. 1516) – “Сборник с фетви”, Зембилли Али Джемали, който е бил 24 години шейхюлислям, (ум. 1526) -”Произведения”, Ахмед Шемседдин ибн Кемал (ум. 1536), Ибрахим Халеби (ум. 1552) -”Срещата на моретата” един от най-много използуваните автори в мюфтийската практика, Ебу’с-суд Мехмед (ум. 1574), автор на повече от 1500 фетви, част от които издадени в наше време, Садуллах Сади, Хамид Ефенди, Зекерия Ефенди. Това е времето на разцвета на сборниците с османски фетви. През следващите векове започва упадъкът в тази област.

През XVII век по-известни автори на фетви са Бализаде Мустафа, Анкаралъ Мехмед, Минкаризаде Яхя и др. През XVIII в. - Ментешезаде Абдуррами, Деббагзаде Мехмед, Пашмакчъзаде Сейид Али, Ебю'л-хайр Ахмед, Мехмед Атауллах, Дюрризаде

Ариф, Шерифзаде и др. Но се прибягва предимно до фетвите на Йевишехирли Абдуллах - "Блясък на фетвите", Фейзуллах ефенди – "Фетви на благодеянието", Чаталджалъ Али и др.

Фетвите са били доктринални заключения и шериатски тълкувания. Нормите, създавани чрез издаването на фетви, са имали общ характер, макар да са били издавани по конкретни случаи. Обикновено те не са били абсолютно задължителни. В това отношение се отличават от правораздавателните решения. Но подкрепени с държавна принуда и правна санкция, се превръщат в задължителни общи или частни религиозни, политически, правни и т.н. норми, формални извори за правораздаването. В този смисъл те са важни нормативни средства за реализирането на вътрешната и външната политика на Османската държава, за направляването и регулирането на различните сфери на личния и обществения живот, за разрешаването на много казуси и нови ситуации.

В османските сборници с фетви не съществуват научни принципи на систематизация и класификация на мюфтийските доктринални заключения и тълкувания. Липсва строга диференциация на отделните сфери на личния и обществен живот. Нормативната система на Османската империя има чертите на нормната надстройка на историческия тип средновековна държава. Тя има тотален феодално-религиозен характер. Не се прави строго разграничение между правни, нравствени, обичайни и религиозни разпоредби. Повечето от тях са подкрепени с държавно-принудителна санкция. Естествено има известна градация на оценъчното отношение на шериатските норми. Така в тях действията на хората се разделят на следните пет категории: 1. *Фарз* – задължителни, *ваджип* – необходими действия. Извършването им се награждава, а неизвършването им се наказва в отвъдния свят. От своя страна те се разделят на лично задължителни – *фарзу 'айн*, и на колективно задължителни – *фарзу кифайе*. 2. *Мандуб* – препоръчително действие, извършването на което се награждава, но неизвършването му не се наказва в отвъдния живот. 3. *Мубах* - позволено или безразлично действие, 4. *Макрух* (отхвърлен, порицаем) преосъдително, но ненаказуемо действие. 5. *Харам* (грях) - забранено и наказуемо действие.

Близък вариант представлява друга класификация: 1. Фарз 2. Харам 3. Фасик - онзи, който допуска грешки и грехове, но не напуска исляма.

Гражданските постъпки подлежат на следното класифициране: 1. *Сахих* – правилни, действителни, съвършени. 2. *Батъл* – нищожни. 3. *Джаиз* – допустими. 4. *Нафид* – действителни. 5. *Лазим* – необходими. Онези, които приемат и изпълняват

разпоредбите на исляма, образуват "*ехли сюннет уа'л-джемаат*" – "последователи на сунната и общността".

А онези, които отричат или частично приемат шериата и ислямското право, се разделят на 1. *Ехлу бид'ат* – онези, които приемат догмите на исляма, но имат различия в подробностите. 2. *Фасик*. 3. *Кяфир* – онези, които са извън исляма. 4. Има една друга категория – това са т.нар. отстъпници от исляма – *муртедд*. При тези случаи те или трябва да се върнат отново към исляма, или ако са мъже, се наказват със смърт, ако са жени - с доживотен затвор, дотогава, докато се върнат към исляма. Цялата тази система от шериатски норми е насочена към спазването на исляма, укрепването на държавно-обществения строй, регулирането на обществените отношения и интересите на господстващия елит в Османската държава.

Подредбата на фетвите дава основание на едни специалисти по ислям да ги обединят в следните дялове: 1. *Ибадат* – богослужения. 2. *Му'амелят* – сделки, операции. 3. *Укубат* – наказания. 4. *Ахляк* – етични норми.

А други ги групират в следните дялове: 1. *Ибадат*. 2. *Мунакехаат* – въпроси, свързани с бракосъчетанието. 3. *Му'амелят*. 4. *Укубат*. А вътре в тях се разглеждат различните въпроси на догматиката, богослужението, празнично-ритуалната, нормативно-оценъчната система, въпроси на вътрешните и международните отношения и др.

Интерес представлява систематизацията на турския автор М. Ертугрул Дюздаг при подреждането на фетвите на шейху'л-исляма Ебу'с-суд Мехмед. Те са разположени според предмета, който уреждат: семейство, религиозни ритуали, религиозни задачи, религиозни институти, религиозни съсловия, мюсюлмани, съдебни учреждения, престъпления и наказания, търговия, опрощаване за смъртна болест, аграрни въпроси, погребения, гробове и светци, различни въпроси от живота, вярата, намерени стоки, процеси, наука, облекло, храни и лов, исторически събития и личности, странни събития, гледане на карти и забавления. Систематизацията на М. Ертугрул Дюздаг е неточна, непринципна и не може да претендира за последователна научност. При все това, възприетият предметен принцип на класификация на фетвите е дал възможност за известно свързване на последните с проблемите на живота, за разкриване и показване многостранността на материята, която са уреждали фетвите.

Ние тук не се спираме подробно върху значението на публикуваните фетви. Само ще отбележим, че те представляват много важен и съществен извор за изучаването на епохата на османската държава, вътрешната и външната политика на

Османската империя, за взаимоотношенията на етно-религиозните общности и подвластните народи в нея.

Социалната природа и обществените функции на шериатската система, на нормотворческата и тълкувателна дейност на мюфтийската организация в Османската държава се определя от начина на производство. Те са насочени към защита и укрепване на държавно-обществения строй.

Това предопределя характера на нормотворческата и нормотълкувателната дейност на мюсюлманското богословие и придава единност и цялостност на нормната част на политическата, правна, морална и пр. надстройка на османското общество.

Въпреки липсата на строга и диференцирана систематизация и класификация, в основата на нормотворческата и нормотълкувателна работа стоят принципи, поставени в служба на интересите на вътрешната и външната политика на Османската държава.

Бихме казали според принадлежността към различни вероизповедания хората и общностите се категоризират по следния начин: I. Монотеисти. II. Многобожници. III. Безбожници. Към монотеистните религии се отнасят ислямът, християнството и юдейството. Но към техния статус се причисляват също привържениците на зороастризма. По начало многобожниците се отнасят към неверниците, по-точно към безверниците, безбожниците. За безбожници са били обявявани също така някои опозиционни религиозни течения като батини, исмаилити и др., свързани с исляма. Подтекстът на това осъждане са били враждебните отношения между Османската империя и Сефевидската държава в Иран. Прави се известна разлика между техните привърженици в Османската империя и извън нея. Но това не изменя открито враждебното отношение към тях, стигащо до обявяването им за неверници и безверници, които е грозяло жестоко преследване.

Така поданиците на Османската държава, които са спадала към *дару'л-ислям* се разделят на: I. Мюсюлмани, II. Немюсюлмани от монотеистичните религии, притежатели на свещени книги – т.нар. *ехлу китап*. Това са, както отбелязахме, юдеите и християните. По мюсюлманския шериат към тях се отнасят също привържениците на зороастризма. Но правата на немюсюлманите еднобожници са ограничени.

Немюсюлманските еднобожнически поданици на Османската държава се разделят така: 1. *Зиммии*, т.е поставени под протекцията на мюсюлманската власт срещу заплащане на поголовен и поземлен данък харач и други ограничения, което от позициите на мюсюлманското богословие се счита като компенсация за изповядването

на собствената религия. Според изследванията на някои ориенталисти, като Кабирда, раята е по-неточно название. С него в началото е било обозначавано селското зависимо население, в противовес на градското. Едва през XVIII век то започва да се употребява предимно за немюсюлманското и предимно за християнското зависимо население. 2. В мюсюлманските държавни образувания и специално в Османската държава има още една категория немюсюлмани, наречени мустемини. Това са поданиците на немюсюлмански държави, временно пребиваващи в мюсюлманските държави, по принципа на т.нар. признат аман, като търговци и др. За такива са се считали и пребиваващите по силата на дадените капитулации от Османската власт поданици на европейските държави, които едва през XVIII в. придобиват характер на неравноправни договори между Османската държава и големите европейски държави.

Ето тези мюсюлмански религиозни постановки лежат в основата на систематиката и класификацията на религиозно-политическите, правни, морални и др. разпоредби, норми на мюфтийски фетви в Османската държава.

Направени са опити за систематизация на фетвите и шериатските норми от по-нови и съвременни позиции. У някои мюсюлмански автори се забелязва тенденция към модернизация на мюсюлманската нормна надстройка. При положение, че бъде отчетен религиозно-феодалният тип на господстващата нормна надстройка и мюсюлманските държави изобщо и в частност – в Османската държава, те биха били полезни за сравнителното разглеждане на политико-правните системи в мюсюлманските и немюсюлманските страни.

Турският османист от кемалисткия период И. Х. Узунчаршълъ възприема разделението на фетвите на публично-правни и частно-правни. То е близо до класификацията, възприета от буржоазното право. Но фетвите, както приема самият автор в своите трудове, имат много широк обхват. Те не се ограничават само с правото, а се отнасят както към сферата на правото, така и към сферата на политиката, религията, морала, бита и др. В това отношение е твърде убедителна аргументацията на съветския ислямист Г. М. Керимов. Разгърната разработка на тези въпроси е дадена от преподавателя по мюсюлманско право във Висшите мюсюлмански институти в Истанбул и в Измир Хайредин Караман. Те са засегнати частично в неговата история на мюсюлманското право. В сравнителен план са разгледани въпросите в друг негов обемист труд върху мюсюлманското право. Той съпоставя и анализира правната система в мюсюлманския свят в сравнение с правната система на Запад. На тази основа той разделя мюсюлманското право, всъщност шериатското право, на публично право и

частно право. В светлината на това обособява раздели за държавно право и частнолично право - семейно, наследствено, лично. Но в духа на съчетаването на традиционализма и модернизма той представя исляма като конституция на републиканска форма на управление. В тази форма е тълкуването му на халифата и др. Изобщо не засяга социалната същност и функции на средновековния тип държава, към който спадат мюсюлманските държави в средните векове, пък и в ново, а някои даже в най-ново време.

Като имаме предвид тотално-теократичния характер на мюсюлманската нормна надстройка и нейната вътрешна диференциация, бихме могли да я подложим на едно основно двуелементно разчленение: 1. Иманентно религиозна нормна система. 2. Неиманентна теократическа нормна система. Първата е присъща на исляма като официална държавна религия. А втората присъства в другите сфери на общественото съзнание и обществената практика, при които религията изпълнява политически, правни, морални, етически и естетически функции. Иманентно религиозната нормна система се разделя, според мюсюлманските принципи, на концептуално-догматични, ритуално-празнични, институционални и други разпоредби. А неиманентната теократична мюсюлманска система трябва да се класифицира съобразно другите форми на общественото съзнание и сфери на обществената практика. Това са политически, правни, морални и други норми. Те от своя страна, могат да се разчленят на класификационни групи, в зависимост от структурните образувания и компонентите на всяка самостоятелна сфера. Така напр. по предмета на обществените отношения, които урежда, и по методите на тяхното разрешаване, държавноправната нормна система на Османската държава, съобразно с регулативните и охранителни функции и фундаменталните профилиращи отрасли, се разделя на норми на държавното право, наказателното право. А по процесуални отрасли – на административно-процесуални, гражданско-процесуални и наказателно-процесуални. А вътре в тях продължава диференциацията им на подотраслови групи – такива, свързани с търговското, земеделското, финансовото, семейното, наследственото право и др. Политическата нормна система съответно се дели на вътрешна и външна, на подгрупи се разчленяват моралните и др.

Такъв характер имат мюсюлманските правила за поведение изобщо и в частност фетвите, преведени на терминологията на държавно-правните и неправни нормни системи. По съдържание те имат различна структура. Едни от тях се състоят от хипотеза и диспозиция. В тях се излагат предимно отделните принципи на

мюсюлманската религия и шериата. Други имат хипотеза, диспозиция и санкция. В последните се привиждат тежки наказания за неизпълнението на мюсюлманските шериатски разпоредби или за отклонение от техните изисквания. Такива са повечето от мюфтийските фетви. Но едните и другите представляват едно единно цяло.

Като отражение на историческия тип на средновековната държава във фетвите решително доминира методът на централизирано властническо регулиране във вертикална плоскост на обществените отношения, на изпълнително-разпоредително разрешаване на казусите на заповядването и подчинението, на предвиждането на държавно-властнически санкции за поданиците на Османската държава. Твърде ограничен обхват имат фетвите, в които се предвижда автономното регулиране и равнопоставяне на поданиците в хоризонтална плоскост, уреждането на обществените отношения на договорни начала, на свободно волеизявление. Това са предимно въпросите на търговския обмен, на семейното право и др. В тези случаи фетвите при спорове препращат към кадийската система, към намесата на съда. Много слабо са застъпени въпросите на процесуалното право, което е свързано с неговата неразвитост.

Широко място във фетвите заемат религиозно-политическите предписания и разпоредби за немюсюлманите, като се почне от лишаването от политически права и се стигне до бита. За целта се използват разгледаните вече мюсюлмански шериатски категории и класификации на поданиците на мюсюлмани, зимии, а чужденците – на мустемини и др.

6.

В самостоятелни класификационни групи може да се обединят законоутвърждаващите фетви и систематизиращи фетви. Но по-добре е те самостоятелно да бъдат разгледани.

В зависимост от етапите на формиране и развитие на османското общество в съдържанието на нормотворчеството на мюфтиите и в насоките на фетвите настъпват известни модификации. През първите столетия от основаването на османската държава те са служили за укрепване на господството на феодалния елит. През втората половина на XV и през XVI век те подкрепят и освещават институциите на децентрализираната военно-ленна система. Особено упорито е защитавана мирийската форма на феодално земевладение, гръбнакът на централизацията и военнофеодалните обществени отношения. Тази линия продължава при прехода към по-развитите феодални обществени отношения през XVII и първите три четвърти на XVIII в.

В края на същото столетие и до средата на XIX в. с някои изключения

мюфтийската нормотворческа дейност е поставена в услуга на султанския абсолютизъм, тази преходна форма на феодалната монархия. А от втората половина на XIX век и първите две десетилетия на XX век среща съпротивата и борбата на третото съсловие и националната турска мюфтийска нормотворческа дейност все повече се сраства с халифатската власт. Това е твърде характерно особено през годините на националноосвободителната борба на турския народ през 1919-1922 година и първите години на Турската република. Това довежда до премахването на шейху'л-ислямството и редуциране на мюфтийската организация до вече чисто религиозни функции. Отпадат неприсъщите й нерелигиозни функции, съответно се ограничават насоките на нейната дейност.

По принцип мюфтийското нормотворчество и издаването на фетви е имало за цел да регулира обществените отношения и да укрепва държавно-обществения строй.

Законодателните актове във формата на мюфтийски доктринални тълкувания в известен смисъл представляват опити за мюфтийска систематизация на отделните отрасли на мюсюлманското право в Османската империя. Очевидно те са предизвикани от съществуването на различия в обществената практика и усилията на управляващия елит да ги унифицира и да ги подчини на нормите на шериата, а обикновено са били изготвяни по препоръка и с одобрението на султанския дворец. Типично в това отношение е т.нар. Кануннаме от времето на султан Сюлейман Законодателя (1520-1566), коментирано от шейху'л-ислям Ебусууд и други прависти. То е известно още като Закон за областта Буда (Пеща). В него са намерили отражение поземлените отношения във вилаета Румели и редица санджаци като Юскюп (Скопие), Селяник (Солун), а също в другите владения на Османската империя - Хиджаз, Басра, Ирак, Мала Азия. Особен интерес представляват мотивите на този законодателен акт във формата на мюфтийска доктринална интерпретация. В него се казва: "Върху обширния път на славата и скъпите традиции великите ни бащи и почтени прадеди са заповядвали да се съставят верни султански регистри и нови императорски списъци. Но във великолепните стари регистри не са представени подробности за състоянието на земята на богоопазената империя. Какво е истинското й категоризиране, ушрие ли е или хараджие, както и владелците й, собственици (малик) ли са, това не е било пояснено". Поради което е ставал спор по въпроса за плащането на една осма, понеже се е предполагало, че земята, която раята владее, е ушрие или пък десятъчна (раята плаща една десета). Предполагайки, че земята е тяхна собственост (мюлк), почнали са да я продават един на друг, както правят и с другите собствени имоти. Поради погрешно

разбиране някои хора също са започнали да я вакфират. Валиите и съдиите, не знаейки истинското положение, са издавали худжети и вакфиета (протоколи за вакфиране) противошериатски, с което са причинявали голям безпорядък в работите на хората и на държавата. Поради туй е бил издаден ферман, щото в императорските регистри да се разясни и обясни въпросът относно характера на владението и владелците, както и да се разкрие подробно същността на земите в Османската империя. Става ясно, че е съществувала двустранна връзка между османските владетели и духовенството в уреждането на съществуващите обществени отношения. Но тези интерпретации получават силата на закон чрез върховенството на османските владетели, в тяхната един вид султанска промулгация, т.е. властническо санкциониране. А по съдържание в този особен вид законодателен акт се прави строга феодална категоризация на режима на земите в Османската империя. Прокарва се рязка граница между земите ушрие, харадж и арз-и мемлекет. Под мюсюлманска религиозна форма се прави защита и опити за укрепване, увековечаване на режима на държавните земи, на мирийските земи, за каквито са били обявени османските владения главно в Румелия и Мала Азия, икономическа основа и гръбнак на военно-ленната система, особено от втората половина на XV век и XVI век, а и по-късно, въпреки нейното разложение през XVII-XVIII в. Това разкрива същностни обществени функции на този вид законодателни актове във формата на мюфтийска интерпретация, както и характера на другите юридически действия, насочени към запазването и укрепването на феодалния обществено-държавен строй.

Тези законодателни актове във формата на доктринална интерпретация образуват отделна класификационна група.

7.

Систематизация на законодателните актове. Тази дейност е била спорадична и е имала непостоянен характер. Една от основните причини за това е било бавното развитие на обществените отношения.

Освен това важно е било обстоятелството, че в Османската държава в готов вид е била възприета и използвана за нуждите на господстващия елит системата на шериата. Султанското законодателство и мюфтийското нормотворчество са имали характер на текущи правни актове. При систематизацията на това законодателство са били привлечени различните прослойки на висшето мюсюлманско духовенство. Между тях важно място са заемали шейху'л-ислямът и мюфтийската прослойка като най-висш и най-компетентен познавач на шериата, религиозната и обществено-политическата

система.

Първоначално в Османската държава са били запазени и използвани законите на заварените дотогавашни бейлици и княжества. Известни са законите на мюсюлманските владетели в Мала Азия и Близкия Изток като тези на Узун Хасан, на Караманогулларъ и др.[107] Редица институции са били възприети от страните на Балканите и Югоизточна Европа. Техните следи намираме в по-късните османски законодателни актове като Закона за Буда, за Арнавид и др. Първите османски султани са се задоволявали с издаването на фермани за отделни териториални области или сфери на обществения и личен живот. Но от втората половина на XV в. и XVI в. се пристъпва към известна систематизация на нормната надстройка на Османската империя, нейната унификация и отхвърляне на редица заварени институции на дотогавашните бейлици и княжества. Те са били насочени към укрепване на военно-ленната система, засилване на централизацията и премахване на дотогавашната поземлена и друга аристокрация. Такива са канунаметата от времето на Мехмед II (1590-1481), Селим I (1512-1520), Сюлейман I (1520-1566), Селим II (1566-1574), Ахмед I (1603-1617), Мурад IV (1623-1640).

Сложната структура на единната теологическа, но диференцирана на султанско законодателство и мюфтийска интерпретация, нормна система дава отражение върху начините на систематизация на законодателните актове. Едните и другите са били извършвани в крайна сметка по волята на османските владетели, на господстващия елит в империята. Но докато систематизацията на шериатските тълкувания се извършва предимно от мюфтиите, то систематизацията на султанските разпоредби, фермани, грамоти и др. се осъществява предимно от канцеларията на нишанджиите. С това можем да си обясним факта, че съставителите на повечето кодификационни и инкорпоративни т.нар. сводни канунамета са нишанджиите, началниците на специализираната централна султанска канцелария – бейликчи калеми, които са влизали в най-висшата управленческа администрация в Османската империя. Те са заемали трето място по важност в Султанския съвет, след везирите и кадъаскерите. Дефтердарите са идвали след тях по ранг. Под тяхно ръководство специализираната султанска канцелария е изготвяла владетелските законодателни и административни актове, които са били вписвани в описни тетрадки и оригиналите им съхранявани в канцеларията. Нишанджията или т. нар. още тевкия е поставял султанската тугра върху документите, издавани от Дивана от името на владетеля. Те са били най-добрите познавачи на султанските и изобщо на централните държавни

разпореждания и законодателни актове. Обикновено те са били натоварвани от султана със задачата за систематизацията на султанското законодателство. Така е била извършена първата кодификация на султанското законодателство в Османската държава през времето на Мехмед II.

Първото канунname от това време е съставено от началника на канцеларията на султанската тугра нишанджията - тевкия Лейззаде Мехмед ибн Мустафа, одобрено с резолюцията на султана. То има характер на основен закон, в който се урежда устройството на Османската държава, централните и местните органи на държавната власт, тяхната йерархия, рангове и пълномощия. Засегнати са някои институции на наказателното право. А съставителят на второто канунname в препис от 1488 г., който регламентира правнонаказателните отношения, задълженията на зависимото селячество и някои фискални вземания, не е известен. Някои данни показват, че Канунnamето на Селим I (1512-1520) трябва да е било съставено също от началника на султанската канцелария, а именно от Коджа-нишанджи Джелялзаде Мустафа Челеби (ум. 1576). По всичко изглежда, че той продължава своята кодификационна дейност и при следващия османски владетел. В този кодекс много по-широко отражение намира статусът на различните категории зависимо население като рая, зимии, както и на някои прослойки на феодалната класа, системата на земевладение, данъчното, пазарно и пр. облагане на поданиците и особено държавнонаказателните санкции, предвидени за неизпълнението или нарушението на разпоредбите на законите в Османската империя. Вече през времето на Сюлейман I (1520-1566) кодификацията на османското султанско законодателство става много по-пълна и по-обстоятелствена, обхванати са различните сфери на обществения и личния живот на поданиците. Но наред с регламентацията на статуса на различните категории на общество, акцентът пада върху наказателно-правните норми. Отраслов характер има Законът за земята от 1609 г. от времето на Ахмед I (1603-1617). А каннунnamето, съставено в началото на XVII век от Айни Али, кодифицира дотогавашното устройство и административно деление на Османската империя, военно-ленната система.

Но ако кодификацията и инкорпорацията на османското законодателство се извършва предимно от висшите служители на султанската канцелария, то активно участие в разработката на институциите на държавноправната система вземат мюфтийствата, кадъаскерите и др. Типични в това отношение са доктриналните тълкувания на шейхул-ислямите като Ебусууд, Бейхаки и др. А мюфтийското нормотворчество е изключително техен монопол.

В целия период от възникването на Османската държава до средата на XIX в. не е извършена истинска кодификация на текущата и догматичната нормна система на шериата. Направени са опити за съкратено и резюмирано предаване на някои съчинения на дотогавашните мюсюлмански прависти и законоведи. Сборниците с фетви представляват елементарна форма на инкорпорация на доктриналните тълкувания на отделни мюфтии. Съществуват сериозни разногласия и различия между тях. А такива има още повече между представителите на ханифизма – основната и господстваща шериатска школа в Османската империя на другите шериатски школи. Само една широка и обща систематизация е могла да преодолее тези противоречия и да се въведе известен ред в шериатската нормна система. Но това не е извършено.

Едва към средата на XIX век при настъпилите социално-икономически, обществено-политически и културни изменения в Османската империя и в света остро възниква въпросът за систематизацията както на шериатското, така и на султанското законодателство. Шериатската нормна надстройка продължава да остава господстваща в османското общество. Но под напора на изискванията на живота тя е принудена до известна степен да се пригоди към настъпилите промени в обществото и да извърши отделни палиативни и частични нововъведения, като освещаването на лихвата, на банките, акционерните дружества. За тази цел се използва шериатският метод иджтихад. Това е бил пътят на частичните отстъпки и частичния реформизъм, на опити за модернизация на исляма. Тези разбирания споделя даже тогавашната османска интелигенция, изразителите на новите обществено-политически учения, като Зия Паша, Намък Кемал и др. Така през 1868 г. се създава Комисията за Меджелле, която развива дейност за систематизацията на шериатската правна нормна надстройка до 1889, когато по неоснователни съмнения за антисултанска дейност е закрита от Абдулхамид II. В комисията влизат изтъкнати богослови и специалисти по шериат, възглавявани от известния държавник Джевдет Паша, многократно заемал поста министър на правосъдието в Османската империя. В началото комисията се е събирала в Службата на съвета по законодателство, а по-късно се пренася в Портата за фетвите. През годините 1869-1876 тази комисия подготвя Сборник с правосъдни закони, който се утвърждава от султана. Меджеллето се състои от шестнадесет книги, всяка от които обхваща определен кръг от правни отношения. Това е първата кодификация на шериатските правни норми. Но тя обхваща само част от гражданско-правните отношения, само онези шериатски правни разпоредби, обединени обикновено в раздела “Муамелят” – “Сделки”. Това са предимно шериатските норми за договорните и

облигационни отношения. Те са били разработвани в мюсюлманския шериат в Османската империя сравнително най-широко и са обслужвали частноправния имуществен оборот в границите на допустимото в османското законодателство в обществени сфери, т.е. без вакъфските и други владения. Не е случайно, че мюсюлманските прависти са искали да представят пред европейския свят шериатското право именно чрез кодификацията на частногражданските договорни и облигационни отношения. Такъв е бил замисълът на Ахмед Джевдет (умр. 1895 г.). При тази систематизация са били синтезирани предимно постановките на ханифитската школа и мюфтийските фетви на сунитското направление на шериата.

При все това османските мюсюлмански законоведи не са могли да минат без достиженията на систематизацията на буржоазното право в тогавашния свят. Правилно И. Ортайлъ вижда белезите на западно влияние в кодификацията на Гражданския кодекс, наречен Меджелле.

Действително даже едно най-общо запознаване с Меджелле подкрепя тази констатация. Този шериатски граждански кодекс обхваща такива договорни и облигационни частногражданск правни отношения като сделките, по-точно покупко-продажбите (кн.1), наемите (кн.2), дарението (кн.7), акционерните дружества (кн.10), обсебването и унищожаването (кн.8). Предвидени са обезпечавания на кредиторите: лични – поръчителство (кн.3), реални –залог (кн.5), механизми за съхраняване на имуществата (кн.6), платежен превод (кн.4), за погасяване на облигационни задължения и помиряване (кн.12), пълномощничества (кн.11). Представени са въпросите на гражданския процес – воденето на делата, доказателствата и др. (кн.14, 15, 16).

Същевременно Меджелле има много съществени недостатъци. С него е извършена частична кодификация на гражданскоправните шериатски разпоредби. Извън нея остават да съществуват и функционират без никакви изменения шериатските норми по лично, семейно и наследствено мюсюлманско право с пълния приоритет на мъжа и зависимото положение на жената в духа на тогавашния консерватизъм. Досега не са загубили значението си отправените критики на европейските автори към съдържащите се стари положения в Меджелле. Опитите на някои мюсюлмански специалисти по шериатско право да опровергаят например възраженията на М. Л. Манделщам са неубедителни. Става въпрос за ограничаването на капитала на акционерните дружества в парична форма (чл. 1338), разтурването им при положение, че един от акционерите фалира (чл. 1353), някои ограничения в продажбата на недвижимите имоти (чл. 253), несигурността в задочното изкупуване на стоки (чл. 320)

и др. Очевидно много институции на шериатското право не са били съобразени с новите условия на вътрешната и международната търговия и имуществен оборот. Това се потвърждава от обстоятелството, че в Османската империя по това време се адаптират нормите на търговското и морското право на европейските страни. Това става с приемането на Кануннамето по търговия (1850), Кануннамето за морска търговия (1863). В Меджелле са допуснати слабости в начина на формулиране на различните институции и повторенията в общите уводни части и в тяхното детайлизиране в специализираните части.

Меджелле остава в сила в Османската империя и Република Турция в продължение на 57 години до 1926 г., когато се приема новият Граждански закон. А в някои други мюсюлмански страни е използван и по-късно, чак до първите десетилетия след Втората световна война - Сирия и др.

Някои мюсюлмански изследвачи обявяват Меджелле за "национален закон", което не отговаря на действителните факти. Това е една твърде закъсняла кодификация на мюсюлманското ханифитско религиозно-гражданско право и мюфтийско нормотворчество в областта на договорните и облигационни отношения. По своята природа и обществени функции тя представлява феодално право, въпреки опитите за приспособяване към изменилите се условия в обществено-икономическия живот в Османската империя и в света.

Наред с шериатските съдилища се създават наказателни, търговски съдилища и т.нар. редовни съдилища „низами". Утвърдени са процесуални закони в областта на търговските отношения (1861), общи редовни съдилища (1880), почти буквални преводи на съответните френски законодателни актове за наказателните съдилища (1879). Създава се система от първоинстанционни, второинстанционни и апелативни съдилища. Със Закона за организация на съдилищата от 1879 г. за пръв път в османската правосъдна система се появява институцията на прокуратурата. Регламентира се нотариатът и се създава адвокатурата (1875). Както подчертават Е. Тиан и И. Ортайлъ, правят се опити за изменение и коригиране на ислямското разбиране за монократичен правосъден процес, преминаване към неедноличен съдебен състав в съдилищата. Това са някои нови черти на секуларизация на правната и съдебната система от това време в Османската империя. Но както признават същите посочени автори, двойствеността остава и продължава в правната, съдебната и др. сфери на османското общество.

Няма съмнение в значимостта на светските материални и процесуални

принципи в османското право от това време. Но още по-голяма важност има съдържанието, с което те се изпълват и предназначението, което имат в Османската империя. Правото, правосъдието, съдът, прокуратурата са форми на упражняване на държавна власт с присъщите на тях специфики. А тази държавна власт в Османската държава има феодален класов характер. Султанът при потушаването на еничарския бунт през 1826 г. търси опора в духовенство и се обръща към тях с думите: "Тези действия на еничарите и сегашните техни искания не представляват ли бунт срещу техния падишах? Кои е пътят, който сочи нашият шериат за наказването на тези бунтовници и за задушаването на този бунт?" Отговорът на улемата е "*Ако една от двете групировки въстава срещу другата, (пътят) е да се бием с въстаналата групировка, докато се реализира волята на Бога*". Така с одобрението на богословите и на шейху'л-ислямството бунтът е потушен и еничерската войска е премахната през 1826 г. При провеждането на танзиматските реформи обикновено се е търси и осигурява одобрението на мюфтийската институция.

Без да бъде конститутивен елемент на султанското законодателство, шейху'л-ислямското одобрение и освещаване е имало важно идеологическо и психологическо значение за възприемането на държавноправните актове от мюсюлманското население в Османската империя.

8.

Мюфтийска интерпретация на султанските държавно-правни актове и закони. Този вид шейху'л-ислямска дейност се родее с относителния, условен иджтихад и мюфтийско освещение. Те имат някои общи черти. Субектът на всички тези шериатски действия са мюфтиите в тесния смисъл на думата и мюсюлманското богословие в широкия смисъл на думата. Същевременно между тях има някои различия. Условният мюфтийски иджтихад е насочен към допълване и тълкуване предимно на шериатските норми. При тях за критерий служат главно Коранът, хадисите, трудовете на авторитетните основоположници на шериатските школи и техните ученици, сборниците с фетви. А приложението на тези норми би могло да засегне по-тесен или по-широк кръг от обществени и лични отношения, в зависимост от реалното съотношение на социалните сили или в един или друг период от историческото развитие. Мюфтийските фетви за освещаване на султанските държавно-правни актове са отговаряли на въпроса дали същите са съобразени или не са съобразени със свещения мюсюлмански закон, с Корана, хадисите и шериата, дали са спазени или нарушени техните догми и принципи. А мюфтийската интерпретация на

султанските законодателни и държавноправни актове е насочена към стриктното и точно изпълнение на държавните закони и разпореждания, тяхната реализация в живота. Тя съдейства за подвеждането и квалификацията на многообразната обществена практика в духа на принципите и положенията на последните.

Понякога се дава отговор на въпроса дали определени действия се отнасят към разпоредбите на шериата или на върховната султанска власт в Османската империя. С редки изключения, почти винаги шейху'л-ислямите се придържат към върховенството на висшите държавни органи. Те правят разграничение между "действащ закон", "меродавен закон" и стар или отменен закон, между султански разпореждания и шериатски тълкувания. Позовават се на волята на властващия султан. Така шейху'л-ислям Яхя във връзка със спор за връщане на владението на нестопанисвана в продължение на три години нива отговаря: "Може, ако има султанска заповед". При поясняването на друго положение във връзка с използването на земи се казва: "Това е закон; да не се пренебрегва; действащ закон е." Законът се формулира по позитивен или негативен начин. Така в едно от поясненията се казва: "Не е закон да се взема десятък от тревата през времето, когато са оставени от раята на почивка и не са стопанисвани, освен случаите... (Подчертано-И.Т.) В същото време се подчертава: „Закон: От ливади, които ежегодно се косят и са запазени (като) ливади, се взема десятък, ако е отбелязан в регистъра." (Подчертано-И.Т.). "Ако стопанинът отбягва да дава (налог), то закон е да се взема десятък според шериата." Този вид тълкувания са насочени към това да пояснят и разяснят султанските разпореждания. Повечето от тях така и се именуват: "Пояснява се какъв е законът и решенията относно зеленчукови и овощни градини, жилищни места и земи, обработени с орало." "Пояснение относно земите, оставени на почивка. Какви са постановленията на закона?" "Пояснява се въпросът за *еманет* и *ариет*" и др.

Интерпретацията на султанските законодателни и държавно-административни разпореждания се отличава от мюфтийските фетви по своите субекти. В известен смисъл тя има своеобразен колективен характер. В нея участват представителите на различни висши феодални прослойки и съответстващите на това институции. Субекти на този вид законодателни тълкувания са нишанджиите, началниците на султанската канцелария за официална документация и главните мюфтии. Очевидно те са подпомогнати в тази дейност от своите подчинени служители и служби. За основа на законодателните пояснения служат самите законодателни актове на султана и техният контекст. Чрез интерпретацията биват премахнати противоречията и празнотите в тях,

те биват допълвани въз основа на духа и принципите на дадени законодателни актове. Така, потенциално лично султанът се явява субект на допълнителна интерпретация.

Това се обяснява с обстоятелството, че законодателните актове са били изготвяни по волята и разпореждането на самите султани. Но тези, под чието ръководството те се изготвят, са били обикновено нишанджиите, началниците на една от най-важните султански канцеларии. Те са били най-добре запознати с мотивите на изготвените и утвърдени висши държавни закони и държавно-административни разпореждания. В техните канцеларии са били записвани и съхранявани оригиналите на същите. Следователно те са били най-добрите познавачи на държавните закони и разпореждания, те са били осведомени за хода на тяхната реализация в пределите на Османската империя. Неслучайно много от султанските закони са онасловени по техните имена. Естествено е от тях да е изхождала инициативата за поясняването, допълването, интерпретацията на висшите държавни актове. Мюфтиите, които са били най-добрите и компетентни специалисти в областта на свещения закон и шериата, е трябвало да се запознават и следят висшите държавни разпореждания и султански закони чрез султанската канцелария на нишанджиите. От текста на някои пояснения на султанските закони и държавноправни разпоредби се подразбира, че това е ставало чрез извличането на специални преписи от последните за нуждите на мюфтиите. Така в "Новия закон, издаден през 1080 г. (от Хиджра – от 6.04.1609 г. до 25.03.1610 г. от н.е.) относно владението на земите" се съобщава: "Препис от преписа на босненеца Мехмед ефенди, мектупчия (секретар) на починалия Яхя ефенди. Това е (точен) препис от закона, посочен по-горе, само че редът му е друг; изпуснати са повторенията". Вече в духа и в светлината на султанските закони и административни разпореждания мюфтиите са давали своите тълкувателни фетви. Те са включени като органическа част от по-цялостните пояснения и интерпретации на султанските закони и висши държавни разпореждания в Османската империя. Както се вижда, мюфтиите също са били субект на инициатива за законодателни пояснения.

Съобразно социалната си същност и обществени функции и в зависимост от субектите на интерпретация на султанските закони и висши държавно-административни разпореждания, тези законодателни и държавноправни актове имат сложна структура. Тя се състои обикновено от три компонента:

I. Определен кръг от обществени отношения, предмет на законодателно държавноправно регулиране, описание на конкретни ситуации, изложение на държавноправни казуси. Голямо място между тях през XV-XVII векове заемат

поземлените и наследствените отношения, особено сред раята и зиммиите, основното производително население в Османската империя, техните взаимоотношения със спахиите, представители на господстващата османска класа. Един от основните проблеми е да се осигури постоянното и системно обработване на земята и получаването на феодалната рента от зависимото селячество.

II. Кратко и синтезирано изложение на основните положения на закона или държавноправното разпореждане по засегнатите обществени и лични отношения. Често пъти това са направо преписи от оригинала. Обикновено се уточнява през времето на кой османски султан са издадени, от кой нишанджия, началник на султанска канцелария са подготвени и разработени и кой е бил шейху'л-ислям тогава. Посочва се времето, когато са били приети, определя се времето и обхватът на тяхното действие, отношенията между положенията в старите и новите закони, кои от тях са отпаднали и кои от тях са в сила. Действащите фермани се идентифицират със закона, със заповедта, със санкциите. По структура те имат дескриптивна и прескриптивна част. Понякога се излагат мотивите на издадените пояснения на законите и държавноправните разпоредби – уеднаквяването на държавноправната практика, на тяхното стриктно приложение съобразно върховната воля на султана, премахване на противоречията в тяхната реализация, тяхното допълване в духа на контекста на закона и др.

III. Привеждане на фетви от няколко шейху'л-ислями по засегнатите обществено правни отношения, по определен кръг от конкретни казуси под формата на въпроси и отговори. През XVI век обикновено позоваванията са на фетвите на Кемал Пашазаде, Ебусууд, Мехмед Бехайи, Яхя ефенди, Пири Мехмед и др. Това се отбелязва изрично: "Из правните въпроси на Кемал Пашазаде", "Из правните въпроси на Ебусууд", "Написал шейху'л-ислям Абдулазиз", "Написал Мехмед Бехайи", "Написал смиреният Яхя". Даже в заглавията на тези пояснения са изнесени отделни компоненти на тези структури или едновременно няколко от тях: "Закон в сила и понастоящем, издаден от Окчизаде ефенди от султанския диван по молба на шейху'л-исляма, покойния Яхя ефенди." "Из кануннамето на Окчизаде и мектупчи Мехмед ефенди през времето на шейху'л-исляма Яхя ефенди", "Султански закон от времето на нишанджи Джелялзаде", "Закон от времето на Кятип Лютифи Джафер Челеби", "Султански закон от времето на нишанджията Джелялзаде", "Султански закон от времето на Хамза паша и Джелялзаде". При други случаи информацията се ограничава с отбелязване закон на кой султан е или с посочване на обществените отношения, за които се касае: „Пояснява

се законът за налога чифтбозан (налог за необработени земи)", "Пояснява се налогът ресм-и арус (налог за женитба) от времето на Хамза паша", "Пояснява се законът за данък върху овцете, налога за кошара (атъл) и хараджът върху земята (харадж-и арз)", "Какъв е законът относно тези, които имат право на тапия, но са умрели, преди да се снабдят с тапия" и др.

Поясненията и тълкуванията на султанските закони и държавноправни разпоредби са важен фактор за тяхното стриктно спазване и осъществяване съобразно волята на господстващия елит в Османската империя. В тях най-активно участие вземат както нишанджиите, началници на султанската канцелария, така също и шейху'л-ислямите, подпомогнати от техния административен апарат и помощен персонал.

9.

Управление на вероизповедните дела на мюсюлманите и на богословието в Османската империя. Ние отбелязахме някои аспекти на тази дейност във връзка със специфично-религиозните функции на мюфтийската организация. Тя представлява цялостна и единна система със свой централен орган и местни органи във вилаетите, санджаците и казите на Османската държава. Като органи на мюсюлманската общност и на османската теократична власт те упражняват особена форма и на държавна дейност по цялата държавна територия. Те насочват, организират и ръководят вероизповедните дела на мюсюлманските общини в духа на султанските закони и разпореждания, в интерес на господстващия елит. Явяват се както религиозни, така и държавни органи, органически съчетали в себе си духовна и държавна власт. Опрени на икономическата мощ на обществената система, те развиват много широка и разнообразна дейност.

Разбира се, има различия в характера и обхвата на правомощията на шейху'л-исляма и мюфтийствата в еялетите, санджаците и казите на Османската империя. Първият е централен и най-висок управленски орган в държавен мащаб с широки пълномощия. Затова някои автори го наричат министерство на вероизповедните дела. Но, както видяхме, то обхваща не само религиозните въпроси, а и правосъдни, законодателни и образователни въпроси. Шейху'л-ислям е глава изобщо на цялото съсловие на богословите и духовенството.

Шейху'л-ислямството е висш централен орган, който има за задача да организира, подготвя и попълва състава на мюсюлманското духовенство, да насочва, направлява и контролира работата на всички мюфтии и служители на мюсюлманския култ, тяхната многостранна дейност.

Назначаването на шейху'л-ислямите до 982 г. по хиджра, т.е. до 1574 г. от н.е. е ставало по предложение на великите везири от султана. Но след това, с укрепването и засилването на позициите на мюсюлманското богословие, тази компетенция преминава към шейху'л-ислям, който по своя преценка подготвя предложение, същото от негово име е докладвано с телхис – кратко изложение от везир-и азамите лично на султана за одобрение. В тези доклади обикновено шейху'л-ислям отбелязва следния текст: "С молба да бъдат удостоени с вашата честита заповед да издават фетви и писмено да предадат истинските думи на имамите на Ханифийството". Посочват се качествата на кандидата и неговото местоназначение. Така са били попълвани мюфтийствата в еялетите, санджаците и казите. Назначаването на шейховете на мевлевийския религиозен орден също е ставало по предложение - инха на шейху'л-исляма. За назначаването на многочисления персонален състав на мюсюлманския религиозен култ в столицата на Османската империя мютевелиите са се обръщали към шейху'л-ислямите. Рико твърди, че това е ставало по предложение и оценка на населението на махалите до великите везири.

Така са били назначавани имамите, хатибите, мюезините и др.

Особено значение се отдавало на ваизите - религиозни проповедници в джамиите, които изрично са отбелязани в т.нар. Тарик дефтери от 1829 г. Така са посочени ваизите в "Света София", в джамиите „Султан Ахмед", „Сюлеймание", „Байезид", „Фатих", „Нур-и Османие", „Султан Селим", „Еюп", „Лялели", „Валиде султан", „Шехзаде", „Юслюмдар Валиде", „Аязма", „Бейлербейи", „Валиде султан" в Хаскьой, „Селимие", „Нусретие" в Топхане, „Бахче капъсъ", „Шемси паша" в Юскюдар, „Бююк джами" във Ведя. За най-висш между ваизите се считал този в храма "Света София". Според някои извори първоначално имамите в петъчните джамии и в провинцията са били назначавани централно. Навярно това е свързано с четенето на хутбе, молитва, в която се споменава името на властващия султан. По принцип по-късно служителите на култа по места са били определяни с илям уведомяване на съответните местни кадии. Тяхното освобождаване и наказване е ставало по същия ред. Действащият шейхюл-ислям е имал правото да предлага на султана даже заточването на дотогавашните, бивши шейху'л-ислями.

Шейху'л-ислямството организира и надзирава дейността на всички мюфтийства – в еялетите, санджаците и казите. Взема мерки за осигуряване на тяхното функциониране в интерес на господстващата класа в цялата държава. Като централен управленчески орган то координира и субординира своите действия с великото

везирство и султанската власт. Всички назначения и уволнения стават от султана, по личната докладна записка - телхис на великия везир, въз основа на предложението на шейху'л-исляма.

Мюфтийствата в еялетите, санджаците и казите се намират във взаимодействие с органите на кадийската система и на местната власт.

10.

Правосъдие. Шейху'л-ислямството взема най-активно участие в различните клонове на правораздавателната система - съдоустройство, съдопроизводство и съдебна дейност. В това отношение шейху'л-ислямството има големи правомощия, което намира израз почти във всички насоки на правосъдието, в столицата и в провинциите на Османската империя.

Шейху'л-ислямството като централен орган на мюфтийската институция има компетенцията за общо и цялостно управление на правосъдието, което засяга различни нейни звена и равнища. До 982 г. по хиджра, т.е. 1574 г. от н.е., такъв отраслов орган е кад-ъ аскерството. След това тази задача преминава към шейху'л-ислямството, подчинени на което стават в много отношения кад-ъ аскерите в Османската империя. Но последните запазват своето положение в Държавния султански съвет, във Високата порта.

В областта на правосъдието шейху'л-ислямството осъществява дейност в следните главни насоки:

I. Подготовка, квалификация и надзор над правораздавателните кадри. Обучението им и тяхното запознаване със системата на шериатското право е ставало в духовните училища - медресетата. С участието на мюфтиите са били провеждани конкурси за проверка на тяхната подготовка при назначаването им и др.

II. От края на XVI и началото на XVII в. шейху'л-ислямите се занимават с административна дейност по подбора, оценката и попълването на висшите звена на правосъдието. По тяхна преценка, инициатива и предложение до султаните са попълвани съдебните длъжности в следните правосъдни органи:

1. Кад-ъ аскерите, най-висшите длъжности в съдебната система до 1574 г. и членове на Държавния султански съвет и Съвета на Високата порта. За това шейху'л-ислямът вземал също съгласието на великия везир.

2. Армейските кадии. Запазени са много предложения на шейху'л-исляма за тяхното назначаване. Такова е инха на шейху'л-исляма от 14 мухаррем 1086 г. (1675-1676), който гласи: "Помолва се да се заповяда да бъде назначен за военен съдия при

военните части на сердарина Ибрахим паша в ранг с казата на Босна Шабан ефенди кадия на Бабадаг". Същата е изпратена на великия везир и е получено одобрението на султана.

3. Кадиите с ранг мевали. Това са съдиите на големите градове на Османската империя със заплата над 300 и 500 акчета на ден. На кад-ъ аскерите остават назначаванията на кадиите в казите със заплата до 40 акчета.

А в периода 1838-1864 г., когато вече се обособяват някои нови висши административни институти и се задълбочава тяхната диференциация и специализация, великото везирство изцяло отстъпва разглеждането на тези дела на шейху'л-ислямството, където се и обсъждат. В годините 1889-1891 временно пак тези дела са подсъдни на шейху'л-ислямството, за да отпаднат от тяхната юрисдикция по-късно.

4. Шейху'л-ислямски фетви, имащи характер на еднолични решения за смъртни присъди. Въз основа на такива фетви висшата държавна администрация е могла да приведе в изпълнение своето решение за физическо унищожение на своите противници. С такава шейюлислямска фетва през 1636 г. е удушен големият османски поет Юмер Нефи по нареждане на везира Байрам паша, зет на султана.

5. Шейху'л-ислямството е разглеждало делата по въпросите на вакъфите, които са се намирали под неговия контрол.

Важни функции изпълняват мюфтийствата по места, издават фетви по различни въпроси, подкрепят действията на провинциалната власт.

Както се вижда, това са значителни правосъдни компетенции и най-активно участие в юрисдикцията в Османската империя, упражняване на държавна дейност в тази област. Мюфтиите са изпълнявали важни функции в поддържането на държавноправния строй.

11.

Управление на образованието и културата. Първоначално общото ръководство и надзорът на образованието и културата се осъществявал от Великото везирство и частично от кадъ-аскерите. Но постепенно, със засилването на позициите на мюсюлманското богословие, тези правомощия преминават у шейху'л-исляма. Управлението, осъществявано от мюфтийската организация, се превръща във важен компонент на системата на образованието и културата в Османската империя. През времето на султан Мехмед III (1525-1603) все още продължава съперничеството между висшата султанска светска администрация и шейху'л-исляма за правомощията по отношение на образованието и културата. Едно от съображенията, използвани от

шейху'л-исляма, е, че висшата светска управленческа бюрокрация няма съответната професионална подготовка. Във връзка с това интересно е изказването на гореспоменатия османски султан: "През времето на старите владетели султанските ходжи и мюфтиите не се месеха в уреждането на длъжностите на богословите. Кадиите в казите се даваха по предложение на кадъ-аскерите, а с назначаването на останалите длъжности на съсловието на учените (т.е.богословите) и тяхното раздаване се занимаваше великият везир." Разочарован от непрестанните протекции на шейху'л-ислямите за техните синове и близки, Мехмед III очевидно идеализира някогашното поведение на висшата светска администрация, която не по-малко от техните приемници е злоупотребявала с управленческите правомощия. Но през времето на султан Ахмед I (1603-1617) окончателно се утвърждават компетенциите на мюфтиите в това отношение. Известна е реакцията на този османски владетел срещу опитите на Насух паша да се позове на записката на Ебу'с-суд, който възразил срещу прекалената си заетост и отрупването му с допълнителна административна дейност, в опитите си да се намеси в назначаванията на богословите в Османската империя: "Защо се намесваш?" Така се утвърждават от султанската власт широките правомощия на шейху'л-ислямите в сферата на просветата и културата в Османската държава от втората половина на XVI век.

Образованието е важна подсистема на социалната структура на обществото в Османската империя. В Османската държава са създадени и поддържани звена чрез мюлковите владения на султани, висши държавни сановници, заможни представители на феодалната класа. В този смисъл материално-техническата база на учебните заведения, заплатите на преподавателския състав и стипендиите на учениците в медресетата са били осигурявани по частен път чрез вакъфските владения. Несъмнено това е давало възможност на господстващата класа в Османската държава, чрез мютевеллиите, т.е. управниците на вакъфските владения, директно да участват в осъществяването на ръководни и контролни функции над образователната система. В същото време органите на централната и провинциална власт като цяло са определяли и утвърждавали образователната политика в Османската империя, регламентирали статута на учебни заведения, тяхната координация и субординация, статуса на преподавателския състав – данишменди, муини, мюдерриси, системата на преподаването и учебното съдържание и пр. Религиозната институция е била силно ангажирана във формирането на подрастващите поколения млади богослови в духа на вярност към обществено-държавния строй. Селективната функция на образователната

система е била подчинена на интересите на господстващата класа. Това е бил един труден и мъчителен път на приобщаване на част от османската интелигенция към управленските слоеве на османската феодална бюрокрация. Прокарвана е била рязка граница между израстващите богослови и средите на раята, когато те са изхождали от тях. В това отношение са категорични феодални идеолози като Кочи бей, който последователно защитава интересите на феодалната класа и има враждебно отношение към зависимото селячество. Образователната система изпълнява апологетична функции. Затова тя едностранчиво подготвя кадри изключително за нуждите на политиката, правото и финансите в Османската империя. Функцията на осигуряване на приемственост в културата чрез учебните заведения се характеризира с консерватизъм, строго придържане към традицията, политико-правната и културна система.

През епохата на развитието на феодалните отношения в преподаването в медресетата се застъпват известни философски и други позитивни науки, колкото и елементарно да е направено това. Но от края на XVI век, както съобщава Кятип Челеби, от медресетата се изхвърля изучаването на положителните науки и философските дисциплини, отхвърля се и всяко нововъведение. Образователната система с векове служи само за запазване и защита на статуквото, в романтични блянове за възвръщане на някогашното, безвъзвратно отминало могъщество на Османската империя. Това продължава почти до края на XVIII и първата половина на XIX век, когато започват да възникват елементи и отделни звена на една нова светска образователна система, буржоазни по характер, но все още феодални по социални функции - това са елементи на т.нар. европеизация.

Големи правомощия в ръководството и надзора на образователната система и на културата е имало Главното мюфтийство. Като имат предвид това обстоятелство, някои автори са склонни да считат шейху'л-исляма за нещо като министър на просвещението. Като оставим настрана доколко това твърдение е основателно, трябва да отбележим, че неговият кръг от дейности по управлението на обучението и културата в Османската империя е много широк.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гълъбов, Г. Мюсюлманско право с кратък очерк върху историята и догмите

на исляма, 1924, с. 126;

2. Гълъбов, Г. Софийски протоколи на Софийското мюфтийство от XVI-XVIII в., Мюнхен, 1960.

3. Иречек, К. Стари пътешествия по България от 15-18 столетие. –ПСпБКД, 3, 1881, 60-83; 4, 1883, 67-105; 6, 1883, 1-44; 7, 1884, 96-127; Пътуване в България, т. 1, 1899; История на България до 1879 год., С., 1929, 462.

4. Книга законов султана Селима I. Публ. текста, пер. терминол., коммент. и предислов. А. С. Тверитинова. М., 1969, 160 с.

5. Тверитинова, А. С. Аграрный строй Османской империи XV-XVII в. Документы и материалы. М., 1963, 222 с.

6. Турски извори за историята на правото в българските земи. т. 1-2, С., 1961-1971. 1. Състав. Г. Гълъбов, 1961. 336 с.; 2. Състав. и коммент. Б. Цветкова. 1971. 237 с.

7. Хаџибегић, Х. Канун-нами султана Сулејмана Законодавца из правих година његове владе. ГЗМ-С, Н.С., 1949/1950, №4-5, 295-381.

8. Цветкова, Б. Френски архивен източник за Османската империя през XVII в. – ИДА, 32, 1976, 125-156.

9. Babainger, F. Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontoriode Campis über den Osmanenstaat um 1475, München, 1957. 95 p.

10. Barkan, Ö. L. XV ve XVI asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve mali esasları. 1. Kanunlar, İstanbul, 1945. LXXII, 559 p.

11. Bojanić, D. Turski zakoni i zakonski propisi iz XV i XVI veka za Smederevsku, Kurševačku i Vidinsku oblast. Beograd, 1974, 180 p.

12. Evliya, Çelebi. Siyahatnamesi. 1-8. İstanbul, 1928. 684 p.; 479 p.; 534 p.; 436 p.; 608 p.; 805 p.;934 p.; 876 p.; извадки на бълг. ез. Шопов, А, Евлия Челеби (Пътуванията му из Македония, Сърбия и България), - ПСпБКД, 62, 1902, 161-199; Гаджанов, Д. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. –ПСпБКД, 70, 1909, 639-724, Сървингов, П. Евлия Челеби и западните български земи в книжовните му трудове, -СлБ, 7, 1943, №1-3, 14-50, Пътепис, Прев. от османотур. състав. и ред. (с предг.) Стр. Димитров, С., 1972, 319 с.

13. Kabrda, J. Les anciens registres turcs des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de la Bulgarie. –AO, 19, 1951, No 3-4, 329-392.

14. Kabrda, J. Les Codes kanunname ottomans et leur importance pour l'histoire èconomique et sociale de la Bulgarie. В: Сб. Н. В. Михов, С., 1959, 183-190.

15. Kabrda, J. Sur les bèrats des mètropolites orthodoxes dans l'ancien Empire

Ottoman au XVIIIe siècl. –ИБИД, 16-18, 1940, 258-268.

16. Karaman, Hayretin, “Mukayeseli İslam hukuku”, I – III, Nesil Yayınları, İstanbul 1986.

ИЗСЛЕДВАНИЯ

1. Мутафчиева, В. За ролята на вакъфа в градската икономика на Балканите под турска власт (XV-XVII в.)- ИИИ, 10, 1962, 121-145.

2. Списаревска, Й. За правния режим на дубровнишките колонии в българските земи под османско владичество (XV-XVI в.) – Ип, 1973, №2, 76-93.

3. Тверитинова А. С. О некоторых важных аспектах изучения турецкого феодализма. – В: Юго-Вост. Европа в эпоху феодализма, Кишинев, 1973, 67-71.

4. Цветкова, Б. Характерни черти на османската обществено-икономическа структура в Европейския Югоизток през XV-XVI в. –Ип, 1980, №4, 41-69.

5. Babinger, Fr. Beitrage zur Frühgeschichte der Turkenherrschaft in Rumelien /14-15 Jahrhundert/ Brünn etc. 1944, VIII, 95 p.

6. Brockelmann, G. C. Histoire des peuples et des Etats İslamiques depuis les origines jusqu’a nos jours. Paris 1949.

7. İnalcık, H. Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar. 1. Ankara, 1954, 245.

L`INSTITUTION DES MUFTIS DE L`EPIRE OTTOMANE

RÉSUMÉ

İbrahim TATARLI

L'étude présente se propose comme tache d'examiner sous deux aspects l'organisation des muftis, d'une part en tant qu'une institution complexe, composée et monolithique, et d'autre par en tant qu'une partie organique et intégrée, une composante importante du système idéologique médiéval religieux et du système politico-juridique de l'Etat Ottomane. On étudie la naissance et la formation de l'institution des muftis, les étapes de son développement, ses liens de continuité avec la tradition existante des pays musulmans du Proche et Moyen Orient et de l'Asie Mineure, l'influence des la théorie et de la pratique des systèmes politiques juifs et chrétiens, de l'église juive et chrétienne, les lois qui déterminent sa naissance et son développement à la base des relations médiévales existantes à cette époque, de la civilisation islamique de l'Etat Ottomane. Des positions de la méthodologie scientifique, sont bien démontrés l'essence et les fonctions sociales des organisations des muftis. Sont décrites les activités multilatérales et différentes de réalisation de ces fonctions – de la direction des activités religieuses jusque la participation à la forme et à la structure de l'empire Ottomane, à ses organes suprêmes, aux activités liées à la législation, à la réglementation et aux normes, jusque l'application de la justice, les tendances et le contrôle du système d'enseignement.

2. I. MURAD'DAN II. BAYEZİD'E KADAR EDİRNE VE CİVARINDA KURULAN OSMANLI EĞİTİM MÜESSESELERİ

Aziz ŞAKİR
Sabancı Üniversitesi

Osmanlılarda eğitim, genel olarak uzun bir geleneğin mahsulü olan medreselere dayanmaktadır. Medreseler fıkıh, hadîs ve tefsîr gibi sahalarda yüksek seviyede eğitim vermektedirler. Medrese hâricinde de bazı müesseselerde, muhtelif öğretim geleneklerine bağlı olarak değişik seviyelerde bu nevi faaliyetlerin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Bunların arasında ilk tahsil veren ve medreselere mahreç olan mektephâneler, toplumda tarikat düzeni içerisinde tasavvufu tanıtıp hayat tarzı olarak benimsetmeyi hedefleyen zâviyeler; Saray mensuplarını özel görevlere yetiştirme fonksiyonunu üstlenen Enderûn-i Hümâyûn ve Kapıkulu askerlerini ve Acemi Oğlanları yetiştirmeyle mükellef Yeniçeri ocakları yer almaktadır.

1. Mektephâneler

Vakfiyelerde "mu'allimhâne", "dârü't-ta'lîm" ve "mekteb" gibi tabirlerle, eğitim tarihi literatüründe ise sıbyân[1] mektepleri olarak ifade olunan mektephâneler, geniş halk kitlelerine okuma yazmayı öğretmeleri ve medreselere talebe yetiştirmeleri açısından Osmanlı eğitim sisteminin esas taşı durumundaydılar. İslâmiyetin ilk devirlerinde açılan "küttâb"lara benzeyen ve Selçuklu Devleti'nde de yaygın olarak rastlanan Sıbyan mekteplerinde, 5-6 yaşlarındaki çocuklar eğitilirdi.[2] Bunlar genellikle mahalle halkının kendi aralarında birleşerek tuttukları bir muallim idaresindeki veya varlık sahibi kişilerin masraflarını üstlenerek mahallenin çocuklarına elifbâ ve "a'mâl-i erba'a" denilen dört aritmetik işlemin yanında temel dini bilgilerin öğretilmesini sağladıkları yerlerdi.[3]

Bilindiği üzere Osmanlı eğitim kurumlarının kuruluş ve işleyişi için gerekli olan maddî kaynaklar vakıflardan karşılanmaktaydı. Allah'ın rızasını kazanmak isteyen varlıklı kimseler, maddî güçlerine göre yaptırdıkları binaları eğitim ve öğretime tahsis ederler, bunun yanında binanın bakım ve onarım masrafları, öğrenci ve muallimin ihtiyaç ve maaşlarını karşılayacak devamlı gelir sağlayacak mülk veya binaları da buraya vakfederlerdi. Bir vakfın bulunmadığı durumlarda Sıbyan mektepleri, ya mahalle mescidinin bir bölümünde veya

[1] "Sıbyân", Arapça'da "sabiy" (bulûğ çağına gelmemiş çocuk) kelimesinin çoğuludur.
[2] Sıbyân mektebine başlama yaşı 4 yıl, 4 ay, 4 gün idi. Osmanlı bu yaş ölçüsünü uğurlu saymıştır. 7 yaşına gelene kadar mahallenin çocukları bu mektebe devem ederlerdi.
[3] Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 4 ve 11. İbrahim Ateş, "Vakıflarda eğitim hizmetleri ve Vakıf öğrenci yurtları", Vakıflar Dergisi, No. 14, s. 50.

muallimin evinde veyahut da uygun olan bir mekânda faaliyet gösterirdi. Buradaki muallimler, medreselerde okumuş, çoğu zaman bir cami veya mescitte imamlık veya müezzinlik yapan kimseler olurdu. Kız öğrencilerin ise, Kuran ve temel bilgileri bilen yaşlı kadınlar tarafından okutulduğu görülmektedir.[1] Vakıf yapıldığı takdirde ise, başta bina olmak üzere öğrenci ve öğretmenin her türlü ihtiyacı vakıf sahibi tarafından karşılanırdı.

Bu kadar geniş imkânlarla eğitimle vazifelendirilen Sıbyan mekteplerinin muallimlerinin nasıl yetiştirilmesi gerektiğini Fâtih Sultan Mehmet'e ait bir vakfiyede belirtilmiştir. Buna göre, muallim olacak kişiler Arapça, sarf ve nahiv, edebiyat, mantık ve tedris usulü gibi dersler görmeleri gerekmektedir. Hocalar genellikle medrese eğitimi görmüş veya okuma yazma bilen imam, müezzin, kayyum vb. kişiler arasından seçilirlerdi. Çok iyi bir mizaç ve karaktere sahip olan Sıbyan mektebi muallimi, öğrencilerini eğitirken herhangi bir menfaat edinmek için değil yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için çalışacak, çocukları eğitmek için gayret gösterecek, "kalfa" denen yardımcısı da onun verdiği dersleri öğrencilere tekrar ettirecek, çocuklara bilmedikleri konuları güzellikle ve yumuşaklıkla anlatacaktı.[2]

Mektephâneleri daha üst seviyelerde eğitim veren müesseselerden daha önce ele almamızın sebebi, onların bir yandan, söz konusu müesseselere öğrenci kaynağı teşkil etmesinden, diğer yandan da eserimizin incelediği bölgede, yani Rumeli coğrafyasında nüfûz eden ilk ve en yaygın eğitim kuruluşlarının mektephâneler olmasından kaynaklanmaktadır. Osmanlılarda Sıbyân mektepleri köylere varıncaya kadar her yere yayılmıştır. Buna rağmen erken dönem Osmanlı ve özellikle Edirne ve civar yerleşim merkezlerindeki mektephâneler hakkında bilgi verebilecek tarihî kaynaklar son derece azdır. Elimizde bulunan verilerin ekserisi vakıflarla ilgili kayıtlardan istihraç edilmiştir:

II. Murad döneminde biri Muradiye, diğeri Üç Şerefeli'de olmak üzere iki mektebin kurulması söz konusudur.[3] Muradiye Camii ve İmâreti evkâfının 893/1488 tarihli muhasebesinden vakfın bir parçası olan mektephânede Tâceddin adında bir muallimin 5, Yâr Ahmed adlı halîfesinin de 1 akçe gündelik aldığını öğrenmekteyiz.[4] Üç Şerefeli Camii evkâfının 895–896/1490–1491 senelerine ait muhasebesinden ise cami, medrese ve mektebin masraflarını gösteren kayıttan 10 akçe yevmiye alan mevlâna muallim ve bu meblâğın yarısı

[1] Baltacı, a.g.e., s. 4; Vedat Günyol, "Mektep", İslâm Ansiklopedisi, C. VII, s. 657.
[2] Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyân Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1968, s. 15; E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, C.II, Ed. E. İhsanoğlu, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1998, s. 231.
[3] Ratip Kazancıgil ve Murat Tuğrul, Edirne ve Osmanlı Padişahları, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, Edirne 2001, s. 28.
[4] M. Tayip Gökbilgin, XV. – XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası (bundan böyle EPL olarak kısaltılmıştır), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1952, s. 205 (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet yazmaları, O.91, s. 228 v.d.)

karşılığında çalışan yardımcısından oluşan "cemâ'at-ı vazîfe-hûrân-ı mekteb-hâne"ye vakıf bütçesinden senede toplam 6.300 akçe ayrıldığı anlaşılmaktadır.[1]

Fâtih döneminde ise, bir zamanlar Sultan Selim civarında bulunan (859/1455 vakfiye tarihli) İbrahim Paşa Muallimhânesi; Karanfiloğlu yokuşundaki (870/1465 vakfiye tarihli) Kasım Bey Muallimhânesi; Eski Cami Mahallesi'ndeki (873/1469 vakfiye tarihli) Hoca Rüstem Muallimhânesi ve Kurtçu Doğan Mahallesi'ndeki (878/1474–75 vakfiye tarihli) Voynuk Şüca Muallimhânesi'nin varlığından bahsedilmektedir. Ne var ki, bu dört muallim-hânenin hiç birisi günümüze kadar ulaşamamıştır.[2]

Saydığımız Sıbyân mekteplerinin banileri lâkaplarından da belli olduğu üzere Osmanlı idaresinin yüksek mevkilerinde vazife görmüş kişilerdir. Çandarlızade İbrahim Paşa, II. Bayezid devrinde vezir ve (1498'den sonra) sadrazam tayin edilmiştir. Fakat bundan çok önce Fâtih döneminde, Edirne kadısı ve kazasker olarak çalışmıştır. Paşa'nın ilk tesisleri de cami, medrese, imâret ve muallimhâne olmak üzere Edirne'de kurulmuştur;[3] Muallimhânesini 'Ârif Ağa Mescidi Mahallesi'nde yaptırıp ona dükkânlar vakfeden Kasım Bey b. Abdullâh, İshak Paşa'nın kethüdalığını yapmıştır;[4] Cami-i Atik Mahallesi'ndeki muallimhânesine birçok vakıflar yapan Hoca Rüstem de, Edirne'nin bu devirdeki ehemmiyetli şahsiyetlerindendir.[5] İnşa ettiği muallimhânesine ev, oda ve dükkânlar vakfeden Şüca Bey b. Abdullâh ise bir voynuk beğidir. Bu zatın İstanbul'da bir "muallimhâne" ve Çorlu kasabasında bir "mekteb"i daha olduğu tespit edilmiştir. Bu hayratının bütçesi "ber-mûcib-i defter-i 'atîk" 200.000 nakit akçe olarak gözükmektedir.[6]

Yukarıda verilen misallerde iki **veled-i 'Abdullâh**'ın mevcut olması dikkâte şayan bir husustur. Kasım Bey'in ve özellikle voynuk teşkilâtı ile bağlantısı olan Şüca Bey'in mühtedi olma ihtimali yüksektir. Mühtedi olduğu açıkça bilinen Molla Abdülkerim de Edirne'de bir mektephâne yaptırmış ve vefat ettiğinde buraya gömülmüştür.[7] Büyük çoğunluğu azat edilmiş köle ve esirlerden, devşirmelerden veya İslâm'ı tanıma fırsatları olan sıradan Hıristiyan Osmanlı tebaasından oluşan mühtedi zümresinin kısa sürede toplumda saygıdeğer bir mevkie yükselmesi ve dahası -örnek Müslüman modeline tam bir uyum sergileyerek hareket etmesi- üzerinde durulması gereken bir fenomendir. Müslim unsurun üstün tutulduğu bir

[1] a.e., s. 214-215 (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet yazmaları, O.91, s. 283 v.d.)
[2] a.e., s. 38-39.
[3] a.e., s. 417-418. (16. yy. ortasındaki tahrir kaydı Başbakanlık Osmanlı Arşivi (bundan böyle: BOA) Tapu Tahrir Defteri (Bundan böyle TD) No.1070, s. 420 v. dd.)
[4] a.e., s. 350. (TD No.1070, s. 225)
[5] a.e., s. 349. (TD No. 1070, s. 159 v. d.)
[6] a.e., s. 355 (TD No. 1070, s. 221), s. 526 (TD No. 251, s. 345).
[7] Mecdî Mehmed, Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik (bundan sonra Mecdî olarak kısaltılmıştır), Yay. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989, tıpkıbasım, s. 176-184.

sistemde, herhangi bir sosyal veya ekonomik avantaj peşinde olan bir gayrimüslimin İslâmlaşmaya rağbet göstermesi "pratik" sebeplerle açıklanabilirse de, bazı nev-Müslimlerin dinî hizmetler veren vakıflar, Kur'ân ve şer'î ilimlerin okutulduğu mektep ve medreseler kurmaları, üstelik bunu yaparken servetler sarf etmeleri, sadece "dünyevî" mantığa dayalı gerekçelerle izah edilememektedir. Şüphesiz, gayrimüslimlerin din değiştirmelerinde birçok faktör etkili olmuştur. Fikrimizce bunların en önemlilerinden birisi İslâm'ın onlara temin ettiği çift-yönlü güvence duygusudur. Bu emniyet, hem fizik hem de metafizik boyuta sahiptir. Hıristiyan dogmalarına göre dünya hayatı, bir çileler silsilesinden ibaret olup, bu çilelere katlanan kullara ancak Kıyamet günü teminatı ve ilâhî adalet sözü verilmektedir.[1] Kur'ân metni ise, "fî'd-dünyâ haseneten ve fî'l-'âhireti haseneten"[2] (dünyada da, Âhiret'te de iyilik) prensibi doğrultusunda Müslümanlara hâlihâzırda da mutlu bir yaşam tarzına sahip olabilmelerine fırsat tanımaktadır. Osmanlı idaresine giren gayrimüslimler, onları yöneten sistemin istikrarını ve reayaya temin ettiği nispeten sakin ve barışçıl hayat şartlarını takdir ederek, bu idare ve sistemin ve tabi ki her ikisinin de altyapısını oluşturan İslâm ideolojisinden etkilenmişlerdir.

Şüphesiz Edirne'de kurulan mekteplerin sadece banileri değil, öğrencileri arasında da büyük sayıda gayrimüslim asıllı unsur mevcuttu. İslâmlaşan ailelerden çıkan çocukların bu müesseselerde eğitim gördüğü kolayca tahmin edilebilmektedir. Muhakkak bu durum, Yeniçeri ve Acemi Oğlan ocaklarına gönderilen gençler için de geçerli olmuştur. Fakat mektep ve medreselerde eğitim gören elemanların etnik ve dinî menşeleri, mühtedilerin yüzdeleri v.s. gibi mevzular hâlâ yeterince aydınlığa kavuşamadığı için merak konusu olmaya devam etmektedir.

II. Bayezid döneminde kurulan mektephâne ve muallimhânelere dair elimize geçen belgeler de vakıflarla ilgili vesikalardır. Aslında II. Murad ve Fâtih devirlerinde tesis edilen bu tip okullara dair (yukarıda mütalâa ettiğimiz) kayıtlar da, tarihlerinden anlaşıldığı gibi II. Bayezid (1481–1512) zamanında düzenlenmiştir. Fakat aşağıda ele alacağımız vakfiyeler, mekteplerin tesis tarihlerine yakın zamanlarda hazırlandığı için öncekilerine nazaran daha dakiktir.

Noktacızade olarak ün yapan Mevlâna Şeyh Mehmed b. Yusuf'un evâ'il-i Ramazân 897/Haziran-Temmuz 1492 tarihli vakfiyesinden, bu zatın Edirne'nin Sıkça Murad Mahallesi'nde birer cami, mescid ve hânkâhın yanı sıra bir de muallimhâne kurmuş olduğunu

[1] İncil, Matta 5: 3-10; Eski Ahit, Tekvîn 3: 17-19 vs.
[2] Bkz. Kur'ân, 2: 201, 7:156, 16:41, 122 ve 39:10.

öğrenmekteyiz.[1] Kıvâmeddin Kasım b. Murad (Kemal Paşa Kasımı), Yıldırım Mahallesi'nde 902/1496-7'de tesis ettiği muallimhânesi için müstakil bir vakıf tahsis ederek, Allah rızası için ev, dükkân ve değirmenler bağışlamıştır.[2]

Şimdiye kadar verilen misallerden mektephânelerin ya bir külliye dâhilinde ya da müstakil binâ olarak kurulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu tesislerin inşa ve çalışmasını sağlayacak maddî kaynak da daha büyük vakıflar çerçevesinde veya müstakil vakıflar vasıtasıyla temin edilmiştir.

Bir külliye içerisinde yer alan Sıbyân mektepleri külliyeden fizikî olarak tecrid edilmiş, külliyenin dış köşesinden sokağa açılan dış bölümünde yer almaktadır. Bu plânlamanın asıl amacı çocuk gürültülerinden ana yapıyı korumak, medreselerdeki sükûnet ortamını bozmamak içindir. Mahalle içerisindeki tek yapılardan oluşan Sıbyân mektepleri ise genelde merkezî yerlerde inşa edilmiştir. İki katlı mekteplerin zemin katlarında dükkânlar yer almaktadır. Ölçüleri genelde 6.50 m x 6.50 m veya 8 m x 8 m. olup devirlerinin diğer toplumsal yapıları ile kıyaslandığında mektep ebatları daha küçük olduğu görülmektedir. Derslikler Osmanlı mimarisinin asıl elemanlarından olan kare biçiminde şekillendirilmiştir. Osmanlı Sıbyân mekteplerinde (pedagojik açıdan ideale yakın bir rakam sayılan) 30 civarında öğrenci okutulmaktaydı.[3]

Bazı vakfiyelerde geçen nakit para miktarlarından hareketle bir mektephâne'nin inşası için yaklaşık olarak 30.000 akçe sarf olunduğu söylenebilir: Kuruçeşme Mahallesi'nden Mercan Hoca adlı bir zat, bu mahallede bir muallimhâne binası için 100.000 akçeyi, evâsit Cumâdî el-ûlâ 905/Aralık 1499 tarihli vakfiye ile vakfetmiştir. Edirne kadısı olan Mevlâna Müeyyedzade'nin tasdikiyle "meblağ-i merkûmun 30.000 akçesi ber-mûcib-i şart-ı vâkıf muallimhâne binâsına sarf olunub hâliyen 70.000 akçe kalmıştır"[4]; Hadım Timurtaş Mescidi Mahallesi'nde sakin Hacı Ali'nin de, 908/1502–03 tarihli vakfiyesi ile 30.000 akçe ve muhtelif ev ve dükkânlarını, yaptırdığı muallim-hâneye vakfettiği tespit edilmiştir.[5]

Tabiî olarak vâkıfların varlık durumlarına ve tasarlanan mektephânelerin inşasında kullanılması öngörülen malzeme türlerine göre (ahşap veya taş) sarf edilen para miktarında da bazı oynamalar söz konusu olmuştur. Edirne Şahmelek Medresesi Mahallesi'nde yaşayan Hacı Ahmed b. Ayâs (Sarılı Ahmed) adında bir şahıs, bir muallimhâne tesis etmiş ve bunun

[1] EPL, s. 468-9; 1570-71 tarihli 494 Numaralı Tahrir Defteri'nde (s.41'de) bu mahallede meskûn 1 muallim kaydına rastladık ki, bu husus da burada bir muallimhânenin mevcudiyetini desteklemektedir.
[2] a.e., s. 465 (TD No. 1070, s. 21 v.d.)
[3] Bu konularla ilgili teferruatlı bilgi için bkz. Ö. Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyân Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, b.a.
[4] EPL, s. 466 (TD No.1070, s. 396 v.d.)
[5] a.e., s. 462 (TD No. 1070, s. 230 v.d.)

için 907/1501–2 tarihli vakfiyesi ile 40.000 akçe vakfetmiştir.[1] Şehrin Saçlu Ali Mahallesi'nde Hacı Şirmerd ise, yaptırdığı muallimhâne için, evâil-i Cumâdî el-âhır 913/Ekim 1507 tarihinde Edirne nâ'ibi Salih'in imzasıyla 10.000 akçeyi, müteaddit ev, dükkân ve odaları vakfetmiştir.[2]

Edirne dışında II. Bayezid döneminde kurulduğu belgelenen tek mektephâne Mîrahûr İlyas Bey'in hayratından olup Çorlu'da bulunmaktadır. Kazasker Müeyyedzade ve diğer iki kazaskerin tasdikini ihtiva eden gurre-i Zîlhicce 915/ 12 Mart 1510 tarihli vakfiyeden İlyas b. Abdullâh'ın Çorlu'nun Hacı Rüstem Mahallesi'nde bir cami ile bunun yanında bir mektep (ve İstanbul'da Baba Hâkî Mahallesi'nde diğer bir mektep) yaptırdığı anlaşılmaktadır. Çorlu'daki muallime günde 3, payitahttakine 4 akçe, her iki halîfeye de günde 1'er akçe tahsis edilmiştir. Bunun yanı sıra, vâkıf, vakıf varidatı zaidelerinden Edirne'de Şehabeddin Paşa Mahallesi'nde bir mektep yapılmasını, muallimine günde 4 akçe verilmesini şart koşmuştur.[3] İlyas Bey'in dört metreyi aşan (4.10 x 2.65) vakfiyesinde yer alan bazı detaylar dikkat çekicidir: İlyas Bey Çorluludur. Bu kasabanın 937/ 1530 tarihli tahririnden burada 15 mahallede toplam 243 hâne ve 100 mücerred Müslüman ve 134 hâne, 15 mücerred ve 6 bîve'den oluşan bir Hıristiyân cemaati yaşadığını öğrenmekteyiz.[4] Kasabanın bu karma nüfus yapısından hareketle vâkıfın ismindeki "bin Abdullâh" kısmının bir ihtimal sahibinin mühtediliğine işaret ettiğini söyleyebiliriz. İlyas Bey'in yaptırdığı üç mektep-hâneden ilki Çorlu'dadır, yani Sultan'ın at ahırlarını yöneten kişi memleketine sahip çıkmış, buraya bir cami ile mektep bağışlamıştır. Burada çalışması öngörülen muallime İstanbul'daki meslektaşına tahsis edilen yevmiyeye göre 1 akçe daha az verilmesi şart koşulmuştur. Bu karar, başkent muallimlerine taşradakilere nazaran daha yüksek statü tanındığına işaret etmektedir. Yine de İlyas Bey'in ödeme konusunda kendi hemşehrisine öncelik tanımaması dikkate değerdir. Vakıf gelirlerinin fazlası üçüncü bir mektep tesisine imkân verdiği takdirde bu mektebin Edirne'de yapılması istenilmiştir. Mîrahûr'un Çorlu ve İstanbul'dan sonra hayratı için bu şehri seçmesi tesadüfî değildir. İstanbul'dan sonra Rumeli'de itibar edilen en önemli merkez daima eski payitaht Edirne olmuştur. Burada bir müessese kurmak, vâkıfın malî gücüne delâlet etmesinin yanı sıra büyük bir prestij meselesi de sayılmıştır. İlyas Bey'in Edirne'de kuracağı mektepte çalışacak muallime İstanbul'daki meslektaşına verilecek paranın aynısı tahsis edilmesi söz konusu prestijin bir göstergesidir.

