

ВИСШ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ – СОФИЯ

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜSÜ YILLIĞI/
ANNUAL OF THE HIGHER ISLAMIC INSTITUTE

4/ 2012

СОФИЯ

ГОДИШНИК НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

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

Редакционна колегия

Отговорен редактор:	Д-р Сефер ХАСАНОВ
Членове:	Доц.д-р Фикрет КАРАМАН
	Доц.д-р Ибрахим ЯЛЪМОВ
	Доц. д-р Стефан АНДРЕЕВ
	Доц. д-р Дурсун Али ТЮРКМЕН
	Ведат С. АХМЕД
Технически редактор:	Айхан СЕЛМАН

Editör/ Editor in Chief:	Dr. Sefer HASANOV
Yayın Kurulu/ Editorial Board:	Doç.Dr. Fikret KARAMAN
	Doç.Dr. İbrahim YALIMOV
	Doç.Dr. Stefan ANDREEV
	Yrd.Doç.Dr. Dursun Ali TÜRKMEN
	Vedat S. AHMED
3. Teknik Editör/ Technical Editor:	Ayhan SELMAN

ISSN 1313-8839

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

СЪДЪРЖАНИЕ

AHMED, Vedat, "OSMAN SEYFULLAH (KESKİOĞLU)'NUN HAYATI, HİZMETLERİ VE ESERLERİ HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME" 5

BAYRAKTAROVA, Emine, "BALKAN SAVAŞLARI DÖNEMİNDE BULGARİSTAN'DAKİ MÜSLÜMAN AZINLIĞIN DURUMU".....13

CAMBAZOV, İsmail, "BUGÜNKÜ BALKANLAR'DA TÜRK AZINLIKLARI VE HUKUKİ STATÜLERİ" 28

ДЮЛГЕРОВ, Иван, "КЪМ СЕМАСИОЛОГИЯТА НА ДӢН КАТО ПОНЯТИЕ В КОРАНА" 38

KARAMAN, Fikret, "BALKAN ÜLKELERİNİN TARİHİ AKIŞINDA DİNLERİN ROLÜ VE ÖZGÜRLÜKLER" 55

KELEBEK, Mustafa, "AZINLIK KONUMUNDAKİ MÜSLÜMANLARIN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HAKLARI VE GÖREVLERİ".....89

MUHAMMED, Kadir, "FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ" 130

СЕЛМАН, Айхан, "ЕТАПИ НА ЗАПИСВАНЕТО НА СУННАТА И ХАДИСИТЕ. ХАДИСНА ЛИТЕРАТУРА" 144

TIRABZON, Abdullah, "HAC MENÂSİK'LERİNDEN; MÜZDELİFE VAKFESİ VE GECELEMESİ" 170

TÜRKMEN, Dursun Ali, "ARAP EDEBİYATINDA "FISK" KAVRAMI VE KUR'AN-I KERİM'İN BU KAVRAMA KAZANDIRDIĞI YENİ ANLAMLAR (ALLAME TABERI ÖRNEĞI)" 180

HASANOV, Ahmed, "ŞEYH YUSUF ZİYÂEDDİN EZHERÎ'NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HİZMETLERİ" 190

ХАСАНОВ, Сефер, "ЛИЧНОСТТА НА ПРОРОК ИБРАХИМ (АВРААМ) В КОРАНА" 204

ÖMEROV, Aydın, "SUYUN ÖNEMİ VE MÜSLÜMANLAR ARASINDA GELİŞEN SEBİL KÜLTÜRÜ" 210

ЯЛЪМОВ, Ибрахим, "РЕЛИГИОЗНАТА ИДЕНТИЧНОСТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ОТ БЪЛГАРИЯ" 222

CONTENT

AHMED, Vedat, "A GENERAL EVALUATION OF OSMAN SEYFULLAH'S LIFE, SERVICES AND WRITTEN WORKS" 5

BAYRAKTAROVA, Emine, "THE SITUATION OF THE MUSLIM MINORITIES IN BULGARIA IN THE PERIOD OF THE BALKAN WARS" 13

CAMBAZOV, Ismail, "THE TURKISH MINORITIES IN THE CONTEMPORARY BALKANS AND THEIR LEGAL STATUSES" 28

DYULGEROV, IVAN, "TOWARDS THE SEMASIOLOGY OF "DEEN" AS A QURANIC CONCEPT" 38

KARAMAN, Fikret, "THE ROLE OF RELIGIONS IN THE COURSE OF THE HISTORY OF THE BALKAN STATES AND THE FREEDOMS" 55

KELEBEK, Mustafa, "THE RIGHTS AND DUTIES OF THE MUSLIM MINORITIES IN TERMS OF ISLAMIC LAW" 89

MUHAMMED, Kadir, "THE LIFE, WORKS AND THOUHTS OF FILIBELI AHMED HILMI" 130

SELMAN, Ayhan, "STAGES OF REGORDING THE SUNNA AND HADITHS. HADITH LITERATURE" 144

TIRABZON, Abdullah, "SOME OF THE HAJJ RITUALS: THE WAQFA IN MUZDALIFA AND SPENDING THE NIGHT THERE" 170

TÜRKMEN, Dursun Ali, "THE CONCEPT OF "FISK" IN THE ARABIC LITERATURE AND THE NEW MEANINGS GAINED TO IT BY THE HOLY QURAN (THE TABERİ EXAMPLE)" 180

HASANOV, Ahmed, "THE LIFE, PERSONALITY AND SERVICES OF SHEIKH YUSUF ZIYAEDDIN EZHERI" 190

HASANOV, Sefer, "THE PERSONALITY OF THE PROPHET IBRAHIM IN THE HOLY QURAN" 204

OMEROV, Aydın, "THE ESSENCE OF WATER AND THE SABIL CULTURE DEVELOPED AMONG MUSLIMS" 210

YALIMOV, Ibrahim, "THE RELIGIOUS IDENTITY OF THE BULGARIAN MUSLIMS" 222

OSMAN SEYFULLAH (KESKİOĞLU)'NUN HAYATI, HİZMETLERİ VE ESERLERİ HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Vedat S. AHMED*

Abstract

In this paper Osman Seyfullah (Keskioğlu) is revealed as a famous muslim scholar born and raised in Bulgaria in a period of crisis, who studied in the Egypt's famous Al-Azhar University in times of moving intellectual debates and finally continued his scientific work in Turkey. Osman Sayfullah, who gained an encyclopedic knowledge as result of spending plenty of time in large libraries and archives, produced works in different fields of knowledge like education, culture, history, literature and Islamic sciences. Being a good translator with rich culture and experience, thanks to the inhalting of the air of different countries, he has played the role of a bridge between societies, people and ideas.

Unfortunately, although being the author of several important sources which have been printed many times, especially those connected with the history and culture of the Bulgarian Turks, this precious scholar hasn't received enough care by the scientific community which is proved by the fact that his works and ideas haven't been evaluated in compact and thorough study.

This paper, by introduction to Osman Seyfullah's life, educational services and scientific works, aims to prepare the ground for more comprehensive studies in this field.

Key words: *Bulgaria, Azhar, Nuwwab, Waqfs, Islamic sciences.*

Bulgaristan Türkleri arasından yetişen son derece önemli şahsiyetlerden biri Osman Keskioğlu'dur. Zira değerli hocamız Dr. İsmail Cambazov'un kullandığı "ayaklı kütüphane" nitelemesine hakikaten lâyık birisi olup ilmi ve irfanıyla ve bu yoldaki azimli çalışmalarıyla çok zengin ve geniş ilmî birikime sahip olduğunu göstermiştir.

İbrahimoğlu Seyfullah'ın oğlu olarak Burgaz kazası Karînâbâd (Karnobat) kasabasına bağlı Koca Balkan eteklerinde yer alan ve o yıllarda yaklaşık 1000 nüfusu olan Rupça[1] köyünde dünyaya gelen Osman Keskioğlu'nun doğum tarihiyle, hatta doğum yılıyla ilgili birkaç görüş vardır. Bu görüşler arasında 1907, 1908 ve 1909 yılları yer almaktadır. Bu yıl farkının Hicrî ve Rumî tarih kullanımından kaynaklanmış olacağını düşünmekteyim. 1908 yılında doğmuş olması muhtemel olmakla birlikte, biz, birkaç kaynakta belirtilen 22. 02. 1907 tarihini esas aldık.[2]

---

* Bulgaristan Müslümanları Başmüftü Yardımcısı

[1] Rupça köyü daha sonraları Sungurlar (Sungurlare) belediyesine bağlanmış ve 1960'lı yılların sonunda Kamçı (Kamçiya) barajı yapılmaya başlayınca köy boşaltılmıştır. Aslında köy nüfusunun yarısı 1950-1951 muhacirliği esnasında Türkiye'ye göç etmiştir. Bk. *Общински план за развитие на община сунгурларе 2007-2013, с. 75 - www.strategy.bg/FileHandler.ashx?fileId=194.*

[2] Farklı doğum yılları için bk.: Haşim Ertürk – Rasim Eminoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1993, s. 60, 73; *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi,* Hazırlayan: Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, Ankara 1997, c. 8, s. 104; Mehmet

İlk öğrenimini köyünde gören Osman Seyfullah, savaş yıllarından dolayı bazı engellerle karşılaşmış, o yüzden ilkokulu birkaç yıl geç tamamlamıştır. İlkokulu tahsil ettikten sonra 1924/1925 eğitim yılında Şumnu'da faaliyet gösteren rüşdiye/ortaokul seviyesindeki Medrese-i Âliye'ye kaydolmuş ve dört yıllık orta öğrenimini orada görmüştür. Bu okulda öğrenci olduğu sıralarda kendisine hocalık yapanlar arasında Mustafa Hayri Efendi, Ali Rıza Efendi, Necip Asım Efendi, Ahmed Kemal ve Vidinli Rüstem Cemil gibi kişiler vardır.[1]

Osman Seyfullah, 1928 yılında kaydolduğu Nüvvâb Medresesi'nin Tâlî/Lise Kısmı'ndan 1933 yılında sınıfın en başarılı öğrencilerinden biri olarak mezun olmuştur. Hemen ardından Nüvvâb'ın Âlî/Yüksek Kısmı'na kaydolmuş ve 1936 yılında yüksek öğrenimini fevkalâde dereceyle tamamlamıştır.[2] Medresetü'n-Nüvvâb'ta okuduğu yıllarda bir çok hocadan ders almakla birlikte, üzerinde en fazla tesiri olanlar arasında Yusuf Ziyaeddin Ezherî bulunmaktadır, O'nun bu durumunu yazdığı eserlerinde her fırsatta dile getirmesinden anlamaktayız. Ayrıca Emrullah Feyzullah Efendi'nin, Süleyman Sırrı'nın ve bir yıl kadar derslerine giren Hasip Safvetî'nin de onun üzerinde tesiri görülmektedir.[3]

Nüvvâb'tan mezun olduğu 1936 yılının sonlarına doğru sınıf arkadaşları Ahmet Hasan (Davudoğlu) ve Muharrem Abdullah (Devecioğlu) ile birlikte Müessesât-ı Diniye ve Vakfiye Müdüriyeti tarafından tahsis edilen bursla Başmüftülük tarafından eğitim amacıyla Mısır'a gönderilmiştir.[4] Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nin Şeriat/İslâm Hukuku Fakültesi'nde dört yıllık eğitimini tamamlayarak 1940 yılında Bulgaristan'a dönmüştür.

Bulgaristan'a döner dönmez Şumnu'ya yerleşen ve Nüvvâb'a öğretmen olarak atanan Osman Seyfullah, bu okuldaki görevini 1950 yılında Türkiye'ye göç etmek zorunda kalıncaya kadar sürdürmüştür. Bu zaman zarfında okulun Tâlî ve Âlî kısımlarında değişik dersleri okutan Osman Seyfullah'ın özellikle Türk Dili ve Edebiyatı, Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis, Mecelle, Teşrî Tarihi, Usûl-i Fıkıh gibi dersleri okuttuğu kaynaklarda görülmektedir.[5]

Şumnulu Beyzadeoğulları ailesinden Halise hanımla evlenen Osman Seyfullah'ın bu evliliklerinden Muallâ ve Şevkiye adlarında iki kızları dünyaya gelmiştir.[6]

10 Eylül 1950'de ailesi ile birlikteTürkiye'ye göç edince Ankara'ya yerleşen ve Keskioğlu soyadını alan Osman Seyfullah, 4 Ekim 1950 tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde Arapça tercümanlığı görevini üstlenmiş ve bu kurumdaki görevinde 10 yıl kadar kalmıştır.

18 Kasım 1959'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Arapça okutmanı olarak ek

---

Çavuş, "Osman Seyfullah – Osman Sungur – Osman Keskioğlu", *Tuna*, İstanbul Aralık 2001, sa. 60, s. 96; Kâmil Yaşaroğlu, "Osman Keskioğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV-İA)*, Ankara 2002, c. XXV, s. 309; Ahmet Cebeci, "Dr. Osman Keskioğlu Kimdir?", *Balkanların Sesi*, Kasım-Aralık 2002, sa. 19, s. 28; *Bulgaristan Türk Çocuk Edebiyatından Örnekler,* Hazırlayan: Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, Ankara 2002, s. 94; İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvâb; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005, s. 176; İsmail Cambazov, *Sofya İslâm Enstitüsü; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005, s. 36.

[1] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985, s.111; Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi*, (Lisans Bitirme Tezi), Sofya 2001, s. 30.

[2] İsmail Cambazov, *Medresetü…*, s. 176; İsmail Cambazov, *Sofya İslâm…*, s. 36.

[3] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. ; Mehmet Çavuş, "Osman Seyfullah – Osman Sungur – Osman Keskioğlu", *Tuna*, İstanbul, Şubat 2002, sa. 61, s. 89-90; İbrahim Hatiboğlu, *Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islahat Düşüncesi*, Bursa 2007, s. 147;

[4] Osman Seyfullah'ın Mısır'daki eğitimi ile ilgili yazışmalar konusunda bk.: Централен държавен исторически архив, ф. 166, оп. 1, а.е. 886, л. 44, 47, 49, 53, 76, 81.

[5] Vedat S. Ahmed, *Medresetü…*, s. 48; Kâmil Yaşaroğlu, "Osman…", s. 309.

[6] Mehmet Çavuş, "Osman Seyfullah…", *Tuna*, sa. 61, s. 90-91.

görev üstlenmiş, ertesi yıl aynı fakülteye öğretim görevlisi olarak atanmış ve yaklaşık 13 yıl Kur'ân-ı Kerim ve İslâm Dini Esasları derslerini okutmuştur.

16 Mart 1961 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üyesi olan Keskioğlu, bu kurumun Din İşleri Yüksek Kuruluna dönüştürülmesinden sonra, 7 Ekim 1965'te kurumda tercüman olarak görevlendirilmiş, 31 Aralık 1965'te Bakanlar Kurulu kararnamesiyle adı geçen kurulda kurul üyeliğine atanmış, bu görevini sürdürmekte iken 4 Ağustos 1976 tarihinde emekliliğe ayrılmıştır.[1]

Anadili Türkçeden başka Arapça, Farsça ve Bulgarca da bilen Osman Keskioğlu'nun uzun yıllar Türk Dil Kurumu üyesi olduğu da bazı araştırmacılar tarafından bildirilmiştir.[2] Keskioğlu, ilim dünyasına sağladığı katkılardan dolayı 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından "fahrî doktor" unvanına lâyık görülmüştür.

Yarım asırdan fazla süren çileli ve yorucu bir ilim yolculuğundan sonra Osman Keskioğlu, 4 Ağustos 1989 tarihinde vefat etmiş ve Ankara'da Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedilmiştir.[3]

Osman Keskioğlu'nun eşi Halise Hanım kendisinden daha önce vefat etmiş, kızlarından kimyacı Prof. Dr. Muallâ Keskioğlu ve damadı Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) üyesi Prof. Dr. Gürol Ataman, 2 Ağustos 1986'da vukû bulan bir trafik kazasında hayatlarını kaybetmişlerdir. Küçük kızı Şevkiye ise, yıllardan beri İngilizce tercüman olarak Ankara'da görev yapmaktadır. [4]

***

Osman Keskioğlu, 80 yıla yakın ömründe yapıp ortaya koyduklarıyla onun çok yönlü bir şahsiyet olduğunu ispatlamıştır. Onun bu farklı yönlerini ele alarak biraz daha yakından tanımak faydalı olacaktır.

Osman Seyfullah (Keskioğlu) öğrenciliğinde arkadaşları arasında ön plana çıkan, seçilen birisidir. 1930 yılının Ekim ayında okul açılınca öğrenciler tarafından düzenlenen boykotun beş kişilik tertip komitesi içinde bulunması[5] ve bu hususla ilgili olarak yayınladıkları "Maskeli Takdirler Karşısında" adlı çağrı bunundelillerinden sadece biridir.[6] O,okuldaki sosyal ve eğitim etkinliklerine aktif olarak katılan ve bu şekilde öğrencilik dönemini iyi değerlendiren bir kişidir. Öğrencilik yıllarında kendisini aşırı derecede büyüleyen kitap tutkusu, O'nun ileriye yönelik hayat çizgisini belirleyen çok önemli bir etken olmuştur.

Osman Seyfullah, Nüvvâb öğrencilerinin kurup çalıştırdığı Müsterşidler Cemiyeti'nin çalışmalarına katılmış, derneğin kütüphanesinin zenginleşmesi ve düzenli olarak çalışması yönünde sorumlulardan biri olarak çaba sarf etmiştir.[7] Osman Seyfullah, çalışkan öğrencilerin istifadesine sunulan zengin ve çok değerli eserlere sahip Şerif Halil Paşa Kütüphanesi'nden de olabildiğince istifade imkânına sahip olmuştur. Söz konusu tarihî kütüphane, 1942 yılında

---

[1] Kâmil Yaşaroğlu, "Osman…", s. 309.
[2] *Türkiye Dışındaki…*, s. 104; Mehmet Çavuş, "Osman Seyfullah – Osman Sungur – Osman Keskioğlu", *Tuna*, İstanbul, Mart-Nisan 2002, sa. 62, s. 100; Ahmet Cebeci, "Dr. Osman …", s. 29.
[3] Kâmil Yaşaroğlu, "Osman...", s. 309.
[4] Ahmet Cebeci, "Dr. Osman …",s. 29.
[5] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…,*s. 89-90.
[6] *İntibah*, 28. 11. 1930, s. 4.
[7] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…,*s. 93.

Macar Türkolog Herbert Duda'nın girişimiyle Millî Kütüphane'nin Şarkiyat Şubesi'ne bağlı bir birime dönüştürülmüş, kitapların yeni usule göre tasnifi başlatılınca, Osman Seyfullah bu işe memur edilmiş ve 1950 yılına kadar bu sorumlu görevi sürdürmüştür.[1] Bununla birlikte Mısır'da bulunduğu zamanlarda Kahire Kütüphanesi'nin zengin kaynaklarından istifade etme imkânı bulmuş ve vaktinin büyük bir kısmını orada geçirmiştir.[2] Böyle önemli birikime sahip olan Keskioğlu, nâtıkasının pek kuvvetli olmaması sebebiyle[3] kendisini yazmaya adamış ve hayatının sonuna kadar da buna bağlı kalmıştır.

Osman Keskioğlu, daha Nüvvâb öğrencisi olduğu zamanlarda aktif bir şekilde yazmaya başlamış, değişik dergi ve gazetelerde yayınladığı dinî ve fikrî içerikli kısa yazıları ile şiir ve hikâyeleri, kendisinin bu alanda gelecek vadettiğini ve bu gibi önemli işlere müsait olduğunu ortaya koymaktadır. 1931 yılında Nüvvâb öğrencilerinden birkaçına ait, dinî içerikli nasihat kitapçıkları/broşürleri yayınlanmış[4], bu yayınlar arasında Osman Seyfullah'ın *Öğütlerim* adlı kitapçığı da vardır.[5]

İlk şiirlerini 1931 yılında *İntibah* gazetesinde yayınlamaya başlamış, sonra *Dostluk, Emel* ve *Medeniyet* gazetelerindeki şiirleri bunu izlemiştir.[6] Mısır'dan döndüğü 1940 yılından itibaren *Medeniyet* gazetesinde devamlı yazılar yazmıştır. Söz konusu dönemde gazetenin başında, okul arkadaşı ve yakın dostu Mehmet Fikri, daha sonra ise köylüsü ve 12 yıl boyunca Şumnu'da birlikte okuduğu Salih Pehlivan bulunmaktadır. Nüvvâb'taki öğrenciliği sırasında öğrenci arkadaşlarıyla neşrettikleri *Emel* gazetesinin başyazarlığını da yapan Osman Seyfullah'ın bu gazetede hem şiirleri hem de yazıları görülmektedir.[7]

9 Eylül 1944 sonrasında Bulgaristan'daki yönetim "halk idaresinin" eline geçirince ülkede havalar değişmiş, bir taraftan Türklerin sosyal, kültürel ve eğitim hakları genişlerken, diğer taraftan dinî hakları hususunda kısıtlamaya gidilmiştir. Bu değişikliklerin Nüvvâb ve Nüvvâblılar, dolayısıyla Osman Seyfullah gibiler üzerinde büyük etkisi olmuştur. Verilen haklardan istifade etme ve biraz da yeni şartlara ayak uydurma düşüncesiyle o zamana kadar Osman Seyfullah, O. el-Ezherî veya sadece O. imzasıyla yazılar ve şiirler neşreden yazar ve şair, yeni şekillenmeye başlayan Türk basınında O. Sungur veya Osman Sungur imzasıyla görülmeye başlamıştır.[8] Hatta belirli bir zaman *Işık* gazetesinin Yayın Kurulu'nda da bulunmuştur.[9] O dönemde çıkan *Işık*, *Yeni Işık*, *Eylülcü Çocuk* ve *Halk Gençliği* adlı gazete ve dergilerde şiirlerini, edebiyat ve din konularındaki yazılarını yayınlamıştır. Bunların arasında eski sistemi eleştirip yeni düzeni methettiği, "zamana uygun" ifadelere de rastlanmaktadır. Ancak belirli bir zaman sonra oluşan yeni şartlara "ayak uydurmakta" geri kalması ve basın sayfalarında yeni şair ve yazarların görülmeye başlaması sebebiyle Osman Sungur (Keskioğlu), yavaş yavaş köşesine çekilmek zorunda kalmış, ilk zamanlardaki gibi

---

[1] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*,s. 128.
[2] Mehmet Çavuş, "Osman Seyfullah…", *Tuna*, sa. 61, s. 88-89.
[3] İsmail Cambazov, *Medresetü…*, s. 123
[4] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*,s. 138.
[5] Osman Seyfullah, *Öğütlerim*, Şumnu: İntibâh Matbaası 1931.
[6] *İntibah*, 25. IV. 1931, sa. 75, s. 3; *İntibâh*, 15. 05. 1931, sa. 76, s. 3; *İntibâh*, 7. 10. 1931, sa. 81, s. 3. *İntibâh*, 4. 11. 1931, sa. 83, s. 3; *İntibâh*, 20. 11. 1931, sa. 84, s. 3; *Dostluk*, 16. 11. 1933, sa. 247, s. 1; *Emel,* 20. IV. 1934, sa. 2 (4), s. 1; *Medeniyet*, 24. VII. 1941, Sa. 272, s. 3; *Medeniyet*, sa. 280, s. 3; *Medeniyet*, sa. 286, s. 3; *Medeniyet*, sa. 291, s. 3.
[7] *Emel,* 20. IV. 1934, sa. 2 (4); Yusuf Kerim, "Değerli Bir Hatıra", *Ümit*, Sofya 1995, sa. 1, s. 10; sa. 2, s. 11-
[8] İbrahim Tatarliyef, *Antologiya*, Sofya 1960, s. 15.
[9] Mehmet Çavuş, "Osman Seyfullah…", *Tuna*, sa. 61, s. 98-99.

yoğun bir şekilde yazı ve şiir yazmaz olmuştur.

Osman Seyfullah, zorunlu olarak Türkiye'ye göç edince Ankara'ya yerleşerek kısa bir zamanda kendisini ilim çevrelerine tanıtmış ve takdir kazanmıştır. Bunun neticesinde Ankara'da yayınlanmakta olan *İslâm*, *Anayurt, Vakıflar Dergisi*, *Diyanet Gazetesi*, *Diyanet Dergisi*, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Türk Kültürü* gibi basın organlarında pek çok dinî, ilmî ve kültürel içerikli popüler ve ilmî yazı ve makaleleri basılmıştır. Bu yazılar arasında, Bulgaristan'da *Medeniyet* sayfalarında neşrettiği çalışmalarının bir devamı niteliğini taşıyan dinî içerikli yazı ve araştırmaları ağır basmaktadır. Bununla birlikte İslâm medeniyeti ve tarihi, Bulgaristan Müslümanlarının tarihi ve kültürü ile ilgili son derece değerli araştırmalar da vardır. Özellikle Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki görevi esnasında vakıflarla ilgili araştırmaları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başlayınca ise İslâm düşüncesi ve İslâm dünyasındaki ıslahat hareketiyle ile ilgili çalışmaları ağırlık kazanmıştır.[1]

Osman Keskioğlu, gazete ve dergilerde yayınlanan yazılarıyla birlikte daha Bulgaristan'da iken içinde bulunduğu zor şartlara rağmen, bazı kitaplar yayınlama imkânı bulmuş, bu konudaki çalışmaları Türkiye'ye varınca hız kazanmıştır. Tespitlerimize göre, müellifin tek başına veya ortaklaşa kaleme alıp Bulgaristan ve Türkiye'de yayınlanan toplam 32 telif eseri bulunmaktadır. Ayrıca Arapçadan tercüme edilmiş 13 kitabı vardır. Bunlara ilâveten biri içinde bulunduğu heyet tarafından, diğeri ise kendisi tarafından müstakil olarak hazırlanan iki Kur'ân-ı Kerim meâli yayınlanmıştır. Bununla birlikte hazır olup yayınlamaya muvaffak olamadığı 20 kadar eseri bulunmaktadır.[2] Müellifin eserlerinin çoğu büyük hacimli, ilmî değeri yüksek olup pek çok ilmî araştırmaya kaynak olmuştur. Eserlerin hemen hemen hepsinin birkaç baskısı bulunmaktadır ki, bazıları büyük tirajlarla basılmış ve 30. baskıya ulaşmıştır. Peygamber Efendimizin hayatına dair kaleme aldığı eserleri birkaç yabancı dile tercüme edilmiştir.

Osman Keskioğlu'nun yayına hazırladığı ilk eserleri Nüvvâb hocalığı dönemindeki müktesebatına dayalıdır. Bu eserleri arasında Kur'ân tarihi, fıkıh tarihi, siyer ve İslâm tarihi ile alâkalı olanların bir kısmı Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde alanının ilkleridir ve o dönemin şartlarında son derece önemli kaynak olduğu gibi, bazıları bugün dahi İslâmî araştırmalarda sıkça atıfta bulunulan eserlerdir. Müellifin kitap ve makaleleri arasında Bulgaristan Türklerinin tarihi, kültürü, kurumları ve edebiyatı ile ilgili çok zengin çalışmalar bulunmaktadır. Bu eserlerini, araştırma titizliğinden çok, ansiklopedi zenginliğiyle kaleme alınmıştır. Hem belgelere, hem de tanıklık edilen olaylara dayanarak yazılan bu eserler, Bulgaristan Türkleri ile ilgili araştırmalar yapacak her ilim adamının ilk başvuracağı eserler arasında yer almaktadır.

Bir ilim adamı olarak Osman Keskioğlu sadece yazmakla yetinmemiş, geniş bilgi ve birikimini yıllarca Nüvvâb Medresesi ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders verdiği öğrencileriyle de paylaşmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Osman Seyfullah, 10 yıl boyunca Nüvvâb'ın lise kısmında Türk Dili ve Edebiyatı, Arap Dili ve Edebiyatı gibi dersleri okuturken, yüksek kısmında da Hadis, Mecelle, Teşrî Tarihi, Usûl-i Fıkıh ve İslâm Hukuku gibi dersleri takrir etmiş ve okutmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ise 13 yıl boyunca Kur'ân-ı Kerim ve İslâm Dini Esasları gibi temel İslâmî dersleri vermiştir.

---

[1] İbrahim Hatiboğlu, *Bulgaristan…*, s. 147.
[2] Ahmet Cebeci, "Dr. Osman …",s. 30.

Keskioğlu'nun eğitim-öğretim çalışmaları sadece hocalık yapmaktan ibaret değildir, O'nun teşkilâtçılığı da sözkonusudur. 1944 sonrasında Bulgaristan'da esmeye başlayan yeni rüzgâra kapılarak Şumnulu öğretmenler, eskiden yoğun ve çok verimli eğitim çalışmalarıyla bilinen Muallimîn-i İslâmiye ve onun devamı olan Türk Muallimler Cemiyetini ihya etme teşebbüsünde bulunmuşlar ve Türk Öğretmenler Birliğini kurmuşlardır. Bu birliğin idaresine genç öğretmenlerden Osman Seyfullah başkan, Osman Kılıç da sekreter olarak seçilmiştir.[1] Ancak komünistler, böyle bir müessesenin kendi çıkarlarına uygun olmayacağı fikrine kapılarak birliğin gelişmesine imkân tanımamışlar ve Türk öğretmenlerin kendi başlarına teşkilâtlanmalarının önüne set çekilmişlerdir.

Osman Keskioğlu'nun eğitim-öğretim hizmetleriyle ilgili önemli bir çalışması da hazırlamış olduğu ders kitaplarıdır. Daha Nüvvâb'a gelir gelmez "hocaların hocası" olarak bilinen yarım asırlık eğitim tecrübesine sahip Süleyman Sırrı ve Nüvvâb hocalarından Hâfiz Nazif Osman ile birlikte Nüvvab'ın 1. sınıfı için Arapça dersine ait *Teshîlü'l-Kavâidi'l-Arabiyye* adlı ders kitabını hazırlamışlar, böylece Arapça öğretiminde bazı yeni metotları kullanıma koymuşlardır.[2] Aynı hocalarla birlikte Nüvvâb'ın 2. sınıfının ihtiyaçlarına cevap verebilecek Türk Edebiyatı yardımcı ders kitabı *Müntahabât* adlı derlemeyi hazırlamışlardır. Bu eserde Tanzimat dönemi ve sonrası Türk edebiyatına ağırlık verilmekle birlikte divan edebiyatı temsilcilerinin eserlerine de yer ayrılmıştır. Nüvvâb'ın yetiştirdiği kısa ömürlü şair Mehmet Fikri'nin iki şiirine de bu eserde yer verilmiştir.[3] Osman Seyfullah'ın bu alandaki hizmetleri 1945-1946 yıllarında ilkokul ve ortaokullara ders kitapları hazırlama komisyonlarına katılarak devam etmiştir. Yürütülen çalışmalar sonucunda Türk dili ve edebiyatı dersi için beş adet *Dilbilgisi* ve *Okuma* ders kitabını hazırlamıştır. Bu ders kitaplarının daha sonra birkaç baskısı yapılmıştır.

Osman Keskioğlu'nun dinî alanda da büyük hizmetleri olmuştur. Daha önce de bahsettiğimiz İslâmî konulardaki eserlerinin yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı dergi ve gazetelerde, Kur'ân ve hadis yorumları içeren, tamamen dini konularda bilgilenme ve İslâmî bilinçlenmeyi hedefleyen yazıları neşredilmiştir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu gibi dinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanmasını hedefleyen, din konusunda uzman kişilerden oluşan bir kurumda yıllarca görev yapması Keskioğlu'nun bu alandaki üstün hizmetlerine yeterince işaret etmektedir. Zikredilen görevde bulunduğu esnada kurumunu temsilen Tunus, Somali, İran gibi ülkelerde düzenlenen uluslararası kongre ve toplantılara katılarak İslâmî konularda tebliğler sunmuş olması O'nun din konusundaki yetkinliğini desteklemektedir.

Osman Keskioğlu'nun burada zikretmeden geçemeyeceğim önemli bir hizmeti de Bulgaristan Türklerinin varlığını, tarihini, kültürünü ve kurumlarını tanıtma, koruma veya ihya etme hususunda olmuştur. O, her zaman Bulgaristan Müslümanlarının dertleriyle dertlenmiş birisidir. Yıllarca yürütmüş olduğu ilmî çalışmalarda Bulgaristan Türklüğü ön planda olmuştur. Daha Kahire'de eğitim gördüğü sıralarda Mısır Millî Kütüphanesi'nde keşfettiği Bulgaristan Türklerinin tarihi ve edebiyatı ile ilgili eserleri istinsah ederek arşivine

---

[1] Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989, s. 159.

[2] *Teshîlü'l-Kavâidi'l-Arabiyye*, Hazırlayanlar: Süleyman Sırrı, H. Nazif Osman ve Osman Seyfullah, Sofya: Matbaa-i Nüvvâb 1942.

[3] *Müntehabât*, Hazırlayanlar: Süleyman Sırrı, H. Nazif Osman ve Osman Seyfullah, Sofya: Matbaa-i Nüvvâb 1942; Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da…*, s. 148.

almış ve kültürümüzün zenginliğini gösterme yönünde ilk adımları atmıştır. Nüvvâb'ta öğretmenlik yaptığı 1948 yılında Dışişleri ve Mezâhip Bakanlığı tarafından istenen Bulgaristan Türklerinin kökenine dair raporu meslektaşları Hâfız Nazif Osman ve Hâfız Yusuf Yakup ile birlikte tarihî verilere dayanarak hazırlayıp önlerine köklü bir tarih sununca, komünist yöneticiler rahatsız kalmışlardır.[1] Özellikle komünizm döneminde Bulgaristan Müslümanlarının birçok sıkıntıya maruz kaldığı 1970-1980'li yıllarda Keskioğlu, hiç durmadan Bulgaristan Müslümanlarının vakıflarını, dinî ve millî müesseselerini doğru bir şekilde tanıtarak hem bu varlığın yok olmasının önüne geçmek, hem de bu eserleri okuyanlara zengin bir tarih ve kültürden doğacak özgüven vermeyi hedeflemiştir. Ayrıca yaptığı çalışmalarla Bulgaristan Türklerinin tarih ve kültürünü ele alacak birçok araştırmacının önünü açmış ve istikametini belirlemede etkili olmuştur.

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak, Osman Keskioğlu'nun, hem Bulgaristan Türkleri, hem de ilim dünyası için önemli bir kazanım olduğunu ve miras olarak bıraktığı eserleriyle yeni ufuklar açmaya devam ettiğini söylemek hiç abartılı olmayacaktır. Onun bu çalışmalarını değerlendirip tanıtmak, yayınlanmayan eserlerinin de yayınlanmasını sağlama yönünde bazı adımlar atmak, başta Bulgaristan Türkleri olmak üzere ilim dünyasının ona bir vefa borcudur.

KAYNAKLAR:

CEBECİ, Ahmet, "*Dr. Osman Keskioğlu Kimdir?*", Balkanların Sesi, Kasım-Aralık 2002, sa. 19.

YENİSOY, Hayriye Süleymanoğlu, *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi,* Ankara 1997, c. 8.

_____, *Bulgaristan Türk Çocuk Edebiyatından Örnekler*, Ankara 2002.

ERTÜRK, Haşim; EMİNOĞLU, Rasim, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1993.

HATİBOĞLU, İbrahim, *Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islahat Düşüncesi*, Bursa 2007.

TATARLIYEF, İbrahim, *Antologiya*, Sofya 1960.

CAMBAZOV, İsmail, *Medresetü'n-Nüvvâb; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005.

_____, *Sofya İslâm Enstitüsü; Anılar-Belgeler*, Sofya 2005.

YAŞAROĞLU, Kâmil, "*Osman Keskioğlu*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV-İA), Ankara 2002, c. XXV.

ÇAVUŞ, Mehmet, "*Osman Seyfullah - Osman Sungur - Osman Keskioğlu*", Tuna, İstanbul, Aralık 2001, sa. 60, 61, 62.

SIRRI, Süleyman; OSMAN, H. Nazif; ve SEYFULLAH, Osman, *Müntehabât*, Sofya: Matbaa-i Nüvvâb 1942.

_____, *Teshîlü'l-Kavâidi'l-Arabiyye*, Sofya: Matbaa-i Nüvvâb 1942.

KESKİOĞLU, Osman, *Bulgaristan Müslümanları ve İslâm Eserleri*, yer ve tarih yok.

_____, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985.

KILIÇ, Osman, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989.

[1] Osman Keskioğlu, *Bulgaristan Müslümanları ve İslâm Eserleri*, yer ve tarih yok, s. 9-10.

SEYFULLAH, Osman, *Öğütlerim*, Şumnu: İntibâh Matbaası 1931

AHMED, Vedat S., *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi*, (Lisans Bitirme Tezi), Sofya 2001.

KERİM, Yusuf, "*Değerli Bir Hatıra*", *Ümit*, Sofya 1995, sa. 1-2.

BALKAN SAVAŞLARI DÖNEMİNDE BULGARİSTAN'DAKİ MÜSLÜMAN AZINLIĞIN DURUMU

Emine BAYRAKTAROVA*

Abstract

The paper reveals the situation of the Turkish-Bulgarian relations after the Balkan wars and emphasizes that after the rapid defeat of the Ottoman Empire in the First Balkan War, Bulgaria hasn't contented with the territorial annexation of East and West Thracia and Macedonia, but led by the ambition to achieve the national unification the Bulgarian monarchy has started the christianization of the muslims in these lands by oppression and persecution, as result of which the dram of the muslims during the Balkan wars has passed on the pages of history as the Bulgarian savageries and the Rumeli atrocities. On the other hand the paper examines the behavior of the Ottoman Empire which has been defeated in the Balkan Wars and in accordance with its interests has adopted the policy of developing good relations with Bulgaria. So, in solving the issues of the civil rights of the Muslim minority in Bulgaria, the Ottoman government has stood back from any attitude that may create tension between the two countries. However, as stated in the paper, the violation of the Istanbul Treaty by the Bulgarian government in 1913, the continuation of the oppressions and atrocities over the muslims who have remained in the Bulgarian lands and also the delay of the issue by the Bulgarian site have been reason for strong response from the Turkish government and the tensioning of the Turkish-Bulgarian relations. At the end mutual concessions on this issue have been made, and in this way has been solved an issue of primary importance for in the Turkish-Bulgarian relations in regard with the muslim minority in Bulgaria.

Giriş:

Bulgaristan'ın 1878 Berlin Antlaşmasıyla iç işlerinde serbest dış işlerinde ise Osmanlı Devleti'ne bağlı bir Prenslik olarak kurulmasıyla, bu topraklarda kalan Müslümanlar azınlık statüsüne geçmiştir.[1] 16 Nisan 1879 tarihli Tırnova Anayasasının 37. maddesinde Ortodoks Hristiyanlığının Bulgaristan Prensliğinin hâkim dini olarak belirlenmesiyle Müslüman cemaat, nüfus bakımından Ortodoks Bulgarlardan sonra ülkenin birinci dini azınlığı olmuştur. Bulgaristan gerek Berlin Antlaşması gerekse Tırnova Anayasa ile Müslüman azınlıkların haklarını garanti altına aldığını ilân etmiştir.[2] Osmanlı Devleti ise Balkanlar'da kaybettiği

* Dr, Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Türkçe Okutmanı.

[1] Bulgaristan'da Türkler, Pomaklar, Tatarlar ve Müslüman Çingeneler olmak üzere dört Müslüman grubu bulunmaktaydı. Bkz. Alexandre Popovic, "The Turks of Bulgaria (1878-1985)", *Central Asian Survey*, C. 5, S. 2, Oxford 1986, s. 1, 2.

[2] Sevim Hacıoğlu, Bulgaristan Türklerinin Sosyo-Kültürel Değişimi (1944-1989), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, s. 89, 90. Osmanlı Devleti'nin Sünni mezhebi hükümlerine dayanması dolayısıyla, Bulgaristan'daki Müslüman dini teşkilat da bu mezhebin ilkelerine bağlıydı ve söz konusu uluslararası antlaşma ve teminatlar bu ülkedeki Sünni Müslümanları kapsıyordu.

topraklarla ilgili yaptığı antlaşmalara Halifenin dini nüfûzu ile ilgili hükümleri ayrıntılı bir şekilde koyup buradaki Müslümanların hâmisi olarak siyasî nüfûzunu devam ettirmeyi sağlamıştır.[1]

Balkan Savaşları, Türk tarihinde "Doksanüç Felaketi" olarak anılan ve ağır yenilgiyle sonuçlanan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşından sonra Bulgaristan'daki Müslümanlar için ikinci büyük felaket olmuştur. Savaş esnasında Makedonya'da, Doğu ve Batı Trakya'da sadece Bulgarların yaptıkları katliamlar[2] sonucunda 200.000 civarında Türk ve Müslümanın katledildiği tahmin edilmektedir.[3] Bunun yanısıra Temmuz 1913'e kadar Rodoplar, Batı Trakya ve Makedonya'da 150-200.000 civarında Müslüman nüfusu Bulgarlar tarafından zorla Hristiyanlaştırılmıştır.[4]

Bulgar ordusunun ilerlemesi, Kırklareli'de ve Lüleburgaz'da Osmanlı Devleti'ni yenilgiye uğratması ile birlikte Kasım 1912'de Müslümanların Hristiyanlaştırılmasına başlanmış[5] ve çok süratli bir şeklilde uygulanmıştır. Bulgar Generali Kovaçev'in 19 Ekim 1912'de Nevrokop'a(Gotse Delçev) girmesinden sadece 1 ay kadar sonra 25 Kasım 1912'de 15 kişilik bir çete Drama'dan hareket edip Nevrokop'a girmiştir. Sadece 1 Aralığa kadar bu bölgede 12 Müslüman köyü zorla Hristiyanlaştırmıştır.[6]

Özellikle Pomakların Hristiyanlaştırılmasının sebebi Bulgar hükümetlerinin ve Bulgar müesseselerinin onlara İslâm dinine mensup Bulgarlar gözüyle bakmasıydı.[7] Hristiyanlaştırma kampanyası Bulgar Ortodoks kilisesinin önderliğinde yürütülmüş ve kilisenin kurduğu dini misyonlar aracılığıyla gerçekleştirilmiş olsa dahi[8] Bulgar hükümetleri, memurları, generalleri ve özellikle Çar Ferdinand tarafından büyük destek görmüştür.[9] Bulgaristan'daki bu resmî çevreler Osmanlı Devleti'nin Balkan Savaşında yenilgiye uğramasını ve Bulgaristan'ın işgal ettiği topraklarda Bulgar idaresinin kurulmasını

---

[1] İlhami Yurdakul, "Şeyhülislam Dürrizâde Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medenî Mehmet Nuri Efendi'nin Hilafet Hakkında Muhtıraları", *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, S. 6, İstanbul 1999, s. 27.

[2] Balkan savaşları sırasında Bulgar mezalimi hakkında Bkz. Bulgar Vahşetleri, Alam-ı İslam Bulgar Vahşetleri: İslamiyet'in enzar-ı basiretine ve alem-i insaniyet ve medeniyetin nazar-ı dikkatine, Matbaa-i Hayriye, Rumeli Muhacirin-i İslamiye Cemiyeti-i Hayriyesi müellifatından, İstanbul 1328; *Rumeli Mezalimi*, İstanbul 1329.İlker Alp, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezalimi,* Ankara 1990; Justin McCarthy, *Ölüm ve Sürgün, Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi, 1821-1922,* İnkılap Yayınları, İstanbul 1995, s. 150-162.

[3] Yıldırım Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanların Makûs Talihi, Göç*, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2001, s.69.

[4] Trifonov-Georgiev, *Pokrıstvaneto na Bılgarite Mohamedani, 1912-1913, Dokumenti*, Sofya 1995, s.8, Georgiev ve Trifonov'un bu çalışmasında Pomakların zorla Hristiyanlaştırılmasına dâir belgeler yer almaktadır. Ancak bu belgeler genellde savaşlar esnasında yapılan Hristiyanlaştırma faaliyetlerini içermektedir. Oysa ki Pomak nüfusuna uygulanan baskı ve zulüm savaşlar sonrasında ve hatta barış ortamında da bütün şiddetiyle devam etmiştir. Bu konuda Osmanlı arşiv belgeleri önemli bilgiler vermektedirler. Memişoğlu, "Pomaklar", *Balkanlar El Kitabı*, C.II, Çağdaş Balkanlar, Ankara 2007, s.530.