Edirne mektephâneleri hakkında hâlâ müstakil bir araştırma yapılmadığı gibi sayıları da tam olarak tespit edilememiştir. Yine de Mefail Hızlı'nın Onbeşinci-Onaltıncı yüzyılında

[1] a.e., s. 461 (TD No.1070, s. 66, 79)
[2] EPL, s. 463 (TD No. 1070, s. 67 v.d.)
[3] a.e., Vakfiyeler kısmı: İlyas Bey (Emîr-i Ahûr) Vakfiyesi ve tıpkıbasımı s. 212-215.
[4] BOA, TD No. 370, s. 297.

(payitaht unvanını Edirne'ye devreden) Bursa'da kurulan Sıbyân mektepleri hakkında yaptığı incelemeyi esas alırsak,[1] aynı dönemde Edirne'nin 150'ye yakın mahallesinde 100'ün üzerinde mekteb tesis edildiğini tahmin edebiliriz. Bu müesseselerde 3-4 sene eğitim görüp okuma-yazma öğrenen çocukların büyük çoğunluğu için bu gördükleri tek tahsil olmuştur. Fakat aralarından kabiliyetli olanlar bazen akrabalarının bazen de ilmîye sınıfına mensup hamilerinin desteği ile ilimle yollarını ayırmayarak kendilerine yeni hocalar bulmuş ve eğitimlerini medreselerde devam ettirmişlerdir.

2. Medreseler

Edirne ve Edirne'nin civarında bulunan Gelibolu ve Dimetoka gibi şehirlerde ilk medreseler, bu yerleşim merkezlerinin fethinden (ve kanaatimizce mektephânelerden) yarım asır kadar sonra, Onbeşinci yüzyılın ilk çeyreğinde kurulmaya başlamıştır. Bu, İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinden yaklaşık bir asır sonra gerçekleşmiştir. Medrese tarihçiliği konusunda yapmış olduğu çalışmalarla bu konuda yeni görüşler ve anlayışlar ortaya koyan E. İhsanoğlu'na göre, Osmanlı medrese tarihinin incelenmesinde göz önünde bulundurulması gereken temel bir husus Osmanlı müesseseleri ile Osmanlı öncesi müesseseler arasındaki sürekliliktir. Bazı araştırmaların ihmal ettiği bu husus Osmanlı tarihinin "temelsiz" sunulmasının en belirgin tezahürüdür. Birçok Osmanlı müessesesi gibi medreselerin de arkasında çok daha eskilere dayalı, yerleşik gelenekler bulunmaktadır.[2]

Medreseler, Onbirinci ve Onikinci yüzyıllarında önce Doğu'suna sonra da Batı'sına intikal ederek, Dârü'l-İslâm'ın kapsadığı bütün coğrafyayı "fethetmiştir". Bu süreçte hem İslâm dininin ilme ve özellikle de medreselerde okutulan derslerin belkemiği olan fıkha verdiği önem, hem de Müslüman hanedanlarının yürüttükleri siyaset doğrultusunda yine şer'î ilimlerden istifade ederek İslâm'ın iki esas doktrininden birini Sünniliği veya Şiiliği hâkim kılma teşebbüsleri teşvik etmiştir.

Medreselerin resmî bir müessese olarak devlet teşvikiyle kurulması, Onbirinci yüzyılda Buhara'da hüküm süren Karahanlılar (992 – 1211) zamanında, Merv'de bir medrese yaptıran Arslan Gâzî Tafgac Han (ö. 1035) tarafından gerçekleştirildiği kabul edilmektedir. Bununla beraber İslâm tarihçileri, medresenin ilk kurucusu olarak, Sünnîliğin en aktif koruyucularından olup, 1066 tarihinde Bağdat'ta kendi adını taşıyan Nizâmiye Medresesi'ni inşa eden Selçuklu hükümdarı Nizâm el-Mülk'ü (ö. 1092) kabul etmişlerdir.[3] 1071'de meydana gelen

[1] bkz. Mefail Hızlı, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999, b.a.
[2] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", (Belleten, LXVI, Aralık 2002, No:247'den ayrıbasım), Ankara, TTKB, 2003, s. 851-852.
[3] C. Baltacı, a.g.e., s. 5-6.

Malazgirt savaşından sonra istikrarlı bir şekilde Doğu Anadolu'ya yerleşmeye başlayan Selçuklu Türkleri, Onikinci ve Onüçüncü yüzyıl boyunca burada çok sayıda medrese yaptırmıştır. Bunların en meşhurları Konya'da II. Kılıç Arslan zamanında (1156 – 1192) kurulan Şemseddin Ebû Sa'îd Altun Aba Medresesi, bir asır aradan sonra aynı şehirde kurulan Celâleddin Karatay Medresesi (649/1251–52) ve Sivas Gök Medresesi'dir (670/1271–72).[1] Selçuklu Devleti'nin varisleri sayılan Anadolu Beylikleri: Danişmendliler, Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Hamidoğulları, Germiyanoğulları, Ramazanoğulları ve bunların en nüfuzlusu: Karamanoğulları Ondördüncü yüzyıl boyunca onlarca medrese tesis etmiştir. İlk Osmanlı medreseleri, bunlarla aynı zamanda ve Selçuklu mirasına sahip çıkan komşu beyliklerin Anadolu'nun kültür hayatında oluşturduğu ortak kültür ortamında meydana gelmiştir. Osmanoğulları'nın gittikçe büyüyen beyliği, Onbeşinci yüzyılda Anadolu beyliklerini bir bir kendi topraklarına kattığı gibi, burada faaliyet gösteren medreselerin bir kısmını da, II. Murad devrinden itibaren yükselişe geçen eğitim sistemine katmıştır.

Yukarıda vermeye çalıştığımız medrese tarihçesinden de görüldüğü üzere, bu müessese, beş asırlık gelişimi boyunca faal olduğu birçok Müslüman devlette, bulunduğu coğrafî ve siyasî şartların farklılığına rağmen, genel bir benzerlik içerisinde gelişmiştir. Bu benzerlik sayesinde İslâm dünyasının herhangi bir kültür merkezinde medrese eğitimi görmüş bir kişi, binlerce kilometre uzaklıkta bulunan benzeri bir kuruluşta hoca olarak çalışabilecek kadar ehil olabiliyordu. Osmanlı ilmîye sınıfının teşekkülü safhasında ve dolayısıyla erken dönem Osmanlı medrese tarihinde bu tip olaylara sık sık rastlamak mümkündür. Bütün bunlar, "Osmanlı" tabirinin uzun bir süre için, kültürel bir farklılıktan ziyade, bir Müslüman-Türk hanedanının himayesinde ve toprakları üzerinde gerçekleşenleri ifade ettiğini göstermektedir. Yani Ondördüncü yüzyılda Bursa'da veya Malkara'da tesis edilen bir medreseyi Karaman veya Tokat'ta faaliyet gösteren bir medreseden farklı kılan bir takım unsurlar tespit etmek son derece zor olacaktır. Belki de başlıca (ve gayet tabiî) fark, Osmanlı Beyliği'ndezuhureden müesseselerin, kuruldukları coğrafyada yetişmiş yeterince yerli âlim bulunamaması sebebiyle, Anadolu ve diğer İslâm ülkelerindeki müesseselere nazaran daha "deneyimsiz" olması ve faaliyetlerinin büyük kısmını hâriçten davet edilen öğretim elemanları vasıtasıyla yürütmesidir.

Edirne ve civarında kurulan ilk medreseler bir asırlık geçmişe sahip olan Osmanlı medrese sisteminin ürünüydüler. Orhan Gâzî'nin 736/1335'te Bursa'da kiliseden çevirdiği

[1] a.e., s. 10; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, C.I, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 41-42; bkz. Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri I. Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi ve Hayatı", Belleten, No:11 (42), Ankara, Nisan 1947, s. 204.

Manastır Medresesi[1] ile payitahtın Aşağı şehrinde yaptırdığı diğer medrese,[2] I. Murad'ın 767/1365'da aynı şehirde inşa ettiği Kaplıca Medresesi,[3] Yıldırım Bayezid'in 790/1388'de Ulu Camii yanındaki Vâ'iziyye Medresesi[4] ve Mehmed Çelebi'nin 822/1418–19 tarihinde Yeşil Cami yanında tesis ettiği Sultâniye Medresesi,[5] İznik medreselerini ikinci plâna düşürdüğü gibi, aynı şekilde II. Murad'ın 838/1435'te Edirne'de Dârülhadîs ve 851/1447–48'de Üç Şerefeli Medresesi'ni kurmasıyla,[6] Bursa medreseleri eğitim alanındaki birinciliği Rumeli'deki yeni payitahtı süsleyen medreselere devretmişlerdir. E. İhsanoğlu'nun erken dönem Osmanlı medreselerini kataloglayan bir cetvele göre Edirne'de kurulan bu iki medreseden önce Anadolu ve Rumeli'de toplam 62 medrese tesis edilmiştir.[7] Bir asrı aşkın süre boyunca sultan ve devlet ricalinin inisiyatifiyle inşa edilen bu eğitim müesseseleri, başlangıçtan beri Selçuklu medreselerinin geleneklerine riayet ederek yol almıştır. Erken Osmanlı medreselerinin vakfiyelerinin Selçuklularınkinden herhangi bir farklılık göstermedikleri, ihtiva ettikleri temel kavramlar ve cümle biçimleri bakımından aynilik gösterdikleri görülür. Nesilden nesle asırlar boyu "eski minval üzere" intikal eden eğitim gelenekleri, o kadar güçlü ki bunlara vakfiyelerde atıf yapılmasına dahi ihtiyaç görülmemiştir.[8] Kanaatimizce, Osmanlı medreseleri, bu güçlü ananelerin devamını getirmeyi ve bu ananelerin ötesine geçen İstanbul medreselerine bir nevi öncülük etmeyi Rumeli'de başarmışlardır. Aşağıda ele alacağımız otuzun üzerinde medresenin, bir kısmı bu geçişi hazırlamış, bir kısmı da Fâtih zamanına rastlayan sistem değişikliğinde bizzat iştirak etmiştir. Hepsi birlikte, oluşum evresinde olan Osmanlı kültür muhitine bir nevi ev sahipliği yaparak, gelişmesinde mühim rol oynamıştır.

I. Murad Devri'nde (1362–1389) bizzat Sultan tarafından Rumeli'de kurulan ilk medrese **(a.) Malkara Birinci Murad Medresesi**'dir.[9] Çok sayıda ahî ve derviş zaviyeleri kurulduğu bilinen Malkara nahiyesinde, I. Murad'ın fetihten sonra bir cami yaptırmış ve içinde eğitim faaliyetlerini yürütecek bir müderris[10] görevlendirmiştir.[11] Müderrisin 2 akçe gibi cüzî bir yevmiye[12] karşılığında çalıştığı bu eğitim müessesesinin cami içerisinde yer

[1] C. Baltacı, a.g.e., s. 326; M. Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1984, s. 67; Ekrem Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, C.I, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966, s. 172.
[2] M. Bilge, a.g.e., s. 91; E. H. Ayverdi, a.g.e., C.I, s. 94; E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 885.
[3] C. Baltacı, a.g.e., s. 249; M. Bilge, a.g.e., s. 94; E. H. Ayverdi, a.g.e., C.I, s. 231.
[4] C. Baltacı, a.g.e., s. 92.
[5] a.e., s. 491; E. H. Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin Çelebi ve II. Murad Devirleri, C.II, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1972, C.II, s. 94.
[6] C. Baltacı, a.g.e., s. 450, 586; E. H. Ayverdi, a.g.e., C.II, s. 382, 422.
[7] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 884-894.
[8] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 882.
[9] EPL, s. 171; BOA, TD No.12, s. 215; Baltacı, a.g.e., s. 573
[10] Müderris: Ar. Öğretmen
[11] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 868.
[12] Yevmiye: Ar. Günlük ücret

alması Osmanlı Devleti'ndeki din-medrese eğitimi ilişkisini göstermektedir. Çoğu medeniyetlerde olduğu gibi burada da eğitim müesseseleri, resmî kültün icra edildiği mabetlerle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Cami ve mescitlerde öğretim gören gençler, bir yandan toplumdaki sosyal hayatlarında belirleyici fonksiyonu olan dinî prensipleri, diğer yandan da tâbi oldukları medeniyetin kültürel parametrelerini benimsemekteydiler.

1530 tarihli *370 Numaralı Tahrir Defteri*'nde yer alan bir kayda göre I. Murad, saltanatının son yıllarında Malkara'daki medresesinden sonra Dimetoka'da da şehzade Yıldırım Bayezid'in adını taşıyan bir medrese, kurmuştur. 1389'dan önce kurulan **(b.) Dimetoka Çelebi Yıldırım Han Medresesi** şehrin 1359'daki fethinden kısa bir süre sonra tesis edilmiştir.[1]

Yıldırım Bayezid Devri'nde (1389–1402) Dimetoka'da ikinci bir medrese kurulmuştur. Banisinin adını taşıyan **(c.) Dimetoka Oruç Bey Medresesi,** bu dönemde Trakya'da tesis edilen tek medresedir. İnşa tarihi 803/1400-01'dir. Oruç Paşa, bu medresesi için Dimetoka'da bir hamam, bir bahçe, Çobanlû[2] ve Brankı[3] köylerini vakfetmiştir. Burada 890/1485'ten önce Musliheddin Kastalânî müderris olarak çalışmıştır.[4]

Edirne'nin 1361'deki fethinden sonra I. Murad'ın burada durmayıp bir süre Dimetoka'da kalması, ikinci Osmanlı payitahtın 80 km batısında bulunan bu şehrin hem stratejik açıdan önemli, hem de sultanın beğenisini kazanacak kadar mamur bir merkez olduğunu göstermektedir. Ondördüncü yüzyılın ikinci yarısında burada iki medresenin açılması bu tespiti teyit etmektedir. Bu zamana kadar Trakya'nın hiçbir kasabasında birden fazla medrese kurulmamıştır. Başkent Edirne'de bile herhangi bir medresenin bulunduğuna dair bir ipucuna rastlanılmamıştır.

Yıldırım ve Oruç Bey'in adını taşıyan iki medreseden sonra Dimetoka'da Kanunî dönemine kadar üçüncü bir medrese tesis edilmemiştir. Bu husus, burada ilk etapta bu tip eğitim müesseselerinde tahsil görmüş yerli kadrolara duyulan ihtiyacın, zamanla artmadığını, arttıysa da Edirne ve Malkara gibi komşu yerleşim merkezlerinde faal olan medreseler tarafından karşılandığını göstermektedir.

Edirne'de kurulan ilk medrese Fetret ve Mehmed Çelebi Devri'nin (1413–1421) ortak ürünü kabul edilen **(d.) Edirne Eski Cami Medresesi**'dir. Ahmed Bâdî ve Osman Peremeci'nin kayıtlarına dayanan Cahid Baltacı'ya göre, ilk banisi, Yıldırım Bayezid'in oğlu

[1] TD No. 370, s.35: "vakf-ı medrese-i Çelebi Yıldırım Hân vakfetmiş karye-i Kılıç: hâne-i Müslim 4, hâne-i gebrân 121, hâsıl … 12500"; Machiel Kiel, "Dimetoka", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. IX, İstanbul, 1994, s. 306; E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 869.
[2] Bkz. TD No. 20, s.244-245, TD No. 77, s.223-224 ve TD No. 370, s.40.
[3] Bkz. TD No. 20, s.245 ve TD No. 77, s.224.
[4] Baltacı, a.g.e., s. 108; EPL, s. 247.

Musa Çelebi'dir[1]; Tayyib Gökbilgin ve Mustafa Bilge'ye göre ise, medrese, Musa'nin kardeşi Mehmed Çelebi ve II. Murad zamanlarında tamamlanmış olmalıdır.[2] Eski Cami'in arkasında bulunan ve bugün mevcut olmayan bu medreseye Cami-i Atik Medresesi ve Cami Ardı Medresesi de denmiştir. Medresenin hangi tarihte yapılmış olduğu kesin olarak bilinmese de Eski Cami'nin yapıldığı 816/1413 tarihinde yapıldığı tahmin ediliyor. Eski Cami'ye yapılan vakıflar II. Murad tarafından düzenlenmiştir. Vakfiyenin Medrese kısmında talebe ve müderrisine toplam 30 akçe verileceği söylenmektedir.[3] Müderrislerinden Molla Musliheddin Mustafa b. Evhadeddin Yarhisarzade'nin (ö. 911/1505) burada 50 akçe yevmiye karşılığında çalıştığı bilinmektedir.[4] *El-'İkd el-Manzûm*'da, bu âlimin tıp üzerine bir eseri olduğu zikredilmektedir.[5]

Eski Cami ve Cami Ardı Medresesi'nin inşası, siyasî alanda zıt cephelerde yer alan Çelebi kardeşlerin çabaları sayesinde gerçekleştirilebilmiştir. Emir Süleyman, Musa ve Mehmed Çelebi, ardı ardına Edirne'yi ele geçirdiklerinde kısa süreler ile saltanat sürmüşler ve şehrin imarını imkânlarınca devam ettirerek bu konuda müspet bir devamlılık misali teşkil etmişlerdir. Eski Cami inşaatının taht kavgasının I. Mehmed lehine sonuçlanmasıyla eşzamanlı sona ermesi manidardır.

Edirne'de kurulan ilk medrese şehrin fethinden 52 yıl sonra tesis olunabilmiştir. Edirne'de bu erken dönemde Müslüman nüfus yoğunluğunun nasıl geliştiği konusunda tam bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, fetih ile ilk medresenin kurulması arasında yarım asırlık sürenin merkezî idarenin istikrar ve süreklilik kazanması ile yerleşik şehir toplumunun oluşmasına bağlı olduğunu düşünmek, bugünkü bilgiler ışığında geçerli bir izah tarzı kabul edilebilir.[6] Yine de fetihten sonra geçen yarım asırlık süre içinde herhangi bir binanın medreseye dönüştürülmemesi veya yeni bir medresenin inşa edilmemiş olması düşündürücüdür. Bu zamana kadar seviyeli eğitim almak isteyen ilim tâlipleri bu istekleri doğrultusunda özel hocalara başvurmak veya Şeyh Bedreddin örneğinde olduğu gibi ilgi duydukları konularda ilim erbabı bulmak üzere başka diyarlara seyahatler düzenlemek zorunda kalmışlardır.

---

[1] Baltacı, a.g.e. , s. 191; Ahmed Bâdî, Riyaz-ı Belde-i Edirne, Bayezid Devlet Kütüphanesi, 10391-93, C. I, s. 91; O. N. Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul, 1939, s. 115.
[2] EPL, s. 181, 196-197; Bilge, a.g.e. , s. 135.
[3] İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, O. 91, s. 276; Bilge, a.g.e. , s. 136.
[4] Taşköprüzade, Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mânîye fî 'Ülemâ'i'd-Devleti'l-'Osmânîye (bundan sonra Şekâ'ik olarak kısaltılmıştır), İnceleme ve notlarla neşreden Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1985, s. 232; Mecdî, s. 223 vd.; Gelibolulu Mustafa Ali, Künhü'l-Ahbâr, İ. Ü. Kütüphanesi, TY. 5959, v. 123b; Ahmet Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, Ankara, TTKB,1997, s. 46.
[5] Bilge, a.g.e. , s. 137.
[6] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 866.

Malkara, Dimetoka ve Edirne'den sonra Gelibolu'da da bir medresenin kurulduğu bilinmektedir. II. Murad Devri'nde (1421–1451) tesis edilen **(e.) Gelibolu Mihaliç Hatip Medresesi**'nin aslı bulunamayan vakfiyesi 826/1422–23 tarihlidir. Medresenin var olduğuna tek kanıt Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 860/1456 tarihli *12 Numaralı Tapu Tahrir Defteri*'nin varak 188'de yer alan kısa bir nottur.[1]

Trakya'da onlarca yeni eğitim müessesesinin doğuşuna tanık olduğumuz II. Murad'ın saltanat yıllarında Gelibolu'da iki medrese daha kurulmuştur: Saruca Paşa ve Balaban Paşa medreseleri.

(f.) Gelibolu Saruca Paşa Medresesi'nin kurucusu olan Saruca Paşa, II. Murad devri vezirlerindendir. Medreseyi, mütekait[2] olarak Gelibolu'da bulunduğu sırada yaptırmıştır.[3] Bugün mevcut olmayan müessesenin inşa tarihi 846/1442-43'tür. Vakfiyesine[4] göre müderrise yevmî[5] 10, mu'îde[6] 3, talebeye ise toplam 10 akçe verilmiştir. Medresenin pâyesi[7] 25'lidir. Yani ikinci derecedeki medreselerdendir. Bununla birlikte mu'îdlerin ilk olarak müderrislik görevi aldıklarında tayin edildikleri medreselerden biridir.[8]

(g.) Gelibolu Balaban Paşa Medresesi'nin banisi II. Murad'ın devlet ricalinden Balaban Paşa'dır (ö. 1446). Buradaki medresesinin dışında Edirne'de bir imaret ve medrese, Şam'da da bir mescit yaptırmıştır. Onbeşinci yüzyılın son çeyreğinde yapılan bir tahrir defterinde yer alan bir kayıttan orijinali bulunamayan medrese vakfiyesinin 846/1442–43 tarihli olduğunu anlamaktayız.[9] Vakıf gelirlerinden medrese kadrosuna ödenen yevmî ücretler şöyleydi: müderrise 9, imama 3, toplu olarak talebelere 5, müezzine 1 akçe. Kaynaklarda çok düşük pâyeli bir medrese olduğu belirtilmektedir.[10] Fakat Balaban Paşa İmâreti'nin bir parçası olan medresenin Fâtih devrindeki vaziyetini gösteren bir vakıf kaydından "ulûfe-i müderris"in yevmî 49 akçeye yükseldiğini, yani beş buçuk misli arttığını görmekteyiz. Aynı zamanda "tâlib-i ilmler", vakfiyenin onlara tahsis ettiği 5 akçelik gündeliği aralarında paylaşmaya devam etmiştir.[11]

Gelibolu'da yirmi sene kadar kısa bir süre içerisinde üç medrese tesis edilmiştir.

---

[1] BOA, TD No.12, v. 188; Bilge, a.g.e., s. 173-174; bkz. EPL, s. 293.
[2] Mütekait: Ar.-Osm. Emekli
[3] bkz. Ali, a.g.e. , v. 63a
[4] Vakfiye: Vâkıfın (vakfedenin) malını verdiğini gösteren ve hâkimin vakfa dair hükmünü içeren belgedir.
[5] Yevmî: Ar. Günlük
[6] Mu'îd: Ar. Müderrisin talebelerin arasından seçtiği yardımcı; asistan
[7] Pâye: Far. Derece. Medreselerin dereceleri onlarda çalışan müderrislerin aldıkları ücretlere göre belirlenirdi.
[8] A. Gül, a.g.e. , s. 54; Bilge, a.g.e. , s. 172; bkz. Fevzi Kurdoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938, s. 48; bkz. Baltacı, a.g.e. , s. 407-408.
[9] BOA, TD No.12, v. 192, ayrıca bkz. BOA, TD No.75, v. 241.
[10] Bilge, a.g.e. , s. 172-173; A. Gül, a.g.e., s. 54.
[11] EPL, s. 223; TD No.12, v. 211 v.d.

Trakya ve Balkanlar'a yönelik akınların en önemli hareket üslerinden biri olan Gelibolu, 1376'daki nihaî fethinden sonra büyük nüfus artışına tanık olmuştur. Bu yoğun iskân, Gelibolu'nun Osmanlılar için zamanın en önemli limanı olmasından ve bu mevkiin Anadolu'dan Rumeli'ye asker ve muhacirlerin geçirilmesi açısından sahip olduğu stratejik ehemmiyetinden de kaynaklanmıştır. Tetkik ettiğimiz O.79 ve 75 numaralı tahrir defterleri ışığında Gelibolu, 1475'te 40 mahalleli, 1519'da da 59 mahalleli büyük bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mahallelerin mühim bir kısmının II. Murad döneminde oluştuğu göz önünde bulundurulursa üç medresenin neden onun saltanat yıllarında kurulduğu da anlaşılacaktır.[1] Buradaki ilk medrese, şehrin fethinden 46 yıl sonra, diğer ikisi de 66 yıl sonra kurulmuştur. Bu süre içersinde söz konusu medreselerin tesisini iki paralel süreç teşvik etmiştir: Anadolu tarafından gelip buraya yerleşen veya yerleştirilen Müslim nüfusun şehirleşmesi ve Gelibolu'nun fethi sonrasında burayı terk etmeyen (Rum ve Cenevizli) gayrimüslimlerin İslâmlaşması. Bu iki sürecin neticesinde Gelibolu, Edirne'den sonra Trakya'nın ikinci en büyük şehri haline gelmiş ve komşu kasabalara nazaran daha kesif bir mescit ve medrese ağı geliştirmiştir. II. Murad dönemine ait bir tahrire sahip olmamakla beraber, Fâtih zamanında yapılan bir sayım bu kesafete dair net bilgi vermektedir: 1475'te 40 mahalleden 34'ünün adında "mescid" ve 1'inde "tekye" ibaresi yer almaktadır. (1519'da 59 Müslüman mahalleden 49'un adında "mescid", 5'inde "cami" ve 1'inde önceki tahrirde "tekye" diye geçen "zâviye" ibareleri yer almaktadır). Bu 40 mahallede sakin 31 imam ve (tahminen şehirdeki üç medresede eğitim gören) 16 fakih'in (fıkıhçının) yer aldığı görülmektedir.

Tabiî olarak II. Murad döneminde en çok medrese başkent Edirne'de kurulmuştur. Bunların ilki **(h.) Edirne Oruç Paşa Medresesi**'dir. Adından da belli olduğu üzere kurucusu (Timurtaş Paşa'nın oğlu) Oruç Paşa'dır (ö. 1425).[2] Fetret devrinde Çelebi Mehmed'in yanında olan Paşa, II. Murad devrinde beylerbeyi ve (1422'de) vezir olarak görev almıştır. Medresenin yeri bilinmemekte, vakfiyesi de bulunamamıştır.[3]

Günümüze ulaşamayan diğer bir medresede de **(i.) Edirne Şah Melek bin Şâdî Bey Medresesi**'dir. Medresenin kurucusu Şah Melek (ö. 845/1441), Yıldırım, Fetret devri, Çelebi Mehmed ve II. Murad devri devlet ileri gelenlerinden olup lala[4], vezir[5] ve Rumeli beylerbeyi[6] gibi vazifelerde bulunmuştur. Şah Melek Bey'in 835/1431 tarihli vakfiye sureti, 840/1436–37

[1] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 868.
[2] Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, C. I, Yay. Nuri Akbayrak, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Nisan 1996, s. 422 vd.
[3] EPL, s. 246-247; Bilge, a.g.e. , s. 156-157; A. Gül, a.g.e. , s. 48.
[4] Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, C. III, İstanbul, 1327-1332 (1927-1928), s. 179.
[5] Âşık Paşa-zade, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İstanbul, 1332/1914, s. 82.
[6] H. Hüsameddin, a.g.e. , c. 3, s. 201.

tarihli zeyil[1], 828/1425 tarihli vakfiye, bunun zeyli[2], bu vakfiye ve zeylin Edirne kadısı Mahmud b. Yusuf tarafından çıkarılan sureti vardır.[3] Vakfiyelerden bugün mevcut olmayan medresenin, kale dışında Mihal Bey köprüsü yanında olduğunu öğrenmekteyiz.[4] Burada Tunca nehri üzerinde Şah Melek'in medresesi ile mescidi yan yanadır. Mescidin kitabesine göre inşa tarihi 832/1429'dur. Medrese de bu tarihte yapılmış olmalıdır. Bu medrese, az sonra ele alacağımız II. Murad'ın Edirne'deki Dârülhadîs'i gibi bir ihtisas medresesidir. Vakfiyede bu durum açıkça belirtilmektedir: Vâkıf, "orayı fıkıh, fıkıh usûlü, hilâf ve cedel[5] okuyacaklara, Müslümanlara 4 mezhebin farklarını anlatıp izah edecek olan âlimlere ve fakihlere vakfetmiştir." Medrese vazifelerine tahsis edilen maaşlardan, müderrisin günde 10, mu'îdin 4, talebenin toplam 10 akçe aldığını öğrenmekteyiz.[6] Hibrî, Şah Melek Medresesi'ni aşağı pâyede bulunan dokuz Edirne medresesi arasında göstermektedir.[7] Bâdî de 25'li olduğunu belirtmiştir.[8] Müderrisleri arasında İslâm hukuku mütehassısı olarak bilinen Molla Hüsrev'i görmekteyiz. Meşhur Molla Hüsrev'in burada senelerce ders okuttuğu, hatta et-Taftazanî'nin *el-Mutavvel*'ine hâşiyesini burada yazdığı söylenmektedir.[9]

835/1431 tarihinde tanzim edilen vakfiyenin şahitleri arasında vâkıfın azatlılarından 2 veled-i Abdullâh'ın yer aldığı görülmektedir.[10] Medrese vakfiyesinin iki mühtedi tarafından imzalanmış olması, çalışmamızın birçok yerinde savunmaya çalıştığımız bir hususu - mühtedilerin Osmanlı kültürünün her sektöründe aktif rol oynadığını- bir daha teyit etmektedir.

Şah Melek Medresesi'nin Osmanlı otoritelerinin desteklediği Hanefîliğin yanı sıra diğer üç ana sünnî mezhebi de öğretim konusu etmesi, bu alanda ihtisaslaşmış fıkıhçılara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Erken dönem Osmanlı sultanlarının ve idaresinin rakibi olan diğer Müslüman hükümdarlara karşı meşruiyetini savunması gerektiğinden Osmanlı, Anadolu ve dışındaki İslâm dünyasının sempatisini kazanma arzularını gerçekleştirmek için Sünnî İslâm'ın tüm doktrinlerini, Şâfi'î, Melikî ve Hanbelî fıkhını iyi bilen âlimler yetiştirmek zorunda kalmıştır.[1]

---

[1] Vakfiyenin metni için bkz. Bilge, a.g.e. , s. 278-281.
[2] Bilge, a.g.e., s. 150, (bkz. TSA, E. 4094).
[3] Vakfiyenin metni için bkz. Bilge, a.g.e. 284 vd. (TSA, D. 7099).
[4] EPL, Vakfiyeler kısmı, s. 247.
[5] Hilâf ve Cedel'in anlamı için bkz. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, s. 28 d.1: "…Ulemâ ve müctehidlerin arasında ihtilâfı mûcip olan bir hükm-i şer'iyi muhaliflerin taaruzlarından ve yıkmalarından muhafaza ederek şer'î delillerle bu hükmü muhafaza için vazolunan Hilâf ilmi ile herhangi bir mesele üzerinde fukaha mezhepleri arasındaki münazara ilmi olan Cedel de usul-ı fıkıh kısmındandır."
[6] EPL, Vakfiyeler kısmı, s. 247; Bilge, a.g.e., s. 150-151;
[7] Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-Müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650, Çev. Ratip Kazancıgil, İstanbul, Edirne Valiliği Yayınları, Haziran 1999, s. 34.
[8] EPL, s. 28 (d. 101).
[9] Şekâ'ik, s. 123-127?; Ali, a.g.e. , v. 116b; Mecdî, s. 135-139; A. Gül, a.g.e. , s. 50.
[10] EPL, Vakfiyeler kısmı 247-248; Bilge, a.g.e., s. 281.

kalmıştır.[1]

Pâye bakımından Şah Melek Medresesi ile aynı seviyede olan **(j.) Edirne Beylerbeyi Medresesi** de günümüze ulaşamayan medreseler arasındadır. II. Murad devri ümerasından Rumeli Beylerbeyi Sinan Bey'in (ö. 845/1441–42) eseridir. Edirne'nin kurucuları arasında yer alan Sinan Bey, şehirde bir imâret, cami ve hamam inşa ettirmiş olup türbesi de buradadır. 833/1429 tarihli vakfiyesinden medresenin 25'li olduğu anlaşılmaktadır. Talebeye günde 10 akçe verilmekteydi.[2]

Onbeşinci yüzyılın ikinci çeyreğinde Edirne'den sonra en çok medrese Malkara'da kurulmuştur. Bu devirde burada inşa edildiği tespit olunan dört medresenin ilki **(k.) Malkara Kassâbzade Mahmud Bey Medresesi**'dir. Türkçe olarak düzenlenen vakfiyesinin tarihi 837/1434'tür. Müderrise günde 10 akçe veriliyordu. Yarımşar akçe alan 5 talebesi vardı. Ayrıca medresede okuyan talebelere ve imam, müezzin, câbî, nâzır ve mutfak nakîblerine her gün ikindiden sonra pişirilecek bir şinik buğday, et, çorba ve ekmek verilir, kalanı da gelip gidenlere bölüştürülürdü.[3]

Kassâbzade Mahmud Bey'in oğlu Ali Bey, babasını örnek alarak kendi adını taşıyan **(l.) Malkara Kassâbzade Ali Bey Medresesi**'ni tesis etmiştir. II. Murad devrinde yaptırılan medresenin 860/1455–56 tarihli vakfiyesine göre müderrisine 5 akçe yevmiye verilmiştir.[4] Kassâbzade ailesinin Malkara'ya kazandırdığı iki medresenin de düşük pâyeli olduğu görülmektedir. Bu husus, bir daha -mektephâne bahsinde de değindiğimiz- merkez-taşra standartlarındaki farklılığı gündeme getirmektedir. Malkara Hüdavendigâr Medresesi'nin müderrisine 2, Gelibolu Saruca Paşa Medresesi'ninkine 10, Gelibolu Balaban Paşa Medresesi'ninkine ise 9 akçe tahsis edilmiştir. Her ne kadar zamanla bu meblâğlar artsa da taşrada görev alan müderrislerin yevmiyeleri daima Edirne'deki meslektaşlarınkinden daha düşük olmuştur.

Malkara'nın diğer bir medresesi olan **(m.) Malkara Gâzî Tûrhân Bey Medresesi**'nde de müderrise günde 10 akçe veriliyordu. Paşa Yiğid'in oğlu Turhan Bey, bu müessesesi için Malkara'da dükkân ve kervansaraylar vakfetmiştir.[5] Aynı şehirde kimin tarafından ve ne zaman kurulduğu bilinmeyen bir medrese daha: **(n.) Malkara İbrahim Paşa Medresesi** mevcuttu**.** Günümüze ulaşamayan medresenin varlığı bir tevcihten anlaşılmaktadır.

[1] Bkz. E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 861.
[2] Baltacı, a.g.e., s. 120-121; Bilge, a.g.e., s. 138-139; EPL, s. 44, 253; Peremeci, a.g.e. , s. 114; TD No.1070, s. 249 vd.; A. Gül, a.g.e. , s. 50.
[3] TD no. 12, s. 246; TD no. 75, s. 552-555; A. Sezgin, a.g.m., s. 123; Bilge, a.g.e., s. 183-184; A. Gül, a.g.e., s. 51.
[4] EPL, s. 281; Baltacı, a.g.e., s. 559.
[5] TD no. 75, s. 556-557; EPL, s. 342; E. H. Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri, C.IV, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1974, s. 785-787; A. Gül, a.g.e., s. 57; Baltacı, a.g.e., s. 566.

Müderrislerinden (931'den önce) Muhyiddin Seydî Mehmed Efendi'nin ismi tespit edilebilmiştir.[1]

Malkara'da II. Murad döneminde toplam üç (veya dört) medrese kurulmuştur. Bu erken dönem Osmanlı kültür merkezinin, medrese eğitiminin Rumeli'de ilk başladığı yer olması tesadüfî değildir. Osmanlıların I. Murad zamanında burada başlattığı iskân faaliyetleri, II. Murad döneminde iyice yoğunlaşmıştır. Fâtih devrinin ilk yıllarında yapılan bir tahrirde Malkara'da sekizyüz civarında hâne kayıtlıdır. Yarım asır sonra yapılan 1519 tarihli tahrirden şehir nüfusunda 150 hânelik bir düşüş gözlemlenmektedir. Bu durum, Malkara nüfusunun Fâtih öncesi, yani II. Murad ve Mehmed Çelebi zamanlarında daha da kesafetli olduğu fikrini akla getirmektedir. Fetret devrinden sonra yükselişe geçen Edirne, Malkara ve diğer taşra kasabalarında sakin şehirlileri kendine cezp etmeye başlamıştır. Her ne kadar düşük pâyeli de olsa Malkara medreseleri birçok yerli fıkıhçı yetiştirmiştir. 1456'da burada "fakih" olarak kaydedilenlerin sayısı (20) -toplam hâne adedini de orana katmak suretiyle- diğer Rumeli şehirlerinden aynı lâkabı taşıyanlardan fazladır. Ayrıca aynı tahrirde 1 müderris, 1 hekim, 28 imam, 3 veled-i fakih ve 2 sofî'nin isimlerine rastlanmaktadır. Bunların yanı sıra şehrin 32 mahallesinden biri "Medrese-i Turahan Bey" adını taşıması, Osmanlı toplumunda bu tip müesseselere verilen önemin bir göstergesidir. Gâzî Turhan Bey'in kurduğu imâretin bir birimi olan medrese ile birlikte bir cami de inşa edilmiştir, fakat mahalle adı için medrese tercih edilmiştir.

Sultan II. Murad tabiî olarak en ihtişamlı ve yüksek pâyeli iki medresesini: Dârülhadîs'i ve Saatli Medrese'yi Osmanlı payitahtı olan Edirne'de kurmayı tercih etmiştir. **(o.) Edirne Dârülhadîs Medresesi**, İbn Arab Mahallesi'nin Manyas mevkiinde bulunmaktadır. Hibrî'nin aktardığı rivayete göre, bu yeri ve Dârülhadîs'in hududunu bizzat Sultan'ın rüyasına giren Peygamber tayin etmiştir.[2] Beşir Çelebi de, Dârülhadîs'in Edirne'de duaların kabul olunduğu dört kutsal yerden biri olduğunu ve II. Murad'ın burada namaz kılıp hadis okuduğunu ifade etmektedir.[3] Medrese açıldığı günden itibaren cami olarak da kullanılmıştır. **(p.) Cami yanında mevcut olan ayrı bir medrese**nin ise, II. Murad'a ait olup olmadığı bilinmemektedir.

Bugün camide bulunan kitabeye göre Dârülhadîs Medresesi'nin inşası 20 Şa'bân

[1] Baltacı, a.g.e., s. 568.
[2] Hibrî, a.g.e. , s.24.
[3] Beşir Çelebi, Hikâyet-i Beşir Çelebi: Tarih-i Edirne, İstanbul, İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960, s. 11.

838/23 Mart 1435'te bitirilmiştir.[1] Medresenin evkâfını ihtiva eden 1022/1613 tarihli müstakil bir defter tertiplenmiştir.[2]

Pâye bakımından, vakfiyesine göre 30'lu durumundadır. Vakfiyenin şartlar kısmında medrese kadrosu için, şer'î ilimleri iyi bilip, felsefî ilimlere kat'iyen iştigâl etmeyecek bir müderris ve zekî bir mu'îd öngörülmektedir. Müderrise günde 50 akçe verilen medreseye II. Bayezid, Hoca Sinan Paşa'yı 100 akçe ile tayin etmiştir.[3] Böylece Dârülhadîs Medresesi, Osmanlı'nın kuruluş döneminde en yüksek pâyeli medresesi statüsüne yükselmiştir. Burada hocalık yapan Osmanlı âlimlerinden, Fahreddin-i Acemî (II. Murad devri), Sinan Paşa (Fâtih ve II. Bayezid devri: önce 60 ve 80, sonra da 100 akçe yevmiye ile[4]), Molla Lütfî (900/1494–95'ten önce, 40 akçe yevmiye ile)[5], Karasîlî Nureddin Efendi (913/1507–08'den önce), Maşî Şemseddin Ahmed Efendi (II. Bayezid) ve İbn Kemal'in (922/1516–17'de) isimlerini sayabiliriz.[6]

Hadîs tedrîs ve tetkiklerine hasrolunan "hadîs evleri"nin tarihi, Halep atabeklerinden Nureddin Zengî'nin (ö. 1202) Şâm'da kurduğu "en-Nûriyye" Medresesi'yle başlamıştır. Anadolu'da tesis edilen ilk dârülhadîsler, İlhanlı veziri Şemseddin Cüveynî'nin 670/1271'de Sivas'ta yaptırdığı Çifte Minare ve Selçuklu veziri Sâhib Ata'nın Konya'da yaptırdığı İnce Minare dârülhadîsleridir.[7] Edirne'de açılan Dârülhadîs, I. Murad vezirlerinden Çandarlı Hayreddin'in İznik'te kurduğu ilk Osmanlı dârülhadîsinden sonra ikinci sırada gelmektedir. Böylece bu medrese, umumî medreselerde de olduğu gibi, bir yandan İlhanlı ve Selçuklu dârülhadîslerini, diğer yandan da Osmanlı'nın İznik'teki dârülhadîsinin elde ettiği bir asırlık tecrübelerden yararlanmıştır.

Medrese vakfiyesinin "felsefî ilimleri" yasaklaması hususu,[8] George Makdisi gibi bazı tarihçiler tarafından rasyonel bilimlerin medrese programı dışında bırakılmasını hedefleyen ve âlimlere 'aklî ilimlerle alâkadar olmalarını kısıtlayan bir unsur olarak yorumlanmıştır. Ancak bu konuyu araştıran E. İhsanoğlu'na göre, bu dışlama şartının bazı vakfiye metinlerinde zikredilmiş olması bile medreselerde felsefî ve/veya aklî ilimlerin eğitiminin daha önceki

[1] EPL, s. 210; Mehmed Neşrî, Kitâb-ı Cihân-nümâ: Neşrî Tarihi, C. II, 3. bs. Yay. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, Ankara, TTK, 1995, s. 679.
[2] BOA, TD No. 719.
[3] Mecdî, s. 193.
[4] Şekâ'ik, s. 174-176; Mecdî, s. 193-196; EPL, s. 211: "Sinân Paşa müderris şod fî 13 Zîlhicce sene 894 (7.XI.1489), talebe fî yevm 40"; E. İhsanoğlu, Ramazan Şeşen: Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, C.I, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi/IRCICA, 1999, 37-40.
[5] Mecdî, s. 295-300.
[6] Baltacı, a.g.e., s. 587-588; Ayrıca bkz. Bilge, a.g.e., s. 140-147; A. Gül, a.g.e., s. 142-147.
[7] Baltacı, a.g.e., s. 12, O. Sıbev, a.g.e., s. 49.
[8] Bkz. Bilge, a.g.e., s. 221: "Müderrisler, talebelere ulûm-ı şer'iyye ve fünûn-ı edebiye öğreteceklerdir. Bunun dışında kalan felsefî ilimleri okutmayacaklardır. Burada her gün müderrisler hadis ve onunla alakalı konularda ders vereceklerdir".

dönemlerde yapılmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte felsefe dışında kalan geometri, aritmetik, astronomi ve müzik gibi aklî ilimler kelâm için doğrudan rakip olarak görülmediği gibi ulemanın büyük kısmı tarafından dinin daha iyi anlaşılması için gerekli sayılmıştır.[1] Zaten, medresenin tarihî seyri tetkik edildiğinde astronomi ve matematik gibi 'aklî ilimlerin bu müessesenin daha ilk kurulduğu zamanlardan itibaren müfredatlarında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu durum erken dönem Osmanlı medreseleri için de geçerli olabileceğini gösteren muhtelif örnekler mevcuttur.[2]

Âlim biyografilerinin tetkiki, erken dönem Osmanlı tarihi boyunca Edirne'de (ve devlet genelinde) yaşamış ulemânın naklî ilimlerde olduğu kadar aklî ilimler alanında da ehil olduklarını göstermektedir: Kaynaklar, Şeyh Bedreddin (ö. 1416), Abdurrahman el-Bistamî (ö. 1453), Molla Hızır (ö. 1458), Alâeddin et-Tûsî (ö. 1482) ve Molla Hüsrev (ö. 1460) gibi örnek şahsiyetlerin tamamı hakkında "'aklî ve naklî" ya da "cümle" ilimlerde ehl-i vukûf olduklarını kaydetmektedir. Her ne kadar **'ulûm-i 'aklîyye** bazı medreselerden uzak tutulmaya çalışılmışsa da, biyografilerde (âlimlerin eğitim gördükleri ve iyi bildikleri ilimler sıralamasında) yer alan **'aklî** sıfatının ekseriyetle **naklî** veya **şer'î** tabirlerinden önce gelmesi, bu devirde rasyonel ilimlere duyulan itibar dolayısıyla kaynaklandığı düşünülebilir.

Fâtih devrinde medrese programına doğrudan alınmayıp müderris adaylarının "'aklî ve naklî ilimlere vâkıf" olmaları şartının getirilmesi, 'aklî ilimlerin medrese müfredatına dolaylı olarak alındığını göstermektedir. Fâtih'in medrese sistemindeki bu değişiklikleri uygulamakta ve 'aklî/naklî ilimler mütehassısları temin etme konusunda bir zorlukla karşılaşmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu ihtiyacını aklî ilimlere vâkıf Osmanlı ilmîye mensubu âlimlerle karşılamıştır. Tespitlerimize göre bu dönemde hariçten Osmanlı'ya intisap eden âlim sayısında herhangi bir artış söz konusu olmaması bu kanaatimizi desteklemektedir.

Edirne Dârülhadîsi'nde çalışmış olan müderrislerin listesi tetkik edildiğinde, bunların çoğunlukla 'aklî ilimlere rağbet duyan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. (Bu konuda Fahreddin-i Acemî, Sinan Paşa, Molla Lütfî, Karesîlî Nureddin, Şemseddin Ahmed Maşî, Muhyiddin Kocevî ve İbn Kemal'in hâl tercümelerini misal vermek kâfidir). Bununla birlikte burada öğrenci olarak bulundukları bilinen bazı âlimlerin hayatlarının bir sonraki aşamalarında 'aklî ilimlerde ehil zevât sıfatıyla karşımıza çıkmaları göz ardı edilmemelidir. Meselâ Ali el-Arabî medrese eğitiminin son kısmını Edirne Dârülhadîsi'nde Fahreddin-i Acemî'nin mu'îdi olarak tamamlamıştır.[3] Ali el-Arabî

[1] E. İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", s. 875-876.
[2] E. İhsanoğlu, "Institutionalization of Science in the Medreses of Pre-Ottoman and Otoman Turkey", Turkish Studies in the History and Philosophy of Science, Ed. G. Irzik ve G. Güzeldere, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2004, s. 260.
[3] Bkz. Şekâ'ik, s. 150-155; Mecdî, s. 171-176.

naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimleri de öğrenmiş olması, âlimin bu ilimleri bir şekilde tahsil ettiğini göstermektedir. Bunların bir kısmını Edirne Dârülhadîs'inden önce bulunduğu medreselerde okumuş olması muhtemeldir. Bir kısmını da kanaatimizce hadîs eğitimiyle eşzamanlı olarak medrese dışında elde etmiştir.

Çelebi Mehmed zamanında bir süreliğine Edirne ve Dimetoka'da bulunmuş olan Abdurrahman el-Bistamî'nin (ö. 1453) *El-Fevâ'ih el-Miskiyye fi'l-Fevâtih el-Mekkiyye* adlı eserinde hazırladığı ve aşağıda dökümünü takdim ettiğimiz bir felsefî ilimler cetvelinden, erken dönem Osmanlı âlimlerinin "felsefî fenlere" verdikleri önem net bir şekilde müşahede edilebilmektedir. Cetvelden de anlaşıldığı üzere el-Bistamî, şer'î ilimleri dahi felsefî fenler paradigmasının bir parçası addetmiştir. (Alttaki şekle bkz.)



Şekil: El Bistamî'nin "Felsefî Fenler" Cetveli:

Fâl ilmi, 'arûz (nazım ölçüleri bilimi) ilmi, lügat ilmi, nahiv ilmi, kitâbet (yazı yazma) ilmi; *Riyâziyye*: Cebir ve hazâ'im(?) ilmi, kimya ve hiyel (mekanik) ilmi, bey' ve şirâ (alış-veriş) ilmi, siyer (Peygamberin hayat hikâyesi) ve ahbâr (bilginler, haberler?) ilmi; *Tabî'iyye*: Baytara ilmi, tıbb ilmi, gubâr (Arab rakamları) ilmi, kevn-ü fesâd (tabiat) ilmi; *Mantıkiyyât*: Politika, sofistika, retorika; *İlâhiyyât*: Nefslerin seyrini bilme ilmi, melekleri

bilme ilmi, Bârî'yi (Yaradanı) bilme ilmi, Me'âd (Âhireti bilme) ilmi, siyâset ilmi; *Şer'iyye*: Tefsîr ilmi, fıkıh ilmi, te'vîl ilmi, rivayetler ilmi, tazkâr (zikir) ilmi, usûl ilmi, zühd ilmi, Tenzîl ilmi.[1]

Bunun yanı sıra el-Bistamî'nin eserinde 145 ilim adından oluşan ilimler fihristinde yer alan bilim dallarının çoğu rasyonel ilimlerden doğmuştur.

1022/1613 tarihinde yarım milyon akçeyi aşan yıllık bütçesi ile göz kamaştıran Dârülhadîs'ten[2] sonra Edirne'nin önde gelen simgelerinden biri olan Üç Şerefeli Cami yakınında bulunan "komşu" medreselerin tarihini mütalâa edeceğiz. Edirne Üç Şerefeli Camii'nin civarında yan yana iki medrese yer almaktadır: **(r.) Edirne Saatli Medrese ve (s.) Peykler Medresesi** adlarıyla anılan iki medreseden hangisinin Saatli, hangisinin Peykler olduğu tam olarak bilinmemektedir. Tarihî kaynaklara göre Peykler Medresesi, Fâtih tarafından; Saatli Medrese ise, II. Murad tarafından, Üç Şerefeli Cami ile birlikte inşa ettirilmiştir.[3] Bunlar sonradan Çifte (veya Komşu: Ar. **mütecâvirateyn**) Medrese adını almış, aralarını ayırmak için de Saatli Medrese'ye 'Atik (Eski), Peykler Medresesi'ne de Cedîd (Yeni) Medrese denmiştir.[4]

Medrese 841–851/1437–1447 tarihleri arasında yapılmış olmalıdır. Vakfiyesi bulunamamıştır. 896/1490 tarihli bir mütevelli muhasebe raporuna göre "Mevlâna Yarhisarzade, müderris, 50, mu'îdi 8, talebe 18 nefer fî 2, 36, hâfız-ı kütüb 2" akçe yevmiye almaktaydı. Aynı meblâğlar Yeni Medrese'de vazife alanlara da ödendiği anlaşılmaktadır.[5] Pâye bakımından medrese, sadece Saatli Medrese mevcutken, müderrisine verilen 100 akçe yevmiye ile II. Murad devrinin en yüksek pâyeli medreseleri arasında bulunuyordu. Fâtih, ikinci medreseyi yaptıktan sonra 100 akçeyi ikiye bölerek müderrislerin her birine 50'şer akçe yevmiye vermiştir.[6]

Medresede görev almış meşhur müderrislerden Alâeddin et-Tûsî (Fâtih devri), Kızıl Katır Musliheddin Efendi (Fâtih devri), Molla İzârî (901/1495–96'dan önce), Tablbaz Muhyiddin Efendi (915/1509–10'da) ve İbn Kemal (918/1512'den önce)'in adlarını

[1] Zîneddin 'Abdurrahmân el-Bistâmî, El-Fevâ'ih el-Miskiyye fî'l-Fevâtih el-Mekkiyye, Nûruosmâniye Ktph. No. 2519, v. 9a.
[2] EPL, s. 210.
[3] Yekta Demiralp, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 86.
[4] Hibrî, a.g.e., s. 35; Bâdî, a.g.e., c. I, v. 90.
[5] EPL, s. 215: "Cemaat-ı vazîfe-hûrân medrese-i 'Atîk fî sene 37.440: Mevlânâ Yârhisârîzade müderris 50; mu 'îd 8; talebe 18 nefer fî 2: 36, hâfız-ı kütüb 2… Cemaat-ı vazîfe-horân medrese-i Cedîd fî sene 37.440: Mevlânâ Paşa Çelebi b. Şeyh Kutbeddin müderris 50; mu'îd 8; talebe 18 nefer fî 2: 36, hâfız-ı kütüb 2 "; Bilge, a.g.e. , s. 153-154; İstanbul Belediyesi Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet Yazmaları, O. 91, s. 276; A. Gül, a.g.e. , s. 52.
[6] Hoca Sadettîn Efendi, Tâcü't-Tevârîh, C. II, Haz.: İ. Parmaksızoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992, s. 250; Baltacı, a.g.e. , s. 451.

sayabiliriz.[1] Aslında bu müessesede kuruluşundan II. Bayezid zamanına kadar geçen süre içerisinde çalıştıklarını tespit edebildiğimiz toplam 13 âlim söz konusudur.[2] Bunların tamamı, Osmanlı bilim literatürüne çok sayıda eser kazandırmış şöhret sahibi kişilerdir. Üç Şerefeli medreselerinden birinde çalışabilmek için müderris adaylarının mesleklerinde başarılı ve tecrübe sahibi olmaları gerektiği gibi, burada bir kere görev almış âlimler, diğer yüksek pâyeli medreselere veya ilmîye sınıfının âlî rütbelerine terfî etme şansını yakalamışlardır: Örneğin Üç Şerefeli'de çalışan Hızır Bey (ö. 1458), bir süre sonra ilk İstanbul kadısı olmuştur[3]; Sinan Paşa (ö. 1486), sırasıyla Semâniye müderrisliği, Fâtih'in hocalığı, vezirlik ve veziriazamlığa terfi etmiştir;[4] Molla İzârî (ö. 1496)[5], Zâhir Muhyiddin b. Hasan Samsunî (ö. 1513)[6], Kara Balî Aydınî (ö. 1514)[7], Şücaeddin İlyas (ö. 1517)[8] ve Muhyiddin Tablbaz[9] ise, Edirne sonrası Fâtih ve II. Bayezid döneminde Osmanlı medrese sisteminin doruğu kabul edilen Semâniye medreselerine müderris tayin edilmişlerdir. Fakat Semâniye'ye gidenlerin yanı sıra oradan Üç Şerefeli'ye hoca olarak gelenler de olmuştur ki bu durum Edirne'deki Çifte Medrese'nin Onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında da ulemâca tercih edilen Osmanlı medreseleri arasında yer aldığına işaret etmektedir; Üç Şerefeli Medresesi'nde 100 akçe gündelik alan Alâeddin et-Tûsî (ö. 1482), buraya Semâniye'deki vazifesinden sonra gelmiş, Edirne'de bulunduğu esnada Fâtih'in emri üzerine altı ay zarfında *Zuhr* adlı kitabı telif etmiştir.[10] Kezâ, Müftü Ahmed Paşa (ö. 1520) ve Kızıl Katır lâkabıyla ünlenen Musliheddin Mustafa, Sultanın teklifi üzere Semâniye'den Üç Şerefeli medreselerinden birine geçmiştir.[11]

İstanbul'da 1471'de hizmete açılan Semâniye medreseleri, Osmanlı eğitim sistemi hiyerarşisinde ilk plâna yükselmesinde Dârülhadîs ve Üç Şerefeli medreseleri gibi Edirne'nin yüksek pâyeli medreselerinde müderrislik yapmış veya bu medreselerde eğitim görmüş âlimlerin istihdamının büyük etkisi olmuştur. Ancak bu durum Edirne medreselerinin ikinci plâna düşmelerine sebebiyet vermiştir.

II. Murad, Edirne'de -yukarıda ele aldığımız medreseler kadar nüfuzlu olmasa da-

[1] Şekâ'ik, s. 97-100, 214-215, 284-285, 377-379; Mecdî, s. 118-120, 230-231, 300-301, 342-343, 381-385.
[2] Hızır Bey (ö. 1458), 'Alâ'eddin et-Tûsî (ö. 1482), Sinân Paşa (ö. 1486), Müftü Ahmed Paşa (ö. 1520), Musliheddin Mustafâ/Kızıl Katır, Molla İzârî (ö. 1496), Zâhir Muhyiddin b. Hasan Sâmsûnî (ö. 1513), Kara Bâlî Aydınî (ö. 1514), Şücâ'eddin İlyâs (ö. 1517), Muhyiddin Tablbâz, Karamânî Kemaleddin İsmâ'îl ve Muhyiddin Muhammed Karamânî (ö. Yavuz'un ilk sultanlık yıllarında).
[3] Şekâ'ik, s. 91-94.
[4] a.e., s. 174-176; Mecdî, s.193-196.
[5] Şekâ'ik, s. 284-285; Mecdî, s. 300-301; E. İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, C.I, s. 40-41.
[6] Şekâ'ik, s. 295-296; Mecdî, s. 312-313
[7] a.e., s. 316-317.
[8] Şekâ'ik, s. 316; Mecdî, s. 329-330.
[9] a.e., s. 342-343.
[10] Şekâ'ik, s. 97-100; Mecdî, s. 118-120.
[11] Şekâ'ik, s. 178, 214-215; Mecdî, s. 197, 230-231

iki yüksek tahsil tesisi daha kurmuştur. İlki **(t.) Edirne Halebiyye Medresesi**'dir. Sultan, Haleb taraflarından Edirne'ye gelen Siraceddin b. Ömer'i (ö. 857/1453), oğlu Şehzade Mehmed'e özel hoca tayin etmiş ve Edirne'de I. Murad'ın kiliseden çevirmiş olduğu caminin yanında yeni yaptırdığı medreseye müderris tayin etmiştir. Bundan dolayı medreseye ve camiye hoca Siraceddin bin Ömer'e nispetle Halebiyye denmiştir.[1]

Tetimmesi de bulunan medrese, pâye bakımından 920/1514–15'te 40'lı iken, 934/1527–28'de 50'liler arasında bulunmuştur. Bu husus, medresenin yüksek dereceli ilim merkezi olduğunu gösterir. Nitekim Hibrî de, Edirne'de dâhil pâyesine sahip altı medreseden biri olarak kaydetmektedir.[2] Siraceddin Halebî'den sonra burada Molla Hüsrev (832/1428–29'dan önce), Fenarîzade Hasan Çelebi (860/1456'dan önce), Hamidî Efendi (909/1503'te tayin edildi), Zâmîrî Efendi (914/1508–09'dan önce) ve İbn Kemal (918/1512'de) müderris olarak çalışmışlardır.[3]

Sultan'ın payitahtta kurduğu son medrese, zâviye niyetine inşa edilen ve sonradan bir eğitim müessesesine dönüştürülen **(u.) Edirne Şeyh Şüca Medresesi**'dir. Belirttiğimiz gibi, bu müesseseyi Çelebi Mehmed ve II. Murad devri şeyhlerinden olan Şücaüddin Karamanî adına bizzat, ona teşekkür borcu olan II. Murad yaptırmıştır. Zâviyenin inşasını anlatan Mecdî, onun medreseye dönüşmesinden bahsetmemektedir.[4] Ancak Cahid Baltacı, zâviyeyle birlikte yapılan mescidin 942/1535–36'da camiye tahvilini esas alarak, Şüca Medresesi'nin de bu tarihten itibaren faaliyete geçtiğini tahmin etmektedir.[5]

Vakfiyesi bulunamayan medresenin müderris tevcihlerinde de ismine rastlanmaması[6] ve Ayverdi'nin zâviye için bir şey söylememesi bu eğitim müessesesinin varlığını şüphe altında bırakmaktadır. Fakat *494 Numaralı Tapu Tahrir Defteri*'nde rastladığımız bir kayıt, medresenin varlığından yana tavır almamızı desteklemektedir: 978/1570–71 tarihinde 23 hânelik Zâviye-i Şeyh Şüca Mahallesi'nde bir "el-müderris"in sakin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı mahallede 1 (şeyh ve imam lâkaplı) molla, 1 seyyid, 3 mü'ezzin (biri veled-i Abdullâh), 1 hoca ve 1 dede'nin hâne sahibi olması, burada büyük sayıda din görevlisinin de bulunduğunu göstermektedir. Buna ilâveten mühtedi olduklarını tahmin ettiğimiz 6 veled-i Abdullâh'ın Şeyh Şüca Mahallesi'nde yaşamaları da dikkat çekicidir.[7] Mahallenin bundan yarım asır önceki durumu da buna benzer bir tabloyla karşımıza çıkmaktadır: 925/1519'de 28

[1] Hibrî, a.g.e., s. 34; Bilge, a.g.e., s. 158; A. Gül, a.g.e., s. 55-56.
[2] Baltacı, a.g.e., s. 225-226; Bilge, a.g.e., s. 159; Hibrî, a.g.e., s. 34.
[3] Baltacı, a.g.e., s. 226.
[4] Hikâyenin tamamı için bkz. Mecdî, s. 94-95; E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 901.
[5] Baltacı, a.g.e., s. 578; Bilge, a.g.e., s. 156.
[6] A. Gül, a.g.e., s. 57.
[7] BOA, TD No. 494, s. 23.

hâneden oluşan Şeyh Şüca Mahallesi'nde 1 imam, 1 mü'ezzin, 1 fakih, 1 halîfe, 2 sofî (biri veled-i Abdullâh), muallim, hafız, 2 dede, 3 hacı ve 9 veled-i Abdullâh yaşamaktadır.[1] "Muallim" kaydı, Şeyh Şüca Mescidi'nde veya mahallenin müstakil bir binasında yer alan bir muallimhânenin mevcudiyetinden kaynaklanıyor olmalıdır.

II. Murad'ın kurduğu medreselerin dışında, onun zamanında Edirne'de bulunmuş bazı devlet ricalinin tesis ettikleri medreseler de başkentteki bilim muhitinin oluşmasında mühim rol oynamışlardır. Şah Melek ve Sinan Bey'den sonra Enderûn'dan yetişen Saruca Paşa da burada kendi adını taşıyan **(v.) Edirne Saruca Paşa Medresesi**'nin kamu hizmetine açılmasını sağlamıştır.

837/1434'te II. Murad, Karaman seferine giderken 832/1429'da vezir olan Saruca'yı Edirne muhafızı tayin etmiştir.[2] Bundan sonra (yukarıda da gördüğümüz gibi) tekaüt olarak Gelibolu'da kalan Paşa bir daha vezirlik yapmış ve hayatının son kısmını yine burada geçirerek 857/1453 civarında vefat etmiştir.[3] Medresenin vakfiyesi bulunamamıştır. İncelediğimiz dönemde burada çalışmış müderrisler hakkında da herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır.

Saruca Paşa gibi eşi Gülçiçek Hâtûn da, kendi adına bir medrese kurmuştur. Günümüze ulaşamayan **(y.) Edirne Gülçiçek Hâtûn Medresesi** hakkında bir zamanlar Kirişhane semtinde bulunduğu bilinmektedir.[4]

Harap olan diğer bir medrese de, II. Murad devri vezirlerinden Sinaneddin Yusuf Paşa'nın Beylerbeyi Medresesi'nin yanı sıra kurduğu **(z.) Edirne Bevvâb Sinan Medresesi**'dir. Küçük Medrese olarak da bilinen medresenin müderrisine 935/1528–29'da günde 20 akçe verilmiştir.[5]

II. Murad döneminde kurulan medreselerden ele alacağımız son medrese **(aa.) Edirne Kürt Hoca Medresesi**'dir. Süleymâniye Küçük Pazarı'nda bulunan bu medreseyle ilgili bilinen tek şey Kürt Hoca lâkabıyla ün yapan Mehmed b. Abdurrahman b. İbrahim adlı bir zat tarafından yaptırılmış olmasıdır.[6]

Yukarıda mütalâa ettiğimiz Malkara, Gelibolu ve Edirne medreseleri, 30-100 arası mahalleden oluşan büyük şehirlerde inşa edilmiştir. Ardı ardına kurulan yirminin üzerinde medrese, büyük ölçüde söz konusu şehirlerin zamanla değişen nüfus kesafetiyle ve bu

[1] TD No. 77'den naklen.
[2] Hoca Sadettîn, a.g.e., C. I, s. 356.
[3] Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, C. VI, s. 1740-1741; bkz. Bilge, a.g.e. , s. 157-158; A. Gül, a.g.e. , s. 54.
[4] T. Gökbilgin, "Edirne Şehrinin Kuruculari", s. 162; Baltacı, a.g.e. , s. 566.
[5] EPL, s. 30-31; Baltacı, a.g.e. , s. 561.
[6] Meriç Rıfkı Melul, "Edirne'nin Tarihî ve Mimarî Eserleri Hakkında", Türk Sanat Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri, İstanbul, 1963, s. 473; bkz. EPL, s. 42; Bilge, a.g.e. , s. 148-149; A. Gül, a.g.e. , s. 56.

kesafetten kaynaklanan yüksek tahsil müesseseleri ihtiyacıyla orantılı olarakzuhurettiği ileri sürülebilir. Bu husus, bazı şehirlerin fetihlerinden uzun süre sonra bile medreseye sahip olamamalarının sebebini açıklamaya yeterlidir. Medreselerin kuruluşunu bu sosyal oluşuma bağlı olarak değerlendiren E. İhsanoğlu, bu kurumların şehir nüfusunun eğitim ve üst kültür ihtiyacını karşılamak üzere kurulduğunu belirtmektedir.[1] Osmanlı şehircilik anlayışının bir bataklığı yok etme sureti ve hedefiyle "sıfır"dan kurduğu Ergene'de durum, Trakya'daki diğer meskûn mahallerden farklı biçimde gelişmiştir. Şehrin iskânı meselesi şunu göstermişti: Kasabanın bütün fonksiyonları ve bu fonksiyonların eksiksiz bir şekilde faal olmasını sağlayacak elemanlar, önceden belirlenmiştir. Bu elemanların biri de, üç cemaat halinde yaşayan 242 hâne ve 22 mücerredden ibâret nüfusa takdim edilen bir yüksek eğitim müessesesidir.

C. Baltacı, M. Bilge ve A. Gül'ün erken dönem Osmanlı medreselerini ele alan eserlerinde yer almayan ve hakkında teferruatlı bilgiye sahip olmadığımız **(bb.) Ergene Medresesi**, Onbeşinci yüzyılın ikinci çeyreğinde inşası 18 senede, 847/1443–44 tarihinde biten Ergene Külliyesi'nin bir parçası olarak kurulmuştur.[2] Ergene hakkında hazırlanan en erken üç tapu tahrir defterinden hareketle, burada köprü ve cami gibi hayratın yanı sıra bir de medresenin kurulduğunu -dolaylı da olsa- teyit eden bazı ipuçları bulunmaktadır: 860/1456 tarihli *TD No. 12*'de 2 şâkird ve 2 fakih; 890/1485 tarihli *TD No. 20*'de 1 fakih; 925/1519 tarihli *TD No. 77*'de 1 danişmend, 3 şâkird ve 2 fakih kayıtlıdır. Bilindiği üzere **fakih**: Fıkıh ilminde âlim ve müteşerri;[3] **danişmend**: Medrese tahsili görmüş;[4] **şâkird** ise: Öğrencilerle sanat öğrenmek üzere bir ustanın yanına devam eden çıraklara verilen adlardır.[5]

937/1530 tarihli *Muhâsebe-i Rûm-İli Defteri*'nden, Ergene'nin sadece 10-11 yıl gibi kısa bir sürede yüksek düzeyde demografik değişmeye sahne olduğunu, üç mahalle ve iki cemaatinde toplam 524 hâne ve 76 mücerred yaşandığını öğrenmekteyiz.[6] Ergene nüfusunun iki misliden fazla artması şehrin yoğun bir iskân akınına maruz kaldığını ve bu akının üstesinden gelebilecek sağlam altyapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu altyapının bir birimi olan Ergene Medresesi'nin tesisi, memleketin bu ücrâ köşesine uzanan Osmanlı kültür hayatını taşra şartlarında da olsa yaşatmayı hedeflemiş ve Trakya'nın ıssız bir bölgesinin şenlenmesine vesile olmuştur.

Fâtih Devri'nde (1451–1481) Edirne'de 8, Gelibolu'da 1 ve Hasköy'de 1 medrese

[1] Bu hususta bkz. E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 864.
[2] Ergene için bkz. TD No. 77, s. 228; TD No. 370, s. 28; TD No. 498, s. 111; EPL, s. 216-217.
[3] TDTS, C.I, s. 534-535.
[4] a.e., C.I, s. 393.
[5] a.e., C.III, s. 305; M. N. Özön, Osmanlıca-Türkçe Sözlük, yy., İnkılâp ve Aka Kitabevi, ty., s. 775.
[6] TD no. 370, s. 28.

inşa edilmiştir. Bunların sadece bir tanesi: Üç Şerefeli medreselerinin ikincisi olan Peykler Medresesi, Sultan tarafından kurulmuştur. Saltanatının daha ilk yıllarında İstanbul'u fethedip yeni payitahtı ilân eden genç hükümdar, çabalarını bir yandan buranın iskânına, diğer yandan da yeni başkente layık eğitim müesseseleri kurmaya yönlendirmiştir. Bu çabaların önemli neticesi, fetihten onsekiz yıl sonra 1471'de Sahn-ı Semân medreselerinin tamamlanması olmuştur. Her ne kadar eğitim konusundaki inisiyatif bu tarihten sonra Semân ve Aya Sofya gibi yüksek pâyeli İstanbul medreselerinde çalışan müderrisler eline geçmişse de, eski payitahtlar Bursa ve Edirne'de bulunan sultaniye medreseleri faaliyetlerini devam ettirerek, Osmanlı bilim hayatındaki önemli rollerini sürdürmüşlerdir. Unutulmamalı ki, İstanbul'a müderris yetiştiren mahreç-müesseselerin başında Edirne ve Bursa medreseleri olmuştur. Sultaniye medreseleri kadar etkili olmasa da devlet ricalinin Trakya'da kurdukları ikinci derece eğitim müesseseleri, yetiştirdikleri ilmîye kadroları vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki nüfûzunu korumaya ve artırmaya yardımcı olmuştur. Bu müesseseler hakkında bilgiler (aşağıda vereceğimiz verilerden de anlaşılacağı gibi) çoğu zaman asgarîdir.

(cc.) Edirne Eski İbrahim Paşa Medresesi'nin kurucusu, Fâtih ve II. Bayezid devri vezirlerinden Çandarlızade İbrahim Paşa'dır. Medresenin vakfiyesi 869/1464–65 tarihlidir. Bu tarihte Edirne kadısı olan Paşa, vakfiyeyi bizzat tescil etmiştir. Medresenin inşası da buna yakın bir tarihte olmalıdır.[1] Pâye bakımından medrese, vakfiyesine göre 20'lidir.[2] Daha sonra yükselerek 999/1590-91'dan önce 40'lılar arasına girmiştir.[3] Hibrî, hâriç medreseleri arasında saymaktadır.[4]

İbrahim Paşa'nın vakıfnâmesinde dükkân ve kervansarayların yanı sıra 125 ciltlik zengin bir kitap koleksiyonu da yer almaktadır. "Hâfız-ı kütüb Selmân'ın elinde" bulunan ciltlerin bir kısmı Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak kullanılan eserlerdir. Bunların arasında tefsîr, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadîs ve me'anî alanlarında yazılmış: *Tefsîr-i Keşşâf*, *Hidâye*, *Şerh-i Hidâye*, *Şerh-i Telhîs*, *Câmi' el-'Adud*, *Pezdevî*, *Şerh-i Pezdevî*, *Sadrü'ş-Şarî'a*, *Buhârî*, *Müslim*, *Mutavvel* ve *Şerh-i Miftâh* adlı kitapları sayabiliriz.[5]

İbrahim Paşa kendi medresesiyle aynı tarihte kurulan diğer bir medresenin, **(dd.) Edirne Hacı Kemaleddin Medresesi**'nin vakfiyesini de tasdik etmiştir. Fâtih devri ümerasından Hacı Kemaleddin İsmail b. Abdullâh Bey'in Yeni Saray civarında bulunan medresesinin 869/1464–65 tarihli vakfiyesini kazasker Mahmud b. Seydî Ahmed tescil

[1] Baltacı, a.g.e. , s. 126-127; A. Gül, a.g.e. , s. 65.
[2] EPL, s. 420.
[3] Nev'i-zade Atâullâh b. Yahyâ Atâî,, Hadîkatü'l-Hakâ'ik fî Tekmîleti'ş-Şekâ'ik, İstanbul, 1268, s. 406.
[4] Hibrî, a.g.e. , s. 35; A. Gül, a.g.e. , s. 65.
[5] EPL, s. 421-423.

etmiştir. Medrese günümüze ulaşamamıştır.[1]

Yekta Demiralp'a göre C. Baltacı gibi bazı müelliflerin iki ayrı müessese addettiği Hacı Kemaleddin ve Sarrâciyye aynı medresenin adlarıdır.[2] **Edirne Sarrâciyye Medresesi** hakkında edindiğimiz veriler bu tespiti doğrulamaktadır: kurucu adları, vakfiye tarihleri ve tasdiklerini yapan kişiler aynıdır.

Medrese, müderris, mu'îd, talebe ve biri de mescit için olmak üzere 9 odadan ibaretti. 6 talebesi olduğu anlaşılıyor. Pâye bakımından vakfiyesine göre 20'li olup, Molla Muhyiddin Çelebi ibn 'Ârif Çelebi adlı ilk müderrisine günlük 25 akçe verilmesi şart koşulmuştu.[3] Vakfiyeyi imzalayan şahitler arasında Halil Paşa'nın azatlısı muhzır Karagöz bin Abdullâh, Bayezid ve isimleri okunmayan daha dört azatlının[4] bulunması ve medrese kurucusu Hacı Kemaleddin'in de bir veled-i Abdullâh olması hususu, mühtedilerin erken dönem Osmanlı bilim muhitindeki yerlerini bir daha teyit etmektedir.

Horozlu yokuşunda bulunduğu bilinen Hacı Kemaleddin Medresesi'nin yakınında bir medrese de II. Murad ve Fâtih devri âlimlerinden Fahreddin-i Acemî (ö. 1460) kurmuştur. Horozlu ve Şeceriyye Medresesi de denilen **(ee.) Edirne Fahreddin-i Acemî Medresesi**, yıkıldıktan sonra yerine 1295/1877'de bir ıslahhane, sonra da Sanayî Mektebi yapılmıştır.[5]

Edirne'de yine Osmanlı'ya dışarıdan gelen bir âlimin adını taşıyan **(ff.) Edirne Ali Kuşçu Medresesi**'nin ünlü âlimle olan ilişkisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Tunca kenarında Kirişhâne mevkiinde bulunan bu medrese Fâtih döneminde kurulan çoğu medrese gibi hâlen mevcût değildir.[6]

Günümüze ulaşamayan diğer bir medrese de bir zamanlar Üç Şerefeli yanında bulunan **(gg.) Edirne Hüsâmiyye Medresesi**'dir.[7] Bu medreseye ait olduğunu düşündüğümüz bir kayıt 1570–71 tarihli tapu tahrir defterinde yer almaktadır. Burada Kara Bulud Mahallesi nüfusunun sayımından hemen sonra: "Medrese-i Hüsâm Bey veled-i Abdullâh" yazılıdır.[8] Bu kayıt söz konusu medresenin bir mühtedi tarafından kurulmuş olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Kayıp medreseler listesinde yer alan bir sonraki isimse **(hh.) Edirne Hacı Alemeddin Medresesi**'ne aittir.

Edirne'de medrese, mescit ve han yaptırmış olan Hacı Alemeddin hakkında yeterli

[1] a.e., s. 327; Baltacı, a.g.e. , s. 567; A. Gül, a.g.e. , s. 65.
[2] Yekta Demiralp, a.g.e., s. 15 (99. dipnot)
[3] Baltacı, a.g.e. , s. 89; EPL, s. 327 ve Vakfiyeler kısmı, s. 194-197.
[4] a.e., Vakfiyeler kısmı, s. 206.
[5] T. Gökbilgin, "Edirne Şehrinin Kurucuları", Edirne'nin 600. Fetih Yılı Armağanı, Ankara 1965, s. 164; Baltacı, a.g.e. , s. 564-565; A. Gül, a.g.e. , s. 75-76.
[6] Kazancıgil-Tuğrul, a.g.e., s. 37.
[7] a.e.
[8] TD No. 494, s. 42.

bilgi mevcut olmamakla birlikte Fâtih devri ricalinden olduğu tahmin edilmektedir.[1] Pâye bakımından medrese, 982/1574'te 30'lular arasında yer almaktadır.[2] Hibrî de medreseyi, aşağı pâyeliler arasında saymakla birlikte bazı kaynaklarda hâriç hükmüyle de verildiğini kaydeder.[3]

Fâtih döneminde Edirne'de kurulan en ünlü yüksek tahsil müesseselerinden biri olan **(ii.) Edirne Taşlık Medresesi**'ni Fâtih devri veziriazamlarından Mahmud Paşa'nın oğlu Ali Bey yaptırmıştır. Kaynaklarda, Taşlık ve Ali Bey Medresesi olarak anılır. Ali Bey, bu medresesine Edirne'nin Üsküdar nahiyesine bağlı Vulgaruhori (Hâtûn)[4] ve diğer iki köyün gelirlerini vakfetmiştir.[5] Pâye bakımından medrese, 905/1499-1500'den önce 30'lu[6], 963/1555–56'da 40'lı, 988/1580'den sonra da 50'lidir.[7] Burada müderrislik vazifesinde Zenbillî Ali Efendi (Fâtih devri), Ahî Yusuf bin Cüneyd (905'ten önce), Hasan Samsunîzade (910'dan önce) ve İbn Kemal (918'den önce) gibi âlimler bulunmuştur.

Fâtih devrinde Edirne'nin civar şehirlerinde sadece iki medrese tesis edilmiştir. Buna sebep olarak İstanbul'a yakınlığından dolayı Trakya şehirlerinin başkentin iskânı esnasında uğradığı nüfus kaybını gösterebiliriz. Söz konusu iki medreseden biri **(jj.) Hasköy Mahmud Paşa Medresesi**'dir. Paşa'ya has olarak verilen ve ismini de ondan alan Hasköy'de Mahmud Paşa'nın cami, medrese, mekteb ve hamamı bulunmaktadır. 878/1473–74 tarihli Mahmud Paşa vakfiyesinde medrese söz konusu olduğuna göre, bu tarihten önce kurulmuş olmalıdır.[8] Pâye bakımından medrese, vakfiyesine göre 20'lidir. Müderris ve talebelere günde 20 akçe verilmiştir.[9] Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında medrese, pâyesini sırayla 30'lu, 40'lı ve 50'liye kadar yükseltmiştir. *Enîs'ü-l-Müsâmirin*'de, "dâhil medreseleri" arasında gösterilmiştir.[10]

Taşra medreselerinin ikincisi, Fâtih ve II. Bayezid devri vezirlerinden Mesîh Paşa'nın kendi adına kurduğu **(kk.) Gelibolu Mesîh Paşa Medresesi**'dir. Mesîh Paşa'nın Gelibolu'da medreseden başka bir camisi, kervansarayı ve bozahânesi de vardır.[11] Vakfiyesinin tarihi 888/1483'tür. Ancak medrese Paşa'nın vefatından 15-20 yıl, belki de daha sonraki bir zamanda

[1] Peremeci, a.g.e. , s. 94.
[2] Atâî, a.g.e. , s. 271.
[3] Hibrî, a.g.e. , s. 35; Medrese hakkında bilgi için ayrıca bkz. E. H. Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri , C. III, s. 224; Baltacı, a.g.e. , s. 128-129; A. Gül, a.g.e. , s. 76.
[4] TD No. 20, s.278-279; TD No. 77, s.255; TD No. 370, s.33.
[5] EPL, s. 56; Baltacı, a.g.e. , s. 446; A. Gül, a.g.e. , s. 87.
[6] Mecdî, a.g.e. , s. 293.
[7] Atâî, a.g.e. , s. 416-417, 290, 392, 405 ve 694.
[8] Baltacı, a.g.e. , s. 293.
[9] BOA, TD No. 670, s. 161; bkz. A. Gül, a.g.e. , s. 69.
[10] Hibrî, a.g.e. , s. 55; Baltacı, a.g.e. , s. 293.
[11] EPL, s. 439.

vakıf gelirleriyle tamamlanabilmiştir.[1] Bu gün mevcut olmayan medresenin pâyesi 975/1567-68'de 20'li olarak gözükmektedir.[2]

II. Bayezid Devri'nde (1481–1512) Trakya'da şu medreseler kurulmuştur: Edirne'de II. Bayezid, Hâdım Yakub (Yâkût) Paşa ve Ali Paşa medreseleri, Serez'de Selçuk Hâtûn Medresesi ve (muhtemelen) İpsala'da Şeyh Musliheddin İpsalavî'nin adını taşıdığını varsaydığımız medrese. II. Murad döneminde Trakya'da (20), Fâtih döneminde (10), II. Bayezid döneminde ise ancak (5) medrese kurulmuştur. İlk bakışta, bu coğrafyada kurulan medreseler grafiğindeki bu iniş, eğitim ve bilim hayatında gittikçe büyüyen bir krizin göstergesi olarak algılanabilir. Şüphesiz, Edirne'de zaman zaman -özellikle de payitahtın İstanbul'a naklini müteakip- birtakım krizler yaşanmıştır, fakat bunlar bir istikrarlı gerileyişin neticesinden ziyade, belirli şartlarda ortaya çıkan demografik değişiklikler veya gündemde olan bazı olumsuz siyasî gelişmeler dolayısıyla meydana gelmiştir. Medrese sayısı konusunda, yukarıda çizmeye çalıştığımız tablonun izafî olduğunu göstermek için şöyle alternatif bir tablo da hazırlanabilir. Edirne ve civar şehirlerde:

Murad Hüdâvendigâr Devri'nde (1362–1389)	: 2
Yıldırım Bayezid Devri'nde (1389–1402)	: 3
Fetret ve Mehmed Çelebi Devri'nde (1413–1421)	: 4
II. Murad Devri'nde (1421–1451)	: 24
Fâtih Devri'nde (1451–1481)	: 34
II. Bayezid Devri'nde (1481–1512)	: 39

medrese faaliyet göstermiştir. Onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında ciddi bir kriz söz konusu olsaydı, bu kriz, kanaatimizce, sırf (önceki dönemlere nispetle) açılan medrese sayısının düşüşü ile değil, önceki devirlerde açılan bazı medreselerin kapatılması ile ifade olunacaktı. Ancak burada böyle bir durumla karşı karşıya kalınmamıştır.

II. Bayezid, tıpkı selefleri gibi Edirne'ye yüksek pâyeli bir medrese kurmuştur. **(ll.) Edirne II. Bayezid Medresesi**, Tunca nehri kenarında (şimdi il merkezinin kuzeybatısındaki Yeni İmâret Mahallesi'nde) bulunan câmi, dârü'ş-şifâ, hamam, imâret v.s.den oluşan II. Bayezid külliyesinin bir parçasıdır. Kili ve Akkirman kalelerinin fetihlerinden elde edilen ganimetlerle 893/1487-88'de tamamlanmıştır.[3] Külliyenin mimarı Hayreddin'dir.[4] II. Bayezid'in bu külliyesine İstanbul ve Edirne'de bazı dükkânlar, hamam, bahçe v.s.'den başka

[1] Baltacı, a.g.e. , s. 104; A. Gül, a.g.e. , s. 73.
[2] Atâî, a.g.e. , s. 418.
[3] Saadeddin, a.g.e. , c. II, s. 42.
[4] Oktay Aslanapa, "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne'nin 600. Fetih Yılı Armağanı, Ankara, TTKB, 1965, s. 226.

Dimetoka, Filibe, Yenice-Karasu, Kızılağaç, Yanbolu, Yenice-Zağra, Ahyolu, İnoz v.s. yerlerde 90 kadar köy vakfedilmiştir.[1] Pâye bakımından medrese, vakfiyesine göre 50'lidir.[2] Binasında toplam 18 talebe hücresi bulunmaktadır.[3] Medresede görev almış hocalardan, buranın ilk müderrisleri arasında Şeyh Lütfullâhzade Bahâ'eddin Efendi, İbn Kemal ve *Şekâ'ik*'in müellifi Taşköprüzade'nin isimlerini sayabiliriz.[4]

II. Bayezid vakfiyesine göre talebe ve hocalar tarafından kullanılmak üzere medresenin kütüphanesine 42 cilt kitap hediye edilmiştir.[5] Kütüphane, medresenin büyük dershânesinin balkona benzeyen yüksekçe bir yerinde yer almıştır. II. Bayezid'in mühürlediği kitapların bir kısmı, bir süre sonra II. Selim'in Edirne'deki Camii içerisinde vakfettiği kütüphaneye aktarılmıştır.[6]

Fâtih döneminde ikinci plâna düşen Edirne, II. Bayezid'in yaptırdığı Külliye sayesinde bir daha Osmanlı hanedanının teveccühüne nail olmuştur. Şehrin şenlenmesinde büyük rol oynayan Yeni İmâret'ten kısa süre sonra **(mm.) Edirne Hadım Yakub (Yâkût) Paşa Medresesi** kurulmuştur.[7] II. Bayezid devri ricalinden olan Yakub Paşa'nın Edirne'deki medresesi için Kızılağaç'ta üç köyü Onbeşinci yüzyıl sonlarından itibaren vakfettiği görülmektedir. 895 sıralarında tespit edilen bu vakıf[8] bütün Onaltıncı yüzyıl tahrirlerinde zikredilmiştir. Ancak 925 tarihli bir kayıt bunu "vakf-ı medrese-i Yâkût Paşa der Edirne" olarak kaydettiği için bundan sonra bazı vesikalarda medresenin ilk adından sapmalar olmuştur.[9]

Yakub Paşa Medresesi gibi Onbeşinci yüzyıl sonlarında kurulduğunu tahmin ettiğimiz **(nn.) Edirne Ali Paşa Medresesi**'nin varlığını, 910/1504–05 tarihli bir inam kaydından öğrenmekteyiz. Kurucusunun, Edirne'de câmi ve zâviyesi de bulunan 'Atik Ali Paşa olduğu tahmin edilmektedir. Medresenin yeri, kuruluş tarihi ve pâyesi tespit edilememiştir. Burada 916/1511 tarihinde İdrîs Efendi adında bir âlim müderrislik yapmıştır.[10]

II. Bayezid'in son saltanat yıllarında, Ali Paşa gibi devlet ricalinin yanı sıra Sultan'ın kızı Selçuk Hâtûn da, Edirne'nin batısında bulunan Serez kasabasında 12 odalı bir

---

[1] EPL, s. 363.
[2] Peremeci, a.g.e. , s. 68.
[3] Y. Demiralp, a.g.e. , s. 153.
[4] Baltacı, a.g.e. , s. 480-481; A. Gül, a.g.e. , s. 82.
[5] Kitap listesi için bkz. EPL, Vakfiyeler kısmı s. 42-46.
[6] Oral Onur, Edirne Vakıf Kütüphaneleri, İstanbul, 1986, s. 4-5.
[7] EPL, s. 27, 458-459.
[8] a.e., s. 458; TD No. 20, v. 63 v.d: "vakf-ı medrese-i Ya'kûb Paşa der Edirne karye-i Eskice Bâzâr, karye-i Bâzirgân tâbi' Eskice, karye-i Mişelû tâbi' Eskice Bâzâr… cem'an hâne 124 mücerred 22, hâsıl 10.632"
[9] Ya'kûb Paşa Medresesi vakfı için bkz. EPL, s. 458-459: 925-935 sıralarında bu üç köyde toplam 134 Müslim hâne, 25 mücerred ve 15.634 akçe hâsıl kaydolunmuştur.
[10] Baltacı, a.g.e. , s. 558; Defter-i Müsveddât-ı İn'âmât ve Tasaddukât ve Teşrîfât, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, O. 71, s. 97; EPL, s. 394.

medrese yaptırmıştır. Adına kurulan **(oo.) Serez Selçuk Hâtûn Medresesi** için vâkife, tasarrufu altında olan birçok köy ve mezra geliri tahsis etmiştir. Elde edilen meblâğdan müderrise günde 20, hücrelerde kalan talebeye de ayda toplam 40 akçe ödeme yapılmıştır. Medresenin orijinal vakfiyesi 914/1508–09 tarihlidir.[1]

Selçuk Hâtûn'un, bu tesisi için vakfettiği Siroz'a bağlı olan Ayo Rondi-i Bâlâ köyünde 937/1530 tarihinde 1 Müslim hâne ile 261 gebrân hâne kayıtlıdır.[2] Bu örneğe benzer bir şekilde, medreseye vakfedilen diğer köylerin tahrirlerinden de vakıf bütçesi için çalışan tebaanın büyük kısmının gayrimüslimlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Hülâsa şunu söyleyebiliriz: Müslim nüfusun eğitim ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan bir müessesenin ayakta kalmasını gayrimüslimler sağlamışlardır. Bu, bir yandan köy ve küçük kasabalardan oluşan "civar"ın Osmanlı kültürünün merkezleri olan şehirlerdeki bilim müesseselerine finansman temin ederek, söz konusu kültürün oluşmasındaki büyük payını, diğer yandan da Osmanlı Devleti modelinin sahip olduğu "karma" yapı çerçevesinde farklı etnik, sosyal ve dinî unsurların başarılı bir şekilde kamu yararına çalışabilecek kadar medenîleştiğini göstermektedir.

(pp.) İpsala (Şeyh Musliheddin İpsalavî) Medresesi

Her ne kadar incelediğimiz kaynaklarda bir İpsala medresesine rastlanmasa da, böyle bir kuruluşun var olduğu hakkında ciddi ipuçları bulunmaktadır. Taşköprüzade ve Edirneli Mecdî'nin ele aldıkları Şeyh Musliheddin İpsalâvî'nin hayat hikâyesinden, söz konusu âlimin "Küçük Müderris" lâkabıyla tanındığını, İpsala'da birçok öğrenci odası yaptırıp bunlara yerleşen gençlere, bunların yanı sıra İpsala Camii'nde "fen" talebelerine ve ilim hatîplerine ders verdiğini öğrenmekteyiz.[3] Bilindiği üzere medrese eğitimi esas itibariyle medrese binasında yapılması gerekmemektedir ve eğitim, müderris ve öğrencilerin düzenli şekilde barınabilecekleri bir yerde her zaman yürütülebileceğinden, fethedilen yerlerdezuhureden ihtiyaca cevap verecek eğitimin câmi, zâviye, veya hocaların evlerinde de yapıldığı olmuştur.[4] Bize göre, câmide ders veren İpsalalı Küçük Müderris misalinde böyle bir durumla karşı karşıyayız. Kaynaklarda bu devirde kurulmuş bir İpsala medresesinden bahsedilmemesinin sebepleri böyle bir kuruluşla ilgili herhangi bir vakıf kaydına rastlanmamasından kaynaklanıyor olmalıdır. Semâniye'ye müderris olarak davet edilmesine rağmen memleketinde kalmayı tercih eden İpsalavî, büyük ihtimalle kendine ücret talep

[1] EPL, s. 388, Vakfiyeler kısmı, s. 185-193, Selçuk Hâtûn, Zihne'ye tâbi İvrindi, Serez'e bağlı Dırnova-Gradişte mezrası ile birlikte- köyleri ile yine Zihne'ye bağlı 6 köydeki 30 hisse-i şayialı sehimden 27 sehmini bütün hududu ve hukuku ile medrese için vakfetmişti.
[2] TD No. 167, v. 20,38.
[3] Şekâ'ik, s. 248; Mecdî, s. 261.
[4] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 866.

etmeksizin çalışmıştır. Şeyhin ölümüyle, müesseseleşecek bir mekanizmaya sahip olmayan öğretimi de, yani Şeyh Musliheddin İpsalavî Medresesi de ortadan kalkmıştır.

Büyük ihtimalle Trakya'da I. Murad ile II. Bayezid devri arasında ele aldığımız 39 medresenin dışında da medreseler kurulmuştur. Osmanlı arşiv kaynaklarının son yıllarda daha geniş bir araştırmacı kitlesine açılması bu konuda da yeni buluşlara yol açacağı düşüncesindeyiz. Meselâ 1530 tarihli *370 Numaralı Tapu Tahrir Defteri*'nde yer alan bir Vize Liva'sı yekûnunda bu bölgede beş medresenin bulunduğu belirtilmiştir.[1] Bunlardan kaç tanesinin bizim tetkik ettiğimiz devre ait olduğu ancak bu konuda yeni bilgiler ortaya çıkma durumunda tespit edilebilir.

3. Edirne ve Civarında Kurulan Medreseler Konusunun Değerlendirilmesi. Fakih ve Danişmendler. "Veled-i Abdullâh" Faktörü

Yukarıda tarihçelerine değindiğimiz kırk civarında medresenin çoğu günümüze ulaşamamıştır. Ayakta kalanların büyük kısmı imâret yapılarına veya da camilere tâbi olarak inşa edilenlerdir.[2] Birçok medrese vakfiyesinin bulunamaması veya da mevcut olanların daha geç tarihlerde düzenlenmiş olması onların kuruluş tarihlerinin tespitini güçleştirmektedir. Bu durumda, onlardan önce ya da onlarla birlikte inşa edilen yapıların kitabelerine başvurulmuştur. Vakfiyeleri veya da vakfiye suretleri bulunanların pâyeleri genellikle 20'li ve 30'ludur. Sultanların tesis ettiği medreseler, tabiî olarak derecelendirilmede daha yüksek olan 40'lı ve 50'li pâyelerinde olmuşlardır. Ancak vakfiyelerde belirlenen yevmiye miktarlarının zaman zaman uygulanmadığını görmekteyiz. Medreselerde verilen maaşlar, Osmanlı akçesinin, ödemelerin yapıldığı yıllardaki gücüne ve hocalık yapan müderrislerin şöhretlerine göre değişikliklere uğrayabilmiştir. Meselâ II. Murad zamanında Üç Şerefeli Medresesi'nde çalışan 'Alâ'üddin et-Tûsî Osmanlı topraklarında çalışan bütün müderrislerden fazla: 100'er akçe yevmiye almıştır.

Selçuklu Türklerinden miras kalan medrese geleneği Osmanlıların yeni unsurlar katmasıyla devam etmiştir. Bu yeni unsurların zuhurunu teşvik eden başlıca faktörlerden biri, Bizans'ın son yüzyıllarında iç savaşlar ve vebalar sebebiyle ıssızlaşan Rumeli'nin Osmanlı topraklarına kazandırılması olmuştur. Osmanlı fetih politikasına göre, (Malkara, Dimetoka ve Gelibolu misallerinde olduğu gibi) fethedilen yerlerde ilk önce cami ve yanında medrese açılması bir gelenek hâlini almıştır. Bu gelenek topluma ve devlete gerekli din, ilim ve eğitim hizmetleri yanında devlet idaresinde ihtiyaç duyulan idarî ve adlî personelin yetiştirilmesini

[1] TD No. 370, s. 317.
[2] R. Kazancıgil, Edirne Mahalleleri, b.a.

sağlamıştır.[1]

Erken dönem Osmanlı medreselerinin sayıca gelişiminin istatistikî analizlerine bakıldığında Balkanlar'da ve özellikle Rumeli bölgesinde medrese yapımına verilen önem açıkça görülmektedir. I. Murad'dan Fâtih'e kadar (1359–1451) Devlet-i Âliye'de 75 civarında medrese kurulmuştur,[2] bunların 1/3'inden fazlası (tespitlerimize göre toplam 34) Osmanlı Avrupası'nın harekât üssü olan Trakya'da bulunmaktadır. Bu oran Balkanlar geneline uygulandığında ise Anadolu ve Rumeli'de kurulan medrese sayısının eşit olduğu görülmektedir. Kanaatimizce, Balkanlar'da ve özellikle Trakya bölgesinde bu kadar çok medrese kurulmasının sebebi, Osmanlı Devleti'ne gerekli idarî ve adlî personelin temini yanında, yakın zamana kadar **Dârü'l-harb**'e ait olan bu bölgedeki İslâm dinînin nüfuzunda etkili olabilecek (hakkı gözetecek) fakihler yetiştirmek olduğu ileri sürülebilir. Unutmamalı ki, erken dönem Osmanlı medreselerinde eğitim, Nizâmiye medreseleri geleneğini devam ettirmekte olup, esas hedefi dinî ilimlerin okutulması ve özellikle fıkıh tahsilinin yaygınlaştırılması olmuştur. Edirne ve civarında bulunan nüfusu tetkikimizde şahıs adlarının yanı sıra karşımıza çıkan (Arapça'da fıkıhçı, âlim ve hatta muallim anlamına gelebilen) "fakih" ve veled-i fakih lâkaplarının sıklığı baştan beri dikkatimizi çekmiştir. Kayıtlardan fakihlerin çoğunlukla imamlık ve müezzinlik gibi dinî görevler icra eden kişiler oldukları tespit edilmektedir. Köylerde bu durum neredeyse yüzde yüz geçerlidir. Şehirlerde ise daha geniş ve farklı mesleklere sahip (serbest) fakihlerle karşımıza çıkmaktadır. Meselâ 1519 tarihinde Edirne Hoca Ömer Siyah Mahallesi'nde kalan bir fakih, kethüdalık yapmıştır, aynı tarihte aynı şehrin Zağanos Subaşı Mahellesi'nde bir de başmakçı fakih olduğu anlaşılmaktadır. Yavuz Selim zamanında Câmi-i Cedîd/Altuncu Mahallesi'nde yaşayan bir fakihin ise sahib-i ferrâş olduğu kaydedilmiştir. Fakat burada, kayıtlarda adları geçen "fakih"lerden ne kadarının bu unvanı bir medrese eğitimi sonucu elde ettikleri meselesini sorgulamalıyız.

Öncelikle yukarıda mütalâa ettiğimiz 39 medresede ortalama ne kadar talebe eğitim gördüğünü tespit etmeye çalışalım: Kaynaklarda söz konusu 39 medreseden sadece 9'unun talebe adedi hakkında net veya dolaylı bilgi verilmektedir: Malkara Kassâbzade Medresesi'nde 5, Edirne Saatli ve Peykler medreselerinde 18'er, Edirne Hacı Kemaleddin Medresesi'nde 6, II. Bayezid Medresesi'nde 18 odada 18 veya 36, Gelibolu Saruca Paşa Medresesi'nde en az 10 (en fazla 20), Gelibolu Balaban Paşa Medresesi'nde en az 5 (en fazla 10), Edirne Şah Melek Medresesi'nde 10 veya 20 ve Edirne Beylerbeyi Medresesi'nde 10 veya 20 talebe eğitim görmüştür. Bu hesaplamada düşük pâyeli medreselerin öğrencilerine

[1] E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", s. 234-235.
[2] Bkz. E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", s. 243-244.

yarımşar akçe verildiği düşünülürse bu 9 medresede toplam 135 talebe, 1'er akçe verildiğini kabul edersek: 105 talebe neticesi hâsıl olmaktadır. Diğer yandan II. Bayezid Medresesi'nde mevcut 18 öğrenci hücresinde barınan öğrencilerin sayısını 36 olarak tahmin edersek verilen rakamlar +18 ile artacaktır. Arz edilen bütün bu rakamların ortalaması olan 125 talebe /9 medrese = medrese başına 14'er talebe neticesini esas alıp toplam medrese sayısı gereğince 39'la çarptığımızda II. Bayezid devrinin sonlarına doğru Edirne ve civarında 546 **tâlib-i 'ilm**'in medrese eğitimi gördüğünü söyleyebiliriz.

Onaltıncı yüzyılın ikinci yarsında İstanbul, Edirne ve Bursa kadılarına ve onlar vasıtasıyla müderrislere hitâben gönderilen bir fermana göre, **Hâşiye-i Tecrîd** medresesiyle danişmendliğe başlayan bir öğrenci iyi çalışıp derslerinde başarılı olursa üç senede **Hâşiye-i Tecrîd**, **Miftâh**, **Kırklı**, **Hâric** ve **Dâhil** medreselerini tamamladıktan sonra **Sahn-ı Semân** medreselerinden birine girebilirdi. Ayrıca iki farklı hocanın derslerini aynı ders dönemi esnasında takip edebilecek kapasitede olan talebeler bu süreyi iki seneye de indirebilme imkânına sahipti.[1] Bu ve tetkik ettiğimiz medreselerin derecelerine dair elimizde olan bilgiye dayanarak, öğrencilerin ortalama 3 senede mezun olduklarını kabul edersek I. Murad döneminden itibaren Osmanlı hükümdarlarının saltanat sürelerine göre Trakya'da kurulan medreselerden mezun olan talebelerin takribî sayısını tahmin edebiliriz. Buna göre,

I. Murad Devri'nde (1362-1389) :

2 x 14 = 28 x 9 (28^2/3) = 256

Yıldırım Bayezid Devri'nde (1389-1402) :

3 x 14 = 42 x 4 (13/3) = 168

Fetret ve I. Mehmed Devri'nde (1403-1421):

4 x 14 = 56 x 6 (18/3) = 336

II. Murad Devri'nde (1421-1451) :

24 x 14 = 336 x 10 (30/3) = 3360

Fâtih Devri'nde (1451-1481) :

34 x 14 = 476 x 10 (30/3) = 4760

II. Bayezid Devri'nde (1481-1512) :

39 x 14 = 546 x 10 (30/3) = 5460

talebe mezun olmuştur.[3]

[1] İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, 3. bs., Ankara, TTKB, 1988, s. 13-15.

[2] Bu basitleştirilmiş hesap tarzına göre bütün medreseler, ait oldukları saltanat döneminin başında kurulmuş gibi gözükmektedir. Bu örnekte 28, devrin ne kadar yıl sürdüğünü göstermektedir.

[3] Tabi, bu rakamların göreli olduğu unutulmamalıdır. Zira yukarıdaki hesaplar bazı "bilinmezler" içermektedir. Birçok medresenin inşa tarihi, öğrenci sayısı ve ne kadar zaman faaliyet gösterdiği gibi hususlar meçhul kaldığı

İncelediğimiz tahrir defterlerinde, medrese talebelerine has "tâlib-i 'ilm" ve "danişmend" gibi ibârelere neredeyse rastlanılmamaktadır. Öğrenciler, yaşça hâne sahibi olacak kadar büyük olmadıkları ve vergiden muaf oldukları için kaydedilmemişlerdir. Kaydolunan birkaç öğrenci ise, tahminen akranlarından daha büyük ve belki de hâne sahibi olduklarından dolayı tahrîrlerde yer bulmuştur. Trakya şehirlerinde nadiren görülebilen "danişmend"lere, daha çok Edirne livası köylerinde tesadüf edilmektedir. Fikrimizce bu fenomen köylerde kurulmuş, fakat kayıtlarına rastlanamamış medreselerin mevcudiyetinden değil, bu köylerden şehirlere eğitim almak üzere gidip eğitimi esnasında mahallî halkın arasında "danişmend" lâkaplarıyla ünlenen talebelerin memleketlerine dönüşlerinden sonra da aynı şekilde adlandırılmaya devam edilmelerinden ileri gelmektedir. "Danişmend" olduğu tespit edilen köylerde ikinci bir danişmend'in bulunmaması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Zira bir medresenin fâal olduğu bir köyde burada eğitim gören birden fazla danişmendin var olması beklenilmelidir. Yine de Edirne taşrasında düşük pâyeli ve belki de herhangi bir vakfa dayanmaksızın kurulup geçici olarak faaliyet gösteren köy medreselerinin var olması mümkün gibi gözükmektedir. Aşağıda sıralayacağımız "danişmend" kayıtlarının yanı sıra Dimetoka'ya tâbi Pelitçik köyünün 890/1475 tarihli sayımında bir "tâlib-i 'ilm" kaydının da yer alması, bu konuda daha araştırılması gereken hususlar olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Taramalar esnasında tespit edebildiğimiz talebe, talebe olma ihtimali yüksek olan "danişmend" ve bu lâkabı taşıyanların oğullarına verilen "veled-i danişmend" vs. kayıtları şunlardır:

Edirne'de: Câmi-i Cedîd Mahallesi'nde 1 mu'îd-i Medrese-i Cami-i Cedîd[1] ve Mescid-i Sevindik Fakih Mahallesi'nde 1 tâlib-i Muradiyye[2]; Ergene'de: 'İvaz Veled-i 'İsâ Mahallesi'nde 1 danişmend[3]; Edirne Kazası'nda: Büyük Ünlü'de 3 veled-i danişmend[4]; Cavaroz/ Havaroş'ta 1 veled-i danişmend[5]; Dâye Hâtûn'da 1 danişmend[6]; Karagüllü'de 1 danişmend[7]; Kırık'ta 1 danişmend[8]; Küşan'da 1 danişmend[9]; Pravadi'de 1 danişmend[10]; Saru Danişmend'de 1 veled-i

için böyle bir yönteme başvurulmuştur. Mâmâfîh söz konusu hesaplamalar her ne kadar kaba da gözükse buradaki amacımıza yararlı olacaktır. Ne var ki, bu konuda arşiv kaynaklarında yapılan taramalar, tahrir, evkâf ve saire tipi vesikaların erken devir Osmanlı medreselerindeki öğrenciler hakkında çok az bilgi ihtivâ ettiğini göstermektedir.

[1] TD No. 494, s. 38.
[2] a.e., s. 30.
[3] TD No. 77
[4] TD No. 20, s. 39.
[5] a.e., s. 65.
[6] a.e., s. 53.
[7] TD No. 77, s. 85-86.
[8] a.e., s. 85.
[9] a.e. , s. 108-109.
[10] a.e. , s. 93-94.

danişmend[1]; Veled-i Sökün'de 1 veled-i danişmend[2]; Kızılağaç kazasında: Gılmanlu/'Osmanlu'da 1 veled-i danişmend[3]; Penirlü/Sirlü'de 1 veled-i danişmend[4]; Dimetoka Kazası'nda: Ada'da 1 danişmend[5]; Brankı'da 1 danişmend[6]; Eşkünci/ Eşekci'de 1 azâde-i danişmend[7]; İne-oğlu'nda 1 danişmend[8]; Kettanlık/ Keşanlû'da 1 danişmend[9]; Küçük-Pişremlü/ Küçük-Pişrevlü'de 1 veled-i danişmend[10]; Opan'da 1 veled-i danişmend[11]; Pelitcik'te, 1 tâlib-i 'ilm[12]; Sofular'da 1 danişmend[13]; Sülemiş'te 1 veled-i danişmend[14]; Umur Bey'de 1 gulâm-ı danişmend[15] ve Yaralu-Tatar'da 1 veled-i danişmend.[16]

Beş-altı nesillik bir süre içerisinde Edirne ve civarında kurulan medreseler 10.000'i fazlasıyla aşan, belki de 15.000 civarında talebe yetiştirdiği varsayılabilir. Bu genç aydınların küçük bir kısmı eğitimini devam ettirerek müderris veya kadı sıfatıyla ilmîye sınıfına girmiş, büyük çoğunluğu ise medrese sonrası imamlık, müezzinlik vesaire gibi dinî vazifelere yönelmiştir. Şehirlerde bu tip kadroya duyulan ihtiyaç her ne kadar büyük olsa da belirli bir sayıyla sınırlı olduğu için kolayca karşılanabilmiştir. Fakih ve molla gibi medrese mezunlarına has olduğunu kabul ettiğimiz lâkapların şehirlere göre dağılımını ve aynı zamanda söz konusu mezunların çalışabileceği müderrislik[17], muallimlik[18] ve kâtiplik[19] gibi vazifelerde istihdam

[1] TD No. 20, s. 75-76.
[2] a.e., s. 34.
[3] a.e., s. 113.
[4] a.e., s. 108.
[5] TD No. 77, s. 238-239.
[6] a.e., s. 224.
[7] TD No. 20, s. 230.
[8] a.e. , s. 160-161.
[9] TD No. 77, s. 274.
[10] TD No. 20, s. 212.
[11] a.e. , s. 239.
[12] a.e. , s. 215-216.
[13] TD No. 77, s.156-157.
[14] TD No. 20, s. 266-267.
[15] a.e. , s. 219-220.
[16] a.e. , s. 225-226.
[17] Tahrirlerde tespit edebildiğimiz müderris sayısı çok azdır. 1456'da Malkara'da: Mescid-i Mahmud Bey veled-i Kassab Mahallesi'nde Mevlâna (imâm, müderris, fakih); 1570'de Edirne'de: Ârif Ağa Mahallesi'nde Mevlâna (müderris, ehl-i berât); Zen-i Firuz Ağa Mahallesi'nde (s. 57) el-müderris (fakih); Kara Bulud Mahallesi'nde (s. 42) müderris: Hüsâm Bey veled-i 'Abdullâh; Saruca Paşa Mahallesi'nde (s. 18) el-müderris; Zâviye-i Şeyh Şücâ'Mahallesi'nde (s. 23) el-müderris; Câmi'-i Kanîse Mahallesi'nde el-müderris; Sabunhâne/Sabunciyân Mahallesi'nde (s. 35-36) el-müderris bâ berât.
[18] Bununla ilgili olarak TD No. 494, s. 54: Mescid-i İsmail Bey Mahallesi'nde Muhammed Ahmed (muallim-i Saray-ı 'Atîk); s. 59: Edirne Haceği Mahallesi'nde Mellâk? Fakih (muallim)'i örnek verebiliriz.
[19]Kâtib olarak çalışan elemanlar mesleğini çok farklı mekânlarda ifa etmişlerdir. Edirne kayıtlarında rastladığımız kâtib nevi ve örneklerinin bazıları: Kassâb 'Aziz Mahallesi'nde bir kâtib-i meyhâne; TD No. 494, s. 54: Ali Bey-i Külâhdûz Mahallesi'nde Mustafâ (kâtib-i Mîhâl Bey); s. 62: Kassâb Aziz Mahallesi'nde Ahmed 'Âlî (kâtib-i Kıbtîyân); s. 43: Veled-i Arab Mahallesi'nde: bir kâtib-i Divan; s. 76: Medrese-i Ali Bey Mahallesi'nde: Mansûr Çelebi (kâtib-i medrese); s. 42: Hacı Kulağuz Mahallesi'nde Derviş (kâtib-i Câmi-i Sultân Mehmed der İstanbul, bâ berât); s. 81: Usküfçü Hızır ve Mescid-i Çörekçi/Üsküfçü Hızır ve Nişancı Paşa Mahallesi'nde: Velî? Çelebi (kâtib-i mahalle); s. :Bayram Mahallesi'nde kâtib-i İmâret-i Yıldırım; s. 30-31: İmâret-i Murâdiye ve Mescid-i Sofî Eyyâs Mahallesi'nde Muhammed Çelebi (kâtib-i Câmi'-i Cedîd); s. 35:

edilen eleman sayısını gösteren bir tablo bu durumu net bir şekilde gözler önüne sermektedir (bkz. Tablo No.1).

Tablo No. 1: 12, 20, 75, 77 ve 494 numaralı tahrir defterlerinde kayıtlı fakih, şâkird, sofu, kâtib, müderris, muallim ve imamlar

Şehir	Tarih	Hâne + Mücerred	Fakih	Molla	Şâkird	Sofu	Kâtib	Müderris/ Muallim	İmâm
Gelibolu	1475	821	17	-	-	-	1	1 muallim	31 (8f)*
	1519	1107+245	6	2	-	1	2	-	54 (2f)
Dimetoka	1485	296+55	5	1	1	-	-	-	14 (4f)
	1519	222+70	6	-	-	3	-	-	16 (7f)
Malkara	1456	754+38	23	1	-	2	-	1 müder.	28 (12f)
	1519	576+138	9	2	1	-	-	-	30 (3f)
Ergene	1456	242+22	2	-	2	3	1	-	1 (1f)
	1485	207+20	1	-	-	1	1	-	1 (0f)
	1519	237+67	2	-	3	-	1	-	2 (0f)
Kızılağaç	1485	161+5	7	-	2	-	-	-	7 (3f)
	1519	67+46	3	-	1	-	-	-	3 (0f)
Bolayır	1456	170+21	2	-	-	1	1	-	1 (0f)
	1519	197+61	1	-	-	1	-	-	2 (0f)
İpsala	1519	537+169	5	-	-	-	1	-	13 (5f)
Ferecik	1519	179+97	6	2	-	1	1	-	7 (4f)
Edirne**	1519	2027+232	17	6	14	19	2	3 muallim	77 (8f)
	1570	4325+73	31***	113	10	8	17	6 muallim 6 müder.	184 (21f)

Peki bu durumda şehirde iş bulamayan fakihler geçimini ne şekilde sağlamışlardır? Bazıları -bu nadiren de olsa- öğrenilmesi fazla zaman ve çaba gerektirmeyecek ve aldıkları eğitime zıt düşmeyecek mesleklere yönelmişlerdir; Bazıları, sıbyân mekteplerinde muallimlik

Câmi-i Seferşah Mahallesi'nde 'Abdî Çelebi (kâtib-i imâret Sultân Bâyezîd); s. 79: Mescid-i Mü'ezzin Hoca Mahallesi'nde Mustafa veled-i 'Abdullâh (kâtib-i İmâret-i Yıldırım).

* Parantez içinde imâmlık yapan fakih sayısı belirtilmiştir.

** 1519 tarihli Edirne mufassal tapu tahririnin başı eksik olduğu için şehirdeki hâne sayısı tam olarak bilinememektedir. Burada verilen rakamlar tahminen şehir nüfusunun 2/3'sini yansıtmaktadır.

*** 1570-71 tarihli tahrirde fakih anlamında fakih kelimesine grafik olarak benzerlik gösteren halîfe kelimesi kullanılmıştır. Bunun tam olarak neden kaynaklandığı söylenemese de kullanıldığı durumlardan hareketle her iki kelimenin de aynı anlamı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Burada biz kolaylık için önceki tahrirlerde kullanılan "fakih" ibaresini tercih ettik.

veya kalfalık, imâretlerde kâtiplik veya mütevellilik yapmıştır. Fakat zannımızca bunun gibi meşgalelerin dışında kalan yüzlerce medrese tahsili görmüş insan iaşesini taşradaki köylerde bulmuştur. Bu düşüncemizi teyit eden başlıca husus köy tahrirlerinde rastlanan "fakih" imamlardır.

Tapu tahrir defterlerinde medrese mezunu imam ve müezzinleri diğerlerinden ayırt edebilmek açısından "fakih" ibâresi son derece önemlidir. Bilindiği üzere "fakih" ibâresi ancak ameliyata müteallik şer'î hükümleri, yani İslâm hukukunu tafsilâtıyla bilen zatlar hakkında kullanılırdı.[1] Dolayısıyla köy sayımlarında "fakih" olarak kaydolunan şahısların ekseriyetle medrese mezunu kabul etmek doğru olacaktır. İmâm olarak görev alanlardan sadece bir kısmının "fakih" olarak adlandırılması bu fikri doğrular mahiyettedir. Onbeşinci yüzyılın son çeyreği ve Onaltıncı yüzyılın ilk çeyreğine ait iki tahrir defterinde bu dönemde Edirne, Dimetoka ve Kızılağaç kazalarında (tespit edilen toplam 500'e yakın köyden) mufassal sayımları bulunan 170 civarı köyde kayda alınan 200 imamdan 101'i fakihtir. Bu rakamlardan hareketle her iki imamdan birisinin fakih olduğu söylenebilir. Diğer yandan, toplam fakih sayısının 129 olması, fakihlerin neredeyse % 80'inin imamlık vazifesi edâ ettiğini göstermektedir (Bkz. Tablo No. 2). Birçok yerleşim noktasının mufassal tahrirlerine rastlanılamadığı için verilen rakamların sadece genel fikir verme açısından önemli olduğunu hatırlatmalıyız.

Tablo No. 2: Tapu defterleri No. 20 ve 77'de Edirne, Dimetoka ve Kızılağaç köylerinde kayıtlı fakih, veled-i fakih, danişmend, veled-i danişmend, kâtib ve mevlâna/ molla'nın istatistikî dağılımı

Kaza	Tarih	Köy	Fakih	Veled-i Fakih	Danişmend	Veled-i Danişmend	Kâtib	Molla	İmâm
Edirne	1485		8	2	1	5	4	-	20
	1519	153	23	-	4	1	1	-	40
Kızılağaç	1485		18	-	-	2	-	-	33
	1519	119	2	-	-	-	-	-	3
Dimetoka	1485		40	1	3	4	3	-	54
	1519	218	36	-	1	-	1	2	50

Büyük Trakya şehirlerinden köylere giden medrese mezunları çok önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Bölgede yaşayan nüfusun bir kısmı gayrimüslimlerden oluştuğu için burada cereyan eden İslâmlaşma süreci İslâm dininin prensiplerini en bilinçli şekilde vaaz edebilecek kapasitede olan fakihler tarafından doğrudan doğruya etkilenmiştir. Fakihlerin

[1] İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, s. 22 d.3, 83-84.

bulunduğu ve imamlık yaptığı birçok köyde (genellikle mühtedilere verilen) veled-i Abdullâh isimli şahısların çokluğu dikkate şayandır: Edirne Kazası'nda: birisi imam olmak üzere iki fakihin ikamet ettiği Ak-pınar'da, 925/1519 tarihinde, 20 hânelik köyde 7 veled-i Abdullâh kayıtlıdır;[1] Aynı rakamlar Bınari köyü için de geçerlidir;[2] 31 haneden oluşan Hacı Temürhan'da 10;[3] 20 hânelik Maslahat'ta 9;[4] 28 hânelik Korucu'da 7;[5] 36 hânelik Sabuncu'da ise 15[6] ve 32 hânelik Tovici Mahmud köyünde yine 15[7]veled-i Abdullâh kayıtlıdır. Bu listeye Edirne'ye tâbi Saru Durali,[8] Süleyman Fakih ve Karacalar yağcı[9] ve Dimetoka Kazası'na bağlı olan Aslhan, Mezîd-Bey, Paşa-Yiğit, Tatarlar ve Yegân-Hızır köylerini ilâve edebiliriz.[10]

İslâmlaşma hareketi o kadar etkili olmuştur ki, bu süreci teşvik eden imam ve müezzin saflarında bile mühtedilerin var olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ 1485'te Edirne'nin Nâsırlu köyünde imam da, kethüda da veled-i Abdullâh lâkabını taşımaktadır.[11] Filhakika buna benzer örnekler, taşra köylerinden ziyade Osmanlı kültürünün aynası olan şehirlerde yaygınlık kazanmıştır. Bu durumları belgeleyen yirminin üzerinde kayıt tespit edebildik:

860/1456 tarihinde Malkara'nın Mescid-i Bahadır Mahalle'sinde bulunan üç fakihten birisi müezzinlik yapan bir veled-i Abdullâh'tır;[12] Şehrin Doğancı Mahallesi'nde aynı görevi icra eden kişinin ise azat edilmiş mühtedi bir köle olduğu anlaşılmaktadır;[13] 63 yıl aradan sonra hazırlanan 925/1519 tarihli tahrirde Malkara müezzinlerinden artık dördü Abdullâh-oğlu'dur: Birisi Hacı Mahmud Mahallesi'nde,[14] diğeri Hacı Halil/ Beşir Fakih Mahallesi'nde,[15]aynı zamanda yağcılıkla da uğraşan üçüncüsü Alaca Hacı Mahallesi'nde,[16] Yusuf adında olan dördüncüsü de Mescid-i Mahmud Bey bin Kassâb Mahallesi'nde çalışmıştır.[17] Aynı tarihte 18 hâne ve 8 mücerred'den oluşan Hacı Siyah Mahallesi'nde kayıtlı 6 veled-i Abdullâh'ın

[1] TD No. 77, s. 52-53.
[2] a.e., s. 90.
[3] a.e., s. 95.
[4] a.e., s. 132-133.
[5] a.e., s. 92-93.
[6] a.e., s. 98.
[7] a.e., s. 114-115.
[8] a.e., s. 94.
[9] a.e., s. 57.
[10] Aslhan'da, sene 925'te, 18 hânelik köyde 5 v A kaydı (TD No. 77, s. 282); Mezîd-Bey'de, sene 890'da, 72 hânelik köyde 9 v A kaydı (TD No. 20, s. 138-139); Paşa-Yiğit'te, sene 925'te, 29 hânelik köyde 7 v A kaydı (TD No. 77, s. 271-272); Tatarlar'da, sene 925'te, 18 hânelik köyde 8 v A kaydı (TD No. 77, s. 158); Yegân-Hızır'da, sene 925'te, 7 hânelik köyde 4 v A kaydı (TD No. 77, s. 282);
[11] TD No. 77, s.112.
[12] TD No.12, s.1.
[13] a.e., s. 5-6.
[14] TD No. 75, s..
[15] a.e., s. 106-107.
[16] a.e., s. 103.
[17] a.e., s. 112.

birisi imamlık yapmıştır;[1] 925/1519 tarihli diğer bir tapu tahrir defterinde İpsala'nın Hacı Ebrî Mahallesi'nde yine bir mühtedi müezzin kaydına rastlamaktayız.[2] En çok Veled-i Abdullâh lâkaplı müezzin ve imam kaydı, tabiî olarak Trakya'nın en büyük Osmanlı şehri olan Edirne nüfusunun sayımlarında tespit edilmektedir. 925/1519 tarihinde şehrin Müslim ve gayrimüslimlerden oluşan Sitti Hâtûn[3] ve İmâret-i Sinan Bey[4] mahallelerinde birer veled-i Abdullâh adlı müezzin bulunmuştur. Edirne'nin bir sonraki (978/1570–71 tarihli) tahririnde bu iki mahallede gayrimüslim nüfus tespit edilememiştir. İki tahrir arasında Sitti Hâtûn Mahallesi'nde veled-i Abdullâh sayısı 3'ten 10'a çıkarken İmâret-i Sinan Bey Mahallesi'nde mühtedi sayısı (3) aynı kalmıştır.[5] Sultan II. Selim'in emriyle hazırlanan defterde İmâret-i Cedîd,[6] Kıncı Firûz,[7] Umur Bey,[8] Zâviye-i Şeyh Şüca,[9] Hazinedârbaşı Sinan Bey,[10] Hacı Alâ'üddin,[11] Firuz Ağa,[12] İmâret-i Mezîd Bey[13] ve Mezîd Bey,[14] Zâviye-i Rüstem Çelebi [15] ve Çavuş[16] adlı mahallelerin her birinde birer olmak üzere toplam 11 "veled-i Abdullâh" lâkaplı müezzin kaydına rastlanılmaktadır. Söz konusu tahrirde yer alan diğer "veled-i Abdullâh" kayıtlarının arasında imamlık yapan üç mollanın var olması câlibi dikkattir: Kale içerisinde bulunan Hoca Ömer Siyah Mahallesi'nde, Mevlâna Ali Hacı Abdullâh,[17] Hacı Bedreddin Mahallesi'nde Mevlâna Ali veled-i Abdullâh[18] ve Hâs Murad/Hacı Murad Mahallesi'nde Mevlâna Yusuf Abdullâh,[19] mollalık mertebesine ancak bir medrese eğitiminden sonra gösterdikleri üstün hizmet ve dinî konulardaki sıfatları sayesinde elde etmiş olmaları gerekmektedir. Bu örnekler veled-i Abdullâh'ların Osmanlı medreselerinde de temsil edildiklerine dair ipuçları vermektedir. Zaten bu kadar büyük boyutlara ulaşan bir İslâmlaşma hareketi çerçevesinde mühtedilerin -buna eğitim de dâhil olmak üzere- toplumsal hayatın her sektöründe varlığını hissettirmesi gayet tabiî karşılanmalıdır.

---

[1] a.e., s. 110-111.
[2] TD No. 77, s. 346.
[3] a.e., s. 2.
[4] a.e., s. 5.
[5] TD No. 494, s. 13 ve 28.
[6] a.e., s. 34.
[7] a.e., s. 38.
[8] a.e., s. 41-42.
[9] a.e., s. 23.
[10] a.e., s. 40.
[11] a.e., s. 45.
[12] a.e., s. 11.
[13] a.e., s. 36.
[14] a.e., s. 73.
[15] a.e., s. 43.
[16] a.e., s. 57.
[17] a.e., s. 46.
[18] a.e., s. 37.
[19] a.e., s. 67-68.

Yukarıda verdiğimiz mühtedi müezzin ve imam örneklerinde dikkati çeken bir husus da, bu kişilerin ikamet ettikleri mahallelerde (onlar gibi) veled-i Abdullâh lâkabı taşıyanların normalinden fazla oluşlarıdır. İmâret-i Mezîd Bey Mahallesi'nde 41 hâneden 20'sinin reisi veled-i Abdullâh'dır; Aynı zamanda bunlardan ikisi "hacı"dır da; 8 hâneden oluşan Hacı 'Alâ'üddin Mahallesi'nde de aileleriyle yaşayan 4 veled-i Abdullâh'tan üçü "hacı"dır; Hacı Bedreddin Mahallesi'nde 4 hânenin 3'ü, Behram, Hacı Hurrem ve Ali adında Abdullâh-oğulları'na aittir. Yani burada imamlık yapan Mevlâna Ali veled-i Abdullâh'ın cemaatinin ¾'ü mühtedilerden oluşmaktadır; 16 hânelik Çavuş Mahallesi'nin yarı nüfusu yine veled-i Abdullâh adlı kişilerin evlerinde barınmaktadır.

II. Selim zamanında hazırlanan *494 Numaralı Mufassal Tahrir Defteri*, Edirne'deki ihtida olaylarının fethi izleyen bir önceki devirlere göre çoğaldığını, Trakya yöresinde iki asırdan beri istikrarlı bir biçimde gelişen İslâmlaşma sürecinde Onaltıncı yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ciddi bir hızlanma meydana geldiğini gözler önüne sermektedir. Hâne, nefer ve mücerred olmak üzere tespit edebildiğimiz 4398 kayıttan 1491'i veled-i Abdullâh'a aittir. Bu iki rakam, Edirne'deki mühtedilerin şehrin toplam nüfusunun 1/3'ini oluşturduğunu göstermektedir. Bu oranı tek veya birkaç sebeple izah etmek mümkün değildir, fakat fikrimizce Edirne'nin Onbeşinci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren asayişi sağlanmış, siyasî, sosyal ve ekonomik bakımdan durmaksızın güçlenen bir ticarî ve kültür merkezine dönüşmesi, bir yandan şeriata dayalı olarak çalışan Osmanlı hukuk sisteminin, diğer yandan da halk arasında faziletleriyle ünlenen örnek derviş ve Müslüman bilgelerin gayrimüslimlerin güven ve takdirlerini kazanması bu konuda etkili olan faktörlerin arasında yer almaktadır. Bunların yanı sıra gittikçe çoğalan eğitim müesseselerinden yetişmiş olan yüzlerce mezun, daha şan ve şöhret sahibi olmasalar da çevrelerinde yaşayan ve günlük münasebetlerinde görüştükleri gayrimüslimlere tebliğlerde bulunmuş, İslâm'ı merak edenlere çeşitli dinî mevzularda bilgi vermiş, çıkan münakaşalarda medresede öğrendikleri Belâgat ve Kelâm'ı tatbik etmişlerdir. Müslümanlığa davet edenlerin metodolojisine ve nev-Müslim'lerin yeni dini benimsediklerinde neler hissettiklerine dair tafsilâtlı malumata sahip değiliz, fakat karşımıza çıkan neticeler oldukça etkileyicidir. Meselâ Edirne'de "hacı" lâkabına layık görülen 425 zâttan 104'ü "veled-i Abdullâh"tır; Gördüğümüz gibi bunların arasında müezzinler ve imamlar da vardır. Hayatlarının bir noktasında -insan şuurunun en sabit ve kompleks olgularından biri olan- inanç sistemlerini değiştiren kişilerin cami ve mahalle mescitlerinde Müslim ailelerde doğup yetişmiş kişilere ezan okumaları, namaz kıldırmaları, vaazlarda bulunmaları ve en önemlisi işini iyi bilen, ehil birileri olarak kabul görmeleri tasavvur edilmesi zor, karşılıklı hoşgörü ve olgunluk gerektiren olaylardır. Anlaşılan Osmanlı toplumu söz konusu olgunluğa erişmeye muvaffak olmuştur.

4. Enderûn ve Kapukulu (Yeniçeri ve Acemi Oğlanlar) Ocakları

Enderûn mektebi, Osmanlı Devleti'nin idarî mekanizmasını yürütecek seçkin elemanların yetiştirildiği bir eğitim müessesesidir. Saray teşkilâtı içerisinde yer alan Enderun mektebi, bir önceki altbölümde ele aldığımız medrese dışında Osmanlı Eğitim hayatında ikinci köklü eğitim kurumudur.[1]

Enderûn'un II. Murad veya Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde açılmış olduğu şeklinde iki ayrı görüş ileri sürülmekteyse de II. Murad zamanında Edirne Sarayı'nda teşkil edildiği, ancak gerçek teşkilâtına Fâtih döneminde kavuştuğu söylenebilir. Bu kurumun teşkilinde esas hedef, askerî temele dayanan Osmanlı Devleti'ne yetenekli kumandan yetiştirmek ve devamlı büyüyen ülkenin farklı din, dil ve kültüre mensup "reayayı" idare edebilecek yönetici kadrolarını temin etmek olmuştur.[2] Devlet etnik açıdan homojen olmayan bir demografik yapıya sahip olduğundan Enderun'un daha iyi çalışması için ırk ve kan bağı yerine kalite ve disiplin esas prensipler olarak benimsenmiş, öğrenciler bu anlayış içerisinde eğitilmiştir. Nitekim İ. Ortaylı, Osmanlı idarî sisteminin başarılı olmasını yönetici sınıfının irsiyetten uzak oluşuyla izah etmektedir.[3]

Enderun'un Edirne'deki kuruluşundan sonraki şekil ve işleyişine dair fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak Fâtih zamanında Saray'la birlikte İstanbul'a intikal eden bu kuruluş Edirne'de elde edilen tecrübe doğrultusunda gelişimini sürdürmüştür. Bu devirde Edirne Sarayı, Enderun'a talebe yetiştiren ve (Galata, Beyazıt'taki Eski Saray, Sultanahmet'teki İbrahim Paşa Sarayı ve Küçük Çekmece'deki İskender Çelebi saraylarında bulunan) orta dereceli saray mekteplerinden biri olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Hazırlık sınıflarının bulunduğu bu saraylarda Türk ve İslâm kültürüyle ilgili derslerle bedenî kabiliyetleri geliştirecek spor dersleri esastı.

Günümüze ulaşan bir vakıf kaydı, Edirne Eski Sarayı'nın Onbeşinci yüzyıl sonlarında ehemmiyetli bir mektep vazifesi gördüğünü doğrulamaktadır. Bu mektepte yetiştirilenlerin miktarını ve nerelerden toplandıklarını isimleri ile birlikte gösteren bir muhasebe kaydı birçok bakımdan dikkate değerdir:

"Muhâsebe-i gılmân-ı mekteb der Saray-ı Atik der Edirne 'an gurre-i Rabî' el-âhır sene 894 ilâ gâye-i Şa'bân el-mu'azzam sene el-mezbûr(e) tahrîran fî Cumâdî el-ûlâ sene 896

---

[1] E. İhsanoğlu, "Ottoman Educational Institutions", In: Ottoman Civilization, Ed. Halil Inalcık and Günsel Renda, Republic of Turkey, Ministry of Culture, 2002, s. 358; E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", s. 251.

[2] Atâ Bey, Tarîh-i Atâ: Tarîh-i Enderûn, İstanbul, (h.)1293; İsmail H. Baykal, Enderûn Mektebi Tarihi, İstanbul, 1953; Mehmet İpşirli, "Enderun", DİA, C. XI, s. 185.

[3] İlber Ortaylı ile Tarihin Sınırlarına Yolculuk, Haz. Mustafa Armağan, 8. bs., İstanbul, Ufuk Kitapları, Ekim 2003, s. 53.

asl-ı gılmân **fî 5 şehr 85 neferen** ‘an bakiye-i muhâsebe-i mâziye ‘an gurre-i Rabî‘ el-âhır sene 894 ilâ gâye 25 neferen

Bölük-i esâmî **Ak Kirman: 8 nefer** (İdrîs, Mesîh, Seyfeddin, Hızır, ‘Abdüssamed, İskender, Hasan, İskender Câme-şûy)

Bölük-i esâmî **Bosna 4 nefer** (Mahmud Eylek(?), ‘Alî Pençik, Tâhir Eylek, Umur Tevâşî)

Bölük-i esâmî **Arnavud 5 nefer** (Muhammed Birader-i Silahdâr, İskender teşrîf-i Hacı Bey, Hamza teşrîf-i Hacı Bey, Hasan teşrîf-i Hacı Bey, Yusuf teşrîf-i Hacı Bey);

Bölük-i esâmî **R(u)ûs-ı pençik-i Mâlkoç 4 nefer** (Musâ, Mustafa, Süleymân, Şâdî);

Bölük-i esâmî **Kemenkerlû(?) 2 nefer** (İlyas, Süleymân) Ahmed Avlûniye(?), Ahmed-i diğer teşrîf-i Kasım Paşa ‘an İstânbûl furustâde bûd ‘an 14 Şa‘bân 895 60 neferen:

Bölük-i esâmî **Arnavud 26 nefer** (‘İsâ, Sevindik, Tâhir, Bayrâm, Abdülkadir, ‘İsâ-i diğer, Alagöz, Yûnus, Ahmed, Yakub, Yahyâ, Pîrî, Mes‘ûd, Ramazan, Yahşî, Mahmud, Seyidî, Karaca, Torbalı, Tursun, Ömer, Aydın, Orhan, Karaman, Burhân, Tayyib),

Bölük-i esâmî **Rus 14 nefer** (Karaca, Hurrem(?), Mustafa, Halil, Pehlivân, İdrîs, Rüstem, Muharrem, Hızır Şah, Hâlid, Ahmed, Bahtiyâr, Şâdî, Turmuş)

Bölük-i esâmî **Çerkez 15 nefer** (Murad, Toygûz, Himmet, Karagöz, Mahmud, Abdülkerim, ‘Abdürrahmân, Abdülcelîl, Devlethân, Devlek(?), Yahşî, Sıddîk, Hüdâverdi, Yusufhân, Yağmâ) ;

Bölük-i **şâkirdân-ı İlyas-ı Dellâk** ki ‘an İstânbûl furustâde bûd fî 14 Şa‘bân 895 **5 nefer** (Haydar Bosna, Rûşen Arnavud, Mansûr Çerkez, Yûnus Çerkez, Keyvânî Rus)…[1]

Görüldüğü üzere **gulâm** (çoğulu **gılmân**), diye adlandırılan öğrenciler Osmanlı’nın değişik diyarlarındandır: Bir kısmı 1463’te fethedilen Bosna’dan,[2] bir kısmı nihaî fethi 1467’de gerçekleşen Arnavutluk’tan[3] ve bir kısmı da 1484’te ele geçirilen Akkirman’dan[4] toplanmıştır. Ayrıca “ruûs-ı pençik-i Malkoç” ve Bosna bölüğünde adı geçen Ali Pençik, bu öğrenciler arasında esirlerin de bulunduğuna işaret etmektedir. Bilindiği üzere, İslâm’a göre savaş esirleri ganimetlerden sayılmaktadır. Ganimetin 1/5’i ise, Kur’ân’ın emriyle devlete aittir.[5] Osmanlı hukukunda devletin bu 1/5’lik hakkına Farsça olarak penç-yek ve halk dilindeki ifadesiyle “pençik” adı verilmiştir. I. Murad, büyük fakih Karamanlı Rüstem’in teklifi ve Çandarlı Kara

[1] EPL, s. 118 d. 82 (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları,TD No. O. 91, s. 192 v.d.).
[2] İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C.II, 8. bs., Ankara, TTK, 1998, s. 81-82.
[3] a.e., s. 69.
[4] a.e., s. 182.
[5] Kur’ân, 8:41; “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksunlara ve yolculara aittir…” (Kur’ân-ı Kerîm, 3. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002, s. 181).

Halil Efendi'nin meşruiyetini izah etmesi üzerine, harpte esir alınan erkeklerden 1/5'ini devlet hesâbına ve asker ihtiyacını karşılamak üzere almayı kanun haline getirmiştir.[1]

Edirne Eski Saray'da eğitim gören gılmanlar, belgenin iki yerinde geçen "'an İstânbûl furustâde bûd" (Farsça'dan: İstanbul'dan gönderildi) ifadesinden de anlaşıldığı gibi, oraya İstanbul'dan gönderilmişlerdir. Saray mekteplerine aday gösterilen talebeler, devlet merkezine getirildikten sonra önce divan-ı hümayûna sevk edilip hepsi padişah tarafından tek tek görülürdü. Daha sonra padişahın emriyle kapıağası bu küçük çocukların zekâlarını ölçerek zekâsı üstün ve keskin olanlar ile vücut yapısı bakımından en düzgünlerini seçerlerdi. Seçilenler Enderun mektebine talebe yetiştiren orta dereceli saray mekteplerine iç veya acemi oğlanları adıyla gönderilirdi.[2]

Yukarıda verilen muhasebe kaydının son kısmında çok ilginç bir not yer almaktadır: 14 Şa'bân 895'te İstanbul'dan gönderilen Haydar Bosna, Rûşen Arnavud, Mansûr Çerkez, Yûnus Çerkez ve Keyvânî Rûs, Cumâdî el-ûlâ 896'da yapılan tahrirde Tellâk İlyas'ın bölüğünde şâkird olarak gözükmektedir. Ayrıca 895 tarihli diğer bir kayıttan mezkûr beş neferin yevmî 5 akçe (yani birer akçe) aldıkları anlaşılmaktadır.[3] Bu kayıtlardan şu neticeye varılabilir: Enderun'a hazırlanan öğrencilerin bir kısmı muallimlerin onlara verdiği derslerin yanı sıra herhangi bir ustaya çıraklık ederek meslek edinebilme ve hatta bunun karşılığında az da olsa para kazanma fırsatına da sahipti. Bu ikinci ihtisasın Edirne Saray içerisinde veya programın bir parçası olarak uygulanıp uygulanmadığını bilemiyoruz, fakat kesin bir şey varsa o da bu pratik uygulamanın mektepteki eğiticilerin bilgisi dâhilinde gerçekleştiğidir.

T. Gökbilgin'in yukarıda mütalâa ettiğimiz belgelerden sonra verdiği üçüncü bir kayıttan da Eski Saray'daki gılmânın, belirli bir müddet için veya devamlı olarak yine Edirne'de bulunan Hacı 'İvâz Paşa Sarayı'nda iâşe edildiklerini ve burada çalışan muallimlerden Molla Muhyiddin'in 5 akçe gündelik aldığını anlamaktayız.[4]

Edirne ve diğer saray okullarından başarıyla mezun olan öğrenciler yukarda belirtildiği gibi Enderun'a alınırdı. Enderun'un ilk iki kademesinden Küçük Oda Bâbüssaâde'den içeri girince solda, Büyük Oda ise sağda yer almaktaydı. Bu odalara acemi oğlanları mektebinde yeteneklerini ispatlamış, onbeş yaş civarında olan gençler alınırdı. Bunlar İslâm dini, Türkçe, Arapça ve Farsça dersleri görür, güreş, koşu, atlama, ok atma gibi spor talimleri yaparlardı. Buralarda gençleri yakından takip eden, onlara çeşitli konularda

[1] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları: I Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı, 3.bs., Ankara, TTK, 1988, s. 6.
[2] Bkz. M. İpşirli, a.g.m., s. 185-186.
[3] EPL, s. 102: "şâkirdân-ı İlyâs dellâk 5 neferen fî yevm 5" (sene 895).
[4] a.e., s. 99: "Mevlânâ Muhyiddin muallim-i gilmânân-ı hâsse der Sarây-ı Hâcî İvaz Paşa 5"

yardımcı olan lalalar bulunurdu. Gençlerin Osmanlı idarî sistemi hiyerarşisinde her türlü makama ulaşabileceklerini bilmeleri onların Enderun'un iç kaidelerine uymalarını teşvik etmiştir. Gerek başkentte gerekse eyaletlerde çeşitli seviyelerde çalışan vezirler, beylerbeyiler, sancak beyleri ve diğer idarî görevliler genellikle bu kurumdan yetişmiş kimselerdir.[1]

Edirne'de kurulup, daha sonra Topkapı Sarayı'na taşınan ve Ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar etkisini devam ettiren Enderun, medrese ile karşılaştırıldığında hedefine ulaşma açısından daha başarılı olduğu görülür. Bu husus, bir yandan buraya hocalık yapmak üzere tayin edilen şahısların her zaman en meşhur âlimlerin arasından seçilmesinden, diğer yandan da müstakbel devlet ricalinin Osmanlı Saray'ını ziyaret eden üst düzey seyfîye ve ilmîye sınıfı mensupları ile bizzat karşılaşmaları, bir süreliğine de olsa onlarla aynı kültür muhitini paylaşmanın onlara kazandırdığı tecrübeden kaynaklanmıştır.

1362 veya 1363 senesinde düzenlendiği düşünülen Pençik kanununun Osmanlı otoritelerine verdiği salâhiyetle önce Arnavutluk, Yunanistan ve Bulgaristan'dan, daha sonraları Sırbistan ve Bosna-Hersek'ten ve Macaristan'dan elde edilen acemi ve pençik oğlanları, Enderun'un dışında Osmanlı Devleti'ne askerî kaynak oluşturan Acemi ve Kapıkulu ocaklarının temelini de teşkil etmiştir. Sekiz bölükten ibaret olan ilk Acemi Ocağı, I. Murad zamanında Gelibolu'da kurulmuştur. Bir askerî okul statüsündeki bu ocak hem Yeniçeri, hem de bütün Kapıkulu ocaklarının nefer ihtiyacını karşılamıştır.[2] Savaş esirleri önceleri 1'er akçe gündelikle, Gelibolu ile Çardak arasında asker taşıyan at gemilerinde çalıştırılmış, ancak çeşitli fetihlerle esir sayısı çoğalınca bunların askerlikte kullanılmaları uygun görülmüştür. Bunun üzerine esirler Türkçe'yi ve Türk âdetlerini öğrenmek üzere Türk aileleri yanına verilmiş, 5-10 yıl hizmetten sonra 2 akçe gündelik ile Yeniçeri Ocağına kaydedilmişlerdir. [3]

Kapıkulu ocaklarının en büyüğü ve nüfuzlusu olan Yeniçeri Ocağı, Edirne'nin fethini müteakip Çandarlı Kara Halil himmetiyle kurulmuştur. 787 Rebiulevvel (1385 Nisan) tarihiyle Osmanlı, I. Murad'ın Edirne'de bulunurken vermiş olduğu bir beratla (İlyas b. Abdullâh ve İskender b. Abdullâh) isimlerinde iki Yeniçeriden bahsedilmesi, Yeniçeri ocağının bu tarihte mevcudiyetini göstermektedir.[4] Ne var ki, Yeniçeri Ocağı'nın ilk teşkilindeki vaziyetle ocak kaideleri hakkında şimdilik bilgimiz yoktur. Edirne'den sonra Gelibolu ve İstanbul'da da birer Yeniçeri ocağı kurulmuştur.

Edirne Eski Saray Acemi Oğlanları mektebinde eğitim gören bazı öğrencilerin

[1] Bkz. M. İpşirli, a.g.m., s. 187.
[2] Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, C. I, Ed. E. İhsanoğlu, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1994, s. 338-339.
[3] İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 35-36; Mücteba İlgürel, "Acemi Oğlanı", DİA, C.I, İstanbul, 1988, s. 324.
[4] a.e., s. 145; Abdülkadir Özcan, a.g.m., s. 339.

tellâklık yaptığını, yani aldıkları eğitimin dışında kalan bir meşgaleleri olduğunu görmüştük. Bu durumun Acemi ocakları için de geçerli olduğu kesin olarak bilinmektedir. Bazı oğlanlar ocakları dışında muhtelif hizmetler için görevlendirilmişlerdir. Edirne Sarayı baltacıları, hâric-i furun oğlanları, teberdârları[1] v.s. hep acemi ocağı haricinde hizmette bulunan acemiler arasından seçilmişlerdir. Her biri ayrı meslek cemaati ismiyle yâd edilen bu hizmetlerdeki efrat miktarı zamana göre değişmiştir. Sayılan alanların dışında acemi oğlanlarının inşaat işlerinde de istihdam edildikleri görülmüştür. Meselâ Edirne Selimiye Camii'nin inşaatında 100 nefer acemi oğlandan bahsedilmektedir.[2] Bunun dışında Yeniçeri ocaklarında kalan bazı oğlanların, ocaklarında aldıkları askerî eğitimin yanında **tâlib-i 'ilm** ve **danişmend** sıfatıyla medreselerde okudukları ve bunun karşılığında icazet aldıkları da tespit olunmuştur. Onaltıncı yüzyılın sonlarında medrese eğitimi alan Yeniçeri sayısı 100 civarındadır.[3]

5. Edirne ve Civarında Kurulan Zaviyeler ve Edirne Mevlevîhânesi

Medrese ve Enderûn gibi bilim müesseselerinde verilen resmî tahsilin dışında Osmanlı coğrafyasının her bir yanını süsleyen tekke ve zâviye gibi dergâhlarda da eğitim faaliyetleri sürdürülmüştür. Osmanlılara daha önceki İslâm devletlerinden miras kalan tekke ve zaviyeler, öncelikle kendi tarikat mensuplarına ve daha sonra kendilerine müracaat eden kişilere, kabiliyet ve istidatlarına göre "şeriat, tarikat ve hakikat" konularında ders verilen ve âdâb-ı İslâmiyye ve insâniyyenin" talim ve telkin edildiği dinî mahiyette birer eğitim kurumları olmuşlardır.[4]

Tasavvuf akımının ve ona paralel olarak da zâviyelerin İslâm âleminde doğuşu, Sekizinci yüzyılın sonları ila Dokuzuncu yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Bu akıma ilk katılanlar **muhaddis**ler (hadîs toplayıp bildirenler), **kussâs**lar (gezgin kıssa anlatıcıları), **kurrâ**lar (Kur'ân okuyucuları), Bizans sınırında savaşan **mücâhid**ler, fazilet sahibi meslek erbapları, tüccârlar ve hatta yeni İslâmlaşmış Hıristiyanlar olmuşlardır.[5] İslâmî mistisizmin ilk güçlü ekolleri Dokuzuncu yüzyıl boyunca Basra, Bağdat ve Horasan'da teşekkül etmiş, ilk "klâsik" tasavvuf ilmihalleri ise, es-Sarrâc et-Tûsî (ö. 988), el-Kalabazî (ö. 990 ya da 995), es-Sulâmî (ö. 1021) gibi risâle yazarları tarafından Onuncu yüzyıl sonları ilâ Onbirinci yüzyıl başlarında kaleme alınmıştır.[6]

Zâviye müessesesi Orta Asya'dan batı istikametinde akın eden Türkmen göçmenlerinin öncülüğünü yapan dervişler vasıtasıyla önce Anadolu'ya sonra da Rumeli'ye yerleşmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde geniş halk kitlelerinin İslâmiyet'i daha iyi anlaması ve

[1] Teberdâr: (f.) Yeniçeriler arasında baltalı asker; solak sınıfı.
[2] İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 57-58, 115-116, 118, 120 ve 467.
[3] a.e., s. 545.
[4] E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", s. 253.
[5] A. D. Knıyş, "At-Tasavvuf", İslam: Entsiklopediçeskiy Slovar, Moskva, Nauka, 1991, s. 225;
[6] a.y., s. 228-229.

İslâmiyet'in yayılmasında tekke ve zaviyelerde yetişmiş mutasavvıflar büyük roller oynamışlardır.[1] Bu rollerini onlar, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan sonraki dönemlerde de muhafaza etmiş, gayrimüslim halk kitleleriyle daima iyi ilişkiler kurmuş İslâm'ı bir barış ve hoşgörü dini olarak tanıtmışlardır.

Bilindiği üzere Osmanlı zaviyeleri, genellikle şehir ve kasabalarda kurulmakla birlikte, fetih ve iskân harekâtının yoğunluk kazandığı devirlerde ıssız yol veya yol uğraklarında, kırlık alanlarda, zaman zaman düşmanı gözetlemek maksadıyla sınır boylarında kurulmuş ve bu suretle birçok "stratejik" noktada yeni yerleşim mahallerinzuhuretmesini sağlamıştır. Bunların arazileri genellikle hükümdar tarafından güzel ahlâk sahibi, şeyh, dede, baba gibi unvanlar taşıyan kişilere bağışlanmış, onlar da dervişlerinin ve halkın desteği ile buralara binalar inşa ederek ve dergâhlarına uğrayan yolculara, "âyende ve revendeye" yiyecek, içecek ve yatacak yer sunarak hizmet vermişlerdir.[2]

Anadolu'dan Rumeli'ye giden mutasavvıflar, memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâb ve erkânını da beraberinde götürmüşlerdir. Süleyman Paşa'dan başlayarak müteakip Osmanlı hanedan mensuplarının desteğini alan ahî ve şeyhler, Barkan'ın ifadesiyle burayı kendilerine has usullerle "Türkleştirmeğe, İslâmlaştırmağa ve imar etmeğe çalışmağa" koyulmuşlardır.[3] Buna bir örnek, ilk Osmanlı padişahları nezdinde büyük itibara sahip olduğu anlaşılan Ahî Musâ ailesidir. Ellerinde, Gelibolu'da oturdukları arazi, dükkânlar, evler, bağlar ve beraberinde olan "evlû kâfirler ve âzâdlû kulları cemî' evkâfîle ve emlâkîle her ne varsa 'avârız ve tekâlif-i divâniyyeden mu'âf ve müsellem olalar deyü" Sultân Mehmed ve Murad Hân tarafından verilmiş hükm-i hümâyûnları bulunan ailenin vârisi olan Ahî Musâ'nın torunu Mahmud'un babası Ahî Tayfur'a ait âzâtlıların Çerak veled-i Şahîn, Hamza veled-i Tomas, Mukbil veled-i Nikola, Ayri veled-i Mukbil ve Hızır veled-i Mukbil adlı oğulları, adlarından da belli olduğu üzere İslâmlaşmışlardır.[4] Fikrimizce bu İslâmlaşma olayında en etkili faktör Ahî Musâ ve varislerinin gayrimüslimlerle birlikte yaşam sürmüş olmasıdır. Ahî Musâ ve oğlu Tayfur, kullarını âzât ederken bile onlara Müslüman olmaları şartını koşmamışlardır. (Bu hususu Mukbil ve Hamza'nın babaları olan Nikola ve Tomas isimlerinden yola çıkarak tespit edebilmekteyiz.) Yani Musâ ailesi, Dârülislâm'da en sık başvurulan İslâmlaşma mekanizmalarından biri olan köleyi hür kılma müessesesini suiistimâl etmemişlerdir. Diğer

[1] E. İhsanoğlu, a.g.m., s. 253.
[2] Bkz. A. Y. Ocak, Süreyya Faroqhi, "Zâviye", İA, C.XIII, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, Ağustos 1985, s. 468-471.
[3] Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler, I: İstila devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler", Vakıflar Dergisi, No.2, Ankara, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1942, s. 293.
[4] Ö. Barkan, a.g.m., s. 293 ve 345.

yandan Osmanlı sultanlarının ahî ailesine verdikleri vakıfnâme mucibince beraberindeki gayrimüslimlerin de vergiden muaf olmaları, söz konusu "kâfirler"in dinlerini "pratik" sebeplerden dolayı değiştirmeyeceğine işaret etmektedir. Bu durumda onların İslâm'ı kanaat getirerek benimsedikleri neticesine varmaktayız.

Ahî Musa, Gelibolu'nun haricinde Malkara'da da Hüdavendigâr'ın Receb 767/Mart 1366'da ona ihsân eylediği bir çiftliği evlâtlık vakfı olarak tasarruf etmiştir. Aynı şehirde zâviye inşa eden ahî ve neslini devam ettiren ahîler, burada şeyhlik yapmıştır.[1] Rumeli'de ilk fethedilen şehirlerden biri olan Malkara'da kurulan dergâhlar arasında Ali Bey,[2] Mahmud Bey veled-i Kassâb,[3] Şeyh Seyyidî 'Abdî Paşa zevcesi Selçuk Hâtûn, Hacı Yatağan, Kadı Salâheddin ve (Seyyidî Kavağı'nda) Derviş Bayezid zâviyelerini de sayabiliriz.[4]

Doğu Trakya bölgesinin fetih sürecinde ve müteakip yıllarda burada kurulan zâviye miktarı, mutasavvıf taifesinin bu yeni Osmanlı coğrafyasına ne kadar ciddi bir yaklaşımda bulunduğunu göstermektedir. Birçok Osmanlı müessesesinin çok öncesinde tesis edilen tekke ve zâviyelerde ve etrafında oluşan "sofu" ve "fakih" muhiti, bir süre sonra cami, medrese vs. gibi kurumlarınzuhuretmesini teşvik etmiştir. Rumeli'nin ilk medreseleri, hep çok sayıda zâviye bulunan şehirlerde kurulmuştur. Zâviye, cami ve medrese gibi müesseselerin arasındaki bağın izlerine bazı şeyh ve sofu kayıtlarında rastlamaktayız. Meselâ 1456 tarihinde Gelibolu Ahî Devle Zâviyesi'nin başında 7 akçe yevmiye ile Mevlâna Müderris Muhyiddin'i görmekteyiz.[5] Daha II. Murad devrinde üç medreseye ev sahipliği yapan Gelibolu'da müteaddit zâviyenin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan: Hacı Ahmed,[6] Murad Dede,[7] Sinan Paşa,[8] Derviş Bayezid,[9] (Yıldırım Bayezid ümerasından) Karaca Bey bin Abdullâh[10] ve Kassâb Tat Ahmed[11] zâviyelerinin adlarına rastlanılmaktadır.