[5] Trifonov-Georgiev, *a.g.e.*, s.484.

[6] Eldırov, Svetlozar, "Bılgarskata Pravoslavna Tsırkva ı Bılgarite Müsülmani, 1878-1944, İstoriya na Müsülmanskata Kultura Po Bılgarskite Zemi", C.5, Sofya 2001, s.612.

[7] Georgiev-Trifonov, *a.g.e.*,s. 5; Georgiev ve Trifonov'un bu çalışmasında Pomakların zorla Hristiyanlaştırılmasına dâir belgeler yer almaktadır. Ancak bu belgeler genellde savaşlar esnasında yapılan Hristiyanlaştırma faaliyetlerini içermektedir. Oysa ki Pomak nüfusuna uygulanan baskı ve zulüm savaşlar sonrasında ve hatta barış ortamında da bütün şiddetiyle devam etmiştir. Bu konuda Osmanlı arşiv belgeleri önemli bilgiler vermektedirler.

[8] Eldırov, a.g.m, s.614.

[9] Memişoğlu, a.g.m, s. 530. Ayrıca Rusya'dan da birçok cemiyet, manastır, kilise bu hususta destek vermişlerdir.

Pomakların Hristiyanlaştırılması için uygun bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir.[1] Bu şekilde Bulgar hükümeti, Müslüman nüfusunun çoğunlukta olduğu bölgelerde kurduğu idareyi sağlamlaştırmayı ve Osmanlı Devleti'nin buradaki Müslümanlarla bağlantısını koparark nüfûz etmesini engellemeyi amaçlamıştır.[2]

Osmanlı Devleti'nin Sofya Elçisi Asım Bey'in[3] 12 Aralık 1912'de Pomakların zorla Hristiyanlaştırıldığını Hâriciye Nezâretine bildirmesi üzerine Nezâret derhal İstanbul'daki Bulgaristan Elçiliği nezdinde girişimde bulunmuştur. Hâriciye Nezâreti Sofya Elçiliğine kesin sonuç alınmasına kadar girişimlere devam edileceğini bildirirken Asım Bey'e de aynı şekilde girişimlerde bulunması için geri durmamasına ilişkin talimât vermiştir.[4]

İstanbul Antlaşması Müzakerelerinde Bulgaristan'daki Müslüman Azınlığının Meseleleri

II. Balkan Savaşından sonra Bulgaristan, imzaladığı 10 Ağustos 1913 tarihli Bükreş Antlaşmasıyla Nevrokop(Gotse Delçev), Razlık, Petriç, Cuma-yı Bala(Blagoevgrad), Ustrumca(Stumitsa) ve Batı Trakya'nın Meriç-Mesta nehirleri arasındaki kısmını topraklarına katarak Ege Denizine çıkışını sağlamıştır.[5] Ancak I. Balkan Savaşından sonra kazandığı toprakların büyük bir kısmı Sırplarla Yunanlıların eline geçmiştir.[6] Bulgaristan'ın II. Balkan Savaşında müttefikleri tarafından ağır yenilgilere uğratıldığı dönemde 4 Temmuz 1913'te Rusya yanlısı Geşov ve Danev hükümetlerinden sonra Avusturya-Macaristan yanlısı Radoslavov hükümeti kurulmuştur.[7] Radoslavov Büyük devletlerin desteğini alamayınca kaybedilen topraklara kavuşmak için Osmanlı Devleti ile ittifak arayışına girişmiştir.[8] Bâb-ı Âli ise Osmanlı Devleti aleyhinde yeniden bir Balkan ittifakının kurulması tehlikesi karşısında Bulgaristan ile iyi ilişkiler geliştirmek politikasını benimsemiştir. Bunun yanısra uğradığı yenilgiler dolayısıyla savaş esnasında Müslümanlara uygulanan vahşeti engelleyemeyen Osmanlı hükümeti[9] değişen siyasi durum ile birlikte Bulgaristan'ın eline geçen topraklardaki Müslüman nüfusunun hak ve hukuklarını güvence altına almak fırsatını bulmuştur.

II. Balkan Savaşından sonra İstanbul'da gerçekleştirilen Türk-Bulgar barış

---

[1] Pomakların Hristiyanlaştırılması için daha 1881'de Lofça piskoposu Natanail misyonerler göndermiş, Bulgar hükümeti ise bu amaca yönelik özel tahsisat ayırmıştır. Bkz. Jorjeta Nazırska, *Bılgarskata Dırjava i Neynite Maltsinstva* 1879-1885, Sofya 1999, s. 26.

[2] Trifonov-Georgiev, *a.g.e.*, s.7. 1878'de Rodoplar'da Pomakların katıldığı bir direniş başlamıştır. Bulgaristan'ın Şarki Rumeli'yi ilhakı engelenmesine çalışılmış, ayrı bir Müslüman devlet kurma girişimi yapılmıştır. 1903'te bu direniş Prensliğin askeri kuvvetleri tarafından bastırılmıştır. Bkz. Ömer Turan, *Rodop Türklerinin 1878 Direnişi*, Balkan Türkleri Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu, Ankara. Pomakların Hristiyanlaştırılması için daha 1881'de Lofça piskoposu Natanail misyonerler göndermiş, Bulgar hükümeti ise bu amaca yönelik özel tahsisat ayırmıştır. Bkz. Nazırska, *a.g.e.*, s. 26.

[3] Asım Bey Osmanlı Elçisi olarak 14 Eylül 1909'da Sofya'ya güven mektuplarını sunmuştur. Asım Bey'den sonra 2 Aralık 1913'te Ali Fethi Bey Sofya'daki güven mektubunu sunarak Osmanlı Elçisi olarak göreve başlamıştır. Bkz. Ömer Turan, "Balkan Savaşlarından Kurtuluş Savaşına Kadar Uzanan Süreçte Türk- Bulgar İlişkileri (1912-1920)", *XX. yüzyılın İlk Yarısında Türk- Bulgar Askeri-Siyasi İlişkileri*, Ankara 2005, s.95, 97.

[4] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef.34.

[5] *İstoriya na Bılgariya*, C.8, Bılgariya 1903-1918, Kulturno Razvitie 1878-1918, Bulgar Bilimler Akademisi, Tarih Enstitüsü, Gal-İko Yayınları, Sofya 1999, s. 74.

[6] Bükreş Antlaşması, Makedonya'nın büyük bir kısmını ve Kosova'yı Sırbistan'a verdi.

[7] Tuşe Vlahov, "Tursko-Bılgarskite Otnoşeniya Prez 1913-1915 g.", *İstoriçeski Pregled*, Sofya 1955, s.13. İstoriya na Bılgariya, C.8, s.223 vd.

[8] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.IX, Ankara 1996, s.345 vd. Bunun bir tasarısı meydana getirilmiş, ancak olumlu bir sonuca ulaştırılması mümkün olmamış.

[9] Ağanoğlu, *a.g.e.,* s.75.

müzakerelerinde, Bulgar murahhaslarında[1] endişe yaratan yeni sınır meselesi[2] 26 Ağustos 1913'te Bâb-ı Âli'de ilk toplantı açılışında tartışıldı.[3] Bâb-ı Âli, Bulgaristan'ın Ege Denizine çıkış meselesini tamamen yeni Türk-Bulgar sınırı meselesinin çözüme bağlanması ve Bulgaristan'a katılan topraklardaki Müslümanların hak ve hukukunun sağlanması çerçevesinde değerlendirmiştir.[4]

Bulgaristan, yeni Türk-Bulgar sınırının tespit edilmesi için yapılan görüşmelerin bir an önce sonuca kavuşturulması için acele ediyordu. Bulgar murahhasları bu konudaki taleplerini yerine getirmek için çeşitli yöntemlere başvuruyorlardı.[5] Bununla birlikte Bulgarlar sınırlar ile ilgili anlaşmanın, Osmanlı murahhaslarının ısrarıyla yapılacak olan Müftüler Sözleşmesinin imzalanmasına bağlı olamayacağı ve olmaması gerektiği üzerinde ısrar etmekteydiler. Nitekim, 5 Eylül 1913'te gerçekleşen toplantıda sınırları belirleyen protokol imzalanmıştır. Bu toplantıda müftüler, evkaf, emlâk ve hakemlik meselelerinin çözümü iki devlet müsteşarlarından oluşan bir alt komisyon tarafından müzakere edilmesine bırakılmıştır.[6] 29 Eylül 1913'te Bulgar hükümeti, İstanbul'da murahhas olarak bulunan Savov'a gönderdiği acil bir telgrafla müftüler, vakıflar ve devlet mülkleri ile ilgili sözleşmenin imzalanmasını kabul ettiğini bildirmiştir. Bulgar tarafı, bu meselelerin çözüme bağlanması için iyi niyetini ve gerekli kolaylığı göstereceğini belirtmiştir.[7] Aynı gün imzalanan İstanbul Antlaşması[8] hükmünce Doğu

---

[1] 21 Ağustos 1913'te İstanbul'a gelen Bulgar delegasyonu, başında General Savov olmak üzere diplomatlar Andrey Toshev ve Grigor Naçoviç tarafından temsil ediliyordu. Osmanlı murahhasları olarak ise Talat Paşa, Bahriye Nazırı Mahmud Paşa ve Kurul Reisi Halil Bey bulunmaktaydı. General Savov I. Balkan Savaşında Bulgar ordularını zafere ulaştırmıştır. Talat Paşa ise II. Balkan Savaşında Edirne'nin geri alınmasında başlıca rolü oynamıştı.

[2] Bulgar Milli Kütüphanesi "Sv.Sv.Kiril i Metodiy", Şarkiyat Bölümü (NBKM), Grigor Naçoviç Fonu (F.14), a.e.3227, lef.6-31, 22 Ağustos 1913.

[3] NBKM, F.14, a.e.3227, lef.11, General Savov'dan Bulgar Dışişleri Bakanlığına; Bulgar belgelerinde 26 Ağustos 1913 tarihi geçmektedir. Bayur'un Bâb-ı Âli Hazine-i Evrak belgelerinde Bulgar murahhaslarının 2 Eylül 1913'te yola çıktıklarını, 8 Eylül'de İstanbul'da ilk toplantıyı yaptıkları, 13 Eylül'de bir anlaşmaya varılacağı belirtildiği, 15 Eylül'de sınır işinin başlıca noktaları üzerinde anlaşıldığı, 17 Eylül'de sınır meselesi bittiğini ve 29 Eylül'de anlaşma imzalandığı şeklindedir. Bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C.II, Kısım II, Ankara 1943, s.482.

[4] Cengiz Hakov, "1913'de İstanbul'da İmzalanan Bulgar-Türk Antlaşması ve Bulgaristan'da Türk-Müslüman Nüfusun Hakları", *Osmanlı*, C.2, Ankara 1999, s. 475. Osmanlı murahhasları net bir şekilde bu iki sonunun çözüme bağlanmamasının yerel ahalinin sert tepkisine yol açacağını ifade etmişlerdir. Osmanlı hükümetinin desteğini alan bu ahalinin karşı koymak için örgütlenmiş durumunda bulunduğunu belirtmişlerdir. Bkz. NBKM, F.14, a.e.3227, lef.14. General Savov'tan Bulgar Dışişleri Bakanlığına: 28 Ağustos 1913.

[5] NBKM, F.14, a.e.3227, lef. 6-31, 22 Ağustos 1913 Bu konuda Bulgar murahhasları istedikleri sonucu elde etmek için çeşitli yöntemlere başvuruyorlardı. Bulgar murahhası Savov 23 Ağustos 1913'te Bulgar Dışişleri Bakanlığına yazarak müzakereleri başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmeleri için yerel basının bir kısmını kendilerine çekmeleri gerektiği, bunu için de özel bir kurye ile gönderilecek 70 bin levaya ihtiyaç duyulduğunu bildirmiştir. Diğer yandan Bulgar murahhasları müzakereler sürerken Bulgaristan'daki Müslümanların durumunun gayet iyi olduğunu, hatta Romanya'daki Müslüman ve Yahudilerden ya da Türkiye'deki Hristiyanlardan çok daha iyi durumda olduklarını ispatlayacak bilgileri Başbakan Radoslavov'tan talep etmişlerdir. NBKM, F.14, a.e.2509, lef. 1-14, İstanbul 24.09-7.10.1913

[6] NBKM, F.14, a.e.3227, lef.29.

[7] NBKM, F.14, a.e.3227, lef. 6-31. Bu amaçla sözleşmenin ayrıntılarını görüşecek özel komisyonların oluşturulmasının öngörüldüğü de vurgulanmıştır. Sınırlar ile ilgili anlaşmadan hemen sonra sözleşmelerin hazırlanmasına başlanabilirdi. Anlaşmada iki hükümetin söz konusu sözleşmeleri belirli bir süre içerisinde hazırlamaları gerektiği belirtilebilirdi. Oluşturulacak komisyonlar bu sözleşmelerin prensip ve uygulama ayrıntılarını belirleyeceklerdi.

[8] Erim, *a.g.e*, s.466.

Trakya'da Mustafa Paşa, Tsarevo ve Malko Tırnova Bulgaristan'a dâhil edilmiştir.[1] Ayrıca Bulgaristan, Müslüman nüfusunun oran olarak %90'lara varan Batı Trakya ve Rodoplar bölgesinde bulunan Kırcaali, Koşukavak (Krumovgrad), Eğridere (Ardino), Mestanlı (Momçilgrad), Darıdere (Zlatograd), Dövlen(Devin), Paşmaklı (Smolyan), Nevrokop (Gotse Delçev), Ortaköy (İvaylovgrad)'ü topraklarına katmıştır.[2]

Böylece müzakereler esnasında iki tarafın karşılıklı tavizlerde bulunması sonucunda[3] Batı Trakya'nın büyük bir kısmını topraklarına katan Bulgar hükümeti, Bulgaristan'daki Müslümanlara geniş haklar tanınmasını kabul etmiş, İstanbul Antlaşmasının ilgili maddeleriyle de bunu taahhüt etmiştir.[4] İstanbul Antlaşması müzakerelerinde anlaşma sağlanan en önemli konulardan biri de zorla Hıristiyanlaştırılan Müslümanların inançlarında serbest bırakılması idi.[5] Bulgar hükümeti bunu İstanbul Antlaşmasının 8. maddesi ile taahhüt etmiştir. Bu madde ile Bulgaristan'ın bütün topraklarındaki Bulgaristan vatandaşı olan Müslümanların, Bulgar aslından olan vatandaşların sahip oldukları aynı mülkî ve siyasî hukuku, vicdan serbestîsi, dini hürriyeti ve dini âyinlerinin açıkça yerine getirilmesi hususunda serbestîye sahip olacakları ve Müslümanların âdetlerine riayet olunacağı belirlenmişti. Osmanlı egemenliğinin ve Hilafet makamının dini nüfûzunun delili sayılan Halifenin isminin hutbelerde okunmasına devam edileceği vurgulanmıştır.[6]

1913 Tarihli İstanbul Antlaşması Maddelerinin Bulgar Hükümeti Tarafından Uygulanmaması ve Bâb-ı Âli'nin Tutumu

16 Ekim 1913'te Bulgar ordusunun Batı Trakya'ya Bulgar idaresini kurmak üzere girmesiyle birlikte Başbakan Radoslavov Bulgaristan'a katılan topraklardaki ahaliye bir beyannâme ile hitapta bulundu. Radoslavov, bu beyannâmeyle Bulgaristan'ın ilhâk ettiği topraklardaki Müslümanların vicdan hürriyeti ve dini mukaddesatlarının korunması için Bulgar memurlarına emirler verdiğini bildiriyordu.[7] Ancak Radoslavov hükümetinin bu teminatlarına ve İstanbul Antlaşması hükümlerine rağmen Filibe sancağına bağlı Rupçoz, Stanimaka(Asenovgrad) gibi yerlerde zulüm olayları devam etmiştir. Yine Filibe'ye bağlı Peştera kazasındaki Çepine bölgesinde köyler, Razlık, Melnik, Babyak ve havalisi, Çirpan[8], Paşmaklı[9], Dospat'taki[10] Müslümanlara Hristiyan kisvesini taşımaları için baskı yapılmaya devam edilmiştir.[11] Hristiyanlaştırmaya yalnız Pomaklar değil Dövlen, Razlık ve Cuma-yı Bala kazalarında bazı Türk bölgelerindeki Müslümanlar da maruz kalmıştır. Bu konuda Bulgar hükümetine hitaben 21 Kasım 1913 tarihiyle üç nota gönderilmiştir. Ayrıca Bulgar Başvekili ile Dışişleri Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulunulmuştur. Bu arada Müslümanların ve bilhassa Pomakların Sofya Elçiliğine himâye talepleri devam etmiştir.

---

[1] *İstoriya na Bılgariya, C.8*, s.74
[2] Alp, *a.g.e*, s.1.
[3] İbrahim Yalımov, *İstoriya Na Turskata Obştnost v Bılgariya*, Sofya 2002, s.109 vd.
[4] Hakov, a.g.m., s.475.
[5] NBKM, F.14, a.e.3227, lef.6-31.
[6] Erim, *a.g.e.*, s.463.
[7] Türk Sedası, S. 2/26, 4 Zilhicce 1331 (4 Kasım 1913), Beyanname, Bulgaristan Başbakanı Radoslavov, Adliye Bakanı, Maârif-i Umûmiye Bakanı, Harbiye Nâzırı, Ticaret ve Sanâi Bakanı, Nâfia Bakanı, Ziraât ve Emlâk Bakanı, Şimendüfer ve Posta ve Telgraf Bakanı imzalıdır.
[8] BOA, HR.SYS, 306, lef.2.
[9] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef.36.
[10] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef.22.
[11] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef.26. 15 Muharrem 1332/ 24 Teşrin-i Evvel 1329/ 6 Kasım 1913 tarihli tezkereler zeylidir.

Müslüman ahali, Bulgar hükümetinin verdiği vaatlere rağmen hiç bir tedbirin alınmadığından şikâyette bulunuyordu. Sofya Elçisinin sürekli girişimlerine rağmen sonuç alınamıyordu.[1] Hristiyanlaştırmanın Gümülcine havalisine de yayılması ile bu faaliyetlerin yavaş yavaş bütün Bulgaristan topraklarındaki Müslümanlara uygulanılması amaçlandığı anlaşılmıştır.[2]

Müslümanlar hakkında baskı ve zulüm olaylarının cereyan ettiği bir ortamda 2 Aralık 1913'te İstanbul Antlaşmasıyla Müslümanlara sağlanan hak ve hukuku gözetmek üzere[3] Ali Fethi Bey Osmanlı Devleti'nin Sofya Elçisi olarak göreve başlamıştır.[4] Barış zamanındaki antlaşma şartlarına rağmen Bulgaristan'daki Müslümanların Hristiyanlaştırılması için baskı ve zulmün uygulanmasına devam edilmesi Fethi Bey'in vazifesinin hiç de kolay olmayacağının işaretiydi.

Bulgar hükümeti, gerek Sofya Sefiri Fethi Bey'in, gerekse Hâriciye Nezâretinin sürekli girişimleri karşısında Pomakların hak ve hukuklarının iadesi ve dini özgürlükleri hakkında teminat veriyordu, ancak baskı ve zulüm olayları son bulmuyordu.[5] Bâb-ı Âli ise Bulgar hükümetinin verdiği teminatlara rağmen tecavüz olaylarının devam etmesi karşısında gerek Sofya Elçisi Fethi Bey, gerekse İstanbul'daki Bulgaristan Elçiliği vasıtalarıyla sürekli girişimlerde bulunmaya devam etmiştir.[6] Diğer yandan baskı ve zulme maruz kalan Müslüman ahali Sofya ve Filibe'de bulunan yabancı diplomatik temsilciliklerine, Çar Ferdinand'a, Meclis Başkanına, Bakanlıklara, valiliklere, askeri kumandanlıklara, müftülüklere gönderdikleri delegeler ve protesto mektupları ile Hristiyanlaştırmaya karşı çıktıklarını bildiriyorlardı.[7]

Zulüm ve Baskı Karşısında Bulgaristan'daki Müslümanların Osmanlı Devletine Müracaatları

Kurtuluş ümitlerini Osmanlı Devleti'ne bağlayan Müslümanlar, Hilafet makamının ve Osmanlı hükümetinin, bulundukları perişan durumları karşısında kayıtsız kalamayacağı düşüncesiyle Sadârete, Sofya Elçiliğine, Osmanlı Şehbenderliklerine himaye talebiyle müracaat etmekteydiler. Hristiyanlaştırma olaylarının en yoğun olarak görüldüğü Nevrokop bölgesinde bulunan Lojniçe(Loznitsa), Korniçe(Kornitsa), Bukovo, Siropol(Tsiropol, bugün Gospodintsi), Osikovo, vs. köylerinde yaşayan 15 binden fazla Müslüman ahali Osmanlı hükümeti nezdinde himaye talebinde bulunmak üzere aralarından bir temsilci seçmişlerdir. 15 bin Müslüman adına Osmanlı hükümetinin himayesini talep eden temsilcinin açıklamalarından ahalinin ölüm tehdidiyle Hristiyan âyin ve âdetlerini yerine getirmeye zorlandıkları, civar köy ve kasabalar ile bağlantı kurmalarının yasaklandığı anlaşılmaktaydı. Ayrıca Bulgar hükümetinin aldığı tedbirlerle göç etmenin mümkün olmadığı da bildiriliyordu. Hürriyet, vicdan, mal ve can emniyeti kalmayan Müslümanlar, hayatlarından bezdirildikleri Bulgar idaresi altında kalmak istemiyorlardı. Bulgar hükümetinin anlaşma hükümlerine uygun hareket etmesi için Osmanlı hükümeti tarafından baskı yapılarak din ve mezhep serbestîsine

[1] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 15. Sofya Elçisinden Sadârete: 28 Kasım 1913.
[2] Georgiev-Trifonov, *a.g.e*., s.184. BOA, HR.SYS, 2018/2, lef.34. HR.SYS, 2018/3, lef. 6. Sofya Elçiliğinden Sadârete:24 Ocak 1914
[3] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef.24. 12 Ocak 1914.
[4] Turan, a.g.m., s. 95, 97.
[5] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 25.
[6] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 29, Sadâretten Hâriciye Nezâretine. 21 Muharrem 1332/ 5 Kanun-i Evvel 1329 (20 Aralık 1913).
[7] Memişoğlu, a.g.m., s.530.

karşı meydana gelen saldırıların son bulması, cami ve mescitlerinin iadesi ve imam, müftü ve öğretmenlerin gönderilmesi talep ediliyordu.[1] Nitekim Güney Bulgaristan Müslümanlarının Sofya Elçiliğine müracaatları üzerine yapılan inceleme sonucunda Bulgarların Müslümanlara türlü türlü eziyetlerde bulundukları tespit edilmiştir. İstanbul Antlaşması hükümlerine aykırı hareketlerle Müslümanlara baskı uygulanmaya devam edilmiştir. Bu konu ile ilgili Filibe Şehbenderliğinden gelen 3 Aralık 1913 tarihli bir tahriratta Müslümanlara dini telkin için resmi olarak papazlar tayîn edildiği, muhafız adıyla köylere yerleştirilen askerlerin de adeta kilise zabıtası vazifesini üstlenerek yapmadıkları baskı ve zulmün kalmadığı bildiriliyordu.[2] Can, mal, ırz ve namuslarına yapılan saldırılar karşısında dayanacak güçleri kalmayan Müslümanlar her türlü zorluğa rağmen Osmanlı Devleti'ne göç etme yollarını aramışlardır.

Müslümanların Göçü Karşısında Osmanlı Devleti'nin Tutumu

Balkan Savaşları esnasında ve sonrasında 115.883 Müslümanın Hicret ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyyesi'ne başvurarak iskânını istemesi[3] Osmanlı Devleti'nin büyük bir göç dalgasıyla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. 1850'li yıllarda Kırım'dan, 1860'lı yıllarda Kafkaslar'dan, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşından sonra Balkanlar'dan Anadolu'ya milyonlarca insanın göç etmesi ve iskân edilmsinden sonra yaşanan bu büyük göç beraberinde ciddî sıkıntıları getirmiştir.[4] Bu nedenle Osmanlı Devleti gerek Bulgaristan'ın yerleşik ahalisinin gerekse Bulgaristan'a katılan topraklardaki Müslümanların göç dalgası karşısında, göçün engellenmesi ya da geçici bir süre için geciktirilmesi arayışlarına girmiştir. Bâb-ı Âli'nin göç dalgasını engelleme arayışlarına girişmesi gerek devletin içinde bulunduğu kötü malî duruma, gerekse diğer bazı önemli faktörlere bağlıydı. Göçmenlerin kabul edilmesi halinde bunların Osmanlı Devleti'nin hangi bölgesine iskân edilebileceğinin tayîn edilmesi, uygun yerlerin tespit edilmesi ve iskân edilecekleri yerlere uygun bir şekilde sevklerinin sağlanması gerekiyordu. Bunun için de zamana ihtiyaç vardı.[5] 1913 İstanbul Antlaşması öncesinde ve devletin malî durumu kötü olduğu zamanlarda Bâb-ı Âli geçici olarak muhacir kabulünü durdurumaktaydı. Bu nedenle Ağustos 1913'te Rodoplar'dan göç etmek isteyen muhacirlerin şimdilik yerlerinde kalmaları daha uygun görülmüştü.[6] Bununla birlikte göçün Osmanlı Devleti'nde şiddetli kış koşullarının sürdüğü bir zamana denk gelmesi problemleri artıracağından göç dalgasının durdurulması için Bulgaristan Elçiliğinin de aracılığına müracaat edilmekteydi. Diğer yandan Bulgaristan'da Hristiyanlaştırılan Pomaklar ile Dövlen, Razlık ve Cuma-yı Bala gibi bölgelerde göçe zorlanan Müslümanların Osmanlı Devleti'ne göçleri mi yoksa memleketlerinde kalmaları mı uygun olacağı hakkında Bâb-ı Âli tarafından bir karar alınması gerekiyordu.[7] Bu konuda 31 Ağustos 1913 tarihinde Gümülcine, Koşukavak ve Ahiçelebi'deki Pomakların Hristiyanlaştırılmaktan kurtarılmaları için

[1] BOA, Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti 5'ci Şube Belgeleri (DH.EUM.5ŞB), 1/57.
[2] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 14.S
[3] Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* C.VI, İstanbul 1992, s. 398.
[4] Selahattin Önder-Engin Kırlı, "Osmanlı Arşivleri Işığında Eskişehir ve Çevresine Yerleştirilen Bulgaristanlı Göçmenler" *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, s. 408.
[5] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 14.Örneğin her ne kadar, Osmanlı Devleti Eskişehir'de Bulgaristanlı göçmenlere arazi temin ederek Osmaniye köyü kurulmuşsa da, Balkan Savaşlarının sona ermesinin üzerinden dört beş sene geçmesine rağmen, göçmenlerin iskân problemlerinin tam olarak çözümenememiştir. Bkz. Önder-Kırlı, a.g.m., s. 408.
[6] Ağanoğlu, *a.g.e.,* s. 112.
[7] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 14.

Edirne'ye iskân edilmeleri uygun görülmüştür.[1]

Bulgar Hükümetinin Göç Etmek İsteyen Müslümanlara Karşı Tutumu

1913 İstanbul Antlaşmasının 7. maddesi ile Müslümanların göç meselesi düzenlenmiştir. Ancak bu maddenin uygulanmasında yaşanan sıkıntılar Türk-Bulgar ilişkilerinde gerginlik yaratmıştır. Söz konusu maddeye göre Bulgaristan'a terk edilen topraklardaki ahali 16 Ekim 1913 tarihinden itibaren 4 yıl içinde Osmanlı vatandaşlığında kalmayı seçebilirdi. Bu süre içerisinde Bulgaristan topraklarından göç etmesi gerekiyordu. Osmanlı vatandaşlığını seçecek olanlar yerel idareye sadece bir beyannâme ile müracaat edecekler ve Osmanlı Şehbenderleri tarafından kayıt ettirileceklerdi.[2] Bulgaristan'a katılan topraklardaki Müslümanlar bu maddeye istinaden muamele görmekteydiler.[3] Bu maddeye dayanarak Osmanlı vatandaşlığını seçenler Osmanlı Devleti'ne göç etmek için mürûr belgelerini elde etmek için Şehbenderliklere müracaat etmekteydiler. Ancak Osmanlı vatandaşlığını seçtiklerine dâir Sofya'daki memurlara verdikleri beyannâmeler kabul edilmeyince zor durumda kalıyorlardı.[4] Beyannâmelerinin Bulgar memurları tarafından kabul edilmemesi, Bulgaristan Başbakanı Radoslavov'un, 1913 İstanbul Antlaşmasının uygulanmasına dâir 3 Aralık 1913 tarihli gizli bir raporu ilgili devlet dairelerinin bilgisine ve uygulanmak üzere Gümülcine, Burgaz, Eski Zağra, Filibe, Ustrumca kaza yöneticilerine gönderdiği bir talimattan kaynaklanıyordu. Söz konusu talimatta beyannâmelerin kaza müdürleri ve sancak yöneticileri tarafından kabul edilmeden önce ilgili belediye idaresi tarafından tescil edilmeleri gerektiği, aksi takdirde kesinlikle kabul edilmemeleri vurgulanmıştır.[5] Bu nedenle beyannâmeler Şehbenderlik kâtibi aracılığıyla Filibe mutasarrıflığına gönderilip gerekli işlemlerin yapılması için sözlü girişimlerde bulunulduğunda, mutasarrıflık böyle bir talimat almadığını, belediyeler ve müdürlerden tasdik edilmiş ilmü haberleri kabul edeceğini bildirmiştir. Osmanlı memurları Sofya'da bu beyannâmelerin kabul edileceği Hâriciye Nezâreti ile müzakereler sonucunda kararlaştırılış olmasına ve Bulgar hükümetinin gerekli emirleri verildiğini bildirmesine rağmen uygulamada yaşanan sıkıntılara anlam veremiyorlardı.[6] Neticede göç etmek isteyen Müslümanların, Osmanlı Şehbenderliklerine ulaşan evrakları Bulgar makamları tarafından işlem görmeden geri dönmeye mecbur bırakılıyorlardı.[7]

Bununla birlikte Bulgar idaresi, Bulgaristan'ın yerleşik ahalisine pasaport vermiyordu, ancak maruz kaldıkları baskı ve zulüm dolayısıyla Osmanlı Devleti'ne göç etmek için herşeyi göze alan Müslümanlar çeşitli yollardan ellerine geçirdikleri nüfus tezkereleriyle Osmanlı Şehbenderliklerinden pasaport almaya çalışmakta idiler.[8] Bu nüfus tezkerelerini genellikle Bulgaristan'a ilhâk edilen topraklar ahalisinden elde ederek istifade etmeye çalışmakta idiler. Bunun sonucunda nüfus tezkeresi elde etmek hususu ticarete dönüşmüştür. Müslümanlar Osmanlı nüfus tezkerelerini elde etmek için hiç bir fedakârlıktan kaçınmıyorlardı.[9] Osmanlı Şehbenderliği nüfus tezkeresi ve pasaport ticaretinin engellenmesi için bazı tedbirler almışsa

[1] Ağanoğlu, *a.g.e.,* s.112.
[2] *Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk ve Türk-Bulgar İlişkileri (1913-1938),* Başbakanlık Basımevi, Ankara 2002, s.47; Erim, *a.g.e*., s. 463.
[3] *Belgelerle,* aynı yer.
[4] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 24.
[5] *Belgelerle,* s.41-50.
[6] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 24.
[7] BOA, HR.SYS, 2018/3, lef. 30, Filibe Şehbenderliğinin 16 Şubat 1914 tarihli tahrirât suretidir.
[8] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 21. 3 Aralık 1913.
[9] Aynı yer.

da bu ticareti tamamen ortadan kaldırmak için yeterli olmamıştır.[1]

Bulgaristan Dışişleri Bakanlığı nezdinde yapılan sürekli girişimlere rağmen İstanbul Antlaşmasının 7. maddesinin uygulanmasında büyük sıkıntılar yaşanmaya devam etmiştir. Müslümanların karşılaştığı sorunlar bununla bitmiyordu. Osmanlı tezkereleri üzerine mürûr tezkereleri ele geçirenler bu defa hudutta Bulgar jandarmalarının çeşitli tehditleri altında ezilmişlerdir. Şiddetli hava koşulları durumlarını daha da kötüleştirmiştir. Bu konuda yapılan girişimlere rağmen etkili bir tedbir alınamıyordu. Sofya Elçisi Fethi Bey iki devlet arasındaki iyi ilişkiler kurulması uğruna ırz ve namuslarını korumak için mal ve mülklerini terk ederek Osmanlı Şehbenderliklerinden aldıkları pasaportlar ile Osmanlı Devleti'ne göç etmeye başlayan Müslümanların durumuna kayıtsız kalmayı siyasî ve insanî açıdan doğru bulmuyordu. Sofya Elçisine göre Bulgaristan'daki Müslümanlara uygulanan vahşet siyaseti karşısında Osmanlı hükümetinin kayıtsız kalması söz konusu değildi.[2] Bu nedenle Fethi Bey, Radoslavov ile yaptığı bir görüşmesinde Bulgar memurlarının gerek Osmanlı Şehbenderlikleri tarafından verilen resmi evraklara ve gerekse Osmanlı vatandaşlarına uyguladıkları hakaret dolu muameleye son verilmesini talep etmiştir. Sofya Elçisi, Bulgar memurlarının hareketlerinin Bulgaristan ve Osmanlı hükümetleri arasında kurulmaya çalışılan dostluk politikasında bir engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Sofya Elçisi, söz konusu uygulamalara üç gün içinde son verilmediği takdirde Mustafa Paşa'da Osmanlı memurları tarafından Dedeağaç'a gidecek bütün Bulgaristan yolcularının aynı muamele ile karşılaşacaklarını, yani hepsinin trenden indirilip uzun uzadıya sorgulanacağı ve bir kısmının da geriye gönderileceğini eklemiştir.[3]

Bâb-ı Âli'nin Girişimleri Üzerine Bulgar Hükümetinin Aldığı Tedbirler

Bâb-ı Âli'nin zorla Hıristiyanlaştırılan Müslümanlar hakkında İstanbul'daki Bulgaristan Elçiliğine devam eden girişimlerine cevap olarak Bulgar hükümetinin bu konuda gerekli tedbirleri aldığı yönünde teminat verilmekteydi. Hâlbuki bu teminat faaliyete geçirilmemiştir. Bulgar hükümeti Hristiyanlaştırılan Müslümanların dinlerine dönmelerine müsaade etmiyordu, göç etmelerini engelliyordu ve haklarına yapılan zulüm devam ediyordu.[4]

Hâriciye Nezâreti, Bulgar hükümetinin antlaşma hükümlerine riayet etmesi için İstanbul'daki Elçisine birçok kez bildirilerde bulunduğu gibi sert dilde notalar da göndermiştir.[5] Diğer yandan Bâb-ı Âli'nin, Sofya Elçisi vasıtasıyla Bulgar hükümeti nezdinde gerçekleştirdiği sürekli girişimler karşısında Bulgar hükümeti, 1914 yılında yapılacak olan milletvekili seçimlerini öne sürmekteydi. Yapılacak seçimler dolayısıyla gerekli tedbirlerin alınmasından çekindikleri, ancak seçimlerin sonunda bu olumsuz duruma kesinlikle son verileceğini vaat ediyorlardı.[6] Bulgar hükümeti seçimlerin yapılmasından sonra İstanbul Antlaşması hükümlerini uygulayarak Müslümanların inançlarında serbest

[1] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 16. BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 21. Hâriciye Nâzırı Said Halim Paşa'ya Şehbenderden. Bu tedbir nüfus tezkeresi ibrâz edenlerin mahallî müftülükten onaylanmış bir şehadetnâme temîn etmelerinden ibaretti. 3 Aralık 1913.
[2] BOA, HR.SYS, 2018/5, lef. 1. Sofya Elçisinden Sadârete: 10 Ocak 1914.
[3] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 24.
[4] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 21. Müslümanların durumunu iyileştirilmesi ve Bulgaristan hükümetince hala baskıcı politikasında devam edip edilmediğinin bildirilmesi Hariciye Nezaretinden Fethi Bey'e bildirilmiştir. 18 Aralık 1913.
[5] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 8. Hâriciye Nezâreti'nden Sofya Elçisi Fethi Bey'e.
[6] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 15. Sofya Elçisinden Sadrâzama: 28 Kasım 1913.

bırakılacağını bildiriyordu.[1]Nitekim bu konuda Osmanlı-Bulgar görüşmelerinin yapıldığı Naum Tüfekçiev'in 29 Ocak 1914'te Çar Ferdinand'ın gizli kançelarya müdürü Dobroviç'e gönderdiği bir yazısından anlaşılıyor. Tüfekçiev, Enver Paşa, Talat Paşa, Nazım Bey, Eyüp Bey ve bir kaç kez Fethi Okyar ile Pomakların Hristiyanlaştırılması meselesi hakkında görüştüğünü bildirmiştir. Ayrıca Bulgar hükümetinin bu meseleyi, hassas bir konu olarak değerlendirdiğini ve en kısa zamanda çözüme kavuşturmak istediğini da onlara iletmiştir. Osmanlı devlet adamları bu meselenin çözüme bağlanması halinde Bulgaristan'ın ilhak ettiği topraklarda yapılacak seçimlerde Radoslavov hükümetini desteklemeye söz vermişlerdir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin çıkarları gereğince Bulgaristan'da güçlü bir Radoslavov hükümeti olmalıydı. Bu amaçla Türk nüfusunun Radoslavov hükümeti adaylarına oy vermesini sağlamak üzere Gümülcine isyanının başkanı Süleyman Askeri Bey'i ilhak edilen topraklara gönderileceği dile getirilmiştir. Ayrıca Osmanlı basınında da bu yönde bazı yazılara yer verilmesine karar alınmıştır.[2]

Pomakların zorla Hristiyanlaştırılması meselesi diğer Bulgar partileri tarafından da seçim propagandası olarak kullanılmıştır. Filibe il idarecisi Dimitrov eski Demokrat Nazırı Takev'i Pomak köylerinde yaptığı seçim kampanyası sırasında Takev'in Rakitovo'daki Pomakların Demokrat partisine oy vermeleri halinde İslam dinlerine dönebileceklerini vaat ettiğini ileri sürmüştür.[3] Her ne kadar Takev bu haberleri yalanlamışsa da Dimitrov "*Trakya"* adlı Bulgar gazetesine gönderdiği bir bildiride Takev'in Pomakların İslam dinine dönmelerini vaatettiğinin altı çiziliyordu. Dimitrov, Takev'i milli bir gayeye ihanet etmekle suçluyordu. Filibe metropoliti Takev'in din aleyhinde yaptığı propagandaya devam ederse Bulgar kilisesi tarafından aforoz edileceğini söylüyordu.[4] Diğer yandan Bulgaristan'daki Türkler de, zorla Hristiyanlaştırılan Pomakların dinlerine dönmelerini, durumlarının iyilileştirilmesini sağlandığı halinde 1914 seçimlerinde Bulgar hükümetini destekleyeceklerini bildirmişlerdir.[5]

Nihayet 21 Aralık 1913'te Sadâret, Hâriciye Nezâretine yazarak zorla Hristiyanlaştıran Müslümanların dinlerine dönmeleri ve maruz kaldıkları baskı ve zulme son verilmesi, İstanbul Antlaşması uyarınca Müslümanların dini ve mezhebî hukuklarının sağlanması gerektiğini bildirmiştir. Bunun üzerine Hâriciye Nezâretinin Bulgaristan Elçiliği nezdinde yaptığı girişime cevaben 24 Aralık 1913'te Elçilik, Bulgaristan hükümetinin taahhüt ettiklerine ve Tırnova Anayasası hükümlerine sadık olduğunu, bütün Müslümanların ve hususi olarak Pomakların vicdan hürriyetlerinin sağlanması için kesin tedbirler aldığını ve bu konuda mülkiye ve askeriye memurlarına özel emirler verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Bulgar hükümetinin, özellikle Çepine gibi bazı bölgelere askeri noktalar yerleştirildiğini ve ahalinin şikâyetlerini yerinde dinlemek ve Müslümanların dini özgürlüklerinin sağlanması için askeri livalardan büyük yetkilerle donatılmış bir general ile Dışişleri Başkâtibi ve bir polis müfettişinden oluşan bir özel komisyonun tayin edildiğini, bu komisyonun olay yerine sevk edildiğini açıklamıştır. Ancak bu konu hakkında Sofya Elçiliğinden gelen 26 Aralık 1913 tarihli bir telgrafta Bulgar hükümetinin bu vaatlerine ve kesin teminatlarına rağmen gerek

[1] BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 16.
[2] Ofitsialnata i Taynata Bılgaro-Turska Diplomatsiya(1903-1925),Belgeler, Bulgar Devlet Arşivi Yayınları, Sofya 2009, S.173
[3] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 9.
[4] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 20. Plamena Stoyanova, "Pokrıstvaneto na Bılgarite Müslümani", *Anamnesis*, Yıl I, S.3, 2006, s.6,7.
[5] Türk Sedası, S.14, 6 Kasım 1913, s. 4.