Zâviyelerin diğer eğitim ve dinî müesseselerle alâkasını teyit eden bazı örnekleri de Trakya'daki diğer iki büyük yerleşim merkezi olan Dimetoka ve Edirne ve civarında bulmaktayız. Dimetoka'nın 1519'da 60 hâne ve 31 mücerredden oluşan Ada köyünde 1 sofî ile 2 dede'nin yanı sıra **danişmend** lâkabını taşıyan bir şeyh ile dervişin de bulunduğu

[1] Ö. Barkan, a.g.m., s. 343-344.
[2] EPL, s. 281.
[3] a.e., s. 291
[4] Ö. Barkan, a.g.m., s. 342-345.
[5] TD No. 12, s. 180.
[6] EPL, s. 231-232; Ö. Barkan, a.g.m., s. 345; TD No. 12, s. 201; TD No. 75, v. 229
[7] EPL, 338, TD No. 77, v. 260
[8] EPL, s. 297, 454-255; TD No. 75, v. 269 ve TD No. 77, v. 457?
[9] EPL, s. 325; TD No. 12, s. 216.
[10] EPL, s. 236-238; TD No. 12, s. 205; Hoca Sadettin, Tâcü't-Tevârîh, C. I, s. 254.
[11] EPL, s. 290-291; TD No. 12, v. 208.

anlaşılmaktadır;[1] Şehrin doğusunda yer alan Hamidlû karyesinin 1485 tarihli tahrir kaydından ise Kasım Fakih adlı imamın bir sofunun oğlu olduğunu görmekteyiz;[2] Edirne'nin elimizdeki mevcût ilk eksiksiz (1570–71 tarihli) mufassal defterinden Alemdârân Mahallesi'nde bir dervişin imamlık yaptığını,[3] kezâ Gâzî Hoca Mahallesi'nde ikamet eden bir pîrînin[4] Molla sıfatıyla imamlık vazifesi eda ettiğini,[5] Zincirli Kuyu[6] ve Mescid-i Sevindik[7] mahallelerinde kayıtlı iki pîrînin cami kayyimi olarak çalıştığını, Dâye Hâtûn Mahallesi'nde yaşayan iki pîrîden birinin müezzin olduğunu,[8] Hacı İslâm Mahallesi'nde[9] ve Yeni İmâret yakınında bulunan Rüstem Çelebi Zâviyesi Mahallesi'ndeki[10] iki mollanın aynı zamanda hem imam hem de zâviye şeyhi görevlerini üstlendiklerini göstermektedir. Hatırlanmalı ki Molla veya Mevlâna ve Fakih rütbeleri fıkıh ve diğer naklî ilimleri iyi bilen, umumiyetle medrese eğitimi görmüş kişilere verilmektedir. Başlangıçta bir mahalde kurulan zâviyeler, müstakbel medrese zuhûrunun habercisi olurken, bir süre sonra kurulan medreselerde müderris olarak çalışan veya icazet almış talebe ve danişmendlerin birçoğu tasavvufa büyük önem vermiş, aldıkları medrese tahsiline ilâveten zamanlarının muhtelif şeyhlerinden bâtınî bilgiler edinmiş ve çeşitli dergâhlarda bizzat şeyhlik yapacak kadar ehil olmuşlardır. *Şekâ'ik*'te şeyh veya tekkelere intisap eden âlim misalleri bunu ispatlamaktadır. Edirne'de bulunmuş ulemâ zümresinden eğitimlerinin bir kısmını şeyh "hizmetine vâsıl" olarak görenler arasından şu isimleri örnek verebiliriz: Şeyh Bedreddin, Şücaeddin Karamanî, Yazıcızade Muhammed Çelebi ve Şeyh Mesud.

Şeyh Bedreddin Kahire'de müderrislik yapan Molla MübârekŞah el-Mantıkî'den okuduktan sonra gerçekleştirdiği hac esnasında Mekke şeyhlerinden Ez-Zeyla'î'den etkilenerek Kahire'ye dönüşünden sonra Bayburtlu Şeyh Ekmeleddin'i hoca edinmiş ve ondan "bütün ilimler" olarak değerlendirilen mütedavil ilimleri tahsil etmiştir. Bundan sonra bir süre müderrislik yapan Simavlı Şeyh Bedreddin, tasavvuf eğitimi almak üzere, o esnada Mısır'da bulunan Şeyh Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin dergâhına sığınmıştır. Ahlâtî'nin ölümü üzerine yerine geçen Bedreddin, bu makamda altı ay kalarak Şeyh lâkabını hak etmiştir;[11] Edirne'nin şöhretli meşâyihinden Şücaeddin Karamanî, Osmanlı'nın Rumeli'deki payitahtına yerleşmeden önce

[1] TD No. 77, s. 238-239.
[2] TD No. 20, s. 294-295.
[3] TD No. 494, s. 58.
[4] Söz konusu defterde pîrî kelimesi derviş ve sofînin eşanlamı olarak kullanılmaktadır.
[5] a.e., s. 73-74.
[6] a.e., s. 81-82.
[7] a.e., s. 30.
[8] a.e., s. 54.
[9] a.e., s. 12.
[10] a.e., s. 43.
[11] Şekâ'ik, s. 50-52.

tasavvufî eğitim almak üzere Şeyh Hâmid-i Kayserî'ye intisap etmiştir;[1] Edirne civarında yetişen ilk âlimlerden biri olan Yazıcızade Muhammed Çelebi (ö. 1451), Şeyh Hacı Bayram-ı Veli haleflerinden biridir. Gelibolu'da tefsir ve hadis ilimlerini tasavvuf marifeti ile birleştirip, *Muhammediyye*'yi telif etmiş, bunun yanı sıra İbn-i Arabî'nin *Fusûs*'una icmâl yoluyla şerh düzenlemiştir;[2] İran'dan gelen Musannifek (1400 – 1470), bir ara tasavvufa gönül bağlayarak Zîneddin Hâfî'nin vârislerinden birine itaat etmiştir. Başına taç ve sırtına aba giyen âlimin irşada erdiği söylenmektedir.[3] İş kariyerine müderrislikle başlayan Şeyh Mesud, sonraları tasavvufa gönül verip Molla Alâeddin'in hizmetine girmiştir. Ondan irşat ve imdada icazet alan şeyh Edirne'ye yerleşmiş ve burada çok sayıda mürit yetiştirmiştir.[4]

Tasavvuf'a yönelen Osmanlı âlimleri, inzivaya çekilip ilim çalışmalarına son veren türden değildir. Aksine, onlar, Şeyh Mesud örneğinde olduğu gibi, ilmin medreselerde okutulanın dışında kalan metafizik bir yönünü araştırmak üzere bu mesleğe gönül vermişlerdir. Şeyh Mesud'un, Molla Alâeddin'in dergâhında gördüğü eğitim karşılığında medreseden aldığı icazetnâmelere bir tanesi daha eklenmiştir. Bu yeni ehliyetle Şeyh, Edirne'de etrafına topladığı tasavvuf meraklılarına tebliğlerde bulunarak şehrin kültür hayatına renk katmıştır.

Her tekkenin, eğitimini kendi mensup olduğu tasavvuf sistemine göre ele aldığı ve bilhassa medreselerin ulaşamadığı uzak yerlerde "dinî tasavvufî" eğitimi sağladığı bilinmektedir.[5] Tetkik ettiğimiz tahrir kayıtlarından, Trakya'da kurulan ilk zâviyelerin hangi tarikata mensup şeyhler tarafından kurulduğu ve dolayısıyla hangi tasavvuf sistemine göre eğitim verdikleri tam olarak anlaşılamamaktadır. Kolonizatör dervişlerin asıl memleketleri de genellikle bilinememektedir. Rumeli'de en etkili tarikat Hacı Bektaş Veli Nişapurî Horasanî'nin (1208–1270) Anadolu'da Hacı Bektaş Rûmî'nin adına kurduğu Bektaşî tarikatı olmuştur.[6] Fakat onun yanı sıra bazı İran kökenli heterodoks tarikatların da bu coğrafyaya sızmaya çalıştığını görmekteyiz. Bunların arasından erken dönem Edirne tarihine damgasını vuran Hurûfîliği misal gösterebiliriz. Fazlullâh-ı Esterâbâdî'nin Ondördüncü yüzyıl sonlarında kurduğu bu Şii tarikat[7], Osmanlı tarihlerinde Edirne'de vuku bulan ilginç bir olay münasebetiyle anılmaktadır: Rivayetlere göre Hurûfî halifelerinden biri, Edirne'deyken genç Sultan Mehmed'i etkileyerek bazı müritleri ile beraber Saray'a yerleşmiştir. Bu durumdan rahatsız

[1] Mecdî, s. 94-95.
[2] Şekâ'ik, s.110-111.
[3] Mecdî, s. 184-187.
[4] Şekâ'ik, s. 266-267; Mecdî, s. 283-284.
[5] E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", s. 253.
[6] O. F. Akimuşkin, "Bektaşîya", İslam: Entsiklopediçeskiy Slovar, s. 39.
[7] A. İ. Kolesnikov, "al-Hurûfîya", İslam: Entsiklopediçeskiy Slovar, s. 284.

olan veziriazam Mahmud Paşa, zamanın en büyük müftüsü olan Fahreddin-i Acemî'nin yardımı ile Hurûfî liderinin hulûl (yani Tanrı'nın ölümlü cisimlere geçmesi) inancına sahip olduğunu ortaya çıkarmış ve tutuklatmıştır. Fahreddin-i Acemî Edirne'de Üç Şerefeli Cami'inde halkı toplayarak Hurûfîler'in inançlarını anlatmış ve orada yapılan mahkemede Hurûfîler'in zındık oldukları ileri sürülerek, idamlarına ve cesetlerinin yakılmasına karar verilmiştir.[1]

Bu olaydan yetmiş yıl kadar sonra yapılan bir tahrirde yine İran menşeli bir derviş taifesiyle karşılaşmaktayız. 1519 tarihinde Edirne'nin Câmi-i Kilise Mahallesi nüfusuyla bir arada verilen Simavna Zâviyesi mutasavvıfları arasında sekiz kişinin adından sonra **Acem** kelimesinin yer aldığı görülmektedir: Baba Ali Acem, Derviş Ali Acem, Ali Acem, Hâcı Muhammed Acem, Derviş Muhammed Acem, Derviş Kulu Acem, Hasan Acem ve …(?) Kulu Acem.[2] Tabi bu zevatın hangi tarikata bağlı olduğunu tahmin etmek zordur, ancak Ali isminin üç kere tekrarlanması dervişlerin Şiiliğe dayalı bir tarikat üyeleri olabileceklerini akla getirmektedir. Fakat bu husus onların (Hurûfîler örneğinde olduğu gibi) Osmanlı otoritelerince tehlikeli addedildikleri anlamına gelmemektedir. Bunun gibi durumların önüne geçilmesi için zâviyeler kadı tarafından denetlenerek vaaz edilen inançların resmî din ideolojisine zıt düşmeyecek türden olmasına dikkat edilmiştir.

Simavna Zâviyesi'nin yanı sıra 1519 tarihli Edirne tahririnde altı zâviye kaydı daha mevcuttur: Zâviye-i Seyyidî Ali; Zâviye-i Mevlâ-hâne-i köhne; (İstanbul yolu üzerindeki) Zâviye-i Hocâ Devlet Şah; Zâviye-i Hâcı Sinan; Balaban Dede Zâviyesi olarak da bilinen Zâviye-i Hâcı Vâhid ve Zâviye-i Sarû Şeyh.[3] Bu kısa zâviye listesi şehirdeki dergâhların gerçek sayısını yansıtmamaktadır. 1530 tarihli tapu tahrir defterinde Edirne'deki zâviye sayısı 28 olarak (yani 11 yıl içerisinde yirmi civarında yeni zâviye kurulmuş gibi) gözükmektedir. Saydığımız yedi zâviyeye zaman içerisinde Zâviye-i Karaca Ahmed; Zâviye-i Baba-i Küçük; Zâviye-i Fîrûz Ağa; Zâviye-i Edhemî; Zâviye-i Hızırlık; Zâviye-i Aksancı; Zâviye-i Sarmaşık; Zâviye-i Şah Melek; Zâviye-i Arslan-hâne; Zâviye-i Haydar-hâne; Zâviye-i Dârüssiyâde; Zâviye-i İbrahim Paşa; Zâviye-i Kesî-Girân/Key getiren?; Zâviye-i Noktacı; Zâviye-i Ali Paşa; Zâviye-i Şeyh Şüca; Zâviye-i Turgud Balî; Zâviye-i Nefs-i Selh-hâne; Zâviye-i Şeyh İsmail (der vakf-ı seyyid)[4]; Zâviye-i Şarabdâr Hamza Bey; Zâviye-i Karaca Ahmed; Zâviye-i Hâcı Hızır[5] ve Zâviye-i Kemal Halife[1]eklenmiştir.

[1] A. Y. Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 133; Şekâ'ik, s. 60-61, Mecdî, s. 83.
[2] TD No. 77, s. 31.
[3] a.e., s. 73
[4] TD No. 370, s. 6.
[5] a.e., s. 3.

Yukarıdaki sıralamada yer alan Ali Paşa,[2] Şeyh Şüca,[3] Noktacı[4] ve onların dışında Hayreddin Simâ'î,[5] Şeyh Bedreddin,[6] Pehlivân Cemal ve Edhemî[7] zâviyelerinin 1519'da yapılan tahrirden önce de var oldukları anlaşılmaktadır. Edirne ve civarında kurulan zâviyelerin miktarı devirlere göre tam olarak tespit edilemiyorsa da, bu tür müesseselerin Trakya bölgesinin fethinden sonraki ikiyüz yıl boyunca durmaksızın arttığı kesindir. Edirne'de 1570-71 senesinde 64 zâviye kaydına rastlanılmaktadır.[8] Barkan, Süleyman Kanunî'nin (1520–1566) tahrirlerinde (Edirne ve) Paşa Livası'nda 67 zâviyeye yer verildiğini ifade etmektedir.[9] Bu altbölümde verilen zâviye kayıtları bile bu rakamın çok düşük olduğunu gözler önüne sermektedir. Kolonizatör şeyh, dede, derviş, abdal, sofu ve pîrîlerin izlerine birçok kasaba ve köy kayıtlarında rastlamak mümkündür.

Dimetoka'da 'Abdal Cüneyd,[10] Yağmur/Temür Baba,[11] Ahî Dinek,[12] Karagöz Bey,[13] Katil/Kanad 'Abdal,[14] Mahmud Bey bin İsfendiyâr,[15] Elmalû (köyü)[16] ve Nasûh Bey[17] adına kurulan zâviyelerden başka, kazanın Ada,[18] Ahmed Fakih,[19] Ahûr,[20] 'Antablû,[21] Aslhân,[22] Brankı,[23] Bulduklu,[24]Büyük Viran,[25] Çobanlû,[26] Doğancı Budak,[27] Eymirlû,[28] Hamza bin Kurd,[29] Karabeylü,[30] Karıcık,[31] Kıvırcıklû,[1] Kilisalık,[2] Kör Umûd,[3] Lalacık,[4] Mekici,[5] Mezîd Bey,[6]

---

[1] a.e., s. 4: Burada "Kürbüz Şeyh ile birkaç sofî mütekaid olub evkât-ı hamse-i ri'âyet ederler…"
[2] EPL, s. 49, 394-395
[3] Mecdî, s. 94-95; EPL, s. 346
[4] EPL, s. 468-469
[5] Bkz. EPL, s.; 99.
[6] a.e., s. 198, 271.
[7] a.e., s 98
[8] TD No. 494, s. 1-83; Ahmet Yiğit, "XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne", Muğla Üniversitesi, yayımlanmamış doktora tezi, Muğla Üniversitesi, 1998, s. 59-62.
[9] Ö. Barkan, a.g.m., s. 301.
[10] TD No. 370, s. 30; EPL, s. 174. Ö. Barkan, a.g.m., s. 338.
[11] TD No. 77, s. 292; TD No. 370, s. 40; EPL, s. 456.
[12] TD No. 370, s. 30; EPL, s. 190-191. Ö. Barkan, a.g.m., s. 338.
[13] TD No. 20, v. 139; TD No. 370, s. 32; EPL, s. 289-290.
[14] TD No. 77, s. 201; TD No. 370, s. 24.
[15] TD No. 370, s. 29.
[16] Ö. Barkan, a.g.m., s. 297.
[17] a.e., s. 39.
[18] TD No. 20, s. 173-174; TD No. 77, s. 238-239.
[19] TD No. 77, s. 279.
[20] a.e., s. 163.
[21] TD No. 20, s. 170-171.
[22] a.e., s. 247-248.
[23] TD No. 77, s. 224.
[24] a.e., s. 275.
[25] TD No. 20, s. 264-265.
[26] a.e., s. 244-245.
[27] a.e., s. 230.
[28] a.e., s. 285-286.
[29] a.e., s. 211-212.
[30] a.e., s. 208-209.
[31] a.e., s. 295.

Mustafalû,[7] Paflı Kadısı,[8] Salurlû,[9] Saruhan,[10] Saruhanlû,[11] Sığırcalû,[12] Sofular,[13] Şahinci,[14] Umûr Bey[15] ve Yukaru Korucu[16] köylerinde "zâviyesiz" gibi gözüken mutasavvıflar ikamet etmektedir. Edirne ve kuzeyinde bulunan Kızılağaç kaza ve nâhiyelerinde de analojik bir durumla karşı karşıyayız. Ancak bu iki şehre tâbi köy sayısının Dimetoka'dakine nazaran daha düşük olduğundan mutasavvıf barındıran karye adedi daha düşüktür.

Edirne kazasında: Hâcı Doğan,[17] Hâcı Temürhân,[18] Helvacı,[19] Kara Yusuflu,[20] Kaya,[21] Kemal,[22] Keşenlü,[23] Kırık,[24] Korucu,[25] Küşan,[26] Mahmudca,[27] Sofûlar,[28] Süleyman Fakih,[29] Timurtaş Bey,[30] Tovici Mahmud,[31] Uzgaş,[32] Yörgüç[33] ve Yünlüce;[34]

Kızılağaç kazasında ise: Bazergân,[35] Bekece,[36] Gılmanlû,[37] Işıklû,[38]Saru İshâk,[39] Sevindik[40] ve Simavlı[41] köylerinde mutasavvıflara ait lâkaplara tesadüf edilmektedir. Arşiv

---

[1] a.e., s. 152.
[2] TD No. 77, s. 151-152.
[3] TD No. 20, s. 271-272.
[4] a.e., s. 184-185.
[5] a.e., s. 243.
[6] a.e., s. 138-139; TD No. 77, s. 153-154.
[7] TD No. 20, s. 152-153.
[8] a.e., s. 302.
[9] a.e., s. 292-293; TD No. 77, s. 235-236.
[10] TD No. 77, s. 155-156.
[11] TD No. 20, s. 157-158.
[12] a.e., s. 277-278.
[13] TD No. 77, s. 156-157.
[14] TD No. 20, s. 162-163.
[15] a.e., s. 219-220.
[16] a.e., s. 176-177; TD No. 77, s. 184.
[17] TD No. 77, s. 104.
[18] a.e., s. 95.
[19] a.e., s. 120.
[20] a.e., s. 118.
[21] a.e., s. 123-124.
[22] a.e., s. 55.
[23] TD No. 20, s. 46-47.
[24] TD No. 77, s. 85.
[25] a.e., s. 92-93.
[26] a.e., s. 108-109.
[27] a.e., s. 99.
[28] a.e., s. 86.
[29] TD No. 20, s. 41-42.
[30] TD No. 77, s. 116-117.
[31] a.e., s. 114-115.
[32] a.e., s. 129.
[33] a.e., s. 96.
[34] a.e., s. 70.
[35] TD No. 20, s. 125.
[36] a.e., s. 39-40.
[37] a.e., s. 113.
[38] a.e., s. 116-117.
[39] a.e., s. 106.
[40] a.e., s. 20-21.
[41] a.e., s. 121-122.

kaynaklarından elde ettiğimiz bu kayıtlar aşağıdaki Tablo No. 3'de özetlenmiş bulunmaktadır.

Tablo No. 3: 12, 20, 75, 77 ve 494 numaralı tahrir defterlerinde tasavvuf ehline ait lâkap kayıtlarının Edirne ve Vize Livası'ndaki şehirlere göre dağılımı:

Şehir	Tarih	Derviş	Sofu/ Pîrî[1]	Şeyh[2]	Dede[3]	Ahî[4]	Abdal[5]
Gelibolu	1475	4	1	2	-	1	1
	1519	18	-	-	-	1	-
Dimetoka	1485	5	-	-	-	-	1
	1519	-	2	-	1	-	-
Malkara	1456	2	5	-	4	1	-
	1519	2	-	-	-	-	-
Ergene	1456	1	3	-	1	-	-
	1485	1	-	-	1	-	-
	1519	-	1	-	-	-	-
Bolayır	1456	1	-	-	-	-	-
	1519	1	1	-	-	-	-
İpsala	1519	2	-	1	2	1	-
Ferecik	1519	1	1	-	-	-	-
Vize	1538	-	-	1	-	-	1
Edirne*	1519	23	17	6	9	1	-
	1570	19	51	27	12	1	-

Tablo No. 4: 20 ve 77 numaralı tahrir defterlerinde tasavvuf ehline ait lâkap kayıtlarının Edirne, Kızılağaç ve Dimetoka kazalarındaki köylere göre dağılımı

Kaza	Tarih	Derviş	Sofu/ Pîrî	Şeyh	Dede	Ahî	Abdal
Edirne	1485	-	5	1	-	-	-
	1519	5	9	2	4	-	-
Dimetoka	1485	6	10	14	1	-	-
	1519	7	4	1	5	-	-
Kızılağaç	1485	2	3	3	-	-	-

Kolonizatör dervişlerin bu kadar geniş ve sık şebeke oluşturmaları ne gibi sebeplerle izah edilebilir? Öncelikle Osmanlı mutasavvıflarını, eteğini dünyevî meselelerden çekmiş,

[1] Sofî, Sûfî: Tasavvuf ehli olan; sofu.
[2] Şeyh: (ar.) Bir tekke veya zâviyede reislik eden ve müritleri bulunan kimse; kabile ve aşiret reisi.
[3] Dede: M Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (TDTS), C.I, s. 410: Dede tabiri Bektaşilerde baba yerine istimal olunmuştur. Diğer tarikatlarda ikrar alan derviş manasına müstameldi. Dedelere şeyh namzedi tanınırdı. Bir yerde şeyhlik açılınca içlerinden ehil olan oraya şeyh tayin olunurdu. Mevleviler şeyhlerine dede derlerdi.
[4] Ahî (babalık):TDTS, C.I, s. 29: Debbâğlar ve sarrâçlar gibi esnafın başlarındaki adamlara ve mutasavvıf reislerine tevcih edilen resmî bir unvan.
[5] Abdal: TDTS, C.I, s. 5: Evliya zümresinden halkın mesalihinde tasarruf için manevî izne mahzar olanlar hakkında kullanılır bir tâbirdi.
* 1519 tarihli Edirne Mufassal Tapu Tahriri'nin başı eksiktir.

sadece ibadet ve dinî propaganda ile meşgul kişiler olarak tasavvur etmemeliyiz. Rumeli'ye gelen ilk dervişler, gâzî asker sıfatıyla fetih harekâtında bizzat iştirak etmişlerdir;[1] Kondukları metrûk mekânlara bina ve bahçe ve hatta hendese alanında ciddi bilgi ve maharetler gerektiren değirmen ve su dolapları kurarak boş topraklara yeni insan kaynakları cezp etmişlerdir. Köylerde oturan dervişlerin büyük kısmı ziraatla şehirdekiler ise muhtelif mesleklerle ekmeğini kazanmıştır. Örneğin 1519 tarihinde Edirne Mescid-i veled-i Takurlu Mahallesi'nde birer habbâz (ekmekçi) ve hayyât (terzi),[2] Hâcı Bedreddin Mahallesi'nde bir ne''âl (nalbant),[3] Câmi-i Noktacı Mahallesi'nde birer çullâh ve ne''âl,[4] Ahî Hasan Mahallesi'nde bir debbâğ,[5] Veled-i Arab Mahallesi'nde birer bostancı ve balcı[6] ve Mescid-i veled-i Hâcı İslâm Mahallesi'nde bir haffâf (ayakkabıcı) kayıtlıdır. 1570-71'de değişen bir şeyler yok gibidir: İmâret-i Yıldırım Hân Mahallesi'nde bir keşf-dûz (ayakkabıcı) derviş,[7] Hamâm-ı Kasım Paşa Mahallesi'nde bir nalbant,[8] Çukalcı Mahallesi'nde bir kebeci,[9] Zülfü Bey vakfının odalarında bir debbâğ,[10] Hâcı Halil-i 'Attâr Mahallesi'nde bir hayyât,[11] Mezîd Mahallesi'nde de bir ne''âl (nalbant) pîrî[12] çalıştığını görmekteyiz. Ayrıca Güreşçiler Tekkesi[13] gibi çeşitli meslek ve meşreplere ait dergâhların varlığı da dikkat çekmektedir. Bunların bazıları bir beden eğitimi ocağı olarak düşünülmüş, insanların fikren ve bedenen yükselerek ahlâkî olgunluğa erişmesi hedeflenmiştir. I. Murad'ın Edirne'de yaptırdığı Güreşçiler Tekkesi'nde Evliya Çelebi'nin ifadesiyle 80 çift pehlivan derviş yaz kış her Cuma günü yağlı güreş tutmuşlardır. Dervişlerin, yay ve gürz gibi spor ve savaş aletleri de bulundurdukları rivayet olunmaktadır.[14]

Kendi geçimini sağlayabilen dervişlerin yerleştikleri yerlerde -Barkan'ın da ifade ettiği üzere- fevkalâde imtiyazlarla karşılaştığını düşünmek doğru değildir. Bir asker gibi savaşabildiği halde bir köylü olarak çalışan dervişlerin çoğu ilk devirlerde öşürden dahi muaf tutulmamışlardır.[15] Birçok fonksiyonu üstlenen sofu zümresi Osmanlı idaresine ait umumî hizmetlerin bir kısmını eda ederek, diğer taraftan da Müslüman ve gayrimüslim halk

[1] Ö. Barkan, a.g.m., s. 297.
[2] TD No. 77, s. 26.
[3] a.e., s. 28.
[4] a.e., s. 28.
[5] a.e., s. 28.
[6] a.e., s. 14.
[7] TD No. 494, s. 55.
[8] a.e., s. 59-60.
[9] a.e., s. 29.
[10] a.e., s. 63.
[11] a.e., s. 49.
[12] a.e., s. 73.
[13] TD No. 1070, s. 399.
[14] Seyit Ali Kahraman , Yücel Dağlı, "Evliya Çelebi'de Edirne", Edirne Serhattaki Payitaht, s. 127.
[15] Ö. Barkan, a.g.m., s. 294.

kitlelerine sosyal yardımlarında bulunarak en popüler müesseselerden biri haline gelmiştir. Durum böyle olunca bütün Rumeli topraklarına yayılmaları da son derece tabiî ve elverişli şartlar altında gerçekleşmiştir.

Hıristiyan reayaya yakınlık göstererek takdirini kazanan şeyh ve dervişler kendine vazife bildikleri dinî misyonu da ihmal etmemiş ve Ahî Musâ ailesi misalinde de gördüğümüz üzere İslâmlaşma sürecinde aktif rol oynamışlardır. Etkiledikleri Hıristiyanların bazıları müritliği kendi hayat tarzı olarak kabul etmişlerdir: Mühtediliklerine delâlet eden veled-i Abdullâh adlı derviş ve sofulara Üsküfçü Hızır Mahallesi'nde,[1] Şeyh Şüca Mahallesi'nde,[2] Firûz Bey Odaları'nda[3] ve Fındık Fakih Mahallesi'nde[4] rastlamaktayız. Dimetoka'nın 10 Müslüman ve 54 Hıristiyan hâneden oluşan Bulduklu köyünde Derviş Kiryakos ve Derviş Troyan adında iki kişinin yaşadığı görülmektedir.[5] Bunların, aynı köyde oturduğu anlaşılan Dede'den[6] etkilenerek müritliği benimseyen iki Rum (veya Bulgar) olmaları muhtemeldir.

Zâviye bahsine bu tür kurumlarda verilen dinî ve tasavvufî eğitim meselesini ele alarak başlamıştık. Edirne'de yürütülen bu eğitime delâlet eden en önemli iki unsurla bu konuyu tamamlamak istiyoruz. İlki Edirne zâviyelerinden ikisinde yer aldığı tespit olunan kitap koleksiyonları, diğeri ise II. Murad'ın şehirde kurduğu Mevlevîhâne'dir.

Noktacızade adıyla ünlenen Şeyh Muhammed b. Yusuf, Edirne'nin Sıkça Murad Mahallesi'nde câmi, mescit, muallim-hâne ve hânkâh (tekke) yaptırmıştır. Evâ'il-i Ramazân 897/Temmuz 1492 tarihli vakfiye ile tesisleri için birçok evkaf bırakan şeyh tekkesine şu kitapları vakfetmiştir:

3 Mushaf, Kitâb-ı Gazaliyyât-ı Monlâ Fikâr, Kitâb fî't-Tasrîf, 'Avâriz el-Me'ârif, Mesnevî, Gülistân, Kitâb-ı Fârisî, Tezkiret el-Evliyâ', Şerh-i Menâzil, Kitâb-ı Usûl, Letâ'if Gıyasiyye, Kitâb-ı Resâ'il, Tefsîr Fârisî (küçük kıt'a), Şâtî, Kitâb-ı Vikâye, Tefsîr-i Yusuf, Tibyân?, Kitâb-ı Vakf, Fıkıh Fârisî, Kitâb-ı Kûhe, Tefsîr-i Sûre-i Duhân, İstilâhât, Cezerî, Tabsıra, Risâle fî Tarîk es-Sûfiyye, Kitâb min et-Tasavvuf, Ravza, Fevâyid-i Kur'ân, Telhîs et-Tercümân fî Tefsîr el-Kur'ân, Kitâb (nâ-ma'lûm), 'Akâyıd el-Mübâreke, Fârisî-i Küçük, Mantık et-Tayr, Kudûrî, Tefsîr ve Kıst?, Kitâb-ı Tedbîrât el-Ahiyye, İhyâ'-i 'Ulûm (evrâk müteferrika).[7]

Listede yer alan kitap ve yazar isimleri bu koleksiyonun büyük özenle hazırlandığını

[1] TD No. 77, s. 35.
[2] a.e., s. 27.
[3] TD No. 494, s. 17.
[4] a.e., s. 21-22.
[5] a.e., s. 275.
[6] a.e.
[7] EPL, s. 468-9 (T. Gökbilgin bu listeyi 976/1568 tarihli TD No. 1070, s. 263-264'teki tahrir kaydından nakletmektedir)

göstermektedir. Sofuların Kur'ân'ın Batınî anlamlarını idrak ve tetkik etme çaba ve ihtiyaçları çok sayıda tefsir ve Kur'ân mealinin bulundurulmasını gerekli kılmıştır. Ayrıca çok sayıda gizli rumuz ihtiva ettikleri addedilen *Yûsuf* ve *Duhân* gibi surelerinin ayrı risâleler hâlinde mevcut olması dikkate şayandır. Tasavvuf ehline hitap eden *Mesnevî*, *Gülistân*, *Tezkiret el-Evliyâ'*, *Risâle fî' t-Tarîk es-Sûfiyye*, *Mantık et-Tayr, Kitâb-ı Gazaliyyât* ve *İhyâ'-i 'Ulûm ed-Dîn* gibi klâsik kâbul edilen eserlerin yanı sıra genellikle medrese eğitiminde istifade edilen *Kitâb el-Vikâye*, *Kitâb fî't-Tasrîf*, *Fevâyid-i Kur'ân* ve *'Akâyıd* gibi başlıkların zâviyeye vakfedilen kitapların arasında bulunması bir daha medrese-zâviye ilişkisinin varlığını hatırlatmaktadır.

Bu ilişkinin ispatlarından birisi de aynı zamanda hem müderris hem de şeyh olan Mesud Halife'dir. Noktacızade'nin kurduğu vakıftan 11 yıl kadar önce Mesud Halife cami ve dergâhına kitaplar bağışlamıştır. Kitaplar, 885/1480–81 tarihli vakfiyede "hâric-i zâviyeden istifadeye kadir olan kimesnelerden men' olunmaya" şartı mûcibince Edirneli aydınlar tarafından da kullanılabilmiştir. Ne var ki, bu cömert şart çoğu kitapların kaybolmasına yol açmış geriye sadece: *Mushaf-ı Şerîf*, *Tefsîr-i Kâdî*, *Erba'în-i Gazâlî*, *Gülestân-ı Sa'dî*, *Risâle-i Meşâyih*, *'Âşık Paşa* başlıklı eserler kalmıştır.[1]

Edirne zâviyelerinin en "yüksek pâyelisi" Mevlevîhâne olmuştur. Bir rivayete göre II. Murad, Mevlâna Celâleddin Rûmî'yi rüyasında görmüş ve bunun üzerine Üç Şerefeli'den sonra yaptırdığı Muradiye Camii avlusunda bir Mevlevîhâne kurmuştur. Diğer bir rivayete göre ise burası inşa olunduktan altı sene sonra, 834/1439'da Mevlevîhâne'ye çevrilmiştir. Sonra cami kısmı ayrılarak Mevlevîhâne'ye ayrıca bir Semâhâne ve dedeler için odalar inşa edilmiştir.[2] Tapu tahrir defterlerinde dergâh "Zâviye-i Mevlâna-hâne-i köhne"[3] ve "Mevlâ-hâne-i köhne (der vakf-ı seyyid)"[4] olarak da adlandırılmaktadır. Bu kayıtlarda geçen "köhne" tabiri, Edirne'de ikinci: "cedîd" bir mevlevîhânenin de kurulmuş olabileceği fikri akla getirmektedir. Fakat kaynaklarda böyle bir dergâhın izlerine rastlanılamadığı için bu fikir şimdilik sadece bir tahmin olarak kalmaktadır.

Osmanlı payitahtında kurulan Mevlevîhâne'ye layık olduğu "meşruiyet"i kazandırmak için Sultan'ın talimatı üzerine Mevlâna'nın sülâlesinden beşinci evlâdı Celâleddin Çelebi ve altıncısı Cemaleddin Çelebi Edirne'ye getirtilip Muradiye mamuresinde ayrıca yaptırılan dergâha yerleştirilmişlerdir. Bu muhterem şeyhlerin sayesinde Edirne Mevlevîhânesi şehrin kültür

[1] a.e., s. 351; TD No. 1070, s. 11
[2] Süheyl Ünver, "Edirne Mevlevîhânesi Tarihine Giriş", Edirne: Serhattaki Payitaht, s. 623.
[3] TD No. 77, s. 73.
[4] TD No. 370, s. 6.

muhitine küçümsenmeyecek hizmetler etmişlerdir.[1]

Muradiye İmâreti vakıflarının Cumâdî el-ulâ 893/Nisan 1488 tarihli muhasebesinden Mevlevîhâne'de vazife alan Mesnevî okuyucu, hânende vesaire elemanlara günlük 23, 1 sene ve 1 ayda ise toplam 8970 akçe tahsis edildiği görülmektedir: "cemâ'at-ı vazîfe horân-ı Mevlevîhâne: Dervîş Mesnevî-hân 6, Mustafa hânende 1, … fî yevm 23, fî sene ve şehr 8970."[2] Bu belgede yer alan hânende (şarkı söyleyen) kaydı Mevlevîhâne'nin bir eğitim müessesesi olmanın yanı sıra Osmanlı müziğinin gelişmesine katkı ve saha sağlayan bir mekân olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mevlevîhâne'de kalan mutasavvıf taifesine muhtemelen tasavvufa merak saran medrese talebeleri de iştirak etmişlerdir. C. İzgi'ye göre, medrese müntesipleri içerisinde müzik ile uğraşanlar daha ziyade tekke ve zâviye ile de bağlantısı olanlarıdır. Araştırmacı, müzik kitaplarının çoğunda tekke mensuplarının temellük kayıtlarının yer aldığını ifade eder ve bu hususu tekke ehlinin müzikle olan ilişkisini gösteren delil olarak ileri sürmektedir.[3]

Mevlevîhâne, diğer faaliyetlerinden başka icra ettiği sosyal fonksiyonuyla da anılmaktadır. Hankâhın zengin aşhanesinden dervişler, talebe ve misafirler, camide hizmet eden hayrat hademesi yiyip içtikleri gibi evlere de ekmek verilmiştir. Ekmek verilecek evlerin sınırları dergâhın vakfiyesinde enteresan bir yöntemle belirtilmiştir: Muradiye Camii minaresinin gölgesinin altında kalan evlerde oturanlara her gün fodla (bir nevi kalın pide gibi ekmek), Perşembeleri de pilâv ve zerde tevzi edilmiştir.[4]

Edirne'de Sultan II. Murad'ın eliyle kurulan Mevlevîhâne Rumelî topraklarındazuhureden birçok Mevlevî dergâhına öncülük yapmış, onlara ehil şeyhler yetiştirmiştir. Edirne Mevlevîhânesi'nden sonra Filibe, Belgrad, Budapeşte, Selânik, Belogradçik, Saraybosna, Gümülcine, Gelibolu, İlbesan, İpek, Niş, Serez, Üsküp, Vodina vs. Rumeli şehirlerinde Mevlevî dergâhları kurulmuş ve asırlarca bu mahallerde mevcut diğer Osmanlı müesseseleri ile birlikte Osmanlı kültürünün Balkan'lardaki pozisyonlarını takviye etmişlerdir.[5]

[1] S. Ünver, a.g.m., s. 623-624.
[2] EPL, s. 205; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, TD No. O.91, s. 228 v.d.
[3] C. İzgi, a.g.e., C. I, s. 469.
[4] S. Ünver, a.g.m., s. 624 (Bkz. Râkım Ertür, "Edirne Mevlevîhânesi hakkında 5 makale", Edirne Gazetesi, Edirne, 16-20 Aralık 1959).
[5] S. Ünver, a.g.m., s. 624.

OTTOMAN EDUCATIONAL INSTITUTIONS FOUNDED IN EDIRNE AND ITS PERIPHERY FROM SULTAN MURAD I TO SULTAN BAYEZID II

SUMMARY

Aziz ŞAKİR

Ottoman education, in general, is based on the so-called *madrasah*s, providing a "classical" Islamic higher tutoring in such areas as *fiqh*, *hadith* and *tafsir*. The present research is dedicated to a bunch of nearly forty *madrasa*s founded by sultans and local higher officials between 1362 and 1512 in the second Ottoman capital Edirne and other peripheral cultural centers as Gallipoli, Malkara and Dimetoka: all situated on newly- conquered southeastern Balkan territories undergoing a fast cultural conversion reshaping the former Byzantine milieus into Ottoman. This process demanded the mobilization of a wide range of transforming and "absorbing" methods, including the gradual foundation of hundreds of educational institutions: *mektebhane*s (elementary schools), *enderun* (palace school), janissary *acemi oğlan* ("rookie" or "cadet") *and kapıkulu* (slaves of the Porte) schools, *tekkeh*s etc. aimed at training juridical, religious and military staff to take the most active part in the mentioned conversion.

3. ЧУВСТВОТО ЗА ОТГОВОРНОСТ – ОСНОВЕН МОТИВ В ПОВЕДЕНИЕТО НА МЮСЮЛМАНИНА

Сефер ХАСАНОВ

Несъмнено причините за цялостния напредък на едно общество или неговата изостаналост се крият най-вече в нравственото ниво на неговите представители. Когато говорим за напредък, трябва да имаме впредвид, че превъзходството само в една или някои от сферите на живота не е съвършеното разбиране за напредък. За истински напредък може да се говори само, когато става въпрос за положително развитие във всички аспекти на живота. Нима това е възможно?! Ако човек се чувства отговорен пред някого за всяко едно действие, за всяка една дума, за всяка една мисъл, то тогава: Да, истински напредък е възможен. Но кой е онзи, който познава човека до мозъка на костите му? Кой е онзи който чува шепота на душата му? Кой е онзи, който го вижда в мрака на нощта и зад заключени врати? Така, че човек да проявява отговорност във всичко което върши във всеки един момент. Това е единствено Аллах, който е един неделим и към Него всички се отправят, не е раждал и не се е раждал и никой никога не му е бил равен. Единствено с отдаване на съвършения Създател, може да се говори за съвършенство, което е до такава степен до каквато е отдаването. Именно това отдаване е Ислямът – да се подчиняваш във всяко отношение на онзи който единствен познава тайните на земята и на небесата и на всичко в тях.

Във време, когато за Исляма за съжаление се знаят много малко достоверни неща, поради грешната представа, която от една страна се изгражда от злонамерени врагове, а от друга страна от невежи мюсюлмани, трябва да си зададеме въпроса: Как мюсюлманите в някогашна Андалусия (днешна Испания) са били пример за подражание, както в точните науки като математиката, физиката, химията, астрономията и медицината, така и в хуманитарните като философията, историята и литературата, докато същевременно църквата на Запада е осъждала голяма част от научните постижения като светотатство и богохулство? Нима те са били по-малко мюсюлмани от нас, или просто тяхното и нашето разбиране за Исляма се различават? Нима те са били по-малко богобоязливи отколкото ние, като са отделяли време за "светски" неща, или просто тяхното разбиране за светското се е различавало от нашето? И какво се е променило в това разбиране, за да завърши възходът им с упадък и

разруха?! Дали наистина, както си мислят някои хора, ги е погубил "религиозният" фанатизъм, при положение че самият пророк Мухаммед (с.а.с) го е осъдил и е казал: "*Със сигурност ще се погубят прекрачващите границите на умереността*"[1]?! Но разбира се, това важи в случай, че умереното е не онова, което желаят душите ни, а нормите поставени от Аллах като задължителни (*фарз*), препоръчителни (*сунна*) или просто разрешени (*мубах*), бивайки в такава пропорция, че изпълнението на която и да било от тях, не пречи на друга. А именно, че например доброволният намаз (*нафиле*), не може да бъде оправдание за неизпълнение на семейните или работните задължения, тъй като в Исляма всички действия се разглеждат като служене на Аллах и трябва да са съобразени с границите, които е поставил.

Чувството за отговорност у мюсюлманина се корени в съзнанието, че е човек с мисия. За формирането на подобно съзнание главна роля имат айети като: ***"Нима сметнахте, че сме ви създали напразно и не ще се върнете при Нас"*** (сура ел-Му'минун, 23:115), както и: ***"Той е онзи, който сътвори смъртта и живота, за да ви изпита кой от вас е по-добър в делата. Той е Всесилният и Всепрощаващият"*** (сура ел-Мулк, 67:2). Следователно, според мюсюлманина, човек е създаден със строго определена цел, а именно – да повярва в своя Създател и да докаже вярата си с дела, както се разбира от думите на Аллах: ***"Нима хората сметнаха, че ще бъдат оставени да кажат: "Повярвахме", без да бъдат изпитани."*** (сура ел-Анкебут, 29:2).

Отговорността на човека за деянията му в този свят произтича от правото му на избор, за което Всевишният Аллах казва: ***"Ние му показахме пътя, така че или ще е благодарен (вярвайки), или пък неблагодарен (незачитайки Господаря си)*** (сура ел-Инсан, 76:3). И също Аллах казва: ***"Няма насилие в Религията"*** (сура ел-Бакара, 2:256), като разбира се това в никакъв случай не означава, че вярата и добрите дела ще останат невъзнаградени, а безверието и злините ненаказани. Всевишният Аллах казва: ***"Нима ще сториме отдадените на Аллах да са като престъпниците"*** (сура ел-Калем, 68-37). Право на избор има всеки, но правилният избор е един. Създателят казва: ***"Кълна се във времето. Наистина всеки човек е на загуба, с изключение на онези, които са повярвали, вършили са праведни дела, препоръчвали са един на друг истината (одобреното от Аллах) и са си препоръчвали търпението (в изпълнението на повелите и в пазенето от забраните на Аллах)*** (сура ел-Аср, 1-3).

[1] Муслим, Илм 7, Тунис, 1992.

Вярата на мюсюлманина в Аллах формира у него чувство за отговорност пред Създателя, което не се ограничава с време или място. И когато Всевишният Аллах казва: ***"Аз не създадох джиновете и хората освен, за да ми правят ибадет (да ми служат)"*** (сура ез-Зарият, 51:56) се има впредвид, че целият човешки живот трябва да бъде в подчинение на Аллах. И при положение, че човек е сътворен с нужди от най-различно естество, в никакъв случай не се изисква те да бъдат пренепрегнати, а само съобразени с религията. Следователно, когато става въпрос за ибадет (служене на Аллах) не се имат впредвид само основите на Исляма, включващи засвидетелстването на единството на Аллах и пратеничеството на Мухаммед (с.а.с.), наред с намаза, оруча, зекята и хаджа, а и всички останали думи и постъпки. И както се съобщава в едно от словата на Пратеника на Аллах (с.а.с) Ислямът е изграден върху споменатите пет фундамента,[1] без да се изчерпва с тях. И точно в това грешно разбиране за богослужението, трябва да се търсят причините за изоставането на мюсюлманите в различните сфери на живота, а оттам и формирането на грешна представа у другите за същността на Исляма.

Друг важен момент в Исляма е че делата се считат за функция на вярата и се приемат единствено при наличието й. Затова Всевишният Аллах декларира, че опрощава всички грехове свързани с делата, без това да важи за вярата, казвайки: ***"Наистина Аллах не прощава да бъде съдружаван, и опрощава всичко останало на когото си пожелае"*** (сура ен-Ниса, 4:116).

Отговорността за сърцето

Сърцето е центърът на вярата в Аллах, която пък определя отношението към всичко останало, следователно сърцето е първото върху което трябва да се съсредоточи човек по пътя си към Аллах. Пратеникът на Аллах (с.а.с.) е казал: *"Внимавайте! Наистина в тялото има едно парче месо, което ако е здраво, е здраво и цялото тяло, а ако се развали се разваля и цялото тяло"*[2], т.е правилността на думите и делата ни зависи от правилността на мислите, убежденията и намеренията скрити в сърцата. Сърцето се поддържа спокойно единствено със споменаване на Аллах, като вярващият човек във всичко заобикалящо го вижда доказателства за Неговата мощ, мъдрост, милост и справедливост. Аллах казва: ***"Сърцата се успокояват единствено със споменаване на Аллах"*** (сура ер-Рад, 13:28). Същевременно сърцето се пази чисто единствено със странене от греховете, относно което Пратеникът на Аллах (с.а.с) в

[1] ел-Бухари, ел-Иман 1, Тунис, 1992.
[2] ел-Бухари, ел-Иман 37.

едно от словата си е казал: *"Наистина, когато човек извърши грях, върху сърцето му остава черна точка, като ако се разкае тя се изчиства, а продължи ли да съгрешава тя се увеличава"*[1]. И в този смисъл Всевишният Аллах е казал: ***"Онова което придобиха (т.е греховете) покри с ръжда сърцата им"*** (сура ел-Мутаффифин, 83:14). Разкаянието (тевбе) изисква съжаление за извършеното, изоставянето му и абсолютна решителност да не се повтаря.

Отговорността за душата

Всевишният Аллах казва: ***"Кълна се в душата, и в Онзи, Който я е създал, и е заложил в нея и греховността и богобоязънта. Наистина сполучил е онзи, който я пречистил, и е заслужил разочарование онзи, който я е омърсил"*** (сура еш-Шемс, 91:7-10). Следователно отговорността на човек за душата изисква пречистването й от всякакви отрицателни качества от рода на безверие, високомерие, завист, самолюбие, алчност и егоизъм. На свой ред това е възможно единствено чрез полезно, приближаващо до Аллах знание, което човек да прилага и предава на другите, и се проявява в положителни качества, като търпение, срам, щедрост, великодушие, скромност и милосърдие. Със знанието човек печели неповторима възможност за спечелване на задоволството на Аллах, но същевременно се увеличава и отговорността му, както се разбира от думите на Всевишния, които гласят: ***"Нима са равни онези които знаят и онези които не знаят?"*** (сура ез-Зумер, 39: 9).

Отговорността за тялото

Отговорността на човек за тялото му изисква да го поддържа здраво и да го използва целесъобразно – да изпълнява повелите на Аллах и да не си служи с него за забранени неща. В този смисъл здравословното хранене е било част от ежедневието на мюсюлманите, които са се ръководели както от практиката на Пророка (с.а.с.), така и препоръката му, която гласи: *"На човек са му достатъчни няколко залъка, които да държат гръбнака му изправен"*[2]. По отношение на целесъобразното използване на тялото Пратеникът на Аллах, когато изброява нещата, за които без да бъде питан човек няма да бъде оставен да се помръдне от мястото си в Деня на Възкресението е казал: *"и докато не бъде питан относно тялото си, за какво го е похабил"*[3]. Отговорността за тялото заема специално място в живота на мюсюлманина и поради вярата му, че в Съдния ден органите ще проговорят и ще свидетелстват пред Аллах за какво са били

[1] Хаким ен-Нейсабури, ел-Мустедрак ала'с-Сахихейн, Бейрут, 1998, I, 150.
[2] ен-Нейсабури, ел-Мустедрак ала'с-Сахихейн, V, 473.
[3] ет-Табарани, ел-Муджем ел-Евсат, Бейрут, 1985, III, 106.

използвани. Всевишният Аллах утвърждава тази истина с думите: ***"За тях ще има огромно мъчение, в деня когато и езиците, и ръцете и краката им ще свидетелстват срещу тях относно онова което са вършили.*** (сура ен-Нур, 24:23-24). И тъй като опасността за извършване на грях с някои органи е по-голяма отколкото с други, Пратеникът на Аллах (с.а.с) е казал: *"Който ми даде гаранция за две неща: за езика си и за половия си орган, то аз му гарантирам Дженнета (Рая)"*[1]. Освен това за тежките последствия от необмислените слова, които може да излезнат от устата на човек Пратеникът на Аллах (с.а.с) е казал: *"Наистина понякога човек без много да се притеснява изрича дума в която се крие гнева на Аллах, а заради нея ще падне в Джехеннем (Ада)"* [2].

Отговорността за останалите хора

Отговорността за останалите хора изисква спазването на техните права, като колкото роднинската и духовната връзка е по-силна, то съответно правата на хората едни над други са толкова повече и по-големи, както се разбира от словото на Пратеника: "*Отдай на всеки правоимащ правото му*"[3].

Отговорността за пратеника

В Исляма на първо място по права са хората, които са се превърнали в причина за духовното прозрение и физическото съществуване на другите. Следователно Пророкът Мухаммед (с.а.с), чрез който последното писание на Създателя е достигнало до хората, и чиито слова и постъпки са съвършен образец за следване по пътя към Аллах, има най-голямо право над мюсюлманите измежду всички хора, а именно да се молят за него на Аллах, и да следват примера и заръките му. Всевишният Аллах е казал: ***"Онзи, който се подчини на Пратеника, то той се е подчинил и на Аллах"*** (сура ен-Ниса, 4:80).

Отговорността за родителите

Всевишният Аллах казва: ***"Твоят Господар отсъди да не служите на никого другиго освен на Него и специално към родителите да се отнасяте изключително добре. Ако един от двамата или и двамата достигнат преклонна възраст, намирайки се при теб, то не им казвай дори и "Уф!", не ги хокай и им казвай блага дума. И спусни от милост крилото на смирението пред тях и кажи: О, Аллах смили се над тях така, както те са ме отгледали като малък!"*** (сура ел-Исра,

[1] ел-Бухари, ер-Рикак 23.
[2] ел-Бухари, ер-Рикак 23.
[3] ел-Бухари, ел-Едеб 86.

17:23-24). От айетите недвусмислено се разбира че отговорността за родителите не включва само материалното им обезпечаване, а същевременно изисква проявата на смирение, милост и саможертва. За богатата отплата, с която Аллах е възнаградил родителите и отговорността, с която е натоварил децата свидетелстват и думите на Пратеника (с.а.с): *"Задоволството на Аллах е в задоволството на родителите, а гневът на Аллах е в гнева на родителите"*[1].

Отговорността за брачния партньор

Основната цел на брака в Исляма е пазенето на честта и оставянето на праведно поколение, най-голямата гаранция за което е изборът на правилен партньор. И тъй като, както се споменава в словата на Пратеника (с.а.с), че вярата на човек е според тази на неговия най-близък приятел, така както желае самият той да се възползва от праведността на други, то и неговото задължение към брачния му партньор, а впоследствие и към децата е да съдейства за укрепването на вярата им и да им помага във вършенето на праведни дела. Всевишният Аллах казва: ***"О, вие които сте повярвали, предпазете себе си и семействата си от огън, чието гориво ще са хората и камъните (идолите)"*** (сура ет-Тахрим, 66:6).

Отговорността за децата

След установяване на брачна връзка, бъде ли дарен с рожба то рабът поема и отговорността за нейното възпитание, като това при Аллах е залог за голяма печалба или съответно за голяма загуба, тъй като както гласи едно от словата на Пратеника на Аллах (с.а.с), ако човек се превърне с някое добро дело в пример за другите, то бива възнаграден така, както за съответното дело, така и за делата на всички, които са последвали примера му, като същото важи и в случая, когато човек се превърне в лош пример и бъде последван от другите. Така че, децата са неповторима възможност за спечелване на задоволството на Аллах, която същевремено крие и опасността от гнева му, в случай че не бъдат възпитани в духа на вярата. Пратеникът на Аллах (с.а.с) казва: *"Никой родител не е дарил на детето си нещо по-прекрасно от доброто възпитание"*[2].

Отговорността за останалите мюсюлмани

Всевишният Аллах казва: ***"Вярващите са единствено братя"*** (сура ел-Худжурат, 49:10), т.е не е приемливо да се отнасят един към друг освен по братски. Истинският мюсюлманин трябва да е съпричастен към проблемите на брата си, тъй като Пратеникът на Аллах (с.а.с) е казал: *"Истинските вярващи, в обичта, милостта и*

[1] ет-Тирмизи, Бирр 3, Тунис, 1992.
[2] ет-Тирмизи, ел-Бирр 33.

състраданието си един към друг са като едно тяло: когато някой орган изпита болка, цялото тяло споделя безсънието и треската му"[1]. Същевремено тази съпричастност трябва да обхваща не само случаите на физическо, психическо или финансово затруднение, а и всяко състояние, което може да доведе до разваляне на отношенията с Аллах, като в този смисъл са думите на Пророка: *"Помогни на брата си без значение дали върши зло или му се причинява зло"*, при което някои от присъстващите веднага попитали: Разбрахме за случая, когато му се причинява зло, но как да му помогнем, когато той причинява зло?! Отговорил: *"Като го възпрете от злото"*[2].

Отговорността спрямо немюсюлманите

Друговерството в никакъв случай не дава каквото и да било право или основание на мюсюлманина да обижда или ощетява някого. Основното задължение на мюсюлманина към друговерците е да им предаде истината, в която вярва, без да е отговорен дали ще я последват или не, с ясното съзнание, че единствено Аллах отваря сърцата за вярата. В този смисъл Всевишният Аллах казва: ***"А отвърнат ли се, то (знай че) твой дълг е единствено да предадеш"***. (Али Имран, 3:20), а също и: ***"(О, Мухаммед) не е твой дълг тяхното напътване (достигането им до истината), а Аллах напътва когото пожелае"***. (ел-Бакара, 2:272), както и: ***"Наистина не ти напътваш когото обичаш, а Аллах напътва когото пожелае"*** (ел-Касас, 28:56).

В отношението си към немюсюлманите вярващият винаги се ръководи от принципите на справедливостта и добротворството, които са залегнали в думите на Всевишния Аллах: ***„Наистина Аллах повелява справедливост и добро отношение, както и благодеятелност към роднините, и възбранява покварата, порицаното и гнета”*** (сура ен-Нахл, 16:9). Справедливостта и доброто отношение към останалите, без оглед на тяхната верска принадлежност, са неизменни черти от характера на истинския мюсюлманин. Тъй като той вярва в оповестеното в Корана, че който извърши добро, дори да е с тежест на прашинка, ще го види; и който извърши зло, дори да е с тежест на прашинка, също ще го види.[3] Затова вярващият никога не пести, какво и да било добро спрямо останалите, нито пък омаловажава правата им като ги обижда, ощетява или наранява. Този вид поведение в никакъв случай не трябва да се приема, че важи само в случаите, когато мюсюлманите са малцинство или по-слабата страна,

[1] ел-Бухари, ел-Едеб 27; Муслим, ел-Бирр 66.
[2] ел-Бухари, ел-Мезалим 5.
[3] Св. Коран, сура ез-Зелзеле 99:8.

както някои се опитват да обяснят „непривичната” уж миролюбивост на мюсюлманите в някои страни. Авторите на подобни твърдения не познават Исляма, чиито Пратеник е казал: *„Наистина Аллах е повелил доброто отношение към абсолютно всичко”*[1], както и думите му, че най-добрите измежду мюсюлманите са най-добрите в обноските си,[2] както и че най-добрият измежду хората е онзи, който им е най-полезен[3].

Отговорността за животните

Чувството за отговорност у мюсюлманина обхваща и останалите живи същества, както се разбира от думите на Пратеника (с.а.с), в които се казва: *"За добродеянието към всяко живо същество се полага възнаграждение"*[4]

Това образцово отношение Пророкът демонстрирал на практика, когато *по време на похода за завладяването на Мека, съзирайки на пътя на войската едно куче, кърмещо малките си, отбил цялата войска и оставил един войник да пази животното и рожбите му, докато се източат войниците, да не би по невнимание някой не им причини вреда*[5].

В заключение, истинският мюсюлманин е човек, който вярва във всеобхватността на знанието, мъдростта и мощта на Аллах, с които е обкръжен в земния живот, както и в справедливостта, която го очаква в отвъдния живот при търсенето на сметка за повереното му на Земята. Поради това той се чувства отоговорен пред Създателя си според възможностите, с които Го е дарил и се стреми да прояви отговорността си във всички области на живота.

[1] Муслим, ас-Сайд 57.
[2] ел-Бухари, ел-Едеб 39.
[3] ат-Таберани, ел-Муджем ел-Кебир, Бейрут, 1984, №13481.
[4] ел-Бухари, еш-Шурб 9. Муслим, ес-Селям 153.
[5] ел-Вакиди, ел-Мегази, Бейрут, 1989, II, 804.

THE SENSE OF RESPONSIBILITY- MAIN MOTIVE IN THE MUSLIM'S BEHAVIOR

SUMMARY

Sefer HASANOV

The paper is about one of the main features of the Muslim's character- the sense of responsibility. In the beginning there is a brief introduction dealing with the reasons for the backwardness of the muslim communities with stress on the change in the perception of the contemporary muslims regarding the scope of one's responsibility as muslim. In the rest part the issue is studied by giving place to the main spheres of muslim's responsibility: the heart, the soul, the body, the messenger, the parents, the spouse, the children, the muslims, the non-muslims and the animals.

4. SOFYA BALİ EFENDİ'DE (960-1553) İNSANLA İLGİLİ ÜÇ TEMEL KAVRAM: FITRAT, SAADET VE ŞEBAVET

Ahmet ÖĞRE

Bu bildiride, ***insan***ın fiil ve davranışlarında belirleyici olan üç temel terime; ***fıtrat, saâdet*** ve ***şakāvet*** kavramlarına **Sofyalı Bâlî Efendi**'nin (960/1553) getirdiği yorumlar üzerinde duracağız. Bildirimizin ana malzemesini, müellifin, küçük hacimli olmakla birlikte, içeriği bakımından önemli olan *"Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen"*[1] adlı elyazması bir risâlesi oluşturmaktadır.

Önce, söz konusu üç temel kavramı kısaca tanımaya çalışmak faydalı olacaktır:

Fıtrat: "Dîni kabûle doğuştan yatkın / meyilli ve hazır tabiat, yaratılış ve yapı"[2] demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, ***fıtrat***la ilgili olarak şöyle buyrulur: *"O halde yüzünü, bir hanîf olarak dîne, Allah'ın o **fıtratına** çevir ki, O, insanları onun üzerine (fıtrat dîni olan İslâm üzere) yaratmıştır..."* (Rûm, 30/30). Bu âyeti açıklar mâhiyetteki bir hadîs-i şerif de şöyledir: *"Her doğan çocuk, İslâm **fıtratı** üzere doğar. Daha sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsî yapar."*[3] Buna göre, insan tabiatına en uygun din İslâm'dır ve her insan, doğduğu anda İslâm'ı kabûl etmeye uygun ve hazır bir tabiatta ve mîzaçta dünyâya gelmektedir.

Tasavvufî anlayışa göre, her doğan çocuğun benliğinde / özünde taşıdığı ***fıtrat***, *"Allah'ın rabliğini ikrar"* ilkesi üzerine oturur. Bu, *Kālû Belâ*'da Allah'ın rabliğine tanık olup *"Evet!"* dediklerinde, Tanrı'nın insanlardan aldığı *ilk sözdür (mîsak / ant)*. ***Fıtrat***, Allah'ın bir olduğunu kabul etme *(tevhîd) bilgisi*dir. Cenâb-ı Hak, onlara: *"Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?"* diye sormuş; onlar da *"Evet, (sen bizim Rabb'imizsin!) Biz (buna) şâhit olduk!"* (A'râf, 7/172) demişlerdir. Böylece onlar, her şeyden önce, *rablığa tanıklık* etmişlerdir. Kul, özü îtibâriyle temizdir; çünkü

---

[1] Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, İstanbul Süleymâniye Ktp., Fâtih Bl., No: 5381, vr.: 170b–172a. Arapça, ta'lik yazıyla 13 satır hâlinde yazılan küçük hacimli bu risâle, ***kenz-i mahfî (gizli hazîne), zât-mâhiyet, kurb-bu'd, saâdet-şakāvet, elest bezmi*** ve ***fıtrat*** gibi kavramlar çerçevesinde insanın yaratılış sürecini konu edinmektedir.

[2] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 180.

[3] Buhârî, Cenâiz, 79, 96, Kader, 3; Müslim, Kader, 22-25; Tirmizî, Kader, 5.

fıtrat üzere yaratılmıştır. Kısacası *fıtrat*, Rabb'e kulluğu ve O'nun birliğini kabul etmektir.[4]

Saâdet ve ***şakāvet*** kavramlarına gelince: Kelime olarak ***saâdet***: "iyilik, mutluluk, bahtiyarlık" gibi mânâlara gelir. Tasavvuf literatüründe: "rabbânî feyzlere ve ilâhî yardıma kavuşup, dünyâ ve âhirette yüksek mânevî makamlara ermek"[5] anlamında kullanılır. ***Şakāvet*** ise sözlükte: "kötü olma, bedbahtlık" mânâsına gelir ve anlam bakımından saâdetin tam zıddıdır. Bu iki kavramla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyrulur: *"O gün (hesap günü) geldiğinde, Allah'ın izni olmadıkça, hiç kimse konuşamayacaktır. Artık insanların bir kısmı bedbaht (**şakî**), bir kısmı da bahtiyardır (**saîd**dir)."* (Rûm, 11/105). ***Saîd*** ve ***şakî*** kelimelerinin geçtiği iki hadis de şöyledir: *"**Saîd**, anasının karnında saîddir; **şakî** de yine anasının karnında şakîdir."*[6] *"**Saîd** (sonradan) şakî, **şakî** de (sonradan) saîd olur."*[7] Bunun anlamı şudur: ***Saîd*** olarak doğan bir kişide, hayâtının sonraki aşamalarında ***şakāvet*** belirtileri görülebilir; ve yine ***şakî*** olarak doğan bir kimsede de daha sonraları ***saâdet*** alâmetleri ortaya çıkabilir.

Tasavvufta, Yüce Allah'a itaatkâr bir kul olduğu halde, onun katında reddedilmiş olmaktan korkmak ***saâdet***, O'na karşı isyankâr davrandığı halde O'nun katında saygın bir kul olacağını ummak ise ***şakāvet*** belirtisi sayılmıştır.[8] Daha başka ***şakāvet*** belirtileri de şunlardır: Uygulamaya dönüşmeyen bilgi, ihlâssız amel, gerekli hürmete riâyet etmeksizin sâlih kimselerle sohbette bulunmak,[9] kalp katılığı, gözün ağlamaması, hayânın azlığı, dünyâya rağbet etmek ve tûl-i emel (ileriye dönük beklenti içerisinde olmak).[10] Yine, *hidâyet* ile ***saâdet***, *dalâlet (sapıklık)* ile ***şakāvet*** hep birbirine bağlı görülmüştür.[11]

---

[4] Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s. 199.
[5] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 407.
[6] Müslim, Kader, 3; İbn Mâce, Mukaddime, 7; Dârimî, Mukaddime, 23.
[7] Müslim, Kader, 4.
[8] Ebû Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, III. bs., Kâhire, 1986, s. 175.
[9] Ebu'l-Kāsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Tahkîk: Ma'rûf Zerrûk-Ali Abdülhamîd Baltacı, Beyrut, 1990, s. 399.
[10] *A.g.e.*, s. 218.
[11] İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Terc.: Heyet (Ali Ataç ve diğerleri), İstanbul, 1990, c. I, s. 24. Nitekim ***hidâyeti***, Allâhu Teâlâ'nın yardımıyla elde edilen ***saâdet*** olarak tanımlayanlar vardır. (Bk.: Ebu'l-Kāsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-Isfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, Tahkîk: Ebu'l-Yezîd el-Acemî, Kâhire, 1987, s. 147).

Sofyalı Bâlî Efendi'nin bu üç temel kavramla ilgili görüşlerine gelince:

Henüz hiçbir varlığı yaratmadığı ***gayb*** mertebesindeyken Hak Teâlâ'nın *"tam bir gayb hâlinde"* bulunduğunu belirten **Bâlî Efendi,** ***insan***ın, kendisine açık seçik görünmedikçe ***gayb***a inanmasının mümkün olmadığını, esâsen bunun da kendine herhangi bir yarar sağlamayacağını söyler. Ona göre, işte bu yüzden Allâhu Teâlâ ***gayb*** hâlindeyken O'na *"inanmayan"* bir kimse, *zât* ve *mâhiyet* olarak henüz yaratılmamış bir ***şakāvet***le ***şakî***dir. Bu kimse üzerinde, dünyâ hayâtı sırasında bâzı ***saâdet*** belirtileri görülse bile, sonunda o kişi yine şakî olur. Yine, gayb hâlindeyken Cenâb-ı Hakk'a *"îman eden"* bir kimse de *zât* bakımından ***saîd*** olur. Bu ***saâdet***, kişinin dünyâ hayâtında zaman zaman ***şakāvet***le iç içe girse bile ona zarar veremez.[12] Yâni, bâzen kötü işler yapsa bile, sonunda o kişi yine saîd olur.

Bâlî Efendi, "Hak Teâlâ **Hz. Âdem**'in soyunu ortaya çıkardığı zaman, bu durum onlara âşikâr hâle geldi" diyerek, Yüce Allah'ın, *Elest Bezmi*'nde Âdemoğluna *"E-lestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?)"* (A'râf, 7/172) hitâbına göndermede bulunmaktadır. Ona göre, bu mertebede bütün insanlar, Cenâb-ı Hakk'ı apaçık *müşâhede* ettiklerinden dolayı, O'na eksiksiz olarak *îman etmişler*dir. Ancak içlerinden ***şakî*** kimseler, yaratılış sürecinin daha önceki aşamalarında *îman etmemiş* olmaları sebebiyle, onların îmanları kendilerine bir fayda sağlamamıştır. Böylece ***saîd*** ile ***şakî*** birbirine karışmış ve *elest bezmi*nde onlar arasında bir ayırım söz konusu olmamıştır. Daha sonra annelerinin karınlarına konulunca, ***saîd*** ile ***şakî*** yine birbirinden ayrılmıştır.[13]

İnsanların, daha sonra dünyâya gelişlerinde *İslâm **fıtratı*** üzere doğduğunu kaydeden **Bâlî Efendi,** asıl ***fıtrat***ın da bu olduğunu vurgular ve ***fıtratın dört mertebesi***nden söz eder (Bk.: Tablo 1): *Birincisi,* ***Allah'ın ilmi***dir ki bu ***mânevî batın***dır. Tasavvuf terminolojisinde buna ***ana batın*** ve ***ümmü'l-kitâb batnı*** denir. *İkincisi,* ***"(Kālû) Belâ" makāmı***dır ki buna da ***mânevî çocuk (mevlûd)*** denir. *Üçüncüsü,* ***sûrî***

---

[12] Bâlî Efendi, *Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen,* vr. 171[a].
[13] *A.g.e.,* vr. 171[a]-171[b].

(âlemdeki / dünyâya gelirkenki) ***anne batnı***dır. *Dördüncüsü* de ***sûrî*** *(âlemdeki / dünyâdaki)* ***çocuk***tur ki bu *Kālû Belâ*'daki ***mânevî çocuk*** sûretinde ortaya çıkar. Müellifimize göre ***saîd*** ile ***şakî***, *ikinci mertebe*deki *"Elest Bezmi"*nde birbirinden ayırt edilemediği gibi, *dördüncü mertebe* olan sûrî âlemdeki dünyâ hayâtında da ayırt edilemez. *Üçüncü mertebe*deki sûrî batın ise *ilk mertebe*deki Allah'ın ilminin sûreti olduğundan, ***saîd*** ile ***şakî*** ancak söz konusu *bu iki âlemde* birbirinden ayırt edilebilir.[14]

Fıtratın Evreleri	*Verilen isim*	*Yeri*	*Saadet ve Şakāvet durumu*
1. Evre	Mânevî batın / Ana batın / Ümmü'l-kitâb batnı	Allah'ın ilmi / A'yân-ı sâbite	Belli, ayırt edilebilir
2. Evre	Mânevî çocuk (mevlûd)	Elest Bezmi / Kālû Belâ makāmı	Belli değil, ayırt edilemez
3. Evre	Sûrî anne batnı	Şehâdet âlemine / dünyâya gelirken	Belli, ayırt edilebilir
4. Evre	Sûrî çocuk	Şehâdet âlemi / dünyâ	Belli değil, ayırt edilemez

Tablo 1 : **Sofyalı Bâlî Efendi**'ye göre ***fıtrat***ın *dört evre*sindeki ***saadet - şakāvet*** durumu

İşte bütün bu açıklamalardan sonra **Bâlî Efendi**, ***fıtrat, saâdet*** ve ***şakāvet*** ile ilgili şu hadislerin mânâlarının daha anlaşılır hâle geleceğini ifâde eder:[15] ***"Saîd,*** *anasının karnında saîddir;* ***şakî*** *de yine anasının karnında şakîdir."*[16] ***"Saîd*** *(sonradan) şakî,* ***şakî*** *de (sonradan) saîd olur."*[17] *"Her doğan çocuk, İslâm* ***fıtratı*** *üzere doğar. Daha sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsî yapar."*[18]

Sonuç

Bâlî Efendi'nin bu bildirimize konu ettiğimiz risâlesinden de anlaşıldığına göre, belli *yaratılış aşamalarından* geçerek, belirli süre ve sınırlılıklar içinde varlık alanına çıkan her ***insan***, ilâhî sevgiden kendine düşen payı, istidat ve kābiliyeti

---

[14] *A.g.e.*, vr. 171[b]-172[a].

[15] *A.g.e.*, vr. 172[a].

[16] Müslim, Kader, 3; İbn Mâce, Mukaddime, 7; Dârimî, Mukaddime, 23. Benzer bir rivâyet de şöyledir: *"Cennetlik olan kimseler, daha analarının karnındayken cennetlik; cehennemlik kimseler de tıpkı onlar gibi daha doğmadan cehennemliktirler."* İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut, 1351/1932, c. I, s. 452.

[17] Müslim, Kader, 4.

[18] Buhârî, Cenâiz, 79, 92, 96, Kader, 3; Müslim, Kader, 22-25; Tirmizî, Kader, 5; Ebû Dâvud, Sünnet, 17.

ölçüsünce alabilmektedir. İnsanın ***saîd*** ya da ***şakî*** (iyi ya da kötü) oluşu, kendine biçilen ömür nisbetinde sürdürdüğü dünyâ hayâtı boyunca yapıp ettiklerine (fiil ve davranışlarına) yansımaktadır. Bu da Yüce Yaratıcı'nın ezelî ilminde *"ilim malûma tâbidir"* hükmünce belirlenen ***değişmez gerçeğe*** göre ortaya çıkmaktadır.

Kısacası ***insan***, *iyi*yi de *kötü*yü de seçmekte özgürdür. Ancak ondan beklenen, ***fıtrat***a uygun olan ***saâdet***i seçmesidir. Bu yüzden insan, ***fıtrat***ının bozulmasına sebep olacak her türlü zararlı etkilerden uzak durmaya çalışmalıdır. Zira insanoğlu, çevreden gelecek iyi ya da kötü, faydalı veya zararlı her türlü etkiye ve değişime açıktır. Onun bu özelliği, öncelikle insanın kendi kendini sürekli kontrol etmesi (otokontrol) gerektiği sonucunu doğurur. Öyleyse insan, *Allah'ın rabliğini ve birliğini kabul etme* esâsına dayanan ***fıtrat***ını korumalı ve kendini Allah'a kulluktan uzaklaştıracak her türlü olumsuz ve kötü etkenlerden uzak durmalıdır. Zira bir anlamda insan, çevresinin mahsûlüdür. Dolayısıyla ömrünü ***saîd*** veya ***şakî*** olarak geçirmesinde, en başta *âilesi ve yakınları* olmak üzere, bütün *çevresi*nin önemli rolü vardır. İşte bunun içindir ki insanın, ***fıtrat***a uygun, müslümanca bir âile ve çevre oluşturma ve oluşturulan böyle bir çevrede yaşama sorumluluğu bulunmaktadır. Çünkü, insanın *mutluluğu* veya *bedbahtlığı* elde etmesinde; kendisinin, âilesinin ve çevresinin büyük bir etkisi vardır.

Şu halde ***insan***a düşen başlıca görev, *elest bezm*inde verdiği *söz*ü tekrar hatırlamak ve ***fıtrat***ına uygun olarak *"Allah'ın rabliğini ikrâr"*a yeniden ve gerçekten yönelmektir. Esâsen Cenâb-ı Hak, sayısız *celâlî* ve *cemâlî* tecellîleriyle: *"Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?"* diye her an seslenip durmaktadır. Öyleyse insan da ***fıtrat***ının gereğini yerine getirmeli ve: *"Evet, Sen bizim Rabb'imizsin!"* diye hem diliyle, hem de fiil ve davranışlarıyla O'na karşılık vermelidir. Esâsında, insanoğlu için bundan başka kurtuluş yolu da bulunmamaktadır.

THREE BASIC HUMAN-RELATED CONCEPTS IN BALI EFENDI OF SOFIA (960/1553): INNER NATURE, HAPPINESS AND MISFORTUNE

SUMMARY

Ahmet ÖĞRE

In this paper it is focused upon the comments of Bali Efendi of Sofia on three basic concepts: inner nature, happiness and misfortune which are determining terms in human activities and conduct. The core of this work is formed by one handwritten tract of Bali Efendi entitled *Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen* ("Explanation of the words of the Prophet: *I was a hidden treasure*") which, despite its small volume, in terms of content is essential.

5. ŞUMNU'DAKİ NÜVVÂB MEDRESESİ'NİN YETİŞTİRDİĞİ ŞAİRLER

Vedat AHMED

1922 yılında Şumnu'da açılıp 1947 yılına kadar[1] Bulgaristan Türklerine lise ve yüksek okul seviyesinde öğrenim görme imkânı sağlayan Medrestü'n-Nüvvâb (Nüvvâb Medresesi), o yıllarda en yüksek düzeyde öğrenim veren Türk-Müslüman okuludur. Okul, adından anlaşılacağı üzere, aslında bir din okulu, medresedir. Ancak o dönemin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak açılan bu medresede okuyan öğrenciler, çok yönlü öğrenim görme imkânına sahip olmuşlardır. Okulun Tâlî (lise) Kısmından mezun olanlar, başta imam, hatip, vaiz, müftü ve şer'iye mahkemesi görevlisi olurken, aynı zamanda eğitim ve kültür sahasında hizmet veren değerli elemanlar olarak görev yapmışlardır.[2] Özellikle yine Şumnu'da ortaokul üzerinde iki yıllık eğitim vererek Türk azınlığının öğretmen kadrosunu sağlamaya çalışan Dârü'l-Muallimîn (Devlet Türk Öğretmen Okulu)[3] adlı öğretim kurumunun 1928 yılında kapatılmasından sonra rüşdiye/ortaokul seviyesi üzerinde öğretim yapan ve öğretmen yetiştiren Türk okulu olarak sadece Nüvvâb Medresesi kalmıştır. Bu sebeple Nüvvâb, Bulgaristan Müslümanlarının her türlü eleman ihtiyacını hazırlamak veya en azından bunun temellerini atmak vazifesini üstlenmek durumunda kalmıştır. Hal böyle olunca, 25 yıllık ömrü olan okul, Bulgaristan Müslümanlarının hayatının bütün alanlarında etkili olmuş ve bu etkisi uzun yıllar, neredeyse bir yüzyıl boyunca sürmüştür.[4]

Nüvvâb Medresesi'nin etkili olduğu alanladan biri de kültür ve edebiyat alanıdır. Nüvvâb'ın kurulup meyvelerini vermeye başlamasından önceki dönemlerde Bulgaristan Türkleri arasında bu alanlarda yapılan bazı münferit çalışmaları bir tarafa bırakacak olursak, okulun Bulgaristan Türkleri edebiyatı ve kültürünü şekillendiren en önemli etkenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle konumuz olan XX. yüzyıl Bulgaristan Türkleri şiirinin temellerinin Nüvvâb'ta atılmış olduğunu söylemek abartılı olmaz kanaatindeyim. Bunun nasıl gerçekleştiğini ve bunda kimlerin etkili olduğunu aşağıdaki satırlarda ifade etmeye çalışacağım.