Pomakların gerekse bütün Müslümanların durumlarında hiçbir iyileşmenin görülmediği, zulüm, baskı ve şiddetin devam ettiği bildiriliyordu. Müslümanları koruma ve dini özgürlüklerini himaye için bir tedbir olmak üzere bazı yerlere gönderilmiş Bulgar askerleri ise komitacıların ahaliye yaptıkları zulüm karşısında sessiz kalarak yapılan vahşetlere iştirak etmekteydiler. Bu durum ise komitacıların cesaretini arttırmakta idi. Bulgar hükümetinin öne sürdüğü diğer bir bahane de izlediği politikaya yerel memurlarının uymadığı yönünde idi. Buna müsaade edilmeyeceğini öne süren Bulgar hükümeti bu şekilde meseleyi geçiştirmekte idi.[1]

Nihayet Sofya Elçisi Fethi Bey'in ısrarları ve baskıları karşısında Bulgar hükümeti Çine kazasında incelemede bulunmak görevi ile General Popov, Filibe Liberal barosu reisi, Bulgar Meclisindeki Müslüman milletvekillerinden Avukat Hafız Sıdkı Efendi'den oluşan bir komisyon tayîn etmiştir.[2] Bu komisyon raporunu verdiği anda İstanbul Antlaşması hükmünce hatta Tırnova Anayasası ile garanti altına alınmış Müslümanların vicdan hürriyetleri hakkında yeni tedbirler alınacağı bildirilmiştir.[3] Hafız Sıdkı Efendi ile General Popov olay yerine giderek âyinlerin gerçekleştirildiğini görmüş ve Hristiyanlaştırılan Müslümanların şikâyetlerini bizzat dinleyerek Pomakların vicdan hürriyetlerine vurulan darbe ile maruz kaldıkları baskı ve zulüm hakkında kanaat edinmişlerdir. Böylece zorla Hristiyanlaştırılan Müslümanların İslâm dinine dönmelerini sağlamak ve haklarında yapılan uygulamaları ve tehditleri incelemek üzere kurulan komisyon, Bulgar hükümetinden alınan etkili bir tedbir olarak görünse de Sofya Elçisi Fethi Bey'in Sofya'da Hafız Sıdkı ile yaptığı görüşme neticesinde Pomakların İslâm dinine dönmeleri için ciddî tedbirler alınmadığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine Sofya Elçisi, Bulgar hükümetinden alınan sözlerin ciddiyetine ve iyi niyetine dâir hiç bir işaretin mevcut olmadığını Sadârete bildirmiştir. Bulgar hükümetinin Pomaklar meselesinde bahaneler ileri sürerek geçiştirme politikası izlediği açıktı. Bu şekilde Osmanlı hükümetinin bir emr-i vakî karşısında bırakılmasının amaçlandığı da ortada idi.[4]

Bulgar Hükümetinin İstanbul Antlaşması Hükümlerini İhlal Etmeye Devam Etmesi ve Sofya Elçisi ile Bâb-ı Âli'nin Tedbirleri

29 Aralık 1913'te Sofya Elçisi Fethi Bey, Sadrazam Said Halim Paşa'ya Bulgaristan hükümetinin İstanbul Antlaşması hükümlerine kesinlikle riayet etmediğini bildirmiştir. Sürekli girişimlere rağmen Bulgar hükümeti Müslümanlar üzerindeki zulümlerin son bulması için gerekli emirleri vermemiş, gerekli tedbirleri almamıştır. Nihayet Fethi Bey, İstanbul Antlaşması maddelerinin yerine getirilmemesi halinde İstanbul'da gerçekleştirilecek ticaret antlaşması müzakerelerine girişilemeyeceği konusunda Bulgar devlet adamlarının uyarılması gerektiğini Sadârete bildirmiştir. Fethi Bey'e göre on beş gün zarfında zorla Hristiyanlaştırılan Müslümanların din ve vicdan hürriyetlerinin tamamen iade edilmediği takdirde, uygulanmakta olan tarifenin yokmuş gibi değerlendirileceğinin kesin bir şekilde Bulgar hükümetine bildirilmesi gerekiyordu. Sofya Elçisi, Bulgarların, meselenin sürekli geçiştirilmesinden, saptırılmasından ve verilen vaat ve teminatlara rağmen bir türlü neticeye bağlanmamasından dolayı onların, yapılacak olan ticaret anlaşmasının hükümlerini de yerine getirmeyeceklerini düşünüyordu. Bu durum karşısında Bâb-ı Âli'nin kayıtsız kalmasını doğru

[1] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 20.
[2] Sırat-ı Müstakîm, Sebilürreşad, C. 11, 18 Safer 1332/16 Ocak 1914, s. 404.
[3] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 37. Hâriciye Nezâretinden Sadârete: 27 Ocak 1914.
[4] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 34. HR.SYS, 2018/3, lef. 6. Sofya Elçisinden Sadârete: 24 Ocak 1914.

bulmuyordu ve daha etkili tedbirlerin alınmasını Osmanlı hükümetinden talep ediyordu.[1] Sofya Elçisinin bu bildirisi üzerine Hâriciye Nezâreti, Sadârete yazarak, kurtuluş ümitlerini Hilafet makamına bağlayan Bulgaristan Müslümanlarının durumlarının iyileştirilmesi ile dini ve medenî hukuklarının muhafazası için bi'l-mukabele İstanbul Antlaşmasının anlaşmanın 4 numaralı ekinin 2 numaralı protokolünde[2] yer alan Mustafa Paşa, Edirne ve Dedeağaç hattı üzerinde mühimmat ve askeri noktaların kapatılacağının veya uygulanmakta olan ticaret anlaşmasının hükümsüz bırakılacağının Bulgar hükümetine bildirilmesine karar vermiştir.[3]

Bâb-ı Âli'nin Bulgar Hükümetine Ültimatomu

Yine de Bâb-ı Âli, Bulgar hükümetinin Pomaklar hakkında devam eden baskı olaylarına son vermesi için düşündüğü etkili tedbirleri uygulamaya geçirmeden önce Bulgar komisyonunun raporunu bekledi. Rapor hazır olduğunda yapılan inceleme sonucunda Bulgar hükümetinin Pomakların dini özgürlüklerinin sağlanması için her türlü tedbiri aldığı bildirildi. Bu tedbirlerin yürürlüğe girmesini engelleyen bazı mutaassıp din görevlilerinin hükümetin girişimi üzerine Sinod meclisi tarafından alınan tedbirler neticesinde uzaklaştırılacakları da ilave ediliyordu. Hâlbuki Sofya Elçisi Fethi Bey'in, Hafız Sıdkı ile yaptığı konuşmasından raporun verilmesine kadar Pomakların İslâm dinine dönmeleri için hükümetçe hiç bir tedbirin alınmadığı anlaşılmıştı. Sofya Sefiri Fethi Bey'e göre komisyon raporu ile Osmanlı ve Avrupa kamuoyuna meselenin hâl edilmiş gibi gösterilmesi amaçlanıyordu.[4]

Bunun üzerine 3 Şubat 1914'te Sofya Elçisi, tecavüzlerin bir haftaya kadar önü alınmadığı takdirde İstanbul'da gerçekleştirilen ticaret antlaşması müzakerelerinin kesileceğini Bulgaristan Dışişleri Bakanlığına bildirdi.[5] 10 Şubat 1914'te Sofya Elçisi Fethi Bey, bir haftalık mühlet bittiği halde Pomaklara yapılan tecavüzlerin devam ettiğinden Dışişleri Bakanlığına seçimleri müteakip yirmi gün zarfında Bulgar hükümeti tarafından bu duruma son verecek tedbirler alınmadığı takdirde, Bulgar emtiasına %50 gümrük vergisine zam yapılacağını bildirmiştir.[6] Bu süre de bittiğinde istenilen netice alınamazsa verginin arttırılmasına devam edilecekti.[7] Bâb-ı Âli'nin bu ültimatomuna Dışişleri Bakanlığını geçici

[1]BOA, HR.SYS, 2018/1, lef. 4. Bu konuda Bulgaristan Elçisine beyânât-ı lâzımede bulunulduğundan hıfz-ı emir buyrulmuştur. Sofya Elçiliğinden Sadrâzam ve Hâriciye Nâzırı Said Halim Paşa'ya. 23 Teşrin-i Sani 1329(6 Aralık 1913).

[2] 4 numaralı melfuf 2 numaralı protokole göre: "Hudut güzergâhı ve Osmanlı ve Bulgar arazisinden geçen Mustafapaşa-Edirne-Dedeağaç şimendifer hattını katettiği cihetle münasebât-ı ticâriye ve sâirenin en ufak mevâniden vikâyesi için el-yevm gerek Meriç nehri ve gerek mârü'z-zikir şimendifer hattı üzerindeki muamelât-ı ticâriye hakkında cârî olan nizâmât ile usûl ve adâtın ve bir de el-hâlet-ü hâzihi mer'î bulunan bi'l-cümle rüsûm ve tekâlif ile buna mümâsil tekâlif-i sâirenin tamâmile muhâfaza edilmesi ve mârü'l beyân nizamât ve adât ve sâire ile kabil-i telîf olan kaffe-i teshilâtın bahş olunması tarafeyn-i akideyn beyninde kararlaştırılmıştır..." Bkz. N.Erim, *a.g.e.*, s. 475.

[3] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 20. Hâriciye Nezâretinden Sadârete. 1 Safer 1332(30 Aralık 1913).

[4] BOA, HR.SYS, 2018/3, lef. 8. Sofya Elçisinden Sadrâzam Prens Said Paşa'ya:28 Ocak 1914.

[5] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 39. Sofya Elçisinden Sadârete, 3 Şubat 1914. Bu arada Başbakan Radoslavov, Bulgar hükümetinin Pomaklar hakkında verilen emirleri yerine getirmediklerinden dolayı Filibe mutasarrıfı ve daha iki memurun görevlerinden alındığını, Pomak köylerindeki papazların bu bölgelerden uzaklaştırılacaklarını ve Pomaklara Müslüman isimlerini kullanma hakkı verileceğini Sofya Elçiliğine bildiriyordu. Ancak Cuma-yı Bala ve Nevrokop'tan gelen muhacirler Pomaklara yapılan baskının şiddetinden dolayı kışı bile geçirmeye tahammül edemeyerek göç etmeğe karar verdiklerini ifade ediyorlardı. Kendi arzularıyla Hristiyanlığı kabul ettiklerini ve Bulgar isimleri ile oy verme arzusunda bulundukları halde idam ile tehdit edildiklerini öne sürüyorlardı.

[6] BOA, HR.SYS, 2018/3, lef. 2. 10 Şubat 1914

[7] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 33. Sadâretten Sofya Elçisi Fethi Bey'e.

olarak idare etmekte olan Başkâtip, seçimden sonra Pomaklar meselesinin Osmanlı Devleti'nin isteğine uygun bir şekilde hâl edilmezse Bâb-ı Âli'nin bu tedbire müracaat etmesinin tamamen haklı bir davranış olacağını bildirmiştir.[1]

Sofya Elçisi Fethi Bey'e göre Pomaklar üzerindeki baskı ve zulüm olaylarının bir türlü son bulmaması Osmanlı Devleti ile Bulgaristan arasında kurulmaya çalışılan iyi ilişkilerin bozulması anlamına gelmekteydi. Bulgaristan Başbakanı Radoslavov ise, Pomakların zorla Hristiyanlaştırılmasının "önemsiz" bir mesele olduğunu ileri sürüyordu ve Osmanlı Devleti ile Bulgaristan arasındaki iyi ilişkileri olumsuz etkilemesinin söz konusu olmadığını belirtiyordu. Fethi Bey, Radoslavov ile bir görüşmesinde bu meselenin bilakis çok önemli olduğunu ve 600 bin Müslüman'ın vicdan hürriyetleri ve manevî değerleri ayakaltında iken iki hükümetin anlaşma içerisinde olmalarının kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır.[2]

Zorla Hristiyanlaştırılan Pomaklar hakkında aldığı sert tutuma rağmen Bâb-ı Âli, kurulabilecek bir Balkan ittifakı tehlikesi dolayısıyla, Bulgar hükümetine dostluk ve iyi niyet teminatlarıyla gerginleşen Türk-Bulgar ilişkilerini yumuşatmaya çalışmıştır. Nitekim, 23 Şubat 1914'te gerçekleştirilen XVII. Bulgar Millet Meclisi seçimleri arifesinde zorla Hristiyanlaştırmaya son veren Radoslavov hükümeti Bâb-ı Âli'nin verdiği destek sayesinde iktidarda kalabilmiştir. Radoslavov başkanlığındaki Liberal Parti, Bulgaristan'a katılan topraklardaki Müslümanların oyu ve Türkiye'den gelen misyonerlerin hükümet lehinde yaptıkları propaganda sayesinde Gümülcine ilinde en fazla oyu almıştı.[3] Toplam Müslüman milletvekili sayısı 16 olmak üzere Gümülcinde'den 4 Türk ve Müslüman milletvekili seçilmiştir. Diğer Akdeniz ilçelerinden 6 ve Kuzeydoğu Bulgaristan'dan 6 milletvekili çıkmıştır.[4]

Sonuç

Osmanlı Devleti 1909'da bağımsızlığını resmen tanıdığı Bulgaristan ile dostluk ilişkiler geliştirmekten yana bir politika izleyip iki devlet arasında gerginlik yaratacak tutumlardan çekinmiştir. Ancak Müslümanların ve özellikle Pomakların I.Balkan Savaşı esnasında ve sonrasında zorla Hristiyanlaştırılması ve sebep olduğu göç dalgası Osmanlı Devleti'nin Bulgaristan ile geliştirmek istediği iyi ilişkilerinin gerginleşmesine sebep olmuştur.

Özellikle Sofya Elçisi Fethi Bey'in sarfettiği büyük çabalar, Bâb-ı Âli'nin aldığı ciddî tedbirler ve Bulgar hükümetiyle yaptığı siyasi pazarlıkları sayesinde Balkan Savaşları döneminde Türk-Bulgar ilişkilerinde önemli bir yer alan Müslümanların zorla Hristiyanlaştırılması meselesi olumlu netice ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Balkan Savaşları döneminde Osmanlı Devleti'nin Bulgaristan'daki Müslümanların haklarını Halifenin himayesi altında şartların el verdiği ölçüde koruyabildiğini söyleyebiliriz.

---

[1] BOA, HR.SYS, 2018/3,l ef. 2.

[2] BOA, HR.SYS, 2018/2, lef. 24. Sofya Elçisinden Sadrâzam ve Hâriciye Nâzırı Said Halim Paşa'ya. 12 Ocak 1914.

[3] Georgiev-Trifonov, *a.g.e.,*s. 9. Georgiev-Trifonov Müslüman mebusların Türk hükümetinin politikası doğrultusunda Bulgaristan'ı I. Dünya Savaşına Türkiye ve Üçlü İtiffak tarafına sürükleyen Çar Ferdinand'ı ve Radoslavov'u desteklediklerini öne sürmektedirler.

[4] Yalımov, *a.g.e.*, s. 112, Stenografski Dnevnitsi, XVII OHC, Sofya 1929. Seçilen Müslüman milletvekilleri güvenoyunda Radoslavov'u desteklemeleri Bulgar hükümetinin I. Dünya Savaşında, Osmanlı Devleti'nin yanında yer almasında etkili olması bu vekillerin kilit bir pozisyonda bulunduklarını da açıklamaktadır. Bkz. İhsan Balkaya, "Balkanlar'daki Gelişmelerin Işığı Altında Türk-Bulgar Münasebetlerinin Sosyal-Kültürel ve Ekonomik Boyutları (1913-1918)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 150, İstanbul 2004, s. 36.

Bununla birlikte kuşkusuz Bulgaristan'daki Müslüman azınlığın meselelerinin hak ve hukuk çerçevesinde çözüme bağlanmaması gelecek dönemlerde de problemlerin yaşanmasına sebep olacak ve Türk-Bulgar ilişkilerini etkilemeye devam edecektir.

KAYNAKLAR:

1) Arşiv Kaynakları:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi(BOA)

Hariciye Nezareti Siyasi Kısmı Evrakı (HR.SYS), 306, 307/2, 307/3, 2018/1, 2018/2, 2018/3, 2018/5.

Bulgaristan Mümtaze Evrakı,(A.MTZ.04), 129/59.

Yıldız Esas Evrakı,(YEE),136/3.

Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti 5'ci Şube Belgeleri (DH.EUM.5ŞB), 1/57.

Bulgaristan Merkezi Devlet Arşivi (TDA).

(TDA), F.166k, op.1, a.e.795.

Bulgaristan Milli Kütüphanesi "Sv.Sv.Kiril i Metodiy", Şarkiyat Bölümü Arşivi

(NBKM), Grigor Naçoviç Fonu (NBKM), F.14, arşiv birimi(a.e) a.e.2509, a.e.3227.

2) Gazeteler:

Türk Sedası, S.2/26, 4 Zilhicce 1331(4 Kasım 1913).

Türk Sedası, S.14, 6 Kasım 1913.

Sırat-ı Müstakîm, Sebilürreşad, C. 11, 18 Safer 1332/16 Ocak 1914.

Bulgaristan Millet Meclisi Zabıtları:Stenografski Dnevnitsi, XVII OHC, Sofya 1929.

3) Yazılı Kaynaklar:

AĞANOĞLU, Yıldırım, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanların Makûs Talihi*, *Göç*, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2001.

ALP, İlker, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezalimi (1878-1989*), Trakya Üniversiyesi, Ankara 1990.

BAYUR, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılâbı Tarihi*. C.II, Kısım 2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1943.

Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk ve Türk-Bulgar İlişkileri (1913-1938), Başbakanlık Basımevi, Ankara 2002.

Bulgar Vahşetleri, Alam-ı İslam Bulgar Vahşetleri: İslamiyetin enzar-ı basiretine ve alem-i insaniyet ve medeniyetin nazar-ı dikkatine, Matbaa-i Hayriye, Rumeli Muhacirin-i İslamiye Cemiyeti-i Hayriyesi müellifatından, İstanbul 1328.

ERİM, Nihat *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları,* Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1953.

GEORGİEV, Veliçko-TRİFONOV, Stayko, *Pokrıstvaneto na Bılgarite Mohamedani, 1912 1913, Dokumenti*, Prof. Marin Drinov Yayınları, Sofya 1995.

İstoriya na Bılgariya, Bılgariya,1908-1918, Kulturno Razvitie,1878-1918, C.8, Bulgar

Bilimler Akademisi, Gal-İko Yayınları, Sofya 1999.

KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.IX, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

McCARTHY Justin, *Ölüm ve Sürgün, Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi, 1821-1922,* İnkılap Yayınları, İstanbul 1995.

NAZIRSKA, Jorjeta, *Bılgarskata Dırjava i Neynite Maltsinstva,1879-1885,*LİK Yayınları, Sofya 1999.

Ofitsialnata İ Taynata Bılgaro-Turska Diplomatsiya(1903-1925), Belgeler, Dırjavna Agentisya"Arhivi" Yayınları, Sofya 2009.

Rumeli Mezalimi, İstanbul 1329.

TURAN, Ömer, *Rodop Türklerinin 1878 Direnişi*, Balkan Türkleri Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu, Ankara, Tarihsiz.

YALIMOV, İbrahim*, İstoriya Na Turskata Obştnost v Bılgariya*, Sofya 2002.

4) Makaleler:

BALKAYA, İhsan, "Balkanlar'daki Gelişmelerin Işığı Altında Türk-Bulgar Münasebetlerinin Sosyal-Kültürel ve Ekonomik Boyutları (1913-1918)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.150, İstanbul 2004.

ELDIROV, Svetlozar, "Bılgarskata Pravoslavna Tsırkva İ Bılgarite Müsülmani, 1878-1944", İstoriya Na Müsülmanskata Kultura po Bılgarskite Zemi", C.5, MCPMKB Yayınları, Sofya 2001.

HAKOV, Cengiz, "1913'de İstanbul'da İmzalanan Bulgar-Türk Antlaşması ve Bulgaristan'da Türk-Müslüman Nüfusun Hakları", *Osmanlı*, C.2, Ankara 1999.

HALAÇOĞLU, Yusuf, "Bulgaristan", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* C.VI, İstanbul 1992.

MEMİŞOĞLU, Hüseyin "Pomaklar", *Balkanlar El Kitabı*, C.II, Çağdaş Balkanlar, Ankara 2007.

ÖNDER, Selahattin–KIRLI, Engin, "Osmanlı Arşivleri Işığında Eskişehir ve Çevresine Yerleştirilen Bulgaristanlı Göçmenler" *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, Bayrak Matbaacılık, Eskişehir 2005.

POPOVİC, Alexandre, "The Turks of Bulgaria (1878-1985)", *Central Asian Survey*, C.5, S.2, Oxford 1986.

TURAN, Ömer, "Balkan Savaşlarından Kurtuluş Savaşına Kadar Uzanan Süreçte Türk-Bulgar İlişkileri (1912-1920)", *XX. yüzyılın İlk Yarısında Türk-Bulgar Askeri-Siyasi İlişkileri*, Genelkurmay Yayınları, Ankara 2005.

YURDAKUL, İlhami, "Şeyhülislam Dürrizâde Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medenî Mehmet Nuri Efendi'nin Hilafet Hakkında Muhtıraları", *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, S.6, İstanbul 1999.

HACIOĞLU, Sevim, "Bulgaristan Türklerinin Sosyo-Kültürel Değişimi (1944-1989)", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,* İstanbul 2002.

STOYANOVA, Plamena, "Pokrıstvaneto na Bılgarite Müslümani", *Anamnesis*, Yıl I., S.3, 2006 http://www.anamnesis.info/broi3/Plamena_Stoqnova.pdf.

BUGÜNKÜ BALKANLAR'DA TÜRK AZINLIKLARI VE HUKUKİ STATÜLERİ

İsmail CAMBAZOV•

Abstract

This paper studies the contemporary situation of the muslim minorities on the Balkans in general and that of the Turks in particular, with some reference to the past for comparison. Studying the problems of the Turkish minorities the author pays special attention to the issue of the preservation of the identity, which is permanently subjected to attempts for assimilation. In this respect he studies the unjust attitude of some Balkan countries towards the language and the religion of the Turkish minority pursuing secretly its gradual assimilation despite the existing laws and constitutions. Also the author gives a general picture of the situation of the Turkish minority in each country pointing to its political, educational and legal statute.

Key words: *minority, Balkans, turks, muslims*.

Tarihte Avrupa'nın hiçbir yöresi, Balkanlar kadar akınlara ve savaşlara sahne olmamıştır, denilebilir. Avrupa ile Asya arasında yol üstünde olması, eski kültür merkezine çok yakın bulunması, verimli ovaları, ılıman iklimi, dağlarındaki maden yataklarıyla bu topraklar, her zaman komşularının ve daha uzak ulusların ilgisini çekmiştir. Eski çağlardan günümüze dek Balkanlar'da tam 27 ulusun yaşayıp izler ve etkiler bıraktığı saptanmıştır.

Bunların içinde Balkanlar'da en uzun süre kalan, izleri halâ bugün de görülen maddi mimarı anıtları bırakan fatihler Osmanlılar olmuştur.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, yani 1352'de I. Sultan Murad'ın ağbeysi Süleyman Paşa'nın idaresi altında Bizans'a yardım etmek amacıyla Çanakkale Boğazı'nı geçip Rumeli'ye ayak basan Türkler, Gelibolu Yarımadasını işgal etmişlerdir. Böylece Türkler bir kez daha Avrupa topraklarına İslam dininin yayıcıları olarak yerleşmişlerdir.1361 yılında Gazi Evrenos Bey'in Batı Trakya'yı fethetmesiyle 1385 yılında Meriç Savaşı ve 1398 yılında Kosova'da yürütülen savaşlardan sonra özellikle 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethetmesiyle Sırp, Macar, Boşnak ve Arnavutların direnmesi sona erer ve Türkler Macar ovalarına ve hatta Viyana surlarına kadar gelerek Balkan Yarımadası'nın büyük bir bölümünü ele geçirip yerleşirler. Balkan Savaşlarına kadar (1912-1913), dünyanın bu kesiminde egemen olurlar.

Balkan ülkelerinde yuvarlak 500 yıl kalan Osmanlı buralarda zorla hiç bir kimsenin dinine, diline, etnik kimliğine dokunmadan bir adalet ve huzur sistemi kurmuş, Müslümanlarla Hıristiyanların iyi komşuluk, işbirliği ve yardımlaşma havası içinde yaşamasını garanti altına almıştır. Osmanlı Balkan Yarımadası'nda yerli halkların da yardımıyla binlerce kilometrelik yol, yüzlerce köprü, çeşme, kervansaray, han, hamam, cami, mescit, medrese yapmış, kalıntıları halâ silinmeyen bir maddi ve manevi uygarlık yaratmıştır.

Fakat Rusya'nın ve bazı Avrupa memleketlerinin Balkanlar'a inme niyeti,

• Dr., Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Eski Rektörü.

Bulgaristan'da, Sırbistan'da, Bosna - Hersek'te ve Makedonya'da üs kurma amaçları bölgede huzursuzluk yaratmaya başlamıştır. Panslavistler, bölgede yaşayan Ortodoksal Hırıstiyanları Müslümanlara karşı kışkırtmayı, Osmanlılar ile yerli halk arasına düşmanlık tohumları saçmayı başarmışlardır. 1699 yılında imzalanan Karlofça Antlaşması'ndan sonra Balkanlar'da Rusya'nın teşviki ve desteği ile aktif yaygın bir ulusal kurtuluş hareketi başlamıştır. Bir dizi isyanlardan, kanlı direnişlerden sonra en nihayet Yunanistan, Sırbistan Krallığı (1829), Romanya 1856 tarihlerinde özerlik elde etmişlerdir. Osmanlı – Rus savaşından önce tam bağımsızlığına kavuşan ülke Yunanistan (1830)dır. Başka tüm Balkan ülkeleri ulusal bağımsızlıklarına Büyük Savaş'tan sonra kavuşmuşlardır. Bulgaristan'ın ulusal egemenlik tarihi 1908, Arnavutluk'un ise 1912 yılıdır.

Balkanlar'da Müslüman Azınlıklar

Osmanlı-Rus savaşından (1877-1878), hele de Balkan harplerinden sonra (1912-1913) Halife-Sultan devletinin Rumeli'yi terketmek zorunda kalması, arkasında bir sürü problem bırakmıştır. Azınlıklar meselesi bu problemlerin başında gelir. Zira Osmanlı - Rus savaşından sonra Balkanlar'da kurulan sözümona ulusal devletler, Arnavutluk hariç, hiç te tek uluslu değildiler. Herbirinde ya komşu ulustan veya uluslardan hatırı sayılır bir azınlık ya da toprak kalmıştır . 1918 yılında kurulan Yugoslavya krallığının ulusal ve toprak terkibi buna kanıttır. Bu krallığın sınırları içine alınan memleketler– Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Bosna-Hersek, Kosova, Makedonya ve saire devletler, hem toprak bakımından, hem nüfus bakımından birbirine düşman kardeş kesildiler. Çünkü Hırvatistan'ın bir kısmı nüfusıyle birlikte, Sırbistan toprakları içinde bırakılmıştı. Bosna-Hersek'te Müslümanlar (din olarak değil, etnos alarak) kadar Sırp ve Hırvat kalmıştı. Makedonya, Bulgaristan, Sırbistan ve Yunanistan arasında üçe parçalanmıştı. Romanya'da iki milyon dolayında Macar, Doburca'da bu kadar Bulgar, Türk, Tatar kalmıştı. Kurtuluşta Bulgaristan nüfusunun yarısından fazlasını Türkler, Pomaklar, Çingeneler, Tatarlar oluşturuyordu.

O gün bugün Balkanlar'da etnik, dinsel, dilsel azınlıklar meselesi halâ çözümlenmemiştir. Ve artık 130 yıldır bu mesele hem Balkan memleketlerinin bir iç meselesi olarak, hem de komşular arasındaki ilişkilerde bir sorun olarak güncelliğini korumaktadır. Bunun en yeni örnegi, Bosna-Hersek ve Kosova'dır. Arnavutluk Cumhuriyeti'nin komşuları, Makedonya, Kosova, Bosna-Hersek, Hırvatistan ve Sırbistan ile ilişkileridir. Romanya'da Macar azınlığının statüsü meselesi, Bükreş ile Budapeşte arasını hep problemli ilişkiler halinde ayakta tutmuş, Gagauzlar meselesi, Basarabya, Moldova toprakları ve insanları Romanya'yı, Rusya ve Ukrayna ile hep çekiştirmiştir. Bulgaristan'da Türklerin, Müslümanların durumu, Türk-Bulgar ilişkilerinde daima büyük rol oynamıştır. Balkanlar'da azınlık meselesi 2000'li yılların sonunda Yugoslavya Sosyalist Federatif Cumhuriyeti'nin dağılmasından, eski Yugoslavya topraklarında 5 bağımsız, ulusal devlet kurulmasından sonra yeniden alevlenmiş, büyük bir iç ve dış siyaset meselesi olmaya devam etmiştir.

5-10 sayfalık kısa bir araştırma yazısında Balkanlar'da tabir caiz ise, Arap saçı gibi karışık olan azınlık meselesini incelemek, günümüzdeki durumunu gözler önüne sermek olanak dışıdır. Hem de bir kişinin üstünden gelebileceği bir iş değildir. Bu iş ancaĸ bütün Balkan devletleri arasında kurulacak olan bir Azınlıklar Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nün uzun yıllar çalışmakla başarabileceği bir meseledir.

Ben burada okuyucuyu, Balkanlar'da içinden çıkılmaz karmaşık ve karışık olan azınlıklar meselesinden sadece Müslüman azınlıkların bugünkü durumu, sorunlarıyla tanıştırmak istiyorum. Niyetim bu bağlamda Bulgaristan Müslümanlarının büyük bir kitlesini oluşturan, üç Balkan memleketini çok yakından ilgilendiren Pomakları anlatmaktı.[1]

"Balkan Devletlerinin Politikasinda Mülüman Ahali"

Yukarki başlık seçkin Bulgar Balkanoloji uzmanlarından Prof. Dr. Hristo Mançev'in, bundan 10 yıl önce Sofya'da yayınlandığı "Balkanlar'da Ulusal Mesele" incelemesinin paragraf başlıklarından birisi. Sayın Profesör Balkanlar'da Müslüman azınlıklar konusuna şöyle bir giriş yapıyor:

"Balkanlar'da ulusal mesele, sadece yabancı esaret altında kalmış olan "kendikilerininki" meselesi değildir. Yalnız onları kurtarıp "Anavatan" sınırları içinde birleştirme meselesi değildir. Hiç kuşkusuz bu terim kendi topraklarında bulunan "yabancı" etnik ve dinsel toplulukların yazgısı meselesini de kapsar. Bu mesele çoğunlukla unutulur. Örneğin Bulgar tarih bilimi, Makedonya, Trakya, Dobruca meseleleriyle hiç aralıksız meşgul olur. Bulgaristan'daki Müslüman ahaliye hemen hemen hiç dikkat ayırmaz. Ayırdığı seyrek hallerde de Bulgaristan ve Balkanlar'da XIV-XVII yüzyıllarda vuku bulan islâmlaşma süreçlerini anlatır. Halbuki daha yeni zamanların süreçlerini incelemek, ayrı ayrı Balkan devletleri kurulmasından sonra meydana gelen değişiklikleri saptamak, bu devletlerin Osmanlı İmperatorluğunun Balkanlar'dan çekilmesinden sonra arkada kalan Müslüman ahaliye karşı politikalarını anlatmak çok önemlidir. Belirli tarihi gerçeklere dayanarak soyleyebiliriz ki, Balkanlar'da kurulan ulusal devletlerin Müslüman ahaliye karşı siyasetlerinin, onları kovma ve eritme politikasi olduğunu hemen görürüz. Balkanlar'da bu politikayi en önce Karadağ devleti uygulamıştır. Karadağ, Piskopos Danilo Petroviç'in (1697-1735) yönetmenliği döneminde XVIII. yüzyılın başlarında "**Istraga Poturitsa"** adı verilen siyaseti başlatmıştır. Uzun yıllar uygulanan bu siyaset sonucu Karadağ Müslümanlardan temizlenmiştir.

Sırbistan ise, Müslümanları kese kese bitiremeyince aldığı ekonomik önlemlerle memleketi terketmek zorunda bırakmıştır. Hükümet 1833 yılında Türk derebeylerini mallarını-mülklerini beş yıl içinde Sırplara satarak memleketi terketmeye zorlamıştır. 1867 yılında Sırbistan topraklarındaki Osmanlı kal'aları, garnizonları kaldırılmış, Müslümanlar ise Sırp şehirlerinden kovulmuşlardır. Böyle insanlık dışı önlemler alınıp uygulandıktan sonra Sırbistan etnik ve dinsel bakımdan oldukça "temiz" bir devlet haline gelmiştir. Ancak Balkan savaşları (1912-1913) ve I. Dunya Harbi sonunda Sırbistan'a Güneydoğusunda bulunan geniş topraklar verilmiştir. Bu topraklarda yaşayan kalabalık Müslüman ahali de Sırp egemenliğine girmiştir. Fakat artık zamanlar değişmiş, tahcir hareketlerine son verilmiş, Versay sistemi çerçevesinde azınlıkları savunma sözleşmeleri imzalanmıştır. Bu durumda Sırbistan, topraklarında bulunan bütün azınlıkları hiç acımasız eritme siyasetine girişmiştir. Hiçbir ulusal azınlığın varlığını tanımamış, onları "Güneyli Sırplar" ilân etmiştir.

Yunanistanda azınlıklara, hele de Türklere Müslümanlara karşı ayni siyaseti uygulamıştır. Bilindiği gibi Lozan Konferansı (20.II.1922 - 24. VII. 1923) Yunanistan'daki

[1] Daha geniş ayrıntı için bkz. ХристоМанчев, Националниявъпроснабалканите, София, 1999 год.

Müslüman azınlığın[1] yazgısı meselesini çözümlemiştir. Lozan Konferansı Sözleşmesi gereğince Türkiye ile Yunanistan arasında zorunlu ahali değiş-tokuşu yapılmıştır. Yunanistan topraklarından 420 bin Türk, Türkiye topraklarından 1 milyon 200 bin Rum mecburi vatan değiştirme zorunda bırakılmıştır. 1913 -1923 yıllarında gerçekleştirilen bu zorunlu değiş-tokuş dışında Yunanistan'da 103,989 Müslüman -Türk, Pomak, Çingene- bırakılmıştır. Bunların tümü Batı Trakya'da yaşamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nde bırakılan Rumların sayısı ise 111,200 kişidir.[2]

Bulgaristan prensliği, kırallığı, cumhuriyetinin ülkedeki Müslümanlara karşı siyaseti de Yugoslavya'daki gibi tahcir ve eritme olmuştur. Bulgaristan Berlin sözleşmesinde azınlık hakları için kabul edilen kararları Tırnova Anayasası'na geçirmesine, öteki kanunlarına yansıtmasına rağmen, 1878 yılından beri konjuktörün icabettirdiği çeşitli siyasetler uygulamasına karşın; özde bu halktan kurtulma politikası izlemiştir. Osmanlı-Rus savaşından sonra ülkede kalan kalabalık Türk Müslüman sayısı tahcir, tenkil, göç vasıtasıyla daima milyonun altında tutulmaya çalışılmıştır. Ancak Türklerden, öteki Müslümanlardan sadece göç vasıtasıyla kurtulamayacaklanı anlayan ırkçı Bulgar komunistleri 1970 yılından itibaren memleketteki Müslümanları zorla Bulgarlaştırmaya başlamışlardır. Müslüman Pomakların, Türk Çingenelerininin adlarını değiştirdikten sonra 1984/85 yıllarında dünya kamuoyunun tepkisine beş para vermeden Türklerin isimlerini de değiştirmişlerdir.

Bosna-Hersek'teki Müslümanların durumu aynı olmakla bazı ozellikler arzetmektedir. Avsturya-Macaristan İmperatorluğundan Yugoslavya kırallığına geçen Bosna-Hersek'in Müslüman ahalisi hiç bir zaman etnik veya dinsel azınlık olarak kabul edilmemiştir. Krallık hükümetleri 1929 yılına kadar bu halkı "Üç adlı Halk" olarak nitelendirmişlerdir. Bosna-Hersek'te yaşayan Sırplar, Hırvatlar ve Boşnaklar yıllarca, "Üç adlı Halk" olarak çağırılmışlardır. Her üç grupta da kalabalık olan müslüman topluluklar 1929-1941 yılına kadar "Yugoslavyan" ilan edilmiş ve belgelere böyle geçmiştir. II. Dünya Savaşından sonra Bosna–Hersek'liler "Neoldukları Bilinmeyen Yugoslavyanlar" olarak adlandırılmıştır. Daha sonra bunlara "Müslümanlar" adı takılmıştır. Ancak burada "Müslümanlar" deyimi bir dini mensubiyet değil de, etnik, hatta ulusal bir nitelik taşımaktadır. Zira Müslümanlık bir din olarak Ortodokslar ve Katoliklere eşit bir inanç sistemi gibi kabul ve ilân edilmiştir.

Makedonya, Kosova'daki Türklerin durumu da hem tarihi geçmişte, hem de şimdi özellik arz etmektedir. Bu memleketlerdeki Müslümanların etnik terkibi çok çeşitlidir. İçlerinde Makedon vardır, Arnavut vardır, Boşnak vardır, Türk vardır. Bunların tümü hem Yugoslavya Kırallığı'nda, hem de sosyalist Yugoslavya'da şu veya bu şekilde kovulup eritilmeye, Sırplaştırılmaya tabi tutulmuşlardır. Müslüman veya Türk kimliği ile geniş soluk aldıkları dönemler çok az olmuştur.

Yeni Durumda Balkanlar'da Ne Kadar Türk Vardır?

Balkanlar'da halk yığınları üzerinde zor kullanarak kurulan sözde sosyalizm sisteminin çökmesi, Yugoslavya Sosyalist Federatif Cumhuriye'nin dağılması ile Avrupa'nın bu kısmında yaşayan insanlar, etnik menşei, dini görüşleri ne olursa olsun, geniş bir soluk

[1] - Манчев, a.g.e., s.237

[2] Апостоле Христикиид – Мюсюлманското малцинство в Гърция, в сборника Националните проблеми на Балканите: Истории и съвременност, София 1992, стр 245 – 263

almışlar, Pazar ekonomisine dayanan çoğulcu bir demokrasi kurmaya başlamışlardır. Bu durum bütün Balkan haklarının, bu cümleden Türklerin sosyal-politik, ekonomik hayatında bütün değişikler vucuda getirmiştir.

Bugün sayıları artık 12-yi bulan Balkan devletlerinde nekadar Türk var? Tam cevabı hiç bir kimse vermiyor. Neden bu mesele hakkında şimdiye kadar güvenilir, inanılır bir statistik tutulmamış olmasında.

Osmanlı–Rus Savaşı'ndan sonra artık bağımsız ulusal Balkan ülkelerinde yapılan oldukça sağlıklı nüfus sayımına göre **1882–1893** yılları arasındaki nüfus tablosu aşağıdaki manzarayı göstermektedir:

Tablo 1: 1882-1893 yıllarında Rumeli Sancağı nüfusu

Vilayet veya Sancak	Türk	Rum	Katolik	Bulgar	Ermeni	Musevi
İşkodra	78.468	5.913	2.797	-	-	-
Selanik	143.860	70.459	-	123.437	-	37.306
Drama/sancak	447.904	277.237	2.311	222.684	201	_
Kosova	141.178	7.248	-	155.234	-	724
Priştine	126.676	-	-	67.457	-	-
Yenipazar/Sancak	70.864	-	-	35.172	-	-
Taşlıca/Sancak	20.555	17.155	-	16.930	-	-
Prizren/Sancak	71.715	4.990	-	-		
Manastır/Vilayet	87.292	72.600	162.796	-	26	
Görice/Sancak	76.489	50.742	37.722	-	_	_
Serfice/Sancak	61.753	104.424	-	5.374	-	_
Yanya/Vilayet	44.280	166.353	-	-		
Ergiri/Sancak	47.879	44.038	-	-		_
Berat/Sancak	116.093	40.780	83	-	_	_
Preveze/Sancak	17.163	35.133	_	_	_	_

Sayın Arkeolog Ercan Çokbankir beyin "Balkan Türkleri'nin Kökleri" başlıklı kitabından aldığım bu listeye[1] o zaman da bugün de en kalabalık Türk nüfusunun yaşadığı Bulgaristan dahil edilmemiştir. Halbuki o yıllarda Bulgaristan'da Türk nüfus yaklaşık yüzde 50 civarında idi.[2]

Yukarki liste milliyetçi Balkan tarihçilerinin Osmanlıların Balkan Yarımadasını kırıp geçirdikleri, yerli halkları zorla İslamlaştırıp Türkleştirdikleri iddialarını yalanlamaktadır. Zira listede bundan 150 yıl önceki Balkanlar'da Türk nüfusunun çoğunluğu tutmasına rağmen (ki bunların çoğu Anadolu'dan buralara getirilip yerleştirilmiş kolonizatörlerdir) çeşitli etnoslara dinlere mensup Hırıstiyan ahali de bulunmaktadır.

Ancak Balkanlar'daki bu Türkler 130 yıl içinde etnik soykırımı, zorunlu göç, açıkça eritme politikalarının yardımıyla yokedilme durumuna düşürülmüştür.

[1] Arkeolog Ercan Çokbankir, Balkan Türklerinin Kökleri, 2010, İzmir, s.191
[2] M. Türker Acaroğlu, Bulgaristan Türkleri Tarihi, c. 1, s. 108

Bugünkü Balkanlar'da Türk Nüfüsu

Tablo 2: Bugünkü Balkanlar'da Türk Nüfüsu

Devletin adı	Genel nüfusu	Müslümanlar	Türkler
Arnavutluk	3 milyon 240 bin	2 milyon 240 bin	3–4 bin
Bosna Hersek	4 milyon 443 bin	2 milyon	4-5 bin
Bulgaristan	7 milyon 351 bin	1.5 milyon	583 bin
Hırvatistan	5 milyon	130 bin	4 bin
Karadağ	684 bin	170 bin	1 500
Kosova	3 milyon	2 milyon 600 bin	18 000
Makedonya	2 milyon 046,209	700 bin	78 bin
Romanya	21 milyon 680 bin 974	100 bin	100 bin
Slovenya	2 milyon 7 bin 771	15 – 20 bin	-
Sırbistan	7 milyon 498 bin	220 bin	-
Türkiye	(İstanbul'un beri yakasını içeren Doğu Trakya kısmı)	10 milyon	10 milyon
Yunanistan	10 milyon 722 bin 816	200 bin	150 bin

Çeşitli kaynaklardan derleyip toparladığım en son verilere göre, bugün yarımadamızda 11.2 milyon Türk (İstanbul'un beri yakasını da içeren Doğu Trakya dahil), 10.1 milyon Rum, 6 milyon Bulgar, 8 milyon Sırp, 3 milyon Arnavut, 2.4 milyon Boşnak, 1.9 milyon Makedon, 4.5 milyon Hırvat, 1.9 milyon Sloven, 350 bin Karadağlı, 3 milyon Kosovalı, 4 milyon Bosna-Hersekli, 21.5 milyon Romanyalı yaşamaktadır. Bu 65 milyonun üstündeki nüfus içinde Türkler devede kulak misali. Türkiye'nin Avrupa kısmında yaşayanları hesaba katmaz isek.

Balkanlardaki Türk Yerleşim Bölgeleri

Coğrafyacılar, Balkan memleketlerindeki Türklerin yaşadıkları bölgelerin haritasını şöyle çizmektedirler:

Arnavutluk: Başkent Tiran, Durres, İşkodra, El-Basan, Vlora.

Bosna-Hersek: Başkent Saraybosna, Banja Luka, Zenica, Tuzla, Mostar, Bihaç.

Bulgaristan: Kırcaali, Haskovo, Blagoevgrad, Burgas, Varna, Veliko Tırnovo, Gabrovo, Dobriç, Loveç, Pazarcık, Pleven, Plovdiv, Razgrad, Ruse, Silistra, Sliven, Smolyan, Tırgovişte, Stara Zagora, Şumen, Yambol, deyiverki, Bulgaristan'da Türk bulunmayan bölge yoktur.

Hırvatistan: Türkiye'den gelen işadamları ve küçük esnaf başlıca Zagrep'te iş kurmaktadırlar.

Karadağ: Türk işadamları tezgâhlarını başlıca başkent Titograd ve liman şehri olan Kotor'da kurmuşlardır.

Kosova: Prizren, Mamuşa, Priştine, Gilân, Doburjan, Mitroviça, Vıçıtrın, İpek.

Makedonya: Ülkenin batısında Gostivar, Kalkandere (Tetovo), Ohri, Struga, Manastir (Bitola), Kırçova, Debre bölgelerinde, Üsküp'te, doğuda Köprülü ve İştip merkezinde yaşamaktadırlar.

Romanya: Bükreş, Köstence, Doburca, Yaş, Uuç, Temeşvar, Graiova.

Slovenya: Türkiye'den gelen işadamlarından başka yerli Türk yoktur.

Sırbistan: Demokrasiye geçişten sonra memleketin çeşitli yerlerinde oteller, fabrikalar kuran, bankalar, sigorta şirketleri açan Türk işadamlarına Sırbistan'ın her bölgesinde rastlamak mümkündür.

Türkiye: Bu listeye giren Türkler İstanbul'un beri yakası da dahil Doğu Trakya köylerinde ve kasabalarında yaşamaktadırlar.

Yunanistan: Gümülcine, İskeçe, Dereağaç.

Balkanlar'daki Türklerin Bugünkü Hukuki Statüsü

Yukarda verdiğim çizelgelerden anlaşıldığına göre bugün her Balkan memleketinde az da olsa bir Türk topluluğu vardır. Hatta Arnavutluk, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Karadağ, Slovenya, Sırbistan gibi hiç Evlad-ı Fatihan bulunmayan ülkelerde dahi açık pazar ekonomisi, çoğulcu demokrasi gereği olarak artık birer Türk topluluğu oluşmaktadır. Türkiye'den bir çok işadamı, dinsel ve ulusalcı vakıflar buralarda iş yerleri, okullar, hayır kurumları açarak hem yerli ahaliye iş ve aş sağlamakta, hem de bu ülkelerde birer Türk topluluğu oluşturmaktadırlar.