---

[1] Okul, 1947 yılından itibaren Türk Azınlık Gimnazyası olmuş, 1949 yılında "Nazım Hikmet" Türk Lisesi olarak isimlendirilmiş ve bu esnada bir müddet daha göstermelik de olsa din eğitimine devam edilmiştir. Ancak 1951 yılından itibaren okulda nerdeyse kalmayan din dersleri de kaldırılmış ve Türkçe eğitim veren lise olarak 1959 yılına kadar çalışmıştır.

[2] Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan İle Türkiye Arasındaki Bilimsel ve Kültürel İlişkilerde Medresetü'n-Nüvvâb'ın Rolü", *Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, Eskişehir, 11-13 Mayıs 2005, s. 283-290.

[3] İbrahim Tatarlı, "Şumen Devlet Türk Öğretmen Okulu (Darü'l-Muallimin)", *Ümit*, Kasım 1995, yıl 1, sa. 5, s. 16-18; Ибрахим Татарлъ, *Правата на човека, на нациите и на малцинствата*, София 2009, с. 173-176.

[4] Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan İle Türkiye Arasındaki…", s. 289.

Konu Türk şiiri ve şairleri olduğu için bunların esasını teşkil eden Türk dili ve edebiyatı konusunda Nüvvâb'ta verilen öğretimden söz etmek faydalı olacaktır.

1. Nüvvâb'ta Türk Dili ve Edebiyatı.

Nüvvâb'ta Türk dili ve edebiyatı öğretimi sağlam temeller üzerine kurulmuştur. Daha dersin müfredatı hazırlanırken geniş tutulmuş, okuma, anlama, yazma ve tercüme etmeye yönelik konulara yer verilmiştir. Nüvvâb okulunun müfredatını hazırlayan komisyon üyelerinin arasında Osman Nuri (Peremeci), Mehmet Masum (Akalın), Hâfız Abdullah Fehmi ve Süleyman Sırrı (Tokay) gibi değerli yazar, araştırmacı, dilci, çevirmen ve şairler bulunmaktadır.[1] Okulun temellerini teşkil eden müfredata baktığımızda Türk dili ve edebiyatının öğretim amacı şu şekilde açıklanmaktadır: "Gerek şifâhî, gerek tahrirî olarak Türk lisân-ı edebîsini esâslı bir sûrette öğretmek, o lisânın Arabî ve Fârisî ile irtibâtını da gözeterek tekâmül-i târihiyesi hakkında mâlûmât edindirmek ve en sonra Garp edebiyatı ile de temâsını az çok nazardan bırakmayarak edebiyatımızı tanıtmak."

Müfredata göre, birinci ve ikinci sınıftaki öğrencilere dilbilgisinin yanı sıra düzgün bir şekilde okuyup anlama, tahlil etme, ifade etme ve kendi başına yazma alışkanlığı kazandıracak konuların uygulamaya ağırlık verilerek işlenmesi öngörülmüştür. Ayrıca ikinci sınıfta edebî türlerin uygulamalı bir şekilde öğretilmesi ve bazı edebî sanatların/kuralların kısaca tanıtlması plânlanmıştır. Üçüncü sınıfta, edebî kuralların genişçe ele alınması, Türk edebiyatının Arap ve Acem edebiyatlarıyla ilişkileri ve bunların Türk edebiyatı üzerindeki etkileri sözlü ve yazılı bir şekilde uygulanarak ve edebî eserler okunarak öğretilmesi hedeflenmiştir. Dördüncü sınıfta ise 40 dolayında şair ve yazarın eserleri ele alınmak suretiyle Türk edebiyatı tarihi, dönemleri ve ekollerinin tanıtılması, özellikle de son dönemdeki edebî akımların incelenmesi programa alınmıştır. Beşinci sınıfta da dünya edebiyatının okutulması öngörülmüştür.[2] Bu müfredatın büyük ölçüde uygulandığı, hatta müfredatta adı geçmeyen bazı şair ve yazarlardan da bahsedildiği elimizde bulunan bir Türkçe edebiyat defterinden anlaşılmaktdır.[3] Ayrıca birinci ve ikinci sınıflara mahsus bir defterden de müfredata uyulduğu anlaşılmaktadır.[4]

İlk yıllarda Türk dili ve edebiyatı derslerini okutan Hasip Safvetî, Süleyman Şevket'in liseler için hazırladığı "Güzel Yazılar" adlı dört ciltlik antolojisini ve İsmail

[1] *Medresetü'n-Nüvvâb - Nizâmnâme-i Esâsî, Program ve Dâhilî Talîmâtnâmesi*, 1924 s. 3.
[2] *Medresetü'n-Nüvvâb – Nizâmnâme…*, s. 15-19.
[3] Arşivimizdeki 1, 2, 3, 4. ve 5. Sınıflara ait "Türkçe Edebiyat Defteri", Şumnu'ya bağlı Bohçalar/Kaolinovo'dan olup Nüvvâb'tan 1946 yılında mezun olan Mehmet Abdullah'ın iki ders defteriyle birlikte bulunmuştur, ancak başkasına ait olması da muhtemeldir.
[4] "Edebiyat" dersi defteri 1947/1948/1949 yıllarında Nüvvâb'ta 1. ve 2. sınıf öğrencisi olan Eğri-dere (Ardino)'ya bağlı Ömerler (Lübino) köyünden Ahmet Koçancı'ya aittir. Defterin kopyasını bize temin eden Balkanlar Vakfı Başkanı ve eski eserler kütüphanesi sorumlusu Mestanlılı Akif Atakan'a müteşekkirim.

Habib'in "Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi" adlı eserini takip etmiştir. Daha sonraları aynı dersi okutan Süleyman Sırrı ise Millî Edebiyat akımının öncülerinden Ali Cânib'in liseler için hazırladığı edebiyat dersi kitaplarını kullanmıştır.[1]

Nüvvâb'ta okutulan Türk dili ve edebiyatının muhtevasını gösteren önemli bir kaynak da okul öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yayınlanmış olan edebiyat metinleri seçkileridir. Nüvvâb'taki birinci sınıf öğrencileri için Süleyman Sırrı ve Hâfız Nazif Osman tarafından derlenen "Müntehabât" adlı derlemede aşağıdaki şair ve yazarların şiir, hikâye ve nesir yazılarına yer verilmiştir: Abdülhak Hâmit, Hüseyin Câhit (2 hikâye), Mehmet Emin, Hâlit Ziya, Rıza Tevfik (2 şiir), Nâmık Kemal, Fâzıl Ahmet (3 şiir ve 1 nesir), Ömer Seyfettin (3 hikâye), İbrahim Şinâsî, Tevfik Fikret (3 şiir), Refik Hâlit (1 hikâye ve 1 nesir), Ahmet Hikmet, Hâlide Edip (2 hikâye), Ahmet Râsim, Mehmet Âkif (2 şiir), Orhan Seyfi, Reşat Nuri (4 hikâye), Âkif Paşa, Hâlit Fahri ve Mehmet Murat.[2]

Nüvvâb'ın ikinci sınıfı için Süleyman Sırrı, Hâfız Nazif Osman ve Osman Seyfullah tarafından derlenen "Müntehabât" adlı derlemede ise aşağıdaki şair ve yazarların şiir, hikâye ve nesir yazılarına yer verilmiştir: İbrahim Şinâsî, Ömer Seyfettin, Nâmık Kemal (4 şiir ve 1 piyes), Tevfik Fikret (4 şiir), Abdülhak Hâmit, Hüseyin Suat, Hâlit Ziya (2 hikâye), Cenap Şehâbettin (4 şiir), Mehmet Âkif (3 şiir), Fâzıl Ahmet, Osmanpazalı Mehmet Fikri (1 şiir ve 1 hikâye), Nedim (3 şiir), Nâbî (2 şiir), Gâzi Giray, Muallim Nâci (2 eserinden alıntı), Yahya Kemal (2 şiir), Pertev Paşa, Ziya Paşa (2 şiir ve 1 nesir), Semih Rifat, Yakup Kadri, Cevdet Paşa, Rıza Tevfik (2 şiir), Yusuf Ziya, Vâsıf Enderûnî, Dertli, Fuzûlî (2 şiir), Fâruk Nâfiz, Fâlih Rıfkı, Evliya Çelebi, Âşık Cefâî, İsmail Safâ, Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Dede Gâlip ve Ferit.[3]

Tespitlerimize göre, 25 yıllık çalışma süresince Nüvvâb okulunda Türk Dili ve Edebiyatı derslerini genellikle şu hocalar okutmuştur: Hasip Safvetî (Aytuna), Süleyman Sırrı (Tokay), Osman Seyfullah (Keskioğlu), Beytullah Şişmanoğlu.[4] Bununla birlikte değişik zamanlarda Ahmet Kemal, Halil Aliosman (Aydoğan), İbrahim Halil (Tanır), Osman Kılıç, Yusuf Aliş, Şakir İbrahim (Haksöz) vb. hocalar da bu dersleri vermişlerdir.[5] Ancak öğrencilerin Türk edebiyatı alanında yetişmeleri hususunda ilk dört öğretmenin katkıları çok büyüktür. Çünkü Süleyman Sırrı yıllarca Türk dili ve edebiyatı üzerine çalışmış, değişik

[1] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da Türkler*, İstanbul 1985, s. 134;
[2] *Müntehabât*, derl: Süleyman Sırrı ve Hâfız Nazif Osman, Sofya 1940.
[3] *Müntehabât*, derl: Süleyman Sırrı, Hâfız Nazif Osman ve Osman Seyfullah, Sofya 1942. Ayrıca bk. Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da*…, s. 147-148.
[4] İbrahim Tatarliyef, *Antologiya*, Sofya 1960, s. 12.
[5] Nüvvâb öğretmenleri ve okuttukları dersler hakkında bk. Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi*, (Lisans Bitirme Tezi), Sofya 2001, s. 48-49.

okullarda bu dersleri vukûfiyetle okutmuş, ders kitapları hazırlamıştır.[1] Sofya Üniversitesi mezunlarından Hasip Safvetî iyi bir öğretmen ve pedagog olmakla birlikte şair bir kişidir. Bir çok şiiri yayınlanmış ya da yazma halinde kalmıştır.[2] Osman Seyfullah da geniş kültürü ve bilgisi ile tanınmış biridir. Ayrıca edebiyat ile meşgul olmuş, Türk ve Arap edebiyatları üzerinde araştırmalar yapmış, Acem edebiyatı konusunda bilgisini genişletmiş, aynı zamanda şiirler ve edebî yazılar yazmıştır.[3] Beytullah Şişmanoğlu'nun her ne kadar şairliği olmasa da dilbilgisi ve edebiyat alanındaki çalışmaları çok olan bir uzmandır. Şumnu'daki Medrese-i Aliyede, kapanmazdan önceki buhranlı yıllarda Nüvvâb'ta, daha sonraları ise "Nazım Hikmet" Türk Lisesi ve Şumnu Türk Öğretmen Enstitüsünde Türk dili ve edebiyatı okutmuş, Bulgaristan'daki Türk okulları için hem nazarî, hem de pratik içerikli ders kitapları hazırlamış bir Türk dili ve edebiyatı uzmanıdır.[4]

Nüvvâb öğrencilerinin edebiyat alanında gelişmelerinde derslerin yanı sıra okulda yürütülen edebî faaliyetlerin de büyük katkısı olmuştur. Bu konuda öğrencilerin kurdukları Müsterşidler Cemiyeti önemli rol oynamıştır.[5] Zira bu cemiyet etrafında öğrenciler birçok şair ve yazarın eserleriyle daha yakından tanışma imkânı bulmuşlar, ayrıca edebiyat konusundaki kendi araştıma ve fikirlerini de cemiyetin teşkilâtlandırdığı toplantılarda sunma imkânı bulmuşlardır. Anlaşıldığına göre, Mehmet Âkif Ersoy'un Nüvvâb öğrencilerinin üzerinde büyük etkisi olmuştur, çünkü öğrencilerin birçoğu Mehmet Âkif tarafından yayınlanmış olan Sebilürreşad (hatta çok önceleri yayınlanan Sırât-ı Müstakîm) dergisinin arşivini okuma imkânına kavuşmuşlar ve oradaki coşkulu yazı ve şiirlerin etkisiyle konuşmalar hazırlamışlardır.[6] İkinci Dünya Savaşı yıllarında okuldaki çalışmaların sınırlandırılmasına ve Müsterşidler Cemiyetinin kapatılmasına rağmen, öğrencilerin edebiyat etkinlikleri devam etmiş, 1944 sonrasında ise yeniden bir canlılık kazanmıştır. Okuldaki hoca ve öğrencilerin katılımıyla edebî faaliyetler düzenlenmeye başalanmış; edebiyatçılar zümresinin toplantıları,

---

[1] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 183-184; Hüseyin Hocaoğlu, "Süleyman Sırrı Tokay", *Balkanlar'da Türk Kültürü*, Ekim-Kasım-Aralık 2001, yıl 11, sa. 41, s. 36.

[2] Mehmet Çavuş, "Hasip Ahmet Safveti (Aytuna)", *Tuna*, Temmuz-Ağustos 1998, yıl 2, sa. 20-21, s. 22-40; Mehmet Çavuş, "Düşün ve Sanat Adamı: Hasip Ahmet", *Tuna*, Ekim-Kasım 2000, yıl 5, sa. 46-47, s. 75-99; *Altın Petek, Bulgaristan Türklerinin Çocuk Şiiri – Antoloji*, derl: İsmail A. Çavuşev, Sofya 2001, s. 31-32.

[3] M***ehmet Çavuş, "Osman Seyfullah – Osman Sungur – Osman Keskioğlu (Belgesel)",*** **Tuna,** ***Aralık 2001, yıl 6, sa. 60, s. 96-103; Ahmet Cebeci, "Dr. Osman Keskioğlu Kimdir?",*** **Balkanların Sesi,** ***Kasım-Aralık 2002, sa. 19, s. 28-30; İsmail Cambazov,*** *Medresetü'n-Nüvvâb; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005, ***s. 123-125; Vedat S. Ahmed, "***Osman Seyfullah Keskioğlu'nun Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", (yayınlanmamış bildiri), *Osman Seyfullah/Keskioğlu: Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri Konferansı*, Sofya, 16 Aralık 2009, s. 1-8.

[4] ***Hikmet Şanov, "Unutamadığım Öğretmenim"***, *Kaynak*, Mart-Nisan 2001, yıl 2, sa. 3, s. 22-23; ***İsmail Cambazov,*** *Medresetü'n-Nüvvâb…*, ***s. 148-150.***

[5] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 93; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989, s. 98-100.

[6] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 93; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı…*, s. 98-100; İbrahim Hatiboğlu, *Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islâhat Düşüncesi*, Bursa 2007, s. 26-27, 45, 146; İsmail Cambazov, "Bulgaristan'da Özel Türk Okullarında Mehmet Âkif Ersoy", *1. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* Burdur 2009, c. 1, s. 414.

edebiyat geceleri yoğunlaşmıştır.[1]

2. Nüvvâblıların Türk Dili ve Edebiyatına Katkıları.

Nüvvâblıların edebî gelişiminde büyük etkisi görülen diğer bir husus da öğrencilerin dönemin basınında şiir ve yazılarını yayınlama imkânına sahip olmalarıdır. Öğrenciler, kendilerinin hazırladıkları duvar gazetelerinde, bir taraftan da elle yazıp çoğaltarak dağıtımını yaptıkları öğrenci dergi ve gazetelerinde, diğer taraftan ise yayınlanmakta olan dergi ve gazetelerde şiirlerini okuyucuya ulaştırmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Nüvvâb okulunda öğrenciler tarafından üç dergi ve gazete çıkarılmıştır: *Doğru Yol* dergisi 1924-1925 yıllarında üç dört sayı yayınlanmıştır.[2] 1933-1934 yıllarında *Emel* gazetesi elle çoğaltılarak dağıtılmıştır.[3] Bir de İkinci Dünya Savaşı sırasında *İrşad* gazetesi yayınlanmıştır. Savaşın oluşturduğu zorluklar sebebiyle gazete ancak iki sayı çıkabilmiştir.[4] Bu yayınlarda Nüvvâb öğrencilerinin şiirleri de yer almıştır.

Ancak Nüvvâb öğrencileri ve mezunlarının yoğun bir şekilde şiirlerini yayınladıkları başka gazete ve dergiler de vardır. 1944 öncesinde *Medeniyet*, *İntibah*, *Sadâ-yı İslâm, Dostluk* ve *Rehber*, daha sonraları ise *Işık*, *Yeni Işık, Halk Gençliği ve Eylülcü Çocuk* gibi yayın organlarında Nüvvâb öğrencilerinin imzaları görülmektedir.

Ayrıca Nüvvâb öğrencilerinin önde gelenlerinden bazıları daha öğrenci sıralarında iken vaaz ve nasihat kitapçıkları yayınlamışlardır. Kitapları yayınlananlar şunlardır: Necip Âsım, Osman Seyfullah, Hâfız Nazif Osman, Ahmet Şevki ve Hâfız İslâm Rüşdi.[5]

Güçlü bir dil ve edebiyat öğrenimi gören Nüvvâb öğrencilerinin birçoğu okuldan mezun olunca dinî görevleriyle birlikte öğretmenlik de yapmışlardır. Bu şekilde yetişmekte olan yeni nesillere birçok değerli bilginin yanı sıra Türk dili ve edebiyatını öğretme ve sevdirme görevini de üstlenmişler ve bu önemli sorumluluğu yıllarca taşımışlardır. Komünist dönem öncesi ve sonrasında Bulgaristan'daki Türk okullarında okutulan Türk dili ve edebiyatı kitaplarının büyük bir kısmını Nüvvâb mezunları hazırlamışlardır. Bununla birlikte 1944 öncesi ve sonrasında değişik gazete ve dergilerin yayın ve yazı işleri kurullarında görev almışlar, 1930'lu yıllardan itibaren Bulgaristan Türk basınının temel taşları olmuşlardır. Misal teşkil etmesi açısından bu sahada hizmeti geçenlerin bazılarını burada sayabiliriz: Hâfız Yusuf Şinasî, Necip Âsım, Ahmet Şevki, Osman Kılıç, Selim Bilâl, Sabri Demir, İsmail Cambazov, Âkif Solak, Yusuf Kerim, Kemal Pınarcı, Salih Baklacı, Beytullah Şişman vb. Bunlar ve daha

[1] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb…*, s. 25.
[2] *Koca Balkan*, 27. 06. 1925, sa. 21, s. 1; Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 93, 162-163.
[3] *Emel,* 20. 04. 1934, sa. 2 (4), s. 1-2; Yusuf Kerim, "Değerli Bir Hatıra", *Ümit,* 1995, sa. 1, s. 10; sa. 2, s. 11-13.
[4] Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvâb...*, s. 60.
[5] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 138.

pek çok Nüvvâblı, gazete ve dergilerde, manzûm ve mensûr edebî eserlerin yanı sıra gazeteciliğin hemen hemen her türünden eserler yayınlamışlardır. Türk okulları için başta Türk dili ve edebiyatı kitapları olmak üzere diğer dersler için de Türkçe kitaplar hazırlamışlar, başta Tükçeden Bulgarcaya ve Bulgarcadan Türkçeye olmak üzere başka dillerden ve dillere tercümeler yaparak, din, tarih, kültür ve edebiyat ile ilgili birçok eser kaleme alarak Bulgaristan Türklerinin kültürüne katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca göç dalgalarıyla Türkiye'ye gidenlerin bazıları orada çok değerli eserler kaleme alarak Türk kültürünü zenginleştirmişlerdir.[1]

Özellikle şiir alanında Bulgaristan Türkleri arasında önemli konuma sahip olan Nüvvâblıları kısaca tanıtarak misâl teşkil etmesi için ulaşabildiğimiz eserlerinden ikişer şiir sunuyoruz.

3. Nüvvâb Okulunda Öğrenim Gören Şairler.

Hâfız İslâm Rüşdi/Ergin
(1905-1988)

Yazılarını 1944 öncesinde Rüşdi, daha sonra ise Ergin mahlası/soyadı ile imzalayan Hâfız İslâm Recep, 1905 yılında Rusçuk'a bağlı Bızın köyünde doğmuştur. Medresetü'n-Nüvvâb'a hâfız olarak gelmiş ve okulun Tâlî Kısmı'nı fevkalâde derece ile 1927/1928 eğitim yılında bitirmiştir.[2] Okulu bitirdikten sonra öğretmenlik yapan Hâfız İslâm, aynı zamanda *İntibah* ve *Sadâ-yı İslâm* gazetelerine yazı ve şiirler yazmıştır.[3] Nüvvâb'ın Âlî Kısmı açılınca hemen kaydolmuş, birinci sınıfı başarıyla bitirmiş, ancak daha sonra devam edememiştir.[4]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâfız İslâm, tam olarak bilinmemekle birlikte 1930'lu yıllarda Rusçuk Müftülüğünde Şer'iye Kâtibi olarak çalışmış ve bu görevden 1939 yılında azledilmiştir.[5] Ayrıca Razgrad Türk rüşdiyesinde ve Rusçuk'ta öğretmenlik yapmış, 1953-1983 yılları arasında Rusçuk'ta Cemaat-i İslâmiye başkanı ve imam-hatip olarak görev yapmıştır.[6] Hâfız İslâm, 1988 yılında Rusçuk'ta vefat etmiştir.[7]

Hâfız İslâm Rüşdi, öğrenciliği yıllarında şiirler yazmaya başlamış, 1920'li ve 1930'lu yıllarda *İntibâh*, *Sadâ-yı İslâm*, *Rehber* ve *Dostluk* gazetelerinde genellikle şiirleri, zaman zaman da

---

[1] Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan İle Türkiye Arasındaki…", s. 285-288.
[2] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb…,* s. 174.
[3] İ. Hakkı Tevfik Okday, *Bulgaristan'da Türk Basını*, (basım yeri ve tarihi yok), s. 95, 145.
[4] Hâfız İslâm Rüşdi, değişik gazetelerde yayınladığı bazı şiirlerini "Medresetü'n-Nüvvâb Âlî Kısmı müdâvimlerinden" biri olarak imzalamıştır. Bir belgede Âlî Kısım öğrencilerinin sınıflara ve ders başarılarına göre cetveli yer almaktadır. Bu cetvelde Hâfız İslâm'ın 1. sınıftaki yılsonu notları yer almaktadır, ancak 2. sınıfta isminin cetvelden düştüğü, yani okuldan ayrıldığı görülmektedir. Bk. "1930-1933 Seneleri Kısm-ı Âlî İmtihan Cedvelleri", s. 1-4. (Özel arşivimizde bulunan orijinal elyazması belgedir.)
[5] *Medeniyet*, 10. 05. 1939, sa. 182, s. 3.
[6] Мухарем Мухаремов, *Русчук и турската общност в Русе; 1860-2002*, Русе 2005, с. 8, 17.
[7] Ahmet Şerif Şerefli, *Türk Doğduk Türk Öldük*, Ankara 2002, s. 210.

dinî ve toplumsal içerikli yazıları yayınlanmıştır.

1930'lu yıllarda birkaç kitabının baskıya hazır olduğu anlaşılmaktadır, ancak bunlardan sadece biri yayınlanmıştır. Ne yazık ki, şiir kitapları yayınlanıp okuyucuya ulaşamamıştır.[1]

Şair, 1944 sonrasının ilk birkaç yılında *Işık* ve *Yeni Işık* gazetesinin Yazıcılar Heyetinde yer almış, o dönemde yayınlanan gazetelerde aktif bir şekilde edebiyat ve eğitim yazıları, şiir ve hikâyeler yazmış, gazete sayfalarında seviyeli tartışmalar yürütmüştür. Şairin bazı şiirleri okul çocuklarına şarkı olarak öğretilmiştir.[2] Ancak ülkede yaşanan hızlı gelişmelere "ayak uyduramayınca" 1950'lerden itibaren edebiyattan el çekmiştir. Hâfız İslâm'ın beş çocuğu olup aralarından Fikret İslâmov (ö. 2009) meşhur ressamlarımızdandır.

BATSIN CEHÂLET!

Etrâfına bir bak nerede hüsrânın?
Sen batmışsın pek korkunç bir girdâba,
Çalış gitsin eserleri zulmetin,
Pâk alnınla durma, çık meydâna.

Hazîn gaflet uykularında iken sen;
Duyamazsın ümît veren bir sesi,
Yoksul kalan yatağında uyurken,
Doğmaz sana ufkun parlak güneşi…

Fen aşkından mahrûm ise bir millet:
Canlı hayât, yaşayan rûh yok ferde.
Duyan kalbe mâlik değil cemiyet,
İşi zillet, meskenettir her yerde…

Sefîl yurdun, elbet kalmış âvâre:
Bir kimsede görülmüyor adâlet,
Mektebleri, mabedleri bîçâre,
Kahrolsun, batsın bu yaman cehâlet!.. [3]

SABAH DUÂSI
Çocuklara

Yüce Tanrı! Beni yoktan var ettin
Gönderdin sen bize Kur'ân yâ Rabbî!
Onunla dinimi bana öğrettin
Nasip kıldın mesut îmân yâ Rabbî!
İsmini yâd ile işe başlarım;
O melûn şeytanı kovar taşlarım;
Hep Sana güvenir, ben bel bağlarım;
Kalbim olur bütün şâdân yâ Rabbî!..
Verirsin bizlere sonsuz nimetler;
Dökersin semâdan bol bol rahmetler..
Kimde vardır acep bunca kudretler?
Sensin bereketler saçan yâ Rabbî!..
Zihnimi açık et! Dersi belleyem;
Dikkatle hocamı, güzel dinleyem;
Herşeyi okuyayım, yazı bileyim;
Sen ver bana parlak izân yâ Rabbî!..
Şu güzel mektep ki irfân ocağı,
Burada parıldar ilmin çerağı,
İnsanın nûrlanır burada dimağı,
O feyzi et bana ihsân yâ Rabbî!.. [4]

[1] Hâfız İslâm Rüşdi'nin *Müslümanlıkta Hayât-ı Âile ve Cemiyet* (Şumnu 1935) adlı eseri İntibâh Matbaasında yayınlanmış, arka kapağından da yayınlanması planlanan diğer eserleri hakkında bilgi ediniyoruz. Yayınlanacak eserleri: "Fesâttan Salâha Doğru", "Va'tesimû Bi-hablillâhi Cemîan Velâ Teferrakû", "His Bahçesi" (Şiirler), "Çocuk Manzûmeleri", "Dînî Mensûr Şiirler". Bu eserlerin bir kısmını elimizde yazma nüshası bulunan "His Bahçesi" adlı eserinin arka kapağında da görebiliyoruz. Bk. H. İslâm Rüşdi, *His Bahçesi*, (orijinal elyazması – özel arşiv), 1349/1931, s. I-II ve 1-39.
[2] Bu bilgi şair-yazar İsmail Çavuşev tarafından verilmiştir.
[3] *Rehber*, 30. 03. 1929, sa. 63, s. 3.
[4] H. İslâm Rüşdi, *His Bahçesi*, (orjinal elyazması), 1931-1349, s. 1-2.

Osman Seyfullah (Keskioğlu)
(1907-1989)

Osman Seyfullah, 22. 02. 1907 tarihinde[1] Karinabat (Karnobat) kasabasına bağlı Rupça köyünde doğmuştur. İlk öğrenimini köyünde gördükten sonra Şumnu'da bulunan Medrese-i Âliye'de orta öğrenimini tamamlayarak daha sonra 1933 yılında Nüvvâb'ın Tâlî Kısmını, 1936'da ise Âlî Kısmını fevkalâde dereceyle bitirmiştir. Aynı yıl Başmüftülük tarafından eğitim için Mısır'a gönderilmiş ve 1940 yılında Ezher Üniversitesinin Şeriat (İslâm Hukuku) Fakültesinden mezun olarak Şumnu'ya dönmüştür. Döner dönmez Nüvvâb'a öğretmen olarak atanan Osman Seyfullah, 1950 yılında Türkiye'ye göç etmek zorunda kalıncaya kadar Nüvvâb'ın Tâlî ve Âlî bölümlerinde Türk Dili ve Edebiyatı, Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis, Mecelle, Teşrî Tarihi, Usûl-i Fıkıh gibi dersleri okutmuştur.[2]

Türkiye'ye göç edince Ankara'ya yerleşen ve Keskioğlu soyadını alan Osman Seyfullah, 10 yıl kadar Vakıflar Genel Müdürlüğünde tercüman olarak çalışmıştır. Bunun ardından yaklaşık 15 yıl Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde önce Arapça okutmanlığı yapmış, sonra ise öğretim görevlisi olarak Kur'ân-ı Kerim ve İslâm Dini Esasları derslerini okutmuştur. Aynı zamanda 1976 yılında emekliliğe ayrılıncaya kadar Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi (önce bu kurumun adı Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu) olarak hizmette bulunmuştur. 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından "fahrî doktor" unvanına lâyık görülen Osman Keskioğlu 4. 08. 1989 tarihinde vefat etmiş ve Ankara'nın Asrî Cebeci Mezarlığı'na defnedilmiştir.[3]

Osman Keskioğlu, daha Nüvvâb öğrencisi olduğu zamanlarda aktif bir şekilde yazmaya başlamış ve değişik dergi ve gazetelerde yayınladığı dinî ve fikrî içerikli kısa yazıları, bilimsel yazıları, şiir ve hikâyeleri 1944 öncesinde Osman Seyfullah ve Osman Ezherî, 1944-1950 yılları arasında Osman Sungur, Türkiye'ye göç ettikten sonra ise Osman Keskioğlu olarak imzalamıştır.

Nüvvâb öğrencisi iken çıkardıkları *Emel* gazetesinin başyazarlığını yapan Osman Seyfullah[4], 1944 öncesinde Bulgaristan'da yayınlanan *İntibâh*, *Medeniyet*, *Dostluk*, *Rehber* gazetelerinde yayınladığı bir çok yazı ve şiirin yanı sıra, daha sonra yayınlanmaya başlayan *Işık*, *Yeni Işık*, *Eylülcü Çocuk*, *Halk Gençliği* gibi gazete ve dergilerde de eserlerini yayınlamıştır. Türkiye'ye göç ettikten sonra ise *İslâm*, *Vakıflar Dergisi*, *Diyanet Gazetesi*,

[1] Bazı kaynaklar doğum yılı olarak 1908 ve 1909 vermiştir.
[2] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb…*, s. 123-124; Kâmil Yaşaroğlu, "Osman Keskioğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV-İA)*, Ankara 2002, c. XXV, s. 309.
[3] Kâmil Yaşaroğlu, "Osman...", s. 309.
[4] *Emel,* 20. 04. 1934, s. 2 (4); Yusuf Kerim, "Değerli Bir Hatıra", *Ümit*, Sofya 1995, sa. 1, s. 10; sa. 2, s. 11-13.

Diyanet Dergisi, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* ve daha pek çok dinî, ilmî ve kültürel gazete ve dergide yazarın yazıları basılmıştır.

Osman Seyfullah, daha Nüvvâb öğrencisi iken "Öğütlerim" adlı kitabını bastırmış[1], daha sonra ise Nüvvâb ve diğer Türk okullarına Türk dili ve edebiyatı kitapları hazırlayan heyetlere katılmıştır. Türkiye'ye yerleşince eserlerinin sayısı hayli artmıştır. Osman Keskioğlu, bu dünyaya vedâ ederken ardında yüzlerce makale, büyük bir kısmı basılmış, bir kısmı da baskıya hazır hale getirilmiş 60 dolayında telif ve tercüme kitap bırakmıştır.[2] Eserlerini edebiyat, fıkıh, Kur'ân ilimleri, siyer, İslâm tarihi, düşüncesi ve medeniyeti, Bulgaristan Türklerinin tarihi ve kültürü konularına tahsis etmiş olan Keskioğlu'nun özellikle birkaç eseri ilim dünyasının değişmez kaynaklarındandır.

DÜŞÜNDÜM DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI

Yüksek omuzlarına basarak asırların,
Şöyle bir göz gezdirdim mâzîye dalgın,
Derin yeis ve fütûr süzülen gözlerim şenlendi de
Dolaştım kana kana, meserret enginde.
Gördüklerim şunlardı: Hayât, umrân, saâdet,
Refâh, huzûr içinde fazîletkâr bir ümmet.
O ümmet ki dünyâya adâleti neşretti.
Sarıldı hakîkate cennete öyle gitti.
İbtisâmlar saçıyor dere, tepe, dağ, ufuk,
Duyulmuyor fezâda aslâ bir hıçkırık.
Fazîletin güneşi yaldızlıyor her yeri,
Hakîkat olmuş ancak insanlığın rehberi.
Bî-huş oldum bu hâlde, ayağım kaydı, yine
Ânsızın düşüyordum bugünün çöllerine.
Kendimi lav içinde, yangın yerinde sandım,
Gözlerim baktıkça, ben gayyâda gibi yandım!
Gördüğüm, okuduğum: Harâbe kitâbesi!
Duyduğum, dinlediğim: Ölümün hitâbesi!
Pek şânlı bir mâzînin işte şerefsiz hâli.
Biz miyiz bu dünyâda, yâ Rab, tezât misâli?
Gözyaşlarından seller çağlamakta bak şimdi!
O şen şen kahkahalar bilmem ne çabuk dindi?!

-1-

Dalâlet kasırgası günden güne kudurdu;
Kutuplara döndürdü feyz fışkıran yurdu.
Meydanda gezen şimdi, eli hançerli ölüm.
Mâzim parlak da niçin böyle karanlık önüm.
Nevmîd oldum beşerin âtîsinden, me'yûsum.
Çünkü sarmış ufkunu sırsıklam günah, ism.
Hidâyet dilenіniz gökten, siz ey azgınlar!
Îmânsız cesedleri taşımaz bu zemînler.
Îmân girmeyen kalbe refâh, huzûr giremez.
Saâdeti maddede sanan ona eremez.
Dönün, Allah'a dönün, saâdet oradadır
Kendine döneni Hak, kabûle âmâdedir.
Hakka dönmüş görürsem beşeri, nâlem diner,
Fazîlete dönerse kalbime huzûr iner.
Bunaldım yine günün zifir karanlığında.
Tesellîler aradım yarının aydınlığında.
Bugün gibi yarından gönlüm olamaz râzı.
Siyâhlar bürünmüş görmek istemem arzı.
Beşeriyet azdıkça kararıyor fezâsı.
Böyle olacak belki azgınların cezâsı.
Kara ferdâ önünde taş gibi câmit kaldım.
Yine mesût mâzîye, fikir ve hayâle daldım.[3]

-2-

[1] Osman Seyfullah, *Öğütlerim*, Şumnu 1931.
[2] Osman Keskioğlu'nun eserlerinin büyük bir kısmı için bk. ***Ahmet Cebeci: "Dr. Osman Keskioğlu…", s. 29-30***.
[3] *Medeniyet*, 1942, sa. 286, s. 3.

DUÂ VE İSTİMDÂD

İşte nâsût muhîtinden çıkarak
Ey Allahım, ettim Sana ilticâ.
Dergâhında ben pür-vecd ve istigrâk,
Dolaşırım duâ edip bâ-recâ!..

O âlemde "benlik, varlık" eridi;
İnandım ki yâ Rab ancak Sen varsın.
Duydum kalbim pür-tazarru der idi:
Artık İslâm ufukları ağarsın…

Kim yalvarsa Sen eylersin icâbet
Ne rahîmsin, ne şefîksin, İlâhî!
Eyle İslâm âlemine inâyet
Kalksın artık muhîtinden devâhî!..

Rahmet, şefkat dilenmeye geldim ben,
Huzûrundan kovma beni sıfru'l-yed,
Yalvarırken bak bağrımı deldim ben,
Lütfun ile bize eyle Sen meded!..

Biz istimdâd eyliyoruz bir ümîd,
Değilsin sen ey Zülcelâl, dil-şiken!
Olur muyuz dünyâda hiç biz nevmîd,
"Hak" isminde mâbûdumuz var iken?.. [1]

-1- *-2-*

Mehmet Fikri
(1908-1941)

Hâfız Hüseyin oğlu Mehmet Fikri, 10. 11. 1908 tarihinde Osman-pazarı (Omurtag) kasabasında doğmuş, ilkokulu ve ortaokulu orada okumuştur. Daha sonra Gerlova'nın değişik köylerinde ilkokul öğretmenliği yapmıştır. Mehmet Fikri'nin ilk şiir denemeleri bu öğretmenlik yıllarında yayınlanmıştır. 1928/1929 yılında Medresetü'n-Nüvvâb'a girmiş, beş yıllık okulu dört yılda başarıyla bitirerek 1931/1932 yılında fevkalâde dereceyle okuldan mezun olmuştur. Nüvvâb'a kaydolmadan önce ve daha sonra Türkiye'de öğrenim görme yönünde çaba sarf etmişse de değişik sebepler yüzünden bunu gerçekleştirememiştir. Mehmet Fikri, Nüvvâb'ın Âlî Kısmına da belirli zaman devam etmiş, ancak bazı öğretmenlerle arasında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden okulu terk etmiştir. Daha sonraki yıllarda Filibe'de vaiz ve öğretmen olarak hizmet vermiş, 1938-1939 yıllarında bir buçuk yıl *Medeniyet* gazetesinin başyazarlığını yapmıştır. Hayatının son demlerinde Berkofça'da imamlık ve vaizlik yapmıştır.[2]

Büyük bir kısmı *İntibah* ve *Medeniye*t'te olmak üzere *Dostluk, Yarın, Rehber, Havâdis* ve *Açık Söz* gazetelerinde ve Bulgaristan'daki Türk okulları için hazırlanan ders

[1] *İntibâh*, 15. 05. 1931, sa. 76, s. 3.
[2] "Mehmed Fikri Hayatı ve Şahsiyeti", *Medeniyet*, 30. 06. 1941, sa. 269, s. 1-3; Yusuf Kerim, "Daima Rahmetle Anacağımız İsimler: Mehmed Fikri", *Ümit*, Sofya, Temmuz 1995, sa. 2, s. 32-35; Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan Müslümanları Arasında Parlayan Yıldız: Mehmed Fikri", *Kalem*, Sofya, Kasım-Aralık 2000, sa. 1, s. 6-7; İbrahim Hatiboğlu, "Bulgaristan Müslümanlarından Şâir ve Mütefekkir Mehmed Fikri ve Yazılarından Bir Demet", *Literatür*, 2001, sa. 4, s. 7-9; İbrahim Hatiboğlu, "Mehmed Fikri", *TDV-İA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 471.

kitaplarında Mehmet Fikri'nin birçok yazı, şiir ve hikayesi yayınlanmıştır. Yüzlerce yazı, şiir ve hikayeden oluşan değerli eserleri şair hayatta iken kitap halinde basılamamış, ancak şiirlerinden bir kısmı "Türk Gençlerine Şiirler" adı altında vefatından sonra yayınlanmışlardır.[1] Şairin bütün şiirleri ve hikâyeleri ise tarafımızdan derlenerek Halil Uzunoğlu tarafından "Mehmed Fikri – Şiir ve Hikâyeleri" adlı eserde yayınlanmıştır.[2] Ayrıca şairin "His Çiçeklerim" ve "Armağanım" adlı iki yayınlanmamış eserinin var olduğu söylenmektedir.[3]

Mehmet Fikri, İslâmiyet'i kabul eden bir Hıristiyan kadını (Fikriye) ile 1939 yılında resmen evlenmiş, 1940'ta ise Saliha adlı bir kızları dünyaya gelmiştir. Ne yazık ki, kısa bir zaman sonra 23. 06. 1941 tarihinde vefat etmiş ve Sofya (Orlandovtsi) Merkez Mezarlığındaki Türk bölümüne defnedilmiştir. Eşi ve kızı 1950-1951 göçünde Türkiye'ye gitmeyi denemişlerse de başaramamışlardır.

AĞLA GÖNÜL

Ağla gönül sessiz, sessiz.. Bütün cihân gülerken
Milletimin zevâline, târihimin mevtine..
Doğalı hep ağlıyorsun.. Durma, ağla sen yine
Şarkın emel bağladığı en son ümîd sönerken..

Evet sana gülmek harâm! Ağlıyorken milletim
Hazîn hazîn yetîm gibi eşiğinde 'ölüm'ün!
Şen olması mümkün mü hiç, düşününüz, gönlümün,
Dert ortağı olmaya pek müsâitken fıtratım!

Ağla gönül! Figân senin hayâttan ilk nasîbin;
Ocağıma 'ilhâd' zafer bayrağını dikerken..
Keder, beni güldürse de gülme sakın, ağla sen!
Kahkahalar ortasında raksederken 'rakîb'in.

Ocağımın üzerine konan baykuş her gece,
Felâketler müjdeliyor.. Kesik, kesik ötüyor..
Magrip, bunu alkışlıyor tatlı, tatlı gülerek..
Ağla gönül sessiz, sessiz.. Yalvar Hakk'a gizlice.[4]

[1] Mehmed Fikri, *Türk Gençlerine Güzel Şiirler*, neşr: Fikriye Fikri, Şumen 1947.
[2] *Mehmed Fikri – Şiir ve Hikâyeleri*, Neşreden: Halil Uzunoğlu, Bursa 2003; ikinci baskı: Bursa 2009.
[3] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan Türkleri Şiiri - Antoloji*, İstanbul 1988, s. 131.
[4] *İntibâh*, 15. 10. 1930, sa. 64, s. 3

BAHAR GELİRKEN

Görününce ilkbahâr,
Siyah bulut, beyaz kar,
Vahşî bora, fırtına
Mart annenin sırtına
Binip gitti bahâr.
Hasret çeken diyâra…

Ilık bahâr yelleri,
Üfledikçe her biri,
Mor yamaçlar, bayırlar,
O kararmış çayırlar,
Yeşillere boyandı,
Çiçek, çimen uyandı!..

Yerin, göğün yüzünden,
Fakirlerin gözünden,
Kışın yası, mâtemi,
Düşüncesi, elemi
Uçup gitti, silindi,
Dünyâ pek çok sevindi!..

-1-

Ovalarda, dağlarda,
Tarlalarda, bağlarda,
Neş'e, sevinç rakseder,
Ne gam kaldı, ne keder?

Menekşeler, sünbüller
Açılırken… Bülbüller,
Hazırlandı ötüşe,
Nihâyetsiz cünbüşe…

Ne bu safâ, ne bu şevk?
Ne bu neşe, ne bu zevk!
Gök güler, yer gülümser.
Kederden hiç yok mu eser?
Her taraf şen, söyle yâ Rab!

Bir gün böyle bir inkılâp,
Gelecek mi Şarka da?
Meşûm günler arkada,
Kalacak mı kış gibi,
Ne olacak yâ Rab? [1]

-2-

Ahmet Şevki (Dinler)
(1911-1964)

Belgelerde adı Ahmet Şaban Mustafa/Şevki olarak geçen Ahmet Şevki, 20. 05. 1911 tarihinde Kılıç (Nojarevo) köyünde dünyaya gelmiştir. Nüvvâb okulunun Tâlî Kısmını fevkalâde derece ile 1931/1932 eğitim yılında bitirmiştir.[2] Ahmet Şevki, Nüvvâb'ın Âlî Kısmına daha sonraları dışarıdan devam etmiş, ancak mezun olduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Okulun Tâlî Kısmı'nı bitirdikten sonra Razgrad Rüşdiyesi'nde öğretmenlik ve müdürlük görevlerinde bulunmuş,[3] 1937 yılından itibaren Başmüftülük'te Evkâf Müdüriyeti Arz Memuru ve Sofya'da bulunup Başmüftülüğe bağlı Nüvvâb Matbaası Müdürü olarak görev yapmıştır.[4] Başmüftü olarak görev yapan Abdullah Sıdkı'nın damadı olan Ahmet Şevki, bu görevini 1947 yılına kadar sürdürmüş, daha sonra ise tekrar Deliorman'a dönerek

[1] *Medeniyet*, 05. 04. 1938, sa. 151, s. 3
[2] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb*, haz.: Haşim Ertürk ve Rasim Emiroğlu, edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1993, s. 59.
[3] Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*…, s. 75-76.
[4] *Medeniyet*, 09. 04. 1937, sa. 119, s. 2; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*…, 75-76.

1950 yılında Türkiye'ye göç edinceye kadar Habip-köy (Valdimirovtsi) vb. yerlerde ilkokul ve ortaokul öğretmenliği yapmıştır. Türkiye göç ettikten sonra Dinler soyadını almış ve kısa bir dönem Kütahya ve Altıntaş İlçe Müftüsü olarak görev yapmıştır. 10 yıldan fazla bir süre de Uşak'ta İlçe Müftüsü, il olduğunda da İl Müftüsü görevinde bulunmuş ve o esnada tedavi için gittiği İstanbul'da 18. 10. 1964 tarihinde vefat etmiştir. Eyüp Sultan Mezarlığına defnedilmiş olan Ahmet Şevki'nin üç çocuğu olmuştur.[1]

Ahmet Şevki öğrencilik yıllarında yazmaya başlamış ve şiirlerinden birkaçı *İntibâh* ve *Rehber* gazetelerinde yayınlanmıştır. Öğrenciliği yıllarında "İrşâd Sesleri" adında bir kitabı yayınlanmış[2] olan Ahmet Şevki'nin daha sonraki yıllarda Türk okulları için hazırladığı ders kitapları da basılmıştır.[3] Ayrıca Sofya'da bulunduğu dönemlerde *Medeniyet* gazetesinde seri yazıları yayınlanmıştır. Elimizde pek fazla şiiri olmamakla birlikte bize ulaşanların değerli olmaları sebebiyle Ahmet Şevki'yi şairler arasına koymayı uygun gördük.

RÛHUMDAN SESLER

Bu ân yine âh u vâh ocağına ulaştım
Senin dünkü ilhâmlı âfâkını dolaştım.
Tek bir mesût görmedim, ağlıyordu âfitâb.
Nûr-â-nûru boğmuştu zulmet-feşân bir sehâb

Irkının o şâhâne dehâsıyla kurduğu
O ilâhî hükûmet, yavuzların doğduğu
O müşerref belde hem yüzbinlerce nüfûsun;
Hıçkırıyor elinde hicrân saçan kâbûsun.

Mâsûmların nâlesi inletiyor âfâkı,
Gelen lânet lahitten parçalıyor a'mâkı
Hârikalar doğuran yüksek alın asılmış,
Hürriyeti haykıran o gür sesler kısılmış.

Lâkin yine birinin kavuşmamış âmâli.
Kalplerinde yaşıyor dünkü günün celâli.
Bu muhakkak, zîrâ hiç unutulmaz o şevket
Unutulmaz o ikbâl yaşadıkça bu millet! [4]

YETTİ ZULMET
Bugünün Gençliğine

Yürü ey genç azmin felâh yoludur
İstikbâlin emellerle doludur,
Yürü, durma sen yerinde bir lahza,
Yürü; sana açılmıştır her sâha

Bu cehâlet zindanından artık çık!
Çalış, uğraş, atıl, didin böyle yık,
Terakkîne mâni olan her bendini
Takdîr etsin bütün dünyâ sa'yini

Mâdem ki sen Avrupa'nın mahsûlü,
Elvermez bu eski Asya usûlü,
Yüksel artık alnın değsin semâya,
Yüksel bugün rütbe kazan ferdâya

Vatanın bir semâsa; sen âfitâb
Bak saklamış seni siyâh bir sehâb.
Yırt cehâlet perdesini; et şitâb!
Yetti zulmet âfâka doğ ey şebâb!.. [5]

[1] Ahmet Şevki ile ilgili bazı bilgilerin temininde yardımlarını esirgemeyen Uşak Üniversitesi Arş. Gör. Hasan Hiseyin Yılmaz Beye teşekkürü bir borç biliyorum.
[2] Ahmed Şevki, *İrşad Sesleri*, Şumnu 1931.
[3] Ahmed Şevki, *Çocuklarımıza Din Dersleri*, Sofya 1943; Ahmed Şevki, *Alfabe ve Okuma Kitabı,* Razgrad 1947.
[4] *İntibâh*, 20. 12. 1929, sa. 41, s. 3.
[5] *Rehber*, 07. 09. 1929, sa. 86, s. 4.

Mehmet Murat

(1915-1995)

Mehmet Ahmet Murat, Razgrat ilinin Kemallar (İsperih) belediyesine bağlı Höyüklü (Todorovo) köyünde 04. 07. 1915 tarihinde doğmuştur.[1] İlkokulu ve rüşdiyeyi bitirdikten sonra belirli zaman öğretmenlik yapan Mehmet Murat[2], daha sonraları Nüvvâb'a talebe olmuş ve 1939/1940 öğretim yılında âlâ dereceyle okuldan mezun olmuştur. Emekliliğe ayrılıncaya kadar öğretmenlik yapan Mehmet Murat, aynı zamanda Bulgaristan Türk basınına şiirler ve yazılar yazmıştır. *Yeni Işık* ve *Halk Gençliği*'nde, 1989 öncesi ve sonrasında yayınlanan çocuk gazetesi *Filiz*'de vb. gazetelerde 200'ün üzerinde şiiri yayınlanmış olmasına rağmen, kitap halinde basılmamışlardır. Bununla birlikte Bulgaristan Türklerinin edebiyatı ile ilgili antolojilerde yer almıştır. Şiirleri ağırlıklı olarak çocuklara yöneliktir.[3]

Şair, 1995 yılında vefat etmiş ve köyündeki kabristana defnedilmiştir.

GÜZEL KÖYÜM

İlk göz açtım, seni gördüm,
Bakmaya doyamaz gözüm.
Rahat olur sende gönlüm,
Pek şirinsin, güzel köyüm!

Menekşeli tepelerin,
Binbir renkli bahçelerin.
Kalbimdedir senin yerin,
Pek şirinsin, güzel köyüm! [4]

ÇALIŞIN ÇOCUKLAR

Size açık sağ ve sol,
Önünüzde aydın yol,
Kitap kalem hepsi bol,
Çok çalışın, çocuklar!

Neşelidir kalbiniz,
Yoktur sizin derdiniz,
Bahtiyardır hepiniz,
Çok çalışın, çocuklar!

Doğru gidin siz yolda
Uslu durun okulda
Çiçek dikin hür yurda,
Çok çalışın, çocuklar!

Sevin ana vatanı,
Bulun ilim saçanı,
Bilin vakti zamanı,
Çok çalışın, çocuklar! [5]

---

[1] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 63. Mehmet Murad'ın doğum tarihini Hayriye S. Yenisoy ve İsmail A. Çavuşev 1914 olarak vermektedirler.
[2] *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi – VIII*, haz: Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, Ankara 1997, s. 205.
[3] *Altın Petek…*, s. 43; *Bulgaristan Türk Çocuk Edebiyatından Örnekler*, haz: Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, Ankara 2002, s. 104.
[4] *Filiz,* 30. 10. 1992 (*Türkiye Dışındaki…*, s. 205'den naklen.)
[5] *Filiz*, Sofya, 31. 07. 1968, yıl 3, sa. 16, s. 5.

Sabri Demir
(1915-1988)

Deliorman'ın meşhur din adamlarından Hâfız Recep Demir'in oğlu Sabri Demir, 3.10.1915 tarihinde Razgrad'a bağlı Torlak (Hlebarovo/Tsar Kaloyan) köyünde (bugün kasaba) doğmuştur.

1934/1935 öğretim yılında aliyyü'l-alâ derece ile Nüvvâb'ın Tâlî Kısmı'ndan mezun olan Sabri Demir,[1] 10 yıl kadar köyünde, Tutrakan, Razgrad vb. yerlerde ilkokul ve ortaokul öğretmeni ve müdür olarak görev yapmıştır.[2]

1944 sonrasında İşçi (Komünist) Partisinden milletvekili seçilmiş ve bu görevinin yanı sıra yeni dönemin şartlarına göre yayın yapacak olan Türkçe dergi ve gazetelerin temellerini atanlardan olmuştur.

1945 yılında kurulmasında öncülük ettiği *Eylülcü Çocuk* gazetesinin başredaktörlüğünü ilk yıllarda bizzat kendisi yapmış, aynı zamanda *Halk Gençliği* gazetesinde de redaktör olarak çalışmalarını sürdürmüştür.

1950 yılından itibaren bir yıl kadar Razgrad'da, iki yıl kadar da Şumnu "Nazım Hikmet" Türk Lisesi'nde müdür olarak görev yapan Sabri Demir[3].

1954-1970 yılları arasında Narodna Prosveta Neşriyatevinin Türkçe Kitaplar Sektörünü yönetmiş, daha sonra ise emekliliğe ayrılıncaya kadar aynı yayınevinde memur olarak göreve devam etmiştir.

Sabri Demir, 28.12.1988 Sofya'da vefat etmiş ve dönemin baskısıyla krematoryumda yakılarak külü Sofya (Orlandovtsi) Merkez Mezarlığında saklanmaktadır.[4]

İlk yazı ve şiirlerini 1944 sonrasında yayınlamaya başlayan Sabri Demir, o dönemin Türkçe basınında basılan pek çok yazı, şiir, hikâye ve tercümeye imza atmıştır. Zamanla usta bir tercüman olarak tanınmış ve onlarca eseri Bulgarca ve Rusçadan Türkçeye kazandırmıştır. Ayrıca Türk okulları için ders kitapları hazırlayan komisyonlarda yer alarak Türk çocukları için ders kitabı hazırlamıştır. İslâm karşıtı eserlere de imzasını koymuştur. Sabri Demir, mizah ve hiciv şairi olarak ün yapmış, çocuk şairi olarak da bilinmektedir.[5] Şiirlerinin bir kısmı "Bildiklerden Birkaçı; Manzum Mizah Öyküleri" adlı eserinde yayınlanmıştır.[6]

---

[1] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 61.
[2] Sabri Tata, "Adaşım, Arkadaşım: Sabri Demiroğlu", *Tuna*, İstanbul, Ekim-Kasım 1998, yıl 2, sa. 23-24, s. 33.
[3] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri*, İstanbul 1999, c. 1, s. 235.
[4] Sabri Tata, "Adaşım, Arkadaşım: Sabri…", s. 33-41.
[5] İbrahim Tatarliyef, *Antologiya…*, s. 55; Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 146.
[6] Sabri Demirov, *Bildiklerden Birkaçı; Manzum Mizah Öyküleri*, Sofya 1963.

TEMİZLİK

Ben artık öğrenciyim,
Yedidir tamam yaşım.
Utanırım kirliysem,
Kirliyse üstüm başım.

Temizdir elim yüzüm,
Temizdir ayaklarım.
Haftada bir keserim,
Uzamaz tırnaklarım.

Elbisemi de kendim,
Her sabah fırçalarım.
İşte böyle tertemiz,
Bir gül gibi açarım.

El yıkamak âdetim,
Yemek yemekten önce.
Annem babam sevinir,
Beni böyle görünce. [1]

FIRILDAK

Bostanlıkta görürdüm ben
Fırıl fırıl dönerlerdi,
Ve acemi kargalar da
Bunlardan hep ürkerlerdi.

Uçlarında saç modası
"Atkuyruğu" püskül vardı,
Ama bunlar bir süs değil
Az çok işe yararlardı...

Hangi yönden yel eserse
Kuyruk çeker, önde kafa -
Ki pervane - ona bağlı
Hop... dönerdi o tarafa.

Ve böylece fırıldaklar
Fır fır fır fır dönerlerdi,
Kargaları ürkütmeye
Hayli yardım ederlerdi.

Bostanlıkta fırıldaklar
Bu gün artık bilmem var mı?
Aramızda olanlar da
Bilmem işe yararlar mı?

Kuyruklu da, kuyruksuz da...
Türlüsüne rastladım ben,
Bu gün böyle söyler amma
Yel esince döner hemen.

Bu gün kara dediğine
Yarın, hayır, beyazdır! der,
Başka bir yel esince de
Karadır, der, fır fır döner.

Bir gelişme değil ki bu!
O daima yele bakar...
Siz söyleyin, böylesinin
Fırıldaktan ne farkı var? [2]

[1] *Bulgaristan Türk Çocuk…*, s. 110.
[2] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 149-150.

Selim Bilâl/Sertel

(1915-1987)

Belirli bir dönemde Sertel soyadını kullanan Selim Bilâl İsmail, 13.12.1915'te Kemallar (İsperih) belediyesine bağlı Orta-mahalle (Sredoseltsi) köyünde dünyaya gelmiştir.

İlkokulu köyünde, ortaokulu Kemallar Türk Rüşdiyesinde okuduktan sonra Nüvvâb'a kaydolmuş ve 1941/1942 öğretim yılında aliyyü'l-âlâ dereceyle başarılı bir şekilde okuldan mezun olmuştur.[1]

Belirli bir dönem imam olarak görev yapmıştır.

Daha sonra ise değişik yerlerde öğretmenlik ve Razgrad Türk Rüşdiyesinde müdürlük yaptıktan sonra 1952 yılında *Yeni Işık* gazetesine Başredaktör olarak atanmıştır.

1954'te öğrenim görmek üzere Bakü'deki 4 yıllık Yüksek Parti Okulu'na gönderilmiştir.

Azerbaycan'dan döndüğünde Halk Eğitimi Yayınevinin Türkçe Kitaplar Şubesinin başına getirilmiştir.

Selim Bilâl, daha sonra Başredaktör Yardımcısı olarak tekrar *Yeni Işık* gazetesine dönmüş, ancak kısa bir zaman sonra bu görevinden alınarak gazetenin Kültür Şubesi sorumlusu olarak bırakılmış ve 1975'te emekli oluncaya kadar bu görevde kalmıştır.[2]

Emekliliğe ayrılışından belirli bir zaman sonra yaptıklarından pişmanlık duyarak psikolojik bunalıma giren Selim Bilâl, kızı Zehra ve oğlu Orhan'ın Türkiye'ye göç etmiş olup yalnızlığından ve isim değiştirme olaylarını sineye çekememesinden dolayı 15.01.1987 tarihinde intihar ederek/ettirilerek ölmüş ve Kemallar'a bağlı Nasuhçular (Duhovets) köyü mezarlığına defnedilmiştir.[3]

Selim Bilâl, birçok kitap çevirisiyle birlikte yazmış olduğu hikayelerin bir kısmını ve piyeslerini kitaplaştırarak yayınlamıştır.

Ayrıca İslâm aleyhinde birkaç kitaba da imzasını koymuştur.

Gazete ve dergi sayfalarında pek çok şiiri yayınlanmış olmasına rağmen, kitap halinde basılmamışlardır.

---

[1] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 65; Sabri Tata, "İnsanın Yaptıkları Düşüncesiyle Ters Düşerse: Selim Bilâl, Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle", *Tuna*, İstanbul, Eylül 1998, yıl 2, sa. 22, s. 49.

[2] Sabri Tata, "İnsanın Yaptıkları Düşüncesiyle Ters Düşerse: Selim...", s. 49-58.

[3] Sabri Tata, "İnsanın Yaptıkları Düşüncesiyle Ters Düşerse: Selim...", s. 57-60.

EMEKÇİ GENÇLİK

Emek aşkı çarpar ve coşar genç yüreklerde,
Ne saadetler saklı şu kazma, küreklerde;
Vur, dağılsın kayalar, inlesin ulu dağlar!
Görsün tabiat da, bizde nasıl gençlik var!

Vur, yoldaşım, kazmanı, geniş yollar açılsın!
Çekicinin altından kıvılcımlar saçılsın.
Kayalıklar kül olsun, fabrikalar kurulsun.
Aziz yurdun kucağı kızıl güllerle dolsun!

Anayurt, gelin gibi çiçeklerle süslensin,
Yeşil gül dallarında kuşlar ötüp şenlensin
Nasibi hep yas olan şefkatli annecikler,
Söylesin yavrusuna gülerek ninnicikler.

Bahçelerde koşuşsun, güzbüz küçük çocuklar,
Okşasın yüzlerini, kışın bile ilkbahar!
Anayurdumuz böyle olsun mesut, bahtiyar,
Anlasın bütün dünya, bizde nasıl gençlik var!

Unutmaz tarih gençliğin verdiği emekleri,
Yaşar hep gönüllerde, yaşadıkça eseri.
Vur, yoldaşım, saadet, azatlık aşkına vur,
Yurdumuzda çiçekli, şen yeni bir hayat kur! [1]

ANAYURT

Anayurdum ulu dağlar bucağı
Ta ezelden koç yiğitler ocağı
Cenkle doğan tarihinin ünüyle
Özgürlüğün ılıcacık kucağı.

Anayurdum kızıl güller diyarı
Sürünür her bir mevsimde gülyağı
Tütünüyle, üzümüyle, gülüyle
Gönüllerin yâri, diller destanı.

Anayurdum ırmaklarda yıkanır
Yerin zümrüt aynasında donanır
Toprağıyla, havasıyla, göküyle
Can tazeler, ömürleri uzatır.

Anayurdum sayfiyeler ülkesi
Yeryüzünün binbir cevher bölgesi
Zavoduyla, traktörüyle, gölüyle
Bahtlıların yaşanası cenneti.

Anayurdum güzellerin güzeli
Baştan başa gelin gibi bezeli
Ülküsüyle, çehresiyle, süsüyle
Anılır ak güne erdi ereli.

Anayurdum canevimde her zaman
Gerekirse esirgemem ondan can
Damarımda akan kanın gücüyle
Nöbetteyim, nöbetinde ben her an! [2]

[1] *Yeni Işık*, 1949 (*Bulgaristan Türk Çocuk…*, s. 108'den naklen).

[2] *Filiz*, Sofya, 17. 07. 1968, yıl 3, sa. 15, s. 5.

Dinçer Haliç

(1919/1920-1999)

Asıl adı, muhtemelen, Ahmet Recep Ahmet olan Dinçer Haliç, önce Ahmet Dinçer adını kullanmış, 1950'li yılların ortalarından sonra hayatının sonuna kadar Dinçer Haliç adını taşımışsa da zaman zaman Dinçer Kabüyüklü imzasıyla da şiirleri yayınlanmıştır. 1919 veya 1920 yılında Şumnu'ya bağlı Kabüyük-Söğütlü (Vırbak) köyünde doğan Dinçer Haliç, Nüvvâb okulunun Tâlî ve Âlî kısımlarından 1940 ve 1945 yıllarında mezun olduktan sonra Türk okullarında 10 yıl kadar öğretmenlik yapmıştır. Öğretmenliğe Razgrad'a bağlı Caferler (Sevar) köyünde başlayan Dinçer Haliç, daha sonra bu mesleğine Eski Zağra (Stara Zagora) Türk Pedagoji Enstitüsü'nde, Rusçuk Türk Kız Lisesinde devam etmiştir. Rusçuk'ta çıkan Türkçe *Tuna Gerçeği* gazetesinde belirli bir zaman çalışan Dinçer Haliç, daha sonra Narodna Prosveta Neşriyatevinin Türkçe Okul Kitapları Şubesinde redaktör olarak göreve alınmış ve özellikle liselere edebiyat ve tarih dersleri kitaplarının hazırlanmasında emeği geçmiştir.[1] Daha sonra uzun zaman Sofya Radyosu Türkçe Yayınlar Şubesi'nde Üslûp Redaktörü olarak hizmet vermiş ve bu görevinden emekliliğe ayrılmış olan Dinçer Haliç, 1999 yılında vefat etmiştir.[2] Yürütmüş olduğu görevleri esnasında Bulgaristan Türk basınında şiir, hikâye ve yazıları yayınlanmıştır. Özellikle *Filiz* gazetesinde yayınlamış olduğu çocuk şiirlerinde başarılı olduğu görülmektedir.[3]

GÜLER YÜZ

Her kişide sağlığın,
İyiliğin, varlığın
Hayata bağlılığın
Aynasıdır güler yüz.

Kendisine güvenin,
Çalışmayı sevenin

-1-

Güçlükleri yenenin,
Aynasıdır güler yüz.

Güler yüzlü olmalı,
Yürek neşe dolmalı
Somurtkanlık ayıp şey,
Sen de göster güler yüz! [4]

-2-

[1] Sabri Tata, "Adaşım, Arkadaşım: Sabri…", s. 37.
[2] *Altın Petek...*, s. 36.
[3] Araştırmam esnasında Dinçer Haliç hakkında arşivindeki son derece değerli bilgileri bize lütfeden araştırmacı-yazar Sabri Alagöz'e teşekkürlerimi sunuyorum.
[4] *Filiz,* 28. 02. 1968, yıl III, sa. 5, s. 6; *Altın Petek...*, s. 38.

UNUTAMAYIZ

Bir trajedi yaşadık yakın geçmişte,
Sen, ben, o, biz, hepimiz.
Beklenmedik, duyulmadık türünden!
Bir trajedi ki, tasviri güç ve büyük yüzkarası,
Yıllar yılı onmayacak içimizde yarası…
Sarkmıştı üstümüze kapkara felâket bulutu,
Yalvarış-yakarışa hiç mi hiç aldıran yoktu.
Yoksun edildik kıyasıya adımız, soyadımızdan;
Çiğnenmişti bir çırpıda insanlık onurumuz!..
O yüzden gözlerimiz yaşlı, yüreklerimiz ezik,
Umutlarımız kırıktı.
Karanlıktı yaşanası dünyamız, zifiri karanlık
Acı bekleyiş içinde avunup durduk,
Tiksintiyle içmiştik mutsuzluk şerbetini
Kadın, erkek, kız;
O korkulu yılları asla unutamayız!..[1]

Rasim Bilazeroğlu
(1922-1998)

Rasim Bilâzeroğlu adıyla tanınan şairin asıl adı Rasim Nazif Ferhat olup 2.03.1922 tarihinde Kırcali ili Eğri-dere (Ardino) belediyesi Ercek (Ahrânsko) köyünde dünyaya gelmiştir. İlkokulu köyünde, ortaokulu Eğri-dere'de tamamladıktan sonra Nüvvâb'a yazılmıştır. 1943 yılında Medresetü'n-Nüvvâb'tan fevkalâde dereceyle mezun olduktan sonra 40 yıla yakın bir zaman Eğri-dere rüşdiyesinde ve lisesinde öğretmenlik yapmış, epey bir zaman da lisede müdürlük görevinde bulunmuş ve öğretmenlikten emekli olmuştur. 13. 03. 1998'de vefat eden şair doğduğu köydeki mezarlığa defnedilmiştir.[2]

Daha Nüvvâb öğrencisi iken şiir yazmaya başlayan Bilâzeroğlu'nun ilk şiiri 1946 yılında *Işık* gazetesinde yayınlanmış,[3] daha sonraki yıllarda pek çok şiiri *Rodop Mücadelesi*, *Halk Gençliği*, *Yeni Işık* ve *Yeni Hayat* gibi dergi ve gazetelerde basılmıştır.[4] 1989 sonrasında da yazmaya devam eden Rasim Bilâzeroğlu'nun şiirleri *Hak ve Özgürlük*, *Güven* ve *Zaman*

[1] *Ümit*, Ocak 1996, sa. 6, s. 24.
[2] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 65; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri...*, c. 3, s. 210-211.
[3] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Çağdaş Rodop Türk…*, Ankara 1996, s. 5.
[4] *Bulgaristan Türk Çocuk…*, s. 116.

gazetelerinin sayfalarında yayınlanmıştır.[1]

ARDA

Rodopların koynunda gürleyerek akarsın;
Yeşillikler içinden mavi göke bakarsın.
Neler gördün, geçirdin?
Ulusuna sen söyle…
Bağrıyanık illerde çağlar boyu çağladın;
Çeşitli dönemlerde hazin hazin ağladın…
Bürünmüştük yaslara, unutmayız geçmişi;
Rejime kurban gitti Yurdumda bunca kişi.
Köpüklü sularınla uğuldayan ırmaksın,
Kışın soğuk ve buzlu, yazın ılık, sıcaksın…
Uçarken üstümüzde artık ak güvercinler,
Taze türkü düzerler, bizim kızlar, gelinler…
Senden esinlenirler, özgür ozanlarımız,
Seni konu edinir öykü yazanlarımız…
Adını ad edindi Yazarlar Derneğimiz,
Coşkumuz kalpten taşık,
Bugün en mutluyuz biz…
Biliyoruz, ey Arda! Tarih kadar yaşın var,
Baskı görmüş ülkemde sayısız sırdaşın var..
Yüzyıllar tanığındır: Gür suların hep çağlar,
Bugün sana imrenir başı dumanlı dağlar… [2]

SÖNMEYEN ÜMİTLERLE

Nice çağlar aşarak erişmişiz bu güne
Yeller ve seller gibi akıp geçmiş zamanlar
Nice destanlar yazmış yetenekli ozanlar
Tarihsel devrimlerin, olayların üstüne…

Nice azgınlıklara tanıktır Tarih Baba
Toprak Ana kanlara boyanmış bozgunlarda,
Nice ceset dağıtmış sırtlanlar, kuzgunlar da
Kundaklanıp yakılmış, yıkılmış ocak-oba!..

Özgürlük güneşiyle açılan şu ufuklar
Karanlıktan kurtardı İnsanlık dünyasını,
Ak günlere çıkardı, sildi yürek yasını
Ufkumuzu terk etti tüm baskı ve zorluklar.

En kutsal duygularla, en derin saygılarla
Bağlandık biz ebedi gerçek Demokrasiye,
Candan seviniyoruz "Artık Özgürüz" diye
Hakkı savunuyoruz en büyük kaygılarla…

Yüzyılları dürerek tarih sayfalarına
Yüzümüzü dönelim İnsanlık dünyamıza…
Geçen korkunç dönemler girmesin rüyamıza
Sönmeyen ümitlerle gidiyoruz Yarına!... [3]

Nuri Turgut (Adalı)
(1922-2004)

Nuri Tugut Mehmet, 22.11.1922 tarihinde Kırcali'ye bağlı Ada-köy (Ostrovets)'de dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Kaşıkçılar'da, orta tahsilini ise Hatiboğulları (Fotinovo) köyünde yaptıktan sonra[4] Nüvvâb Medresesi'ne yazılarak 1942 yılında âlâ dereceyle okulun Tâlî Kısmından mezun olup[5] Âlî Kısmına devam etmiştir. Ancak bir yıl eğitim gördükten sonra siyasî-ideolojik sebepler yüzünden okuldan uzaklaştırılmıştır.[6] İkinci Dünya Savaşı

[1] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri...*, c. 3, s. 211.
[2] *Hak ve Özgürlük*, 21. 08. 1992 (Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Çağdaş Rodop Türk...*, s. 5-6'dan naklen)
[3] *Tuna*, Temmuz-Ağustos 1998, yıl 2, sa. 20-21, s. 55.
[4] Осман Азиз, *Огледалата прекъснаха пътя ми (Разговори с Нури Адалъ)*, София 2005, с. 14.
[5] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim...*, s. 65.
[6] Ahmet Şerif Şerefli, *Bulgaristan'daki Türkler (1879-1989)*, Ankara, 2002, s. 500; Осман Азиз, *Огледалата...,* с. 14.

esnasında Bulgaristan sınırlarına katılan Batı Trakya'nın Gümülcine bölgesine vaiz olarak giden Nuri Turgut, orada kısa bir zaman öğretmenlik de yapmıştır.[1] Savaş sona erince köyüne dönen ve imamlık yapmaya başlayan Nuri Turgut, kısa zaman sonra - 1945 yılında bir grup Nüvvâb hocası ve talebesiyle birlikte tutuklanmış ve 2 yıla yakın bir zaman Rositsa kampında tutuklu kalmıştır. Serbest bırakılınca köyünde öğretmenlik ve müdürlük yapan Nuri Turgut, belirli bir zaman sonra Bulgar Komünist Partisi Kaza Komitesinde Üçüncü Sekreter olarak görevlendirilmiş, bu görevde altı ay kadar kaldıktan sonra Hasköy (Haskovo) şehrinde Güney Bulgaristan öğretmenlerini yetkinleştirme kursları sorumlusu olmuş ve orada değişik dersler vermiştir. 1950 yılında tekrar tutuklanan Nuri Turgut, üç yıl Belene'de mahkûm edilmiştir. Serbest bırakıldıktan sonra tuğla fabrikasında işçi olarak çalışmış, 1961 yılında tekrar tutuklanarak 12 yıla mahkûm edilmiştir. Köy işlerinde çalışırken 1982 yılında yayınlanmamış Türkçe şiirlerinden dolayı yeniden 3 yıllığına tutuklanmış, serbest bırakılır bırkılmaz ise Kuzeybatı Bulgaristan'a sürgüne gönderilmiştir. 1988 yılının sonunda serbest bırakılıp doğduğu yere dönmesine izin verilmiş ve 10. 06. 1989 tarihinde Türkiye'ye göçe mecbur edilmiştir.[2] Türkiye'de Adalı soyadını alan şair, orada aktif olarak sosyal etkinliklere ve göçmen derneklerinin çalışmalarına katılmış, Bulgaristan'da durumlar değişince gelip gitmeye başlamış ve son günlerini köyünde ve Mestanlı (Momçilgrad) kasabasında geçirerek 08. 08. 2004 tarihinde dünyaya veda etmiştir. 2007 yılında Kırcaali şehrinin sokaklarından birine Adalı'nın adı verilmiş, ayrıca Bursa'nın parklarından biri de Nuri Turgut Adalı adını taşımaktadır.

Mücahit şairin şiirlerinin büyük bir kısmı "Hapishaneden Sesler" adlı kitabında 1994'te Bursa'da yayınlanmışlardır.[3]

ZİNDANDA

Pek nâhoş çehreler çevremi sardı
Söndü bak ışığım, ufkum karardı...
Kelebek gönlüm hiç yaşar mı gülsüz?
Zindanda geçer mi ömür bülbülsüz?
Münferit bir mezar biçimi oda
Tat kalmadı aşta, ekmekte, suda.

-1-

Zehirli bir oktur sanki bakışlar
Nasıl geçer burada yazlar ve kışlar!
Bahar çiçekleri uçtu gözümden
Anlayan yok gibi sanki sözümden.
Gömüldüm pek kara düşüncelere...
Alışmak gerekir işkencelere
Elbet bir gün yurtta olacak sabah
Benim de gönlümde dinecek bu ah... [4]

-2-

[1] Mehmet Türker, *Gölgedeki Kahraman*, İstanbul 2003, s. 78.
[2] Mehmet Türker, *Gölgedeki...*, s. 79-109; Осман Азиз, *Огледалата...,* с. 14-15.
[3] Nuri Adalı'nın şiirleri için ayrıca bk. Mehmet Türker, *Gölgedeki...*, s. 204-256.
[4] Mehmet Türker, *Gölgedeki...*, s. 233.

CEZAEVİNDE İLKBAHAR

Hangi şair ilham almamış senden?
Felek çiçeğini kıskandı benden.
Alemler koynunda zevk sürer iken
Seyrettim seni ben şu pencereden.

Demir parmaklıklar, kapım kilitli,
Güçsüz omuzlarım hep keder yüklü,
Kırlarda ırmaklar akar mı bilmem
Çağlayan suları beyaz köpüklü...

Seyretmek ne hoştur gökte hilâli
Çimenler, çiçekler halı misali,
Ah bir gün koynuna bir girebilsem
Unutsam çektiğim derdi, melâli...

Dökerken şu sevinç gözyaşlarımı,
Rüzgârlar okşasa ak saçlarımı

-1-

Bir gün doya doya seyredebilsem
Kırları, dağları, yamaçlarını...

Bir hâtıra gibi hayalde kaldın
Ey kader sen benden her zevki çaldın
Dünyanın en büyük gam deryasına
Dümensiz eski bir kayıkla saldın.

Güler yüzle sonsuz kırlara baksam
Çaylara karışıp su gibi aksam
Koruda menekşe toplasam bir gün
Yaralı kalbime koklasam, taksam.

Hasretim çimene, hasretim güle
Hasretim kırlarda öten bülbüle
İlkbahar, ilkbahar canım ilkbahar
Güllerinden bir gül yolla şu gönle!... [1]

-2-

Hüseyin Oğuz
(1926)

Daha Bulgaristan'da Oğuz soyadını kullanmaya başlayan Hüseyin Hasan Mehmet, 12. 05. 1926 tarihinde Osman-pazarı (Omurtag) kasabasına bağlı Has Kestane/Yukarı Kestane (Gorno Krumovo/Gorno Novkovo) köyünde doğmuştur. İlkokulu köyünde, rüşdiyeyi Osman-pazarı'nda okuduktan sonra Medresetü'n-Nüvvâb'a kaydolmuş ve başarılı bir şekilde aliyyü'l-âlâ derecesiyle 1946'da okuldan mezun olmuştur.[2] Daha sonra Şumnu'daki Öğretmen Enstitüsünü bitiren Hüseyin Oğuz, Şumnu kasabası ve Duruca (Stanântsi) köyünde öğretmenlik yapmıştır. O sıralarda tutuklanarak Varna hapishanesine atılmıştır.[3] Hüseyin Oğuz, 1950-51 göçünde Türkiye'ye yerleştikten sonra öğretmenlik yapmış, aynı zamanda Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirmiştir. 1976 yılında emekliliğe ayrılıncaya kadar hem öğretmenliğini sürdürmüş, hem de avukatlık yapmıştır. Birkaç dönem Göçmenlere Yardım Derneğinin başkanlığını yürüten ve *Anayurt* gazetesinin çıkmasında büyük katkıları

[1] Mehmet Türker, *Gölgedeki...*, s. 250.
[2] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim...*, s. 69.
[3] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan...*, s. 170.

olan Hüseyin Oğuz, 2000'li yıllara kadar avukatlığını sürdürmüştür.[1]

Hüseyin Oğuz, yazdığı şiirlerinin bir kısmını "Benim Kemanım" adlı kitabında Şumnu'da muhtemelen 1948 yılında yayınlamıştır.[2]

GÖRÜYORUM

Varna'da, hücrede

Görüyorum beton, demir hücreden:
Gözyaşını silip duran anamı...
Görüyorum beton, demir hücreden:
Yerden yere başın vuran anamı...
Görüyorum: kardeşlerim ağlıyor
Başlarına kara mendil bağlıyor.
Görüyorum: uykusunu yitiren
Babacığım yüreğini dağlıyor...
Görüyorum: feryat eden kardeşler
Yarınlara kuşku ile bakıyor,
Hayatları ölüm dolu bir mahşer
Gözyaşları ırmak ırmak akıyor.
Dünyaları görüyorum işte ben
Bu karanlık betonların içinden:
Uyanırken şafak karşı ufuktan
Bir mutluluk şahlanıyor yokluktan
Gözyaşları bin bir ışık oluyor
Karanlığı parçalayan şafaktan... [3]

SON ŞİİRİM

Yıllarca yollarda seni gözledim
Anladım, artık hiç görmeyeceğim,
Sen bambaşka gönülleri özlerken
Ben ümitlerimi öldüreceğim…

Sonsuz denizlerin içine battın
Şimden sonra sensiz yaşayacağım,
Bana sonsuz bir mezar yarattın
Ömrümce içimde taşıyacağım… [4]

Ahmet Şerif (Şerefli)
(1926-2000)

Ahmet Şerif, 23. 11. 1926 tarihinde Razgrad'a bağlı Torlak (Hlebarovo) köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Razgrad Türk Rüşdiyesi'nden mezun olan Ahmet Şerif, daha sonra Razgrad'da üç yıllık Gece Sanat Okulu'nu bitirmiş ve Nüvvâb'ın Tâlî Kısmı'na kaydolmuştur.[5] Orada ne kadar okuduğu, mezun olup olmadığı,

[1] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 170-171; Hasan Yeşilova, *Bulgaristan Türkleri ve Osmanpazarı (Omurtag) Bölgesi,* Ankara 1997*,* s. 80, 88; İbrahim Tatarlı, *Celâleddin Rumî Mevlâna*, Sofya-Blagoevgrad 2006, s. 255-257.
[2] Ahmet Şerif Şerefli, *Türk Doğduk…*, s. 53.
[3] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 172-173.
[4] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 175.
[5] Ahmet Şerif Şerefli, *Bulgaristan'daki Türkler…*, s. 507.

olduysa da ne zaman olduğu konusunda elimizde bilgi bulunmadığı için muhtemelen mezun olamadan okuldan ayrılmıştır.

Belirli bir zaman terzilik yapan Ahmet Şerif, 1952 yılında Sofya'ya yerleşerek önce kısa bir zaman Narodna Prosveta ve Partizdat yayınevlerinde çalışmış, 1953 yılından itibaren *Eylülcü Çocuk* ve *Halk Gençliği* gazetelerinde, 1966-1969 yılları arasında *Yeni Hayat* dergisinde, ardından bir yıl da *Yeni Işık* gazetesinde görev yapmıştır. Gazeteciliği esnasında belirli bir dönem Sofya Radyosu Türkçe Yayınlar Şubesinde de çalışan Ahmet Şerif, 1970 yılında *Yeni Işık*'tan azledilmiştir. 1975 yılında tutuklanarak 18 ay cezaevinde kalmıştır. Serbest bırakıldıktan sonra uzun zaman işsiz kalan Ahmet Şerif, 1989 yılında Türkiye'ye göç ederek Bursa'ya yerleşmiş, Şerefli soyadıyla yazılar, şiirler ve kitaplar yazmaya devam etmiştir. Orada göçmen derneklerinin çalışmalarına faal olarak katılan Şerefli, Balkanlarda Esinti dergisini 2 yıl, Balkanlarda Türk Kültürü dergisini ise 5 yıl boyunca çıkarmış ve Bulgaristan Türkleri ile ilgili araştırmalarını sürdürerek değerli eserler kaleme almıştır.[1] 2. 03. 2000 tarihinde vefat eden Şerefli, Bursa'da toprağa verilmiştir. Doğduğu Torlak kasabasında Ahmet Şerif Şerefli adını taşıyan bir Türk kütüphanesi bulunmaktadır.[2]

Ahmet Şerif'in Bulgaristna'da ve 1989 sonrasında Türkiye'de yayınlanmış onun üzerinde eseri bulunmaktadır. Bunların arasında şiirlerinin yer aldığı "Müjde" (1960), "Azın Çoğu" (1963), "Dünya Bizim" (1965 - çocuk şiirleri), "Üçüncü Adım" (1969), "Çoğun Azı" (1998), "Vakit Çok Geç" (2001) de yer almaktadır.

ADI KARA

Karadeniz karalı bakana karalı
Yaralı bakana yaralı bana göre
Karadeniz'in ne karası var
Ne de gönlünde yarası var!
Karadeniz sevildiğinden bahtiyar,
Bahtiyarlığından güzel!
Karadeniz aşırı güzel dalgalanırken,
Dalgalar dalgalarla sevdalanırken!. [3]

DÜMENSİZ SAL

Ekmeğim suyum deyip zamanımı yiyorum
Dünya kimi cennet, kimi tımarhane
Kimi hapishane, anlayamıyorum…
Ölenler akan sular misali geri dönmediler,
Şanslar, sevgililer, dostlar da…
Ömür, yoksa düşlerle beslenen bir masal mıdır,
Yoksa, yoksa, ruhum
Akıntıya kapılmış dümensiz bir sal mıdır? [4]

[1] Sabri Alagöz, "Rütbesiz, Sansız Fakat Şair", *Tuna Boyu*, Kasım 2001, sa. 13, s. 1-6; Hasan Şerefli, "Bulgaristan Türk Kültürüne Hizmet Edenler: Tanıtım", *Tuna Boyu*, Kasım-Aralık 2006, sa. 40, s. 16-18.
[2] H. Ali, "Ahmet Şerefli Kütüphanesi'nde Bir Gün", *Tuna Boyu*, Mart-Nisan 2008, sa. 48, s. 30-31.
[3] *Türkiye Dışındaki…*, s. 259.
[4] *Kaynak*, Kasım-Aralık 2000, yıl 1, sa. 1, s. 20.

Mülâzım Çavuş

(1927-1995)

Mülâzım Çavuş, 27. 07. 1927 tarihinde Şumnu'ya bağlı Çavuş-köy (Metodievo)'da doğmuştur.

İlkokulu köyünde, rüşdiyeyi Eski-Cuma'da okuduktan sonra (muhtemelen 1946/1947) Nüvvâb'a kaydolmuş ve oradan mezun olmuştur. Ardından Şumnu'da 1950/51 öğretim yılında faaliyete başlayan Yüksek Pedagoji Enstitüsü'nün Türk Şubesi'ne kaydolmuş ve orayı da başarıyla tamamlamıştır.[1]

Enstitüden mezun olunca köyünde öğretmen ve daha sonra okul müdürü olan Mülâzım Çavuş, kısa bir zaman sonra müdürlükten alınıp öğretmenlikten de uzaklaştırılarak Belene kampına gönderilmiş ve orada iki yıl kadar tutuklu kalmıştır.

Belene'den döndüğünde komşu Küpe-köy (Mengişevo)'ya yerleşen şair, orada uzun yıllar öğretmenlik yapmıştır.

1989 yılında yaşanan büyük göçte Türkiye'ye göç etmişse de uzun süre kalamamış ve tekrar Küpe-köy'e dönmüş ve hayatının son demlerini orada geçirerek 2.05.1995 tarihinde hayata vedâ etmiştir. Bir kızı, bir de oğlu vardır.

Yaklaşık 40 yıl öğretmenlik yapan Mülâzım Çavuş, kalem oynatmayı da ihmal etmemiştir. Hayatta iken çok zengin bir gazete ve dergi arşivine sahip olan şair, ayrıca Bulgaristan Türk şairlerinden Aliosman Ayrantok ve Mehmet Con'un da birçok şiirlerini toplamış, fakat derli toplu bir halde yayınlanmalarına muvaffak olamamıştır.

Daha ortaokul öğrencisi iken şiire merak sarmış ve ilk şiirlerini Nüvvâb öğrencisi iken yazıp yayınlamaya başlamıştır.

Bulgaristan basınının sayfalarında birçok şiir ve yazısı yayınlanan şair, maalesef, toplu bir eser yayınlamadan ebedî âleme göç etmiştir.

Komünizm döneminde şiirleri, *Halk Gençliği*, *Yeni Işık*, *Trudovak Davası*, *Eylülcü Çocuk*, *Filiz* gazetelerinde ve *Yeni Hayat* dergisinde yayınlanmış, 1989 sonrasında ise *Hak ve Özgürlük*, *Güven*, *Cır Cır* ve *Filiz* gazetelerinde ve *Balkan Türklerinin Sesi* dergisinde yayınlanmıştır.[2]

Bulgaristan Türk edebiyatı ile ilgili bütün antolojilerde şiirlerine yer verilmiştir.[3]

---

[1] Mehmet Çavuş, "Merhum Bir Dosta İlk Mektubumdur", *Tuna*, İstanbul, Haziran 1998, yıl 2, sa. 19, s. 35; İsmail İbişev, "Mülâzım Çavuşev Kimdir?", *Tuna Boyu*, Kasım 2001, sa. 13, s. 8.

[2] Sabri Alagöz, "Türk ve Aydın Olmanın Suçu", *Kaynak*, Eylül-Ekim 2008, yıl 10, sa. 36, s. 8, 9, 29.

[3] Bk. Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 350; *Türkiye Dışındaki…*, s. 264; *Altın Petek…*, s. 39-42; *Bulgaristan Türk Çocuk…*, s. 142-145; Hasan Mercan, *Balkanlar'da Çağdaş Türk Çocuk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara 2002, s. 334; *Gönül Esintileri (Derleme)*, derl: Ali Piroğlu ve Mustafa Çete, Razgrad 2008, s. 9-11.

ANAMA

Anama ve Bütün Analara

Beni sıcak bir şefkatle büyüten,
Kucağında ninnilerle uyutan,
İnsan edip, aydın yaşama katan,
Sensin vefalı ve sabırlı anam.

Sonsuzdur anam, bize olan aşkın,
Denizler gibi dalgalı ve taşkın,
Analık sevgin gökleri aşkın,
Sensin vefalı ve sabırlı anam.

Ey ana, bazan pek genç, bazan yaşlı,
Geçmişte kömür, şimdi gümüş saçlı,
Ama, her zaman candan ve ağırbaşlı,
Sensin vefalı ve sabırlı anam.

Ana derim hep, başım gelse dara,
Ana derim, ak bahtım olsa kara,
Ana elleri her yarayı sara,
Sensin vefalı ve sabırlı anam.

Anam dilimde bir sen, bir de vatan,
Tüm varlığı ile kalbimde yatan,
Bu iki adtır gönlümü ısıtan,
Sensin vefalı ve sabırlı anam. [1]

SENİ SORDUM

Adım adım dolaşarak yolları
Büyük umutlarla seni aradım
Bulamayınca yele sordum ben seni
Dedi: "Bu sabah saçını taradım."

Günler oldu Mecnunlara baş idim
Günler oldu duygusuz bir taş idim
Çağlayan şu suya sordum ben seni
Dedi: "Bu sabah gözünde yaş idim."

Bütün dertlerimi ben ona döktüm
Yalnızca önünde diz bile çöktüm
Şu doğan güneşe sordum ben seni
Dedi: "Sabah sabah alnından öptüm." [2]

Niyazi Hüseyin (Bahtiyar)
(1927)

Okul kayıtlarında Niyazi Mustafa Hüseyin Kırcaali olarak geçen ve Bulgaristan'da Niyazi Hüseyinov olarak tanınan şair ve yazar, 17.02.1927 tarihinde Eski-Cuma'ya bağlı Turna-ovası (Tırnovtsa) köyünde dünyaya gelmiştir. İlkokulu köyünde okuyup Şumnu'daki Medrese-i Aliye'yi de tamamlayınca Medresetü'n-Nüvvâb'a kaydolmuştur.[3] Okulun Tâlî Kısmından 1946 yılında aliyyü'l-alâ (pekiyi) dereceyle mezun olmuştur.[4] Köyünde birkaç yıl öğretmenlik yaptıktan sonra yeni açılan Sofya Üniversitesinin Türkoloji Bölümünde 1952 yılında öğrenime başlayıp 1956'da mezun olmuştur. Üniversitede öğrenci iken aynı zamanda

[1] *Filiz*, 31. 01. 1968, yıl 3, sa. 3, s. 5.
[2] *Tuna Boyu*, Kasım 2001, sa. 13, s. 9.
[3] "Şair Niyazi Hüseyin Bahtiyar 75 Yaşında", *Tuna*, İstanbul, Mart-Nisan 2002, yıl 7, sa. 62, s. 32.
[4] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 70.

Sofya Türk Pedagoji Okulunda Türkçe öğretmenliği yapmıştır. Üniversite öğrenimini tamamlayınca önce Mestanlı, Karagözler ve Yeni-pazar Türk liselerinde, daha sonra da kısa bir zaman Şumnu Türk Pedagoji Okulunda Türk dili ve edebiyatı dersleri okutmuştur. Kısa bir dönem öğretmenlikten uzaklaştırılan Niyazi Hüseyin, köyündeki Tarım Kooperatifinde çalışmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Kırcaali Öğretmen Okulunda ders vermiştir. Toplam 29 yıl öğretmen, okutman ve müdür yardımcısı olarak görev yapan Niyazi Hüseyin, "milliyetçilik" yüzünden birkaç defa öğretmenlikten uzaklaştırılmış, ayrıca çalıştığı gazetede de işine son verilmiş ve birçok sıkıntılara maruz bırakılmıştır. Daha Nüvvâb öğrencisi iken Türkiye'ye kaçma deneyimlerinde bulunan şair 17. 07. 1989'da Türkiye'ye göç etmiştir. İstanbul'un Avcılar semtine yerleşen Niyazi Hüseyin, soyadı olarak Bahtiyar ismini seçmiştir.[1] Bahtiyar, daha üniversite öğrenciliği döneminde *Yeni Işık* gazetesinde sürekli yazmaya başlamış, sonraları ise Kırcaali il gazetesi *Nov jivot*'un *Yeni Hayat* adlı Türkçe kısmının redaktörlüğünü yapmıştır. Ayrıca Bulgaristan Türk basınında 1989 öncesi ve sonrasında birçok eserleri yayınlanmıştır. Türkiye'ye vardıktan sonra da belirli bir süre öğretmenlik yapan şair, *Balkan Türklerinin Sesi* ve *Tuna* dergilerinin yayınlanmasına katkıda bulunmuş, *Balkanlar'da Türk Kültürü*, *Orkun*, *Tarih ve Toplum*, *Türk Edebiyatı Dergisi*, *Bizim Anayurt* gibi yayın organlarında değerli araştırmaları ve edebî eserleri yayınlanmıştır. Bununla birlikte 10 yıl kadar *Bizim Anayurt* gazetesinin yazıişleri müdürlüğünü yapmıştır. Daha öğrencilik yıllarında edebiyata merakı uyanan Bahtiyar, öğrenciliği yıllarında faal olarak edebiyat derneklerine katılmış, öğretmenlik ve okutmanlığı yıllarında da edebiyat derneklerinin kurulmasına öncülük etmiş ve birçok öğrenciyi edebiyata meylettirmiştir. İlk şiirlerini Nüvvâb öğrencisi iken yazmaya başlamış olan şairin, köydeşi şair-yazar Mehmet Çavuş ile birlikte derledikleri "Çocuk Şiirleri" adlı derleme Narodna Prosveta Neşriyatevi tarafından 1955 yılında yayınlamıştır. İlk müstakil şiir kitabı "Köy Yankıları" (Sofya 1964) adını taşımaktadır, ikinci şiir kitabı "Po silno ot lübov" (Kırcaali 1973) ise Bulgarca yayınlanmıştır. Türkiye'ye göç ettikten sonra ise sırasıyla "Plevne Mektubu" (İstanbul 1990), "Karanfiller Uyandı" (Ankara 1993), "Işık Yağmuru" (İstanbul 1996) adlı şiir kitapları yayınlanmıştır. Ayrıca "Rodoplar'dan Yankılar" (Sofya 1968) adlı edebî derlemesi, "Çağdaş Rodop Türk Şairlerinden Esintiler" (Ankara 1996) ve "Bizim Anayurt" (İstanbul 2001) adlı şiir antolojileri, üç ciltlik "Balkanlar'da Türk Ünlüleri" (İstanbul 1999, 2002, 2004) çalışması ve birkaç cilt olarak plânlanan "Bulgaristan'da İz Bırakan Türkler" (İstanbul 2010) adlı ansiklopedik eserinin birinci cildi basılmıştır. Bunlardan başka birkaç Bulgarcadan Türkçeye

[1] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Çağdaş Rodop Türk...*, s. 8; "Şair Niyazi Hüseyin Bahtiyar …", s. 32-33.

tercüme edilmiş edebî eseri yayınlanmıştır. Ayrıca baskıya hazır birkaç romanı, şiir kitapları ve araştırmaları bulunmaktadır. Şairin bazı şiirleri İngilizce, Bulgarca, Rusça, Macarca vb. dillere tercüme edilmiştir.

PLEVNE MEKTUBU

Plevne ovasında
Gazi Osman Paşa
Çekmiş kılıcını düşmana karşı
Sürmüş kır atını
Bir yel gibi
Bir sel gibi
Tarihlere doğru koşar da koşar.

Plevne unutamaz Osman Paşa'yı
Savaş yine amansız
Savaş yine çetin
Bu kez
Tabyalarda biz...

Ey Babamoğlu, Babamoğlu,
İstanbul'a git
Orda Fatih camiinin avlusunda
Gazi'nin türbesi başına otur.
Bir demet çiçek koy.
Öp mübarek toprağını
Öp bizim yerimize
Ve de ki:
Zaman tüm isimleri süpürmüş almış
Plevne'ne kahramanlık sembolü
Bir tek onun adı kalmış...
Hayret
Hayret ondaki cesarete gize
Hıncını yollasın
Kılıcını yollasın bize... [1]

UÇUN MARTILAR

Kanat açmışsınız serinliklerde
Uçun, şu enginler sizin, martılar
Dolaşıp dolaşıp mavi göklerde
Köpüklü sulara inin, martılar
Dolaşıp dolaşıp mavi göklerde.

Sırlı oklar gibi dalın denize
Kuduz dalgalarla yarışınız var
Sular ninnicikler söylesin size
Ben destan yazayım buna, martılar
Sular ninnicikler söylesin size.

Martılar, siz niçin göç etmezsiniz
Bazı kuşlar gibi sıcak illere?
Bizim denizi bırakıp gitmezsiniz
Sizi buralı eden bu sevgi ne?..
Bizim denizi bırakıp gitmezsiniz.

Siz kadar ben de severim denizi
Şafak gözünü ilk buradan açar,
Bakışlarım gökte kucaklar sizi
Hayalim sanmayın sizlerden kaçar
Bakışlarım gökte kucaklar sizi.

Deniz bana yâr oldu, dostlarım siz
Siz gibi ben de âşıkım bu yere,
Hiç bırakılır mı bu şirin deniz?
Göç edilir mi yabancı illere?
Hiç bırakılır mu bu şirin deniz?

Bu yerin değeri söyle ne etmez?
Uçun, uçun, suya dalın, martılar...
Sevda şu yerleri bırakıp gitmez
Bizimle başbaşa kalın martılar
Sevda ecdat yurdunu bırakıp gitmez. [2]

[1] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Çağdaş Rodop Türk...*, s. 16-17.
[2] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Çağdaş Rodop Türk...*, s. 10-11.

Lütfi Demir
(1929-1990)

Zaman içerisinde Demir soyadı ile tanınan Lütfi Hâfız Ahmet, 22.07.1929 tarihinde Razgrad'ın Kuyucuk (Kladenets/Rakovski)[1] köyünde doğmuştur.[2] İlkokulu köyünde, rüşdiyeyi Razgrad'da tamamladıktan sonra Nüvvâb'ta öğrenim görmüş ve 1947 yılında okulun lise kısmından mezun olmuştur. Ardından Şumnu Öğretmen Ensitüsünde okuyup başarıyla mezun olan Lütfi Demir, rüşdiye öğretmenliği, Şumnu Türk Lisesi öğretmenliği, Kırcaali ve Razgrad Türk öğretmen okullarında Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği yapmıştır.

Daha sonra Sofya Üniversitesi Türkoloji bölümünü tamamlayınca *Yeni Işık* gazetesinde Üslûp Redaktörü olarak çalışmaya başlamıştır. Yıllarca bu gazetede değişik görevleri başarılı bir şekilde yürüten şair, isim değiştirme olayları esnasında büyük baskılara maruz kalmış ve kısa bir zaman sonra görevine son verilmiştir.[3] Lütfi Demir 1990 yılında Sofya'da vefat etmiştir. Nüvvâb öğrenciliği sırasında Osman Sungur'un öncülük ettiği edebî toplantılara yoğun bir ilgi gösteren Lütfi Demir, ilk şiirini daha 1946 yılında *Işık* gazetesinde neşretmeye muvaffak olmuştur. Daha sonraki yıllarda *Yeni Işık, Eylülcü Çocuk, Emek Davası, Halk Gençliği, Yeni Hayat, Filiz* vb. gazete ve dergilerde şairin birçok şiiri yayınlanmıştır. Şiirlerinin bir kısmı ise 1963 yılında "Şafak" adlı kitabında Sofya'da yayınlanmıştır. Lütfi Demir'in gazete sayfalarında ustaca yazılmış hikâyeleri ve birçok değerli yazısı bulunmaktadır. Ayrıca tercüme ettiği birkaç kitap da yayınlanmıştır.

ŞEHRİMDE AKŞAM

Bir akşam ki, vurgun bir gönül gibi yumuşak
Her zerresinde temiz bir titreyiş, bir akın.
Bir akşam ki yolları gündüzleri gibi ak
Koynunda bütün sesler sanki bir aşktan yakın

Bir neşe selindeyim, anıların izinde:
Hani vicdan sesinin haricinde olanlar?
Yığın yığın düşünce, varla yok denizinde?
Bugünü geçirmiş de yarınları soranlar?

Seslerde ne acemi bir yürek avuntusu
Ne yakıcı yaşların yanaklarda izleri
Ne kuru hayallerin kısır bir kuruntusu
Ne de canla verilen dostluğu almak geri!

-1-

Gurur, öfke, resmiyet, benlik hile ve yalan
Biraz daha erimiş bu günün akşamında;
Dostunun hamlesinden dün de geride kalan
Şan şeref hislerinin incerek bir yasında.

Dallardan sızan ışık tekerlenir yüzlerde
Ayak uçlarında bir benek titrek, iz kalır.
Ulam ulam insanlar bahçelerde, her yerde
Birbirine verilen bakışlarla yol alır.

Renkli bir akşamdaydım, renkle gelecek sabah.
Evime saygı, sevinç taşıyarak dönerim
Merhaba size güzel akşamlarım merhaba
Gündüzleri sevdiğim kadar sizi de severim! [4]

-2-

[1] Bulgarcası Kladenets olan Zincirli Kuyucuk köyü Rakovski adını taşıyan Kasım Kuyucuk köyü ile birleşerek 1952 yılında Rakovski adını almışlardır.
[2] *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim…*, s. 71.
[3] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 194-195; *Bulgaristan Türk Çocuk…*, s. 151.
[4] *Türkiye Dışındaki…*, s. 268.

GELEN SESLER

Gelmiş olmalı dilimin sökülme zamanı
Her dil gibi o da bilir konuşmasını
Ama sustuğu olur bazan...
Sağır bir gece, masum bir aşk gibi!
Usandım artık çıplak ihtirasların masallarından
- Kimi cüce, kimi pek garip ve zavallı -
Bilirim dosta söylenir sözler, dosttan dinlenir
Dostadır samimiyet, sıcaklık ve güven;
Ama dostunum diyenleri sevemedim nedense,
Kolları boynumda kadınlarda bile
Yalancı gözler gördüm.

İnsanlığın, zamanın dışında onlar çoğu zaman
Onlar ki, duymazlar sesleri, şarkıları
Görmezler süzülen ışıkları pencereden,
Yolcudurlar, yolları bir, yolları belli:
Bir kahveden öbür kahveye
Bir meyhaneden bir başkasına gider.
Birinde akşam olur, diğerinde sabah...
Uzaklardan sesler gelir koşun, koşun diye
Alaylı bakışlarla sırıtır onlar,
Kadeh tokuşturulur, şerefe denir...
Rakı konyak, konyak kahve içilir;
Boş kalan bir yastığa konar başları sonra.
Yabancı bir yatağın sıcaklığıyla dönerler eve
Ne arkada kalan gözler vardır
Ne de sesleri duyan bir kulak...

-1-

Gelmiş olmalı dilimin sökülme zamanı
Her dil gibi o da bilir konuşmasını
Günler şeçsin diye yaşamıyorum bu dünyada
Her geçen gün
Bir hüzün bırakır içimde geçti diye;
Yâr sevgisiyle karşılarım her geleni...
Kızlarımın uykusuna sevinerek çıkarım evden
Ayak seslerim karışır sokaktakilerine...

Kahveler, sohbetler, sofralar sizin olsun
Sizin olsun gün boyu geziler, dedikodular!
"Yarın da olacak köpekler yıldızlara üren!"
Devrimin sancılarını dindirmek kolay değil!

Belki otelde konaklar kapımı çalan misafir
Belki dar gelir yemeklerime küçük bir masa
Belki...
Belki parasız kaldığım da olur...
Koşmalıyım ben, koşuyorum gelen seslere
Çıkılacak yokuşlar, aşılacak dağlar var
Düşüp kalmak, yorulmak, yorulmamak
Sevinmek her günün getirdiği aydınlığa
Ve dilimde yolculuk şarkısını bırakmamak:
"Yolculuk var, var
Yolculuk var yarına
Yoldaş olmak ne mutlu
Gönlümün uyarına…" [1]

-2-

[1] Mehmet Çavuş, *20. Yüzyıl Bulgaristan…*, s. 195-196;

Salim Mollaoğlu/Selçuk (Çalışkan)

(1930)

Bulgaristan sosyalist basınında Salim Selçuk ve Selçuk olarak da imzasına rastlanan Salim Mollaoğlu, 01.01.1930 tarihinde Şumnu'ya bağlı Kayalı-dere (Kamenyak) köyünde dünyaya gelmiştir.

İlkokulu köyünde tamamladıktan sonra Şumnu'daki Medrese-i Aliye'de ortaokul öğrenimi görmüş, daha sonra da Nüvvâb'a yazılmıştır.[1]

Öğrenciliği sırasında evlenmesi sebebiyle okuldan uzaklaştırılan Salim Mollaoğlu,[2] daha sonra okulunu 1948/1949 yılında tamamlamıştır.

Eğitim görme amacıyla Sofya'ya gitmesine rağmen Salim Mollaoğlu, yayınlanmakta olan *Eylülcü Çocuk* gazetesine göreve başlamış ve üniversite öğrenimi görememiştir.

Adı geçen çocuk gazetesinde yaklaşık bir buçuk yıl görev yaptıktan sonra 01.02.1951 tarihinde Türkiye'ye göç etmiştir. Orada Antalya'ya bağlı Korkuteli ilçesine yerleşerek değişik işlerde çalışmıştır. Kasım 1953 yılından itibaren yedek subay olarak askerlik yapmıştır. Askerlik vazifesini ifa edince bir yıl dolayında Bursa'da Sümerbank'ın alım-satım mağazasında çalıştıktan sonra, aynı kurumun Antalya'daki şubesinde göreve başlayan Salim Çalışkan, yıllarca muhasebecilik yapmıştır. 1977 yılında emekliliğe ayrıldıktan sonra Antalya'da 25 yıl serbest muhasebeci olarak çalışmıştır.[3]

Salim Mollaoğlu/Selçuk, daha Nüvvâb'taki öğrencilik yıllarında edebiyata büyük ilgi duyan bir kimse olarak tanınmış, okuldaki sosyal ve edebî çalışmalara faal olarak katılmıştır.[4]

Selçuk'un ilk şiirleri daha öğrenci iken yayınlanmaya başlamış ve birkaç yıl içerisinde *Yeni Işık*, *Halk Gençliği*, *Dostluk* ve *Eylülcü Çocuk* gazetelerinde birçok şiiri yayınlanmıştır. Şiirlerinden bazıları Türk okulları için hazırlanan ders kitaplarına alınmıştır.[5]

Şairin şiirlerinin birçoğu deklaratif mahiyette olmakla birlikte, çocuk şiiri konusunda başarılı olduğu ve bu alanda öncülük ettiği tespit edilmiştir.[6]

Ne yazık ki, Türkiye'ye yerleştikten sonra Salim Çalışkan şiir yazmaz olmuş, ancak bir edebiyatsever olarak hayatını sürdürmüştür.

---

[1] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Bulgaristan'da İz Bırakan Türkler,* İstanbul 2010, s. 202. (Şair hakkındaki aynı bilgiler daha önce *Bizim Anayurt* gazetesinde yayınlanmıştır.)
[2] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb…, s. 65-66.*
[3] Sibel Duman ve Muammer Yüksel, "Salim Çalışkan", *Antalya Serbest Muhasebeciler Odası Dergisi*, Ekim 1999, sa. 37, s. 18; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Bulgaristan'da İz…*, s. 202-203. (Salim Mollaoğlu ile ilgili bilgi ve belgelerin temininde yardımcı olan değerli hocam Dr. İsmail Cambazov'a teşekkürlerimi arz ediyorum.)
[4] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb…, s. 25-26, 45.*
[5] Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Bulgaristan'da İz…*, s. 203.
[6] *Altın Petek…*, s. 7-8 (Giriş kısmındaki İsmail Çavuşev'in "Bulgaristan Türklerinin Çocuk Şiiri" adlı incelemesi.)

ÇALIŞ

İşte kitap, işte defter,
Çalış, çalış, işte meydan.
Senden ancak bunu ister
Şu şefkatli ana vatan

Saha geniş, meydan açık,
Büyük aşkla çalış artık.
Tuttuğun bu şanlı yolda
Yüksel yüksel, göklere çık!

Büyük aşkla çalışırken,
Boşa gitmez akan zaman.
Sosyalizm seni bekler,
Çalış yüksel, çalış her an. [1]

NÜVVAP HALK GENÇLİĞİ MARŞI

Biz Nüvvapta halk genciyiz,
İlme âşık öğrenciyiz,
Brigatlarda hamleciyiz,
Nüvvaplıyız, halk genciyiz.

Komsomoldan ilham alan,
Bu ülkeye ışık salan,
Alnında bir nur parlayan
Nüvvaplıyız, halk genciyiz.

Halk gencinin çelik kolu
Halka açtı doğru yolu.
Kalplerimiz bilgi dolu,
Halka tapan halk genciyiz!

Gençlikten bir ordu kurduk,
İrticaa karşı durduk,
Kapitala yumruk vurduk,
Dimitrofçu halk genciyiz.

Kalbimiz şen, ülkemiz hür,
Başımız dik, sesimiz gür,
Sosyalizme doğru yürür
Nüvaplıyız, halk genciyiz. [2]

Sonuç

Buraya kadar ortaya çıkan tabloyu özetleyecek olursak, Nüvvâb Medresesi, çeyrek asırlık bir zaman içerisinde zaruret gereği çok işlevli bir okul olarak faaliyet göstermiş ve bunun neticesinde Bulgaristan Türklerine değişik alanlarda hizmet veren birçok değerli eleman yetiştirmiştir. Bunların arasında Bulgaristan Türkleri edebiyatının temellerini atan ve bu temeller üzerine duvarlar yükselten çok değerli şairler vardır. Her ne kadar bu şairler şiirlerinde her zaman Nüvvâb'ın terbiye ve ruhuna sâdık kalmamışlarsa da Nüvvâb'ı göz önünde bulundurmadan Bulgaristan Türkleri edebiyatının ciddî bir değerlendirmesini yapmak

[1] *Eylülcü Çocuk*, 1949, sa. 12 (*Altın Petek*..., s. 7-8'den naklen).
[2] *Halk Gençliği*, 25. 03. 1949, sa. 5, s. 4.

mümkün değildir. Ayrıca araştırmalara konu olmamış, bizim de şiirlerinin azlığı sebebiyle ele almadığımız şiir/manzume yazan veya yazmaya heveslenen daha pek çok Nüvvâblı var ve bunların eserlerini Bulgaristan Türk basınının sayfalarında bulmamız mümkündür. Bunlara bir misal olması için Nüvvâb'ta bir müddet okuyup 1950 yılında Türkiye'ye göç eden Deliormanlı Müzekkâ Gürbüz'ün yıllar sonra kaleme aldığı bir şiirini vererek araştırmamızı noktalamayı münasip görüyorum:

MEKTEBİM "NÜVVÂB"

Selâm sana sevgili mektebim, adı "Nüvvâb",
Öğreniyoruz sende nice ilim ve âdâb.

Sende atıldı bu özbenliğimin temeli,
Yurduma, milletime dâim hizmet emeli.

Bekliyor bizi mektep, câmi, mihrâp ve minber,
"Âlimler vârisimdir" buyurdu Hak Peygamber.

Duyulmalıdır Kur'ân'ın, İslâm'ın gür sesi,
İnsanlığın kurtarıcı, mukaddes nefesi.

Saygı sana, ey benim ilm ü irfân ocağım,
Rûhuna, rûhâniyetine hep uyacağım.

Şanlı bir geçmişin var, eserisin ecdâdın,
Sâhip çıkacaktır sana vefâkâr ahfâdın.

Seni açan, senden geçen eslâfı anarım,
Hocalarıma duâlar, Kur'ânlar sunarım.

Pek çok hâtıralarla vedâ ederken sana,
Gönlüm senle dolu hakkını helâl et bana.

Niyâzım şudur Rabbimden: Ebedî yaşa "Nüvvâb"
Yâ Müfettiha'l-ebvâb, iftah lenâ hayra'l-bâb![1]

[1] İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb*…, s. 12. (Şiirin Arapça olan son mısrasının Türkçe anlamı şöyledir: "*Ey, kapıları açan (Allahım)! Bize de hayırlı bir kapı aç!*" – v. s. a.).

POETS EDUCATED BY MEDRESETÜ'N-NÜVVAB IN SHOUMEN

SUMMARY

Vedat AHMED

In accordance with an agreement signed between the Ottoman Empire and the Kingdom of Bulgaria in the city of Shumen there was opened Medresetü'n-Nüvvâb that has taught a full quarter of a century. Established as a madrasah, the school as a very versatile educational institution has played an important role for the development of Bulgarian Turks through teachers and students they grow. In this context, Medresetü'n-Nüvvâb also left its mark on the literature of Bulgarian Turks. As a result of the good teaching of language and literature, dozens of poets, storytellers, writers, translators, etc. were graduated from Medresetü'n-Nüvvâb. Nonetheless, the instructors and graduates of the school who have written books, published newspapers and magazines, Turkish language and literature courses they have taught at the Turkish schools they have provided a major contribution towards the conservation and development in Bulgarian Turks' language and literature.

This article outlines the lives and literary works of the eighteen poets raised at the Nüvvâb school and as an example there will be presented two poems of each of them.

6. СТРЕМЕЖЪТ НА ТОТАЛИТАРНИЯ РЕЖИМ ДА РАЗЕДИНИ МЮСЮЛМАНИТЕ НА ЕТНИЧЕСКА ОСНОВА

Исмаил ДЖАМБАЗОВ

Опитите за разединение на мюсюлманите на турци, роми и помаци започват при подготовката на първия устав за организационното устройство на Главното мюфтийство и мюфтийската система в България след преврата на 9.IX.1944 год., който е приет на 23.IX.1945 год.[1].

По философия и организационното устройство на духовния живот на мюсюлманите в България, той представлява само съкратен вариант на устава от 1919 година[2]. Първият устав се състои от 189 члена, а вторият от 125.

Разлика има в заглавието. В първия се посочва изрично, че той се отнася до духовния живот на мюсюлманите в Царство България, а във втория случай думата „Царство" е отпаднала. Въпреки че и тогава България е все още царство (референдумът за република е проведен на 15.IX.1945 година), ръководството на страната предварително е решило да премахне монархията и да обяви страната за Народна Република. Но, все още необявената република не може да се афишира предварително, затова в заглавието на устава не се споменава нито за царство, нито за република. Той е само „Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в България".

И в новия устав мюфтийската система в България като функция и организационен строеж остава същата. Може би, във връзка с нашата тема, още тук трябва да подчертаем, че за разлика от устава от 1919 година, уставът от 1945 година не разделя мюсюлманите по етнически признак, а е на всички мюсюлмани, независимо дали са турци, помаци или цигани. На всичките тях признава еднакви права и задължения в уреждането на духовния живот на вярващите.

Уставът от 1945 година не беше добре подготвен и затова имаше кратък живот. Акиф Османов, който зае поста Главен мюфтия, възложи на една компетентна комисия да изготви новия устав на мюсюлманското изповедание в България, отговарящ на утвърдилите се нови условия на обществено-политическия живот на страната.

[1] Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в България.
[2] Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Царство България, ДВ., бр. 30, от 10 май 1924 година.

Комисия в състав: Акиф Османов, двамата висши духовни съдии – Мустафа Азизов и Мустафа Мемишев, юристконсулта на Главното мюфтийство – Никола Димитров, Главният директор на дирекция „Вакъфски имоти" – Нида Гамзов, секретарят на „Вакъфски имоти" – Стоян Блажев, околийският мюфтия в Свищов – Ибрахим Хафузов, добричкият мюфтия Авни Имамов, председателят на турската вероизповедна община в Пловдив Шериф ефенди, имамът на Кърджалийската джамия хафуз Ахмед Мустафов, народните представители Ахмед Якубов, Билял Дурмазов и Сабри Демиров изготви за кратко време новия проект за устав на мюсюлманското изповедание в България въз основа на вече приетия закон за изповеданията[1]. Проектът беше обсъден с представителите на мюсюлманското население на две съвещания. Първото съвещание бе с участието на мюфтии, религиозни служители и представители на мюсюлманската интелигенция. То се състоя в Стара Загора на 4 април 1949 година. А религиозните дейци от Северна България се събраха в Шумен (на 10 април 1949 година). След тия обсъждания проектът беше преработен, за да обхване и направените нови предложения и бе изпратен в Министерството на външните работи и изповеданията за одобрение. Служителите на дирекция „Изповедания" към това министерство обаче поставиха редица въпроси относно характера, функциите и правния статут на Главното мюфтийство и за организацията на мюфтийската система в България. Тук преди всичко се постави въпроса коя част от мюсюлманите представлява това главно мюфтийство – турците, помаците, циганите, татарите? Тоест чисто конфесионалният въпрос се постави на етническа основа.

Министерството на външните работи и изповеданията (министърът беше звенарът проф. Петко Стоянов, а директорът на Главна дирекция „Изповеданията" член на ЦК на БКП Михаил Кючюков) искаше докато се изясни въпросът за етническия състав и формите на тяхното духовно управление, този проект да касае само мюсюлманите – турци. Аз видях върнатият проект от министерството в Главно мюфтийство, в който всички понятия „мюсюлмани" бяха заменени с думата „турци".

Във връзка с внесената в Министерството поправка отново се събра горепосочената комисия и още веднъж обсъди създалото се положение. Комисията прие предложението и поправи заглавието на устава в смисъл „Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите турци в Народна Република България". Министерството не се съгласи с поправката в заглавието на устава. Вероятно още

[1] Закон за изповеданията, ДВ., бр. 48 от 1 март 1949 година.

нямаше становище как да организират духовния живот на другите мюсюлмански етноси, затова Министерството искаше в заглавието на устава да се афишира разделението на мюсюлманите по етнически признак. Затова в Устава за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Народна Република България се говори само за мюсюлмани турци… „Мюсюлманите турци в Народна Република България се управляват от Главно мюфтийство…”[1].

Този документ е първият официален случай в историята на „социалистическа” България, когато мюсюлманите се разделят по етнически произход, с цел да бъдат противопоставени впоследствие едни срещу други, да всеят разкол между братя и сестри по религия. Така открито се провъзгласява и прилага принципа „разделяй и владей”.

Тази постановка в първия устав на Главно мюфтийство на мюсюлманите в България е злокобен знак, че българските комунисти дълбоко обмислят въпроса за асимилирането на мюсюлманите в страната, за тяхното атеизиране и вливане в състава на българската нация, което се опитваха да направят чак след 30 години, през 80-те години на миналия век.

Представлява голям идеологически и изследователски интерес да се проследят усилията на българската държава след освобождението на страната, да раздели нашето мюсюлманско население по етнически признак за осъществяване своите бъдещи планове.

Първият документ за организацията на религиозния живот на вярващите в нова България е изготвен от временното руско управление след освобождението на страната. Този документ обаче е узаконен и приложен от първия български ръководител княз Александър Батенберг с указ № 321 от 9 юли 1880 година[2].

Първият български закон за религиите в страната носи заглавието „Временни правила за духовното управление на християните, мюсюлманите и на евреите в България”. В този документ, състоящ се от 47 члена за мюсюлманите и тяхното духовно управление са отделени 15 члена (25-39). В тези текстове не се поставя въпроса за етническото разделение на мюсюлманите. Всички мюсюлмани, независимо от техният етнически произход – турци, помаци, цигани, татари, се приемат като единна маса и се поставят под духовното управление на едни и същи вилаетски

[1] Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Народна Република България, 1951 год.
[2] Временни правила за духовно управление на християните, мюсюлманите и евреите в България, ДВ, бр. 56, от 8 юли 1880 година.

мюфтии.

Вторият ръководител на България княз Фердинанд Сакскобурготски 8 години след обединяването на страната посещава Истанбул през 1895 година по покана на Негово величество султан Абдулхамид II за уреждане на българо-османските отношения. В делегацията на княз Фердинанд са включени и двама турци – силистренският народен представител хаджи Яхя паша и централният софийски мюфтия Билял ефенди. Последните двама през време на престоя си в Истанбул, посещават и Мешихата (Шейхулислямата), където разговарят с духовния ръководител на мюсюлманите в Османската империя за положението на мюсюлманите в България. Като резултат от тези разговори се появяват „Временни правила за духовното управление на мюсюлманите в България"[1]. Това положение подвежда някои автори да твърдят, че този е всъщност първият устав за ръководене на религиозния живот на мюсюлманите в България, едва ли не е подготвен в Истанбулския Мешихат[2]. Че това не е така се вижда от критиката, отправена към този документ от страна на Мешихата, който го отхвърли категорично и не го призна докрай.

В държавния архив няма сведения кои са подготвили този Устав. Но със сигурност се знае, че Яхя паша и Билял ефенди не са участвали в неговата подготовка. Вероятно е продукт само на чиновниците от дирекция „Изповедания" при Министерството на външните работи и изповеданията и е узаконен с указа на княз Фердинанд. Този документ за нас представлява интерес по два пункта: с тези „Правила" за първи път в новата история на България се предвижда създаването на едно Главно мюфтийство в София като духовен център на мюсюлманското население в страната. Досега в България 17 години духовният живот на мюсюлманите в княжеството се ръководеше само от областни мюфтии, които по религиозните въпроси се отнасяха до Мешихата в Истанбул, чрез министерството на външните работи и изповеданията и не можаха да бъдат утвърдени от това Министерство като български мюфтии без да са получили съответния документ (меншур и мурсале) от ръководителя на мюсюлманите в империята – Шейхулисляма.

Временните правила, за да избегнат това неудобство от двойното подчинение на българските мюфтии предвидиха създаването на една стройна организация на духовното управление на мюсюлманите в страната – Главно мюфтийство, областни

[1] Временни правила за управлението на духовния живот на мюсюлманите в България, ДВ, бр. 210 от 26 IX 1895 година.
[2] Prof. Dr. Hüseyin Memişoğlu „Bulgaristan'da Müftüler ve Şer'iye mahkemleri", Vakıflar Dergisi, SA : XXVII, Ankara, 1998, s. 214.

мюфтии и областни наместници[1].

Въпреки своя относително демократичен дух обаче, тези „Временни правила" допускат една етническа дискриминация по отношение на мюсюлманите цигани като ги лишават от участие в мюфтийските избори (член 3-и). Съгласно член 17-и от „Временните правила" мюсюлманите цигани не могат да участват и в избора на местните изповедни общини. Тези два текста изключват циганите от духовния живот на мюсюлманите в България и представляват първото официално дискредитиране на час от мюсюлманите в страната.

По силата на това разпореждане на „Временните правила" циганите мюсюлмани цели 17 години се държат настрана от участието в организацията на духовния живот на мюсюлманите в България, като че ли те не са мюсюлмани и не изпълняват своите религиозни задължения в едни и същи джамии.

Създадената практика за изолиране на циганите мюсюлмани от духовния живот на своите братя по религия се прехвърли в „Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в царство България", приет през 1919 година и действащ до 1945 година[2]. Член 10-и от този устав изрично подчертава, че „Всеки мюсюлманин без разлика на коя секта принадлежи, е задължително член на мюсюлманската вероизповедна община, в района на която има постоянното си местожителство. По този текст циганите на общо основание и то задължително са членове на местната вероизповедна община. И в това си качество, съгласно член 13-и „Избиратели са всички мюсюлмани, български поданици, които са навършили 21 годишна възраст и се ползват с граждански и политически права". Но член 14-ти изброява шест категории граждани, които по различни причини се лишават от избирателни права във вероизповедните общини, между които попадат и циганите мюсюлмани (параграф 5).

Тази явна етническа дискриминация с пълно право предизвиква основателно недоволство сред циганите мюсюлмани. Въпросът се поставя пред първия и последния конгрес на циганите, който де провежда през 1936 година в София. Конгресът приема специална резолюция, в която настоява за равноправно участие в духовния живот на мюсюлманите в България[3].

Този проблем се поставя и от турците, но с противоположно предложение. Мюсюлманите турци в такива градове като Видин, Пловдив, Пазарджик, Плевен, в

[1] За по-големи подробности виж „Временните правила".
[2] „Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в царство България", ДВ., бр. 30 от 10 май 1924 година.
[3] Първият цигански конгрес в София, в. Над 55 години, бр.8, 2009 година.

които живеят значително турски цигани, поставят въпроса за тяхното изолиране от духовния живот на мюсюлманите турци. Видинските турци в своето изложение до Министерството на външните работи и изповеданията и Главното мюфтийство се оплакват, че циганите мюсюлмани в крайдунавските градове и села много ускорено се турчеят и се опитват да се намесват активно в духовния живот на последните. Те молят Министерството и Главното мюфтийство да изключат циганите от религиозния живот на мюсюлманите турци, като им позволят да създават самостоятелни вероизповедни общини[1]. По повод на изложението на Видинските турци, в цялата страна мюфтийствата, турските вероизповедни общини организират цяла кампания, настоявайки циганите мюсюлмани да бъдат изключени от духовния живот на мюсюлманите турци. Централният държавен архив пази много изложения (ф.747, оп.1, а'е, 11) от турски вероизповедни общини от Стара Загора, Русе, Пазарджик, Казанлък, Свищов, Пещера, Нова Загора, Златоград, Мамчилград, Никопол, Устина, Сухиндол, Осетиново, Александрово и др., в които турското население се обявява против участието на вярващите цигани в ръководството на религиозния живот. Този въпрос се поставя и в съвещанията за обсъждане на устава от 1951 година. Много от изказалите се делегати се обявяват против циганското участие в техните религиозни дела.

Циганите от своя страна се обявяват против тази кампания, съответно и те отрупват Министерството на външните работи и вероизповеданията, Главното мюфтийство с протестни резолюции с искане за равноправно участие в духовния живот на мюсюлманите в България. Въпросът се поставя и пред Георги Димитров, Министър-председателя на Народна Република България. По негово нареждане Министерството на външните работи и вероизповеданията иска фетва (разяснение) от Главното мюфтийство. Главният мюфтия Акиф Османов в своя отговор от 2.II.1948 година се позовава на „Временните правила" от 1895 година, където циганите се лишават от избирателните права по избора на ръководните органи на мюсюлманското изповедание и казва ясно, че мюсюлманите цигани изпълняват своите ибадети в турските джамии и мечети, „но по никакъв начин не могат да участват в ръководстовото на турските вероизповедни общини. Нямат никакво право да вземат участие в управлението на имуществото на тези вероизповедни общини[2].

Заключителният акорд на циганския въпрос в духовния живот на турските мюсюлмани в България слага „Устав за духовно устройство и управление на

[1] ЦДА, ф.747, оп.1, а'е 11, стр.11.
[2] ЦДА, ф.747, оп.1, а'е 11, стр.2.

мюсюлманите в Народна Република България" от 1951 година. Този устав, като се обявява само за турците мюсюлмани, изключва три големи етнически общности от живото тяло на мюсюлманите в България – помаците, мюсюлманските цигани и татарите. Но тук основната цел, която се преследва не е изолирането на циганското население, а преди всичко помаците от турците. Тук циганският въпрос вече прераства в помашки въпрос и става по-заплетен, по-сложен.

Бих искал да подчертая, че отрицателното отношение на турските мюсюлмани към циганите не се дължи на някаква фобия, враждебно отношение към тях. Тук въпросът нито е религиозен, нито етнически, а чисто социално-икономически. Турците се опасяват, ако допускат циганите в управлението на духовния живот на мюсюлманите, в редица градове и села на страната живее по-компактно циганско население и са повече от турците, ще завладеят ръководствата на вероизповедните общини и ще се разпореждат с тяхното имущество – богатите вакъфски имоти. Именно тогава (през 30-те години на миналия век) и сега има редица злоупотреби с вакъфските имоти в такива градове като Видин, Пловдив, Плевен, Пазарджик, в които живее и работи значително циганско население.

Независимо от социално-икономическите съображения на мюсюлманите турци обаче, тяхното дискриминационно отношение към циганите е в дълбоко противоречие с религиозната доктрина за пълно равноправие и взаимопомощ между вярващите братя, независимо от техния етнически произход, социално положение и политически възгледи. Коран-и Керим обявява всички мюсюлмани за братя и по такъв начин въвежда в обществено-политическия живот на вярващите понятието „религиозно братство". «*Вярващите са братя, затова помирявайте своите братя и бойте се от Аллах, за да бъдете помилвани!*», (Коран, 49: 10). Аллаху Теаля иска от Своите раби не да дискриминират своите идейни братя, а да ги помиряват, в случаите когато евентуално възникнат недоразумения между тях.

Великият ни пейгамбер (пророк) Мухаммед (салляллаху алейхи уа селлем) многократно подчертавал, че в нашата свещена религия „нито белият има превъзходство над черния, нито пък един народ превъзхожда друг! Единственото превъзходство е в богобоязливостта"[1]. Той в друг хадис добавя „Хората са равни като зъбите на гребена. Разликата между тях (хората) е в богобоязливостта"[2].

[1] Ахмед ибн Ханбел, ал-Муснед, Египет, Муесссесе Куртуба.
[2] Ал-Куда и Ебу Абдуллах Мухамед ибн Селяме ибн Джафер, Муснед аш-Шихаб, Бейрут, Муесссесе ар-Рисале, 1407/1986.

Горните айет и хадиси показват, че в нашата религия не разделението, не разкола, а има братството, разбирателството, сътрудничеството са били на първо място. Толерантността винаги е била основен принцип във взаимоотношенията с другите, проявяването на любов към сътвореното заради Твореца, се възприемало като обща философия.

Българските комунисти заложиха на етническата карта за разпокъсване на мюсюлманското единство в страната.

Въпреке защитните клаузи на Берлинския договор от 1878 година, въпреки демократичните принципи на Търновската конституция от 1879 година с много малки изключения, българските правителства от различни политически направления и цветове винаги са гледали на своите малцинства като на чужди, а понякога дори и като потенциални врагове на държавата. Това особено важи за мюсюлманските малцинства – турци, помаци, цигани, татари и др. Към тези трудолюбиви, честни, предани на България хора винаги се е гледало с подозрение и никога не им е гласувано доверие.

Отечествено-фронтовското правителство, начело с Българската работническа партия (комунисти) завзе властта в България на 9.IX.1944 година и обяви пълно равноправие на всички български граждани и обеща, че малцинствените групи в страната ще бъдат служители и ръководители в органите на местната власт, така и в централните държавни органи. В годините непосредствено след „революцията" новото правителство, в което доминират комунистите проявява готовност да се съобрази с исканията, отправени към него от различни групи етнически и религиозни малцинства. По такъв начин то се опитва да заздрави социалната база на своята власт, и то най-вече по селата, където живее главният електорат на най-силния политически противник на БКП и на Отечествения фронт, а именно Земеделския съюз на Никола Петков. За да спечели турското население и другите мюсюлмански малцинствени групи новата власт ги поощрява да създават по села и градове свои етнически организации и дружества като турските ОФ комитети, турски младежки организации, турски женски дружества и културно-просветни организации. Особен авторитет и популярност получават турските отечественофронтовски комитети сред населението. Затова Българската работническа партия (комунисти), новото правителство решиха да съберат турските ОФ комитети на национална конференция в София, едва след три месеца от завземането на властта в страната. Като чели новата власт няма друга, по-важна задача, че в първите месеци след политическата промяна в страната, се занимава с турския въпрос в България.

ПЪРВАТА И ПОСЛЕДНА КОНФЕРЕНЦИЯ НА ТУРСКИЯ ОТЕЧЕСТВЕН

ФРОНТ В БЪЛГАРИЯ.

В първите месеци след дълбоката политическа промяна в страната Отечественият фронт, от чието име комунистите управляваха страната, се изграждаше на етнически принцип. Турците имаха отделно свои организации и комитети на Отечествения фронт, помаците отделно, циганите отделно. Дори в смесените села имаше поотделно български младежки организации и турски такива. Женските културно-просветни дружества се изграждаха върху същия етнически принцип. Местните комитети на Отечествения фронт всъщност бяха местни органи на новата власт за ръководене на обществено-политическото и социално-икономическото положение на населението.

Поради голямата важност на турските местни комитети на Отечествения фронт партията реши да ги събере в София на конференция. Организираната от Главния секретар на Националния комитет на Отечествения фронт, популярната партизанка Цола Драгойчева конференция се състоя на 27-28 декември 1944 година. В работата на конференцията участва и Раденко Видински като представител на Българската работническа партия (комунисти). Организаторката откри конференцията с една вълнуваща реч, характерна за онова време, в която разясни политиката на правителството на Отечествения фронт към турците и другите малцинства в България. Тя каза между другото „Отечественият фронт освободи турците от фашизма и расизма. Той им осигури пълно равноправие и свободи". Тя характеризира турската общност в България като „национално малцинство". Драгойчева апелира към 200 делегати: „Ако правата, дадени от Отечествения фронт на вас не ви задоволяват, по законен път можете да поискате още по-големи права". Тя предлага във всички турски села да се създадат комитети на Отечествения фронт като местни органи на държавната власт в нова България[1].

Раденко Видински говори в същия дух като набляга, че партията е против всякакъв шовинизъм и подкрепя искането на националните малцинства[2].

Въпреки възторжените декларации на ръководителите на нова България, още на тази конференция пролича разколническата политика на партията сред мюсюлманското население в страната. Плевенският делегат Енвер Ибрахимов (секретар на турското младежко дружество в околията) разказваше:

„Цола Драгойчева, чиято всяка дума ние посрещахме с бурни ръкопляскания,

[1] ЦДА, ф.28, оп.1, а'е, 113.
[2] Пак там.

по някакъв начин е разбрала, че в залата присъстват и делегати от помашките ОФ комитети. Тя помоли от трибуната българо-мохамеданите да минат в съседната зала. Тридесетина души напуснаха конференцията и вече не се върнаха. После разбрахме, че Цола Драгойчева им казала, те нямат място в турска конференция, че техните проблеми са други, които трябва да бъдат обсъдени по-специално и ги изпратила по родните им места".

Усилията на Българската комунистическа партия (така ще се нарича тя след петия конгрес на партията през 1948 година) за разделянето на мюсюлманите в страната по етнически признак и противопоставянето им едни към други пролича още на тази конференция. Важно значение за очертаване на малцинствената политика на българските комунисти има и заседанието на централния комитет на БРП (комунисти), проведено на 6 февруари 1945 година. На това заседание Трайчо Костов (Георги Димитров е още в Москва), който фактически ръководи и партията, и страната, информира ръководното тяло на партията за директивите на Георги Димитров, при когото е ходил специално да свери часовника по перспективите за развитието на страната след революцията. По малцинствения въпрос мнението на Георги Димитров е пълна свобода и равноправие на всички малцинства, включително и на турците. Обаче за турците има една специална забележка. „По отношение на турците да се действа внимателно"[1]. Тогава ние се зарадвахме на това „специално внимание", мислейки че „ръководителят и вождът на българския народ, най-големият приятел и закрилник на турците" нарежда на партията и държавата, към турците да се отнасят с по-голямо внимание, да им дадат по-големи привилегии отколкото на останалите малцинства. От приложението на тази политика обаче се разбра, че той в самото начало предупреждавал партията, че към турците да се отнесем с подозрение, да ги следим на всяка крачка, за да не вредят на България.

КОНФЕРЕНЦИЯТА НА ТУРСКИТЕ КОМУНИСТИ

Тактиката „разделяй и владей", приложена в националната конференция на турските Отечественофронтовски организации се прилага и на партийната конференция на комунистите турци, свикана на 9 септември 1945 година в София. Домакин на конференцията, в която участват 93 делегати турци, беше самият Раденко

[1] ЦДА, ф.1, оп.6, а'е 32, стр.1-3.

Видински. Той разясни политиката на Българската работническа партия към турското население, която се свеждаше до следното: „Турското население да се чувства абсолютно свободно да се развива национално. Да се създадат всички условия да живее спокойно в нашата страна без загуба на своята национална идентичност и религия”[1].

В тази конференция не бе допуснат нито един помак или циганин и партийните членове бяха разделени по етнически признак. И тази конференция разгледа само проблемите на партийната работа сред турското население. Тук се поставиха същите въпроси, които бяха обсъдени на турската ОФ конференция: осигуряване на пълно равноправие на турското национално малцинство, чувствително подобряване на неговото социално-икономическо положение, коренни реформи в областта на образованието и културата, поемане издръжката на частните турски училища от държавата при спазване на техния автономен характер, развитието на просветата и културата на базата на майчиния език.

Още на другия ден на двете турски конференции, на 12.X.1945 година, се събра специален пленум на ЦК на БРП (К) за обсъждане отношението на управляващата партия и новата Отечественофронтовска власт към турците в България. Доклад пред пленума изнесе известният вече Раденко Видински. Този доклад обаче се отличаваше от неговите възторжени обещания пред конференциите с турските активисти. Пленумът вместо задълбочено да обсъди социално-икономическото положение сред това население, да набележи мерки за издигане културното и политическото му равнище, постави въпроса за проникване сред него на идеите на турския буржоазен национализъм и взе мерки за предотвратяване на това явление.

В доклада на Раденко Видински, изнесен пред пленума, исканията на турците от новата власт за развитието на учебното дело и традиционната национална култура сред това население, държавата да поеме разходите по просветата и културата, да отвори средни и висши училища, вратите на държавните учреждения да бъдат широко отворени и пред турците, се окачествяват като прояви на турския буржоазен национализъм, вдъхновяван от Истанбулска и Анкарска пропаганда. Докладчикът изрично подчертава, че „сред живущите в нашата страна турци се разпространява чужда пропаганда. Сред тях работят приспособилите се към новите условия фашисти, особено туранисти. На много места ходжите, възползвайки се от вече създадените културно-просветни дружества вършат националистическа пропаганда”.

[1] ЦДА, ф.146, оп.6, а’е 219, стр.14.

Такава постановка на положението сред турското население едва след пет месеца от „социалистическата революция", разбира се предизвиква съответните решения. За да предотврати проникването на идеите на турския буржоазен национализъм сред нашето население, пленумът забрани създаването на отделни турски комитети, организации и дружества. Турските отечественофронтовски, партийни, младежки организации и комитети, женски дружества и културно-просветни сдружения бяха слети с българските и по такъв начин ликвидирани. В смесените села към съответните български организации бяха създадени турски секции. Особено внимание се обърна към дейността на ходжите, като всяка религиозна дейност се таксува за проява на турския буржоазен национализъм и се удря жестоко. Не е никак малък броят на ходжите, мюсюлманската интелигенция сред турското население, които под различни претексти са арестувани, съдени, изпратени по концентрационни лагери.

Целият пленум премина под знака на заплахата от измисления турски буржоазен национализъм и другите му положителни решения в областта на развитието на учебното дело, културата, равноправието бе отнесено към този знаменател.

Проблемите на помашкото население се обсъдиха на отделна конференция. Партийната конференция на комунистите помаци се проведе в Пловдив на 5.III.1945 година. Помашките делегати поискаха от Раденко Видински, тоест от ЦК на БРП (К), отечественофронтовското правителство, следното:

1. На Родопските мюсюлмани да бъдат върнати религията им и мюсюлманските имена, отнети по насилствен начин от предишната власт.

2. Дружество „Родина", което тероризираше помаците да бъде обявено за фашистка организация и закрита, неговите ръководители и по-активни членове да бъдат наказани.

3. Реформиране на училищата и медресетата в помашките села, поемане на разходите на просветата и културата от държавата, изгонване от училищата на националистически и шовинистки настроените учители.

4. Коренни преобразования в мюфтийствата, вакъфите, религиозните учреждения и откриване на едно средно духовно училище.

Всички тези искания се формулират в едно решение и се приемат на конференцията[1].

Тук искам да обърна вниманието на читателя върху един куриоз. В

[1] Стоян Михайлов, Възрожденски процес в България, София, 1992, стр. 176.

конференцията на турските ОФ комитети, някои от делегатите искат премахването на религиозните предмети от учебните програми в частните турски училища, закриването на все още съществуващите пет медресета и Медресету'н-Нюбваб в Шумен, искат да изгонят от конференцията незначителния брой чалмалии, то комунистите помаци настояват за реформиране на медресетата и откриване на ново средно духовно училище в Родопския регион.

Двете конференции приеха направените от делегатите предложения. В резултат на това бяха премахнати религиозните предмети от турските училища, бяха закрити медресетата и Нюбваба. В изпълнение на решението на помашката комунистическа конференция, засили се изучаването на религията в училищата, същата учебна година в Пловдив беше открито средно мохамеданско училище само за помашките младежи.

Тези конференции, които начертаха държавната политика по малцинствения въпрос още повече задълбочиха етническото разделение на мюсюлманите. Преди всичко, учители турци в помашките училища, имами и хатиби в Родопските джамии бяха изгонени от региона. На децата помаци се забрани изучаването на турския език в училище.

В село Александрово, Казанлъшко, в което бяха настанени изселените от Родопите помашки семейства срещнах такъв странен случай: партийният секретар на селото, българин, пуснал своето дете в турско училище, обаче не позволява на помашките деца да се учат там. След 9.IX.1944 година забраниха на помашките младежи да се учат в мюсюлманското духовно училище в Шумен, в турската малцинствена гимназия в същия град и впоследствие в турските гимназии и педагогически училища, които се откриха в много градове на страната.

Всичко това показва, че управляващата партия още в самото начало залага не на обединяването на мюсюлманското малцинство, а на неговото разделение по етнически признак. Турското малцинство още в началото бе обявено като най-голяма опасност за българската национална сигурност и бе подложено на преследване. В това отношение е особено характерен един пасаж от доклада на Георги Димитров пред пленум на ЦК на БРП (К), проведен на 1.IV.1948 година. Георги Димитров, когото българските турци приемаха като свой искрен приятел и покровител, казва пред пленума:

„В тази връзка искам да ви кажа, нека да си остане между нас, че има един голям въпрос, който не от вчера съществува. Той е, че по нашата южна граница имаме

всъщност небългарско население, което представлява постоянна язва за нашата страна. Пред нас като партия и правителство стои въпросът да го махнем оттам и да го заселим на друго място, а там да заселим наше, собствено българско население.

В различните важни пунктове на страната, като в Шуменско, Разградско и други места, имаме компактно турско население. При нашия режим, който даде пълна свобода на малцинствените групи, започват да вдигат глава мюфтиите, турските агенти, младежта започва да проявява турски национализъм, обръща се към Цариград и Анкара. Трябва да се вземат необходимите мерки за това. Този проблем трябва да се реши през 1948 година. От тази гледна точка Националният комитет на ОФ ще трябва да има комисия от деятели по малцинствата, която ще ни помогне да проведем тази сложна операция. Не можем да оставим НРБ в такова положение, в каквото е съществувало до 9.IX."[1].

Уставът за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Народна Република България от 1951 година вече е изработен и приет при пълна изяснена обществено-политическа и икономическа обстановка. През последните пет години действително са проведени насилствени мероприятия, които ясно начертават характера и развитието на България в бъдеще.

Още на 9.IX.1944 година с промяната на политическата власт, всички надземни и подземни богатства на страната, които се намираха в ръцете на капиталистическата държава като железопътния, водния, автомобилния транспорт, пощите, основните каменовъглени мини, както и не малък брой държавни промишлени предприятия, основните банки, горите, образцовите земеделски стопанства и др. преминаха в ръцете на Отечественофронтовското правителство. На 12 март 1946 година Народното събрание прие Закон за поземлената реформа, а след един месец Закон за конфискуване на придобитите чрез спекула и по незаконен начин богатства. Следващата година (на 23 декември 1947 година) бяха национализирани частните индустриални и минни предприятия. Само след два дни държавата сложи ръка и на частните банки. По такъв начин държавната капиталистическа и частната експлоататорска собственост се превърнаха в основа за по-нататъшното преобразуване на капиталистическата икономика в социалистическа.

В настройката също бяха проведени коренни преобразования, които промениха характера на държавната система и управление. С проведения референдум

[1] Доц. Стайко Трифонов, „Строго поверително", в.Поглед, бр. 16, 22.IV.1991 година.

на 15 септември 1946 година бе премахната монархията и България бе обявена за Народна Република. На 4 декември 1947 година Великото народно събрание прие първата републиканска конституция, която впоследствие бе наречена Димитровска конституция. Тази конституция признава на „националните малцинства" правото „да се учат на своя майчин език и да развиват националната култура", „основното образование е задължително и е безплатно", „училищата са държавни", (чл. 79)[1]. Премахната бе опозицията и опозиционния печат. Българската работническа партия (к) безспорно наложи своята диктатура над обществото, чрез правителството на Отечествения фронт, начело с Георги Димитров. На 18-25 декември 1948 година се проведе петият конгрес на Българската работническа партия (комунисти). Конгресът открито обяви България за социалистическа страна и прие план за ускорено социалистическо развитие на страната.

Новият „Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Народна Република България" не можеше да не отрази тези съдбоносни промени в обществено-политическия строй на страната. Партията държава искаше да раздели мюсюлманското население по етнически признак, да изгони турците от България или да ги разсели в райони с компактно българско население. Това не стана в национален мащаб, защото малко след петия конгрес на партията Георги Димитров се разболя и почина. Масовото надигане на турците за изселване в Турция през 1949 година провали този пъклен план. Затова се получи устав само за духовното управление на турците-мюсюлмани. За духовното устройство на мюсюлманите помаци и цигани ще се помисли после. Впрочем за циганите има един озадачаващ текст в този устав. Този текст (член 140) гласи: „Изповедните общини на мюсюлманите-цигани в Републиката са подведомствени на установените с настоящия устав мюсюлмански верски институти-мюфтии и Главно мюфтийство и по отношение на тях се приспособяват постановленията на този устав".

Това прикачване на циганите в последния вагон на устава в никакъв случай не означава, че те се обединяват с турците. Това се вижда от положението, че на тях се позволява да създават самостоятелни „Цигански изповедни общини", което означава, че те имат свой вътрешен специфичен духовен живот.

След приемането на устава от 1951 година Смолянското мюфтийство беше изключено от състава на Главното мюфтийство на турците-мюсюлмани в България.

[1] Български конституции и конституционни проекти, Държавно издателство „Петър Берон", София, 1990 година, стр.50-51.

Всички вероизповедни общини в Родопския район бяха предадени на негово разпореждане. Въпреки това обаче, то не беше обявено за Главно мюфтийство на българомохамеданите. Главният мюфтия беше един и той се казваше Акиф Османов. Той представляваше всички мюсюлмани пред външния свят. Но Комитетът на вероизповеданията при Министерския съвет признаваше Акиф Османов само като Главен мюфтия на мюсюлманите-турци. Дори не му позволяваше да посети родопските помашки райони.

С Решение на Политбюро от 7 април 1960 година се проведе значително съкращение в мюфтийския и имамския апарат. Мюфтийствата от 17 се смъкнаха на 6[1]. Районни мюфтийства останаха само в Кърджали, Пловдив, Шумен, Разград и Айтос. Имаше още едно мюфтийство, този в Смолян, обаче той не влизаше в списъка, тъй като беше помашко мюфтийство и се отчита по друг параграф.

Това разделение на мюфтийствата по етнически признак се задълбочи още повече впоследствие. През времето на Главния мюфтия Хасан Адемов (1964-1976) се създаде вече и Главно мюфтийство за българомохамеданите с център Велинград. Първият Главен мюфтия на помаците стана моят съкурсник от Висшата партийна школа при ЦК на БКП. Това разделение продължи и през времето на Главното мюфтийство на Мехмед Топчиев (1976-1988).

В световните мюсюлмански конференции, в международните мирни конференции българските мюсюлмани се представляваха от двама главни мюфтии, невиждано никъде събитие. Тези двама чалмалии като се връщаха в България заставаха пред камерите на българската телевизия и се надпреварваха да ни убеждават колко неограничена е свободата на съвестта и религията в нашата страна.

Българската комунистическа партия заложи на разделението на мюсюлманското малцинство в страната и загуби. Чак след 30 години се разбра смисълът на нейната стратегия и тактика по мюсюлманския въпрос. Разделяйки и противопоставяйки мюсюлманите по етнически признак по-лесно да ги асимилира, като поотделно ги влива в състава на „Единната социалистическа нация". Асимилационните процеси през седемдесетте години на миналия век първо обхванаха българомохамеданите. След тях побългариха турските цигани. Най-накрая „Възродителният процес" погълна и самите турци през 1984-1985 година.

Така с партийно решение в България се създаде „единната социалистическа

[1] ЦДА, ф.747, оп.1, а'е 21, стр.8.

нация”, която беше най-разединена през цялата българска история. Съпротивата на мюсюлманските малцинства против насилствената асимилация доведе до катастрофата на социализма в България и изпрати нейните автори в бунището на историята.

Народът казва „” Всяко зло за добро”. Трагедията на мюсюлманските етнически групи в страната ускори разпадането на тоталитарния режим. Колко е истинска новата демокрация, това е друг въпрос. Но въпреки многото й кусури, никой не може да отрече, че сега се диша по-свободно, всеки може с гордост да се нарича турчин, помак, ром, мюсюлманин, християнин, атеист. Демокрацията за първи път в историята на българските мюсюлмани създаде условия за тяхното обединяване само по религиозен признак по линията на „верското братство”. Сега нашето мюсюлманско население, без да се гледа на техния етнически произход се обедини под ръководството на единно Главно мюфтийство, в което заедно по братски работят турци, помаци, цигани. Двете районни мюфтийства с компактно помашко население: Смолянското и Благоевградското (със седалище в Гоце Делчев) се ръководят от млади енергични помаци с висше духовно образование. В района на Софийското мюфтийство, който обхваща областите София, Кюстендил, Перник, Враца, Видин има цигански изповедни общини, чиито председатели и цели ръководства се състоят само от роми.

Това религиозно единство не се харесва на агентите от бившата комунистическа Държавна сигурност, затова те се опитват да предизвикват разкол сред мюсюлманското население в нашата страна. Радостното е, че всички опити за разкол през последните години пропаднаха. Това дава надежда за бъдещето, че българските мюсюлмани няма да се поддават на комунистическите провокатори и ще продължават да разобличават техните отвратителни планове.

THE EFFORTS OF THE TOTALITARIST REGIME TO DEVIDE THE MUSLIMS ON ETHNIC BASIS

SUMMARY

İsmail DJAMBAZOV

Regardless of the religious brotherhood, proclaimed by Kuran-i Kerim, some Muslims in Bulgaria – Turks, Pomaks, Tatars, Arabs, Albanians and others, have a disparaging attitude to the Mohammedan Roma people. The first Regulations of the Chief Mufti's Office of the Muslims in Bulgaria from 1919 were openly discriminatory, forbidding them to participate in the elections of the mosque boards of trustees and to work as Imam-Hatibis, Muftis, and other religious officers in the system.

I have undertaken to consider that wrong formulation and practice in my study from the point of view of the Islamic philosophy and law, and I have emphasized that they contradict the Koran and the Sunnah.

This wrong attitude to the Mohammedan Roma people has been eliminated in the current conditions of democracy. According to the new Regulations of the Chief Mufti's Office, all Roma people are equal in terms of religious rights and obligations. Today, a number of Roma persons are employed in the system of the Chief Mufti's Office as muftis, Imam-Hatibis, members and chairpersons of the mosque boards of trustees. For instance, only in the region of Sofia Chief Mufti's Office, which covers the territories of Sofia, Pernik, Kyustendil, Montana, Vratsa and Vidin 32 districts, there are independent Roma religious municipalities with local Roma persons as members and chairpersons. There are some Roma persons working as Muftis, scores are Imam-Hatibis or other religious officers in the management of the spiritual life of the Muslims in Bulgaria. A great many young boys and girls of Roma origin study in the hundreds of Koran courses, Imam Hatip schools and in the Higher Institute of Islam.

Key words: Bulgaria, Islam, the Roma

7. ОБРАЗЦИ НА СЪКРАЩЕНИЯ В ОСМАНСКИТЕ ДОКУМЕНТИ (XV- НАЧАЛОТО НА XX В.)

Стефан АНДРЕЕВ

Използването на съкращенията в юриспруденцията и в държавната документация първоначално е наложено сред християнската културна общност[1]. Османските канцеларисти възприемат тази практика, макар и в по-ограничена степен[2]. Съкращенията са застъпени преди всичко в многобройните видове регистри, засягащи описването на земи и население, данъчната система, приходо-разходните операции на вакъфите и държавната хазна. Наред с това се срещат и в единичните документи като фермани, берати, илями, мектуби, тезкирета и др[3]. Едва ли се нуждае от специална обосновка необходимостта от разкриването на тези съкращения при осмислянето на османския архивен материал. Съвсем логично проблемът е намерил място в специализираните палеографски изследвания на водещи в османистиката учени като Л. Фекете[4], Б. Недков[5], А. Велков[6] и др. Веднага обаче следва да отбележим, че той не е изчерпан. При обогатяването на изворовата база с нови документи с по-широк тематичен и хронологичен обхват стана възможно откриването и дешифрирането на несрещани в познатата ни литература съкращения, които представихме в отделна публикация[7].

Продължавайки работата си по привличането и изучаването на документален материал, останал встрани от нашето внимание, успяхме да разкрием още неизвестни съкращения, както и да уточним такива, чието дешифриране ни убягваше. Това ни дава възможност тук да предложим разширен вариант на гореспоменатата публикация.

***

[1] Вж *Люблинская, А.Д.* Латинская палеография. Москва,1969,с.35
[2] *Gökbilgin, M.T.* Osmanlı Paleografya ve Dıplomatik İlmi. İstanbul, 1979, 46-47.
[3] По-подробно за класификацията на османските документи вж. *Недков, Б.* Османотурска дипломатика и палеография.Т.1. София, 1966, с.127-177; Срв.*Kütükoğlu.M.* Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik). İstanbul, 1994, 99-360.
[4] Вж *Fekete, L.* Die Siyaqat Schrift in der turkischen Finanzverwaltung. Bd.1. Budapest, 1955, 43-48.
[5] *Недков,Б.* Цит. съч., 113-117.
[6] *Велков, А.* Видове османски документи. Принос към османотурската дипломатика. С., 1986, 69-70.
[7] *Andreev. S.* To the Question of Abbreviations (ihtisar) in Ottoman Turkish Seribal Praktic, *Etudes balkanigues*, 1995, № 3-4, 161-167.

Представените в настоящата работа съкращения са извлечени от документи, съхранявани в българските архивохранилища – Ориенталски отдел на Народната библиотека „ Св.Св. Кирил и Методий," Централен държавен архив (ЦДА) при Държавна агенция „ Архиви" и Регионален исторически музей в Търговище, както и от Османския архив при Министерския съвет на Република Турция в Истанбул (BOA). По-подробно сигнатурите на използваните документи са съобщени в списъка на съкращенията. Там обаче има и такива без искови данни. Това са случаите, при които сме използвали източници от неорганизирания фонд на Ориенталския отдел.

Съдържанието на съкращенията, използвани в рамките на цитирания по-горе архивен материал, може да бъде обособено в няколко тематични групи:

- мерки - за земя, дължина, тежина, зърнени храни, време и пр.;
- монети;
- данъци / поземлен, извънреден, поголовен/, такси и думи за обозначаване на финансови операции;
- земеделие и животновъдство;
- войска /организация и снабдяване/;
- съкращения на други често употребявани думи.

Долуприложеният списък дава възможност за извеждането на някои общи положения относно същността и структурата на съкращенията. На първо място стои въпросът за принципа на тяхното съставяне. Наличието на няколко букви-съкращения, изведени от една и съща дума, недвусмислено говори за водещата роля на субективния фактор при въвеждането им в практиката и поставя под съмнение съществуването на писмени указания за начина на съкращаване. Те потвърждават изказаното от Л. Фекете мнение по този въпрос[1].

На второ място следва да се извади пред скоба структурата на съкращенията. Най-често това са първата и последната буква на думата. Съкращаването обаче може да се осъществи и по друг модел. Подбират се първите и последните две букви, началната и крайната буква на думата или израза и т.н.

При извеждане същностната характеристика на съкращенията е важно да се отбележи фактът, че те обслужват най-често писмото сиякат, но не са редки случаите на използването им и при други основни видове и подвидове като дивани, рика, талик, индже дивани и пр.

[1] Fekete, L. İbidem, p. 48.