Hak-hukuk açısından bu toplulukların bugünkü durumları nasıldır? Bu açıdan her memleketin bir özelliği vardır. Genelde tüm Balkan memleketlerinde aralarında Türkler de bulunan etnik azınlıklara uluslararası yasaların verdikleri haklar tamamiyle kabul edilmiş ve ulusal anayasalara geçirilmiştir. Fakat tam eşitlik ve tam demokrasi sadece ak kağıt üzerinde kara yazı olarak kalmaktadır. Uygulamada hele de Türklere verilen haklar çeşitli bahanelerle kısıtlanmakta, yasalar karşısında eşitlik ilkesi çiğnenmektedir. Örneğin Kosova'da, Makedonya'da anaokulundan üniversiteye kadar Türkçe okullar vardır. Vardır ama, bunları açmak ve çalıştırmak için belli sayıda öğrenciye ihtiyaç vardır. Bu sayı tutturulamayınca okul açılmamaktadır. Örneğin Kosova'nın beş yerleşim yerindeki 21 eğitim kurumunda Türk dilinde eğitim-öğretim gerçekleştirilmektedir. Ancak Mitroviç ve Vıçıtırın'da Türkçe eğitim kapanmıştır. 2010 yılında Gilân'da Türkçe eğitime kaydını yaptıran öğrenci sayısı ise 5'e düşmüştür. Yani öğrenci sayısı yetersizliğinden Kosova'daki Türk okulları birer birer kapanmaktadır. [1]

Birleşmiş Milletler Teşkilatının yönetmenliği altında bulunan Kosova Türkleri "Ulusal Azınlık" olarak tanınmışlardır. Ama Türkçenin yerel düzeyde resmi dil olarak kullanılması için yüzde 5 barajı getirilmiştir. Bir belediyede Türkler yüzde 5-in altında iseler, belediyelere, polis müdürlüklerine, mahkemelere Türkçe başvuruda bulunamazlar. Türkler dağnık yaşadıkları için Prizren, Mamuşa, Priştine dışında barajı aşamıyorlar. Devlet dairelerinde temsilcilik hakları tam ama, barajı atlayabilirlerse.

Makedonya'daki Türklerin hukuki durumu hem çok iyi, hem de çok kötü.

Şöyle: Anayasa gereğince Makedonya'daki Türkler, sosyalizm zamanında olduğu gibi cumhuriyetin kurucu unsuru olmaktan çıkarılmış ve "Ulusal Azınlık" durumuna düşürülmüştür. Bu "Ulusal Azınlık"ın anadilinde eğitim hakkı vardır ama, çeşitli bahaneler ile her yerde uygulanmamaktadır. Mesela Doğu Makedonya'da Jupa, Koliçani, Debre köylerinde Türkçe eğitimde yaşanan sorunlar bunun en somut örneklerindendir. 1990'lı yıllara gelindiğinde Türkçe eğitim-öğretimin verilmesi yönünde bazı olumsuz gelişmelerin devam ettiği dikkat çekmektedir. Radoviş, Debre (Jupa), Kırçova'da Türkçe öğretim veren okulların kapatılması gibi gelişmeler yaşanmıştır. 1993'te yönetim halkın Türk olmadıklarını gerekçe göstererek Türkçe eğitime izin vermemiştir. Eğitim sorunun Doğu Makedonya'da daha fazla

[1] BAL-TAM dergisi, Prizren, Mart 2011, sayı 14, s.222-226

olduğu bilinmektedir. Genelde Türkçe öğretim birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar verilmektedir. Bu yörenin 78 yerleşim yerinde yaşayan Türk öğrencilerin beşinci sınıftan sekizinci sınıfa kadar Makedonca okumak zorunda oldukları bilinmektedir. Memlekette ilkolkul çağında 12 bin Türk çocuğu vardır. Bunlardan Anayasanın garanti ettiği ilkokul hakkını yanlız 5-6 bin çocuk kullanabilmektedir. Geri kalan 5-6 bin Türk çocuğu ise anadilinde eğitim alamadığı için başka dillerde eğitim görmek durumunda bırakılmıştır.[1]

2001 krizinden sonra imzalanan "Ohri Çerçeve Anlaşması"nda hakça temsilin esas alınmasıyla Makedonya'daki azınlıklar kişisel ve kolektif haklara sahip olmalarına uygun zemin oluştu. Bu bağlamda siyasi, kültürel, eğitim, vb. haklar ve kamu kuruluşlarında istihdam gibi konular, nüfus oranına göre belirlenmesi karara bağlandı. Türkleri hakça temsil veya nüfus oranına göre istihdam oranı yüzde 4-tür. Bu oranı, milli sembollerin kullanımında, bayrak yasasında (yüzde 50), anadilin resmi kullanımı ile ilgili yasada yüzde 20 oranın altında olduğu için ve Türklerin dağnık olarak yaşadıkları için söz konusu haklardan mahrum kalmaktadırlar.[2]

Ağustos 2004'te kabul edilen yeni "Yerel Yönetim" yasasıyla 123 olan belediye sayısı 84'e indirilmiştir. 4 yıl sonra bu sayı 78'e düşürülmüştür. Söz konusu yasa ile 40 adet belediyelik bölge, başka belediyelere bağlanmıştır. Böylece belediye sınırları içindeki Türk nüfusun demografik yapısının değişmesine neden olmuştur. Türk belediyeleri olarak bilinen Vrapçişte Belediyesi Negotino'ya, Labunişte Belediyesi Struga'ya, Merkez Jupa Belediyesi Debre'ye, Aşağı Banitsa Belediyesi, Gostivar Belediyesine dahil edilerek Türklerin oranı azaltılmıştır.[3]

Romanya'da (Dobruca) Türk az olmasına rağmen Anayasa kendilerine dil, din, kültür ve etnik özelliklerini ifade etme ve koruma hakkı tanımaktadır. Kanunlar çerçevesinde kendi dillerini ve dinlerini öğrenebilmeleri, anadiliyle eğitim yapabilmeleri serbest bırakılmıştır. Türkler, Tatarlar ve öteki azınlıklar bu haklardan istifade ederek ulusal benliklerini, kültürlerini ayakta tutmaya çalışmaktadırlar. 13 Temmuz 1995 yılında açılan Mecidiye Kemal Atatürk Ulusal Koleji gittikçe gelişerek semereli çalışmalarına devam etmektedir. Bu okulda ilk öğretim (1-8 sınıflar) ve orta öğretim (9-12 sınıflar) verilmektedir. Lise kısmı (9-12 sınıflar) Teoloji, Bilgisayar-Matematik ve Filoloji bölümlerinden oluşmaktadır. Okulda 2009-2010 öğretim yılından itibaren Anasınıfı ve ilkokul öğretmenliği bölümleri de açılmıştır. Okul, Romanya'da yaşayan Müslüman Türk azınlığın eğitim ihtiyacına cevap verebilecek düzeyde planlandığı için diğer Romen okullarından farklı olarak programda Din ve Türkçe dersleri bulunmaktadır. Bu dersler Türkiye'den gönderilen branş öğretmenleri tarafından okutulmaktadır.

Mecidiye Kemal Atatürk Ulusal Kolejinden başka bir de 2010-2011 ders yılında Bükreş'te açılan Lumina Üniversitesi çalışmaktadır. Romanya'da ve Balkanlar'da ilk ve tek olan Lumina Üniversitesi aslında bir grup Türkiyeli müteşebbisin 1994 yılından beri açıp çalıştırdığı Lumina Eğitim Kurumlarının zirvesidir. 16 yıldan beri Lumina (Işık) markası ile çalışan ve ilk okul ve lise öğretim kurumlarından elde edilen başarı bu eğitim sistemini geliştirmeye, onun üst kısmını da açarak zirveye tırmanmaya teşvik etmiştir.

Bugün Romanya Türkleri ve Tatarları "Romanya Türk-Tatar Federasyonu" bayrağı

[1] Ülker Çiğdem, Makedonya Türk Öyküsünde Kimlik sorunu, Ankara, 1998,s.13.
[2] Dnevnik, Malacinstvata se topyat, Üsküp, 2008, s.12
[3] Balkan Mektubu Dergisi, Ankara, Ekim 2011, sayı 28, s.73

altında birleşmişlerdir. Memleket yasaları gereğince azınlık birlikleri bir siyasi parti statüsünde kabul edilmektedir. Ve her azınlığın meclise bir milletvekili seçip gönderme hakkı vardır. Bu haktan yararlanan Türkler ve Tatarlar her dönemde Romanya parlamentosuna birer temsilci göndermektedirler.

Bugünkü Yunanistan Türklerinin hukuki statüsü 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması ile belirlenmiş kişisel ve kolektif hakları garanti altına alınmıştır. Mübadele dışı bırakılan azınlık nüfusu İskeçe ve Gümülcine illeriyle Dedeağaç ilinin batı bölgesinde yaşamaktadır.

Ancak Yunanistan devleti ne Lozan Antlaşması'nın hükümlerini uygulamıştır, ne de dış baskılarla kendi kabul ettiği yasaları. Bir kere Türkleri azınlık olarak tanımaz. Uluslararası sözleşmelerin azınlıklara tanıdığı hakların hiç birisini uygulamaz. Bir de üstüne azınlıklara, hele de Türklere, Müslümanlara akla hayale gelmedik haksızlıklar, fiziksel ve manevi işkenceler yapar. Bugün dahi NATO ve Avrupa Birlği üyesi olmasına rağmen Yunanistan Türkler arasında eğitim ve kültür meselelerine hiç bir yardımda bulunmaz. Türklerin kendi çabalarıyla açtıkları özel okulların verdikleri diplomaları, Türkiye'de çeşitli okullar, üniversiteler bitiren gençlerin diplomalarını resmileştirmez. Buna rağmen Batı Trakya Türkleri, son zamanlarda ayakta kalabilmek, eriyip yok olmaktan kurtulmak için eğitime, azınlık eğitim ve kültür kurumlarının yaşatılmasına büyük önem vermektedirler. Bugün Batı Trakya'da çift dilli eğitim yapan 223 Türk okulu vardır. Biri Gümülcine, diğeri İskeçe'de olmak üzere iki orta okul ve lise ile yine birisi Gümülcine, diğeri ise İskeçe'nin Şahin bölgesinde orta öğretim düzeyinde iki medrese vardır. Türk aydınları kendi gayretleriyle 8 gazete, 4 dergi çıkarmakta, 4 radyo, 2 televizyon merkezi çalıştırmaktadırlar. Bunlardan başka Türkler arasında onlarca dernek, cemiyet, klüp çalışmaktadır. Bunların hiç birinin resmiyeti yoktur, ancak Yunan polisi, mahkemesi bunların önüne geçemediği için, Türkiye'den de sakındığı için göz yummak zorunda kalmaktadır. Batı Trakya Türkleri Rum siyasi partilerine girerek onlar vasıtasıyle parlamentoya temsilci göndermeyi de başarmaktadırlar.

Kendi memleketim Bulgaristan'ı, burada yaşayan Türklerin hukuki durumunu en geri bıraktım. Çünkü Bulgaristan'ın azınlık siyaseti, Türklere karşı politikası hiç bir Balkan ülkesindekisine benzemez.

Çok acayiptir, hem NATO'ya, hem Avrupa Birliği'ne üye olan Bulgaristan bütün demokratikliğine rağmen memlekette Türk varlığını tanımaz. İktidardaki GERB partisinin lideri, Başbakan Boyko Borisov artık üç senedir Türk kelimesini ağzına almamıştır. "Bulgaristan Müslümanları bu memleketin eşit haklı vatandaşlarıdır" sloganını alışkanlık haline getirmiştir.

Bu "Eşit haklı Bulgaristan Müslümanları" arasında Merkez Statistik Enstitüsü'nün kasten yarıya indirdiği Türklerin resmi sayısını alsak dahi (583 bin) onların kamuya açık yerlerde anadilini kullanmaları yasaktır. Anadilini yalnız evinde hanımla çocukların ile konuşabilirsin. Çarşıda pazarda, toplantılarda insanlar arasında sadece resmi dil (Bulgarca) ile ilişki kurulur. İsmi üstünde Türk partisi olan Hak ve Özgürlükler Hareketi Türklerle Bulgarca konuşur. Ahmed Dogan'ın gönül yapmak için konuşmasının sonunda iki üç Türkçe cumle kullanması ertesi gün gazetelerin birinci sayfalarında skandal olarak, Bulgar yasalarını ihlal etmek olarak verilir. Bulgaristan Balkanlar'da ne özel, ne resmi Türk okulu bulunmayan tek ülkedir. Türk çocukların kalabalık oldukları belediye okullarında Türkçe yabancı seçmeli ders olarak haftada dört saat okutulabilir. Ancak istekli 12 çocuğun bulunması şarttır. Her zaman da bu

sayı toplanmaz. 1990-lı yıllarda 100 bin dolayında öğrenci okulda Türkçe okuyordu. Bugün sayıları 7 binlere indi. 40-50 okulda okutulan din derslerinde İslam dinini çocuklara Bulgarca anlatmak durumundayız. Ders kitaplarını da Bulgarca yazıyoruz.

Doğaldır ki, oy pusulasının çözümleyici rol oynadığı seçimlerde, Türk bölgelerinde yerel idareler hep Türklerin elindedir. Hak ve Özgürlükler Hareketi'nin parlamentoda aralarında Bulgar, Pomak, Çingene de bulunan 34-35 kişilik bir grupu vardır. Partinin hükümet kurduğu veya hükümet ortağı olduğu dönemlerde Türklerden Bakanlık, Bakan Yardımcılığı, Valilik, Vali Yardımcılığı yapanlar olmuştur. Mehmed Dikme, Nihat Kabil, Emel Etem, Cevdet Çakır son ortak hükümette başarılı bakanlık yapmışlardır. "Bulgaristan'da Türk yok, Müslüman var" diyen Başbakan Boyko Borisov'un hükümetinde dahi bir Türk Bakan vardır. Heykeltıraş Vecdi Raşidov bugünkü Bulgaristan'ın Kültür Bakanı'dır.

Bütün anlattıklarımızı özetleyecek olursak, azınlıkların bireysel ve kolektif hakları hakkında kabul edilen bunca uluslararası, regional, iki taraflı kararların, sözleşmelerin hiç birisi herhangi bir Balkan ülkesinde tamamıyle uygulanmamaktadır. Hele de Türkler hakkında kısıtlamalar, açık ayrımcılık halleri gittikçe artmaktadır. Neredeyse Balkanlar'da Türk olmak bir kabahat, suç unsuru. Balkanlar'daki 500 yıllık Osmanlı tarihini ters tarafından okuyan ecdadımızın sınırsız hoşgörüsünü, tahammülünü gaddar bir zulüm, acımasız bir sömürü, soykırımı olarak gösteren yanlış tarihçiler halka bizi nışan tahtası olarak gösteriyorlar. Türk azınlıklarını bulundukalrı devletlerin milli güvenliği için en büyük tehlike olarak gösteriyorlar ve ver yansın ediyorlar abalıya.

KAYNAKLAR:

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, III ve IV cilt. Ankara 1936.

POPOVİÇ, Aleksandre, *Balkanlar'da İslam*, İstanbul 1995.

ÖNGÖREN, Reşat, *Balkanların İslamlaşmasında Sofilerin Rolü*, Balkanlar'daki İslam Medeniyeti Milletler Arası Sempozyum Tebliğleri, İstanbul, 2008.

NASRATTİNOĞLU, Irfan Ünver, *Nasrattinoğlu Seyahatnamesi*, Balkan Kitabı, Ankara, 2011.

İNALCIK, Halil, *Türkler ve Balkanlar*, İstanbul 1993.

ACAROĞLU, M. Türker, *Bulgaristan Türkleri Üzerine Araştırmalar*, Ankara 1999.

БОБЧЕВ, Стефан, *За Делиорманските Турци и за Къзълбашите*, София, 1929.

СТОЯНОВ, Валери, *Турското Население в България Между Полюсите на Етническата Политика*, София 1997.

ЯЛЪМОВ, Ибрахим, *История на Турската Общност в България*, София 2002.

FADIL HOCA, *Makedonya'da Türkçe Eğitimin Sorunları*, "Hikmet Dergisi", Gostivar, 2003, sayı 3.

SUAT, Ergüllü, *Balkan Savaşlarından Günümüze Kadar Makedonya'da Yaşayan Türklerin Toplumsal, Ekonomik, Kültürel Eğitim Durumu ve Göçler*, İzmir 1996.

HAMZAOĞLU, Yusuf, *Balkan Türklüğü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Balkanlar El Kitabı, cilt 1, Ankara 1998.

ŞİMŞİR, Bilal, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 2009, İkinci baskı.

МАНЧЕВ, Христо, *Националния Въпрос на Балканите*, София 1999.

ÇOKBANKİR, Ercan, *Balkan Türklerinin Kökleri*, İzmir, 2010, İkinci Basım.

КЪМ СЕМАСИОЛОГИЯТА НА ДЙН КАТО ПОНЯТИЕ В КОРАНА

Иван П. ДЮЛГЕРОВ*

Abstract

In this text are presented some of the results reached by a study representing an attempt for semasiological reading of the Quran. This research is focused on the intra-textual implementations of the lexeme “deen”, which is usually seen as the most representative of the concept “religion” in Islam.

It is clearly shown that the existence of a biblical New Testament equivalent of the Quranic “yawmuddeen” i.e. the Day of Judgment certifies as belonging to a common monotheistic (and linguistically Semitic) tradition also significant semantic deployment of “deen” in the Quranic message. With the support of traditional Arab-Muslim Lexicography is sold the idea of a genuine engagement of the pre-quranic actualizations of the root morpheme /d e-n/ with the historically preceding it ancient Greek correspondences. But the most important for the study emphasis is placed on the idea that “deen” is mono-sememic lexeme, with which the Qur'an not only names the rightful vengeance on anyone, but also the reasons for it as a result of the law of God and the ways of its application in the mortal life.

Коранът е преди всичко послание за същината на вярата. Но ако четем Корана с цел да откроим знаменията, които имат отношение към темата за вярата, се озоваваме в сериозно затруднение. Бързо осъзнаваме, че кораничната лексикална система на практика изобилства от такива елементи, поради което не е никак лесно да откриваме знамения, за които да сме сигурни, че са използвани в неутрални спрямо това на вярата значения. Най-често, в почти всяко знамение се визират по някакъв начин или вярата и неверието, или всяка от тях поотделно, или принадлежност към една от двете категории.

Все пак съществува и такава коранична тема, която не е признак или неразделна част от концепцията за вяра и неверие. Това е темата за религията, представяна като динамично съдържание на изследваните две категории, като поле, в което всяка една от тях функционира и по своему се реализира. Религията е сфера, в която вяра и неверие битуват, макар и неизменно да си противостоят.

Сравнявано със семантичното поле на вярата, извън което Коранът би бил немислим, полето на религията изглежда подчертано скромно. Въпреки това стремежът към всеобхватното му изследване насочва към поне осем семантични елемента, очертаващи различни аспекти от кораничното понятие за религия – ***дӣн***^{ун} (**съд**), ***миллат***^{ун} (**обществена ценностна система**), ***калимат***^{ун} (**слово**), ***‘ахд***^{ун} (**завет**), ***’уммат***^{ун} (**общност**), ***ṣирāṭ***^{ун} (**път**), ***са‘й***^{ун} ***ўа-‘амал***^{ун} (**стремеж и дело**) и ***манāсик***^{у} ***ўа-ша‘ā’ир***^{у} (**обреди**).

Дӣн^{ун} е може би най-емблематичната лексема за понятието религия в Корана. Със

---

* Главен асистент, преподавател по Арабско езикознание в СУ „Св. Климент Охридски”.

своите 94 коранични алолекси, 2 именни и 1 глаголна актуализации на коренната ѝ морфема /*д-й-н*/, тя се изявява като най-използвания лексикален представител на това понятие измежду разположените в центъра на семантичното му поле елементи. Изследването и изясняването на семантичната ѝ структура е не просто неустоимо изследователско предизвикателство, а ключ към разбирането на основни коранични постановки.

(*Дӣн*^{ун}) като съд

Тезата, че *дӣн*^{ун} означава „съд“, изглежда като небудеща ни най-малко съмнение. При тълкуването на израза *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} „съдния ден“ (букв. деня на съда), който се среща на цели 13 места в Корана, ислямските коментатори — от най-древните до най-съвременните — обясняват *дӣн*^{ун} като *ẋисāб*^{ун}1 „(в случая най-вероятно) изчисляване на еквивалента наказание или награда за делата на всеки един“ и/или *муджāзāт*^{ун} „отдаване на заслуженото“2, или като *ẋисāб*^{ун} и/или *джазā’*^{ун}3 (*джизā’*^{ун} – което е алтернативно на *муджāзāт*^{ун} по форма и същото по смисъл). С тези три лексеми най-често се тълкува *дӣн*^{ун} в посочения контекст, чрез който се навлиза в тема, която видният египетски корановед и проповедник на исляма Муҳаммад Мутаўаллӣ ш-Ша‘рāўӣ (поч. 1998 г.) нарича „основата на религията“. „Цялата религия — казва той — се базира на това, че съществува разплата в отвъдното; че ще дойде ден, в който всички ние ще се изправим пред Аллах (Пречист и Всемогъщ е Той!), за да бъде наказан грешният и възнаграден покорният.“[4] Интересен в този цитат би следвало да бъде фактът, че визирайки понятието религия, ’Аш-Ша‘рāўӣ просто не може да използва друг термин освен *дӣн*^{ун}.

От друга страна е видно, че кораничният израз *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} „съдния ден“ има своя безспорен библейски еквивалент. Дори и набързо направената проверка ясно показва, че словосъчетанието „съдния ден“ се среща на пет места в Новия Завет — три от тях са в „От Матея свето Евангелие“ (10: 15, 11: 22 и 12: 36), едно във „Второ съборно послание на свети апостол Петра“ (2: 9) и още едно в „Първо съборно послание на свети апостол Иоана Богослова“ (4: 17)[5]. Ако потърсим максимално близко семитско съответствие на този израз, ще открием такова в сравнително ранния арамейски превод на Новия Завет, превода, направен на вече придобилото широка известност наречие Пешита (Peshitta, на ар. *Басӣṭат*^{ун}, т. е. „обикновено, простонародно“). По отношение на „От Матея свето Евангелие“ (10: 15), например, установяваме, че на преведения на български език новозаветен израз „в съдния ден“ съответства арамейският ביומא[6] דדינא, който се транскрибира като *bəyawmā dəḏīnā*[7] (като с *bə* е транскрибиран предлогът „в“). А добре известно е, че Пешита е преработен вариант на староарамейски новозаветен

[1] Муқāтил Ибн^{у} Сулаймāн (поч. 767 г.). Тафсӣр Муқāтил Ибн^{и} Сулаймāн, ч. 1, стр. 24.
[2] ’Ат-Ṭабарӣ (поч. 923 г.). Джāми‘^{у} л-байāн, ч. 1, стр. 157.
[3] Ṭанṭāўӣ, Муҳаммад Саййид (поч. 2010 г.). ’Ат-Тафсӣр^{у} л-ўасӣṭ, т. 1, стр. 24.
[4] ’Аш-Ша‘рāўӣ, Муҳаммад Мутаўаллӣ. Ҳāўāṭир Муҳаммад Мутаўаллӣ ш-Ша‘рāўӣ. ч. 1, стр. 73.
[5] Всички цитати от Библията са по БИБЛИЯ, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света Гора, Атон, 2009 г.
[6] Вж. The Aramaic-English Interlinear New Testament, translated by Glenn David Bauscher, 2006.
[7] Транскрипцията е цитирана по http://www.dukhrana.com/peshitta/index.php. В сайта е използвано и арамейско Пешита писмо.

текст, който е бил направен с цел доближаване до гръцкия оригинал (в една или друга степен също отразяващ изначалния устен арамейски дискурс). Смята се, че процесът е бил дълъг и е завършил в началото на 5 в. от н. е.[1]

Вярвам, че казаното дотук би било достатъчно, за да насочи непредубедения читател неспециалист към тезата, че в кораничния израз *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} лексемата *дӣн*^{ун} означава абсолютно същото като в току-що посочените новозаветни текстове, а именно — „съд“. В различните религиозни, културно-религиозни или просто културни традиции обаче такава констатация най-често би била възможна единствено разглеждана през призмата на нагласа, която безусловно утвърждава съответната традиция.

По всичко изглежда, че ислямските тълкуватели — поне що се отнася до *дӣн*^{ун} — не търсят референции с юдейски и/или християнски текстове, а предпочитат да намират обяснения в рамките на ислямската традиция, на арабската или дори само на вътрешнокораничната лексикална система. И ако за старите автори все пак могат да се предположат оправдания, свързани с недостига на информация и отсъствието на ефикасни изследователски похвати, то съвременните би следвало да бъдат запознати с възможностите на сравнителното езикознание и религиознание. Въпреки това, в настоящото изследване не могат да бъдат посочени други примери, освен на съвременни тълкуватели, които следват традицията и се позовават или на предислямски поетични образци[2], или на други коранични знамения[3].

Разбираемо би било тази нагласа да се дължи на опасението, че прокарването на паралели с неислямски източници би предизвикало съмнения в оригиналния характер на кораничния текст. И сякаш за да бъде потвърдено това опасение, чест обект на изследване в западното коранознание се оказват именно чуждите заемки — т. нар. Foreign Vocabulary[4]. В тази област отдавна е формулиран изводът, че по-голяма е вероятността да се касае за заемка, макар и ранна (предислямска), но навлязла в арабския от „християнски източник“[5].

Но схематичното представяне на тези две антитези е, само по себе си, прекалено голословно и не до край справедливо. То подсказва наличието на известна критичност към тях, която следва да бъде изложена и аргументирана. Преди всичко обаче е необходимо да бъдат направени следните две уговорки:

1) Макар да смятам, че всяка една от двете антитези е в същината си непълна, съм длъжен да отбележа, че отговорното им анализиране трябва да се отнася с респект към традициите, от които те са неизменна част. Защото и в двата случая сме изправени пред сериозни и богати научни традиции. Истината е, че арабо-мюсюлманската

---

[1] Brock, Sebastian (2006). The Bible in the Syriac Tradition, pp. 34.

[2] ’Ибн^{у} ‘Āшӯр (1984). Тафсӣр^{у} т-таҳрӣр ўа-т-танўӯр, ч. 1, кн. 1, стр. 176.

[3] ’Аш-Шинқӣṭи. ’Адўā’^{у} л-байāн, т. 1, стр. 49.

[4] Двата последни и съответно най-актуални текстове по този въпрос принадлежат на: Rippin, Andrew (2002). Foreign Vocabulary, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 2, pp. 226-237; и Carter, Michael (2006). Foreign Vocabulary, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 120-139.

[5] Jeffery, Arthur (1938). The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, pp. 133. Няколко години преди Джефри, Карл Аренс формулира твърде близката на практика теза, че лексемата *дӣн*^{ун} би могла да бъде както от юдейски, така и от християнски произход, но във всички случаи не е изконно арабска. — вж. Ahrens, Karl (1930). Christliches im Qoran. Eine Nachlese, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 84, S. 15–68, 148–90.

лексикография и коранознание далеч не проявяват незаинтересованост към въпроса за чуждоезиковите заемки в Корана. И ярко доказателство за това е подробният списък с такива заемки, поместен в емблематичното съчинение на един от късните средновековни автори — съчинение, което поради строго компилативния си характер отразява огромна част от по-старите източници и в този смисъл е представително за традицията като цяло[1].

От своя страна, западното ислямознание и коранознание, също има сериозен и незаменим принос за осветляването на тази проблематика[2]. Въоръжено със сравнително-историческия метод, то успява да разкрие лексикални и дори текстуални връзки, които са изключително важни за разбирането на монотеистичния културен феномен. На тази традиция единствената ѝ негативна черта, проблематичността на която едва днес се поддава на осъзнаване, е сякаш основополагащото за нея схващане, че Коранът неминуемо е производен на предхождащи го юдейски и християнски текстове. А много по-благодатно е да се изхожда от становището, че монотеизмът функционира в една, в крайна сметка, обща традиция, която се характеризира с приемственост в хронологичен план и с редица специфики в културен план[3]. В съгласие с това юдейските, християнските и ислямските свещени текстове са прояви на една и съща традиция и в тях не е възможно да не се съдържат идентични принципи и взаимосвързани понятия и наративи, съответно — лексеми, синтагми и текстове.

2) В настоящото изследване е заложен стремежът да се проявява принципна индиферентност към проблема за заемките и лексикалния произход за сметка на опита да се разкрива оригиналният смисъл на кораничния текст. По тази причина степента на обвързаност на конкретната лексема с арабската лексикална система — такава, каквато е била тя по времето на появата на Корана — е важна само до толкова, до колкото това подпомага долавянето на едни или други семантични връзки. Ето защо в случая наистина е от значение доколко *дӣн*^{ун} в *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} е семантично обвързана със значенията на съдържащите корена /*д-й-н*/ лексеми в класическия арабски книжовен език.

Възможен ли е преходът от /дълг/ към /съд/?

Съществува и теза, в която може би е заложен стремеж към взаимна приемливост. Тя произтича от противопоставянето на колкото старото, толкова и ново становище, според което *дӣн*^{ун} в значение на „съд“ е от еврейско-арамейски произход, в значение на „навик; обичай“ — от изконно арабски произход, а на „религия“ — от персийски произход[4]. Ако се изхожда от това разбиране, би следвало да се приеме, че лексема,

---

[1] ’Ас-Суйӯṭӣ (поч. 1505 г.). ’Ал-’Итḳāн фӣ ‘улӯм^{и} л-Ḳур’āн, ч. 3, стр. 934-974.

[2] Представителна за тази традиция, макар и преобладавана от немскоезични текстове, е подбраната от Кристоф Люксенберг библиография. — вж. Luxenberg, Christoph (2007). The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, pp. 14-19. Впрочем, ако не като маниер, то поне като обща нагласа, изследването на Люксембург също може да бъде причислено към тази традиция.

[3] В хода на изследването си на ислямското разбиране за познанието (*ал-‘илм*^{у}) изтъкнатият американски ориенталист Франц Розентал подчертава, че действително автентичното и съзидателно учение би могло да възникне единствено в среда на традиция и приемственост. — Rosenthal, Franz (2007). Knowledge Triumphant, pp. 39.

[4] Nöldeke, Theodor (1883). Untersuchungen zur semitischen Grammatik. *Zeitschrift der Deutschen*

която отразява политеистично разбиране за религия и произлиза от несемитска езикова среда, се е утвърдила във въпросното значение редом до свой семитски и безспорно монотеистичен омоним. Би следвало и да се съгласим с налагащата се в този ред на мисли констатация, че такава лексема, в разрез с всякакви очаквания и представи за естествени вътрешно-монотеистични традиция и приемственост, на практика е изместила юдейско-християнския термин в по-голямата част от ислямското свещено писание, тъй като е прието, оправдано, а и, общо взето, неизбежно кораничният *дӣн*^{ун} много по-често да се разбира в значение на „религия“, отколкото на „съд“. Предполагам, че по подобни причини се е зародила и опозицията на това схващане в някои ориенталистични среди, според които юдейско-арамейската и арабската лексеми могат да си взаимодействат в семантичен план.

Допускам, че в рамките на английската лексикална система е достатъчно основателно да се мисли за възможен семантичен преход от /debt/ „дълг“ към /custom/ „обичай“ и съответно — от /custom/ към „идеята за напътствие (давано от Бога), за съд и присъда“[1]. Но ако изхождам от собствената си езикова компетенция, категорично бих се усъмнил във възможността това да се случи в българска семантична среда; бих бил силно резервиран и по отношение на предполагаемата древна за нас и съвременна за Корана арабска семантика. На свой ред дори бих предложил друго виждане за семантичен развой:

Ако проследим основните лексикографски извори на арабски език, с лекота ще установим, че в тях данните за лексемите с коренна морфема /*д-й-н*/ в значение „дълг“ не само заемат челно място сред останалите, а и подчертано преобладават по обем[2]. Ясно се вижда, че е развита сериозна парадигма, която с многообразието си свидетелства за стихийност в словообразуването и отсъствие на книжовна норма. Сравнението между семантичните реализации на стари и съвременни лексеми отчетливо показва, че по отношение степента на хронологична близост до времето на появата на Корана предимството безспорно е на тези, изразяващи семемата /дълг/. Защото ако *дāна* е означавало „правя нкг. длъжник“, то в съвременния арабски книжовен език би се разбирало най-вече като „изповядвам (религия)“; ако *ʾадāна* е било в значение „продавам (или купувам) срещу дълг“, сега е „осъждам“; ако *тадаййана* е било в значение „поемам дълг“, днес означава „ставам (или бивам) религиозен“, и т. н.

Лексикографите описват тази ситуация непринудено[3] — нямат за цел да изведат чрез описанието (още по-малко да формулират) теза, засягаща структурата и организацията на това семантично образуване. Те (най-старите лексикографи и последователите им от ʾАл-Фарāхӣдӣ насам) просто се стремят да предоставят на

Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 37, S. 534; Zammit, Martin R. (2002). A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic, pp. 60.

[1] Разсъжденията са на Макдоналд и са цитирани по Гарде. — Вж. Gardet L. (1991). Dīn, *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, vol. 2, pp. 293.

[2] ʾАл-Фарāхӣдӣ (поч. 791 г.). Китāб^{у} л-ʻАйн, ч. 2, стр. 61-2; ʾИбн^{у} Манẓӯр (поч. 1311 г.). Лисāн^{у} л-ʻараб, стр. 1467-8; ʾАз-Зубайдӣ (поч. 1790 г.). Тāдж^{у} л-ʻарӯс, ч. 35, стр. 49-52.

[3] Като изключим може би само ʾИбн^{у} Дурайд (поч. 933 г.), който в Джамхарат^{у} л-луġа на стр. 688 по същество заявява, че значението на /*д-й-н*/ в *раджул*^{ун} *мадӣн*^{ун} или *мадйӯн*^{ун} „задлъжнял човек“ е основното и изначалното.

читателите цялата възможна лексикографска информация. Затова изложеният в предходния абзац по същество анализ на резултата от събираческите им усилия би трябвало да утвърди /дълг/ като изконна арабска семема, поне паралелно на схващането за /kind, sort; manner, way/[1] като такава.

И все пак не е ли странно да се мисли, че именно тази юдейско-християнска семема, представляваща много съществена или дори основополагаща част от монотеистичния светоглед, би могла да остане изолирана от предислямската арабска лексикална система?! Не е ли твърде нелогично да се игнорира икономическата активност на тогавашното арабско общество, което въпреки своята разпокъсаност на родова основа и затвореност в бита си, е реализирало общуване с по-цивилизованите съседни общества посредством упражняваната от елита му високо престижна търговска дейност[2]?! И поради това не е ли по-оправдано да се предполага, че в *дайн*^{ун} „дълг“ и цялата му парадигма от производни значението на коренната морфема /*д-й-н*/ далеч не е изначално?!

Смятам, че сред онова, което ни задължава да потърсим отговор на този въпрос, са и следните два факта:

1) По правило в традиционната арабска лексикография докато се изброяват многобройни контекстуално обусловени значения на /*д-й-н*/, се споменава и за едно странно значение, което „ни в клин, ни в ръкав“ бива приписвано на *дӣн*^{ун}. Твърди се, че, освен всичко друго, *дӣн*^{ун} означавало и „мек и продължителен дъжд“. Ала обикновено непосредствено след тази информация своевременно се появява и „опровержението“, че се касае за по-ранна лексикографска грешка. Оказва се, че лексемата *ўадӣн*^{ун} във вече посоченото значение погрешно е била разчетена като *ўа-дӣн*^{ун}, т. е. първата коренна съгласна, представлявана от полугласната /ў/, и следхождащата я гласна са били възприети като съюза /и/[3].

От тук следва, че арабската лексикография не предоставя никакви данни за наличието на каквото и да е веществено значение на тази коренна морфема. Разбира се, само по себе си това съвсем не е достатъчно дори и за изграждане на хипотеза. Обратното, т. е. установяването на такова значение и на органични връзки между него и друго преносно значение би било действително важно. Но пък отсъствието му не е лишено от поне известна показателност, особено ако е придружено и от други аргументи.

2) Лексемата *мадӣнат*^{ун} „град“ е широко използвана в класическия арабски език. Само в кораничния текст се среща цели 14 пъти. Ако бъде подложена на морфологичния анализ, на който бива подлагана в традиционните лексикографски съчинения, ще се окаже, че коренната ѝ морфема е /*м-д-н*/ — морфема, която не може да бъде идентифицирана при никоя друга лексема, освен, разбира се, при граматическите алолекси на *мадӣнат*^{ун} или при по-съвременните ѝ словообразователни

[1] Zammit, Martin R. (2002). Цит. съч., pp. 60.

[2] Дори и днес в страните от Арабския полуостров чужденецът, та бил той и немюсюлманин, е в състояние да оказва огромно влияние върху икономическия облик на региона за сметка на неговите социални и нравствени (т. е. от наша гледна точка по-скоро религиозни) основи. Последните остават извън обсега на западната култура, ревностно пазени под плаща на арабо-ислямската текстуалност и зад стените на семейните дворове.

[3] Вж. ’Аз-Зубайдӣ. Цит. съч., ч. 35, стр. 56-7.

производни като *маданӣй*^{ун} „градски; граждански“, *маданӣйат*^{ун} „култура; цивилизация“ и др. Още от времето на Ал-Фарāхӣдӣ (поч. 791 г.) арабо-мюсюлманските лексикографи разглеждат тази лексема като принадлежаща към особено коренно гнездо и неизменно я дефинират като „място, на което има крепост“.[1] А ако все пак я поставят сред лексемите с коренна морфема /*д-й-н*/, я тълкуват като изразяваща семемата /дълг/. Извеждат я от *мадӣн*^{ун}, което по форма е страдателно причастие, съответстващо на глагола *дāна* „правя нкг. длъжник“, и следователно *мадӣн*^{ун} означава „задлъжнял“, а от тук — притежаван и роб на онзи, към когото е задлъжнял. Ето как в арабо-мюсюлманската лексикографска традиция *мадӣнат*^{ун} бива възприемана като ”нещо притежавано“[2].

Докато ако допуснем, че се касае за словообразувателна производна на *дӣн*^{ун} „съд“ или *дāна* „съдя“, образувана по модела *маф‘алат*^{ун}, по който се актуализират имена за място на постоянно или повтарящо се действие[3], тогава вече *мадӣнат*^{ун} ще бъде поставена на друга плоскост и „историческият ѝ профил“ като изконно семитска лексема ще придобие по-голяма яснота. Въпреки че не може да бъде смятана за продукт на арабоезична словообразувателна дейност, то поставяна редом до *мактабат*^{ун} „библиотека“ (със словообразувателно значение „място, на което се пише“), до *мадрасат*^{ун} „училище“ (със словообразувателно значение „място, на което се учи“) и др., словообразувателната ѝ природа се разкрива и древносемитското ѝ значение на „място, на което се упражнява съд“[4] или, иначе казано, „на което властва правосъдието“ изглежда оправдано и възможно. Видимо е, че това значение не само не противоречи на „място, на което има крепост“, а допълнително го затвърждава, като го снабдява както с диахронна (историческа) основа, така и с представата за вътрешносистемна обвързаност. Нека си припомним, че градът, в който намира убежище пророкът Муḥаммад, първоначално е бил наричан *Йаṯриб*^{у}, а когато получава името си *Мадӣнат*^{у} *н-Набӣй*^{и} „Градът на пророка“ или само *’Ал-Мадӣнат*^{у} „Градът“, вече се е бил превърнал в своеобразна град държава! Може да се предполага, че са сходни и причините, по които официалното название на днешната Държава Израел е именно Medīnat Yisrā'el[5].

Очевидно е, че преди и по времето на появата на Корана в арабското езиково съзнание *мадӣнат*^{ун} не е била обвързвана със значението на коренната морфема /*д-й-н*/. И това съвсем не се дължало само на факта, че не е било отчитано дори и от старите езиковеди и лексикографи, които са били разработили собствен подход към граматическата и лексикалната системи, базиращ се в огромна степен на разбирането за корена и коренното гнездо. Просто по съвсем естествен начин тази лексема не е била възприемана като произлизаща от по-древен лексикален пласт и едва в по-ново време в

[1] ’Ал-Фарāхӣдӣ. Китāб^{у} л-‘Айн, ч. 2, стр. 128.
[2] ’Аз-Зубайдӣ. Цит. съч., ч. 35, стр. 55, 57; вж. също ’Ибн^{у} Манẓӯр. Цит. съч., стр. 4160-1, който обаче я класифицира, следвайки ’Ал-Фарāхӣдӣ, като съдържаща коренна морфема /*мдн*/.
[3] Гранде, Б. М. (2001) Курс арабской грамматики, стр. 255.
[4] Ahrens, Karl (1930). Christliches im Qoran, S. 28 говори за своеобразен съдебен окръг (Gerichtsbezirk) и посочва множество старозаветни употреби на тази лексема, която според него е от арамейски произход. А според Бенър това е провинция, която е под юрисдикцията на съдия или владетел. — вж. Benner Jeff A. (2005). Ancient Hebrew Lexicon of the Bible, pp. 96 — http://ahlb.ancient-hebrew.org.
[5] מְדִינַת יִשְׂרָאֵל

арабската езиковедска наука се заговори за принадлежността ѝ към общосемитския речников фонд[1].

Намирам, че тук съвсем логично възниква въпросът: След като, по всяка вероятност, *дайн*^{ун} „дълг“ не е резултат от пренос на веществено значение в арабска семантична среда и едновременно с това семитската коренна морфема /*д-й-н*/ е функционирала в актуалното си значение, без да е била „усещана като чуждо тяло“, не е ли било възможно *дайн*^{ун} също да е бил мотивиран от по-старо семитско значение?! Защото в семантичен план никак не е задължително дългът да е същото като заема, но визиран от противоположна гледна точка. Дългът е преди всичко нещо, което си длъжен да предоставиш на някого, най-често, в съгласие с условията на сключено споразумение. Казвало се е: *’Иштарā би-д-дайн*^{и}. „Той купи (нещо) срещу дълг.“, т. е. купува го на вересия; купувайки го, се задължава да го заплати в последствие. Казвало се е също: *Бā‘а би-д-дайн*^{и}. „Той продаде (нещо) срещу дълг.“, т. е. продал го е срещу задължението на купувача да го заплати впоследствие[2]. С оглед на това ми се струва, че в основата на „дълга“ може да стои семантиката на „отсъждане, присъждане“, независимо дали става дума за ‚отсъждане“ като резултат от взаимно споразумяване, съобразено с някаква морално-правна традиция, или за отсъждане от трета страна, функциониращa като съдия.

Иначе казано, ако *дāна-ху* е означавало „осъди го (да направи нещо)“, то от тук е произлязло по-тясното значение „осъди го (да плаща дълг) – направи го свой длъжник“. На тази основа вече името за действие *дайн*^{ун} е означавало както самото действие „превръщане на нкг. в длъжник“, така и резултата от него, а именно – „дългът“. В подкрепа на такава хипотеза бих припомнил, че основни икономически понятия са използвани в Корана не само за илюстриране и онагледяване на монотеистични принципи. Вече стана дума за това, че в 282. знамение от Сура ’Ал-Бақара (Кравата) и в 11. и 12. знамение на Сура ’Ан-Нисā’ (Жените) се споменава за дълга като съществен елемент от икономическите взаимоотношения. В последните две знамения той няколкократно се посочва редом до завещанието (’*ал-ўаṣīйат*^{у}) — нещо, което безспорно отразява показателни за лексикалната система реалии.

Що се отнася до значението „навик; обичай“, то действително съществуват лексикографски данни за това, че *дīн*^{ун} е било използвано и в значение на (‘*āдат*^{ун}) — лексема, с която се изразява многократното извършване на едно действие и съответно свикването с него. Бих подчертал обаче, че референциите със стихове са кратки и, поне за мен, не до край убедителни. Изобщо не оставам с усещането, че лексикографите разполагат със сведения за системната реализация на такова значение. ’Ал-Фарāхīдī (поч. 791 г.) признава, че „в действителност не го е чувал освен в един стих“[3]; останалите автори също се опитват да го илюстрират или просто се придържат към традицията, цитирайки или прецитирайки по един-два стиха[4].

---

[1] Камāл^{у} д-Дīн, Ҳāзим ‘Алī (2008). Му‘джам муфрадāт^{и} л-муштарак^{и} с-сāмī, стр. 357.