Що се отнася до графиката на съкращенията, следва да се отбележи спорадичното удължаване на буквите, което дава възможност над издължените им хоризонтални части да се помести цифра или друг кратък текст. Пак към графиката бихме допълнили и почти пълното отсъствие на диакритични точки.

В представения списък съкращенията са подредени азбучно, като буквите се изписват коректно със съответните диакритични точки. Следват думите от които са извлечени, транскрипция на български език и превод. Накрая са посочени сигнатурите на документите.

ا от اعلا *а ʻла* висша категория при облагането на платците с поголовен данък. BOA, MD № 03630.
Вж и ل (2); عا; ع (1).

ای от اسدی غروش *еседи гуруш* сребърна монета, разновидност на гроша, ф. 316А, арх. ед. 201, л.1. Вж и ى (1)

با от با رانی *барани* ямурлук, Д 26, л. 11б. Вж и نی

بله от مقابله *мукабеле* срещу, в замяна; колациониране. Вж и مبله

پا от پاره *пара* сребърна монета със стойност 3-4 акчета, ф. 188А, арх. ед. 1. Вж и پر (2)

پر от 1. (پرماق (پرماق؛ پر مق *пармак* мярка за дължина, равна на 2.83 см, ф.1, арх.ед. 3288

2. پاره *пара* ф. 1, арх. ед. 2240. Вж и پا

ت от 1. تابع *таби ʻ* спадащ, подведомствен

2. قیمت *къймет* цена, стойност, ф.1А,арх.ед.34924

ثل от ثلث *сюлюс* сребърна монета със стойност 1/3 от гроша, ф.123А, арх.ед. 119

ج от 1. جدید *джедид* нов, ф.1А, арх.ед. 7741

2. جواب *джеваб* отговор, ф.Рс 1/97

3. زوج *зевдж* двоен, двойка, чифт, Д 22, л.22а

جر от جریب *джериб* мярка за повърхнина, равна на 2450 кв.м, ф.1А, арх.ед. 15114

چ от 1. آوچ *авуч* шепа; мярка за зърнени храни с размер на една шепа, ф.166, арх.ед. 126

2. چاریك *чарйек* сребърна монета от пет гроша; мярка за тежина, равна на 750 г; мярка за дължина 17 см, ф.166, арх.ед. 126

3. چفت — *чифт* поземлен данък, изискван от платците мюсюлмани, владелци на един или повече чифта земя, Д 385, л.80б

4. (چلتوك) چلتيك — *челтик* , *челтюк* оризище, Д 385, л.74б

5. چته — *чете* военна единица, наброяваща по-малко от 100 бойци

ح от حجر — *хаджер* [воденичен] камък, НПТА, XIX-28/21, л.12б

حز от حزمه — *хюзме* снопче, ръкойка, ф.121, арх.ед. 3095

خ от 1. خرمن — *харман* гумно, ф.114, арх.ед. 244, л.3б

2. خمس — *хумс* 1/5 [данъчен] дял, НПТА, XVIII-7/36

د от 1. ادنا (ادنى) — *една* низша категория, при облагането на платците с поголовен данък, ВОА, MD № 03630. Вж и ن(1) ؛ نا

2. دقيقه — *дакика* минута, ф.179, арх.ед. 2077

3. دمت — *демет* сноп от зърненожитни култури, ф.121, арх.ед. 3096

4. دونم — *дьонюм* мярка за повърхнина, равна на 919.3 кв.м

5. ديرن — *дирен* голяма вила; ½ бала сено

در от درهم — *дирхем* мярка за тежина, равна на 3.207 г, ЦДА, ф.246К, оп.1, арх.ед. 221,л. 63а

ر от 1. حرر — *хуррира* написа се, ф.1, арх.ед. 117

2. رسم мн.ч. رسوم — *ресм (рюсюм)* данък, такса, налог

3. قصور — *кусур* дефицит; остатак, ф.1А, арх.ед. 627, л. 2

4. مظفر — *музаффер* победител, ф.1, арх.ед. 3064

5. لودره — *лодра* мярка за тежина, равна на 564 гр., ф.1,арх.ед. 7689. Вж и ل (5)

س от 1. رأس — *реис* глава добитък, ф.1, арх.ед. 3218

2. سانتيم — *сантим* стотна част; стотинка, ЦДА, ф.246К, оп.1, арх. ед. 222, л. 18б

3. سنه — *сене* година, ф. Цг 33/11, л. 29

4. سؤال — *суал* въпрос,ф.179, арх.ед. 190

سا от ساعت — *са΄ат* час, ф.179, арх.ед. 2077

ش от 1. (شنيك‘ شنك) شينك — *шиник* мярка за тежина, равна на 8 кг, Д 176, л. 24б

2. غروش — *гуруш* сребърна монета, основна парична единица в Османската империя до края на XVII в., грош, ф.Пд 1/7, л. 2

3. معاش — *ма‘аш* заплата, НПТА, XIX-13/1

4. ياش — *яш* възраст, ф. Мк 19/27, л. 1б

ص от 1. صاغ	*са* пълноценно [акче], ф.1, арх.ед. 19456, л. 148а
2. صغير	*сагир* малък, малолетен, ф. Цг [XIX в.]. Финансова администрация (трета документална поредица)
ضا от عرضا	*арзан* на широчина, ф. 11А, арх.ед. 468, л .1
ط от 1.طابور	*табур* батальон, Тн 32/15, л. 22
2. طاغار(طغار)	*тагар* (мярка за зърнени храни, различна по обем в отделните области на Османската империя), НПТА,XIX-6/46
3. طغانجى	*доанджъ* соколар, ВОА, МК № 2591
4. طقورجين	*докурджин* кръстец [от снопи]. Рег.истор. музей Търговище, инв.№ 34478
5. قيراط	*къ́рат* карат, ф.Цг [XIXв.]. Дефтерхане. Пари и кредит (трета документална поредица)
طا от طولا	*тулен* на дължина, ф. 11А, арх.ед. 468, л. 1
طه от طاره	*дара* теглото на съда или опаковката на стока, тара, ф.1, арх.ед.2993,л. 4
ع от 1. اعلا	*а ʻля* ф. Мк 19/27, л. 14а. Вж ل(2) ؛ عا ؛
2. عن	*ан* от, ф. 182, арх.ед.11, л. 1
ء от 1.ربع	*руб ʻ* сребърна монета със стойност 1/4 от гроша, ф.316А, арх.ед. 203
2. عدد	*ʻадед* бройка, число, ф. Сф 26/28, л.2б. Вж и عد(1)
عا от اعلا	*а ʻля* . Вж ل(2) ؛ عا ؛
عد от 1. عدد	*ʻадед* НПТА, XVII-2/6, л. 2. Вж и ع (2)
2. متقاعد	*мютека ʻид* пенсионер, Д 159, л. 46 б. Вж и م (2)
(ع م) عم от عليه السلام ʻ	*алейхисселям* мир нему, Цг [XVII в.]. Мюсюлманска религия (трета документална поредица)
غ от 1. غروب	*гуруб* [по] залез, НПТА, XIX-1/53
2. غيرهم	*гайрихим* други, ф.302, арх.ед. 9
غ от غنم	*ганем* овца, ф. 20А, арх.ед. 261б, л.1б
ف от معاف	*му ʻаф* освободен [от данък], ф. 146А, арх.ед. 46
ق от 1. اوراق	*еврак* карта за облагане с поголовен данък, ф. Вд 97/12, л. 3б
2. قره	*кара* поземлен данък, събиран в Анадола от владелци на по-малко от половин чифт земя или от безимотни платци, ф. 238А, арх. ед.797, л.4а

3. قنطار — *кантар* мярка за тежина, равна на 56.449 кг, BOA, MMD №.2067, p.6

4. قوقه — *кока* шапка, украсена с пера, Д 26, л. 5б.

5. يماق — *ямак* член на военно-помощна формация, ф.213, арх.ед. 28

ترقّى от قى — *теракки* добавка, увеличение, ф. 1А, арх.ед. 14964

1. اولـچك от ك — *йолчек* мярка за зърнени храни, равна на около 6.250 кг, ф.166, арх.ед. 126

2. سنك — *сенг* [воденичен] камък, ф.10А, арх.ед. 492, л. 2а

3. كسر — *кесер* недостиг, Д 56, л. 25б

4. كلمات — *келимат* -думи, ф. 179, арх.ед. 2077

5. كنيه — *кюнйе* удостоверение за самоличност, ЦДА, ф. 246К, оп.1, арх.ед. 138, л. 41

1. استانبول от ل — *Истанбул* (в израза كيل استانبول кейл-и Истанбул) истанбулско киле, ф.1, арх.ед. 2854

2. اعلا — *а ʻля* BOA, MMD №1301. Вж и ع ؛ عا (1) ؛ ا

3. تنزيل — *тензил* намаление, изваждане [на числа], Д 156.л.6а

4. قانغال (قنغال) — *кангал* навито желязо или въже, кангал, Д 622, л. 3а

5. لودره — *лодра* BOA, MMD №.2067, p.3. Вж и ر(5)

6. نزل — *нюзул* извънреден налог, ф. 275А, арх.ед. 592

7. نول — *навл* такса за транспорт по вода, ф1, арх.ед. 2911

نقلت от لت — *нукилят* прехвърлен,пренесен, ф.145. арх. ед.14, л. 2.

اولك от لك — *евлек* мярка за повърхнина, равна на ¼ дьонюм, ф.121, арх. ед. 3095

1. غلام от م — *гулям* роб; слуга; паж при високопоставен сановник, Д 7, л. 225 б

2. متقاعد — *мютека ʻид* Д 115, л. 31б. Вж и عد (2)

3. مرد — *мюрд* умрял, ф.1, арх.ед. 954, л. 5а

4. مزروع — *мезру‘* засят, ф.79, арх.ед. 1393

5. ميراخورى — *мирахури* вер. зимна дреха, употребявана най-често от началника на султанската конюшня, Д 26, л.6а

مقابله от مبله — *мукабеле* Д 93, л. 24б . Вж и بله

1. (ادنى) ادنا от ن — *една* Мк 19/27, л.14а. Вж и نا (1) ؛ د

2. نصف — *нъсф* половина, половин

3. نيم — *ним* половина, половин, ф.238А, арх.ед. 797, л.14 б

نا от (ادنی) ادنا	*една* Вж и ن(1) د؛(1)
نی от بارانی	*барани* Вж با
و от اوسط	*евсат* средна категория при облагане на платците с поголовен данък, BOA, MD № 03630
ه от هیچ	*хич* нищо, ф.26, арх.ед. 2055[1]
ی от 1. اسدی غروش	*есди гуруш* ф. 1, арх.ед. 20104, л. 1 Вж и ای
2. یکون	*йекюн* всичко ф.1, арх.ед. 764

[1] Най-често съкращението се среща в края на редовете на ферманите, за да се избегне добавянето на нова дума.

PATTERNS OF ABBREVIATORS IN OTTOMAN DOCUMENTS (XV- BEGINNING OF XX C.)

SUMMARY

Stephan ANDREEV

In the current publication are represented the latest results by the study over the used in Ottoman document letters-abbreviations. The basic parts of the work represent a list with the followıng structure: alphabetic arranged letters-abbreviations writhed correctly with the relevant diacritical points; transcribed in Bulgarian language; the words from which they were extracted; translation; basic data.

8. ЕТАПИ НА ПРЕПОДАВАНЕ НА АРАБСКИ ЕЗИК В МЕДРЕСЕ "НЮВВАБ" – ГРАД ШУМЕН

Мустафа КЕЛЕБЕК

مراحل تدريس اللغة العربية في مدرسة النواب بمدينة شومنو– بلغاريا

د. مصطفى كَلَبَكْ[1]

التمهيد

أهمية اللغة العربية

من المعلوم أن اللغة العربية تحل مكانة عظيمة لدى المسلمين مدى التاريخ الإسلامي كله، و سبب ذلك أنها لغة دينهم و أن جميع العلوم الدينية نقلت إلينا على هذه اللغة. وأن اللغة العربية أهم اللغات السامية وأقدمها.[2]

وفي أيامنا هذه يتطور تعليم وتعلم العربية أكثر تطورا مما كان عليه من قبل، بما أنها لغة ثانية لكل شعب مسلم بعد لغتهم الأم وهي لغة أم لحشود من الناس يتجاوز عددهم مائتي مليون نسمة في العالم. إذ يستخدمون العربية كلغة عبادتهم في كل وقت خلال اليوم، كما يستخدمها كثير من الناس في مهماتهم الرسمية. كل ذلك يشير إلى كفاية موقع اللغة العربية.[3] فهناك قناعة شائعة في تركيا على أن تعليم اللغة العربية جزء من التعليم الديني.

لقد نشأت الثقافة التركية ـــ الإسلامية بعد اعتناق الأتراك الإسلام من عهد القراخانيين (932هـــ/1212م) الذين اتخذوا الحروف العربية في كتابة لغتهم التركية،[4] وبذلك احتلت لغة القرآن مكانة مرموقة في حياة الأتراك. و بذلك أصبحت اللغة العربية لغة رسمية للدولة التركية في الأناضول واستمر ذلك الوضع حتى القرن الثاني عشر. وقد احتفظت اللغة العربية بهذه المكانة حتى القرن الثالث عشر قبل أن تحل محلها اللغة الفارسية تدريجيًا.

كما يقول د. مبروك: " ***شجع المسلمون أن يتعلموا ويعلموا ويدرسوا اللغة العربية لاشتياقهم إلى حفظ القرآن استجابة بداع ديني هو الحفاظ على مبادئ الإسلام وأحكام القرآن والسنة*** ".[5] كما يقول الأستاذ صيني: " ***إذا اتسع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يشمل سائر الأعمار والمهن وحقول الصناعات***".[6]

ولذلك ألف عديد من علماء اللغة المسلمين حول العربية منذ العصر الثاني للهجرة وفكروا في تطويرها.[7] واهتم

---

[1] (Dr. Mustafa *KELEBEK*)، مدرس اللغة العربية في كلية الإلهيات لدى جامعة الجمهورية بمدينة سيواس – تركيا وعضو هيئة التدريس في الفقه الإسلامي لدى المعهد الإسلامي العالي بصوفيا – بلغاريا .

[2] Furat, Ahmet Suphi, "***Arap Edebiyat Tarihi***", I., Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, s. 45.

[3] Meydan, Mehmet vd, "**Arapça Öğretiminde Çağdaş Yöntem ve Yaklaşımlar**", ***İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Nasıl Olmalı***, DEM (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları), İstanbul 2006, s. 223.

[4] http://edebiyatsanat.com/dil-bilgisi/61-dil-tarihi/432-karahanli-turkcesi.html; http://www.ebilge.com/280879/Karahanlilar_hangi_alfabeyi_kullanmislardir.html (09.01.2011 güncelleme).

[5] مبروك، عبد الوارث، "***في إصلاح النحو العربي دراسة نقدية***"، دار القلم، الكويت 1985/1406، ص 8 .

[6] صيني، محمود إسماعيل و رفقاءه، " ***مرشد المعلم في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها***"، مكتبة التربية لدول الخليج، الكويت 1985/1406، ص 1 .

[7] Demirayak, Kenan-Çöğenli, M. Sadi "***Arap Edebiyatında Kaynaklar***", Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat

المسلمون العلماء والأمراء جميعا بتعليمها وتدريسها في كل مكان عبر التاريخ في كل دورمن أدوار التاريخ الإسلامي. غير أن بعض المؤلفين كتبوا على العثمانيين الأتراك بأنهم ضعفوا العربية تطورا وقيماً.[1] لايمكن لنا الاشتراك في هذه الفكرة المتطرفة شيئا ما. لأن العربية كانت لغة إمبرطورية في عهد العثمانيين.[2]

إن الأتراك قبلوا العربية ثاني لغتهم بعد ما اعتنقوا الإسلام، كما ذكر الحاج خليفة (كاتب جلبي) أن أقسام علوم العربية أربعة: هي علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان والأدب والبلاغة، وكما يقول بابانزادة أحمد نعيم: إن العربية يكون المرأ المسلم في أمس حاجة إليها، لأنها لغة الدين.[3]

ومن أهم خصائص اللغة العربية أنها لغة اشتقاق، وهذا الاشتقاق أكسبها مرونة ومناعة في نفس الوقت، فسمح لها بإيجاد ألفاظ جديدة.[4]

ومن ناحية أخرى يلزم التنبيه أن اللغة العربية الفصحى هي الركن الأساس في استخدام العربية كتابة وتعبيرا لا غير.[5]

ماهية اللغة

يقول الخبراء في علم اللغة، "إن اللغة أداة اتصال بين الناس تتمثل في فنون أربعة: هي الاستماع والكلام والقراءة والكتابة".[6] تعد اللغة من أهم الظواهر الاجتماعية التي أنتجها التطور البشري. وهي مركب معقد، وتمس فروعها معارف مختلفة. ولقد لعبت اللغة دورا هاماً في تحقيق المترلة العليا للإنسان بين الكائنات الأخرى، وهي على خلاف الأشكال الأخرى للحياة الإنسناية قد تطورت بسرعة في فترات متلاحقة، وهي في تطورها تزود الأجيال الإنسانية بالأدوات الفعالة للتقدم والتطور.[7]

وتتكون اللغة أساساً من الفونيمات (phonomes) والمورفيمات (morphemes) ومن الكلمات و الجمل. فالفونيمات هي الأصوات المختلفة التي تتكون منها اللغة، فالحرف (أ) مثلا فونيم، والحرف (ب) فونيم، وهكذا دواليك... أماالمورفيم فهو أصغر وحدة لغوية ذات معنى. مثل: السوابق (prefixes) واللواحق (suffixes) و الكلمات.[8]

أهداف تعليم وتدريس اللغة العربية

لكل لغة أهداف وكذلك للعربية أهداف يستهدفها المعلمون في التدريس. و يمكن ذكر الأهداف المشتركة في تعليم اللغات كما يلي:

أ- الاستماع مع الفهم.

ب — و التعبير الشفهي.

جـــ- وتحليل المتون اللازمة في المهنة والمهمة الخاصة للشخص.

Fakültesi Yayınları, Erzurum 1995, s. 179; Civelek, Yakup, "**VII.-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batı Dilbilimcilerle Mukayesesi**", "***Kur'an ve Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu***", Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, s. 211–224.

[1] يونس، جـ 2، ص21 .

[2] Öztürk, Osman, "***Arapça ve Diğer Lisanlar***", İstanbul 1990 s. 89; Soyupek, Hasan, "**İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi**", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleymen Demirel Üniersitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta 2004, s. 158.

[3] محمد الحاج ذهني أفندي، "***المقتضب في قواعد النحو***"، إستانبول 1301.

[4] يونس، جـ 1، ص 18 .

[5] يونس، فتحي علي و رفقاءه، "***تعليم اللغة العربية أسسه وإجراءاته***"، الجزء الأول والثاني، الكويت 1987 ، جـ 1، ص 16، 20، 23-25 .

[6] يونس، جـ 1، ص 23 .

[7] يونس، جـ 1، ص 9 .

[8] يونس، جـ 1، ص 9 .

د – و فهم المقروء اليومي من الصحف، والمجلات و الكتب غير المشكلة.[1]

من الجدير بالذكر هنا أن العربية تدرس على الأسس والمبادئ التي تدرس عليها جميع اللغات الأخرى، وهي:

1- تحسين المهارات الأربعة:

أ- الاستماع والفهم.

ب- والقراءة والفهم.

جـــ- والكلام.

د- والكتابة.

2- و التعلم من البسيط إلى المركب.

3- و استخدام اللغة في الحياة اليومية.

4- واشتراك الطلبة في الدراسة.

5- والتعلم الذاتي.[2]

استخدام طرق التدريس في تدريس اللغة العربية هام للغاية كما يجري استخدامها في تدريس جميع اللغات. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي للمدرس أن يتمركز ويترسخ في تدريس العربية أوضاع البيئة ومستوى الدارسين.[3]

طرق تدريس اللغة العربية وأهميتها

من الضروري أن الاهتمام بطرق التدريس في دراسة وتعلم العربية ضروري وله أهمية في الماضي وفي المستقبل، وأول طريقة في تدريس اللغة هي أن الطالب يمارس الأصوات والكلمات والجمل ويعيدها، كما يستطيع استماعها من المتكلم نطقا وصوتاً. هذه طريقة بسيطة ينتفع بها الطالب ولكن يبقى على مستوى ضعيف بنفع يسير.[4]

أهم شيئ في تدريس اللغة هو أن يسلك المدرس في تدريسها وينهج منهاج الحديث المنضبط الدائم على الأساليب الأكاديمية التي تمارس في الجامعات وأماكن الدراسات الخاصة للغة.[5]

تدريس قواعد اللغة العربية (علم الصرف وعلم النحو)

في تعليم اللغة العربية لا بد من الأخذ بالقواعد العربية حتى يتدرب الدارس على جميع ما أخذ من علم الصرف وعلم النحو. بعض الخبراء المعاصرين في اللغة يهتمون بكافة القواعد اللغوية بما فيها تلك التي تساعد على تكوين الجمل الطويلة معدة التركيب.[6]

و العلم الذي يدرس كيفية تكوين الكلمات يسمى ***الصرف*** (morphology)، والعلم الذي يدرس أحوال الجمل يسمى ***النحو*** (syntax)، ويكون الصرف والنحو مما يسمى بـــ "***قواعد اللغة***"، ويسمى العلم الذي يدرس اللغة من جميع جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية والمعنوية "***علم اللغة***" أو "***فقه اللغة***" على حد تعبير الكثير من الباحثين من

---

[1] Meydan, vd, "**Arapça Öğretiminde Çağdaş Yöntem ve Yaklaşımlar**", s. 223.

[2] Meydan, vd, "**Arapça Öğretiminde Çağdaş Yöntem ve Yaklaşımlar**", s. 224.

[3] en-Nâka, Mahmud Kamil- Mustafa Kelebek, "**Öğretim Yöntemleri ve Arapça Öğretim Teknikleri Üzerine Söyleşi**", Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakülte Dergisi, 3. sayı, Sivas 1999.

[4] Garip, Mehmet vd, "**Arapça Öğrenme ve Öğretme Teknikleri**", ***İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Nasıl Olmalı***, DEM (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları), İstanbul 2006, s. 233.

[5] Garip, Mehmet vd, "**Arapça Öğrenme ve Öğretme Teknikleri**", s. 234.

[6] خرما، نايف ورفيقه، "***اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها***"، عالم المعرفة، الكويت 1988/1408، ص 36 .

علماء اللغة.[1]

ينبغي للمدرس في تدريس القواعد الصرفية أن يدرس الأصوات والحروف والكلمات كمجموعة حيث تمثل الأصوات و الحروف مادة الكلمة في اللغة العربية ، وهذه المادة توضع في قالب لغوي، يسمى " ***الصيغة***". وجميع الألفاظ اللغوية ترجع إلى مبان وصيغ محدودة تبلغ (1210) عشراً ومائتين وألف صيغة، فإن الصيغة في اللغة العربية ما هي إلا قوالب فكرية تصب فيها المعاني العامة فتحددها وتعطيها حجمها ومعناها.[2]

وينبغي للمدرس في تدريس القواعد النحوية أن يبدأ بمستوى بسيط مع تبسيط تعليمها منطلقا بتقديم القاعدة والحكم أو التركيب اللغوي الجديد للطلاب حيث يساق الشواهد والأمثلة لتوضيح هذه القاعدة. ومتماشيا مع الطريقة الاستنباطية الاستقرائية بتقديم مجموعة من الأمثلة تتضمن القاعدة، وبعد قراءة الأمثلة يلفت المعلم نظر الطلاب إلى أجزاء معينة من هذه الأمثلة ليلاحظوها بحيث تجمع هذه الملاحظات لتكون تعميما ثم قاعدة تسجل وتطبق على أمثلة جديدة.[3]

الجملة التي تدرس ضمن تدريس علم النحو تتألف من شريط أو مسلسل من الكلمات المصفوفة بعضها بجانب بعض ومعنى تلك الجملة يتألف من معاني المفردات بالإضافة إلى العقبات الأفقية الظاهرة بينها والتي تنظمها قواعد اللغة.[4]

يقول د. طلب: " ***يجب للمدرس أن يتوخى السهولة في اللفظ والمثال في تدريس اللغة لتشجيع الطالب على الدراسة النحوية والصرفية وغيرهما من العلوم العربية***".[5] ويقول مجاور في قواعد اللغة العربية: "***قواعد اللغة العربية –أو ما يسمى بالنحو– ذات أهمية، لأن جميع اللغات التي تنقل على ألسنة الأقوام تحيا بالنحو***".[6] و يقول النحاس:" ***يجب أن يعطي الاهتمام الخاص للتطبيق والتدريب في دراسة العلوم العربية***".[7]

تدريس الاستماع

في الاستماع ثلاثة عناصر للتدريس الناجح:

أ- محاولة المدرس تحقيق أغراضه وأغراض الطلاب.

ب- استخدام و استعمال أسس وشروط التعلم المعروفة.

جـ- استخدام خطوات منطقية في الإجراءات التدريسية.[8]

تدريس القراءة

القراءة هي ذلك الفن اللغوي الذي يعتبر معينا غزيرالعطاء سابغ المدد، ويتحقق إما بالقراءة الجهرية و إما بالقراءة الصامتة.[9]

ينبغي للمعلم في تعليم القراءة ما يلي:

أ- تحديد الغرض من خبرة الاستماع.

ب- الانتباه إلى المفردات.

---

[1] يونس، جـ 1، ص 10 .
[2] النحاس، مصطفى، "***مدخل إلى دراسة الصرف العربي***"، مكتبة الفلاح، الكويت 1981/1401، ص 12-13 .
[3] يونس، جـ 2، ص 83-85 .
[4] خرما، نايف، "***أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة***"، عالم المعرفة، الكويت 1978/1398، ص 139 .
[5] طلب، عبد الحميد السيد، "***تهذيب النحو***"، 1-5، مكتبة الشباب، الكويت 1988، جـ 5، ص 30 .
[6] مجاور، محمد صلاح الدين علي، "***تدريس اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية***"، الجزء الأول والثاني، دار القلم، الكويت 1976/1397، جـ 2، ص 679 .
[7] النحاس، مصطفى و رفقاءه، "***النحو الأساسي***"، ذات السلاسل، الكويت 1984/1404، ص 6 .
[8] يونس، جـ 1، ص 195، 208 .
[9] مجاور، جـ 2، ص 357 .

جـــ- ربط المادة المسموعة في خبرة الدارسين.

د- استخدام بعض التوجيهات لتحقيق غرض الاستماع.

هـــ- تحقيق الطريقة الجزئية التركيبية بتناول الحرف و المقطع والصوت.

و- تحقيق الطريقة الكلية التحليلية بتناول الكلمة والجملة والقصة.

ز- إعادة الاستماع.[1]

تدريس الكلام (المحادثة)

ينبغي للمعلم في تعليم الكلام (التعبير الشفوي) ما يلي:

أ- النمو اللغوي في جانب الكلام والنطق.

ب- تطوير وعي الدارس بالكلمات الشفوية.

جـــ- إثراء الثروة اللفظية الشفهية.

د- تقويم روابط المعنى عند الدارس.

هـــ- تمكينه من وضع وتشكيل الجملة.

و- تنمية قدرته على تنظيم الأفكار.

ز- تحسين هجائه ونطقه.

حـــ- استخدامه للتعبير القصص المسلى وتنمية الطبيعة الصوتية للكلام عن طريق المدرس.[2]

تدريس الكتابة

ينبغي للمعلم في تعليم الكتابة ما يلي:

أ- تعليم الإملاء.

ب- تعليم الخط.

جـــ- تعليم التعبير التحريري.

د- الخبرة في الكتابة بالتعرف على الرموز اللغوية والفهم.[3]

التقويم

التقويم لغة؛ تحديد مدى قيمة شيئ معين، أي أن التقويم وسيلة لإدراك ما نحل مشكلته. واصطلاحا: " **العملية التي يقوم بها الفرد أو الجماعة لمعرفة ما يتضمنه أيّ عمل من الأعمال من نقاط القوة والضعف ومن عوامل النجاح أو الفشل في تحقيق غاياته المنشودة منه على أحسن وجه ممكن**". فهو " **مجموع الإجراءات التي يتم بواسطتها جمع بيانات خاصة بفرد أو بمشروع أو بظاهرة ودراسة هذه البيانات باسلوب علمي للتأكد من مدى تحقيق أهداف معينة محددة**".[4]

التقويم في نشاطات الأعمال الدراسية

لابد من التقويم في نشاطات التعليم والدراسات سواء في تدريس اللغة أو تدريس العلوم الأخرى مدى تقرير المواد التي تخطط قي الفصول الدراسية. ولابد من البداية والنهاية في تقرير المواد والامتحانات والإجازات التي تلي بعضها بعضا.

---

[1] يونس، جـ 1، ص 278، جـ 2، ص 214-215 .
[2] يونس، جـ 1، ص 237-241 .
[3] يونس، جـ 2، ص 12-35، 280-281 .
[4] يونس، جـ 2، ص 97 .

مميزات الاختبار الصحيح

ا- **الصدق (validity)**: الصدق في الاختبار الجيد هو الذي يقيس ما أعد من أجل قياسه فعلا، أي الصدق: الدقة في قياس الحقيقة. يقيس الوظيفة التي أعد لقياسها، ولا يقيس شيءا مختلفا. ولابد للمدرس قبل وضع الاختبار أن يعد في ذهنه الأهداف المرجوة من هذا الاختبار والتي سيقيس نتائجها على الطلاب.

ب- الثبات (reliability): يقصد بثبات الاختبار إعطاء نفس النتائج إذا ما أعيد على نفس الأفراد في نفس الظروف ، ويقاس هذا الثبات إحصائيا بحساب معامل الارتباط بين الدرجات التي حصل عليها التلاميذ في المرة الأولى وبين النتائج في المرة الثانية ، فإذا ثبتت الدرجات في الاختبارين وتطابقت قبل أن درجة ثبات الاختبار كبيرة. الثبات: يعني أن يحصل التلميذ على النتائج نفسها تقريبا إذا ما أعيد تطبيق الاختبار عليه.

جـ- الموضوعية (objectivity): تعني إخراج رأي المصحح أو حكمه الشخصي من عملية التصحيح، أو عدم توقف علامة المفحوص على من يصحح ورقته. و يجب أن يكون تفسير واحد للأسئلة والإجابات المطلوبة. الموضوعية: تعني عدم التدخل الذاتي في عملية التصحيح أو عدم اختلاف علامة الطالب باختلاف المصححين.

د- العملية (practicality): يقصد بها أن الاختبار لا يتطلب من المدرس جهدا كبيرا في وضعه أو تطبيقه أو تصحيحه.

هـ- التمييز (diskrimination): الاختبار المميز هو الذي يستطيع أن يبرز الفروق بين التلاميذ ويميز بين المتفوقين والضعاف.[1]

في التقييم ينبغي أن تكون الأسئلة ممثلة لمختلف أجزاء المادة، واضحة وخالية من الغموض، في مستوى الطلاب، الأسئلة الموضوعية قدر المستطاع، وضع الإجابات النموذجية، تحديد الدرجات الجزئية، الصحة النفسية والجسدية.

الطريقة التنفيذية لعمل الاختبار الناجح: أولا: في مجال الإعداد الذهني. لابد للمعلم قبل وضع الاختبار أن يعد في ذهنه الأهداف المرجوة من هذا الاختبار والتي سيقيس نتائجها على الطلاب. وتحديد الدروس والمواضيع. وقراءة الدروس والمواضيع قراءة دقيقة. مراجعة وفهم كل نوع من أنواع الأسئلة المقالية والموضوعية ومعرفة ميزات كل نوع وجوانب قصوره. وضع خطة المنهج أمامك لمعرفة الدروس الملغاة من الدروس المطلوبة وكذا الآيات والأحاديث المقررة تجنبا للنسيان والسهو والسؤال عما هو غير مقرر و أن تكون الإجابة موجودة في الكتاب المقرر.[2]

الفصل الأول: مدرسة النواب تاريخها و تأسيسها وتأثيرها

نبذة عن تاريخ المدارس

تأسست أول مدرسة بمدينة نيسابور سنة 960/349، ولكن المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك (1092/485) وزير آلب آرسلان (1072/465) في بغداد هي أفضل وأوسع مدرسة في العصر الخامس للهجرة.[3] ثم تليهما مدارس شتى وعديدة متنوعة عبر مراحل التاريخ الإسلامي اعتبارا من السلجوقيين إلى عهد العثمانيين.

إن المدارس ذات قيمة تتمثل مؤسسات علمية عالية تدرس فيها عديد من العلوم النظرية العملية الفنية والعلوم

---

[1] يونس، جـ 2، ص 108-109 .

[2] http://zulfiedu.gov.sa/vb/showthread.php (31.2.2010 güncelleme).

[3] Atay, Hüseyin, "**İslam'da Öğretim**", "***AÜİFD***", Ankara 1978, cilt: XXIII, s. 25; Bilge, Mustafa, "**İlk Osanlı Medreseleri**", İstanbul 1984, s. 3; Arabacı, Caner, "**Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri**", Konya 1998, s.15.

الشرعية النقلية الآلية. فاللغة العربية من العلوم الشرعية الآلية ومن أهم المواد المقررة في المدارس.[1] وتتميز طلاب المدرسة مباشرة من أمثالهم الآخرين الدارسين في مؤسسة علمية أخرى، ومتى التقى مجموع من المتخرجين من أي مؤسسة علمية مع المتخرجين في المدرسة فتميز بينهم خريجو المدرسة، لأن الدراسة فيها كانت عميقة وقوية.[2]

العربية المقررة في المدارس العثمانية

المدارس في العهد العثماني من ناحية تعليم اللغة العربية تنقسم إلى مرحلتين، الأولى « ***مرحلة المدارس الأهلية***» (1299م ـــ1773م)، أي المدارس تم تنظيم وتدريسها من قبل العلماء فقط، لا من أي نظام دولي رسمي، والثانية « ***مرحلة المدارس الرسمية***» (1773م ـــ1923م)، أي يقام فيها التدريس على تنظيم رسمي دولي. وكانت العربية لغة التعليم في مرحلة ما قبل تأسيس المدارس الرسمية، إلا أن الهدف من تعليم اللغة العربية لم يكن إلا فهم الكتب المدرسية السارية في ذلك الوقت، واستيعاب المصادر الإسلامية الرئيسة من تفسير وحديث وفقه إسلامي. وكان تعليم اللغة العربية يعتمد على تعليم قواعد النحو والصرف عن طريق حفظ متون كتب «**أمثلة**»، و«**بناء**»، و«**مقصود**»، و«**عزّي**»، و«**الشافية**» في علم الصرف، و«**العوامل**»، و«**إظهار**»، و«**الكافية**»، و«**ملاّ جامع**» في النحو إلخ.

وأما مرحلة المدارس الرسمية فقد جرى تعليم اللغة العربية فيها على إطار تعليم قواعد الصرف والنحو بالعربية استفادة من التركية والفارسية.[3]

واستمر تدريس اللغة العربية بعد العثمانيين في البلاد الإسلامية على إطار تخطيط التربية ضمن آراء رسمية.[4] كان تدريس العربية يرجع إلى بعض الكتب و يتمركز على ثلاثة علوم:[5]

---

[1] Mehmed Fatin, "**Tedrisat ve Medaris**", "***Beyânu'l-Hak***", cilt: I, sayı: 8, 1326, s. 169; Uzunçarşılı, , "***Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı***", s. 2; Hızlı, Mefail, "***Osmanlı Medeselerinde Bozulma***", "***Uludağ Üniversitesi İFD***", cilt: VII, sayı: 6, Bursa 1994, s. 71-72; Okutan, Ömer, "**Din eğitimi**", "***Cumhuriyet Döneminde Eğitim***", Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, s. 409.

[2] Cambazov, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", s. 19.

[3] Şevketî, "***Medâris-i İslamiye Islahat Programı***", s. 34; Atay, Hüseyin, "***Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi***", s. 242; Hasipek, s. 173; Hazar, Dursun, "**Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları**", "***GÜÇİFD***", Çorum 2002, cilt: I, sayı: 1, s. 286.

[4] مثلا: في تركيا ثانويات الأئمة والخطباء المنتشرة في أنحاء البلاد بلغ عددها 600 ثانوية مع 95716 طالبا على حسب الإحصائيات في العام الدراسي 2001/2000م، يستمر فيها تعليم اللغة العربية منذ بداية تأسيسها عام 1951. ومدة الدراسة في هذه الثانويات التي تعتبر «***مهنية***» أربع سنوات تتضمن السنة التحضيرية لتعليم اللغة العربية مدى السنة الأولى من خلال 15 حصة أسبوعيًا. أما في السنوات الثلاث التالية فيتم تدريس اللغة العربية من خلال أربع حصص أسبوعيًا كل سنة. وفي كليات الإلهيات يجري تدريس اللغة العربية خلال أربع سنوات على حسب احتياجات الفرعين فيها، فرع "العلوم الإسلامية" و فرع "المعلومات الدينية والأخلاقية". كما يجري تعليم العربية في كليات الآداب لدى الجامعات الشتى. (نظر: محمد حقي صوتشين محاضر في كلية التربية - جامعة غازي بأنقرة)

[5] Osmanlı Medreselerinde okutulan Arapça Ders Kitapları başta Sarf ve Nahiv olmak üzere ders hocasına bağlı bir sistem dâhilinde okutulmuştur. Bu kitaplar, aynı seviyede aynı kitapların takriri şeklinde işlenmiştir. (bk. Soyupek, Hasan, "**İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi**", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta 2004, s. 204-232). Medreselerde okutulan Arapça Derslerini manzum bir şekilde aktaran birçok şiirler de yazılmıştır. Bunlardan talebeler arasında yaygın hale gelmiş bir örnek aşağıdaki gibidir. (bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın risalesi; Ünver, Süheyl, "Fatih Külliyesi ve Zamanı İlmi Hayat". Ayrıca bk. Fatih Kütüphanesi, no: 4985).

1- علم الصرف (morfoloji).

2- علم النحو (sentaks).

3- علم البلاغة (retorik).[1]

1- علم الصرف (**morfoloji**)

كان تدريس الصرف يتم على 4 مستويات: في المستوى الابتدائي، بتدريس الأمثلة[2] و البناء[3] والمستوى المتوسط، بتدريس المقصود[4] والمستوى المتقدم، بتدريس العزّي[5] ومراح الأرواح[6] والشافية[7] والهارونية في التصريف[1] وعقود الجوهر في

Emsile evlek evlek, Binâ yağlı börek. Maksûd karış-kuruş, 'İzzî'de kırıldı kiriş, Yiğitsen Merâh'a giriş. SARF okusan bir muhterem kişiden, Eline kitabın alsan olmaz mı? Çalışsan, aferin dese işiten, Düşmanın bağrını delsen olmaz mı? EMSİLE' yi ezber edüp süre gör, MAKSÛD ile muradına ire gör, 'İZZİ bilüp kaideye gire gör, MERÂH' ı bir hoşça bilsen olmaz mı?	'AVÂMİL ne derse amil ol sende, MİSBÂH ile nuru ilmi bul sende, KÂFİYE' yi Câmî ile bilsen de, Kendini âlâ eylesen olmaz mı? MANTIK' ın çok olur kiyl ile kâli, Hameğânı hûb yazmıştır akvâli, Kutbüddin' den bilmek için eşkâli, SEYYİD-İ HÂŞİYE' yi bulsan olmaz mı? TELHİS' in dersine gark olup yanup, MUHTASAR sözüne MUTAVVEL katup, MİFTÂH' ın üstüne Seyyid'i tutup, İlim deryasına dalsan olmaz mı?

[1] Geniş bilgi içi bk. (Taşköprüzade (968/1561)'nin kendi hal tercümesi; Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895)'nın Tezâkiri, (IV / 7-13)'de geçen hal tercümesi; İshak b. Hasan et-Tokadî (1100/1689)'nin Nazmu'l-'Ulûm'u (Mekke:1303); Saçaklızade Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşi (1145/1732)nin Tertîbu'l-'Ulûm'u, (thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut, dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988; Erzurumlu İbrahim Hakkı (1194/1780)'nın Tertîbu'l-'Ulum'u (Esad Ef. Ktp., No. 1438/12 varak 147b,152a)).

[2] el-**Emsile**: 15.yy. ' dan itibaren medreselerde okutulmuştur. Ahmet Çelebi es-Saruhanî, Çörekçizade Köse Efendi gibi şerh yazarları eseri Hz. Ali (R.A)' a nisbet etmişlerdir. El-Emsile'ye Arapça ve Türkçe şerhler yazılmıştır. Emsile şarihi Davud el-Karsî:" Bazı arkadaşlarım benden emsile-i muhtelifeyi Türkçe-Arapça tabirlerle şerhetmemi, dağınık duran kuralları toplamamı istediler." demektedir. (bk. Davud el-Karsi ale'l-Emsile, Matbai Amire, 1301. ayrıca bk. "Karaaslan, Nasuhi Ünal, "***L'ensergnement En Langue Arabe***", Paris 1976, s. 11–12; Çörtü, M. Meral, **Arapça Dilbilgisi Sarf**", İstanbul 1995, s. 30; Durmuş, İsmail, "**el-Emsile**", "***DİA***", XI, 167).

[3] **Binâ**: Müellifi mechuldür.Eserde fiil çekimi kalıbı vardır. Birçok şerh yazılmıştır. (bk. Arslan, Ahmet Turan, "**İmam Bigivi Hayatı Eserleri ve Arap Tedrisatındaki Yeri**", İstanbul 1992, s. 173).

[4] el-**Maksûd**: Müellifi kesin olarak belli değildir. Osmanlı alimleri elMaksûd'u İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye nisbet etmişlerdir. (Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "***Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı***", s. 30; Arslan, s. 174).

[5] el-**İzzî**: Musannifı İzzeddin İbrahim b. Abdulvehhab b.İmadüddin b.İbrahim ez-Zencânî (654/1256)'dir. (bk. Taşköprüzade, "***Mitahu's-Seâde***", Beyrut ty, I, 136; Uzunçarşılı, s. 30; Arslan, s. 174–175).

[6] **Merâhu'l-e-Ervah**: İleri derecede sarf bilgisi veren eserlerden birisidir. Eserin müellifi Ahmed b. Ali Mesud'tur. (bk. Taşköprüzade, s. 137; Karaaslan, s. 18; Arslan, s. 175; Arabacı, Caner, "***Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri***", s. 59).

[7] **eş-Şâfiye:** Müellifi İbn Hâcib en-Nahvî, Cemaleddin Osman b.Ömer (646/1248)'dir. Medreselerimizde çok okunan kitaplardan biridir. Bu esere Çarperdî Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Yusuf (746/1335)'un yaptığı

علم التصريف[2] و نزهة الطرف في علم الصرف[3] والمستوى الاستقصى بتدريس شروح الشافية.[4]

2- علم النحو (**sentaks**)

كان تدريس النحو يتم على 4 مستويات، هي: العوامل[5] والعوامل المائة[6] و المصباح[7] في المستوى الابتدائي، إظهار[8] و الكافية[9] و ألفية ابن مالك[10] في المستوى المتوسط، و ملاّ جامع[11] وقطر الندى وبل الصدى[12] ومتن العاج الرومية في علم العربية – مقدمة العاج الرومية في علم العربية[13] و أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك[1] وشذور الذهب في

şerhi çok rağbet görmüştür. (Yazma Nüshaları bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi: 366/1; Ayasofya, 4525, Bağdatlı Vehbi: 2152/2. ayrıca bk. Taşköprüzade, s. 136; Uzunçarşılı, s. 30; Karaaslan, s. 121; Ünver, s. 112).

[1] **Harûniyye Fi't-Tasrîf**: Müellifi İbn el-Herevi Necmuddin Ömer'dir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Crh. Blm.: 2006/1; Laleli blm.:3066/1; Hacı Mahmut Ef. Blm.: 6075).

[2] **Ukûdu'l-Cevâhir Fi İlmi't-Tasrîf**: Müellifi Ahmet b.Mahmud b. Ömer el-Cenedî (700/1289)'dir.

[3] **Nüzhetü't-Tarf Fi İlmi's-Sarf**: Müellifi Ahmed bin Muhammed el-Meydânî (518/1107)'dir.

[4] Atay, Hüseyin, "**Medreselerin Gerilemesi**", "***AÜİFD***", cilt: XXIV, Ankara 1981, s. 53–55.

[5] **el-Avamil**: Nahiv muhtasarları serisinin ilk derecesinde yer alan bu eserin Emevielerden itibaren bir çok nüshaları düzenlenmiştir. Eserin ilk müellifi Hlil b. Ahmed (175/719) olarak bilinmektedir. (Soyupek, s. 218). Ayrıca eser Birgili Mehmet Efendi (981/1573)'ye nispet edilir. **el-'Avâmilü'l-Cedîd** ismiyle şöhret bulmuştur. (Arslan, s. 35).

[6] **el-'Avâmilü'l-Mie**: Abdülkahir b. Abdurrahman el-Cürcânî (474/1080)'nin eseridir. Bu eser medrese ehli tarafaından el-'Avâmilü'l-'atik' adıyla da anılmıştır. Eser 100 amil ve örneklerinden oluşur. (bk. Süleymaniye kütüphanesi Antalya Tekelioğlu blm. 571; Ayasofya blm. 2528; Fatih blm. 4845/2; Hamidiye blm. Şahafiye Matbaası, 1307).

[7] **el-Mısbâh Fi'n-Nahv**: Mutarrızî Nasıruddin Ebu'l-Feth Nasır b.Abdüsseyyid b.Ali (610/1213)'nin eseridir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 523/2; Asir Ef. Blm., 365/2; Ayasofya blm., K 2524). Bu esere yazılan ve medreselerde okutulan şerhler arasında, Tacuddin Muhammed b. Muhammed el-Esferâyînî (875/1285)'nin, ez-Zav' 'ale'l-Misbâh adlı eseri zikredilebilir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Harput blm., 188; Fatih blm., 5036; Harif Ef. Blm., 396' da yazma nüshaları mevcuttur. Kemaleddin el-Müderris tarafından Türkçeye çevrilmiştir).

[8] **İzhârü'l-Esrâr**: Birgili Mehmet Efendi (981/1573)'nin eseridir. Osmanlı döneminde kırktan fazla baskısı yapılmıştır. el-'Avâmilü'l-Cedîd bu eserde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Otuza yakın şerhleri vardır. (bk. Atsız, "***İstanbul Kütüphanesine Gör*e *Birgivîli Mehmed Efendi Bibliyografyası***", İstanbul 1966, s. 70).

[9] **el-Kâfiye**: Eser eş-Şâfiye müellfi İbn Hâcib, Cemaleddin Ebi Amr Osman (646/1248)'ye aittir. Muhtasar olmakla beraber, nahiv ilmine dair bütün mevzuları ihtiva eder. Müellif aynı kitabı Vâfiye adıyla şerh etmiştir. (bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya blm.: K 4563; Çorlulu Ali Paşa blm.: 3664 nolu kayıtlarda korunan yazılı nüshaları mevcuttur. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, s. 30; Karaaslan, s. 232).

[10] **el-elfiye Fi'n-Nahv**: İbn Mâlik Cemaledin Ebu Abdillah Muhammed b. Abdullah, b.Mâlik et-Tâî (672/1274)'nin eseridir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu blm., 410/1; Aşir Efendi Blm., 410; Ayasofya blm., K 2904, Fatih blm., 4843/1. baskısı için bk. el-Elfiye, Matbaatü'l-Hayriye, Mısır 1310; Mahmut Bey Matbası, İstanbul 1310; Hüseyin Efendi Matbaası, Hindistan 1290, Matbai Mustafai. Ayrıca bk. Çelebi, s. 2)

[11] **Mollâ Câmî** (el-Fevâid ez-Ziyâiyye): Nurettin el-Câmî, Abdurrahman b.Ahmed, b.Muhammed (898/1490)'in eseridir. el-Kâfiye'nin şerhidir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa blm.:721. ayrıca bk. İbnu'l-İmâd Ebu'l-Fellâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed, "***Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb***", VII, 366; ez-Zeriklî, "***A'lâm***", Beyrut 1966, III, 296).

[12] **Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ**: Bu nahiv kitabı, ileri derecede nahiv tahsili yapanların istifade ettiği efradını cami bir eser olup, veciz ve kapsamlı bir gramer kitabıdır. Müellifi İbn Hişam en-Nahvî (761/1360)'dir. (bk. Dayf, Şevki "***el-Medârisu'n-Nahviyye***", Kahire 1992, s. 347; Çelebi, Muharrem, "**Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış**", "***DEÜİFD***", İzmir 1989, cilt: V, s. 2).

[13] **Metnu Âcurrumiye fî İlmi'l-A'rabiyye-Mukaddimetu'l-Acurrumiyye fi İlmi'l-Arabiyye**: İbn Acurrum Muhammed b. Muhammed b. Davut es-Sanhâcî (723/1323)' nin eseridir. Medreselerde Ecrümiyye adıyla anılmıştır. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya blm., K 3414; Celal Ökten blm., 449/2; Denizli blm., 433/3; Esaf Ef. Blm., 3067/3 nüshaları mevcuttur. El-Ecrumiye, A. Kamil matbaası H.1330 yılında İstanbul' da, 1310 yılında Mısırda basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Ef. Blm., 527/15 numarada basılmış nüshaları mevcuttur. Ayrıca bk. İbnu'l-İmâd; VIII, 112; ez-Zeriklî, VII, 33; Kılıç, Hulusi, "**İbn Acurrûm**",

معرفة كلام العرب[2] والإعراب عن قواعد الإعراب[3] في المستوى المتقدم، و المغني اللبيب[4] في المستوى الاستقصى.

3- علم البلاغة والفصاحة (**retorik**)

كان تدريس البلاغة على 3 مستويات، هي: تلخيص المفتاح[5] في المستوى الاختصار، شرح المختصر ومقامات الحريري[6] في المستوى الاقتصاد، المطوّل والمعلّقات السّبعة[7] في المستوى الاستقصى.

الجدول للمواد المقررة في مدارس دار الخلافة العالية: القسم التالي

أ- اللغة العربية

الدروس	الفصول و عدد الحصص أسبوعيا							
	الفصل 1	الفصل 2	الفصل 3	الفصل 4	الفصل 5	الفصل 6	الفصل 7	الفصل 8
علم الصرف واللغة	4	4	-	-	-	-	-	-
علم النحو والآداب	-	-	4	4	-	-	-	-
المكالمة والكتابة	1	1	1	1	1	1	1	1
البلاغة	-	-	-	-	1	1	1	1

ب- المواد الأخرى

القرآن الكريم- الحديث- التفسير- الفقه- أصول الفقه- علم الكلام- الفلسفة- المنطق- اللغة التركية- الفارسية- التاريخ- التاريخ الإسلامي- الرياضيات- الجبر- الفنون الطبيعية- الكيميا- الفيزيا- الحكمة.[8]

"***DİA***", XIX, 295; Demir, Ekrem, "***İbn Acurûm ve el-Mukaddimetu'l-Acurrûmiyye'si***", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1997, s. 1–30).

[1] **Evdahu'l-Mesâlik ilâ el-Elfiyeti'bni Mâlik**: Eser İbn Hişam (761/1360)'a aittir. İbn Mâlik'in Elfiye'sinin şerhidir. (bk. Dayf, 347; Çelebi, s. 2).

[2] **Şuzûru'z-Zeheb Fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab**: İbn Hişâm (762/1361)'ın eseridir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya blm., 4543, yazma nüshası vardır. İstanbul'da Hürriyet Matbasında 1326 yılında basılmıştır. Bulak Matbaası, 1253 yılı Mısır basımı nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideci Zade blm., 582; Laleli: 333/1; Serez: 388/3 numaralarda mevcuttur).

[3] el-**İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb: İbn Hişâm en-Nahvî**, Ebu Muhammed Abdullah b.Yusuf (762/1361)'un eseridir. (bk. Süleymaniye Kütüphanesinde Fatih blm., 3328; Hacı Mehmet Ef. Blm., 5962/2; Hamidiye blm., 1325; Nafiz Paşa blm., 1408'de taşbasma nüshaları mevcuttur).

[4] **Muğnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arib**: İbn Hişâm (762/1360)'un eseridir. Bu eser nahiv sahasında okutulan yüksek eserlerdendir. Şemseddin el-Fenârî' nin talebelerine bu eseri okumalarını vasiyet ettiği rivayet edilir.

[5] Osmanlı Mereselerinde okutulan ve Belâğat alanında önemli bir mevkiye sahip olan bu eser, el-Hatîb adıyla maruf olan Celaluddin Muhammed b. Abdirrahman el-Kazvînî (739/1398)'ye aittir. (bk. Kâtib Çelebî, "***Keşfu'z-Zünûn***", I, 473; el-Kazvînî, "***Telhîsu'l-Miftâh***", İstanbul ty, s. 4; Taşköprüzade, I, 194; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "**Belâğat Ekolleri ve Anadolu Belâğat Çalışmaları**", "***eni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı***", VIII, 207).

[6] Bu eser Ebu Muhammed Kasım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî (5167/1122)'ye aittir. Eserde beğeniyle okunan edebi Metin örnekleri vardır. (bk. Kâtib Çelebî, II, 1786; Brockelman, "**Makâme**", "***İA***", VII, 200; Kılıç, Hulusi, "**Harîrî**", "***DİA***", XVI, 191; Demirayak, s. 19).

[7] "Yedi Askı" anlamına gelen bu eser, Cahiliye Döneminin en güzel şiir örneklerini muhtevi ve edebi bir eserdir. (bk. El-Harîrî, "***Makâmât***", s. 14; er-Râfî, Mustafa Sadık, "***Târîhu Âdâbi'l-Arab***", Beyrut 1940, I, 96; Furat, s. 65; Demirayak, s. 32).

[8] Bk. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi Nizamnamesi Ders Cetveli Suret-i Tedrîs ve Kitaplar Talimatnamesi, s. 14–15; Kütükoğlu, Mübahat, "***XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri***", s. 15–16; Hasipek, s. 179.

الجدول للمواد المقررة في مدارس دار الخلافة العالية: القسم العالي

أ– اللغة العربية

الدروس	الفصول و عدد الحصص أسبوعيا			
	الفصل 1	الفصل 2	الفصل 3	الفصل 4
الأدب العربي	3	3	3	2

ب– المواد الأخرى

القرآن الكريم– الحديث– أصول الحديث– التفسير– الفقه– أصول الفقه– الحقوق والقوانين– تاريخ علم الفقه– الخلافيات– علم الكلام– تاريخ علم الكلام– الفلسفة– تاريخ الفلسفة– الفلسفة الإسلامية– الروح– ما بعد الطبيعة– الأخلاق– المنطق.[1]

البلدان و المدينتان أو شومنو في بلغاريا و إستانبول في تركيا

عندما يلفت النظر من تركيا إلى بلغاريا يظهر أن بلدين جارين حميمين يعيشان على قيد الحياة جنبا بجنب، غير أن هناك فروق تاريخية خاصة لكل منهما. لأن بلغاريا دولة مستقلة و تركيا دولة مستقلة.

تظهر بلغاريا أشد غنى من ناحية كثرة المواطن المسلمين في داخلها بالنسبة للدول التي تقع في البلقان من أوربا. فإن بلغاريا دولة ديمقراطية تعترف وتحترم حقوق جميع من يعيشون فيها من المواطنين بغض النظر الأقلية أو الأغلبية، كما انضمت للدول الأوربية المتحدة سنة 2007 .[2] ومن الجدير بالذكر أن بعض المبشرين يقومون ببعض النشاطات على المسلمين لاعتناقهم دينا جديدا بعد أن خرجوا عن الإسلام.[3]

وأما شومنو (Shumen) وإستانبول فهما مدينتان مرتبطان بعضهما بعضاً بعلاقات تاريخية وثقافية.[4] كما كانت في مدن بلغاريا كثرة كثيرة من الآثار التاريخية الإسلامية، نحو 2356 مسجدا و142 مدرسة و273 دورة تعليم و42 عمارة و174 زاوية و116 حانوتا و113 حماما و27 ضريحا و24 جسرا و78 سبيلا و26 قصرا. إضافة إلى ذلك قلعات و مستشفيات و مكتبات و أبرج الساعات لا يقل عددها عن 3400 أثرا تاريخيا.[5]

---

[1] Bk. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi Nizamnamesi Ders Cetveli Suret-i Tedrîs ve Kitaplar Talimatnamesi, s. 16; Kütükoğlu, s. 15–16; Hasipek, s. 181.

[2] Yerinde, Adem, "**Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Bulgaristan Müslümanları Arasında Dağıtılan Dini Yayınlar ve Muhtevaları**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2009, s. 53.

[3] Bulgaristan Merkez Devlet Arşivi, Fond: 166, cilt: 1, Arşiv Birimi: 919/66, 67, 70; Yerinde, s. 56–57, 74.

[4] Maria Todorova, "***Balkanlardaki Osmanlı Mirası***"; L. Carl Brown, (Ed.) "***İmparatorluk Mirası, Balkanlarda ve Ortadoğuda Osmanlı Damgası***", (çvr. Gül Çağalı Güven), İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 75, 87; Roumen Daskalov, "***Kakse Misli Bılgargaskoto Rızrarjdene***", LİK, Sofiya 2002, s. 84–85; "***The Making of a Nation in the Balkans Historiography of the Bulgarian Reriral***", Cenral European University Press, Budapest, New York 2004, s. 46–47; Koyuncu, Aşkın, "**Balkanlarda Dönüşüm, Milli Devletler ve Osmanlı Mirasının Tasfiyesi: Bulgaristan Örneği (1878–1913)**", (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara 2005.

[5] Lory, "***Sıdbata na Osmanskoto Nastledstro Bılgarskata Gradska Kultura 1876-1900***" s. 100-115; Şimşir, Bilal N., "***Bulgaristan Türkleri***", Bilgi Yayınevi, Ankara 1986, s. 26-28; Şentürk, M. Hüdai, "***Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi (1850-1875***", Türk tarih Kurumu, Ankara 1992, s. 176-178.

وفي شومنو كان يوجد أكثر من 40 مسجدا و6 مدارس و22 دورة تعليم و10 زاويات.[1]

المؤسستان في الدراسات الإسلامية العليا

افتتحت مدرسة النواب عام 1241هـ / 1922م بعد أن احتاج مسلمو بلغاريا بأمس حاجة إلى مؤسسة تدرس فيها العلوم الدينية العليا تعليماً وتطبيقاً بدرجة أولى داخل شومنو مدينة ثقافية قديمة. ولعبت هذه المدسة دورا مهما في الدراسات الإسلامية طبق ما كانت من قبل في المدارس الإسلامية المنتشرة في نواحي البلاد. كما ألفت عشرات من المؤلفات حول مقر العلم القيم هذا، نذكر بعضها هنا، لا سيما " **الموت كان أحسن وأجمل** (*Ölüm Daha Güzeldi*)" لـــ أحمد داودأوغلي، و" **الأتراك في بلغاريا** (*Bulgaristan'da Türkler*)" لـــ عثمان كسكي أوغلي ، و" **ضحية القدر** (*Kader Kurbanı*)" لـــ عثمان قليج.[2]

تخرج ونشأ فيها كثير من العلماء والأدباء[3] مهما كانت تفاجئ بعض صدمات التخريب بعد تأسيس ونشأتها، كما انقلبت ثانوية عادية في عهد النظام الشيوعي البلغاري.[4]

وانقلب الفرع التالي لهذه المؤسسة الدراسية العليا إلى " ***ثانوية الإلهيات***" التي ما دامت قائمة في تدريس العلوم الإسلامية والثقافية كثانوية مهنية بمدينة شومنو اعتباراً من سنة 1990،[5] بعد أن استمرت دراستها الأصلية طوال خمس وعشرين سنة بلا انقطاع. وأما الفرع العالي فانتقل إلي العاصمة صوفيا في نفس العام باسم " **المعهد الإسلامي شبه العالي** " الذي تستغرق دراسته ثلاث سنوات فقط. وهكذا حتى العام 1998 حيث أصدر مجلس الوزراء لجمهورية بلغاريا قرارا للسماح بافتتاح " **المعهد الإسلامي العالي بصوفيا** " مكان " **المعهد الإسلامي شبه العالي** ". وذلك بتاريخ 9 مارس 1998، فأصبحت الدراسة فيه أربع سنوات وبدأ دراسته اعتبارا من العام الدراسي 1998-1999 كمؤسسة علمية عالية عالمية وحيدة لتدريس العلوم الإسلامية والاجتماعية لأبناء المسلمية في بلغاريا.[6]

ولذلك من الممكن أن يقال: إن مدرسة النواب كانت تشبه دار الفنون بإستانبول، وأما **المعهد الإسلامي العالي بصوفيا** فهو يشبه **كلية الإلهيات بإستانبول** التي تأسست ونشأت مكان دار الفنون. فهما توأمان من عدة النواحي من التاريخ ومن التعليم ومن الثقافة والنشأة والنمو .[7]

---

[1] Aşkın, s. 209.

[2] Cambazov, İsmail, "***Osman Kılıç Mahkemesinin Perde Arkası Anılar Belgeler***", Kalem Kitaplığı, Sofya 2010, s. 44–45; Alagöz, Sabri, "**Bulgaristan Türkünün Tarihine Işık Tutan Bir Eser**", "***Kaynak Tarih Kültür Edebiyat ve Sanat Dergisi***", Sayı: 42, Yıl: 11, Sofya 2010, s. 10.

[3] Oğraş, Rıza, "**Prof. Dr. Hüseyin Ayan'ın Hayatı**", "***Atatürk Üniversitesi Türkçe Araştırmaları Dergisi***", sayı: 39, Erzurum 2009, s. 2-3; Ahmed, Vedat Sabri, "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2010.

[4] Ayrıntılı bilgi için bk. Davutoğlu, Ahmed, "***Ölüm Daha Güzeldi***", Hece Yayınları, İstanbul 2005; Kılıç, Osman, "***Kader Kurbanı***", T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993; Cambazov, İsmail, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, Sofya 2005, s. 18–22.

[5] Cambazov, İsmail, " ***Enstitüsü Anılar Belgeler***", Davudğlu Yayınları, Sofya 2005, s. 38–39.

[6] Berki, Kâmil Eşfak, "***Bugaristanda Şumnu Nüvvâb Okulu***"; Cambazov, İsmail, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", Davudoğlu Yayınarı, Sofya 2005, s. 26-27.

[7] Nüvvâb Medresesi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed, Vedat Sabri, "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2010.



منظر من مبنى مدرسة النوّاب اليوم

مدرسة النواب تأسيسها والمواد المقررة فيها

من المعلوم أن بلغاريا أصبحت دولة أميرية مستقلة (bağımsız prenslik) بعد الحروب التي نشبت بين الدولتين العثمانية والروسية خلال 1877–1878، كما أعلنت استقلالها الكامل في عهد الاتحاد والترقي سنة 1908. ولذلك بقي كثير من المواطنين المسلمين داخل بلغاريا فتم الاتفاق على حل مشاكل المسلمين الذين يعيشون في بلغاريا سنة 1909 أولا، ثم سنة 1913 ثانيا.[1] وتأسست مدرسة النواب على حسب الاتفاق المسمى "**اتفاق إستانبول**" الذي جرى بين الدولة العثمانية والدولة البلغارية سنة 1913، طبق بند السابع من المواد الاتفاقية، لكي ينال المسلمون فرصة لتربية أبنائهم و أجيالهم على المبادئ الإسلامية ونظام الأخلاق الحسنة وتعليم أحكام الإسلام لتطبيقها في حياتهم اليومية والاجتماعية. ولكن فاجأ العالم بحرب العالمية الأولى فتأخر افتتاح المدرسة إلى أن صدرت " **أنظمة مؤسسات الدينية والإدارية لمسلمي بلغاريا =** *Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniye ve İdâre Teşkilâtı Nizâmnâmesi*" في الجريدة الرسمية سنة 1919. و ترأس المفتي العام سليمان فائق أفندي اللجنة الخاصة في جميع الجلسات التي عقدت لتكوين وتشكيل برامج المواد وأساليب طرق التدريس، ثم بدأ التدريس في هذا المقر العلمي الغالي القيم بعد تصديق رسمي من قبل الوزارة البلغارية عام 1920م.[2] وأما نظام مدرسة النواب المتعلق برئاسة الدينية الإسلامية فتم تصديقه الرسمي من قبل الوزارة الخارجية البلغارية عام 1922، وبقي سارئ المفعول إلى 1947م.[3]

كانت المدرسة تستهدف قضاء الحاجات من المفتين الخبراء في الأحكام الشرعية ليحلوا مشاكل المجتمع الإسلامي في بلغاريا وقضاء الحاجة من المدرسين.

---

[1] Ahmed, Vedat Sabri, "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2010.

[2] أعضاء اللجنة؛ كل من المفتي العام الأسبق الخواجه زاده محمد محي الدين و المفتي لمدينة فلبة المفتي العام السابق الخواجه سعد الدين والمفتي لمدينة شومنو حسين حسني و مدير مؤسسات الدينية والخيرية والأوقاف محمد جليل و مدير المكاتب الإسلامية بمدينة وارنا عثمان نوري (Peremeci) و مدير المكاتب الإسلامية بمدينة روسجيق محمد معصوم (Akalın) و المعلم من شومنو سليمان سري (Tokay) والحافظ عبد الله فهمي (Meçik).

[3] Ahmed, Vedat Sabri, "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2010.

فرعا مدرسة النواب

مدرسة النواب فتحت أبوابها لدراسات العلوم الشرعية والعلوم العقلية والتقنية والفن بعد التصديق الرسمي رقم 2006 من قبل الوزارة المذكورة بتاريخ 1922/08/29.[1]

وعلى حسب النظام المدرسي كان التعليم في المدرسة مقسما على فرعين: الفرع التالي والفرع العالي، وأما الدراسة في القسم التالي فكانت لمدة خمس سنوات، وأما في القسم العالي فلمدة ثلاثة أعوام فقط.[2] والتدريس في القسم العالي كان يرتكز على العلوم الدينية، لاسيما الفقه الإسلامي الذي كان أقوى المواد في هذا الفرع. لأن المسلمين قد احتاجوا إلى قضاة لحل دعواهم طبق الأحكام الشرعية، كما كانوا محتاجين إلى النواب. وتدريس اللغة العربية كان مستمرا طوال المرحلتين التالي والعالي كما أشير إليه في النظام المدرسي.[3]

أما القبول والتسجيل للمدرسة فكان يتم على النظام المدرسي الذي يندرج في بنده الخامس إلى الفرع التالي بعد الرشدية وإلى الفرع العالي بعد انتهاء التالي.[4] و حسب النظام المدرسي لم يكن أي مانع لقبول البنات في المدرسة، ولكن ما تيسر هذا حتى العام الدراسي 1945-1946 قبيل انتهاء المدرسة من مهمتها.[5]

أثر مدرسة النواب في التربية الإسلامية

إن مدرسة النواب –كما هو معروف– كانت تستهدف من ضمن المواد المقررة فيها إحضار المتخصصين في العلوم الإسلامية حتى يمكن للمسلمين الذين اتخذوا بلغاريا موطنا لأنفسهم وأموالهم وأجيالهم كما يقول في هذا الموضوع عثمان قليج.[6]

وسافر كثير من المتخرجين إلى جامعة الأزهر لتنمية معلوماتهم في العلوم الإسلامية ثم عادوا كمدسين إلى بلدهم بعد استكمالهم دراسة الأحكام الشرعية في اللغة العربية. ونتيجة ذلك ازداد عدد العلماء المهتمين بالتمسك الديني في بلغاريا.

وقد ألقت المدرسة اهتماما بدراسة اللغات الأخرى إلى جانب تدريس اللغة العربية والمواد الأخرى من الفنون والعلوم الاجتماعية و لعبت دورا مهما في تعليم و تربية المدرسين الذين يعلّمون الأولاد في الإعداديات التركية لاسيما بعد إغلاق أبواب دار المعلمين بمدينة شومنو سنة 1928.

أعضاء هيئة التدريس في مدرسة النواب

أعضاء هيئة التدريس في مدرسة النواب كانوا من **بلغاريا** ومن **تركيا**. ومنهم الأستاذ الشهير في علم المجتمع سليمان سري من **شومنو**، والذي أصبح مدرسا في أوائل الدراسة، و الأستاذ في الفقه والحقوق خليل حسن من **روسجيق**، و من مدينة **ودِين** حسيب صفوتي بك المدرس في التربية والمنهج، و مدير المدرسة من **شومنو** أمر الله فيض الله الذي تخرج في كلية الإلهيات بدار الفنون إستانبول، و من **دوزجه** يوسف ضياء الدين الأزهري، ومن مدينة **آديامان** مصطفى خيري أحد

[1] Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 32.
[2] Medresetu'n-Nüvvâb Nizamname-i Esâsîsi, md. 10.
[3] Medresetu'n-Nüvvâb Nizamname-i Esâsîsi, md. 10; Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 38–39.
[4] Cambazov, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", s. 63.
[5] Cambazov, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", s. 63-64.
[6] انظر: ضحية القدر.

المتخرجين في مدرسة قاضي القضاة. والمدراء الآخرون في المدرسة، هم مصطفى خيري الآدياماني، و الشيخ أفندي، و يوسف ضياء الدين الأزهري، وأستاذنا أحمد حسن داودأوغلي، و بيت الله شيشمان أوغلي عام 1947م.

استخدام مدرسة النواب خارج غايتها

كل كمال يليه الفنى ولذلك مدرسة النواب انتهت من مهمتها الخاصة قبيل الخمسينات من القرن الماضي حيث استخدم بعض المتخرجين فيها ضد ما درسوا، فعملوا على حساب النظام الشيوعي. لذا هاجر بعض المتخرجين المتمسكين بمادئ مجتمعهم الإسلامي إلى تركيا أو بلاد أخرى باحثين عن الحرية، وذلك في السنوات 1949-1951. ومن أمثالهم أحمد حسن داود أوغلي الذي درسنا اللغة العربية لمدة يسيرة في المعهد الإسلامي العالي بإستانبول.

الفصل الثاني: تدريس اللغة العربية في مدرسة النواب

المواد المقررة في مدرسة النواب والاهتمام باللغة العربية

تأسست المدرسة على أساس التعليم الديني مهما كان يوجد في برنامجها كثير من المواد الاجتماعية والطبيعية والفنية والتقنية والعقلية. غير أن جميع هذه المواد لا تؤخذ في آن واحد بل كانت موزعة في السنوات الدراسية المخططة.

المواد المقررة في الفرع التالي:

رقم	اسم المادة	الفصول والحصص أسبوعيا				
		الفصل الأول	الفصل الثاني	الفصل الثالث	الفصل الرابع	الفصل الخامس
1	القرآن الكريم	2	1	-	-	-
2	الفقه	2	3	4	4	4
3	الكلام	-	-	-	-	5
4	علم الأخلاق	-	-	-	-	1
5	**اللغة العربية**	**6**	**5**	**5**	**3**	**4**
6	اللغة الفارسية	2	1	1	1	1
7	اللغة التركية و آدابها	3	-	-	2	2
8	اللغة البلغارية و آدابها	2	2	3	2	2
9	المنطق والمعاشرة	-	-	-	2	-
10	القوانين البلغارية	-	-	-	1	2
11	التاريخ العام والتاريخ الإسلامي	2	2	2	2	-
12	التاريخ والجوغرافيا البلغارية	-	2	3	-	-
13	الجوغرافيا	2	2	-	-	-
14	الرياضيات	2	3	3	2	-
15	العلوم الطبيعية والصحة	2	1	1	2	-
16	الفيزيا والكيميا	-	-	2	2	2
17	فن التدريس والتربية (البيدغوجيا)	-	-	-	5	5
18	الخط العربي وحسن الخط	1	1	-	-	-
19	الرسم	1	1	-	-	-

عندما يتناول الباحث برنامج هذه المدرسة يرى أنها تشمل عدة مواد معاصرة ضمن العلوم الإسلامية واللغة العربية، غير أن حصص العربية أكثر عددا وأوسع من المواد المقررة. وهذه تشير إلى الاهتمام الكبير بدراسة اللغة العربية، فالمدرسة تكاد تتميز بنشاط تدريس العربية.[1] كانت الإدارة المدرسية بمساعدة أعضاء هيئة التدريس تتوفر الكتب العربية اللازمة بإمكانياتهم المحلية، وبتزويد دار الفنون بإستانبول[2] أحيانا، و مصر و لبنان أحيانا.[3] إضافة إلى تلك الكتب العربية هناك مؤلفات على برامج مواد العربية من قبل المدرسين الذين يدرسون فيها اللغة العربية.[4] كما يقدم على العربية تدريس بعض المواد من العلوم الإسلامية في المدرسة.[5]

إن منظر المدرسة والبرامج الدراسية فيها تفيد تزويد الخريجين بالمعلومات الدينية والمعاصرة التي تلزم كلا من المفتي والنائب والإمام والخطيب والمطوع في النصيحة ونشر الدين.

المواد المقررة في الفرع العالي

افتتح الفرع العالي لمدرسة النواب سنة 1930، واستمر حتى نهاية سنة 1945 بلا فاصلة. ومن الجدير بالذكر أن الفرع العالي يعتبر بمثابة الدراسات العليا الرسمية الوحيدة آنئذ لمسلمي بلغاريا، ومدة الدراسات فيه تستغرق ثلاث سنوات فقط كما هو معروف، والمواد المقررة أقل من المواد التي أقيمت في الفرع التالي، ولكن أثره في تزويد الجيل المسلم بالمعلومات الدينية الإسلامية والأكاديمية كان أقوى وأوسع و أكثر بكثير.

تخرج في هذا القسم 100 دارس تقريبا خلال قيامها بدراسة. وكان من بين الخريجين رجال العلم والافتاء و الشعراء والأدباء الذين لعبوا دورا مهما في المجتمع المسلم، فمثلا المفتي العام سليمان عمر والمفتيان العامان عاكف عثمان و حسن آدم كانوا من المتخرجين في الفرع العالي، ويمكن الذكر أن المفتي العام محمد **طوبجي** فيمن بينهم مهما تخرج في " **تانوية الأتراك**" التي تعتبر من أقسام مدرسة النواب.[6]

وكانت مدرسة النواب تشبه مدارس أخرى من ناحية الدراسة والمواد المقررة فيها كما هو معروف عند العثمانيين في اهتمامهم بتدريس اللغة العربية في جميع جوانبها. يمكن النظر إلى اللغة العربية والمواد الأخرى كما في الآتي:

أ– اللغة العربية:

الدروس	الفصول و عدد الحصص أسبوعيا		
	الفصل 1	الفصل 2	الفصل 3
علم اللغة	2	2	2
البلاغة	1	1	1
الأدب العربي	1	1	1

[1] Geniş bilgi için bk. Medresetu'n-Nüvvâb Nizamname-i Esâsîsi, s. 13, 60; Cambazov, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", s. 169–171; Vedat S. Ahmed, "**Medresetu'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi**", (Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi), Sofya 2001, s. 33; "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya, 2010.

[2] فمنها مثلا: الأمثلة الجديدة، مطبعة مجموع الرسائل، 1330.

[3] Keskioğlu, Osman, "***Bulgaristanda Türkler***", İstanbul 1985, s. 134.

[4] Ebu'l-Hayr Ziyaüddin el-Ezheri, "***Kitabu'l-Kırâeti'l-A'rabiyye***", Şumnu 1927; Süleyman Sırrı-H. Nazif Osman-Osman Seyfullah, "***Teshilü'l-Kavaidi'l-A'rabiyye***", Sofya 1942.

[5] Ebu'l-Hayr Ziyaüddin el-Ezheri, "***Vasıyyetu'l-İmam Ali***", Şumnu 1930; "***Kitabu'd-Dürrü'l-Munazzam***", Şumnu 1933; "***Kitabu'd-Dürrü'l-Müntekâh fi Şerhi'l-Mirkat fi İlmi Usuli'l-Fıkh***", Sofya 1941; Mustafa Hayri, "***el-Muktetaf fi'l-Fıkh***", Sofya 1941. Ayrıca bk. Ahmed, Vedat Sabri, "**Şumnu'daki Nüvvâb Medresesinin Yetiştirdiği Şairler**", "***Annual of the High Islamic Institut/Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi***", Sofya 2010.

[6] Cambazov, "***Medresetu'n-Nüvâb Anılar Belgeler***", s. 81-83, 171.

ب- المواد الأخرى

القرآن الكريم- الحديث- أصول الحديث- التفسير- الفقه- أصول الفقه- الحقوق والقوانين- تاريخ علم الفقه- الخلافيات- علم الكلام- الفلسفة- تاريخ الفلسفة- الفلسفة الإسلامية- علم الروح- الأخلاق- المنطق.[1]

المعهد الإسلامي العالي بصوفيا أو مدرسة النواب الحديثة

واصل واستمر التعليم في مدرسة النواب طوال 1930-1945، ولكن تراجعت وتراخت نشاطات الدراسة والتربية في الفرع العالي للمدرسة اعتبارا من 1945. وهذامما أدّى المسلمين إلى البحث عن طرق الحل الجديدة في مجال التعليم الإسلامي العالي المعاصر في بلغاريا.