[2] Примерите са по ’Аз-Зубайдī. Цит. съч., ч. 35, стр. 59.

[3] ’Ал-Фарāхīдī. Китāб^{у} л-‘Айн, ч. 2, стр. 62.

[4] ’Ибн^{у} Дурайд (поч. 933 г.). Джамхарат^{у} л-луға, ч. 2, стр. 688; ’Ибн^{у} Сīда (поч. 1065 г.). ’Ал-Муҳкам ўа-л-муҳīт^{у} л-’а‘ẓам, ч. 9, стр. 399; ’Ибн^{у} Манẓўр (поч. 1311 г.). Лисāн^{у} л-‘араб, стр. 1469; ’Аз-Зубайдī (поч. 1790 г.). Цит. съч., ч. 35, стр. 53.

’Ибн^{у} Дурайд (поч. 933 г.) споменава, че *дӣн*^{ун} е *да’б*^{ун} „усърдна работа“ и *‘ādam*^{ун} „навик“. После привежда израза *Ма зāла з̲āка дӣн*^{а}*-ху*, като обяснява, че значението му е „Той продължава да работи (върху него), превърнало се е в негов навик.“[1] Този пример ме насочва към предположението, че пък семема /навик-обичай/ би могла да е била мотивирана от семемата /дълг-задължение/. Тъй като е напълно разбираемо, че ако едно задължение бива изпълнявано системно и продължително, то неминуемо ще се превърне в привично. Освен това — нека обърнем внимание, че се касае за нещо, което все още продължава, или, казано буквално на арабски, нещо, което *мā зāла* „не е приключило“. А такъв семантичен ракурс би следвало да съвпада с представата за дълг, който обикновено е ограничен във времето.

Същия семантичен ракурс откриваме и при по-късните лексикографи — този път в израза *Мā зāла з̲āлик*^{а} *дӣнӣ ўа-дайданӣ*, който според тях означава „(Това) все още ми е навик (обичай).“[2] Тук виждаме как две съчинително свързани словоформи — *дӣнӣ* „(както се твърди) навикът ми“ и (*ўа*) *дайданӣ* „(без съмнение) навикът ми“ се изявяват в едно общо, макар и може би сложно-съставно, значение. Възможно е, разбира се, да става дума за словосъчетание с някаква степен на устойчивост, но едва ли трябва да изключваме напълно и вероятността дискутираното значение на *дӣн*^{ун} да е било придобито именно в следствие на по-устойчиво съчетаване с *дайдан*^{ун}. Все пак, последната лексема изглежда твърде близка в морфологично отношение до *дӣн*^{ун}. А и това като че ли е единственото констатирано от лексикографите значение на *дӣн*^{ун}, което не намира еднозначно и безспорно потвърждение в Корана.

(*Дӣн*^{ун}) като закон и съд

През 1974 г. американският ислямовед Ивон Хаддад (която е от сирийски произход) публикува статия, посветена на „концепцията за термина *дӣн*^{ун} в Корана“[3]. Признавам, че след като преди време научих за тази статия и получих опосредствана представа за съдържанието ѝ[4], реших, че вече знам отговора на обсъждания по-горе проблем. Защото с помощта на подход[5], който по-добре отговаря на съвременните ни комуникативни потребности (от традиционния за ориенталистиката по този въпрос сравнително-исторически подход), Хаддад съумява да изведе на преден план в изследването си именно семемата /съд/, а след това, използвайки я като отправна точка, — да илюстрира семантичното ѝ разгръщане във всички нейни други коранични проявления. За кратко даже предполагах, че най-вероятно няма да имам какво да добавя към стореното от нея. Ала след като се запознах с пълния и оригинален текст на статията ѝ, открих, че подходът ѝ не е идентичен с този на проекта за това изследване и, съответно, резултатите, до които тя достига, не съвпадат напълно с прогнозните за него, поне що се отнася до поставяните акценти, да не говорим за интерпретирането на съдържащите *дӣн*^{ун} знамения.

---

[1] ’Ибн^{у} Дурайд. Цит. съч., ч. 2, стр. 688.
[2] ’Аз-Зубайдӣ. Цит. съч., ч. 35, стр. 53.
[3] Haddad, Yvonne Y.(1974). The conception of the term dīn in the Qur’ān, *The Muslim World*, vol. 64, iss. 2, pp. 114-23.
[4] Чрез статията на Бродьор — вж. Brodeur, Patrice C. (2004). Religion, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 4, pp. 395-6.
[5] Бродьор го нарича интра-текстуална херменевтика — Цит. съч., pp. 395.

Като декларира отказа си от участие в спора за изначалното значение на изследваната лексема и се опира на съвършено оправданата представа за хронологичен развой на Корана според интерпретацията на Блашер, Хаддад проследява дистрибутивните варианти на *дӣн*^{ун}. Посредством разглеждането на кораничния текст от диахронен аспект — доколкото това е, разбира се, възможно — и едновременното прилагане на синхронен, дескриптивен метод неминуемо се установяват неговите ситуационно и контекстуално обусловени развития. Така съвсем закономерно Хаддад се озовава в позиция, даваща й пълното право да заяви, че докато през първия и втория мекански период чрез *дӣн*^{ун} се поставя акцент върху това, че на всеки раб му предстои да бъде съден и да му бъде отдадено заслуженото в отвъдното, то в третия мекански период акцентът се премества върху проявите и измеренията на единобожието и върху себеотдаването на вярващия[1]. А вече през мединския период *дӣн*^{ун} , според нея, се отнася до една или друга религиозна общност[2].

Прави впечатление, че вероятно поради ограничения обем на статията, цитатите от Корана са изнесени под линия, а в основния текст са оставени единствено аналитични бележки и много кратки семасиологични обяснения. С последните се цели оказване на подкрепа за тезата на автора, но в действителност те — струва ми се — или умишлено преповтарят, или неволно потвърждават добре позната тълкувателна традиция.

Но трябва да се подчертае, че тази статия — впрочем, една от най-ранните статии на Ивон Хаддад — е може би единственото изследване, в което е направен успешен опит за установяване на връзка между значението на *дӣн*^{ун} в *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} и това на останалите му коранични реализации. Ето защо уверено мога да споделя, че както с подхода на автора си, така и с изводите ѝ то се оказа най-съществения стимул за настоящото изследване. Тъй като особено в заключителните ѝ бележки убедеността ѝ в семантичното единство на кораничната лексема *дӣн*^{ун} е съвършено ясно изразена:

И така, виждаме, че концепцията за дӣн^{ун} *в ранните сури на Корана се отнася до отклик (от страна на човека) на Божиите дела, (известни) от историята и (проявяващи се) в природата. И въпреки че допълнителните значения за това какъв трябва да е този отклик, изглежда, са се разширили през мединския период, то в основата си значението на дӣн*^{ун}*, изглежда, е останало непроменено, а именно — за живот, посветен на Бога и белязан от отговорността към най-близките хора.*[3]

Макар че дескриптивният подход игнорира семантичната структура на думата и се ограничава с нейните дистрибутивни и контекстуални реализации, връзката с основното значение не се загубва, а продължава да влияе върху експлицирания смисъл, включително и на това равнище. Затова, когато Хаддад говори за човешко откликване на Божиите дела и за „живот, посветен на Бога“, тя, от една страна трансформира текстуалните актуализации на *дӣн*^{ун} в съизмерими като смисъл семантични конструкции, но, от друга, съвсем не губи връзката с основното значение, усещайки, осъзнавайки, установявайки и отбелязвайки, че то „е останало непроменено“.

Ако приемем тази констатация и се вгледаме в нея от гледна точка на семантичната структура на лексемата, ще трябва да признаем, че тя е останала непроменена по

[1] Haddad, Yvonne Y. Цит. съч., pp. 118.
[2] Цит. съч., pp. 119-20.
[3] Цит. съч., pp. 122.

протежение на целия кораничен дискурс, т. е., че, по един или друг начин, *дӣн*^{ун} е имала едно и също означаемо както в началото, така и в края на появата на кораничния текст. Може би тук е мястото да отбележа, че след като научих за резултатите от това изследване, открих за себе си начина да възприемам *дӣн*^{ун} (във всичките ѝ коранични актуализации) като една лексема. Помислих си, че след като *дӣн*^{ун} — безспорно и за всички — означава „съд“, то следователно би било съвсем закономерно и подготовката за този съд да бъде назовавана с *дӣн*^{ун}. Странното в такава вътрешносememна връзка би произтичало единствено от отсъствието на неин аналог в лексикално-семантичната система на език като българския, да речем, а вероятно и на немалко други езици. А иначе нали е безкрайно логично съденият да е наясно със закона, в съгласие с който ще е съден, тъй като в противен случай би било несправедливо да му се търси отговорност за онова, което е направил!

Първоначално смятах (както, предполагам, и Ивон Хаддад е смятала), че значението на *дӣн*^{ун} се е разгръщало в Корана с разгръщането на самата проповед. Представях си, че подобно на геометрична прогресия е придобивало все по-мащабни семантични контури, сред които основата е запазвала присъствие и разпознаваемост, но разбирането за *дӣн*^{ун} като религия се е определяло много повече от резултата от това разгръщане. Такова схващане водеше към извода, че семемата /съд/ може да се долавя и в мединските знамения (нещо, което не изглежда откриваемо в нито едно традиционно тълкуване), докато семемата /закон/ следва да е недоловима в поне ранните мекански знамения.

Ала в хода на изследването постепенно осъзнах, че представата за *дӣн*^{ун} като за развила двусememност лексема и назоваваща две различни, но взаимно свързани понятия — съд и закон — едва ли би се оправдала. Осъзнах, че подразбиращото се разграничаване между съда и закона не може да е органично следствие от опитите да се изследва Коранът. Защото ако проследим целия кораничен текст с оглед на проявленията на *дӣн*^{ун} в него, няма да е трудно да установим, че в нито едно от относимите към темата знамения не е възможно да се долови несъвместимост между /съд/ и /закон/, а дори напротив — със статут на правило изглежда едното да предполага другото. Така например даже там, където *дӣн*^{ун} „съд“ е маркирана с *йаўм*^{ун} „ден“ в рамките на родителното словосъчетание *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и} „съдния ден“, с което, без всякакво съмнение, се изразява идеята за някакъв подвластен единствено на Бога темпорален предел, след който сътворените от Него ще бъдат съдени за делата и помислите им, — даже в него *дӣн*^{ун} е немислима без представата за онова, въз основа на което ще се състои съдът. Видно е, че дори само за да бъде посочено това събитие по съобразен със съдържанието на Корана начин, е необходимо и обвързването му със споменаването на делата и намеренията, били те в разрез или в съгласие със закона. Какво остава за знаменията, в които *дӣн*^{ун} бива съчетавана с Аллāх и които не се поддават на тълкуване, което да не отчита неотделимостта на съда Му от закона Му и разбирането, че който не следва закона Му, не може да се надява на съда Му!

Ако мислим за съотношението между /закон/ и /съд/ като за съотношение между добрина и награда, и злина и наказание, или, обобщено казано, между дела и възмездие, ще се убедим, че сме длъжни да признаем семасиологичната неразчленимост на *дӣн*^{ун}. Понеже, когато в Корана бива назоваван с *дӣн*^{ун} /съдът/, в лексикално-семантичната

система на класическия кораничен арабски това означаемо си остава класифицирано като тясно обвързано със /закона/ и ни най-малко не напуска „обитаваното“ от тази обвързаност семантично пространство. Аналогичен е и обратният случай, т. е., този, при който с *дӣн*^{ун} бива назоваван /законът/. По същество идентична е и ситуацията, при която в българския език назоваваме с лексемата „син“, да речем, тъмносиния нюанс на цвета — нещо, което, както е добре известно, не преквалифицира тъмносиния цвят като семантично отделен от светлосиния, каквото е положението в руския, например.

Семасиологична илюстрация

За да се илюстрира семасиологичната неразчленимост на /съд/ и /закон/, ще бъде подложено на анализ едно от мединските коранични знамения:

Йаўм^{а}*-’из̲*^{ин} *йуўаффӣ-хим(у) Ллāх*^{у} *дӣн*^{а}*-хум(у) л-ḥаḳḳ*^{а} (…)[1] — „В този ден Аллах напълно ще им изплати истинското въздаяние (…)“[2], Сура ’Ан-Нӯр (Светлината), 25.

Всъщност контекстът, в който е поместено това знамение, хвърля достатъчно светлина върху съдържанието му и лишава тълкувателите от какъвто и да е повод за двусмислен прочит. Защото в предишните 23. и 24. знамения се казва:

„Онези, които набедят целомъдрена жена, наивна и вярваща, те са прокълнати и в долния живот, и в отвъдния, и за тях има огромно мъчение в Деня, когато и езиците, и ръцете, и краката им ще свидетелстват за техните дела.“

Няма съмнение, че става дума за съдния ден, в който, според Корана, делата на всеки излизат наяве, тъй като всяка частица от тялото му свидетелства за тях така, сякаш е запазила в себе си информация за всичко, което е вършел[3]. Затова тълкувателите са почти единодушни, че в 25. знамение от тази сура се визира „отдаване на заслуженото и справедлива разплата (*ал-джазāʼ*^{у} *ўа-л-ḥисāб*^{у})“[4], т. е. точно същото значение, което се установява и при *йаўм*^{у} *д-дӣн*^{и}. И, както виждаме, преводът на Теофанов е напълно съзвучен с такова тълкуване.

Но фактът, че в случая *дӣн*^{ун} се съчетава с глаголната лексема *ўаффā*, би могъл да помогне за разширяване и конкретизиране на тълкуването на знамението. Този факт със сигурност не би довел до промяна във възприемането на смисъла, ала определено би допринесъл за уточняване семантичната структура на *дӣн*^{ун}.

Коренната морфема /*ў-ф-й*/ е представител на значението „цялостност, пълнота“. Казвало се е, например, Ўафā хāз̲ā ṭ-ṭаʻāм^{у} ḳафӣз^{ан}. „Цялата тази храна се равнява на един кафийз.“[5], т. е. тя достига пълнотата си в теглото на един кафийз[6], докато, ако е непълна, разбира се, не би тежала толкова. В кораничния текст тази морфема се среща в словоформите (и/или във формите на съответните деятелни причастия) на четири

[1] Всички коранични цитати от оригиналния арабски текст са по ’Ал-Ḳур’āн^{у} л-Карӣм, Муṣḥаф^{у} л-Мадӣнат^{и} н-Набаўӣйа.

[2] Българският превод на значенията на кораничните знамения е взаимстван от Свещен КОРАН, превод от арабския оригинал, четвърта редакция, проф. Цветан Теофанов, книгоиздателска къща „Труд“, 2008 г.

[3] На друго място в Корана се казва: „Днес ще запечатаме устата им и ще ни говорят ръцете им, и ще свидетелстват краката им какво са придобили.“ (36: 65) А според ’Аш-Шаʻрāўӣ се има предвид, че езиците наистина говорят, но не по волята на човека, а по Божия воля. — вж. ’Аш-Шаʻрāўӣ. Ҳаўāṭир^{у} Муḥаммад Мутаўаллӣ ш-Шаʻрāўӣ, ч. 16, стр. 10238-9.

[4] Вж. ’Аṭ-Ṭабари (поч. 923 г.). Джāмиʻ^{у} л-байāн, ч. 17, стр. 231.

[5] Един кафийз се равнява на около 18 кг.

[6] ’Аз-Зубайдӣ (поч. 1790 г.). Тāдж^{у} л-ʻарӯс, ч. 40, стр. 219.

различни типа глаголи с разширена основа — *ʻаўфā*, *ʼистаўфā*, *таўаффā* и *ўаффā*. При всеки един от тях семантичната „специализация“ е много ясно доловима:

Поради това, че съдържа словообразувателен формант за каузативност, *ʻаўфā* се реализира със значение „правя нещо цялостно и пълно, т. е. изпълвам го“. Но дистрибутивните му варианти в Корана са строго ограничени. Като преходен глагол се съчетава единствено с лексемите *кайл*^{ун} „мярка“ и *мīзāн*^{ун} „везна“, а посредством предлога *би* „с, чрез,“ само с *ʻахд*^{ун}, *ʻаḳд*^{ун} и *назр*^{ун} — имена, с които се назовават различни видове обети.

Такъв е случаят, например, със знамението: (…) *ўа-ʼаўфӯ л-кайл*^{а} *ўа-л-мīзан*^{а} *би-л-ḳист*^{и} (…) „И изпълвайте мярката и везната справедливо!“ (6: 152) Както се подразбира, веществената идея, заложена в тази синтагма, е, че когато стоката се равнява на мярката, се получава равновесие и последната се издига до нивото на стоката, т. е. „изпълва се“. Докато там, където е казано: (…) *ʼаўфӯ би-л-ʻуḳӯд*^{и} (…) „изпълнявайте обетите“ (5: 1), значението е вече преносно. Освен това, по някаква причина семантичното отношение между действието и обекта е опосредено така, сякаш не субектът „из-пълнява“ обекта, а посредством него навлиза в пълнота и цялостност[1]. При *ʻистаўфā* обаче (който се среща в едно единствено знамение — 83: 2) значението е напълно съотносимо с вещественото значение на *ʼаўфā*. Ако последното се реализира като „изпълвам“, то *ʼистаўфā* се реализира като „искам да бъде изпълнен“. Защото в (83: 2, 3) се визират онези, които, когато купуват, искат да се спазват мерките и теглилките, а когато продават, ощетяват.

Глаголът *таўаффā* е използван само в значение „прибирам душата на някого“. Глаголното лице е Бог, ангелите или смъртта, а обект на действието е човекът. С него се назовава онова, което се случва точно в момента на смъртта, когато се отчита изтичането на предоставения жизнен шанс[2].

Може би най-често срещаният от четирите посочени глагола е *ўаффā*. Употребен е в 19 коранични знамения, от които като изключим (53: 37) — което се отнася до праотеца Авраам (ʼИбрāхӣм) и в него той е логическият и граматически подлог, — във всички останали логическият субект на действието е Бог, а граматическите обекти са два: 1) хората, освен в (2: 272; 8: 60 и 11: 15), където действието прехожда към обекта с посредничеството на предлога *илā* „към“; 2) делата им в земния живот или въздаянието за тях в отвъдния.

Подобно на много други глаголни лексеми, представляващи реализация на словообразувателния модел *фаʻʻала*, *ўаффā* също изразява многократност, утвърдила се под формата на каузативност. Става дума за отчитането на всяко едно от делата на всеки човек в съдния ден и за определянето на съответното на него въздаяние — дейност, която е по необходимост многократна. Тук отново се касае за „из-пълване“. Защото делата стават „пълни“ едва тогава, когато в замяна на тях се появи и реципрочното им въздаяние. Затова *ўаффā* се съчетава или с делата, или с въздаянието — тъй като едното предполага другото. Въздаянието придава на делата завършеност,

[1] Съчетаването с посредничеството на *би* по всяка вероятност е идиоматизирано, като именно отсъствието на *би* сигнализира вещественост.

[2] По този въпрос вж. позоваванията и обясненията на ʼАз-Зубайдӣ. Тāдж^{у} л-ʻарӯс, ч. 40, стр. 220-1.

като доказва, че те, добри или лоши, не са били напразни.

А делата биват назовавани по няколко различни начина:

(...) ўа-мā тунфиқӯ[1] *мин ẋайр*^{ин} *йуўаффа ‘илай-кум* „И каквото и благо да изразходите, то докрай ще ви се изплати“ (2: 272).

Словосъчетанието *ўа-мā тунфиқӯ мин ẋайр*^{ин} „И каквото и благо да изразходите“ е подчинено подложно изречение, тъй като функционира като граматически подлог. Поради това сказуемото, т. е. глаголната словоформа *йуўаффа* е в страдателен залог. Става ясно, че изразходваните блага — които са на практика дела — ще бъдат „из-пълнени“ за вярващите, като последните получат за тях реципрочно въздаяние. Иначе казано, тук се споменават делата и тяхното „из-пълване“, което всъщност назовава въздаянието.

Такава е семантичната структура и на редица други знамения, в които отново се говори за делата:

(...) ўа-ўуффийат куллу нафс^{ин} *мā касабат*[2] „и на всяка душа напълно се изплати онова, което е придобила“ (3: 25).

(...) нуўаффи ’илай-хим ’а‘мāл^{а}*-хум*[3] „напълно ще им платим за деянията“ (11: 15).

(...) ўа-туўаффā куллу нафс^{ин} *мā ‘амилат*[4] „и на всеки докрай ще се плати за онова, което е вършил.“ (16: 111)

Със същия смисъл, но противоположна семантична структура е знамението, в което се казва:

(...) фа-йуўаффū-хим ’уджӯр^{а}*-хум*[5] „Той ще изплати наградите“ (3: 57).

Тук глаголното сказуемо *йуўаффū* е в деятелен залог, логическият подлог е Той (Бог), местоимението *хим* „те (вярващите)“ е логическият обект, а *’уджӯр*^{а}*-хум* „наградите им“ представлява втори, граматически обект. Семантичният синтез на всички тези елементи създава конструкция, според която Бог „из-пълва“ вярващите (които представляват делата си) посредством полагаемите се награди. С други думи, се споменават наградите, които са естествен и справедлив завършек на предполагащите въздаяние дела. А освен за *’уджӯр*^{ун} „награди“ в такава конструкция се появяват още *наẓӣб*^{а}*-хум ғайр*^{а} *манқӯс*^{ин} „техния дял ненакърнен“ (11: 109) и *фа-ўаффā-ху ẋисāб*^{а}*-ху* „Той ще му изплати въздаянието“ (24: 39).

Така отново стигаме до знамението, което, надявам се, съвършено ясно илюстрира основната теза в настоящото изследване:

Йаўм^{а}*-‘из*^{ин} *йуўаффū-хим(у) Ллāх*^{у} *дӣн*^{а}*-хум(у) л-ẋаққ*^{а} *ўа-йа‘ламӯна ’анна Ллāх*^{а} *Хуўа л-ẋаққ*^{у} *л-мубӣн*^{у}. — „В този Ден Аллах напълно ще им изплати истинското въздаяние и ще узнаят, че Аллах е явната истина.“ (24: 25)

Мнозинството тълкуватели, и то без оглед на направленията, към които принадлежат, са категорични в становището си, че с *дӣн*^{ун} в случая се визира въздаянието, което всеки получава в съдния ден. Все пак, според проучването ми, в традицията могат да бъдат открити и неколцина, които, без да критикуват това иначе

[1] Същият израз е използван и в (8: 60).
[2] *мā касабат* „онова, което е придобила“ се среща още в (2: 281 и 3: 161).
[3] Вж. също (11: 111 и 46: 19).
[4] Вж. още (39: 70).
[5] За *’уджӯр*^{ун} „награди“ в същия или сходен контекст се споменава и в (3: 185; 4: 173; 35: 30 и 39: 10).

безспорно становище, изричат бележки, които по-скоро го допълват.

Така например ибадитът ’Ал-Хаўārī (поч. 843 г.) смята, че се имат предвид „действителните им дела“ (*‘амал[а]-хум(у) л-ҳаққ[а]*)[1]. За същото споменава и ’Ас-Суйўṭī (поч. 1505 г.), като го приписва на Қатāда (поч. 736 г.)[2]. А суфитът Маккī Ибн[у] ’Абī Ṭālиб ал-Қайсī (поч. 1045 г.) съвсем справедливо обвързва въздаянието им с делата им[3].

Съображенията на тези трима тълкуватели далеч не са неоправдани. Те получават пълно потвърждение от направените по-горе наблюдения, анализи и констатации. Първоначално съчетаването на *дīн[ун]* с *ўаффā* изглежда наистина странно. Но когато се вземе предвид фактът, че единствено *дīн[ун]* от всички тези лексеми (или синтагми) може да се реализира както в значение на „дела“, така и в това на „въздаяние“, тогава вече отношенията им стават ясни.

С оглед на това се налага изводът, че при цялата си ограничена семантична съчетаемост *ўаффā* се съчетава с *дīн[ун]*, просто защото *дīн[ун]* покрива семантичното пространство от /дела/ до /въздаяние/. Всичко онова, което се отнася както до закона и съобразените или несъобразени с него дела, така и до съда и налаганото чрез него въздаяние — всичко това Коранът нарича *дīн[ун]*.

Цитирана литература[4]:

1) На арабица (касае се само за заглавия на арабски език):

’АЗ-ЗУБАЙДĪ (поч. 1790 г.), Муҳаммад Муртадā л-Ҳусайнī, *Тāдж[у] л-‘арўс мин джаўāхир[и] л-қāмўс*.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1385 هـ – 1965 م.

’ИБН[У] ‘ĀШЎР (1984), Муҳаммад аṭ-Ṭāхир, *Тафсīр[у] т-таҳрīр ўа-т-танўīр*.

ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.

’ИБН[У] ДУРАЙД (поч. 933 г.), ’Абў Бакр[ин] Муҳаммад Ибн[у] л-Ҳасан. *Джамхарат[у] л-луға*.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. جمهرة اللغة، حققه وقدم له الدكتور رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، 1987 م

’ИБН[У] МАНҴЎР (поч. 1311 г.), *Лисāн[у] л-‘араб* (без сведения за време на издаване).

ابن منظور. لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.

’ИБН[У] СĪДА (поч. 1065 г.), ’Абў л-Ҳасан ‘Алī Ибн[у] ’Исма‘īл[а] л-’Андалусī. *’Ал-Муҳкам ўа-л-муҳīт[у] л-’а‘ҙам*.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1421 هـ – 2000 م.

---

[1] Тафсīр Китāб[и] Ллāх[и] л-‘Азīз, http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=6&tTafsirNo=48&tSoraNo=24&tAyahNo=25&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1.

[2] ’Ад-Дурр[у] л-манc̱ўр фī т-тафсīр би-л-ма’c̱ўр, ч. 10, стр. 712.

[3] ’Ал-Хидāйа ’илā булўғ[и] н-нихāйа, ч. 8, стр. 5055.

[4] Заглавията са подредени по азбучен ред, без да се отчита арабският определителен член □*ал* и различните му вариативни реализации като □*аз*, □*ар*, □*ан* и др.

КАМĀЛ^{У} Д-ДĪН, Ḥāзим ‘Алī (2008), *Му‘джам муфрадāт^{и} л-муштарак^{и} с-сāмī фī л-луғат^{и} л-‘арабīйа*.

كمال الدين، حازم علي. معجم المشترك السامي في اللغة العربية، مكتبة الآداب، القاهرة، 1429 هـ – 2008 م.

’АЛ-ҚУР’ĀН^{У} Л-КАРĪМ, *Муҫḥаф^{У} л-Мадīнат^{и} н-Набаўīйа* (без сведения за време на издаване).

القرآن الكريم، مصحف المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

МАККĪ (поч. 1045 г.), ’Ибн^{У} ’Абī Ṭāлиб ал-Қайсī, *’Ал-Хидāйа ’илā булūғ^{и} н-нихāйа*.

مكي، أبو محمد بن أبي طالب القيسي. الهداية إلى بلوغ النهاية، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1429 هـ – 2008 م.

МУҚĀТИЛ, Ибн^{У} Сулаймāн (поч. 767 г.), *Тафсīр Муқāтил Ибн^{и} Сулаймāн*

الأزدي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير بالولاء البلخي. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – 1424 هـ – 2003 م.

’АС-СУЙŪṬЙ (поч. 1505 г.), Джалāл^{У} д-Дīн ‘Абд^{У} р-Раҳмāн, *’Ад-Дурр^{У} л-манҫūр фī т-тафсīр би-л-ма’ҫūр*.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 1424 هـ – 2003 م.

_____. *’Ал-’Итқāн фī ‘улūм^{и} л-Қур’āн*.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1426 هـ.

’АṬ-ṬАБАРИ (поч. 923 г), Абӯ Джа‘фар Муҳаммад Ибн^{и} Джарūр, *Джāми‘^{У} л-байāн ‘ан та’ўūл^{и} ’āй^{и} л- Қур’āн*.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، القاهرة 1422 هـ – 2001 م.

ṬАНṬĀЎЙ, Муҳаммад Сайиид (1987), *’Ат-Тафсīр^{У} л-ўасūṭ ли-л-Қур’āн^{и} л-Карūм* (без сведения за място на издаване).

طنطاوي، محمد سيد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 1047 هـ 1987 م.

’АЛ-ФАРĀХЙДЙ (поч. 791 г.), ’Ал-Ҳалūл Ибн^{У} ’Аҳмад, *Китāб^{У} л-‘Айн*.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1424 هـ – 2003 م.

’АЛ-ХАЎĀРЙ (поч. 843 г.), Хӯд Ибн^{У} Муҳаккам, *Тафсīр Китāб^{и} Ллāх^{и} л-‘Азūз*.

’АШ-ША‘РĀЎЙ, Муҳаммад Мутаўаллūй, *Ҳаўāṭир Муҳаммад Мутаўаллūй ш-Ша‘рāўū* (без сведения за място и време на издаване).

الشعراوي، محمد متولي. خواطر محمد متولي الشعراوي.

’АШ-ШИНҚĪṬЙ, Муҳаммад ал-’Амūн, *’Аḍўā’^{У} л-байāн фī ’īḍāҳ^{и} л-Қур’āн би-л-Қур’āн* (без сведения за време на издаване).

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجنكي. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف بكر بن عبد الله بو زيد، وقف مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

2) На кирилица:

БИБЛИЯ, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, Света Гора, Атон, 2009 г.

ГРАНДЕ, Б. М., (2001), *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении*, Москва, Издательская фирма «Восточная литература».

СВЕЩЕН **КОРАН**, превод от арабския оригинал, четвърта редакция, проф. Цветан ТЕОФАНОВ, книгоиздателска къща „Труд“, 2008 г.

3) На латиница:

AHRENS, Karl (1930). Christliches im Qoran. Eine Nachlese, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 84, S. 15–68, 148–90.

BENNER, Jeff A. (2005). *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible, Hebrew letters, words and roots defined within their ancient cultural context* (без сведения за място на издаване).

BROCK, Sebastian (2006). *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, New Jersey.

BRODEUR, Patrice C. (2004). Religion, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe — general editor, vol. 4, Brill, Leiden – Boston, pp. 395-8.

CARTER, Michael (2006). Foreign Vocabulary, *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin, Blackwell Publishing, pp. 120-139.

ENCYCLOPAEDIA OF THE QUR'ĀN, Jane Dammen McAuliffe — general editor, vol. 1-6, Brill, 2001-6.

GARDET, L. (1991). Dīn, *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, Leiden – Brill, vol. 2, pp. 293-6.

HADDAD, Y. Yvonne (1974). *The conception of the term dīn in the Qur'ān*, The Muslim World, vol. 64, iss. 2, pp. 114-23.

JEFFERY, Arthur (1938). *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Oriental Institute Baroda.

LUXENBERG, Christoph (2007). *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiller, Berlin.

NÖLDEKE, Theodor (1883). Untersuchungen zur semitischen Grammatik. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 37, S. 525-40.

RIPPIN, Andrew (2002). Foreign Vocabulary, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe — general editor, vol. 2, Brill, Leiden – Boston, pp. 226-37.

ROSENTHAL, Franz (2007). Knowledge Triumphant, the Concept of Knowledge in Medieval Islam, with an introduction by Dimitri Gutas, Brill, Leiden – Boston.

The Aramaic-English Interlinear New Testament, translated by Glenn David Bauscher, Lulu Publishing, 2006.

The Blackwell Companion to the Qur'ān, ed. Andrew Rippin, Blackwell Publishing, 2006.

The Encyclopaedia of Islam – New Edition, vol. 1-12, Leiden – Brill, 1986-2004.

ZAMMIT, Martin R. (2002). *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, Leiden – Brill.

4) Онлайн ресурси:

http://ahlb.ancient-hebrew.org.

http://www.altafsir.com/.

http://www.dukhrana.com/.

BALKAN ÜLKELERİNİN TARİHİ AKIŞINDA DİNLERİN ROLÜ VE ÖZGÜRLÜKLER

Fikret KARAMAN*

Abstract

Our research includes countries in the Balkan Peninsula. This strategic region has been under the management of the Romans until 13 century. Later interest on this peninsula is increased by Western Europe, Russia and the Ottoman Empire. In the meantime, the Ottoman Empire took its first step in the Balkans in 1360 and has managed to stay here for 500 years. But towards the end of the 19 th century the Russians had entered into the region and there started a war in the Balkans with the continuation of which the First World War has emerged. This year is also 100 th anniversary of the war in the Balkans.

Islam is the official religion of the Ottoman Empire. However, the Ottomans did not enforce it to local communities. Everyone has freely his language and religion. As a result of this tolerance, Mosque, Church and Synagogues have shared the same square. Subject to the General rules, everyone lived in a whole freedom in terms of the freedom of religion and conscience.

The Ottoman state, through the orders issued secured the property of people, chastity, honour religion and worship. In this regard it has adopted the idea of **"living together under the dome of the sky"**. In this study we'll try to discuss the "**the role of religion and freedom in the history of balkans"**

Giriş:

Balkan ülkeleri, Avrupa'nın güneydoğusunda yer alan geniş bir yarımada üzerinde serpilmiş bulunmaktadırlar. Bu büyük yarımadaya doğu Avrupa veya Rumeli de denilmektedir. Bölge, uzun bir süre Romalıların yönetimi altında kalmıştır. İmparator I. Theodosius (346-395) ölümünden önce bu coğrafyanın topraklarını iki oğlu arasında taksim etmiştir. Bugün Slovanya ve Hırvatistan olarak bilinen kuzeybatı kısmına; "**Batı Roma"** geriye kalan kısmına da "**Doğu Roma veya Bizans"** adını vermiştir.[1] Fakat tarihi süreç içinde Balkan yarımadası; sadece Roma'nın değil, diğer batı Avrupa ülkeleri, Rusya ve Osmanlı Devleti'nin de ilgisini çekmiştir. Bu nedenle üç büyük gücün otoritesi, stratejik özelliği olan ve iştah kabartan bu bölge üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yıl, "**Balkan Savaşlarının Yüzüncü Yıl Dönümüdür.**" Bu nedenle biz bu araştırmamızda tarihin akışında Balkan ülkeleri; dini hayatın durumu ile din ve vicdan özgürlüğünde gelişen ve değişen olaylar üzerinde durmak istiyoruz. Bu itibarla çalışmamızı, "**Balkan Ülkelerinin Tarihi Akışında Dinlerin Rolü ve Özgürlükler."** başlığı altında yapmayı uygun gördük.

Söz konusu coğrafyada iskân eden toplumların inançları, dinleri ve ibadetleri uğruna

---

* Doç. Dr., T.C Sofya Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşaviri

[1] KARPAT, H. Kemal, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T. D. Vakfı Yayınları, İst. 1992

yaşadıkları sıkıntılar irdelenecek ve gerekli hallerde dönemlere göre karşılaştırmalar yapılacaktır. Diğer taraftan Osmanlılar döneminde bölgede ön plana çıkan komşuluk ilişkileri, birlikte yaşama tecrübesi, hoşgörü, eğitim, kültür ve medeniyet gibi değerlerin rolü üzerinde durulacaktır. Böylece 14. asrın başından, 19. asrın sonuna kadar yaklaşık beş yüz yıl boyunca Balkanların büyük bölümünü yönetimi altında tutan imar ve inşasına katkıda bulunan Osmanlı devrinin farkı ile 20. asrın başından itibaren bölgede meydana gelen boşluk ve değişiklikler sonucunda yaşanan göç, hüzün ve gözyaşı dolu olaylara da yer verilecektir. Bugün Balkanlar denince ilk akla gelen hüzündür. Bu hüzün, kimi yerlerde azınlık durumuna düşmenin hüznüdür. Kimi yerlerde üzerinde doğup büyüdüğü toprakları, din ve vicdan özgürlüğü uğruna terk etmenin hüznüdür. Kimi yerlerde ise, isim ve kimliklerin zorla değiştirilmenin hüznüdür. Kimi zaman ve yerlerde de, beş asır boyunca bölgeyi kültür ve medeniyet havzası konumuna getiren medreselerin, köprülerin, kervansarayların, camilerin, minarelerin, tekkelerin, çeşmelerin ve mezarlıkların tahrip edilmesine şahit olmanın hüznüdür.[1] Bu vesile ile yeri gelmişken Balkanlar'ın 1912 yılındaki acıklı halini derin bir üzüntü ile **"Acıklı Ana"** isimli şiirinde dile getiren ve M. Akif Ersoy gibi Arnavut asıllı olan Cisr-i Mustafa Paşa'nın yürekleri dağlayan şu dörtlüklerinin buraya alınması uygun görülmüştür:

"Yüce Balkanları duman bağlamış,
Gene mi gurbetten kara haber var?
Seher vakti burada kimler ağlamış?
Çemenzar üstünde taze çiğler var!
Ufukta iz gördüm kızıl bayraktan,
Dumanlar ağlıyor nemli topraktan;
Tekbir sedaları gelir uzaktan
Hudut boylarında sanki mahşer var.
Bu müthiş manzara nedir yarabbi?
Cilve-i kahrının nedir sebebi?
-Mahşere muntazır bir mevta gibi-
Karşımda yıkılmış bir de minber var.[2]

Balkanlar Coğrafyası;

Balkanların Osmanlı döneminden önceki konumu, ülke isimleri ve bağımsızlık durumları farklıdır. Osmanlılar bölgeye geldikten sonra mevcut yapı değişmiştir. Bu yeni durum yaklaşık beş yüz yıl devam etmiştir. Ancak yirminci asrın başından itibaren Osmanlıların bölgeden çekilmesi üzerine Balkan haritası yeniden şekillenmiştir. Günümüzde Balkan ülkeleri denince; daha çok Arnavutluk, Bulgaristan, Romanya, Türkiye (Trakya bölümü) ile Yugoslavya ve Yunanistan gibi ülkeler akla gelmektedir.

Ancak Yugoslavya 1992-1995 yılları arasında tek taraflı ve kendi ülkesine bağlı bölgelere karşı başlattığı iç savaş, büyük Yugoslavya'daki istikrarın sonu olmuştur. Komşu Avrupa ülkelerinin ilgisiz ve seyirci kaldıkları bu savaşta, etnik köken ve din ayırımı üzerinden on binlerce masum insan öldürülmüştür. Sonuçta işlenen toplu katliamlarla

[1] İNBAŞI Mehmet, Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı, s. 3. ASAM, Ank. 2003
[2] KARA Mustafa, Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı, s.276, ASAM, Ank. 2002

bölgedeki barış ve sükûnet bir kez daha bozulmuştur. Böylece idari, siyasi ve kültürel anlamda hiçbir haklılığı ve izahı olmayan bu felaketin bedeli, ülkenin bölünmesiyle ödenmiştir. Birkaç yıl içerisinde artık Yugoslavya haritasından Hırvatistan, Bosna-Hersek, Makedonya, Karadağ, Kosova ve Sırbistan gibi yeni bağımsız devletler çıkmıştır. Yakın tarihimize gölge düşüren ve bölgenin barışını bozan bu anlamsız savaştan ders ve ibret alınması gerekir. Bu çalışmamıza Macaristan dâhil edilmemiştir. Çünkü bu ülke daha çok batı Avrupa coğrafyası olarak kabul edilmektedir.

Araştırmamızın hacim ve sınırlarını tespit bakımından öncelikle bugünkü Balkan coğrafyasında yer alan ülkelerin yüzölçümlerini ve genel nüfuslarını hatırlatmakta yarar vardır. Balkanlar, dünyada son yüz yılda nüfusu en çok değişen bölgelerden biri olmuştur. Zira yönetim değişiklikleri, rejimlerin baskıları, din ve vicdan özgürlüklerinin kısıtlanması sonucunda büyük göçler yaşanmıştır. Buna son yıllarda ekonomik nedenlerle Avrupa'ya ve Türkiye'ye yapılan göçler de ilave edilince bölgede ciddi anlamda nüfus kayıplarının yaşandığı ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden çağımızda belki de genç nüfusun en az olduğu yerler, Balkan ülkeleridir.

Aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere bugün Balkanlar'daki dokuz ülkenin toplam yüzölçümü, 744.285 kilometre karedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de Balkanlar doğu ile batı arasında stratejik bir özelliğe sahiptir. Rusya bu bölgeden kopmak istemiyor. Amerika Birleşik Devletleri ise, Balkanlar'daki üslerini bir taraftan güçlendirmekte diğer taraftan da sayılarını arttırmaya çalışmaktadır. Bu arada batı Avrupa ülkeleri de boş kalmamışlardır. Dolayısıyla Balkan ülkelerinden Avrupa Birliğine üyelik için başvuran Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya daha kolay şartlarla üyeliğe kabul edilmişlerdir. Bütün bu gelişmelere rağmen Balkan ülkelerinin önemli bir bölümü Türkiye'ye karşı olan gönül bağını korumaya devam etmektedir. Az önce ifade edildiği gibi yirminci asrın yarısından itibaren Türkiye ve batıya yapılan göçlere rağmen halen bu büyük yarımadada toplam 66.168.791 kadar bir nüfus yaşamaktadır. Bu nüfus birden fazla ülkeyi ilgilendirdiği için, bütün sayımlar aynı yılda yapılmamıştır. Sayım yılları son 15-20 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Bu süre bile dikkate alındığında verilen rakamlarda büyük bir sapma olmayacağı kanaatindeyiz.[1]

Balkan ülkelerinin, yüzölçümü ve nüfusları (Son 15-20 yıl), Tablo:1

S.No:	Ülke Adı	Yüzölçümü	Genel Nüfusu
1	Arnavutluk	28.748	3.197.000
2	Bulgaristan	110.912	7.487.317
3	Romanya	237.500	23.166.000
4	Yunanistan	131.944	10.800.000
5	Bosna-Hersek:	51.129	4. 500.000
6	Hırvatistan	56.538	4.784.265
7	Karadağ	13.812	690.000
8	Makedonya	25.333	2.046.209
9	Sırbistan	77.474	7.498.000
10	Kosova	10.887	2.000000
	TOPLAM	**744.285**	**66.168.791**

[1] POPOVİÇ, Aleksandre, Balkanlarda İslam, İnsan Yayınları, s. 10,69, İst. 1995

Balkan Ülkelerinde yaşayan halkın nüfusunu oluşturan etnik unsurlar da iç içe girmiş ve çeşitlilik arz etmektedir. Bunları hem ülke hem sayısal olarak birbirinden ayırmak imkânsız gibidir. Türkiye'nin Trakya bölgesini dışarıda bıraktığımızda, diğer Balkan ülkelerinde, Türklerin bazı yerlerde azınlık, bazı yerlerde ise, soydaş olarak yaşadıkları görülmektedir. Örneğin Kosova, Pirizren şehri ve Mamuşa beldesinde nüfusun önemli bir bölümünü Türkler teşkil etmektedir. Bu nedenle Kosova Anayasası gereğince bu yerleşim yerlerinde Türk dili ve Türkçe eğitim resmen tanınmıştır.

Diğer Balkan ülkelerini; doğudan batıya doğru sıralamak gerekirse; Yunanistan'da; Yunan, Rum, Makedonlar, Pomaklar, Pontos Rumları ve Batı Trakya Müslümanlarının yaşadıkları görülmektedir. Bulgaristan'da ise; Bulgar, Türk, Roman (Çingene), Ermeni, Makedon ve az sayıda Yahudi yaşamaktadır. Romanya'da ise; Romenler, Macarlar, Tatar Türkleri, Sırplar, Slovaklar, Bulgarlar, Çerkezler, Hırvatlar ve Ruslar olmak üzere birkaç ırkın iç içe yaşadığı görülmektedir. Arnavutluk'ta, daha çok Arnavut, Çingene ve Yunan bulunmaktadır. Eski Yugoslavya'nın dağılmasıyla bağımsızlığına kavuşan, Bosna-Hersek, Makedonya, Karadağ, Kosova, Hırvatistan ve Sırbistan'ın etnik yapısı ise; ağırlıklı olarak Sırp, Hırvat, Boşnak, Macar, İtalyan ve Sloven'lerden oluşmaktadır. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Balkan ülkelerinde **20-25 kadar etnik kökenden oluşan** bir nüfusun yaşadığını ve **20 kadar dilin** konuşulduğunu söylemek mümkündür.

Balkanlar'daki, inanç haritası ise; tarihi süreç içinde yönetim ve rejim biçimlerine göre değişmiştir. Osmanlılar, buraya ayak basmadan önce yarımadanın Ortodoks olan büyük kısmına Bizans, Katolik olan daha küçük kısmına ise Roma ve Macaristan hâkimdi. Bölgede kültür ve dini gelişme, Hıristiyanlığın bu iki büyük mezhebi arasındaki rekabet çerçevesinde şekillenmiştir. Macarlar daha güçlü oldukları için bir yandan Osmanlıların Balkanlarda ilerlemelerine engel olmuşlar diğer yandan da batıdan doğuya doğru Katolik inancını yerleştirmeye çalışmışlardır.[1] Katolikler, sürekli Papalığın kiliseler üzerindeki hiyerarşik otoritesini savunmuştur. Ortodokslar ise kiliseler arasındaki eşitlik ilkesini benimsemişlerdir. Sadece İstanbul Kilisesine öncelik şerefi hakkı verilmiştir. Bu şeref ve paye bile diğer kiliselerin işlerine müdahale imkânı vermez.[2]

Nitekim sonraki asırlarda Macar Kralı, Sırp Kralı Brankoviç'i açıktan tehdit ederek "**Sırbistan'ın her tarafında, Katolik kiliseleri tesis edeceğini ve diğer dinlere ait bütün mabetleri ve kiliseleri yıkacağını"** beyan etmiştir. Buna karşılık Fatih Sultan Mehmet ise, aynı Sırp Kralına şu teminatı vermiştir. " **Eğer devletime itaat ederseniz her caminin yanında bir kilise inşa edilecek burada herkes kendi yaratanına serbestçe ibadet edebilecek"** diye cevap vermiştir.[3] Nitekim Fatih Sultam Mehmet İstanbul'u fethedip Bizans mağlubiyetini resmen ilan etmesi üzerine Papa Hıristiyanların şenlikler düzenleyerek üç gün boyunca şükür duası yapmalarını emretmiştir[4]. Böylece; başlangıçtan itibaren, Osmanlı yönetimi bölgede, herkesin inanç ve ibadetine karşı hoş görü içinde olacağının işaretini vermişti. Zira bu anlayışın devamı sonucunda Osmanlı Padişahları halkı Hıristiyan olan şehirlere vardıklarında, bu saygının bir ifadesi olarak kilise çanları çalınmış ve büyük törenlerle karşılanmışlardır. Artık dinler arasında gerginlik önemli ölçüde sona ermiştir. Bu

[1] AYDIN Mehmet, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T. D. Vakfı Yayınları, İst. 1992
[2] GÜNDÜZ Şinasi, Yaşayan Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ank. 2010.
[3] AKGÜNDÜZ Ahmet . S. Öztürk; Bilinmeyen Osmanlı, OSAV; İst. 1999
[4] En-NEDVİ Ali el- Haseni, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti, Çağ Yayınları İst. 1978.

huzur ve sükûnet 19. asrın sonuna kadar devam etmiştir. Fakat gerek Rus savaşlarının bölgeye kayması gerekse birinci dünya savaşının başlamasıyla birlikte doğu ve batı devletlerinin güç ve dengeleri de doğal olarak değişmiş ve tekrar savaşların eşiğine gelinmiştir.

Özellikle Rus savaşlarının yapıldığı ve devamında kominizim rejiminin hüküm sürdüğü ülkelerde, (Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk gibi) ikamet eden Müslümanlara yönelik yapılan zulüm ve baskılar her geçen gün daha da artmıştır. Bu zulüm ve işkence karşısında Müslümanlar; sadece canlarını kurtarma uğruna ev, eşya, mal ve servetlerini bırakarak çocuk, kadın, hasta, yaşlı ve yaralı demeden göç etmekten başka çare bulamamıştır. Aslında Balkanlarda yaşanan bu rejim baskısı, etnik ayrımcılık ve din özgürlüğünün kısıtlanması diğer dinleri ve mensuplarını da önemli ölçüde etkilemiştir. Şu kadar var ki Hıristiyan veya başka dinlere mensup olanlar göç etmek zorunda bırakılmamıştır. Bulgaristan'da görüştüğüm Ortodoks ve Katolik kiliselerinin mensupları da komünizm yönetiminden maddi ve manevi yönden çok zarar gördüklerini ifade etmişlerdir. Arnavutluk'ta dinden söz etmek bile yasaklanmıştır. Bu ülke yönetimi, bir süre Çin'in Mao düzenini 1978 yılından sonra da Stalin ve rejimini örnek almıştır. Bu rejimlerden alınan ilham ile 1976 yılında yapılan Arnavutluk halk kongresinde kabul edilen Anayasa ile din olgusu tamamen yasaklanmıştır. Bu Anayasa'nın 37. maddesi şöyle düzenlenmiştir: "Devlet hiçbir dini tanımaz. Kişilerin kafasına bilimsel maddeci anlayışını sokmak için ateizm propagandası yapar" Bu Anayasa yürürlüğe girdikten hemen sonra hükümet tarafından İncil ve Kur'an kaynaklı şahıs ve yer isimlerinin değişimini düzenleyen bir de kararname yayınlanmıştır.[1]

Balkanlar'da Yaşayan Dinler:

İslam ve Hıristiyanlıktan önce yeryüzünde ilk semavi din Yahudiliktir. Fakat bu dinin mensupları, kendi kitaplarını Allah'tan geldiği gibi muhafaza edememişlerdir. Bir süre sonra hahamların aklında kalanlar ve haricen ilave edilen bilgiler Yahudiliğin yazılı kitabını oluşturmuştur. Yahudiliğin yeryüzünde yaygın olduğu dönemde, ırk ve cinsler arasında din ve vicdan hürriyetinde eşitlik sağlanmamıştır. İnsanlık zaman tünelinden geçerken bu kez Hıristiyanlıkla tanışmıştır. Başlangıçta bu yeni dinin mensupları da Yahudilerin hışmına uğramış Hz İsa ve Havarilerine her türlü haksızlığı reva görmüşlerdir. Yaklaşık üç asır sonra Roma İmparatorunun Hıristiyanlığı kabul etmesi üzerine bu kez Hıristiyanlar güç sahibi olmuş ve daha önceleri kendilerine haksızlık yapan Yahudilerden intikam almışlardır. Dolayısıyla insanlar, bu olayların yaşandığı orta çağda din ve bilim alanında hür ve serbest olamamışlardır. Çünkü Hıristiyanlığın güçlendiği dönemlerde de, Hıristiyanlık mezhepleri arasında tartışmalar başlamıştır. Öyle ki bir ülkede Katolikler iktidarı ele geçirince diğer Ortodoks ve Protestanlara hayat hakkı tanınmamıştır. Bu katı tutum içinde olan Hıristiyanlar, başka dinlerin mensuplarına hiç tahammül edememişlerdir. Bu nedenle Endülüs İslam devleti Katoliklerin eline geçince orada yaşayan Müslüman, Yahudi ve diğer mezheplere ölüm başta olmak üzere her türlü zulüm ve haksızlık reva görülmüştür. Bu vesile ile bölgede bulunan binlerce Yahudi Osmanlı Devletinin himayesine sığınmıştır[2].

Tarihi belgeler, M.Ö. üçüncü ve ikinci yüzyıllarda Balkanlardaki nüfusun genel olarak Hıristiyan dinine mensup olduğunu göstermektedir. Hıristiyanlık başlangıçtan itibaren Katolik

[1] POPOVİÇ Aleksandre, a.g.e. s. 49
[2] KARAMAN Hayrettin, İslam'da İnsan Hakları, Ensar Vakfı, İst

ve Ortodoks olmak üzere iki büyük mezhep şeklinde gelişmiştir. Ancak daha sonra Katolik kilisesinin dini merkeziyetçi yapısına karşı bir çeşit tepki olarak, reformcu anlamda Protestan mezhebi ortaya çıkmıştır. Zamanla bu büyük mezheplerin dışında da bazı küçük mezhepler doğmuş ve gelişmeye başlamıştır. Fakat Hıristiyan kiliseleri genel olarak bu üç ana mezhebe göre şekillenmiştir.

Günümüzde Katolik mezhebi, sayı ve tarihi yapı bakımından Hıristiyanlığın en büyük mezhebidir. Bu itibarla halen dünya Hıristiyan nüfusunun %50 kadarı Katolik'tir. İkinci sırayı % 30 ile Protestan mezhebi izlemektedir. Üçüncü sırayı ise %17' ile Ortodokslar gelmektedir. Geriye kalan % 3'lük bölüm ise diğer küçük gruplardan oluşmaktadır[1]. Katolikler çoğunlukla Batı Avrupa ülkeleri ile Kanada ve Afrika kıtasındaki bazı ülkelerde yaşamaktadırlar. Protestanlar da ABD, Avustralya, Finlandiya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde çoğunluğu teşkil etmektedirler. Ortodokslar ise, Rusya, Beyaz Rusya, Ukrayna, Gürcistan, Ermenistan ve çalışmamızda üzerinde durduğumuz, Balkanlar coğrafyasını oluşturan Romanya, Kosova, Makedonya, Sırbistan, Bosna-Hersek, Karadağ, Arnavutluk, Bulgaristan ve Yunanistan gibi ülkelerde bulunmaktadırlar.

İlerleyen zaman diliminde Hıristiyanlığın bu iki büyük mezhebinin mensupları arasında ihtilaf ve çatışmalar başlamıştır. Artık 1054 yılında siyasi ayrılığın dini ayrılığa dönüşmesiyle asırlar boyunca aynı dinin mensupları arasındaki bu gerginlik daha da artmıştır. Bugün Hırvatistan ve Slovenya olarak bilinen Balkanların batı bölgesinde Katolikler, doğu kısmında ise Ortodokslar çoğunluğu ve hâkimiyeti sağlamışlardır. Böylece yüzyıllar boyunca bu dinin iki büyük mezhebi arasındaki tefrika yaygınlaşarak devam ede gelmiştir. Katolikler Vatikan'dan, Ortodokslar ise, İstanbul Rum Patrikhanesinden destek almışlardır.

Kuzeybatıya doğru yaklaştıkça Katolikler bölgeyi ele geçirmişlerdir. Böylece Roma ve Macarlar tamamen Papa'nın etkisinde kalmış, Slovenya ve Hırvatistan'ın da Katolik olmaları sağlanmıştır. Fakat buna tepki olarak Balkanların doğusunda bulunan Bulgarlar, Sırplar, Yunanlılar, Arnavutlar ve Romanlar Ortodoks Hıristiyan'ı olarak kalmaya devam etmişlerdir. Halen bu ülkelerdeki Ortodoksların oranı, %75-85 arasında yoğunluğunu korumaya devam etmektedir. Başlangıçta bölgedeki diğer dinler ve mezheplerin oranı daha azdır. Çünkü bölgede yaygın ve derin bir Bizans kültürü hüküm sürmektedir. İlk başta bölgede çok az sayıda Yahudi olmasına rağmen 19. Yüzyıl sonuna doğru nüfusları tedricen artmış ve 300.000'e kadar ulaşmıştır. Fakat 14. asırdan itibaren Müslümanların Balkanlara yerleşmeleriyle bölgedeki dinlerin dengesi ve sayıları değişmeye başlamıştır.

İslamiyet'in Balkan yarımadasına ilk etkisinin XII. yüzyılda yaşamış Horasan erenlerinden Sarı Saltık'ın buralara gelmesiyle başladığı ileri sürülmektedir. Bölge halkı arasında bu tür yaygın bir kanaat olmasına rağmen konu tarihsel ve bilimsel yönden yeterince açıklanmış değildir. Balkanlara esas itibariyle ilk İslamiyet Osmanlıların fetihleriyle birlikte gelmiştir. Hatırlanacağı üzere ilk Osmanlı Devleti, Marmara'nın Anadolu yakasında (1299) kurulmuştur. Yaklaşık elli yıl sonra Süleyman Paşa (1356) kırk arkadaşıyla birlikte Çanakkale boğazını geçerek Gelibolu üzerinden Marmara'nın batı yakasına diğer adıyla Balkanlar'a (Rumeli'ye) ilk adımı atmıştır.

Kısa bir süre sonra (1361) da Gazi Evrenos Batı Trakya'yı fethetmiştir. Bu tarihte devletin başkenti Bursa'dır. Aynı dönemde Balkanlar'da önemli bir yerleşim yeri olan Edirne

[1] -ÖZTUNA Yılmaz Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İst, 1979

de fethedilince dört yıl sonra başkent olmuştur. Böylece Osmanlı, devlet merkezini buraya naklederek askeri ve siyasi gücü ile Balkanlara yönelmiştir. Bir müddet Meriç boyunda ilerleme devam etmiş ve kısa bir süre sonra Filibe de teslim alınarak Bizans'ın nüfuzu kırılmıştır. Artık Balkan yarımadası, Osmanlıların Avrupa'daki fetihleri için en önemli odak noktası olmuştur. Özellikle 1389 yılında tamamlanan Kosova savaşı ve 1453 yılında gerçekleşen İstanbul'un fethinden sonra Balkanlar iyice Osmanlıların ilgi alanına girmiştir. Daha sonra fetihler aralıklarla devam etmiş zamanla Macar ovalarına ve Viyana kapılarına kadar ilerlemiştir[1].

Osmanlı devleti başlangıçta sadece Anadolu'ya hizmet ederken bir müddet sonra Balkanlar da devreye girmiştir. İlerleyen zaman diliminde Balkanlar'a yapılan hizmet ve yatırımlar Anadolu'ya yapılan hizmet ve yatırımların önüne geçmiştir. Bu konu, bazen Anadolu ve Rumeli halkı arasında tartışma konusu olmuşsa da, karar Balkanların lehine çıkmıştır. Çünkü Osmanlı devletinin genişleme politikasına bakıldığında otuz üç padişahtan sadece üç tanesinin doğuya, yani İran, Irak ve Mısır'a yönelik olduğu, geriye kalan otuz padişahın yüzünün ise daima batıya dönük olduğu ve bu yöne doğru sefere çıktıkları görülmektedir.

Böylece devletin batı diğer bir ifade ile Balkanlar kanadı daima önde tutulmuştur. İşin diğer önemli bir yönü ise; fethedilen yerlere Osmanlı kültür ve medeniyeti yerleşmiştir. Yeri geldiğinde açıklanacağı üzere bu zengin değerler yerli halk tarafından kabul görmüştür. Bu nedenle asker sivil ayırımı yapılmaksızın Avrupa'nın güneyindeki Balkan yarımadasının fethedilmesinden sonra yaşanan tarihi gelişmeler ve değişmeler sonucunda, bölge halkının kültür, eğitim, dil, gelenek ve göreneklerinde birçok değişmeler olmuştur. Osmanlılar bir yandan camiler, hamamlar, tekkeler, türbeler, köprüler, kervansaraylar, çeşmeler gibi mimari tarzı yüksek eserleri inşa ederken diğer taraftan da beraberlerinde Anadolu'dan getirdikleri çok sayıda zanaat çeşitlerini da büyük bir hızla yaymayı başarmışlardır.[2] Bölgede halkın benimsediği, din, inanç, örf ve adetlere saygı gösterilmiştir.

Balkanlar'da sonraları tasavvuf kültürü gelişmesine rağmen uzak doğu dinlerini temsil eden Budizm ve Şintoizm pek yaşamamıştır. Bugün bile bölgede bu dinlerin mensupları yok denecek kadar azdır. Buna mukabil bölgede, evanjelikler'de artış gözlenmektedir. Geçmişte Balkanlar'da taraftar bulamayan Protestanların oranında da bir gelişme söz konusudur. Balkanlar'da bu mezheple ilgili misyonerlik faaliyetlerinin her geçen gün artarak devam etmektedir. Diğer yandan batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Balkanlarda da Ateizmin % 5-7 arasında bir oranla yukarıya doğru tırmandığını hatırlatmak gerekir. Şüphesiz ki bu gelişme, gençlik başta olmak üzere bütün bölge insanını olumsuz etkilemektedir.

Bölgede Dinler arası diyalog bağlamında yapılan toplantılar, seminer ve değerlendirmelerde kilise mensupları da bu endişelerini dile getirmektedirler. Aşağıda verilen tablodan da anlaşıldığı üzere halen Balkanlar'da Hıristiyanlık dini, mensupları itibariyle ilk sırayı almaktadır. İkinci sırada ise, İslam dini ve mensupları bulunmaktadır. Bu durumda; bölgede toplam 66.168.791 olan nüfusun, ilk sırasını teşkil eden Ortodoksların sayısı, 48.014.520 dir. Katolikler ise, 5.776.069 dur. Bu durumda Balkanlar'daki toplam Hıristiyan nüfusu; 53.790.589 dur. İkinci sırayı alan Müslümanların sayısı ise, 8.851.518'dir. Diğerlerin

[1] HAFIZ Nimetullah Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, IRCİCA, İst. 1985
[2] E. Hafiz. S. 95

toplamı da; 3.526.684 dür.

Balkan ülkeleri nüfusunun dinlere göre dağılımı; Tablo: 2

S.N	Ülke Adı	Nüfus	HIRİSTİYAN		Müslüman	Diğerleri
			Ortodoks	Katolik		
1	Arnavutluk	3.197.000	610.312	40.145	2.150.213	396.330
2	Bulgaristan	7.487.317	6.023.689	65.345	1.050.543	347.740
3	Romanya	23.166.000	21.823.534	450.543	280.564	611.359
4	Yunanistan	10.800.000	9.413.689	380.543	189.000	816.768
5	Bosna	4. 500.000	1.260.543	582.675	2.367.678	289.104
6	Hırvatistan	4.784.265	510.600	3.620.410	180.654	472601
7	Karadağ	690.000	450.456	40.435	156.678	42431
8	Makedonya	2.046.209	1.310.150	80.250	600.074	55735
9	Sırbistan	7.498.000	6.381.000	450.510	280.450	386040
10	Kosova	2.000.000	230.547	65.213	1.595.654	108.576
	TOPLAM	**66.168.791**	**48.014.520**	**5.776.069**	**8.851.518**	**3.526.684**

İlahi Dinler, Özde Birdir:

İslam kaynaklarına göre ilahi dinler, Allah tarafından vahiy yoluyla peygamberlere gönderilmiştir. Allah'ın seçtiği bu peygamberler kendi kavimlerine aldıkları dinin hükümlerini olduğu gibi tebliğ etmişlerdir. Bu görev ve tebliğ ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber Hz. Âdem ile birlikte başlamış son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sona ermiştir. Bu durumda bütün peygamberlere gönderilen din tevhid dinidir. Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvet ve ahiret inancı bu dinlerde aynıdır. Özellikle inançla ilgili konularda değişme olmamıştır. Bu duruma göre; Hz. Âdem (a.s.)'den itibaren Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı **"İslam"**dır.[1]

Buna göre; bütün Peygamberlerin getirdiği dinlerin özü İslam'da birleşmekte ve sadece Allah'a iman ve O'na ibadet edilmesi emredilmektedir. O halde Allah'ın gönderdiği Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kitaplar birbirini, tamamlayan, tasdik eden ve destekleyen vahiylerdir. Doğal olarak bu kitaplarda açıklanan dinlerin adı farklı olsa da özü birdir. Kur'an, bu özellikten dolayı daha önce gerçek Yahudiliği ve Hıristiyanlığı anlatan vahiy mahsulü olayları saygıyla anmaktadır.

Esas itibariyle Yahudi ve Hıristiyanların, kendi kitaplarını doğrulayan Kur'an'ın inmesinden rahatsız olmamaları gerekirdi. Aksine sevinç duymaları daha uygun olurdu. Çünkü ilahi dinlerin amacı, insanları sahih bir imana kavuşturmak ve bu hal üzere yaşamalarını sağlamaktır. Nasıl ibadet edeceklerini öğreterek dünya ve ahret mutluluğuna ulaştırmaktır. Tarihi tecrübe ve kamu vicdanın üzerinde ittifak ettiği gibi ilahi dinlerin hedefi insanları birbirine hasım ve rakip yapmak için değil, tevhit inancı üzerinde birleştirmek üzere gönderilmiştir. Buna göre, dinlerdeki ayrılıklar insan egoizminin ürünüdür.[2]

Diğer taraftan Peygamberlerin mesajları, dil bakımından ayrı ise de anlam ve ruh bakımından birdir. Çünkü hepsinde vurgulanan temel prensip, Allah'a ve ahirete iman ile sadece Allah'a ibadet etmek ve güzel davranışlarda bulunmaktır. Her peygamber ümmetine bunları anlatmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Kur'an Allah'ın elçileri arasında ayırım

[1] HARMAN Ömer Faruk, İlmihal 1 İman ve İbadetler, c.1. s. 5, T.D.V. Yayınları, Ank. 2010
[2] ATEŞ Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, c.11.s.345, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1991

yapmamıştır. Hepsine iman edilmesi gerektiğini vurgulamıştır: "*Biz O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız. (hepsine inanırız)"*[1]

İslam dinine göre, insan en güzel bir biçimde ve şerefli bir varlık olarak yaratılmıştır[2]. Zira Hz. Âdem (a.s.)'den itibaren bütün insanlar, Allah tarafından gönderilen tevhid dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihni, ruhi ve bedeni kapasiteye sahip kılınmıştır. Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği dinin, tevhit dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı bildirilmiştir.[3] Ancak tarihin akışı içinde insanlar hak dinden uzaklaşmış ve beşeri zaafları sonucunda batıl inanç ve yaşayışlara yönelmişlerdir.

İslam Barış ve Huzur Dinidir:

Kur'an, şiddet ve savaştan arınmış, barış ve huzurun hüküm sürdüğü bir dünyada yaşamamızı tavsiye etmektedir. Nitekim birçok ayeti kerime de insanların fesat ve bozgunculuğun simgesi olan şeytanın adım ve izlerini bırakarak barış içinde yaşamalarını önermektedir: "*Ey inananlar, hep birlikte barışın içine girin, şeytanın adımlarını izlemeyin. (şeytanın sözüne kanarak kavga etmeyin)*[4]. Bu ayette geçen "**silm**" kelimesi İslam olarak açıklanmıştır. Bu durumda aynı kökten gelen İslam, teslimiyet, itaat ve barışa katılmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla diğer bir ayette açıklandığı üzere Kur'an inancın; zor ve baskı üzerine değil, serbest düşünce ve sağlam delil üzerine kurulduğunu haber vermektedir: " *De ki Hak Rabbinizden gelmiştir. Dileyen inansın. Dileyen kabul etmesin"*[5]

Çünkü Kur'an, insanlara intikam yerine sabır ve bağışlamayı, kötülük yerine de iyiliği ve itidal sahibi olmayı öğütlemektedir. Kötülüğe misliyle karşılık vermek adaletin bir gereği olmakla beraber onu affetmeyi hatta iyilikle karşılık vermeyi bir erdemlik olarak değerlendirmiştir. Kur'an bu yüce duyguyu da bize şöyle hatırlatmaktadır: "*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen, kötülüğü en güzel olan şeyle sav. O zaman (bakarsın ki) seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost oluvermiştir. Bu güzel davranışa ancak sabredenler nail olur. Buna ancak (hayırdan ve olgunluktan) büyük payı olanlar kavuşturulur.*[6]

Gerek Hz. Peygamber (s.a.s.), gerekse dört halife döneminde İslam dininin yayılması ve başkaları tarafından kabul edilmesi için kesinlikle şiddet ve baskı uygulanmamıştır. Dolayısıyla İslam dini referans gösterilerek hiç kimse dini kabul etmeye zorlanmamıştır. Çünkü zorla din olmaz. Din, gönül işidir. Gönülden bağlanmayan kimse, zor karşısında inandığını söylese de Allah katında inanmış sayılmaz. Bunun tersi olan zor ve baskı karşısında inkâr etmek de küfür değildir. Yüce Allah Bu hususta şöyle buyurmaktadır: "*Sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin.*"[7]

Kur'an ve Sünnetin uygulaması da bu şekilde olmuştur. Tarih boyunca İslam politikası bu anlayış üzerine inşa edilmiş ve fethedilen ülkeler halkına, tam anlamıyla din özgürlüğü tanınmıştır. Esasen başka bir tavır ve hareket tarzının İslam dini ile bağdaşması söz konusu

[1] Bakara, 2/285
[2] Tin, 95/4; İsra, 17/70
[3] Rum, 30/30
[4] Bakara; 2/ 208
[5] Kehf, 18/ 29
[6] Fussilet, 41/34-35
[7] Kaf, 50/45

değildir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.) de insanlığa rahmet olarak gönderilmiştir: " *(Ey Habibim!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*"[1] Bu itibarla İslam, daima şefkat ve rahmet dini olmuştur. Şimdi yeri gelmişken İslam tarihi boyunca barış ve huzurun öncelendiğini gösteren birkaç örnek vermekte yarar vardır:

Hatırlanacağı üzere Müslümanlar Mekke'den Medine'ye kendi rızalarıyla hicret etmemişlerdi. Fakat Mekke'deki müşriklerin, Müslümanlara karşı uyguladıkları çok yönlü zulüm ve baskı politikası üzerine zorunlu olarak hicret olayı gündeme gelmiştir. Resulullah Müslümanların maruz kaldıkları bu haksızlıklara söz ve eylem planında karşılık vermeden bütün zorlukları göze alarak Medine'ye hicret etmeye karar vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve beraberinde hicret eden müminler Medine'de daha rahat ve özgür bir ortama kavuşmuşlardır. Medine halkı muhacirlere kucak açarak onlara maddi ve manevi alanda yardımcı olmuşlardır. Böylece ilk kardeşlik akdi de bu samimi yardımlaşma üzerine kurulmuştur. Bu dönemde Medine'de Yahudi, Hıristiyan, Münafik vb. unsurların da aralarında bulunduğu çeşitli insan grupları vardı. Müslümanlar, bu insanlarla bir arada yaşamaya özen göstermişlerdi. Hatta aşağıda görüldüğü üzere ilk iş olarak Medine'de yaşayan bu farklı toplumlarla bir protokol hazırlığına başlamışlardır:

a) Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye hicret ettiklerinde burada Yahudiler ve az sayıda da Hıristiyanlar vardı. Resulullah, Müslümanlarla bu iki dinin mensupları arasında dini, askeri, sosyal ve kültürel yönden barış ve huzurun sağlanması için onlarla istişare ederek, İslam tarihinde **"Medine Sözleşmesi"** veya Medine Anayasası olarak kabul edilen bir metin hazırlanmıştır. Bu metnin 16. maddesinde şöyle denmektedir: "Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara muarız olanlarla yardımlaşmaksızın, yardım ve müzaheretimize (desteğimize) hak kazanacaklardır."[2]

Aynı protokolün 25. maddesinde ise, kitap ehline güvence verilerek onların din ve vicdan özgürlüğünün teminat altına alındığı açıkça vurgulanmıştır: "Yahudilerin dini kendilerine, Müslümanların dini de kendilerinedir." Bu hususta İslam hukukunun temel kaidesi, "netrukuhum ve ma yedinun", "Onları kendi dinleri ile baş başa bırakıyoruz" diğer bir ifade ile onları, din olarak kabul ettikleri şeyleri icra etmede serbest bırakıyoruz demektir. İslam hukukçularının zımmilerin hak ve vazifeleri konusunda koymuş oldukları prensip objektiftir: "Müslümanların lehine olan onların da lehine, Müslümanların aleyhine olan onların da aleyhinedir."[3]

b) Diğer önemli bir konu da Bedir savaşı sonunda esirlere gösterilen şu örnek uygulamadır. Hatırlanacağı üzere Resulullah Bedir savaşı sonrasında, esir düşen müşriklerle ilgili karar almak üzere ashabıyla istişare etmiştir. "Bu esirler hakkında ne düşünüyorsunuz?" şeklinde soru sorarak, ashabının bireysel görüşlerini almıştır. Hz. Ebu Bekir kendilerine dokunulmamasını ancak küçük bir fidye karşılığında serbest bırakılmasını, Hz. Ömer bu görüşe katılmayarak onların öldürülmesini önermiştir. Diğerleri de benzer görüşler açıklamışlardır. Fakat rahmet Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.) gelen teklifler arasında ölüm ve cezayı değil Hz. Ebu Bekir'in teklifi gibi hafifletici görüşleri tercih ederek çaresiz

[1] Enbiya, 21/107
[2] ÜNALAN Abdülkerim; Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1997
[3] KENANOĞLU M. Macit, Osmanlı Millet Sistemi, Klasik, İst. 2004

olan esirlerin ölümüne değil onları insanlığın yararına olan eğitim hizmetinde bir süre görevlendirerek sembolik bir fidye ile serbest bırakmışlardır.[1].

c) Hz. Peygamber (s.a.s) Hicretin 6. yılında umre yapmak amacıyla Mekke'ye doğru yola çıkmıştı. Olaydan haberdar olan Mekke müşrikleri bu yolculuğa engel olmak için Hudeybiye'ye kadar gelmişlerdi. Savaş başta olmak üzere her türlü müeyyideyi göze almışlardı. Ashab-ı kiram ise, Resulullah için canlarını feda etmeyi çoktan kabul etmişlerdi. Fakat Hz. Peygamber (s.a.s), karşı karşıya gelen bu iki gücün savaşına izin vermemiş, görüşmeler sonucunda yine barış yolunu tercih etmiştir. Bu antlaşma ilk başta bazı Müslümanların hoşuna gitmemişti. Çünkü barış uğruna kabul edilen bu maddelerden birine göre, Müşriklerden birisi Müslüman olur da hicret etmek isterse ona izin verilmeyecek, Mekke'ye iade edilecekti. Fakat Müslümanlardan biri Mekke'ye geri dönerse o Medine'ye iade edilmeyecekti. Bu sıralarda Ebu Basir (r.a.) Müslüman olmuş ve Medine'ye gelmişti. Müşrikler onu geri almak üzere iki kişi göndermişti. İtirazlara rağmen Resullulah onu geri vermişti. Bütün tepkiler dikkate alınmış ancak uzun soluklu barış ve huzur umudu ile sabırlı olmaları tavsiye edilmiştir.[2]

d) Hudeybiye antlaşmasından bir müddet sonra Müslümanlar tekrar Mekke'ye düzenli ve güçlü bir ordu ile gelmişlerdi. Daha önce Müslümanlara yaptıkları zulüm ve haksızlıklarla hicretlerine sebep olan Müşrikleri korku ve telaş sarmıştı. Mescidü'l Haram'da toplanarak başlarına gelecek cezayı düşünüyorlardı. Fakat rahmet, hidayet ve barış Peygamberi bunları; Müslümanlara ve kutsal değerlere zarar vermemek şartıyla hür ve serbest bırakmıştır. Kendileri de hep birlikte Resulullah'tan bunu beklediklerini itiraf etmişlerdi. Böylece yıllar sonra kan akıtılmadan Mekke fethedilmiş ve bağımsızlığına kavuşmuştur.

e) Hz. Ömer Kudüs'ü fethettiği zaman orada yaşayan kitap ehline hiç dokunulmamıştır. Hz. İsa kilisesinin yanında dinlenirken, namaz vakti gelince Hz. Ömer artık şehrin yetkilisi olmasına rağmen Patrik Elias'tan içeri girip ibadet etmek için izin istemiş ve namazını bu izinden sonra kılmıştır[3].

f) Yine Hz. Ömer'in Azerbeycan'a tayin ettiği valilerden Utbe bin Ferkad Azerbaycan halkına yönelik verdiği şu güvence de konumuzu destekleyen önemli bir belgedir. Vali, halka yönelik şöyle bir ferman yayınlamıştır: "Azerbaycan'ın halkı, ovası, dağı, yaylası ve bütün dinlerin mensupları güvence içindedir. Canları, malları, dinleri ve şeriatları (hukukları), güçleri ölçüsünde verecekleri cizye karşılığında korunmuştur. Çocuğa, kadına, yoksul yatalağa, kendini ibadete vermiş fakir zahide ve bunların yanında bulunan aile efradına cizye yoktur. Zimmet halkı, Müslüman askerlerden biri geldiği zaman onu bir gündüz ve gece konuk edecek ve ona gideceği yere kadar yol göstereceklerdir. Bu zimmet halkından, herhangi birisi savaşa götürülürse o yıl, o kimseden cizye alınmaz. Savaşa götürülmeyip yerinde kalan, diğerleri gibi cizye verir."[4]

---

[1] SALLABİ Muammed, Çev, Ş. Şenaslan, F. Aktaş, Hz. Ebu Bekir, Ravza, İst.2009.
[2] KANDEHLEVİ M.Zeki, Çev. Y. Karaca, Müslüman Şahsiyeti, Risale, İst, 1997.
[3] MICHAUD, Yabancılara Göre Eski Türkler, Bedir Yayınevi, İst. 1969
[4] Ateş Süleyman, a.g.e. s. 486

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere, İslam, toplumun din, dil, ırk ve renk farkını gözetmeksizin herkese karşı hoşgörülü davranmayı öngörmektedir. Bu tarihi zenginlik ve birikim üzerine mümin güzel ahlak sahibi ve hoşgörülü olarak tanınmıştır. Başkalarının duygu ve düşünce özgürlüğüne saygı göstermiştir. Çünkü insanları düşünce ve eylemlerini ödüllendirecek veya cezalandıracak olan yalnız Yüce Allah'tır. Elbette her insan vicdan özgürlüğüne sahiptir. Bu vicdan ve inancından dolayı kimseye değil yalnız Allah'a karşı sorumludur. Şu ayetlerde açıkça görüldüğü üzere dinde baskı ve zorlama yoktur. İslam, iman ve hayat tarzı olarak kimseye zorla kabul ettirilemez.

"*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*" [1] *"Sizin dininiz size, benim dinim de banadır"*[2])

"Onlara de ki: "Allah hakkında mı bizimle tartışıp duruyorsunuz? Hâlbuki O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işlediklerinize aittir. Biz O'na gönülden bağlanmış kimseleriz."[3]

İslam dini, her ne kadar insanları, son ve gerçek din olan İslam'ı kabul etmeğe davet ediyorsa da, kimseyi buna zorlamamıştır. Çünkü inanç kalbe bağlı bir konudur. Onu zorlamanın bir anlamı yoktur. Esasen zorlama ile olan bir inanç şekilden ibaret kalır ve kimseye fayda sağlamaz.

Yukarıda açıklandığı gibi İslam hukukunda yer alan; " Onları kendi dinleri ile baş başa bırakmak" prensibi gereğince tarihin değişik dönemlerinde ve yerlerinde kurulan İslam devletlerinde, camilerin yanında kiliseler, havralar da bulunmuş ve kimse bunlara dokunmamıştır. Bilakis bunlar devlet tarafından korunmuş ve bütün din mensuplarının ibadetlerini serbestçe ve güven içerisinde yapmaları sağlanmıştır. Hatta imam-ı Şafii, Müslüman bir kocanın ehl-i kitaptan olan karısına İslam'ı teklif etmesini bile, zimmilere verilen teminata aykırı olduğu gerekçesiyle caiz görmemiştir. Bu da İslam'ın inanç hürriyetine son derece saygı gösterdiğinin açık bir delilidir.[4]

İslam tarihinin devamı olan Emeviler ve Abbasiler döneminde de Halifeler gayri Müslimlerin hukuku konusunda Hz. Peygamberin uygulamalarına devam etmişlerdir. Bu dönemde zimmiler ve gayri Müslimler geniş bir müsamaha içinde yaşamışlardır. Gayri Müslimler hem dini hürriyetlerine sahip olmuşlar hem de devlet içerisinde çeşitli yönetim kademelerinde görev almışlardır. Özellikle Hıristiyanların mali görevlere getirildiği ve devlet divanlarında kendilerine görev verildiği görülmektedir. Bizzat halife ve hükümdarların sorumluluğunda; zimmi, Mecusi ve Hıristiyanların dini ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla birçok kilise inşa edilmiştir. Patriğe istenen yetkiler verilmiş ve desteklenmiştir. Ruhani reisler tayin edilmiş ve kendilerine önemli haklar verilmiştir.[5]

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Osmanlı iç hukuku gereğince emrindeki azınlıkların haklarını korumuştur. Devlet güvenliğini ve asayişini ihlal etmeyen konularda herkes hür ve serbest bırakılmıştır. İnanç ve ibadetlerini yaşamalarına engel olunmamıştır. Kendi dinlerinde ön görülen hukuki hükümleri yerine getirmişlerdir. Böylece her toplum

[1] Bakara, 2/256
[2] Kafirun, 109/6
[3](Bakara, 2/ 139
[4] ÜNALAN, Abdülkerim, İs lam Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1997
[5] KENANOĞLU M. Macit, a.g.e, s. 282

inandığı şekilde dini ritüellerini serbestçe uygulama hakkına sahip olmuştur.[1]

Din ve Vicdan Özgürlüğünün Esası ve Kapsamı:

Din ve vicdan özgürlüğü kavramından anlaşılması gereken husus, insanların inançlarını açıklamalarında ve dinin emri olarak ibadetlerini yerine getirmelerinde tam anlamıyla özgür ve serbest olmalarıdır. Bu durumda kişi hem istediği dini hem de istediği mabedi tercih etme ve orada ibadet yapma hakkına sahip olmalıdır. Bu durumda din ve vicdan özgürlüğü birbirini tamamlayan en az dört faaliyet alanındaki hakkı kapsamaktadır:

a) İman Etme Hakkı: Din ve vicdan özgürlüğünün özü; kişinin kendi iradesiyle istediği kutsala iman etmesi, istediği dini benimsemesi veya benimsememsidir. İtikat, inanç, iman, vb. kelimelerle ifade edilen bu eylem serbestçe inanmayı, inancını açıklamayı ve inancından dolayı kınanmamayı gerektirmektedir. Nitekim İslam kaynakları da dini tanımlarken insanların kendi tercihleriyle kabul etmelerine vurgu yapmışlardır. Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi (1948), Avrupa İnsan Hakları ve Ana Hürriyetlerini Korumaya Dair Sözleşme (1950) de benzer hükümleri taşımaktadır.

b) Dinin Esaslarına Göre Amel Etmek: Buna dini ibadetini serbestçe ifa etme hürriyeti de denebilir. Bilindiği üzere, her din kendi mensuplarına bazı görev ve sorumluluklar getirmiştir. Bu nedenle bir dine inanan kişi mabuduna (inandığı dinin sahibine) karşı ibadet, dua ve münacatta bulunmak hakkına sahiptir. Bu icraat siyasal iktidarların müdahale alanına girmemelidir. Zira ibadet, dini ayin ve törenlerin serbest olması gerekir. Devletin bu faaliyet alanını kısıtlamamalıdır. Çünkü din özgürlüğü, hürriyet ve insan haklarının en önemli bölümünü teşkil etmektedir.

c) Dinin Öğrenme, Öğretme, Yayma ve Yayın Yapma Hakkı: Kişinin inandığı dinini öğrenmesi en doğal hakkıdır. Kendi dinini, öğrenme ortamını bulamayan kişinin din hürriyetinden söz edilemez. Kaldı ki dini öğrenmek de yeterli değil onu başkasına öğretme ve yayma hakkına da sahip olmalıdır. Hangi din olursa olsun ancak onu öğrenmek, öğretmek ve yaymakla devamı sağlanabilir. Aksi halde bu dinin geleceğini güvence altına almak mümkün değildir.

d) Örgütlenme Hakkı: Örgütlenme, aynı dine inanan, benzer dini inanışları paylaşan insanların bir araya gelmeleri, dini amaçlarla çeşitli örgütler kurabilmeleri ve dini amaçlarla çeşitli faaliyetlerde bulunabilmeleri hakkının tanınmış olmasını ifade etmektedir.[2]

Osmanlı Yönetiminde Din Ve Vicdan Özgürlüğü:

Osmanlı Devleti; hem uzun süre hem de Asya, Afrika ve Avrupa olmak üzere üç kıtada önemli ve stratejik bir coğrafyada hüküm sürmüştür. Balkan yarımadası bu stratejik bölgelerin başında gelmektedir. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman devrinde devletin sınırları kuzeyde Tuna ve Sava nehirlerine, güneyde Hint Okyanusu ve Nil Havzasına, doğuda Kafkas

[1] ÖZTUNA Yılmaz, a.g. e. c. 10. s. 216
[2] DAVUT Dursun, Doğuda ve Batıda İnsan Hakları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ank. 1996

sıradağlarına, batıda ise Atlas dağlarına kadar genişlemiştir. Bu dönemde devletin yüzölçümü on milyon kilometre Kareyi aşmıştır. Bunun 800.000 kilometre kareye yakın bir kısmını Balkan ülkeleri, geriye kalan bölümünü ise Asya ve Afrika kıtaları teşkil etmektedir. Osmanlı bu büyük coğrafya'yı İstanbul'u başkent seçerek yönetmiştir. Yıllar sonra Napolyon Bonapart bu uygulamadan etkilenmiş olmalı ki duygularını şöyle ifade etmiştir. "Eğer dünya tek bir devlet olsaydı, başkentliğe en layık şehir şüphesiz ki İstanbul olurdu."[1]

Üstelik fethedilen bölgelerde yaşayan insanların bir bölümü Müslüman değildi. Semavi dinlerden birine inananlar olduğu gibi başka inançlara mensup olanlar da vardı. Tarihi belgeler ve tecrübelerin de gösterdiği gibi Osmanlı, devlet politikası olarak İslam dinini tercih etmiş fakat başka inançlara ve mensuplarına da daima saygılı olmuştur. Şayet Osmanlı yönetimi inanç, ibadet ve mabetler hakkında en ufak bir baskı uygulamış olsaydı en az 3-5 asır boyunca hüküm sürdüğü bölgelerde emrindeki halkın dili, dini ve ibadet yerlerinden iz ve eser kalmazdı. Çünkü bu otorite ve iradeye karşı koyacak bir başka güç yoktu. Oysaki Osmanlı toprakları üzerinde yaşayanlar, genel kanunlara bağlı kalmak şartıyla din ve vicdan özgürlüğü bakımından tam bir serbestlik içinde yaşamışlardır. Osmanlı padişahları yayınladıkları fermanlarda; İslam toplumunda gayri Müslimlerin istedikleri dine inanma, inandıkları dini yaşama, ayinlerini yapma, çocuklarını ona göre eğitme ve dinlerini öğretme imkânı verilir. Nitekim tarihte "emsarü'l zimmiyyin" (Halkı zimmi olan yerleşim yerleri) olarak bilinen halkın tamamı veya çoğunluğu gayri Müslim ise bunlara inançlarını yerine getirmede herhangi bir sınırlandırma getirilmemiştir. İsteyen kiliseye gider. Çanlarını çalar. Haçlarını çıkarır. İlahilerini söyler. Kısaca kendine mahsus özel yerinde ne yaparsa yapsın, ona dokunulmaz. Özel hayatı araştırılmaz ve gözetilmez. Adamın evine kamera veya dinleme cihazı konulmaz. Kişinin özel yerinde işlediği hata kendisiyle Allah arasındadır.[2] Bu arada Osmanlı devletinin dini prensiplere göre hareket etmediğini iddia edenler de olmuştur. Fakat yaygın kanaat ve bilimsel veriler, merkezi yönetimin resmi ve temsil dini İslam'ı benimsediği şeklindedir. Daha da önemlisi İslam, devletin iç ve dış politika'sında daima yönlendirici bir rol oynamıştır.