بعد انتهاء النظام الشيوعي ومر بالناس كثير من الأمور في البلاد ولما واصل الزمان إلى التسعينات لمح للمسلمين في الأفق طريق افتتاح مؤسسة للتربية الإسلامية العالية طيق ما يتساير سير الفرع العالي من مدرسة النواب، حتى افتتح "***المعهد الإسلامي شبه العالي***" بقرار مجلس الوزراء الثاني والأربعين الذي صدر في 29 من أيلول 1990.[2] وكانت مدة الداسة هنا ثلاثة أعوام تستهدف نشأة المتخرجين الذين سيلعبون دورا في مهمة الوظائف الدينية لسد احتيجات المفتين والأئمة والخطباء والوعاظ والواعظات والمدرسين والمدسات وما شابه ذلك من الأعمال التربوية لتقوية نسمات المسلمين في تعليم وتعلم دينهم الإسلام. وكان في أهداف المعهد أيضا تكوين المواطنين الذين يعملون لصالح البلاد مع تمسكهم بمبادئ دينهم وعرضهم وثراوات ثقافة مجتمعهم الإسلامي.[3]

إن المعهد لكي ينال أهدافه وضع عدة مواد من العلوم الإسلامية وغيرها من المواد المعاصرة العقلية الفلسفية. وهي: القرآن الكريم، والتفسي، و الحديث، و الفقه الإسلامي، و علم الكلام، و اللغة العربية، و السيرة، و التاريخ الإسلامي، و تاريخ الأديان، و الأخلاق الإسلامية، و الثقافة الإسلامية، و الفلسفة الإسلامية، و المنطق، و التصوف، و الخطابة، و الموسيقى الدينية، و علم النفس الديني، والمؤسسات الإسلامية، والحقوق التشريعية، والحقوق البلغارية، والتاريخ البلغاري، واللغة البلغارية، ومناهج التربية الإسلامية، وعلم النفس التربوي، وتاريخ البلاد الإسلامية، و للغة العثمانية، واللغة التركية، والأدب التركي الإسلامي، واللغة الإنكليزية، والتدريب على إمامة الصلوات الخمس وصلاة الجمعة و صلاة التراويح وصلوات العيدين والجنازة والخطابة والإرشاد والتطبيق في رمضان، والامتحان الدولي الشفوي: من مواد العلوم الإسلامي الأساسية، والامتحان الدولي الشفوي: من مواد العلوم الأخلاقية والفلسفية واللغوية.[4]

وكان تقسيم حصص اللغة العربية بكتابتها وقواعدها كما في الآتي:

الفصل الأول		الفصل الثاني		الفصل الثالث	
في الدور الأول	في الدور الثاني	في الدور الأول	في الدور الثاني	في الدور الأول	في الدور الثاني
150	150	120	120	60	60

[1] Bk. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi Nizamnamesi Ders Cetveli Suret-i Tedrîs ve Kitaplar Talimatnamesi, s. 16; Kütükoğlu, s. 15–16; Hasipek, s. 181.
[2] Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 26–27.
[3] Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 38–39.
[4] bk. Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 38–41.

ثم تغير اسم المعهد وصار "**المعهد الإسلامي العالي بصوفيا**" ومدة الدراسة فيه أربع سنوات.

يشبه المعهد الإسلامي العالي اليوم بكلية الإلهيات في تركيا من ناحية المواد المقررة لديه، كما تظهر من الجداول الآتية.[1]

أ- المواد الأساسية في المعهد الإسلامي العالي

الرقم	المادة	النظري	العملي	المجموع
1	القرآن الكريم مع الحفظ والتجويد	150	270	420
2	التفسير وأصول التفسير	75	75	150
3	الحديث وأصول الحديث	75	75	150
4	الفقه الإسلامي وأصول الفقه	120	180	300
5	علم الكلام	90	30	120
6	اللغة العربية	150	270	420
7	السيرة و التاريخ الإسلامي	75	75	150
8	تاريخ الأديان	60	30	90
9	الأخلاق الإسلامية	60	30	90
10	الثقافة الإسلامية	40	30	70

ب- المواد الضرورية التخصصية

الرقم	المادة	النظري	العملي	المجموع
1	الفلسفة الإسلامية	80	40	120
2	المنطق	40	20	60
3	تاريخ المذاهب	40	20	60
4	التصوف	40	20	60
5	الخطابة	20	10	30
6	الموسيقى الدينية	20	10	30
7	علم النفس الديني	40	20	60
8	العلاقة بين الأديان	20	10	30
9	المؤسسات الإسلامية	20	10	30
10	الحقوق التشريعية	40	20	60
11	الحقوق البلغارية	60	30	90
12	التاريخ البلغاري	60	30	90
13	اللغة البلغارية	40	50	90

[1] bk. Cambazov, "***Sofya İslam Enstitüsü Anılar Belgeler***", s. 123–127.

جـــ- المواد الاختيارية

الرقم	المادة	النظري	العملي	المجموع
1	مناهج التربية الإسلامية	30	15	45
2	علم النفس التربوي	30	15	45
3	أصول التربية	40	20	60
4	التاريخ الإسلامي	40	20	60
5	تاريخ البلاد الإسلامية	40	20	60
6	اللغة العثمانية	60	30	90
7	اللغة التركية	90	90	180
8	الأدب التركي الإسلامي	40	20	60
9	اللغة الإنكليزية	90	90	180

د- التطبيقات والتشاطات داخل الفصول وخارجها

ذ-

الرقم	المادة	النظري	العملي	المجموع
1	التدريب إمامة صلاة التراويح والخطابة والإرشاد والتطبيق في رمضان	15	30	45
2	أ- الامتحان الدولي الشفوي: من مواد العلوم الإسلامية الأساسية	-	-	-
	ب- الامتحان الدولي الشفوي: من مواد العلوم الأخلاقية والفلسفية واللغوية	-	-	-

هـــ- انقسام تدريس اللغة العربية في المعهد مدى الدراسات في الفصول ابتدائا وانتهائا

الفصول و عدد حصص اللغة العربية أسبوعيا									
الفصول	الفصل الأول		الفصل الثاني		الفصل الثالث		الفصل الرابع		المجموع
شكل التدريس	النظري	العملي	النظري	العملي	النظري	العملي	النظري	العملي	
الحصّة	3	3	4	4	3	3	3	3	26 حصة

يمكن القول إن المعهد الإسلامي العالي يشبه مدرسة النواب بما هو مقرر لديه من المواد التي تتناسق وتناظر مع المواد المقررة لدى كليات الإلهيات في تركيا من عدة نواح.

الخاتمة

بعد قراءة المقال يمكن أن يحصل القارئ على بعض المعلومات عن مدرسة النواب بما فيها من المواد المقررة وسير تدريس اللغة العربية و يتضح أن تدريس اللغة العربية كان قويا وباقيا في جميع مراحل هذه المدرسة. ويمكن القول أيضا إن المعهد الإسلامي العالي الذي يستند إلى مدرسة النواب يشبه من بعض الجوانب بكليات الإلهيات في تركيا لاسيما كلية الإلهيات في جامعة إستانبول.

ويمكن أن نشرح ذلك بتعليق معقول: لأن كلية الإلهيات بإستانبول أقيمت مكان دار الفنون ودار الفنون أقدم في الدراسات الإسلامية العالية في تركيا، فالمعهد الإسلامي العالي أقيم مكان مدرسة النواب و مدرسة النواب أقدم في الدراسات الإسلامية العالية في بلغاريا.

لذا يمكن أن يذكر بعض النتائج للمقال فيما يلي:

1) إن المدارس مؤسسات العلوم والتعليم عند حضارة المسلمين عبر التاريخ الإسلامي.

2) إن العربية كانت من أهم مواد المقررة التي تقام بتدريسها في المدارس ليسد الحاجات إلى تعلم العلوم الإسلامية المؤلفة باللغة العربية.

3) إن المسلمين لقد اهتموا بتدريس اللغة العربية طوال التاريخ الإسلامي.

4) كتب بعض الكتاب على العثمانيين أنهم أهملوا العربية... و هذا مجرد رأي خلاف الحقيقة.

5) إن مدرسة النواب تأسست بمدينة "***شومنو***" (Shumen) وخدمت تدريس وتعليم اللغة العربية وكان التدريس فيها يجري على إطار طرق مهتمة بتدريس اللغة العربية كما هو معروف في المدارس.

6) المعهد الإسلامي العالي تأسس بعد انقراض مدرسة النواب واتخذ مكانها في جميع المواد وتدريس اللغة العربية.

7) بين المعهد الإسلامي العالي بصوفيا وبين كلية الإلهيات بإسانبول وجوه من التشابه.

8) كل ذلك يشير إلى أمرين مهمين:

- أولا: أن المجتمع الإسلامي في بلغاريا اليوم يهتم بتربية أجياله على مبادئ الإسلام كما كان عليه من قبل.
- ثانيا: أن حب مسلمي بلغاريا إلى اللغة العربية اليوم ما زال حيّاً وسيظلّ طريقا إلى فهم الإسلام الصحيح.

التلخيص

يتناول المقال **تدريس اللغة العربية في مدرسة النواب بمدينة شومنو– بلغاريا ومراحلها** فيما بين 1922-1947، كما يظهر ويتساير التدريس لديها آنذاك متلائماً مع المدارس الأخرى والمواد المقررة التي يتم تدريسها لدى كلية الإلهيات بدار الفنون إستانبول.

ويبحث عن الشبيهات ببعض موادها مع مواد المعهد الإسلامي العالي بصوفيا الذي أسس بعد أن انقرضت الدراسة العليا عند مدرسة النواب.

مدرسة النواب والمعهد الإسلامي العالي كلاهما مؤسستا العلوم الإسلامية العالية للمجتمع الإسلامي في بلغاريا. ومن الجدير بالذكر هنا أن مسلمي بلغاريا مهتمون بحقوق إنسانيتهم وتربية أجيالهم على ثقافتهم الخاصة لهم. والعربية أوسع المواد الأخرى بلا جدوى.

ÖZET

Bu makale, Bulgaristan'ın Şumnu Kentinde 1922–1947 Yılları arasında faaliyet gösteren "*Medresetu'n-Nüvvâb*" ile buradaki Arapça Öğretimini ve aşamalarını işlemektedir. Nitekim buradaki öğretim, diğer medreselerde ve İstanbul Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesinde okutulan derslerle uyumlu görünmektedir.

Ayrıca *Medresetu'n-Nüvvâb*'ta yüksek öğrenim son bulduktan sonra onun yerine kurulan Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nün aynı dersleri okuttuğunu araştırmaktadır.

Aslında hem Medresetu'n-Nüvvâb hem Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, Bulgaristan Müslümanlarının önem verdikleri iki Yüksek Eğitim Öğretim Kurumudurlar. Şu konu da unutulmamalıdır ki, Bulgaristan Müslümanları nesillerinin İslam terbiyesi ve Kültürü üzerine yetişmesi için daima çaba içinde olmuşlar ve bu kurumları ayakta tutmuşlardır. Bu kurumlarda okutulan Arapça en hacimli derstir.

SUMMARY

This article/text issues Madrasatu'n Nuvvab which had been display activity in 1922–1947 in the city of Shumnu (in Bulgaria) and instruction of Arabic and stage of teaching here. In fact it is compatible that the education programme of this madrasa and other madrasas and the Faculty of Theology which is in İstanbul Daru'l Funun.

The Sofia High Institute of Islam which established after Madrasatu'n Nuvvab is also turned the same education programme.

Both Madrasatu'n Nuvvab and Sofia High Institute of Islam are the two institutions of high education which are considered important by the muslims of Bulgaria. It should be borne in mind that/after all the muslims of Bulgaria have been made efforts for islamic education of generations and the reason of this they always sustain these institutes. And Arabic is the most volumed lesson in these institutes.

II. СТУДЕНТСКО ТВОРЧЕСТВО

1. ИСЛЯМСКОТО РЕЛИГИОЗНО ОБРАЗОВАНИЕ В ПРЕХОДА КЪМ ДЕМОКРАЦИЯТА*

Гюлюмсер ЮСУФОВА

С демократизацията на политическата система започва и възстановяване на религиозното образование в България. През последното десетилетие на XX в. то се осъществява в три форми: чрез духовните (ислямски) училища към Главното мюфтийство, чрез целогодишни и летни Коран-курсове и чрез религиозно обучение в общинските училища.[1]

1. Общообразователни средни духовни училища.

Всеизвестно е, че от 1922 до 1947 г. мюсюлманското духовно училище „Нюввааб" в гр. Шумен, благодарение на грижите на мюсюлманската общност у нас, на редицата способни и авторитетни учители, като Ю. З. Езхери, А. Х. Давудоглу, О. Кескиоглу, О. Сейфуллах и др. бяха подготвени стотици духовни кадри: учители и др. специалисти, които години наред сееха ислямската просвета и култура сред турците и мюсюлманите. Нещо повече, редица изтъкнати възпитаници на училището работеха като мисионери в някои съседни страни като Турция, Югославия, Албания и Румъния. За съжаление тоталитарният режим закри тази ковачница на наши кадри. Но с идването на демокрацията, на 3 октомври 1990 г. училището отново отвори своите врати за децата на мюсюлманите.

Те идват тук, водени от възвърнатата вяра към исляма, силното желание да му служат като образовани духовници, или продължавайки образованието си, да придобият други професии, за да служат на братята си мюсюлмани и на страната си.

През първите години след демократичните промени такива средни образователни духовни училища се откриват и в градовете Русе и Момчилград, които са включени в системата на Министерството на образованието и науката (МОН). Така училищата придобиват право да издават държавни документи за завършен гимназиален курс и диплома за средно религиозно образование. Срокът на обучение е 4 години, приемът е след завършен осми клас. Обучението по религиозните дисциплини се

* Част от дипломна работа на авторката, защитена през 2005 г.

[1] Ялъмов И., Ислямското културно наследство по българските земи. Годишник на ВИИ, 2010, брой 2 (под печат).

контролира от Главното мюфтийство.

Средно общообразователно духовно училище (СОДУ) „Нюввав" в гр. Шумен разполага с двуетажна училищна сграда и пансион към него. Намира се точно срещу известния архитектурен паметник „Томбул Джамия". На първия етаж на сградата са разположени 4 класни стаи, а на втория – 2, също така компютърна зала и библиотека. До училището е и двуетажният пансион за момчета, където има 1 класна стая и 3 спални на втория етаж, а първият етаж е доста просторна и модерна столова за учениците, където те се хранят безплатно три пъти дневно. Пансионът за девойки е малко отдалечен от училището. Полусрутена сграда след закупуването си, впоследствие благодарение на служителите в училището и с помощта и подкрепата на родителите на учениците тя придобива доста хубав вид. Сега разполага с 3 спални и една класна стая, както и с широка градина и игрище.

СОДУ в гр. Русе, благодарение на неуморните усилия на директора Юсуф Нуриев, мюсюлманското настоятелство в града, братята от района на Разградското мюфтийство и помощта от чужбина твърде бързо стъпва на краката си и създава много добра материална база с две училищни сгради, общежитие и столова. Съгласно изискванията на шериата девойките се учат отделно. Двете сгради са собственост на вакъфите на русенските мюсюлмани.

Сградата, където учат младежите, е построена през 1920 г. и се е използвала като турско училище. А по време на тоталитарния режим е одържавена и използвана за училище на български деца. През 1990 г. се връща на мюсюлманското настоятелство и през 1991 г. в тази сграда се открива мъжкото средно духовно училище. Двуетажната сграда е с четири класни стаи, три спални, една лаборатория по физика и химия, спортен салон, месджид и др.

А другата сграда е построена през 1900 г. за турско училище, а по време на държавния социализъм е одържавена и е превърната в музикална гимназия. През 1990 г. се връща на мюсюлманското настоятелство в окаяно състояние. В тази сграда през 1993 г. настаняват девойките от СОДУ – Русе. Училището разполага със столова за 100 души, 5 спални, 4 класни стаи и месджид.

Откритото през 1992 г. СОИУ Момчилград се помещава в двуетажна училищна сграда с 6 учебни стаи и 8 спални. Спални има и на втория етаж на джамията, където първоначално училището започва своята дейност. През учебната 2000/ 01 г. в село Рогозче, община Джебел се открива и девически филиал към СОИУ – Момчилград, който впоследствие се слива с мъжкото училище. Девойките започват

учебно-възпитателната си дейност в наетата четириетажна сграда в селото, като в приземния етаж се намира столовата, първите два етажа са основно училище, а на третия и четвъртия етаж е девическият отдел на СОИУ – Момчилград. На третия етаж се намират четири класни стаи и компютърна зала, а на четвъртия етаж са 6-те спални.

Учебният план на трите средни общообразователни духовни училища е съобразен с наредбите на МОН за разпределение на учебното време за постигане на общообразователния минимум. Така в учебния план на тези училища, които са от IX до XII клас, са включени 2735 часа общообразователни учебни дисциплини и 1257 часа религиозни. За майчиния език са отделени 242 часа, часовете предназначени за СИП са 556. Общият брой на часовете от задължителната подготовка, ЗИП и СИП възлизат на 5004.

Долната таблица показва броя на часовете в СОДУ „Нюввааб" в гр. Шумен, залегнали и съобразени с наредба № 6/ 28.05.01 г. за разпределение на учебното време за постигане на общообразователния минимум и със Закона за образователната степен, общообразователния минимум и учебния план, ДВ бр. 95/08.10.02 г.. Учебният план в другите две духовни училища с много малко различия изглежда по същия начин.

Таблица № 10

№	**Културно образователни области**	**Образователни степени**				
		Средна				
		Гимназиален етап				
		Общо				
	Класове	**IX**	**X**	**XI**	**XII**	**IX – XII**
	Учебни седмици	36	36	36	31	
	Учебни предмети					
А.	**Задължителна подготовка (ЗП)**					
1.	**Български език и литература**					417
	Български език и литература	108	108	108	93	417
2.	**Чужди езици**					422
	I Чужд език	72	72	72	62	278
	II Чужд език	72	72			144
3.	**Математика, информатика и информационни технологии**					494
	Математика	108 3	103	72 2	62 2	350
	Информатика	72				72
	Информационни технологии	36	36			72
4.	**Обществени науки и гражданско образование**					584
	История и цивилизация	72	72	72		216
	География и икономика	54	54	36		144
	Психология и логика	54				54
	Етика и право		54 1,5			54
	Философия			54		54
	Свят и личност				62	62

5.	**Природни науки и екология**					468
	Биология и здравно образование	72 2	72 2			144
	Физика и астрономия	72 2	72 2	36 1		180
	Химия и опазване на околната среда	72 2	72 2			144
6.	**Изкуства**					72
	Музика	36 1				36
	Изобразително изкуство	36 1				36
7.	**Физическа култура и спорт**					278
	Физическа култура и спорт	72 2	72 2	72 2	62 2	278
*	**ОБЩО ЗА: ЗП**					**2735**
Б.	**Задължителна избираема подготовка (ЗИП)**					
	Коран	72 2	72 2	108 3	124 4	376
	Фъкъх	36 1	72 2	72 2	62 2	242
	Тефсир			36 1	31 1	67
	Хадис		36 1	36 1	31 1	103
	Акаид			36 1		36
	Келям				31 1	31
	Сиер		36 1	36 1		72
	Хитабет			72 2	62 2	134
	История на исляма				31	31
	История на религиите				31 1	31
	Арабски език			72	62	134
	Майчин език	36	72	72	62	242
	По избор на ученика			90 2,5	124 4	214
*	**ОБЩО ЗА: ЗИП**					**1713**
**	**ОБЩО ЗА: ЗП и ЗИП**					**4448**
В.	**Свободно избираема подготовка (СИП)**	144 4	144 4	144 4	124 4	556
***	**ОБЩО ЗА: ЗП, ЗИП и СИП**					**5004**

Както се вижда, за пръв път религиозното образование в нашата старана, в сегашните средни духовни училища, включва като ЗП учебните дисциплини философия, психология и логика. Това дава възможност на възпитаниците им да овладеят основите и закономерностите на човешкото знание. В същото време те се запознават с основите на ислямското учение и богослужение. Така тези училища създават условия за запознаване както с ислямските, така и с общочовешките ценности,

добродетели и култура.

Несъмнено една от главните задачи при откриването на едно училище се пада на директорите и учителите, които до голяма степен допринасят и за бъдещото му развитие. В това отношение големи заслуги за СОДУ „Нювваб" Шумен има първият директор на училището, възпитаникът на „Нювваб" и бивш районен мюфтия Осман Исмаил. С неуморни усилия той отново превръща училището в ковачница на ислямски кадри. Не може да се пренебрегнат и заслугите на тогавашния заместник директор Гюнел Ебазерова, която едновременно е учител по физика и математика. СОДУ – Русе дължи своето откриване на Юсуф Нуриев. Първостроителят на СОИУ – Момчилград се явява Сюлейман Мухарем, като от 1999 г. го замества Хасан Мехмед.

Важен проблем в историята на турското религиозно образование е намирането на подходящи преподаватели. За това голяма заслуга има Диянет Вакфъ – Турция (ТДВ), който всяка година осигурява видни теолози от Република Турция. В СОДУ – Русе са преподаватели Муаммер Тан, Нури Екен, Хасан Гюзел, Акиф Данаджъ, Джелялеттин Асланоглу и др. От няколко години насам за духовното образование на учениците се грижат Ахмед Байъндър и Хавва Байъндър, Юмер Пашай, който е и помощник директор. Преподавателите, просвещаващи младото мюсюлманско поколение в Момчилград, са Сами Сюлейман, Мехмед Угур, Ахсен Балканер и помощник директорът Абдулбаки Дениз. През СОДУ „Нювваб" – Шумен също минават не малко теолози – Мюзеккя Гюрбюз (бивш ученик на училището), Ахмед Джошкун, Назиф Йълмаз, Адил Кутлу, Муаммер Чайър. В момента преподават Илхан Кая, Юсуф Дуйгу и помощник директорът Мехмед Ялчън, както и възпитаниците на ВИИ Джелил Джелил и Шериф Хюсню. А общообразователните учебни дисциплини се преподават от квалифицирани местни учители с висше образование.

Постепенно отминаха трудните дни за учениците, обучаващи се в религиозните училища, и техните родители. При откриването си тези училища разполагаха с оскъдни средства, затова учениците бяха длъжни да плащат годишни училишни такси. Въпреки това потокът от мюсюлмански деца към тях не е стихвал. Така, стигайки до 2004 г., завършилите средни религиозни училища наброяват около 897, сред които има и девойки. В СОДУ Русе завършват 333, в СОДУ „Нювваб" Шумен са 313, в СОИУ Момчилград са 250. В края на всяка учебна година се организират тържества за изпращане на абитуриентите. Всички випускници се награждават, но за първенците разбира се има повече награди.

Учениците от религиозните училища се радват и на екскурзиите, които се

осъществяват с подкрепата на ТДВ. За един месец те имат възможност да посетят Текирдаг, Истанбул, Бурса, Чанаккале, много джамии и гробници. В същото време посещават и курсове, за да усвоят повече религиозни знания.

Тъй като в исляма няма разделение по раса, пол, националност и т.н., в религиозните училища рамо до рамо учат турци, помаци, роми и др. Децата идват в тези училища с цел да научат своята религия и да бъдат полезни на мюсюлманското население. Има и такива, които идват да вземат само диплома за средно образование. Намират се както ученици, дошли по свой избор в това училище, така и такива, които са дошли по желание на семействата си. Не са рядко и случаите, когато децата се записват да учат в тях с единствената цел да избягат от къщната работа и „да живеят".

Възпитаниците на религиозните училища ни представят и в различните междуучилищни състезания. Не трябва да се забравя успешното представяне на тримата ученика от духовното училище „Нюввааб" в републиканската математическа олимпиада през 2000 г.

За разлика от миналите години, новото поколение на религиозните училища вече има възможността да кандидатства в други държавни училища след завършване на училището, защото получават диплома за средно образование, призната от Министерството на образованието. Наред с това посещават и шофьорските курсове. Основният проблем, за да продължат религиозните училища да съществуват, е тяхното финансиране. Години наред тези училища се издържат от приходите на вакъфските имоти, а когато те не достигат, от дарения, събрани доброволно от мюсюлманското население. Държавата, както виждаме в историята, почти никога не е финансирала тези мюсюлмански училища, напротив, в повечето случаи е изземала вакъфските им имоти, за да затрудни още повече трудното им положение. Благодарение на ТДВ този проблем донякъде е разрешен.

Паралелно с откриването на средни духовни училища, като продължение на висшия отдел на „Нюввааб" през 1990 г. в София се открива Полувисш Духовен Ислямски Институт (ПДИИ), който на базата на Решение № 15 на Министерския съвет на Република България от 9 март 1998 г. се преустройва във Висш Ислямски Институт (ВИИ).

ВИИ е първото в нашата история самостоятелно висше училище на мюсюлманите в РБългария. Неговият статут и дейност се определят въз основа на Конституцията на РБългария и Закона за вероизповеданията (чл. 14). В утвърдения от МС Правилник за устройство и дейност на ВИИ, той се определя като висше училище

под егидата на Главно мюфтийство със статут на юридическо лице и разполагащо с академична автономия. Основната цел на ВИИ е подготовка на мюсюлмански духовници – мюфтии, проповедници и учители по ислямска религия за основните и средните държавни училища, както и учители по Коран-и Керим, ислямско вероучение, етика, риторика и т.н. в средните духовни училища. Също така възпитаниците на института могат да ръководят и Коран-курсове. Обучението в института е 4 години за бакалавърска степен. Лекциите се провеждат в наетата сграда в София. Студентите разполагат с 6 учебни зали, компютърна зала, столова отделно за младежи и отделно за девойки, както и богата библиотека. А младежите от 2010 г. насам са настанени в специално построено общежитие. Девойките са настанени в три отделни апартамента, единият от които е в сградата, купена през 1999 г. и се състои от 9 апартамента, които са предназначени за студенти на ВИИ и за жилища на персонала на Главно мюфтийство.

От години насам продължава ремонтът на сградата в гр. Банкя, на разстояние около 20÷25 км. от центъра на София. Тя е предназначена за института и ще включва и пансион. Капацитетът й е 150 души. Но до днес (2005 г.) все още не се наблюдава голям напредък в това отношение. Смятам, че и занапред нашите студенти ще продължат своето обучение в трудни материални условия.

Учебните планове на ВИИ са подготвени в съответствие с българския Закон за висшето образование и Наредбата за държавните изисквания за получаване на висше образование по „теология", утвърдени с Постановление № 145 на МС на РБългария от 9 юли 1998 г. При съставянето им са използвани учебните планове на висшия отдел на „Нювваб", на ПДИИ, на някои теологически факултети на университетите в Турция и на някои други страни. Те са съобразени с опита и традициите на мюсюлманската религиозна образователна система в България.

Одобрените от МС на РБългария със Закон № 17 от 8 април 1999 г. учебен план и програми включват следните ислямски теологически и педагогически учебни дисциплини:

А. Задължителни учебни дисциплини:

1. Коран-и Керим – 240 часа, 6 семестъра.
2. Усул-ю тефсир и тефсир – 225 часа, 4 семестъра.
3. Усул-ю хадис и хадис – 225 часа, 4 семестъра.
4. Фъкъх – 210 часа, 6 семестъра.
5. Келям – 120 часа, 2 семстъра.

6. История на исляма – 150 часа, 3 семестъра.

7. Ислямска етика – 45 часа, 1 семестър.

8. Ислямска култура и изкуство – 45 часа, 1 семестър

9. Ислямска философия – 45 часа, 1 семестър.

10. История на мезхебите – 45 часа, 1 семестър.

11. Риторика – 30 часа, 1 семестър.

12. Тасаввуф – 45 часа, 1 семестър.

13. История на религиите – 60 часа, 1 семестър.

14. Арабски език – 360 часа, 6 семестъра.

Б. Задължително избираема подготовка:

1. Религиозно пеене – 30 часа, 1 семестър.

2. Психология на религията – 45 часа, 1 семестър.

3. Социология на религията – 30 часа, 1 семестър.

4. История на исляма в България – 45 часа, 1 семестър.

5. Османска дипломатика и палеография – 90 часа, 2 семестъра.

6. Османо-турски език – 90 часа, 2 семестъра.

7. Педагогика – 60 часа, 1 семестър.

8. Обща и възрастова психология – 60 часа, 1 семестър.

9. Педагогическа психология – 30 часа, 1 семестър.

10. Методика на религиозното обучение – 60 часа, 1 семестър.

11. Устройство и функции на религиозните институции – 45 часа, 1 семестър.

12. Български език – 60 часа, 1 семестър.

13. Турски език – 180 часа, 3 семестъра.

14. Западен (английски) език – 90 часа, 2 семестъра.

15. Философия – 30 часа, 1 семестър.

16. Логика – 30 часа, 1 семестър.

В. Факултативни учебни дисциплини:

1. Ислямо-турска литература – 60 часа, 1 семестър.

2. Конституционно право и човешки права – 30 часа, 1 семестър.

3. История на България – 60 часа, 1 семестър.

4. Нова история на мюсюлманските страни – 45 часа, 1 семестър.

5. Компютърна грамотност – 60 часа, 1 семестър.

При анализ на учебния план ясно се вижда, че религиозните учебни дисциплини надделяват над светските, както е било и във висшия отдел на „Нюввав". Студентите усвояват добре религиозните дисциплини, имат възможност да научат три езика: арабски, турски и западен език (в случая английски). А предвидените факултативни дисциплини допринасят за разширяването на културния кръгозор на студентите.

Проблемът за намиране на специалисти по теология не подминава и ВИИ. Но благодарение на ТДВ ВИИ разполага с добре подготвени кадри по ислямска теология. А по педагогическите и социалните науки се канят хабилитирани преподаватели от други висши учебни заведения в България. От общо 22 щатни и хонорувани преподаватели 5 са хабилитирани, т.е. професори и доценти, 5 са защитили докторат, а двама са магистри.

Основните ислямски религиозни дисциплини, поради липса на местни хабилитирани ислямски теолози, се преподават от гост-преподаватели от Турция. От 1990 г. насам за нуждите на института идват десетки преподаватели. Някои от тях са: доц. д-р Ибрахим Хатибоглу, проф. д-р Якуб Чичек, д-р Хаджи Мехмед Гюнай, доц. д-р Решат Онгюрен, д-р Реджеб Джиджи, доц. д-р Муаммер Есен, д-р Айдън Топалоглу, д-р Ердинч Ахатлъ, доц. д-р Емин Ашъккутлу. Не можем да не споменем имената и на местните ни теолози, бивши възпитаници на „Нюввав": д-р И. Джамбазов и Ю. Керим.

Големи заслуги за развитието на института и студентите имат и преподавателите по педагогика и социални науки. Не без основание мога да кажа, че институтът дължи големи благодарности на ректора, доц. д-р И. Ялъмов, който безспорно доведе института до сегашното му положение. В института са чели лекции (някои още четат) преподаватели като проф. д-р Ибрахим Татарлъ, проф. д-р Дженгиз Хаков, проф. д-р Цветан Теофанов, проф. д-р Любомир Попов, доц. д-р Стойко Иванов, доц. д-р Стефан Андреев, доц. д-р Мария Серафимова, доц. д-р Павел Павлович, д-р Симеон Евстатиев, проф. д-р Любен Десев, проф. д-р Йордан Николов, доц. д-р Халил Етем и много др. Благодарение на тях студентите получават сравнително добра подготовка.

Завършилите семестриално ВИИ в края на осмия семестър полагат два академични изпита: по ислямските и по социално-педагогическите дисциплини. Също така в трети или четвърти курс имат практически стаж през месец Рамазан, който се изпълнява в различни нуждаещи се от имами райони на цялата страна. Педагогическият стаж се осъществява в средните духовни училища в страната ни.

Проблем възниква обаче при реализацията на випускниците на ВИИ, тъй като не могат да работят по своята специалност поради факта, че дипломите им се признават само в сферата на Главно Мюфтийство, а Главното Мюфтийство поради проблемите около нерегистрираните главни мюфтии и боричканията между тях не е в състояние да им обърне внимание. Така до голяма степен тези кадри остават буквално на улицата и се захващат с всякакъв вид неквалифицирана работа – строители, шивачи, продавачи, пазачи и т.н. С въвеждането на предмета „Религия-Ислям" в държавните училища бяха ангажирани няколко възпитаници на института, което бе крайно недостатъчно.

От това стигаме до извода, че след 4-годишното обучение във ВИИ неговите възпитаници нямат голям избор за реализация. Затова се отиде към търсене на други начини за реализацията им. Беше подписан договор с НБУ, според който нашите студенти за 1-2 години могат да получат и второ висше образование от споменатия университет. В Шуменския университет след приравнителни изпити също се приемат наши студенти и могат да продължат магистратура и да получат втора специалност. Някои отиват и в университетите в Турция за магистратура и докторантура по ислямските дисциплини.

С регистрирането на Главния мюфтия през 2005 г. се направиха първите обнадеждаващи стъпки за реализацията на възпитаниците на ВИИ. В трите средни духовни училища се назначиха възпитатели и възпитателки от завършилите института. Впоследствие очакваме да се назначат и като преподаватели в споменатите училища .

Сред възпитаниците на ВИИ виждаме и няколко районни мюфтии, както и преподаватели в ВИИ. На някои места се назначават имами и хатиби.

2. Религиозното обучение в общинските училища.

Запознаването с основите на ислямското учение, както и нравствено-възпитателното религиозно въздействие в името на доброто и добродетелта може да се постигне най-добре чрез религиозното обучение в българските училища с преобладаващ брой мюсюлмански деца. По инициатива на ръководството на ВИИ, по-специално на ректора доц. д-р И. Ялъмов, и по предложение на Главно мюфтийство на България през 2000 г. Министерството на образованието издаде инструкция, според която се разрешава във всички български училища да се изучава религия като свободно избираем предмет. През същата година в 16 училища на 9 различни общини от 2 до 4 клас започна изучаването на вероучение. Забележителен е интересът към вероучението през следващата 2001 г. Броят на училищата, в които се изучава религия достигна 48,

като в 8 от тях – Рибново, Брезница, Кръстава, Бирково, Света Петка, Пашово, Драгиново и Сърница – предметът вероучение е задължителен. Четирима учители преподават задължителния предмет религия: Айдън Несиб, Мехмед Джамбаз, Асан Кепчелов и Мевлюде Фере. Докато през 2002/03 г. все повече училища въвеждат в учебната си програма свободно избираемия си предмет вероучение, интересът на учениците от училищата, в които изучаването на предмета е задължително, спада, а в Рибново и Брезница те ще бъдат закрити.

Съгласно утвърдената от МОН концепция предметът религия-Ислям може да се изучава и в средните училища в мюсюлманските райони. След включването на „Религия-Ислям" в учебната програма преподавателите от ВИИ, на базата на турски и арабски учебници, подготвиха и учебниците за българските училища, предназначени за учениците от 1 до 8 клас, и те бяха издадени с помощта на ТДВ. Първоначалният замисъл беше да се подготвят учебници за учениците от 2 до 7 клас, но допълнително се подготвиха и за 1 и 8 клас.

Учебното помагало за 1 клас, подготвено от Ридван Кадьов, включва основите на Исляма, като всеки елемент се обяснява с картинка. Също така са включени теми за норми на поведение при хранене, при поздрав, игра, тема за чистота и др.

В учебното помагало за 2 клас (Селим Мехмед) се говори главно за живота и духовната дейност на основните пророци от Хз. Адем до Хз. Иса. В края на помагалото се предлагат теми, посветени на първичните хигиени навици за детето.

В учебното помагало за 3 клас (Исмаил Чаушев) като глобална тема е определена тази за живота и личността на Мухаммед (с.а.с.). Смисълът на тази основна тема е още отрано малките деца да се запознаят с живота и делото на Пророка (с.а.с.), да го възприемат като привлекателен идеал, за да се приобщят силно и трайно към Исляма. Заедно с това се запознават и с най-елементарните нравствени и хигиенни правила. Урочните единици са разработени във формата на разказ.

В учебното помагало за 4 клас (Орхан Осман) започва постепенно разширяване и усложняване на материала за Исляма. Предложени са няколко основни теми: познаване на религията Ислям и адекватно поведение, съобразно него; почитане и уважение към родителите; извършване на добри дела от детето; запознаване с условията и основите на молитвения ритуал и религиозните обреди; теми за различните човешки ценности, за рационалното хранене и за религиозно-нравствените норми.

В учебното помагало за 5 клас (С. Мехмед) децата се запознават с основните моменти от историята на Исляма. Специални уроци са посветени на Исляма в България.

Учебното помагало за 6 клас (Али Хайреддин) отново се връща към съществените аспекти на ислямската религия, като главното внимание се насочва към условията на вярата, абдеста и намаза, добрите нрави и религиозното поведение.

В учебното помагало за 7 клас (Хилми Али) учениците усвояват по-системно и задълбочено основните ислямски нравствени ценности, добродетели и норми, затвърждават своите поведенчески навици.

Учебното помагало за 8 клас (Мустафа Алиш), наред с темата за вярата и ибадета, разглежда и позицията на Исляма към различните нравствено-етични ценности: толерантност, умереност, свобода и т.н. Разглежда алкохола и вредата от него, както и съвременната младеж и предизвикателствата на деня.

Целта на урока по Религия-Ислям е от една страна да се овладеят религиозните знания съзнателно, трайно и завинаги, а от друга страна тези знания да се превърнат в основа за ценностната система на личността, т.е. за изграждане на религиозен светоглед.

Важен проблем се оказва финансирането на учителите, преподаващи Религия-Ислям. Държавата не поема тяхната издръжка, затова Главно мюфтийство се нагърбва с този проблем, който го пренатоварва. Вследствие на това тези учители не могат да си получават редовно заплатите, което води до техния отказ от преподаване.

Понеже предметът Религия-Ислям е сред свободно избираемите дисциплини, за да се включи в учебния план, трябва да се сформира група от необходим брой ученици, като се подаде молба към съответното училище за желанието им към този предмет. Но има и директори на училища, които не подхождат сериозно към въпроса за изучаването на Религия-Ислям.

Право да преподават предмета Религия-Ислям имат само завършилите ВИИ. Обучението по предмета е на български език.

3. Частни училища на фондациите.

През последните години определени фондации започнаха да откриват дългосрочни курсове за подготовка на имами като двугодишния курс в с. Устина, едногодишния курс в гр. Сърница и курса в с. Делчево.

– „Мюсюлманска школа" в с. Устина[1]

Едно от най-активните ислямски учебни заведения в България е частната

[1] През 2005 г. школата е закрита.

„Мюсюлманска школа” в с. Устина, Пловдивско, към Главно мюфтийство на Република България. Школата е с целодневна организация на учебно-възпитателния процес. Курсът на обучение продължава 2 години, т.е. обхваща 36 учебни седмици, като съботата, неделята и празничните дни не са учебни. На успешно завършилите курсисти се издава официален сертификат за професионална квалификация „имам-хатиб”. В устава на „Мюсюлманската школа – Устина” като главен спонсор фигурира Фондация за приятелство и братство на Басри Зилябид, учредена през 2001 г.

Школата започва своята учебно-възпитателна дейност през септември 2002 г. под ръководството на Осман Хидает, възпитаник на ВИИ. Първите 37 випускници се дипломират през 2004 г. 13 от завършилите продължават обучението си в Коран-курсове в Истанбул и 1 в Научно-изследователския център „Чилехане” също в Истанбул. Част от останалите служат като имами и хатиби в родните си места.

През 2004 г. общият брой на учениците в школата е 53 души, 39 от които са първи курс, а останалите 14 – втори курс. Общият капацитет на школата е 65 ученика.

В школата се приемат само младежи, които са на възраст между 16-22 години. Обучението, храната и общежитието се осигуряват безплатно. Спалните помещения са в много добро състояние, разполагат и с библиотека. Веднъж месечно се заплащат и пътните им разноски за отиване и връщане до родните места.

За обучението и възпитанието на учениците се грижи около 15-членен персонал. Квалифицирани преподаватели осъществяват духовната подготовка, като двама от тях: Али Ертуграл и Бейхан Мехмед са завършили теологически факултети съответно в Мармарския университет и в Коня, а други двама: Абдуллах Хасан и Бахри Иззет са възпитаници на ВИИ.

За период от 2 години учениците изучават религиозни дисциплини като: Коран-и Керим, фъкъх, тефсир, хадис, сиер, акаид и др. Учебният план за учебната 2004/2005 г. е приложен в таблица № 11.

Наред с образователно-възпитателната дейност възпитаниците на школата участват и в културни мероприятия. Хорът за религиозни песни на школата участва в различни религиозни тържества като честването на рождения ден на пророка Мухаммед (с.а.с) и със своя талант и гласове разнообразяват тези тържества.

За по-благополучното провеждане на подготовката педагогическият съвет се събира всяка седмица, за да обсъжда проблемите на училището и учениците.

Организират се и екскурзии.

Таблица № 11

№	УЧЕБНИ ДИСЦИПЛИНИ	ЧАСОВЕ	
		I-ВИ КЛАС	II-РИ КЛАС
1.	Коран-и Керим	15	10
2.	Акаид	0-4	
3.	Келям		2
4.	Фъкъх	2-6	4
5.	Тефсир		3
6.	Хадис		3
7.	Сиер	6-0	
8.	История на исляма		3
9.	История на религиите		2
10.	Етика	4-0	
11.	Риторика	1-5	2
12.	Педагогика		2
13.	Турски език	8	4-0
14.	Религиозно пеене	2	
15.	Османо-турски език		1
ОБЩО:	15 учебни дисциплини	34	34

„Мюсюлманската школа" в с. Устина, наред с двугодишното обучение на имами, периодично провежда и квалификационни курсове за имами. В тези курсове участват младите имами, възпитаници на духовните ни училища. Целта на това обучение е опресняване на знанията на практикуващите имами, подпомагане разрешаването на проблемите, с които се сблъскват, и откриване на нови хоризонти пред тях. Образователният процес включва задълбочено изучаване на Свещения Коран, шериатско право, педагогика и методика на обучение.

– Курс за имами в гр. Сърница[1]

Курсът за имами в Сърница, Пазарджишко, е открит от Главно мюфтийство на мюсюлманите в РБългария през 1999 г. с решение на Главния мюфтия и Висшия духовен съвет с идеята да се подготвят млади кадри за имами и хатиби поради големия брой джамии и месджиди в България и липсата на достатъчен брой квалифицирани кадри, които да обслужват тези религиозни домове.

Курсът се провежда в 3-етажна сграда, която разполага с 9 спални, 2 класни

[1] Продължава да функционира до 2004 г.

стаи, столова и месджид. Курсът работи с учебна програма за една учебна година, като тази програма е съобразена така, че курсистите да получат възможно най-необходимите знания, нужни за практикуването на тази отговорна дейност. В програмата на курса са включени следните основни религиозни дисциплини: Коран-и Керим, вероучение, което включва тевхид, фъкъх, хадис, сиер и хитабет. Също така в курса се изучава начална компютърна грамотност, има и спортни и културни мероприятия.

Капацитетът на курса е 30 ученика. Подборът и приемът става предимно по препоръка на районните мюфтийства. Приемат се курсисти от цялата страна на възраст от 17 до 30 години, като при нужда могат да се приемат и по-възрастни лица.

Обучението в курса е безплатно, като освен това курсистите ползват безплатно храна и пансион. На успешно завършилите курсисти се издава свидетелство за завършен курс за „имам-хатиб" от Главно мюфтийство. В курса за имами преподават висококвалифицирани преподаватели, завършили висше религиозно образование в Саудитска Арабия и др. страни, както и от България. Директор на курса е Саид Мутлу.

През 2002 г. курса завършват 24 курсисти. За 6 години в курса за имами в Сърница са завършили над 100 младежи, като много от тях работят като имами, други водят Коран-курсове. Има и такива, които продължават образованието си във ВИИ, а други в духовни учебни заведения в чужбина.

– Курс в с. Делчево (Ферхатлар)

Благодарение най-напред на Районното мюфтийство Разград, на благотворителни фондации и моралната и материалната подкрепа на жителите на с. Делчево (Разградско), през 2000 г. селото се сдобива с прекрасна джамия и Коран-курс с пансион.

През 1888 г. в с. Делчево се ражда син на Хафъз Осман Ефенди – Сюлейман Хилми Тунахан. След като завършва медресето в Силистра, той отива в тогавашното научно средище на исляма – Истанбул. Там завършва правен факултет и става преподавател. Завършва с отличие хадис и тефсир в медресето Сюлеймание. Починалият на 16.09.1959 г. Сюлейман Ефенди основава своя религиозна школа и оставя хиляди свои възпитаници. След демократичните промени неговите ученици идват в селото, за да припомнят ислямската религия и ислямските ценности.

Сайфеттин Алкан от Истанбул, възпитаник на Сюлейман Ефенди, казва следното: „Причината за тази джамия и този Коран-курс е нашият учител. Той ми

казваше: ‘Дано от Ферхатлар по целия свят да има дял от нашето дело’.”[1] Така след половин век неговите наставления се осъществяват.

За Коран-курса в с. Делчево върху вакъфски имот бе построена около 400 кв. м. нова сграда с най-модерни средства. На първия етаж в двуетажната сграда са разположени 4 класни стаи, трепезария и стая за помощен персонал, а на втория етаж се намират 3 спални с 22-24 легла, гостна, хол, възпитателска и учителска стая, гардеробна, лечебница, библиотека, директорски кабинет и чайна.

В учебния план на курса е предвидено целогодишно да се обучават 18-22 деца, а през лятото броят им да достига 60. За целта още през лятото на 2002 г. се организира Коран-курс с 35-38 участници. Тъй като сградата е все още в строеж, курсът се провежда в съседни на джамията стаи. Присъстват както деца от селото, така и от съседните села. Курсът разполага с частен микробус, с който децата се извозват до селата си. Следващата 2003 г. курсът отново събира деца. Преподаватели в този курс са били Шюкри Бекироглу, Ертан Наджи, Юджел Хюсню, в това число и гост-преподаватели от Турция. Ш. Бекироглу е директор на курса до 2004 г. По специалност той е компютърен инженер. Религиозната си подготовка получава в организирания през 2001/2002 г. от Главно мюфтийство и със съдействието на фондация „Тайба” в София преквалификационен курс, където получава свидетелство за „имам хатиб”, с което може да служи като имам, ваиз и мюдеррис (преподавател). До 2004 г. зам. директор е Е. Наджи, който е един от първите випускници на СОДУ „Нювваб” – Шумен. Ю. Хюсню е от випускниците на ВИИ през учебната 2004/05 г. От 2004 г. насам курсът се управлява от 9-членна комисия, 3 от които са в управителния, а останалите в контролния съвет.

След няколкомесечно функциониране дейността на курса е спряна. Впоследствие се решава да се превърне в „хафъзлък курсу”, т.е. в курс за наизустяване на Коран-и Керим. Сега в Делчево се организират само краткосрочни курсове.

– Курс за имами в гр.Сливен

През учебната 2003/04 г. в кв. „Надежда” на гр. Сливен се открива осеммесечен курс към Айтоското мюфтийство. Главната цел на курса е от една страна да даде основни познания за ислямската религия на практикуващите имами в селата, които са без или с недостатъчна подготовка, от друга страна да предпази мюсюлманите от съществуващите няколко евангелистки църкви в града и да не им даде възможност

[1] Танер Топчу, “Колко щастливи хора сте“, в. Мюсюлмани, год. VII, бр. 7 (97), юли 2000.

да привлекат към своите църкви и вяра незнаещите или малко знаещите религията си мюсюлмани.

Курсът се провежда в неголяма триетажна къща, която е собственост на благодетелен мюсюлманин. В приземния етаж се намира столовата, на първия етаж е месджидът, на втория се намира една класна стая, а на последния трети етаж са спалните с капацитет 14 места.

Курса започват общо 14 души на възраст между 24-30 години. Понеже курсистите са и семейни, намират се и такива, които не издържат осем месеца и се отказват. Затова завършилите курса са по-малко, отколкото започналите.

Отговорник на курса е възпитаникът на ВИИ Турхан Рюстем. Преподавателите са двама: Мехмед Джемалеттин, също завършил ВИИ, и Ерхан Шюкрю, бивш имам на Сливенската джамия.

Обучението в курса се води всеки делничен ден до обяд. Изучават се религиозните дисциплини Коран-и Керим, илмихал, хитабет, хадис, сиер и ахляк.

Финансиращата курса фондация за приятелство и братство „Ахмед Давудоглу", освен че осигурява пансион и храна на курсистите, веднъж месечно изплаща и пътните им разходи.

За съжаление курсът за имами в гр. Сливен функционира само 8 месеца, след което се закрива. В момента сградата се използва като месджид.

4. Коран-курсове.

През последните години курсовете за изучаване на Коран-и Керим у нас се утвърдиха като система за религиозно обучение. Сега в селата с мюсюлманско население има или се откриват курсове. Родителите, отдавна прозрели необходимостта от религиозно обучение и възпитание на децата си, оказват голямо съдействие както за тяхното откриване, така и за пълноценното им функциониране.

Коран-курсовете са начална форма за изграждане основите на вярата. С обучението в тях се цели не само овладяването на началните знания за Исляма, но и изграждането на основите на вярата и овладяването на елементарните норми на Ислямско поведение.

Какво означава изразът Коран-курс? Най-доброто определение за Коран-курсовете може да се извлече от пророческите хадиси. Например, в достоверен хадис с първоизточник Ебу Хурейра (р.а.) се казва, че Пророкът (с.а.с.) е казал: „...*Когато хора се съберат в дом от домовете на Аллах, четат Книгата на Аллах и я изучават*

помежду си, те биват обладани от спокойствие, милост ги покрива, ангели ги обкръжават и Аллах ги благославя".[1] Опирайки се на текста на хадиса, можем да изведем следното определение за Коран-курсовете: „Това са събирания на хора в дом от домовете на Аллах, т.е. в джамия (или всяко чисто и удовлетворяващо тази цел място като къща, училище и др.), за четене, наизустяване, изучаване, прослушване и тълкуване на Корана".

Коран-курсовете в България се организират и ръководят главно от джамийските настоятелства и някои фондации.

В прехода към демокрацията се създават благоприятни условия за летни Коран-курсове. В районите с мюсюлманско население през летните ваканции се провеждат такива курсове. Целта на тези курсове е усвояване четенето на Коран-и Керим според неговите изисквания.

Интерес към тези курсове винаги е имало както от страна на родителите, така и от страна на децата. Но резултатът от тези курсове до момента не е много голям. Причината е, че децата са на различна възраст – между 7 и 17 год., с различни възможности, а времетраенето на курса е максимум два месеца. Затова повече се набляга детето да научи поне четенето на Коран-и Керим, тъй като другите знания за исляма не могат да се предадат за толкова кратко време и на деца от толкова различни възрасти. За по-пълноценното организиране на летните курсове би трябвало да се подготви специален учебен план от Главно мюфтийство.

Статистиката от 2004 г. показва, че в страната са организирани около 220 курса, като в тях са участвали приблизително 700 деца. Бройка, която никак не е за подценяване. Челно място в това отношение заема Айтоското мюфтийство, в чиито села се провеждат най-малко 50 Коран-курса с около 1500 деца. Следват го Шуменското и Добричкото мюфтийства. През следващите години броят на учениците в летните курсове постоянно се увеличава. Но в годишните курсове не се забелязва такава тенденция.

В страната се провеждат и други курсове. В началото на XX в. в гр. Мадан съществува курс за наизустяване на Свещения Коран. Като продължение на този курс на 1 юли 1999 г. под ръководството на Главно мюфтийство отново се открива такъв курс. Първоначално курса започват 60-70 деца. Впоследствие курсът започва да

[1] Тулеймат, Абдулмуати Мухаммед Рияд, (превод: Айхан Селиман Сюлейман), Коран-курсовете всеобхватно методично проучване. Главно мюфтийство на мюсюлманите в Република България, София, 2002, с. 15.

обучава 10 момчета, от които 4 са редовни. Периодът на обучение е относителен, тъй като всеки се различава по своите умствени възможности. Някои завършват за 2 години и половина, други за 3, 4 или 5 години.

В образователния процес участват 4 преподаватели, сред които е и учителят по Коран-и Керим, едновременно и отговорник на курса Хафъз Шефкет Мурат и един възпитател – Сунай Сали, възпитаник на ВИИ, който също прослушва децата.

Курсът се провежда всеки ден след обяд в джамията на гр. Мадан, където има постройка специално за тази цел. Възрастта на курсистите е между 8-18 години, което ще рече, че успоредно с участието си в курса за хафъзи, те учат и в основно или средно училище.

Курсът осигурява безплатно общежитие, състоящо се от 3 спални, както и храна. Учениците използват зала за наизустяване, като всеки ден според възможностите си наизустяват нови откъси и рецитират наизустеното до този момент. След наизустяването на Свещения Коран се събира комисия, сформирана от завършили хафъзи и представители на Главно мюфтийство. От началото на курса до 2005 година са завършили 8 ученика.

Първият хафъз от курса е 18-годишния Дурсун Кадиров от с. Долни Воден (Асеновград), за когото на 17.04.2000 г. се провежда специално тържество за случая.

Съставена е комисия от специалисти, учени и хафъзи, сред които са: Зюлкяр Ходжа от с. Долни Воден, при когото най-младият хафъз на България е наизустил половината от Свещения Коран; и Хафуз Мурад от Мадан, при когото той завършва хафузлука. Изпитът се провежда, като специалистите започват да четат избрана страница от Свещения Коран, а изпитваният трябва да продължи.

След успешно положения изпит като хафъз, ученикът Дурсун Кадиров получава награда и грамота за хафузлук от Главно мюфтийство.

Курсът в с. Чепинци (Смолян), който е клон към курса, провеждан в гр. Мадан, започва своята дейност през декември 2003 г. под ръководството на Главно мюфтийство. Курсът се провежда в джамията на селото. Обучават се общо 30 деца, като 9 от тях са момичета. За момчетата курсът се провежда 5 дни в седмицата, а за момичетата – два пъти седмично.

В образователния процес участват 4 преподаватели: двама за момчетата и двама за момичетата. Отговорник на курса е Шефкет Мурад. Тъй като курсът е открит съвсем скоро, все още няма завършили.

Под ръководството на Районното мюфтийство гр.Смолян през месец октомври

2003 г. в гр. Рудозем се открива Коран-курс. Курсът са провежда в джамията на Рудозем. За своето обучение учениците използват една класна стая, а за идващите от други места деца е осигурен пансион със спално помещение с 30 легла.

Обучението продължава една година, като занятията се провеждат и преди обяд, и след обяд, тъй като курсистите учат и в други училища. Провеждат се периодични изпити, като в края на курса се прави общ изпит по всеки предмет.

Курсът е за усвояване на четенето на Коран-и Керим според изискванията.

Броят на посещаващите курса деца е между 15 и 25, като до 2005 г. са го завършили 18.

Учебният план включва религиозни предмети като: Коран, тефсир, сиер, хадис, фъкъх, а също така: психология и мениджмънт. Целта на курса е да даде на участниците основни познания за исляма, да развие у тях ислямските добродетели и качества, с което да бъдат за пример както сред мюсюлманите, така и в обществото. Част от завършилите служат като имами и ваизи, а друга част продължават обучението си в ислямските страни. Някои от завършилите продължават и в университетите в България.

Отговорникът на курса е Мустафа Фехми.

През лятото на 2002 г. за подготовка на кадри по Религия-Ислям в сградата на ВИИ се организа преквалификационен курс. Едномесечният курс се проведе със съдействието на Главно мюфтийство, Министерството на образованието, Софийския университет, ВИИ, Фондация „Отворено общество" и Фондация „Ахмед Давудоглу". На курса присъстваха 37 практикуващи преподаватели от цялата страна.

Като лектори от Теологическия факултет на СУ присъстваха 6 преподаватели, а от ВИИ – 12. В курса наред с религиозни дициплини като тефсир, Коран, фъкъх и акаид се изучаваха и дициплини като история на исляма, ислямска култура, история на българските мюсюлмани, християнство и др.

В системата на ислямското религиозно обучение съществуват определени нерешени проблеми.

Един от основните проблеми в ислямските религиозни училища е ниското ниво на обучението. Причината за това от една страна е прекалено натоварената учебна програма, а от друга – че мнозинството записващи се в тези училища идват с недобри нива на знание от основните училища. Не е за подценяване и липсата на стимул у учениците, тъй като в бъдеще не могат да получат реализация. Друга причина е липсата на достатъчна и качествена литература и учебници на български език по религиозните

дисциплини.

Важен проблем е и липсата на местни хабилитирани теолози.

Може да се каже, че ключовият проблем в религиозните училища е тяхното финансиране. Тяхната издръжка се поема не от държавата и Главно мюфтийство, а от различни фондации.

Завършилите религиозни училища нямат възможност в действителност да се реализират. Това до голяма степен се дължи на затрудненията на Главното мюфтийство около проблемите с регистрацията и проблемите с връщането и разпореждането с вакъфските имоти. Главно мюфтийство не може да обърне нужното внимание на своите възпитаници и да им осигури действително поле за реализация. При опит за подобряване на статута и положението на тези училища почти всеки път невидими сили се изпречват на пътя и по някакъв начин успяват да възпрепятстват тези стремежи.

За по- ефективното развитие на религиозните училища и на ислямското образование в България е необходимо:

Да се предприемат системни стъпки за подобряване учебното съдържание и издигане равнището на обучение, като особено внимание се обърне на хармонизирането на религиозните и светските учебни дисциплини, без това да затруднява обучаващите се.

Да се направи всичко възможно за акредитирането на ВИИ. Във ВИИ да се привличат повече хабилитирани преподаватели, както и в средните духовни училища да се назначават по-компетентни хора.

Да се организират семинари и дискусии, на които лектори да са студенти.

Да се набляга повече на изучаването на чужди езици.

Не на последно място, да се подобри материалната база за по-пълноценното провеждане на занятията.

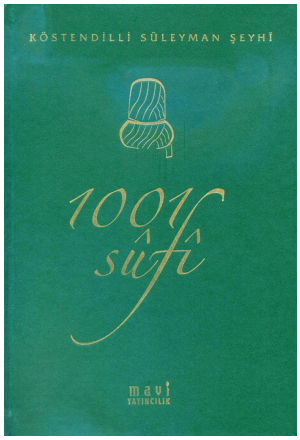
Да се търсят ефикасни пътища,за да се финансират тези училища от държавата и Главното мюфтийство.

Да се намерят средства за редовното изплащане на възнагражденията на имамите и на учителите, а това би се постигнало със съставяне на бюджет.

III. РЕЦЕНЗИИ И ОТЗИВИ

1. СЮЛЕЙМАН ШЕЙХИ И НЕГОВИЯТ ТРУД „*1001 СУФИИ*”

Айхан СЕЛИМАН



Когато прочетем заглавие „*1001 sûfi*” (*1001 суфии*) и видим, че авторът се казва Köstendilli Sûleyman Şeyhî (Кюстендилецът Сюлейман Шейхи), у нас се поражда любопитство и искаме да узнаем какво се съдържа в една такава книга, кога е написана тя и какво се знае за нейния автор. Прелиствайки страниците на тази книга, узнаваме че тя е посветена на суфизма – *тасаввуф*[1]. Даже може да се каже, че в известна степен от тематична гледна точка тя се доближава до биографичните книги. Интересен се оказва фактът, че авторът на тази творба е живял по българските земи преди две столетия и е оставил голямо книжно наследство на поколенията след себе си. Но кой все пак е Кюстендилецът Сюлейман Шейхи и какво се знае за него? Нека първо намерим накратко отговори на тези въпроси и след това да се върнем на неговия най-забележителен труд – *„1001 суфии” или „Бахру’л-веляе”*.

Сюлейман Шейхи е роден в гр. Кюстендил към средата на 1163 г. от Хиджра (около 1749-1750 г. от н.е.) и е живял там, поради което носи прозвището „*Кюстендилли*” (Кюстендилецът/ Кюстендиллията). *Сюлейман* е името му, а „*Шейхи*” е псевдоним, който той е използвал. Баща му се казвал Хасан, бил е известен като *Кюстендилли Моллазаде Хасан ефенди*. По време на управлението на Султан Махмуд I (1143-1168 г. х./ 1730-1754 г.) баща му бил поканен на работа в Истанбул, където заемал различни длъжности – от писар на джизйе до началник на Истанбулската служба за джизйе и началник на финансите. Починал през 1165 г. от Хиджра (1752 г. от н.е.). За майка му няма сведения. Имал е трима братя: Челеби Ибрахим ефенди, Емин Ага и Абдуллах Ага. В Кюстендил семейството на Сюлейман Шейхи било известно с прозвището „*Моллазаде*”, което Сюлейман Шейхи също понякога използвал. След като на двегодишна възраст загубил баща си, грижата за него поел брат му Челеби Ибрахим ефенди. Началната и средната степени на образованието си получил в Кюстендил, а за

[1] Тасаввуф: учение, чиято тема е познаването на себе си (*ма‘рифету’н-нефс*) и познаването на Аллах (*ма‘рифету’л-лах*).

да продължи в медресе, заминал за в Истанбул, където взимайки уроци от учените на своето време, завършил своето образование. Няма точни сведения от кого и къде ученият е придобил своите знания. Даже някои от сведенията, които е дал в своите трудове, сочат, че е завършил и висше медресе в Кюстендил, а обучението му в Истанбул е било само под формата на взимане на някои уроци.

От трудовете му също се разбира, че дълго време е останал неженен. Оженил се след тридесетгодишна възраст. Имал един син на име Мустафа Ариф и една дъщеря, която се омъжила за софийския мюфтия Мевляна Абдуррахман ефенди.

След приключването на образованието си Сюлейман Шейхи наред с преподавателска дейност започнал да изпълнява и други длъжности на държавно ниво в родния Кюстендил. Една от тези длъжности е била тази на общински съветник. Тъй като произхождали от знатен род, отначало баща му, след това братята му и известно време сам Сюлейман Шейхи са изпълнявали такава длъжност. Но от някои изказвания в неговите произведения се разбира, че тази работа не му е допадала много. Друга длъжност, която е изпълнявал, е тази на областен управител на Кюстендил.

Докато изпълнявал тези длъжности, през 1191 г. от х. (1777 г.) починал най-големият му защитник и поддръжник – Челеби Ибрахим ефенди. През същата година получил от Шамизаде Мустафа Ефенди (Мустафа аш-Шами) – неговия шейх от ордена Накшибенди, правото да го наследи (*хиляфа*). Две години след това, през 1193 г. от х. (1779 г.) починал и неговият шейх, когото съпътствал около 16 години. След тези събития той напуснал светските длъжности и до края на живота си се посветил на шейхството и преподаването на тасаввуф в теккето, което построил.

Неговата верига от шейхове започва с Мустафа аш-Шами и преминавайки през двадесет и двама шейхове, достига до Селман ал-Фариси (р.а.), Абу Бакр ас-Сиддик (р.а.) и Пророка Мухаммед (с.а.с.)[1].

След като се посветил на преподаването на тасаввуф в своето медресе, периодично Сюлейман Шейхи пътувал до София, Скопие, Солун, Охрид и други градове, за да се вижда с посветените в тасаввуф по тези места и най-вече – със своите ученици и онези, на които е дал правото да го наследят.

Така Сюлейман Шейхи започнал да напътства своите мюриди (ученици) и за кратко време станал един от уважаваните и обичани личности в Кюстендил и неговите околности. Но още преди това, било поради родословието си, било поради

[1] Вж. *Леме'аат накшбендийя*, 64b-78b.

длъжностите, които изпълнявал, той вече се бил прочул навсякъде по тези места.

След 1193 г. от х. (1779 г.) Сюлейман Шейхи се отдал на писането на книги и оставил на поколенията десетки съчинения. В книгата си *Бахру'л-веляе* той споменава 19 заглавия на свои творби. Според сведенията на учените, изследвали неговите творби обаче, техният брой е около 30. Най-подробни изследвания върху кюстендилеца Сюлейман Шейхи провежда д-р Али Йълмаз. Той открива оригиналите на 18 негови творби и дава подробни сведения за тях в книга, озаглавена *Кюстендилли Сюлейман Шейхи*[1] (*Кюстендиллията Сюлейман Шейхи*).

Колкото до книгите, споменати в източниците, но чиито оригинали не са открити, те са:

1. *Рисале шерх Джелялиййе.*
2. *Мисри ве Накши`нин газеллеринин шерхи*.
3. *Ес'илету'л-есрар.*
4. *Диван.*
5. *'Ишкнаме.*
6. *Небезету'л-'ирфан.*
7. *Тарих Кюстендил.*
8. *Рисале весая.*
9. *Усулу'л-вусул.*
10. *Субхету'л-лева`их.*

До края на живота си продължил да просвещава своите мюриди от ордена Накшибенди, чиито последовател бил. Починал през 1235 г. от Хиджра (около 1819-1820 г.) в родния Кюстендил и бил погребан в дервишката обител (*дергях*), която бил построил.

След възстановяването на Третата българска държава обителта, където бил гробът на Сюлейман Шейхи, била разрушена и на нейно място били построени други сгради.

Нека сега се спрем малко по-подробно на неговата книга *„**Бахру'л-веляе**"* или *„**1001 суфии**"*. В тази своя творба авторът е предал сведения за около 1014 известни духовници, посветени в тасаввуф. В голямата си част тези сведения са от по-ранните източници, посветени на тасаввуфа. Но последната й част е чисто авторска, в нея той споменава много духовници от своето съвремие, с които се е срещал лично. Една друга

[1] Ali Yılmaz. *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Ankara 1989, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 456

особеност на книгата е, че когато авторът иска да въведе пояснения, свързани с тасаввуф, или пък за да се избегне някакво погрешно разбиране, той започва абзаца с изрази като: „*Факир дерим ки (бедният аз пък казвам); яни (тоест); Аллаху ‘алем (Аллах знае най-добре); галиба (вероятно); биз дериз ки (ние пък казваме); бен дерим ки (аз пък казвам)…*”.

И тъй като книгите, посветени на тасаввуф, дотогава били на арабски или персийски език и не всеки бил в състояние да разбира неговите тези и термини, този труд имал за цел да ги представи на един разбираем за неговите съвременници и идни поколения език.

Авторът ясно е посочил източниците, от които се е ползвал, а именно: *Тазкирату-л-аулия, Решахат ‘айн ал-хаят, Нафхату’л-унс, Тазкирату’ш-шу‘араа, Шака’ик Ну‘манийя и техните зейлове* (допълнения). *Бахру’л-веляе* не е чисто биографична книга, тя представя по-скоро разсъждения по темите на тасаввуф и религията от избраните духовници или споменава техни похвални дела, като всеки е номериран. А за да се избегне удължаването на книгата, при предаването на житейските случки авторът е прибягнал към подбор и съкращаване. Понякога в представянето на духовника даже се е ограничавал само с изречения от няколко думи, като за желаещите по-задълбочени знания е посочил източника, от който е заимствана информацията. Когато представя духовниците от Анадола и Османския период, авторът се впуска в повече подробности. Той споменава имената, с които те са известни, откъде са дошли и къде са се установили, къде са починали, къде са гробовете им, техните научни звания, техните ордени *тарикат* и шейхове, техните степени и друга ценна информация.

Важна особеност, която придава допълнителна стойност на труда, е последната му част, в която авторът споменава духовниците от Кюстендил и неговите околности, тъй като за тази информация няма други източници, където тя да може да се намери. Така в книгата са намерили място прочути духовници, живели по българските земи по онова време. Например под номер 877 е споменат софийският Бали Ефенди (поч. 960/1553)[1]. Място са намерили и много духовници, живели в Кюстендил. За пример можем да споменем такива като: Шейх Хасан Ефенди, известен като Кюстендилли Аблак Хасан Ефенди; Шейх Ридван Ефенди; Шейх Ахмед ел-Кюстендили, известен като Налбури Шейх Ахмед Ефенди[2]; Шейх Мустафа

[1] 1001 sûfi, с. 635-637.
[2] Пак там, с. 684-685.

Кюстендили, известен като Шамизаде Мустафа Ефенди; Шейх Мустафа Кюстендили, известен като Мюдеррис (Учителя) Мустафа Ефенди[1] и десетки други. Важни сведения за живота и епохата, в която е живял авторът, се съдържат и в частта, в която той говори за себе си, за семейството и приближените си. Книгата е важен източник, тъй като в нея на едно място са събрани данни за суфийските степени и свети хора *евлия* (посветили се на приближаването до Аллах), като за някои от тях това е единственият източник на информация. Също така читателят може да прозре в творбата и някои от причините, способствали за упадъка на Османската империя през тази епоха.

Оригиналът на книгата е написан на османски език. Изреченията са кратки, повечето от използваните думи са на разбираем турски, колкото до използваните арабски и персийски думи и изрази, за времето си те са били широко употребявани и не са представлявали трудност за съвременниците на автора.

Книгата е латинизирана от д-р Али Йълмаз (1989). Публикувана е на новотурски език от д-р Сезаи Кючюк и д-р Семих Джейхан през 2007 г. в Истанбул от издателство *Мави йайънджълък*, съдържа 752 страници.

Новотурското издание носи провокиращото вниманието приказно заглавие „*1001 суфии*" и също като него по магически начин добавя нови багри към знанията ни за известните ислямски мислители в историческа последователност. Книгата дава ценни сведения за епохата на автора. В нея се срещат подробни сведения за разположението но много обители в Кюстендил и други места, споменават се названия на местности и исторически личности живели по времето на Сюлейман Шейхи.

Несъмнено, книгата ще запълни една празнота в своята област и ще бъде посрещната с оправдан интерес и голямо задоволство от своите читатели.

[1] Пак там, с. 695-697.

2. КУЛТОВА АРХИТЕКТУРА И ИЗКУСТВО НА ХЕТЕРОДОКСНИТЕ МЮСЮЛМАНИ В БЪЛГАРИЯ (XVI-XX ВЕК). БЕКТАШИ И КЪЗЪЛБАШИ/АЛЕВИИ

Орлин СЪБЕВ

Монографията на професор доктор на историческите науки Любомир Миков (Института по фолклор при БАН), чиято второ допълнено и преработено издание бе публикувано през 2007 г., представя задълбочен, сериозен и широкообхватен преглед в исторически и съвременен ракурс на културата архитектура и изкуство на бекташи и къзълбаши в България. С други думи, тя представлява „панорама на едно малко познато изкуство", както е озаглавен предговорът към нея от член-кореспондент професор доктор на изкуствознанието Елка Бакалова.

Както става ясно от предговора на самия автор, монографията е плод на дългогодишни теренни изследвания, започнали през 1984 г. Поради разнородния характер на събрания и анализиран материал изследването има интердисциплинарен характер и е структуриран на тематично-хронологичен принцип в четири части с общо тринадесет глави, предхождани от уводна част. След заключението към монографията са приложени три по-нови изследвания, които липсват в първото издание на монографията, излязла през 2005 г. с по-краткото заглавие *Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век). Бекташи и къзълбаши/алевии* (Първото издание е публикувано и в превод на турски език: Lyubomir Mikov. Bulgaristan'da Alevi-Bektaşi Kültürü. Çev. Orlin Sabev. İstanbul: Kitapyayınevi, 2008, 520 стр.). Съществена част от приложенията заема богатият илюстративен материал (351 илюстрации на 128 стр.) към основния текст на монографията и към приложените три по-нови изследвания. Трудът е снабден с добре разработен справочен апарат като използвана литература, показалец на термини и названия, организиран на азбучно-тематичен принцип, както и подробно резюме на английски език.

В пространния увод към монографията авторът е представил подробно и изчерпателно историята на бекташите и къзълбашите в България като представители на хетеродоксния ислям. Проследени са както техните културно-етнически корени, така и спецификата на религиозните им възгледи, сродяващи ги с мистичния ислям (*суфизъм*) и с някои шиитски течения като *исмаилизъм, имамизъм* и *хуруфизъм*. Чрез критичен

анализ на съществуващите в научната литература тези и схващания авторът проследява проникването на Бекташийския орден в българските земи през втората половина на XV век, както и на къзълбашите през първата половина на XVI век, и анализира сложния характер на отношенията между двете общности. Подробно са представени техните общи и различни характеристики. Причината авторът да постави тяхната култова архитектура и изкуство под общ знаменател, е фактът, че къзълбашката общност в България е усвоила и използвала културните места на бекташите.

Първата част на монографията е посветена именно на запазените до днес паметници на културната архитектура на бекташи и къзълбаши в българските земи. Тя е разделена на хронологично-тематичен принцип в три глави. В Първа глава са разгледани бекташки текета с тюрбета (на Отман баба, Кадемли баба, Акязълъ баба и Демир баба) и имарети (на Кадемли баба и на Акязълъ баба), построени през XVI век. Подробно са представени и анализирани архитектурните и стилистични особености на тези паметници на османската културна архитектура. Авторът подчертава техния специфичен седмоъгълен план, който е без аналог както в Османската империя, така изобщо и в ислямската архитектура.

Втора глава представя обстоен анализ на архитектурните особености на тюрбета, строени през XVIII-XX век. Тюрбетата са разгледани в три параграфа в зависимост от пола на техния патрон: мъжки (т. нар. *Дървено тюрбе*, Назър баба, Хъзър баба, Ибрахим баба, Елмалъ баба, Али Коч баба), женски (Исман баба, Зекие баба, Къз Ана) и смесени (Налбантъ баба, Ямур баба, а Пати и т. нар. *Чифте тюрбе*). Според автора късните тюрбета са два основни типа: гроб с ограда и надгробна сграда, като за разлика от по-ранните тюрбета тя е предимно четиристенна и кореспондира с народната архитектура. Отделно е разгледана архитектурната специфика на дървения имарет при тюрбето на Демир баба.

Трета глава представлява обстоен анализ на спецификата на ранните и късните паметници на културната архитектура на бекташите и къзъбашите в България. Авторът заключава, че тя е израз на провинциален стил, съответстващ на маргиналния характер на местния ислям.

Втората част от монографията е посветена на живописните и пластичните художествени форми, засвидетелствани в паметниците на културната архитектура на тези хетеродоксни мюсюлмани и създадени предимно през XIX и XX век от неизвестни автори, както професионалисти, така и любители, между които и един българин християнин. Тези форми са разгледани в четири глави. Първа глава е посветена на

стенописите, картините и щампите в интериора. Втора глава представя спецификата на каменни релефи и обемни форми, присъстващи предимно в екстериора. В Трета глава са разгледани изделия на металопластиката и дърворезбата, а в Четвърта – различни ритуални пластични форми (хлябове, дръвца, свещи и свещници, метли, амулети). Според автора най-значими сред представените от него живописни и пластични образци са калиграмите, в които са вложени съществени символи на хуруфитското течение в шиитския ислям. Впечатляващи според автора са и живописните портрети на почитаните в шиизма Дванадесет имами и на семейството на пророка Мохамед. Сред релефите внимание привличат две изображения на култови сгради без аналог в османската каменна пластика. От образците пък на металопластиката се откроява седмоъгълен печат (от с. Широка поляна), изработен през 1738-39 г. и използван за легитимиране на къзълбашките религиозни водачи в Хасковския регион. Спецификата на ритуалния хляб е, че той не се използва в религиозната практика, а в семейните ритуали и основно в сватбената церемония. Авторът подчертава, че ситуирането на ритуалния хляб предимно на пътя е неотзвучала номадска традиция при къзълбашите и бекташите.

В Трета част в три глави подробно и изчерпателно са представени и анализирани образци на везбената (Първа глава), тъканата (Втора глава) и плетената орнаментика, както и други украси като сърмена, гайтанена и мънистена (Трета глава). Това е и сферата, в която жената изявява своите творчески възможности, като се е придържала към определени модели, в които е вложена фигурална, цветова и числова символика.

Именно на спецификата на тази символика е посветена Четвъртата част на монографичния труд. В три глави са представени и анализирани последователно символиката на човешки фигури, животни и птици, дървета и цветя, както и емблематични образи като *сабята Зюлфикяр, ръката на Фатима, бекташкия медальон теслим ташъ* и *пачи крак* (Първа глава), символиката на цветовете (Втора глава) и на числата (Трета глава). Авторът подчертава, че числата са най-разпространеното средство за символично изразяване на религиозни възгледи в изкуството на бекташите и къзълбашите в България.

Приложените след Заключението три изследвания представят анализ на архитектурните специфики на култови обекти, останали извън обсега на основната част на монографията в нейното първо издание. В тях е коментиран и анализиран новосъбран материал на три нива: национално (територията на днешна България),

регионално (територията на Търговищка област) и локално (с. Ябланово, Котленско).

Монографията на проф. Любомир Миков е пръв по рода си обобщаващ труд, представящ основните прояви на художествената култура на бекташите и къзълбашите в България. Авторът е представил изключително ценен материал, събран по време на дългогодишните му теренни проучвания, който е интерпретиран и анализиран с прецизността на опитен и ерудиран учен. При анализа на конкретните артефакти той, от една страна, представя изчерпателно пълното им описание и анализ, както и всички съществуващи в научната литература тези и гледища, а от друга, подлага на критичен и сравнителен анализ както писмени извори от съответната епоха, така и тези, застъпени от различни изследователи, професионалисти или любители, аргументирайки убедително собствени позиции и тези или хипотези. Този комплексен подход позволява на автора да направи реконструкция на един специфичен културен модел в широк исторически и културологичен контекст. Въпреки наличието на някои неизбежни пропуски и спорни тези на автора, тази реконструкция е достатъчно убедителна и впечатляваща.

ПОКАЗАЛЕЦ НА АВТОРИТЕ

1. Азиз Назми Шакир, д-р, гост преподавател по ислямско изкуство и по ислямо-турска литература във Висшия ислямски институт – София.
2. Айхан Селиман Сюлейман, преподавател по арабски език във Висшия ислямски институт – София.
3. Ахмед Огре, д-р, преподавател в Теологическия факултет към Университета в гр. Чанаккале, Турция.
4. Ведат Ахмед, теолог, Зам.-главен мюфтия на мюсюлманското изповедание в България.
5. Гюлюмсер Юсуфова, випускничка на Висшия ислямски институт – София.
6. Исмаил Джамбазов, д-р, теолог.
7. Мустафа Келебек, д-р, преподавател по ислямско право и зам. ректор на Висшия ислямски институт – София.
8. Орлин Събев, старши научен сътрудник-II степен, д-р в Института по балканистика към БАН.
9. Сефер Хасанов, д-р, преподавател по хадис, тефсир и тасаввуф във Висшия ислямски институт – София.
10. Стефан Андреев, доц., гост преподавател по османистика във Висшия ислямски институт – София.

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

БРОЙ ТРЕТИ

Редактор: Мая Ценова

Технически редактор: Айхан Селиман

Печат: Dedrax LTD

София, 2011 г.

ISSN 1313-8839