Ayrıca Osmanlı devletinde tam siyasi nitelik kazanmamış, yalnızca bir sosyal hayat tarzı olarak algılanan ve İslam Dini çerçevesinde değerlendirilmesi gereken dini unsurlar da bir hayat tarzı olarak var olmuştur. Bunlar, Kalenderilik, Bektaşilik ve Alevilik gibi akımlardır. Bu husus, dini ve kültürel zenginlik olarak değerlendirilmiş olup halk arasında bir ayrışma nedeni olmamıştır.[3] Çünkü Osmanlı Yönetiminde din hem kültürün önemli bir parçası olmuş hem de dil, sanat ve tarih üzerinde önemli izler bırakmıştır. Bu bağlamda din fert ve toplumun birbirlerine karşı olan tutum ve davranışlarını da etkilemiştir.[4]

Böylece Osmanlı Devleti, "**Gök kubbe altında birlikte yaşama"** düşüncesini ve felsefesini kendinse şiar edinmiştir. Fatih Sultam Mehmet, 4 Nisan 1478 yılında Bosna-Hersek Ruhbanları için yayınladığı bir fermanda özetle şöyle demektedir: " Ben ki Sultan Mehmet Hanım: İhsan edip Bosna rahiplerine buyurdum ki; Kilislerinizde korkusuzca ibadetinizi yapınız ve memleketimizde korkusuzca ikamet edin. Ne vezirlerimden ne de halkımdan kimse bunları incitmesin ve rencide etmesin. Allah'a, Peygambere, Kur'an'a ve

[1] En-Nedvi Ali el- Haseni, a.g.e, s.350
[2] KARAMAN Hayrettin, İslam'da İnsan Hakları, Ensar Vakfı, İst 2004
[3] Ocak Ahmet Yaşar, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti tarihi, s.110, IRCİCA, İstanbul, 1998
[4] TOSUN Cemal, Din ve Kimlik, T.D.Vakfı Yayınları, Ank. 1996

kuşandığım kılıca yemin olsun ki canları, malları ve kiliseleri bana itaat ettikleri sürece güvencem altındadır."[1]

Diğer taraftan Osmanlı Devletinin dış ülkelerin defterlerine kayıtlı yazılı emirler incelendiğinde de, bütün yazı ve cevapların hoş görü üzerine inşa edildiği görülmektedir. Örnek olmak üzere Balkanların önemli yerleşim merkezleri olan Belgrad, Bergos, İslimiye, Sofya, Boğdan ve Yeni Pazar, Ortadoğu da ise, Kudüs ve Eflak gibi yerleşim yerlerinden kilise ve manastırların yapımı, onarımı için yardım taleplerinde bulunulmuştur. İstenen yardımlar verilmiş ve amacına uygun olarak mabetlerin yapımı veya onarımı için kullanılmıştır. Bu yardım ve uygulamadan memnun kalan din adamları ve halkın ileri gelenleri de yetkililere minnet duygularını arz etmişlerdir. Hatta bu hoşgörü ve memnuniyet karşılığında bazıları gönüllü olarak Osmanlı tebaasına geçmişlerdir. Değişik yer, makam ve mevkilerden Osmanlı Padişah ve hükümetine yazılan teşekkürlere örnek olmak üzere yine Bosna, Yenipazar sancağından gelen bir metnin özetini de buraya almayı uygun gördük

"Atufetlü Efendim Hazretleri;

"Yenipazar Sancağı Taşlıca kazasına tabi Pirincan mevki'inde ahali-i Hırıstiyan tarafından inşa olunan kilisenin ikmal-i için atiyye-i seniyye olarak mahalli mal sandığından verilmiş olan akçadan dolayı teşekkür ve minnetlerimizi arz-ı takdim ederiz efendim. 2 Şubat 1872".[2]

Yine Osmanlı Arşiv Belgelerinde, 1664-1914 yılına kadar Arnavutluk'ta Görice'nin bir köyünde hastane yapıldığı, Ergiri'de Hıristiyan kız çocukları için okul inşa edildiği, çeşitli yerleşim yerlerinde aynı amaçlı başka okulların açıldığı, Tiran ve Ergiri'de Ortodoks okuluna ek bina yapıldığı ve bu okullar için ihtiyaç duyulan kitapların basıldığı belirtilmiştir. Tiran'da Katolik Mezarlığı açılmış ve Delvine'de Ortodoks Kilisesinin tamiri yapılmıştır[3]. Bu konuyu destekler mahiyette Alman tarihçisi Friderich-Karl Kienitz şöyle demiştir. Osmanlı devrinde; Sofya, Filibe; Selanik, Üsküb, Manastır ve Belgrad tarihte hiçbir zaman ulaşamadıkları bir ihtişama ve nüfusa ulaşmışlardır. Hatta Osmanlı alakasının Balkanlara kayması üzerine Anadolu şehirlerindeki gelişme ve kalkınma yavaşlamıştır."[4]

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, din ve vicdan hürriyeti anlayışını sağlam temellere oturtmuştur. Yönetiminde yaşayan diğer din mensupları, dinlerini bırakarak Müslüman olmaya zorlanmamışlardır. Bu hoşgörü, Anadolu'da, Balkanlarda veya azınlıkların bulunduğu her yerde bütün dinlerin mensuplarına tanınmıştır. Yeri gelmişken Mevlana Celaleddin Rumi'nin, Konya'da yaşayan biri keşiş, diğeri mimar olan iki Hıristiyan' a gösterdiği şu saygı ve nezaketin altını çizmek gerekir: Birinci örnekte Mevlana, bir Hıristiyan keşişe hakaret eden bir Türk tüccarını ikaz ederek " hemen özür dile, duasını ve rızasını al" demiştir. İkinci örnekte ise, Mevlana müritlerinin bir Hıristiyan mimarın neden Müslüman olmadığını sorguladıkları bir anda huzura girmiştir. Mimar, "elli yıldır bu dine mensup olduğunu bu dinden ayrılmaktan korktuğunu ve utandığını" söylemiştir. Bu sözleri duyan Mevlana "Allah'tan korkan Hıristiyan da olsa dindardır" demiştir. Bu cevabı duyan mimar bir müddet sonra gönül rızasıyla ihtida etmiştir.

---

[1] T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Komisyon, Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak, Ank. 2006.
[2] Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak a.g.e. s.57.
[3] T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk, s.17 İst. 2008.
[4] ÖZTUNAYılmaz, a.g.e C.12 s.292

Fransız tarihçisi Hauser'in şu açıklaması de, önemli ve objektif bir değerlendirmedir: "Anadolu'da ikamet eden Hıristiyanlar, Avrupa'daki dindaşlarından daha şanslıdır, Oların din ve vicdan hürriyetlerinde herhangi bir kısıtlama yoktur. Hıristiyanlar her türlü ibadetlerini icra, örflerini ifa ve idame ediyorlardı. Yalnız devlet güvenliğine karşı işlenen suçlarda herkes gibi onların da sorumlulukları vardı. Hiçbir Türk, ibadet halindeki Hıristiyan'da asla ürkmez. Kiliselere girer. Hıristiyan ibadetini seyreder. Musikisini dinler."[1]

Tarihi belgelerden anlaşıldığına göre Osmanlı Padişahları kendi emrinde yaşayan milletlere tanınacak hak ve özgürlükler konusunda, İslam din bilginlerinin görüşlerini de almışlardır. Bu bağlamda Zenbilli Ali Efendi gayri Müslimlerle ilgili kendisine tevcih edilen bir soru hakkında verdiği şu fetvası son derece önemlidir. "Mademki onlar ra'yetliği kabul etmişler, dinimiz gereği, onların can, mal ve ırzlarını, kendi can, mal ve ırzlarımız gibi korumakla mükellefizdir."[2] Görüldüğü üzere bu fetva ile hem gayri Müslimlerin şahsi hak ve hürriyetlerine gösterilen saygıyı hem de meşru sınırlar içinde kalmak şartıyla din ve vicdan özgürlüğüne tanınan yetkiyi ve değeri dile getirmiştir.

Zira Osmanlı Devlet hukukunda Müslüman olmayan zımmiler ve diğer din mensupları da Allah'ın bir emanetidir. Onların, bugün din ve vicdan özgürlü olarak ifade edilen temel insan haklarına riayet etmek aynı zamanda bir dini vecibedir. İnanç, ibadet, ırz, can, namus ve mal emniyeti olarak sıralanabilecek bu tür temel haklar tam anlamıyla bir emniyet altına alınmıştır. Bu hukuki yapıyı kuran ve hassasiyetle uygulayan Osmanlılar, Müslüman olmayan halkların bir sığınağı ve kurtuluş ümidi olmuştur. Bu vesile ile Katolik ve Ortodoks mezhepleri dışındaki Uniteryan mezheplerin ve Yahudilerin Osmanlı yönetiminde gördükleri eşit muamele, din ve vicdan hürriyetinin açık bir delili olarak kabul edilmelidir. Çünkü Osmanlı geleneğinde Müslümanlar tek millet, gayri Müslimler ise din veya mezheplerine göre ayrı milletler olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla bunların dini, siyasi, idari ve sosyal organizasyonları bu ayırım düzleminde geliştirilmiştir.[3]

Diğer taraftan Osmanlı hükümdarları diğer din mensuplarının liderlerine itibar etmiş ve devlet protokolünde onlara imtiyazlı mevkiler tahsis etmişlerdir. Bu gelenek bir bakıma günümüzde de devam etmektedir. Bilindiği gibi Osmanlıların yaşadıkları coğrafyada Müslümanlardan sonra en büyük topluluğu Ortodokslar temsil etmişlerdir. Bu amaçla Fatih Sultan Mehmet, Rum Ortodoks cemaati üzerinde İstanbul Patriğini imtiyazlı bir merci haline getirmiştir. Sırp ve Bulgar kiliselerini de buraya bağlamıştır. Bu arada Antakya ve İskenderiye kiliseleri, Patrikliğe karşı olan yetkilerini korumuşlardır. Diğer taraftan Mısır'daki Kobt Kilisesi, Lübnandaki Melkitler, Şark Katolikleri olarak bilinen Marunîler, Süryani ve Keldani Kilisleri ile Fener Patrikhanesinin hiçbir ilişkisi olmamıştır. Bu dönemde Ortodoks olmasına rağmen Kıbrıs kilisesi de bağımsızlığını muhafaza etmiştir. Fenerin etkisiyle Yunanca bütün Balkanların ibadet dili haline gelmiştir. Fener Patrikhanesi dini, adli, mali yönetim merkezi olarak bütün Balkan ve Anadolu Ortodokslarını yönetmiştir. Bu işlerin yürütülmesi için kalabalık bir memur kadrosu istihdam edilmiştir. Fener Patrikhanesinin en etkili organı Sinod Meclisidir. Rütbeli rahip ve metropolitlerin oluşturduğu bu mecliste ruhani ve dünyevi işler görüşülmektedir.[4]

---

[1] . ÖZTUNA Yılmaz, a.g.e. c.10.s.212
[2] AKGÜNDÜZ Ahmet, Bilinmeyen Osmanlı Tarihi, s.72
[3] TÜRKÖNE, Mümtaz'er, Doğuda ve Batıda İnsan Hakları, T.D.Vakfı Yayınları, Ank. 1996.
[4] TÜRKÖNE Mümtaz'er. a.g.e s 88.

Yeri gelmişken konumuza ışık tutacak ve bize önemli ipucu verecek olan bir hususu daha hatırlatmak istiyorum. Resmi kayıtlara göre, "Islahat Fermanı"nın ilan edildiği 1856 yılında Osmanlı İmparatorluğunun nüfusu 36 milyon civarındadır. Şayet Osmanlı Yönetimi ayrılıkçı, ırk ve dine dayalı bir politika izlemiş olsaydı herhalde 4-5 asır boyunca yönettiği halkın nüfusunun tamamına yakının Müslüman olması gerekirdi. Oysaki gerçek rakamlar bu sonucu bize vermiyor. Aksine o tarihte, Osmanlı sınırları içinde yaşayan 36 milyon nüfusun, sadece 20 milyonu (yaklaşık % 58 kadarı) Müslüman'dır. Geriye kalan 16 milyonu, (yaklaşık % 42 kadarı) Hıristiyanlar veya başka azınlıklar teşkil ediyordu. Ayrıca bu nüfusun içinde tahminen 10-12 milyon kadarı Türk, 6 milyonu Bulgar ve Slavlar, 2 milyonu Rum, 4 milyonu Rumen, 2,5 milyonu ermeni, 6-8 milyonu Arap, 1,5 Milyonu Arnavut ve 1 milyonunun da Kürt olduğu ifade edilmektedir. Yahudilerin sayısı çok azdı. Bunlar değişik zamanlarda ve değişik ülkelerden göç ederek Osmanlı İmparatorluğu toprağına yerleşmişlerdir. Daha çok ticaretin yoğun olduğu yerlerde ikamet edip çalışmışlardır.[1].

Ünlü Fransız düşünür Voltaire Osmanlı idaresinin 16. asırda Hıristiyan dinine mensup halk ile ne kadar uyumlu ve hoşgörülü bir dönem yaşadığını şöyle ifade etmiştir: "Kendi dar çevremizden kurtulup dünyanın başka bölgelerine bakalım. Türk Hükümdarı 20 ayrı dine mensup halkı sulh ve sükûnet içinde idare ediyor. Hıristiyanlık patrik ve rahibeleriyle İstanbul'daki kadar hiçbir yerde serbest ve himayeye mazhar olmamışlardır. Dini müsamaha Osmanlı Devletinin temel unsurlarından biridir. Osmanlı İdaresi hudutları içinde Hıristiyanlığın varlığına ve medeniyet terakkiye mani olmamaktadır. 16. Asırda Hıristiyanlar din adına birbirini boğazlar ve İspanya'da engizisyon zulümleri icra edilirken Müslümanlar fethettikleri memleketlerdeki Hıristiyan halkı, dinlerinde serbest bırakmakla kalmıyor, cemaatlerin idari yapısını da tanıyorlardı.[2]

Macaristan Kralı Layoş, aşırı derecede tutucu bir Katolik'ti. İdari zafiyet içerisinde bulunan Sırp ve Bulgar halkı başta olmak üzere bütün Balkanlara Katolik mezhebini benimsetmek istiyordu. Buna karşılık Osmanlılar Balkanlarda fethettikleri yerlerdeki halkın dini inançlarına saygı gösteriyorlardı. İnanç konusunda onlara hiç baskı uygulamamışlardı. Bu hoşgörü tutumlarıyla Osmanlılar gittikleri yerlerde tepki görmemişlerdir. Bulgarlar, Sırplar ve diğer Balkan kavimleri, kendilerine, din, can, mal ve kazanç hürriyeti sağlayan Müslüman Türklerin idaresinden memnundular. Tekrar eski kötü günlerine dönmek istemiyorlardı.

Osmanlı devleti bir İslam devleti olduğundan divanın ikinci önemli politik görevi, İslam dinini, aslını muhafaza ederek yayılmasını ve daha fazla ülkenin İslam düzeni altına girmesini sağlamaktı[3]. Zira Osmanlılar, Anadolu'yu nasıl vatan olarak görmüşlerse Rumeli'yi de aynı düzeye getirmeye çalışmışlardır. Hatta Rumeli'ne, Anadolu'dan daha fazla itina göstermişlerdir. Hem daha fazla imar edilmiş hem de bölgeye sürekli Anadolu'dan getirilen Türkler iskân edilerek nüfusu canlı tutmuşlardır. Böylece yerli halk ile Müslüman olanlara özgün bir Rumeli kültürü ortaya çıkmıştır.

İç içe ve sevgi dolu bir hayat geçiren Rumeli Müslümanları da Türkçeyi, Anadolu insanından biraz farklı olarak konuşmaya başlamışlardır. Buna bağlı olarak kendilerine ve bölgeye mahsus bir musiki kültürü geliştirmişlerdir. Bu bağlamda kendisi de bir Rumelili olan Yahya Kemal Beyatlı son dönemlerdeki bu zenginliği "Açık Deniz" Şiirinde şöyle dile

[1] TÜRKÖNE Mümtaz'er. a.g.e s. 88
[2] VOLTAIRE, Yabancılara Göre Eski Türkler, Bedir Yayınevi, İst. 1969
[3] Osmanlı Ansiklopedisi, c.1, s.108

getirmiştir:

Balkan şehirlerinde geçerken çocukluğum;
Her lahza bir alev gibi hasretti duyduğum.

Hicretlerin bakiyesi hicranlı duygular,
Mahzun hudutların ötesinde akan sular.[1]

Osmanlı uygulamasında, din ve vicdan hürriyetinin kısıtlanmadığı hususunda adeta tevatür derecesinde ortak bir kanaat oluşmuştur. Özellikle gayri Müslimler ayin ve ibadetlerini serbestçe icra etmişlerdir. Devlet dolaylı yolda da olsa Osmanlı ordusundaki Hıristiyan Sipahileri Müslüman olmaya teşvik etmemiştir. İmparatorluğun birçok bölgesinde yer alan kadılara gönderilen emirlerle geçmişte gayrimüslimlerin tasarrufunda olan emlak, arazi, kilise, manastır gibi kurumların ruhban ve hizmetçilerine müdahale edilmemesini istemiştir. Gayri Müslimlere ait olan mabetlerin tamir ve onarımına, ihtiyaç duyulan yerlerde yeniden yapımına izin verilmiştir. Bu konuda istenen belgeler bile belirlenmiştir. Bir kilisenin tamiri için; talep dilekçesi, keşif raporu, yapılacak işin niteliği, ruhsat ve tamirden sonra tekrar bir tutanak düzenlenmesi gibi belgeler talep edilmiştir[2]

Diğer taraftan Osmanlıların bu zengin hoşgörüleri sayesinde gayrimüslimler toplumsal konum ve sosyal hayata uyum sağlama yönünden problem yaşamamışlardır. Osmanlı Devleti içerisinde bir yabancılık çekmedikleri, ihtiyaç halinde idari makamlara yaptıkları başvurularla haklarının korunmasına yönelik taleplerde bulundukları ve arzularının yerine getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kıbrıs Şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan bir araştırmadan da anlaşıldığına göre, 1786-1834 yılları arasında geçen elli yıllık devrede Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında zuhur eden davaların sayısı yedi olup bunların altısı gayri Müslimlerin lehine sonuçlanmıştır.[3]

Balkanlar'da Vakıf Eserleri ve Kültür Mirası:

Osmanlı Devleti, bir yandan Balkanların fethini tamamlamaya çalışırken diğer taraftan da iskânın sağlandığı yerlerde imar ve inşa faaliyetlerine başlamıştır. Bu çalışma esnasında, bazı yerlerde mevcut şehirlerin imarına katkıda bulunmuş bazı yerlerde ise, yeni şehir ve yerleşim yerlerinin kurulmasına çalışmıştır. Bu imar faaliyeti ve yeniden yapılanma hem fetih hareketini kolaylaştırmış hem de kısa sürede yerli halkın din, eğitim, kültür ve sosyal hayatını olumlu anlamda etkilemiştir. Buna göre; yerleşim için iyi bir yer seçimi belirlendikten sonra; " yapılan bir cami ve onun etrafında kümelenen kültürel, sosyal ve iktisadi kuruluşların oluşturduğu" külliyeler, mahalleleri, mahalleler de şehirleri meydana getirmiştir. Böylece varlıklı insanların kurdukları vakıflar, devletin hizmetlerine paralel olarak faaliyet göstermekle zenginliğin, hayra ve kültür mirasına dönüşmesine vesile olmuştur. Vakıf düşüncesinin özünde ve temelinde; infak etmek, iyilik yapmak, öbür âleme hazırlık ve servetini ebedileştirme duygusu vardır. Bu nedenle Osmanlı devleti Anadolu'da ve Balkanlar'da vakıf modeline dayalı sivil bir anlayışla dini, askeri, ticari, sosyal, eğitim ve kültürel eserlerin inşa edilmesini teamül haline getirmiştir.

Genelde şehir merkezlerinde, cami, mescit, tekke-zaviye ve türbe gibi dini eserler

[1] Osmanlı Ans. C.1 s. 108
[2] .KENANOĞLU, M. Macit, Klasik, s. 284
[3] KENANOĞLU, M. Macit, Klasik, s. 282

yapılmıştır. Daha sonra bu eserlerle irtibatlı olarak han, bedesten, kervansaray, arasta ve çarşı gibi ticari, mekânlar inşa edilmiştir. Diğer taraftan herkesin yararlanacağı sosyal amaçlı imaret, hamam, köprü, su kemeri, çeşme ve saat kulesi gibi bütün kesimleri ilgilendiren tesisler hizmete açılmıştır. Başarılı bir eğitime zemin hazırlamak üzere değişik yaşlara hitap eden medrese ve mektepler yapılmıştır. Bilimsel araştırmalar için zengin kütüphaneler kurulmuştur. Askeri savunma ve güvenlik amaçlı olarak kale, burç ve tabyalar tesis edilmiştir.

Artık bu maddi ve manevi hizmetlerle bölgede yeni bir yaşama tarzı, hayat ve medeniyet dönemi başlatılmıştır. Bulgaristan'da Sofya ve Filibe'de, Makedonya'da Üsküp, Manastır ve Ohri'de, Arnavutluk'ta Berat ve Korça'da, Bosna- Hersek'te Saray-Bosna ve Tranvik'te, Kosova'da, Pirizren ve İpek'te, Yunanistan'da Selanik ve Gümülcine'de önemli eserler meydana getirilmiştir. Bunlardan bir kısmının şehir dokusu ve izleri günümüze kadar ulaşmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi Vakıflar Genel Müdürlüğü, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü ve alan araştırmasına dayanarak Balkanlarda beş asırdan fazla devam eden Osmanlı Hâkimiyeti döneminde 15787 mimarinin inşa edildiğini ortaya koymuştur.[1] Biz de bu araştırmamızda az sonra tablolarda görüleceği üzere değişik kaynaklarda tasnif edilmiş şekliyle 13789 eserin varlığını tespit ettik. Arada 2000' e yakın bir farkın bulunması, araştırma yapılan ülke sayısı ile araştırma tarihlerinin farklı olmasından kaynaklanmış olabilir. Biz Macaristan ve Slovenya'yı araştırmamızın dışında tuttuk. Diğer taraftan bu eserlerin yeri, konumu, izi ve fiziki varlığı sürekli değişikliğe uğramaktadırlar. Nitekim 1877-1978 Osmanlı Rus savaşı ile birlikte Bulgaristan'da, Avusturya'nın Bosn-Hersek ve Makedonya'ya girmesiyle Balkanların genelinde **2965** tarihi eser tahrip edilmiştir. Bunlardan 1765'i sadece dini amaçlı eserlerdi. Buna göre; 1185 cami, 495 adet Katolik kilisesi, 59 Ortodoks Kilisesi, 6 adet Yahudi Sinagogu kısmen veya tamamen tahrip olmuştur.

Vakıflar Osmanlı Yönetiminde bireysel ve toplumsal hayatın bir parçası olmuştur. Bu nedenle Osmanlı döneminde vakıf anlayışının halkın günlük hayatıyla nasıl iç içe girdiğini Esat Arsebük şöyle bir örnekle tasvir etmektedir: "Osmanlı İmparatorluğu devrinde büyük bir inkişafa mazhar olan vakıflar sayesinde bir adam vakıf bir yerde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir medresede hocalık yapar, vakıf idaresinden ücretini alır ve öldüğü zaman kendisi vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü.." Bu nedenle batılı sosyal siyasetçiler XVI. Yüzyıl Osmanlı toplumu için "**vakıf cenneti"** tabirini kullanmışlardır.[2]

Osmanlı yönetimi, Balkanlarda diğer dini yapılara karşı da saygı ve himayeye dayalı bir politika izlemiştir. Bu bağlamda birçok yerleşim yerinde imar planları incelendiğinde, şehir merkezlerinde caminin yanında Hıristiyanlara, Yahudilere ait kilise ve Sinagogları da görmek mümkündür. Çünkü Osmanlı öteki inanca ve kültüre mensup olanları yalnız bırakmamıştır. Onlara büyük bir hoş görü içinde yaklaşmış, mabetlerin ve mezarlıklarının yapımında katkıda bulunmuştur. Halen Saraybosna, Bihaç, Mostar, Sofya, Filibe, Üsküp, Manastır, Ohri, Selanik ve Serez gibi şehirlerin merkezlerinde camilerin yanında, belirli mesafelerde Katolik, Ortodoks, kiliseleri ile Sinagoglar da bulunmaktadır. Böylece ayrı din, mezhep ve kültürlere ait bu dini amaçlı yapılar aynı şehrin merkezine serpilmiş ve her biri bir hoşgörü merkezi olmuştur.

[1] AYVERDİ, Ekrem Hakkı, Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, İst. 1981
[2] ERTEM ADNAN, Osmanlı Medeniyeti, Klasik, İkinci Basım, İst. 2006

Ne yazık ki 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlının Balkanlardaki otoritesinin zayıflaması üzerine önce toprak kaybı yaşanmış ardından da hoşgörü ve kardeşliğin yerini şiddet, nefret, etnik bölünmeler ve savaşlar yer almıştır. Her şeye rağmen bugün Balkanlardaki Osmanlı eserlerine genel olarak bakıldığında Makedonya, Bosna-hersek ve Kosova'daki eser ve yapıların izleri diğer Balkan ülkelerine göre daha iyi konumda olduğu söylenebilir. Zamanla Türklerin dolayısıyla Müslümanların azınlıkta kaldığı Bulgaristan, Romanya veya tamamen terk ettikleri Sırbistan, Macaristan, Karadağ ve Hırvatistan, Yunanistan gibi ülkelerdeki vakıf eserlerine verilen tahribat ise çok daha fazla olmuştur. Oysaki Balkanlardaki bu eserleri sadece bir cami, medrese, han, hamam ve köprü olarak görmemek gerekir. Bu eserler bir kültürün bir medeniyetin ve sanatın varlığını sembolize etmektedir. Unutmamak gerekir ki bu eserler sadece Türk toplumunun değil bölgede yaşayan bütün insanlığın ortak mirasıdır[1].

Ayırım yapılmaksızın gayrimüslimler de vakıf hukukundan yararlanmışlardır. Nitekim şer'iyye sicillerinin kayıtlarına göre, Osmanlı mahkemelerinin cemaatlerin tüzel kişiliklerine hoşgörülü davrandığı ve gayri Müslim vakıflarının İslam hukuku ile uzlaştırıldığını göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu uygulamada; gayrimüslimlerin vakıf kurmalarına veya Müslümanların kurdukları vakıflardan yararlanmalarına herhangi bir sınırlandırma getirilmemiştir. Buna göre gayrimüslimlerin kendi kiliseleri veya fakirleri için vakıf yapabilecekleri, patriklik veya metropolitlik beratlarında açıkça yer almıştır. Ayrıca birçok Müslüman vakıf kurucusu, vakfiyelerine koydukları hükümlerle vakıf teşkilatında gayrimüslimlere maaş karşılığı görev verilmesi uygun görülmüştür. Böylece gayrimüslimler de, Müslümanlar gibi vakfın hizmetlerinden yararlanmışlardır. Zira 1762 yılında kurulan bir sağlık ocağına ait vakfiyede "**rical ve nisadan gerek Müslim gerek ehl-i zimmet tedavi edile**" denmektedir.

İslam Hukukunda Hanefi Mezhebine göre, Hıristiyanların vakıf kurmalarına izin verilmiştir. Bir Hıristiyan kendi mülkünü kilise veya manastıra vakfedebilir. Bu vakfın gelirlerini fakirlere özellikle kilise ve manastırlardaki rahip ve keşişler için harcamasında sakınca yoktur. Ayrıca çeşme ve hastaneler için de vakıf yapılabilir. Çünkü Osmanlı Devletinde birçok manastır ve kilise vakfı vardı. Kiliseye ve manastırlara vakfedilen emlak hakkında gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ihtilafları bile bizatihi patriklerin talepleriyle şer'i mahkemelerde görülmüştür. Buradan anlaşıldığı üzere yabancı vakıflar konusunda da şer'i mahkemeler yetkili kılınmıştır.[2].

Takdir edileceği üzere Balkanlar tarih boyunca farklı medeniyetlerin beşiği olmuş çok önemli bir coğrafyadır. Tarihte kendi döneminde üç kıtada, hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve yıkılışı da bu topraklarda gerçekleşmiştir. Böylece Osmanlı medeniyeti, 20. yüzyıl başlarına kadar Balkanlar'da kök salarak, tüm insanlığa eşsiz bir tarihi miras bırakmıştır. Bölgede yaşayan halkın üzerinde; dilinden musikisine, mutfağından şehirciliğine kadar her alanda derin izler bırakmıştır.

Balkanlar'daki Osmanlı mimari eserleri, bu büyük ve hümanist medeniyetin güzel birer yansımasıdır. Çoğu vakıf eseri olan bu tarihi yapılar, medeniyetimizin sosyal ve insancıl yönünü en çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Camiler, tekkeler, çeşmeler, türbeler, köprüler,

[1] İBRAHİMGİL Mehmet Z. Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı, ASAM, Ank. 2003
[2] KENANAOĞLU M.Macit, Osmanlı Millet Sistemi, Klasik, İst. S.270 v.d.

medreseler, kütüphaneler ve çarşılar bu büyük medeniyetin insan ve hayata bakışını gözler önüne sermektedir. Aşevleri ve imaretler, Osmanlı Kültürü'nün sosyal yönünü, yapılardaki emsalsiz süslemeler, yüksek estetik seviyeyi, kuş evleri, hayvanlara verilen değeri göstermektedir. Diğer taraftan binlerce dini, sosyal ve kültürel, yapı ırk, dil ve din ayırımı yapılmaksızın insanların istifadesine sunularak onların yaşama şartları kolaylaştırılmıştır.

Devletin işleyişinde vakıf faaliyetlerini merkeze alan Osmanlı yönetimi, bu dönemde kurulan vakıfları hizmet ve üretim sektörüne göre bölümlere ayırmıştır. Bütün vakıfların ortak hedefinde; "**Allah'ın rızasını kazanmak, insanlara faydalı işler yapmak ve gök kubbenin altında gelecek nesillere hoş bir seda bırakmak"** gibi yüce bir düşünce ve duygu vardı. Bu ortak düşünceye ilave olarak söz konusu vakıfları amaç ve hizmetlerine göre şöyle tasnif etmek mümkündür:

a) Dini amaçlı vakıflar:

Şüphesiz ki dini amaçlı vakıflar denince öncelikle cami ve mescitler akla gelmektedir. Gerçekten Osmanlı Yönetimi cami ve mescidi, yerleşim yerlerinin merkezi ve kalbi olarak kabul etmiştir. Bu amaçla köy, kasaba ve şehir merkezlerinde her türlü sanat ve mimari özelliğe sahip camiler inşa edilmiştir. Hem mali cömertliklerini, hem ustalık, mimarlık ve estetik hünerlerini ortaya koymuşlardır. Bunların Büyük bir bölümü olayın hayır ve hasenat yönü düşünülerek padişah, vezir, vali, komutan, onların eşleri yahut diğer zenginler özel imkânlarla inşa edilmişlerdir. Ayrıca bu cami ve mescitlerin yaşatılması ve gelecekte masraflarının karşılanması için çarşı, tarla, bahçe gibi sürekli gelir getirici gayrimenkuller aynı vakıf şemsiyesi altında güvence altına alınmıştır.

Yine bu dönemde, cami kadar olmazsa bile ihtiyaç duyulan yerlerde dini mimarinin bir parçası olan tekke ve türbeler yapılmıştır. Çünkü tekke ve zaviyeler tasavvuf kültürünün bir tezahürü olarak sivil örgütlenmenin gerçekleştiği ilk mekânlardır. Asırlar boyunca bu kurumlar, toplumun birlik ve beraberliğine, iş ahlakına ve disiplinine katkıda bulunmuştur. Keza dini amaçlı vakıf ve eserlerin bir diğer halkası da bölgede yapılan türbelerdir. Bilindiği üzere İslam tarihi geleneğinde cephelerde şehit düşen hükümdar, komutan, asker, din, bilim ve tasavvuf alanında tanınmış şahısların manevi hatıralarına türbeler inşa edilmiştir. Selçuklular döneminde yoğun olarak görülen bu uygulama Osmanlılar tarafından da benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Yine araştırmamıza konu olan bu coğrafya'da inşa edilen kilise, sinagog ve havralar da dini vakıf ve eserlerin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Fakat çalışmamızın sınırlı olması nedeniyle diğer dinlerin mabetleri üzerinde yoğunlaşma fırsatımız olmamıştır.

Aşağıdaki tabloda; Balkanların önemli yerleşim yerlerindeki dini amaçlı vakıfların ürünü olan eserler sayısal olarak gösterilmiştir. Buna göre bölgede 8089 adet cami –mescit, 900 tekke, 307 türbe ve toplam 9288 dini tesisin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bunların yaşatılması için vakfedilen, tarla, bahçe, orman ve ev gibi diğer gayrimenkullerin kayıtlarını belirleyip rakamlarla ifade etmek mümkün değildir. Bütün bunlar akl-ı selim çizgisinde değerlendirildiğinde bölgenin ne kadar zengin bir tarih, kültür ve vakıf eserleri hazinesine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bölgedeki bu vakıf eserlerine zarar verilmemiş olsaydı herhalde bugün söz konusu coğrafya dünyanın en zengin "**açık hava müzesi"** olurdu. Buna bağlı olarak sadece turizm gelirleri bu ülkelerin ekonomisine yeterli olacaktı. Ne yazık ki her biri dünyanın harikaları arasına girecek kadar eşsiz olan o eserleri yeniden inşa etmek

mümkün değildir.

Dini Amaçlı Vakıf Eserler; Tablo: 3

S.No:	Ülke	Cami- Mescit	Tekke	Türbe	Toplam
1	Arnavutluk	482	144	38	664
2	Bosna-Hersek	1182	75	135	1392
3	Bulgaristan	2356	174	27	2557
4	Hırvatistan	96	12	3	111
5	Kosova	215	24	9	248
6	Makedonya	765	77	42	884
7	Sırbis.Karadağ	484	80	16	580
8	Romanya	165	7	7	179
9	Yunanistan	2336	307	30	2673
	Toplam	**8089**	**900**	**307**	**9288**

b) Eğitim Amaçlı Vakıf Eserleri:

Osmanlılar Medrese sistemini Selçuklulardan devralmakla beraber yeni unsurlar ilave ederek devam ettirmişlerdir. Fetih politikasında, fethedilen yerlerde medrese ve cami inşasının birlikte yapılması gelenek halini almıştır. Bu gelenek topluma ve devlete gerekli din, ilim ve eğitim hizmetleri yanında devlet idaresinde ihtiyaç duyulan idari ve adli elemanların yetişmesi de amaçlanmıştır. Fatih Sultan Mehmet daha 14. yüzyılın başından itibaren Edirne 'de 13 Medrese kurmuştur. Fakat yapılan incelemelerde Osmanlıların 20. Yüzyıla kadar Balkanlar'da inşa ettikleri eğitim amaçlı eserlerin tablosu aşağıda verilmiştir. Bu da Osmanlı'nın tarihi ömrü içerisinde Rumeli bölgesinde medrese yapımına verdiği önemi göstermektedir.[1]

Osmanlı geleneğinde medrese ve mektep kültürünün çok önemli bir yeri vardır. Bu kurumlarda; ilk, orta ve yüksek öğrenim düzeyinde her kuşağa göre, eğitim ve öğretim hizmeti verilmiştir. Osmanlı eğitim politikasında dil, din ve ırk ayırımı yapılmamıştır. Mektep ve medresenin dışında kütüphane, Darü'l kurra (Ku'ran eğitimi ve hafızlık merkezi) Darü'l hadis (Hadis araştırma ve eğitimi merkezi) gibi uzmanlık ve ileri derecede eğitim gerektiren yerler de açılmıştır. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere eğitim faaliyeti kapsamında Balkanlar'da, 595 medrese, 1908 mektep, 25 Darü'l kurra ve 11 tane kütüphane olmak üzere toplam 2539 büyük vakıf eseri inşa edilmiştir.

Eğitim Amaçlı Vakıf Eserleri, Tablo: 4

S.No:	Ülke	Medrese	Mektep	Darü'l kura	Kütüphane	Toplam
1	Arnavutluk	28	111	--	--	139
2	Bosna-Hersek	76	874	4	6	960
3	Bulgaristan	142	273	6		421
4	Hırvatistan	6	19	--	--	25
5	Kosova	15	26	--	--	41
6	Makedonya	67	132	4	5	208
7	Sırbis.Karadağ	68	121	4		193
8	Romanya	11	37	---	--	48
9	Yunanistan	182	315	7	--	504
	Toplam	**595**	**1908**	**25**	**11**	**2539**

[1] Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti tarihi, IRCİCA, İstanbul, 1998

c)Ticari Amaçlı Vakıf Eserleri:

Vakıf düşüncesi ve kültürü belli bir alanla sınırlı kalmamıştır. Özellikle ülkenin ekonomik ve iktisadi hayatına katkıda bulunmak üzere ticari amaçlı vakıf eserler de inşa edilmiştir. Bu eserlerin önemli bir bölümü insan nüfusunun yoğun olduğu şehir merkezlerinde yapılmıştır. Halen Anadolu'da ve Balkanlar'da bir kısmı fonksiyonel olan bu tür ticari merkezler şehrin canlılığını korumaya devam etmektedir. Çalışmamız esnasında Balkanlar'da; 1272 han, 22 Bedesten, 28 kervansaray ve 6 arasta olmak üzere toplam 1328 ticari amaçlı vakıf eserlerinin yapıldığı anlaşılmıştır.

Ticari Amaçlı Vakıf Eserleri; Tablo:5

S.No:	Ülke	Han	Bedesten	Kervansaray	Arasta	Toplam
1	Arnavutluk	123	--	---	---	123
2	Bosna-Hersek	622	2	3	4	631
3	Bulgaristan	116	16	3	1	136
4	Hırvatistan	16	--	1	--	17
5	Kosova	42	--	--	--	42
6	Makedonya	65	3	6	1	75
7	Sırbis.Karadağ	97	1	5	--	103
8	Romanya	20	--	--	--	20
9	Yunanistan	171	--	10		181
	Toplam	**1272**	**22**	**28**	**6**	**1328**

d)Askeri Amaçlı Vakıf Eserleri:

Daha önce ifade edildiği gibi vakfın en önemli amaçlarından biri de toplumun değişik katmanlarını içeren kamu kurumlarına ve hizmetlerine katkıda bulunmaktır. Osmanlı anlayışında askerlik peygamberlik ocağı ve kutsal bir hizmet olarak değerlendirilmektedir. Vatanın savunması, huzur ve güveni ancak güçlü ve donanımlı bir ordu ile mümkündür. Bu bağlamda Osmanlı kara ve deniz savunmasında çağımızın ileri "**üs ve radar merkezlerine"** benzer stratejik noktalar tayin etmiştir. Böylece ordunun sürekli olarak karada ve denizde güçlü olmasına özen gösterilmiştir. Bu itibarla Balkanlar'da askeri alanda bölgeleri, şehirleri muhafaza ve savunmaya destek amacıyla 142 kale, 185 kule-Ocak, 6 kışla, 4 darphane, 1 burc ve 1 baruthane olmak üzere toplam 340 askeri amaçlı vakıf eseri tesis edilmiştir.

Askeri Amaçl Vakıf Eserleri; Tablo:6

S.no:	Ülke	Kale	Kule-Ocak	Kışla	Darphane	Burç	Baruthane	Toplam
1	Arnavutluk	9	4	--	--	--	--	14
2	Bosna-Hersek	64	135	--	--	--	--	199
3	Bulgaristan	5	1	--	--	--	--	6
4	Hırvatistan	12	2	--	--	--	--	14
5	Kosova	2	1	--	--	--	--	3
6	Makedonya	6	8	6	3	--	--	23
7	Sırbis.Karadağ	17	32	--	1	1	1	52
8	Romanya	5	2	--	--	--	--	7
9	Yunanistan	22	--	--	--	--	--	22
	Toplam	**142**	**185**	**6**	**4**	**1**	**1**	**340**

e)Sosyal Amaçlı Vakıf Eserleri:

Sosyal amaçlı vakıf eserleri, bir bakıma toplumun refah düzeyini ve sorumluluk

duygusunu gösteren eserlerdir. Çünkü İslam dininde infak, amel-i salih, (güzel işler yapmak) ve sadaka vermek gibi hayır işlemenin mükâfatı Kur'an ve hadislerle müjdelenmiştir. Bu itibarla halkın istifade etmesi amacıyla yapılan eserler **"sadaka-i cariye"** olarak ifade edilmiştir. Bu tür hayır işleyenlerin amel defterleri kıyamet gününe kadar kapanmaz. Böylece insanların hayır işleme duygusu sürekli canlı tutulmuş, daha fazla sosyal içerikli vakıf eserleri temin etme hususunda hayırda yarışma düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede; İslam tarihinde imarethane, hamam, çeşme, köprü, sebil, hayrat, su kemeri, hastane ve şifahane gibi vakıf eserlerinin inşa edilmesinde hayırda yarışma duygusunun da rolü olmuştur. Aşağıdaki tablonun incelenmesinde de anlaşılacağı üzere bölgede bu amaçla toplam 1493 vakıf eserinin hizmet verdiği anlaşılmaktadır.

Sosyal Amaçlı Vakıf Eserelri; tablo: 7

S.No:	Ülke	İmarethane	Hamam	Çeşme	Köprü	Sebil	Hayrat	Saat kulesi	Su Kemeri	Şifahane	Saray-konak	Toplam
1	Arnavutluk	9	18	13	18	--	--	3			10	58
2	Bosna-Hersek	9	45	146	121	--	--	24	1		27	373
3	Bulgaristan	42	113	36				2			3	196
4	Hırvatistan		6	12	2							20
5	Kosova	2	9	1	11			4				27
6	Makedonya	13	40	123	20			10		1		207
7	Sırbis.Karadağ	9	49	86	42	--		2	1			189
8	Romanya	2	18	8	2	--	--	2				32
9	Yunanistan	65	134	10	25	4	142	5	6			391
	Toplam	**151**	**417**	**432**	**241**	**4**	**142**	**62**	**8**	**1**	**49**	**1493**

Balkanlar'da Problemlerin Arttığı Hüzünlü Dönem:

Balkan yarımadasında beş asır boyunca devam eden barış ve huzur ortamından sonra 20. asrın başlarından itibaren değişiklikler ve gerginlikler dönemi başlamıştır. Özellikle 1878-1912 yılları arasında Rusya'nın bölge üzerindeki politik baskısını arttırmasıyla Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk ve Yugoslavya bu ülkenin askeri gücünden ve rejiminden önemli ölçüde etkilenmiştir. Başlangıçta Rusya'nın yayılmacı siyaseti olan sosyalizm cazip, ılımlı ve bir yenilik olarak algılanmıştır. Fakat bir müddet sonra sosyalizmin yerine katı komünizm rejiminin yerleşmesiyle Balkan ülkeleri bir taraftan Rusya'ya bağımlı hale gelmiş diğer taraftan da kendi içlerinde eskisine göre her şey daha kötüye gitmiştir. Fakat ne yazık ki 1940 tan itibaren komünizmin kapağına kısılan bu ülkelerin uzun süre geriye dönüşleri mümkün olamamıştır.

Artık beklenen ve korkulan dönem gelmiştir. İlk acı örneği Türkiye ile kapı komşu olan Bulgaristan'da başlamıştır. Rusya ile bağlantılı olarak komünizm rejiminin dozajını iyice yükselten dönemin hükümeti, 1942-1989 yılları arasında Türk etnik azınlığı başta olmak üzere ülkedeki Müslümanlar hakkında, "Y**eniden Kültürel Doğuş Projesi"** çerçevesinde "**Bulgarlaştırma"** kampanyasını başlatmıştır. Sayıları iki milyonun üzerinde olan Müslüman nüfusunu teşkil eden Türk, Pomak ile Romenlere karşı, metotlu ve planlı bir kuşatma hareketi başlatılmıştır. Bu operasyon; 1878-1912 ile 1940-1952 yılları arasında ülkede Yaşayan Müslümanlara yapılan baskı ve haksızlıklardan daha şiddetli ve ağır olmuştur. Asıl amaç;

Müslümanların kendi değerlerini bırakarak sadece Bulgar inancını, kültürünü, düşüncesini ve yaşantısını zorla benimsetmekti.

Devam eden aşırılıklar bununla da sınırlı kalmamış "**Bulgar Milliyetçileri ve Hıristiyanları"** adlı kuruluş tarafından, Müslüman kimliğini taşıyanlara karşı, kültürel ve ibadet alanında da, bir dizi yaptırım uygulanmıştır. Buna göre; mevcut imam sayısı sınırlandırılmış, dini günlerde ve bayramlardaki sembolik ziyaret ve kültürel faaliyetleri yasaklanmıştır. Bir müddet sonra yani, 1960-1976 yıllarında 220.000 Pomak'ın ismi Bulgar ve Hıristiyan isimleriyle zorla değiştirilmesine teşebbüs edilmiştir. Bulgaristan Bilimler Akademisi tarafından yayınlanan raporlarda, bu etnik ve kültürel soykırım şöyle özetleniyordu: "Bütün Bulgar Türklerinin aslı Bulgar'dır. Bunlar zorla Müslümanlığı benimsemişlerdir. Bunların damarlarından Bulgar kanı akmaktadır." Temeli olmayan bu biyolojik ve etnik ağırlıklı tezler "bilimsel bir onay!" ile tescil edilmiştir.

Müslümanların Ramazan ve kurban bayramlarındaki ibadetleri, komünizm rejimine karşı gerici bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Komünist Partisi Müslümanların ibadet ve geleneklerine de müdahale ederek onları değiştirmeye çalışmıştır. Böylece Bulgaristan Müslümanlarına karşı yürütülen baskılar arttırılarak 1989 yılına kadar devam etmiştir. Daha önce 1908-1913 yıllarındaki iki ülke arasında yapılan azınlık haklarının korunmasına aykırı olarak, yıllardan beri Türkçe olarak eğitim veren ilk ve ortaokullar, Üniversitedeki Türk Filoloji bölümü, Türkçe çıkan gazeteler ve camiler devletin emriyle kapatılmıştır. Bazı camiler ise tamamen tahrip edilmiştir. İmamlar vaazlarını Bulgarca yapmak zorunda bırakılmıştır. Çocukların sünnet edilmeleri yasaklanmıştır. Bundan iyice emin olmak için çocuklar, evlerinden alınarak sağlık merkezlerinde kontrole tabi tutulmuşlardır. Diğer taraftan mezarlıklardaki Türk ve Müslüman isimleri silinerek yerlerine Hıristiyan isimleri yazılmıştır.[1]

Arnavutlukta da durum bundan farklı değildir. Zira Osmanlılar tarafından 1501 yılında fethedildikten sonra dört asırdan fazla Avrupa'da İslam'ın tanınmasına ve yayılmasına vesile olan Arnavutluk 1912 yılında Osmanlı yönetiminin zayıflaması ve bölgeden çekilmesi üzerine tamamen değişmiştir. Asırlar boyunca bu ülkede yaşayan Müslümanlar, Hıristiyan olmakla ölüm arasında bir tercih yapmaya zorlanmıştır. Dolayısıyla ülkede yaşayan Müslümanlar için zor bir dönem başlamıştır. İkinci dünya savaşıyla birlikte ülke bir süre İtalya güçleri tarafından yönetilmiş ise de 1944 yılında komünist ihtilalını yapan Enver Hoca ülkeyi tamamen kapalı bir rejim haline getirmiştir. Yönetim ilk yirmi yılda Stalin'in idare ettiği Rusya'dan destek alırken altmışlı yıllardan sonra Çin rejimine yönelmiştir. Ne yazık ki bu süre içinde ülkeye giriş ve çıkışlar da yasaklanmış, din düşmanlığı anayasal bir kural haline getirilmiştir. Toplam 2169 cami ve kilisenin kapısına kilit vurulmuştur. Artık din ve vicdan özgürlüğü bir yana Arnavutluk sınırları içerisinde din adına nefes almak mümkün değildi.

Dini ve kutsalı çağrıştıran her şey yasaklanmıştır. Nihayet Rusya'daki dengelerin değişmesi ve 1990 yılında Tiran'da meydana gelen iltica olaylarından sonra hükümet reform ve demokratikleşme sözü vermiştir. Çünkü aynı dönemde Romanya'da meydana gelen ayaklanmada devlet başkanı Çavuşesku öldürülmüştür. Kısa bir süre içinde Arnavutluk'ta serbest pazar ekonomisi başlamıştır. Bir müddet sonra da 250 kişilik halk Meclisi üyelerinin belirlenmesi için seçim yapılmıştır. Muhalefet partilerinin de oluşmasıyla yeni bir sürece giren ülkenin, doğal olarak bir asır boyunca baskı altında tutulan din ve vicdan hürriyetinin

[1] Sefa M. Yürükel, s.137 -140

hemen telafi edilmesi mümkün değildir.[1]

Bu arada Slovenya ve Hırvatistan 1992 yılında Yugoslavya'dan ayrılmış bağımsızlıkları AB ve BM tarafından onaylanmıştır. Diğer taraftan Bosna-Hersek ve Makedonya'nın bağımsızlıkları ise aynı merciler tarafından referandum şartına bağlanmıştır. Bu nedenle 1992 yılında Bosna-Hersek için yapılan referandumda halk bağımsızlıktan yana oy kullanmış ve yeni bir devlet kurulmuştur. ABD ve diğer batı ülkeleri bu bağımsızlığı kabul etmiş Birleşmiş Milletler de 22 Mayıs 1992 yılında yapılan başvuruyu kabul etmiştir.

Ülkedeki Sırplar bu gelişmelere rağmen Bosna-Hersek'in bağımsızlığını tanımamış Boşnak ve Hırvatlara karşı savaş açmıştır. Ne yazık ki 1995 yılına kadar devam eden bu savaş tam bir felakete dönüşmüştür. İlk aylardan itibaren kuşatma altına alınan şehirlerde askeri ve savunması olmayan Boşnak şehirlerinin mülteci kamplarında pek çok insan öldürülmüş, işkence ve tecavüz olayları yaşanmıştır. Özellikle Srebrenitsa; Birleşmiş milletler tarafından güvenli bölgesi olarak ilan edilmesine rağmen Sırp Generali Miladic'in emrindeki ordu tarafından 10-15 bin masum Boşnak insanı toplu halde katledilmiştir. Böylece ikinci dünya savaşından sonra en büyük toplu katliam bu bölgede yaşanmıştır.

Bir incelemede bulunmak maksadıyla 1991 yılında Balkanları ziyaret eden araştırmacı M. Ahmet Varol Arnavutluk, Bulgaristan ve Yugoslavya'ya uğramıştır. Bu gezi esnasında gördüklerini otuz sahifelik bir rapor halinde kayıt altına almıştır. Araştırmamızın görüş ve verilerini desteklediği için söz konusu raporun bir özetini buraya almakta yarar görülmüştür: "Buna göre; Bulgaristan Müslümanları, ülke nüfusunun üçte birine yakın bir bölümünü teşkil etmektedir. Bu insanlar, hem eğitim imkânlarından mahrum bırakılmış hem de dini inançlarını yaşamalarına izin verilmemiştir. Sürekli ve sistemli olarak baskılara maruz bırakılmışlardır. Kur'an-ı Kerim ve diğer dini yayınlar yeterince bulunmamaktadır. Mevcut olanlardan serbestçe istifade edilememektedir. Kilise çanları yüksek sesle çalınmasına rağmen ezanların minarelerden okunmasına izin verilmemektedir. Okullarda Türkçe derslerinin seçmeli ders olarak okutulmasına karşı çıkılmaktadır. Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğüne bağlı olarak açılan Yarı Yüksek İslam Enstitüsünde ders verecek hocalar bulunmamaktadır.

Yugoslavya'da ise, nüfusun % 25 kadarı Müslüman'dır. Bu nüfus, yoğun olarak, Bosna - Hersek, Kosova ve Makedonya'da yaşamaktadır. Slovenya, Hırvatistan ve Karadağ bölgelerinde bu oran % 5'lere düşmektedir. Buna karşılık Evliya Çelebi Belgrad'ı ziyaret ettiği yıllarda 272 cami ve mescit olduğunu ifade ederken, şu anda sadece Bayrak Camisi ibadete açıktır. Bu tek cami bile birkaç gün önce kundaklanmış ve kapının bir bölümü yanmıştır. Dönemin Belgrad Müftüsü Hamdi Yusuf Spagiç ile yapılan mülakatta, Yugoslavya Müslümanlarına ait problemlerin bir bölgeden diğerine göre değişiklik gösterdiği belirtilmiştir. Örneğin Sancak'ta camiye ihtiyaç vardır. Buna karşılık Makedonya, Kosova ve Bosn-Hersek'te mevcut camiler yeterli ancak onarımları gerekmektedir. Ayrıca buralarda eğitim kurumlarına ihtiyaç olduğu ifade edilmiştir.

Batı Trakya bölgesi İstanbul'un fethinden bir asır önce Osmanlıların eline geçmesine rağmen birinci dünya savaşının sonunda Sevr antlaşmasıyla Yunanistan tarafına bırakılmıştır. Ne yazık ki bu antlaşma üzerine 14 Mayıs 1920 tarihinden itibaren Müslümanlar burada azınlık konumuna düşmüşlerdir. Halen 120.000 Müslüman Türk'ün yaşadığı bu bölgede,

[1] VAROL, M. Ahmet, Bilinmeyen İslam Dünyasından Kesitler 3, Seha Neşriyat, İst. 1992.

kendilerine ait 292 okul ile 297 cami ve mescit bulunmaktadır. Buralarda görev yapan öğretmen ve imamların maaşları, Müslüman halk tarafından karşılanmaktadır. .

Batı Trakya Müslümanlarına, yeni ev yapmak veya eskisini onarma konusunda izin verilmemektedir. Keza yeni mescit ve okul yapımı da kolay değildir. Gümülcine'de, Üniversite kurmak amacıyla ayrılan 3000 dönüm araziye, askeri alanı genişletmek amacıyla el konulmuştur. Öğretmenlerin maaşı Müslümanlar tarafından ödenmesine rağmen atamaları hükümet tarafından zorla yapılmaktadır. Ayrıca 20 Kasım 1980 yılında çıkarılan 1091 sayılı kanunla Müslümanlara ait vakıfların idaresi, Hıristiyan valilerin emrine verilmesini ön görülmektedir. Yapılan mali düzenlemelerle Müslüman tüccar, esnaf, avukat ve öğretmenlere ağır vergi ödeme zorunluluğu getirilmiştir[1].

Mevzuat gereğince Batı Trakya Müftüleri karma usulle seçilmeleri öngörülmektedir. Fakat uygulamada Müslüman cemaat Yunan yönetiminin vesayeti altına alınmıştır. Oysaki Lozan antlaşmasının 40. maddesine göre müftülerin kendi cemaatleri tarafından seçilerek iş başına getirilmeleri gerekmektedir.[2] Özellikle 1974 "Kıbrıs Barış Hareketi"nden sonra Türk-Yunan ilişkilerinin gerilmesi üzerine, Türk toplumuna yönelik baskı daha da artmıştır." Yazarın bu tespit ve müşahedeleri üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçmiştir. Elbette bugün bardağın dolu tarafına bakarak bazı konuların düzeldiğini söylemek mümkündür. Ancak genelde, sıkıntıların hala devam ettiğini söylemek abartılı bir iddia olmaz."

Birinci Dünya Savaşı ve Sonrası:

Bilindiği üzere Batı Avrupa, Balkanlar ve Rusya 19. asrın sonuna doğru "**Birinci Dünya Savaşı"**nı hazırlayan olayların bir parçası olmuşlardır. Gelişen ve değişen bu olayların ortasında kalan Osmanlı devleti de 500 yıl boyunca yönettiği Balkan topraklarından geri çekilmek zorunda kalmıştır. Esas itibariyle birinci dünya savaşından sonra yeni bir dünya ve yeni bir harita ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak yeni devletler kurulmuş veya sınırlar değişmiştir. Doğal olarak Balkan Yarımadası da bu değişiklerden nasibini almıştır. Rusya geri çekilme sürecinde, bölgedeki Sırp, Bulgar ve Karadağ gibi Sılav ırkına mensup unsurları içine alan bir güç oluşturmuştur. Osmanlılara karşı hazırlanan bu yeni harekete "**Panislavizm"** denmiştir.[3]

Ne yazık ki 19. Asrın ikinci yarısından itibaren aktif hale getirilen askeri ve siyasi ağırlıklı bu gücün bir tarafında kiliseler de yer almıştır. Rusya tarafından yürütülen bu siyası proje ile halk gizli ve sinsi tahriklerle ihtilalın eşiğine doğru sürüklenmiştir. Hedefine ulaşmak için ihtilalın alt yapısını hazırlayan Rusya bir taraftan da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri bozmayı planlanmıştır. Bu amaçla Hıristiyanlara destek verilmiş ve bunların Osmanlı Sultanına olan bağlılıklarını en az seviyeye indirerek Çar'a dost olmaları sağlanmıştır. Sonuçta Panislavizm hareketini hızlandırmak üzere Rusya'nın Filibe, Ruscuk ve diğer bölgelerdeki Konsolosları resmen halkın arasına girerek tahrikte bulunmuşlardır. Her geçen gün şiddeti artan bu tür akımlarla Osmanlı Devletinin Balkanlar'dan çekilme sürecini

[1] VAROLl M. Ahmet, Bilinmeyen İslam Dünyasından Kesitler, Seha neşriyat, Ank.
[2] ÖZKAN Ayşe, Balkan Türkleri Balkanlarda Türk varlığı, ASAM, Ank.2003. s.181
[3] Panslavizm, Rusya'nın, özellikle Çarlık döneminde Slav ırkından olanları kendi hakimiyeti altında bir devlet halinde toplama siyasetidir. Bu çalışma ile Doğu ve Orta Avrupa'nın çeşitli slav halkları arasında ulusal kimlik arayışları, ortak kültürel ve siyasal hedefler doğrultusunda birlik sağlaması amaçlanmıştır. Slav biriliğini oluturmak için ayrıca bilim adamları, aydınlar ve şairlerin de desteği alınmıştır.

hızlandırmıştır.[1]

Elbette bu çekilme ile bölgedeki Türk varlığı hemen sona ermemiştir. Çünkü Osmanlı burada kaldığı süre içinde sanat ve mimari değeri olan binlerce eser inşa etmiştir. Böylece bölgede dini, milli, sosyal ve kültürel değerlerle yoğrulan bir medeniyet kurulmuştur. Daha da önemlisi asırlar boyunca bu toprakları el emeği göz nuru ile ihya eden bağrı yanık, gözü yaşlı milyonlarca insan burada kalmıştır. Daha sonra onların çektiği çileler, duydukları acılar ve döktükleri gözyaşları yeni bir hüzünlü dönemin başlangıcı olmuştur.[2] Çünkü kısa bir süre sonra Rus askeri gücü, gölgesinde ırk ayırımına dayalı komünizm rejimini uygulamaya başlamıştır. Artık 1940-1989 yılları arasında Balkanları kara bulut gibi saran komünizm rejimi bölgenin dini, milli ve manevi değerleri ile bunları sembolize eden fiziki eserleri tahrip etmiştir.

Yaklaşık yarım asır boyunca devam eden komünizm rejimi döneminde elbette "Din ve Vicdan Özgürlüğü"nden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu rejim, Balkanların en yoğun nüfusunu oluşturan Bulgaristan, Arnavutluk başta olmak üzere Yugoslavya'nın da içinde bulunduğu büyük bir alanı etkilemiştir. Bu süre içinde kutsalı çağrıştıran her şey yasaklanmıştır. Din eğitimi veren medrese ve mektepler kapanmıştır. Bölgenin en zengin varlığı ve kültür mirası olan vakıf eserlerinin bir bölümü yıktırılmış, bir bölümünün mülkiyetine el konulmuş geriye kalanlar ise kapatılarak işlevsiz hale getirilmiştir. Halkın vakit, Cuma ve bayram namazlarında cemaat olmaları engellenmiştir. Dini idarelerin başı olan müftülerin seçimle göreve gelmeleri gerekirken bu makamlara halka rağmen atamalar yapılmıştır. Keza İslam'ın şiarı olan ezan okumak, Ramazan ayında oruç tutmak, hac ibadetini yerine getirmek, zekât vermek, kurban kesmek, dini geleneklere göre nikâh kıymak, çocukları sünnet etmek, doğan çocuklara Müslüman ismi koymak gibi din ve vicdan özgürlüğünü gerektiren eylemeler serbestçe yerine getirilememiştir.

Aslında tahmin edilenin aksine diğer din mensupları da komünizm rejiminden zarar görmüştür. Fakat Müslümanlar maruz kaldıkları bu dini baskı ve zulmün yanında bir de göçe zorlanmışlardır. Hiçbir haklı gerekçe olmadan yüz binlerce mazlum ve masum insan evlerinden ve yurtlarından çıkarılmıştır. Belki de 93 harbinde yaşanan göçün daha büyüğü Balkan harbinde gündeme gelmiştir. Yüz binlerce Müslüman, elleri boş, gözleri yaşlı, içinde doğup büyüdükleri evlerini terk ederek İstanbul'a ve Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Çocuk, kadın, ihtiyar ve hastaların da aralarında bulunduğu bu sivil göç kervanlarından kimileri yolda ölmüş kimileri de argın, yorgun, bitkin ve perişan bir şekilde Türkiye'ye ulaşmıştır. Balkan savaşının bir sonucu olan ve tüyler ürperten bu göç hareketi, tarihimizin **"en büyük acı"**larından biridir.[3]

Merhum Mehmet Akif, asırlar boyunca bir arada yaşayan insanları din, dil ve ırk ayrımcılığı bahane edilerek çıkarılan Balkan savaşı sonucunda mağdur edilen bu insanların acılarını şöyle dile getirmiştir: "Ey cemaati Müslimin! Allah için olsun geliniz. Bu tefrikalara, bu kavmiyet, bu lisan, bu bilmem ne gürültülerine nihayet veriniz. Çünkü tehlike olanca şiddetle her taraftan yüz göstermeye başladı. Siz ancak bir milletin efradısınız ki o milleti muazzama İslam'dır. Kavmiyetçilik belasına düşerseniz Müslüman olamazsınız. Zira İslam'ın

[1] KOCABAŞ Süleyman, Osmanlı İsyanında yabancı Parmağı, Vatan yayınları, Kayseri, 1992
[2] GÜNAY H. Mehmet. Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türkleirnin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı, Rumeli Türkleri Vakfı, İst. 2006
[3] ÖZTUNA Yılmaz, a.g.e, c. 7. s. 272

cemaate olan ihtiyacı, cemaatin İslam'a olan ihtiyacından fazladır.[1]

Daha önce de vurgulandığı gibi "Geniş manasıyla bir Osmanlı ülkesi haline gelen ve İmparatorluğun Anadolu ve Balkanlar kanadını oluşturan bu coğrafya" ne yazık ki bu kanatlardan birinin kopması, yalnız Osmanlının değil dünya siyasetinin de dengesini bozmuştur." Nitekim Fransız seyyah Belone, Müslümanların Balkanlar'ı fethettikten sonra nasıl özenle koruduklarını şöyle açıklamıştır: "Müslüman Türkler bir kaleyi veya şatoyu aldıklar zaman her şeyi hatta resimleri olduğu gibi bırakıyorlardı. Onları tahrip etmek gibi bir adetleri asla yoktur. Kimseyi kendi adetleri üzerine yaşamaya zorlamazlar. Herkesin kendi inançlarına ve kanunlarına göre hareket etmelerine izin verirlerdi." [2]

Demokratikleşme Dönemi:

Yaklaşık bir asır boyunca, kapalı bir rejim ile idare edilen Sovyetler Birliği, 20. yüzyılın sonuna doğru dağılma sürecine girmiştir. Devlet Başkanı M. Gorbaçov'un döneminde ana gövdeden çözülmeye başlayan birçok devlet bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu ani gelişme, Rusya'nın iz düşümünde bulunan Balkan ülkelerini de etkilemiştir. Bu değişime paralel olarak yarım asırdan beri komünizm ile idare edilen Bulgaristan ve Arnavutluk yorgun düşen komünizm yönetimin bırakarak demokratik yönetim biçimine geçmiştir. Kısa bir süre sonra Romanya da bu gelişmelerden nasibin almıştır.

Aynı dönemde Balkanlar'da en büyük nüfusu teşkil eden ve sosyalist bir rejimle yönetilen Yugoslavya ise içinde bulunduğu krizi tam yönetememiş ve 1992 yılında ülkedeki etnik ayrımcılıkların tahrikiyle iç savaşa sürüklenmiştir. Etnik sebep ve dini temellere dayalı olarak başlayan bu iç savaş üç yıl boyunca devam etmiştir. Sonuçta; binlerce insan hayatını kaybetmiş ve ülke bölünerek yeni bağımsız devletlerin ortaya çıkmasıyla sona ermiştir. Ne yazık ki bu savaşla birlikte bir nebze de olsa rahat nefes alan **"Evladı Fatihan"** kaderinde var olan göç, acı ve çileyi bir kez daha yaşamıştır.

Bu gelişmelerin iyi bir yönü de bir müddet Balkanlarda; sınıfsız bir toplum kurmak, emeğin hakkını gözetmek, alın terinin karşılığını vermek dünyada haksızlığı önlemek, zulmü ortadan kaldırmak gibi hayal yüklü vaat ve iddialarla umut kaynağı olan komünizm ve sosyalizm rejimleri de çökmeye başlamıştır.[3]

Artık Balkanlar'da, 1990 yılından itibaren yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönemde Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya Avrupa Birliğine üye olmuşlardır. Fakat iç savaştan sonra, Yugoslavya coğrafyasından bağımsızlığını ilan eden devletler henüz adı geçen birliğe üye olamamışlardır. Bu arada şunu hemen hatırlatalım ki Balkan ülkelerinin Avrupa Birliği üyesi olmalarındaki asıl amaç, ekonomik beklenti üzerine yoğunlaşmıştır. Hemen din ve vicdan özgürlüğünün gereklerini yerine getirecekleri anlamına gelmez. Çünkü bugün bölgeler arasında küçük farklılıklar olmakla beraber din ve vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi gereken birçok görev ve sorumluluklar bulunmaktadır. Hala dini çağrıştıran sembollere karşı mesafeli bir duruş sergilenmektedir. Özellikle yarımadada, nüfus yoğunluğu bakımından ikinci sırayı teşkil eden Müslümanların dini, itikadi, tarihi, eğitim, kültürel ve ekonomik problemleri devam etmektedir:

1- Daha önceleri de açıklandığı gibi Osmanlı egemenliği döneminde bazı bölgelerdeki

[1] ŞENGÜLER İsmail Hakkı Mehmed Akif Külliyatı; Hikmet Neşriyat, İst. 1992
[2] ÖZTUNA Yılmaz,. S.290.
[3] KILIÇ Osman Kader Kurbanı, s.8-10, BİSAV, Ank. 2002

Müslüman nüfusu, % 60'lara ulaşmıştır. Bu yoğunluk sayesinde şehir, kasaba ve köylerde büyük hizmetler yapılmış ve kalıcı eserler tesis edilmiştir. Ne var ki yerli halk ile birlikte barış ve huzur içinde meydana getirilen bu büyük kültür mirası ve iç barış, 1877 yılında bölgeye giren Rus ordusu ile birlikte bozulmuştur. Uzun süre devam eden bu huzursuzluk hem bölge halkını olumsuz etkilemiş hem de birlikte yaşama kültürünü ve bilincini zedelemiştir.

2- Balkan harbinden sonra bir taraftan Müslüman nüfus ev ve yurtlarından zorla çıkarılarak göçe zorlanmış diğer taraftan da bunların asırlar boyunca dantel gibi ördükleri cami, minare, medrese, han, hamam, kervansaray, kale, saat kulesi gibi kültür ve vakıf eserleri yıktırılmış veya mülkiyetlerine el konularak başka amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır.

3- Bugün çok az bir kısmı da olsa zamana direnerek Müslüman dini idarelerin elinde kalmış olan yapıların yeniden onarılması, aslına uygun hale getirilmesi için izin ve ruhsat alınması bile nerede ise imkânsız hale gelmiştir. Ne yazık ki bu özelliği taşıyan eserlerin toplumun ortak mirası olarak değerlendirilmesi gerektiği yönünde ortak bir bilinç de yerleşmemiştir.

4- Müslümanların din ve vicdan özgürlükleri, bir bakıma dini idarelerinin rolü ve otoriteleriyle orantılıdır. Fakat uluslar arası antlaşmalara rağmen hala batı Trakya ve Bulgaristan gibi bazı yerlerde müftü seçimlerinde problemler yaşanmaktadır. Müslüman azınlıkların iradesi yok sayılarak seçimle göreve gelmesi gereken dini liderlerin yerine yanlı ve istenmeyen atamalar yapılmaktadır. Bu durumda iki başlı dini idarelerin bulunduğu yerlerde din ve vicdan özgürlüğü ile dini idarelerin serbest ve bağımsız olmadığı izahtan varestedir.

5- Özellikle azınlıklara ait dini idarelerin hizmet ve faaliyetlerine, hükümet destek vermemektedir. Bu amaçla bütçelerde mali kaynak da ayrılmamaktadır. Dolayısıyla dini idarelerin, kendi halkını din konusunda sağlıklı ve yeterince aydınlatmaları ve onlara rehberlik etmeleri de mümkün olamamaktadır. Diğer taraftan bu alanda kullanılması gereken vakıf mallarında da çeşitli problemler yaşanmaktadır. Bunlardan ayakta kalanların büyük bir kısmı da dini idarelerce işletilememektedir. Hal böyle olunca bazı dini idarelerin bütçeleri yok denecek kadar sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla çalışan elemanlara beklenen düzeyde maddi katkı sağlanamamaktadır.

6- Mevcut vakıf eserlerini onarmak veya ihtiyaç duyulan yerlerde yeni cami yahut başka bir dini tesis yapmak için istenen izin ve ruhsatlar için olumlu cevap alınamamaktadır.

7- Özellikle camilerin tamamlayıcı bölümleri olan kubbe ve Minare yapımına karşı hala katı ve ön yargılı bir politika izlenmektedir. Oysaki geçmişte bu coğrafyanın genlerinde cami, kubbe, minare, ezan, âlemlik, kilise, haç, çan ve sinagog hep var olmuştur. Bu köklü ve zengin hoş görüye rağmen bugün bazı yerlerde cami,, minare, kubbe ve ezanın dışarıda okunmasına bile müsamaha gösterilmemesini anlamak mümkün değildir.

8- Yine çoğu yerde azınlık konumunda olan soydaş ve dindaşlar eğitim kurumlarında konuştukları dillerin eğitimini alamamaktadır. Bunlara yardımcı olacak öğretmenler atanmamaktadır. Bazen belli bir sayıdan sonra atananların da bu kez maaşları ödenmemektedir. Bu tek yanlı tutum nedeniyle okullardaki dini eğitimden de beklenen sonuç alınamamaktadır.

9- Osmanlıların Balkanlara yerleşmelerinden sonra tasavvuf kültürü de yeni bir zemin ve çevre ile tanışmıştır. Dönemin sosyal ve kültürel şartlarına göre kabul gören tasavvuf düşüncesinde ortak değerler oluşmuştur. Buna göre Ahmed Yesevi'nin mısralarında yer alan

pek çok konuyu, Yunus Emre tekrarlamış, aynı seda yüzlerce derviş ve sufinin gayretleriyle Edirne, Sofya, Üsküp, Belgrad ve Bosna'da yankı bulmuştur. Bugün bölgede rastlanan birçok tekke ve zaviye bu zenginliğe tanıklık etmektedir. Balkanların fethini muhteşem duygularla anlatan şairimiz Yahya Kemal Beyatlı bu heyecanını şöyle ifade etmektedir.

"Bin atlı, akınlarla çocuklar gibi şendik;
Bin atlı o gün dev gibi bir orduyu yendik!
Bir gün doludizgin boşanan atlarımızla
Yerden yedi kat arşa kanatlandık o hızla..[1]

Fakat Balkan Müslümanları: din ve vicdan özgürlüğü alanındaki daralmalara rağmen bazı dini geleneklerin sürdürülmesinde başarılı olmuşlardır. Halen mevlit cemiyetleri bu geleneklerin başında gelmektedir. Öyle ki dini kültürleri farklı ve dini hayatın çok değişik noktalarında bulunan milyonlarca insan anlamını bilmese bile şu beyti bize ezber okuyabilir.

"Allah âdın zikr edelim evvela,
Vacib oldur cümle işte her kula"

Hz. Muhammed (s.a.s.) e duyulan sevginin ve bağlılığın bir işareti olarak benimsenen **"Mevlid Cemiyetleri**" Balkanlar'da köklü bir gelenek halini almıştır. Çoğunlukla Süleyman çelebi Mevlidi okunmaktadır. Fakat bazı bölgelerde Süleyman Çelebi'nin hazırladığı bu metin; Çerkezce, Rumca, Tatarca, Arnavutça ve Boşnakça dillerine de çevrilmiştir. Ayrıca bölgedeki âşık ve şairler tarafından yazılan daha hacimli mevlitlere de rastlanmaktadır. Bunlardan okunması 3-4 saat kadar devam edenler bile vardır.[2]

Ayrıca yeni doğan çocuklar için isim koyma törenleri yapılması, keza dost ve akrabalarla bir araya gelinerek çocuğun kulaklarına kamet ve ezan okunması da tamamen bir dini heyecan ve inancın sonucudur. Bir çok ailenin çocuğuna Kur'an-ı Kerimi öğretme arzusu ve bu amaçla din görevlisini araması da bu inancın bir devamıdır.

Vefat ve cenazelerin İslami kurallara göre yapılması, bu amaçla Müslüman mezarlıklarının oluşturulmasına da özen gösterilmektedir. Ölen kişinin hata ve kusurlarının bağışlanması umudu ile devir işlemleri ve " **tevhid cemiyetleri"**nin yapılması de geçmişten gelen bir dini geleneğin devamıdır. Genel olarak cenaze defninden hemen sonra devir işlemi yapılarak, bu maksatla tahsis edilen bir miktar para, ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Dost ve akrabaların bir araya gelmeleriyle okunan binlerce tevhid için dua yapılmakta ve ölünün ruhuna bağışlanmaktadır.

Yine bölgelerde teamül haline gelen yaygın uygulamalardan biri de yağmur dualarıdır. Her yıl mayıs ve haziran aylarında birçok köy ve kasabada yapılan yağmur dualarında binlerce insan bir araya gelmektedir. Bu vesile ile Kur'an okunmakta, dualar yapılmakta ve kurbanlar kesilmektedir. Öyle ki yağmur yağsın veya yağmasın bu cemiyetlerin düzenlenmesi, Allah'a kulluk, bağlılık O'na karşı bir yalvarış ve şükür anlayışı olarak değerlendirilmelidir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere; Balkanların insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü, eğitim, kültür, sosyal hayat ve ekonomik yönden Batı Avrupa ülkelerinin düzeyinde olmaları beklenemez. Akraba ve yakın komşu konumunda olan Türkiye ile de aynı seviyede olduğu söylenemez.

---

[1] KARA Mustafa, Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı,s. 254, ASAM, Ank. 2003
[2] KARA Mustafa, a.g.e. s. 275

Fakat buna rağmen tarih boyunca bu coğrafyada; din duygusu, fert ve toplumun ortak paydası olarak hep var olmuştur. Belli bir dönem için sosyal hayatın dışında tutulmaya çalışılan dini değerlerin yeri bir türlü doldurulamamıştır. Eğer Balkanlar zengin bir kültür ve medeniyetle tekrar yoluna devam edecekse 21. asrın yükselen değerlerin başında yer alan din duygusu ile din ve vicdan özgürlüğüne kayıtsız kalamaz. Kanaatimizce Türkiye başta olmak üzere diğer ilgili kurum ve kuruluşlar Balkan ülkelerine yapılabilecek maddi ve manevi katkılarını esirgememeleri gerekir. Kaldı ki bu karşılıklı ilişkiler sadece Din eksenli de olmamalıdır. Aksinde Balkanların tarih ve kültür dokusuna uygun olarak atılacak her adım insanlığın barış ve huzuruna yapılmış bir katkı olacaktır.

Sonuç:

Bu araştırmamızda, Din ve Vicdan Özgürlüğü başlığı altında Balkan ülkeleriyle ilgili bir ufuk turu yapmaya çalıştık. Tarihi süreç içerisinde bölgede meydana gelen dini, kültürel, sosyal ve fiziki değişiklikleri bir kez daha inceleme fırsatını bulduk. Öyle anlaşılıyor ki Balkanlar başlangıçta 13. asrın başlarına kadar Roma'nın baskısı ile din ve mezhepler arasındaki gerginlikler yaşamış ve Osmanlıların bölgeye gelmesiyle rahat bir nefes almıştır.

Böylece Osmanlıların bölgeye gelmelerinden sonra yeni bir dönem başlamıştır. Yaklaşık 500 yıl devam eden bu süre, Balkan yarımadası için yeni bir canlanma ve kalkınma vesilesi olmuştur. Bölgede 20 ayrı dine mensup halk, sulh ve sükûnet içinde bir arada yaşamıştır. Çünkü dini müsamaha Osmanlı Devletinin temel unsurlarından biridir. Osmanlı İdaresi hudutları içinde, Hıristiyanlığın varlığına ve medeniyetlerinin gelişmesin mani olunmamıştır.

Takdir edileceği üzere Balkanlar tarih boyunca farklı medeniyetlerin beşiği olmuş çok önemli bir coğrafyadır. Tarihte kendi döneminde üç kıtada, hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve yıkılışı da bu topraklarda gerçekleşmiştir. Böylece Osmanlı medeniyeti, 20. yüzyıl başlarına kadar Balkanlar'da kök salarak, tüm insanlığa eşsiz bir tarihi miras bırakmıştır. Bölgede yaşayan halkın üzerinde; dilinden musikisine, mutfağından şehirciliğine kadar her alanda derin izler bırakmıştır.

Diğer taraftan Balkanlar'daki Osmanlı mimari eserleri de, bu büyük ve hümanist medeniyetin güzel birer yansımasıdır. Çoğu vakıf eseri olan bu tarihi yapılar, medeniyetimizin sosyal ve insancıl yönünü en çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Camiler, tekkeler, çeşmeler, türbeler, köprüler, medreseler, kütüphaneler ve çarşılar bu büyük medeniyetin insan ve hayata bakışını gözler önüne sermektedir. Aşevleri ve imaretler, Osmanlı Kültürü'nün sosyal yönünü gösteren başka bir zenginliktir. Diğer taraftan binlerce dini, sosyal ve kültürel, yapı ırk, dil ve din ayırımı yapılmaksızın insanların istifadesine sunularak onların yaşama şartları kolaylaştırılmıştır. Bu nedenle batılı sosyal siyasetçiler XVI. Yüzyıl Osmanlı toplumu için "**vakıf cenneti"** tabirini kullanmışlardır.

Araştırmamızın değişik yerlerinde de işaret edildiği gibi Osmanlılar Balkanlardan çekildikten sonra yeni bir dönem başlamıştır. Genel olarak 19. asrın sonunda başlayan ve 20. asrın sonuna kadar devam eden bu süre bölgede yaşayan insanlar için çok ağır ve acıklı geçmiştir. On binlerce insan evinden, malından, aile ve akrabasından zorla koparılarak göçe zorlanmıştır. Tek taraflı ve hiçbir gerekçe olmadan isim ve kimlikleri değiştirilmiştir. Daha da önemlisi gözü yaşlı bu insanların din, inanç, ibadet, örf ve adetlere yönelik bütün kutsal değerleri yok sayılmıştır. Böylesine baskı ve zulmün uygulandığı bir ortamda insan haklarından söz etmek mümkün değildi.

Fakat bu olup bitenlere rağmen tarih boyunca bu coğrafyada; din duygusu, fert ve toplumun ortak paydası olarak hep var olmuştur. Belli bir dönem için sosyal hayatın dışında tutulmaya çalışılan dini değerlerin yeri bir türlü doldurulamamıştır. Eğer Balkanlar zengin bir kültür ve medeniyetle tekrar yoluna devam edecekse 21. asrın yükselen değerlerin başında yer alan din duygusuna, din ve vicdan özgürlüğüne kayıtsız kalamaz.

KAYNAKLAR:

AKGÜNDÜZ Ahmet, S. Öztürk, Bilinmeyen Osmanlı, OSAV, İst. 1999.

ATEŞ, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1991.

AYDIN Mehmet, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D. Vakfı Yayınları, İst. 1992.

AYVERDİ Ekrem Hakkı, Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Dört cilt, İst. 1981.

Büyük Kültür Ansiklopedisi; Başkent Yayınları, Ank.

DAVUT Dursun**,** Doğuda ve Batıda İnsan Hakları, T.D. Vakfı Yayınları, Ank. 1996.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi; Komisyon, Zaman, Çağ Yayınları, Cilt 12, s. 95 İst, 1993.

En-NEDVİ Ali el- Haseni, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti, Çağ yayınları İst. 1978.

ERTEM ADNAN, Osmanlı Medeniyeti, Klasik, İkinci Basım, İst. 2006.

GÜNDÜZ Şinasi, Yaşayan Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ank. 2010.

GÜNAY H. Mehmet. Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türkleirnin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı, Rumeli Türkleri Vakfı, İst. 2006.

HAFIZ, Nimetullah Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, IRCİCA, İst. 1998).

HARMAN Ömer Faruk, İlmihal 1 İman ve İbadetler, T.D.Vakfı Yayınları, Ank. 2010.

İBRAHİMGİL Mehmet Z. Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı, ASAM, Ank. 2003.

İHSANOĞLU Ekmeleddin, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti tarihi, IRCİCA, İstanbul, 1998.

İNBAŞI Mehmet, Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı, ASAM, Ank. 2003.

KARAMAN Hayrettin, İslam'da İnsan Hakları, Ensar Vakfı, İst 2004.

KARA Mustafa, Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı, ASAM, Ank. 2002.

KARPAT H. Kemal Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.Vakfı Yayınları, İst. 1992.

KENANOĞLU M. Macit, Osmanlı Millet Sistemi, Klasik, İst. 2004.

KILIÇ Osman Kader Kurbanı, BİSAV, Ank. 2002.

KOCABAŞ Süleyman, Osmanlı İsyanında yabancı Parmağı, Vatan Yayınları, Kayseri, 1992.

POPOVİÇ, Aleksandre, Balkanlarda İslam, İnsan Yayınları, İst. 1995.

OCAK Ahmet Yaşar, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti tarihi, IRCİCA, İstanbul, 1998.

OSMANLI Ansiklopedisi; (Tarih/ Medeniyet / Kültür) Yeni Şafak, İst. 1996.

ÖZKAN Ayşe, Balkan Türkleri Balkanlarda Türk varlığı, ASAM, Ank.2003. s.181.

ÖZTUNA Yılmaz, Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İst, 1979.

ÜNALAN Abdülkerim; Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1997.

SALLABİ, Muhammed, Çev, Ş. Şenaslan, F. Aktaş, Hz. Ebu Bekir, Ravza, İst.2009.

ŞENGÜLER İsmail Hakkı, Mehmed Akif Külliyatı; Hikmet Neşriyat, İst. 1992.

TANER Ergin, Tanzimattan Kurtuluşa Osmanl Ordusu, Grafiker. Ltd Şti. Ank. 2006.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Komisyon, Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak, Ank. 2006.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk, İst. 2008.

TOSUN Cemal, Din ve Kimlik, T.D.Vakfı Yayınları, Ank. 1996.

TURAN Ömer, İBRAHİMGİL Mehmet Z, Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ank. 2004.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, Doğuda ve Batıda İnsan Hakları, Türkiye Diyanet vakfı yayınları, Ank. 1996.

VAROL, M. Ahmet, Bilinmeyen İslam Dünyasından kesitler 3, Seha Neşriyat, st. 1992.

VOLTAİRE, Yabancılara Göre Eski Türkler, Bedir Yayınevi, İst. 1969.

YENİ Türk Ansiklopedisi, Ötüken Yayınevi, İst. 1985.

YÜRÜKEL Sefa M, Batı Tarihinde İnsanlık Suçları, Marmara Grubu Stratejik Ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İst, 2004.

AZINLIK KONUMUNDAKİ MÜSLÜMANLARIN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HAKLARI VE GÖREVLERİ

Mustafa KELEBEK[•]

Abstract

This paper examines the status of Muslim minority and their rights and roles and responsibilities in which countries they live than the Islamic Law.

This article includes an introduction and four chapters.

In introduction was studied the term of minority, minority rights and rights violation. To examplify this the status and positions of Bulgarian Muslims was studied.

In the first chapter was examined the rights and roles in the area of faith, faithfullness to Allah and Rasul and the respect to sacred moral principles as a reason of basic neccessities or obligations of this faithfullness.

And in the second chapter was featured to act of worship 'only for' Allah that avoiding from temporal wills/desires. And was also studied that the Muslims' worship is a neccessity of their faitfullness and it is not the 'addition' or 'extra' of a Muslim society. And it was highlightened that the neccessity of an evolution the tradiotanal understanding of 'ritual' to 'worship' and the right of minorities' worship.

In the third chapter was summarized legal affairs and rules from the viewpoint of islamic jurisprudence with forms of family law, law of obligations, penal law, peace law and judgement.

In the final chapter/ forth chapter was featured rules for education of virtuous personage of Islamic Morality.

Giriş:

A. MAKALENİN KONUSU VE ÖNEMİ

Makalenin konusu, genel hukuk kapsamına giren "*Müslüman Azınlığın Hakları ve Görevleri*" alanındadır. Bu hakların ve görevlerin İslam Hukuku çerçevesinde ele alınmasının amacı, İslam Toplumunu oluşturan bireylerin dinlerinin gereğini yerine getirmekle mükellef olmalarıdır. Zira İslâm,öylesine kabul edilen nostaljik bir tercih şekli olmayıp, aksine, kendisini özgür iradesiyle kabul eden kişiye hak ve görevler yükleyen yüce sistemdir. Çünkü İslam, din seçiminde ne denli özgür bir ortamdan yanaysa, dini seçtikten sonra ise o dinin gereklerine uyulmasından yana kesin tavır koyan bir "*akîde*" ve "*hükümler*" bütünüdür. Esasen, İslam'ın sahip olduğu ve mümini uygulamakla yükümlü tuttuğu kuralların tamamı bütün insanların lehinedir. Barış ve huzurdan yanadır.

Bu çalışmamızda, orijinal kaynak ve bilgilere ulaşmaya, değerlendirme farklılıklarına değinmeye, tercih ve yorum imkânı olan yerlerde kendi tercihlerimize yer vermeye çalıştık.

[•] Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Sofya Yüksek İslam Enstitüsü İslam Hukuku Öğretim Üyesi ve Rektör Yrd. (2009-2012).

B. KAPSAM

Makale, "*Müslüman Azınlığın hak ve görevleri*" üzerinedir. Müslüman Azınlık, bir yandan birlikte yaşadığı ve özel statülü vatandaşı olduğu hâkimtoplumdaki vatandaşlık ilişkilerini sürdürmek, öte yandan kendi dini hükümlerinin gereklerine uymak zorundadır.

Bu yüzden makalenin kapsamı, Müslüman toplumun hayatı boyunca, hayatın her alanında İslami Kurallarla uyumlu olan yaşama biçimine ait kuralları içermektedir. Hem İslam Vahyini hem de Vahye paralel beşeri düzenlemeleri kapsar.[1]

Hukûkullah (teabbüdî, îfâsı ibadet ve takva ile mümkün olan Allah'ın hakları, bir anlamda kamuya ait haklar) ve *hukûkulibâd* (müslim ya da gayrimüslim bütün insanların kullanabilecekleri haklar) şeklinde iki temel esastan hareketle, evrenin var oluş esprisine uygun bir statüyü sürdürmeyi, böylece insanı mesut ve bahtiyar etmeyi gaye edinen İslâmî hukuk normları, azınlık hak ve görevlerine ait taşıdığı kurallarıyla da önemli bir konuma sahiptir.[2]

C. METODOLOJİ VE KAYNAKLAR

Konu çalışılırken, klasik fıkıh kaynakları yanında günümüz İslam hukuk araştırmacılarının çalışmalarına da başvurvuruldu. Dipnot sistemi ve kaynak göstermede yaygın olarak kullanılan usül esas alındı. Ayetler, sûre adı, sûre ve âyet numarası şeklinde tertip edildi. Mesela, Bakara Suresinin 44. Ayetini verirken, "Bakara, 2/44" şeklinde, Sure adındaki "el" takısını itibara almadan yaygın kullanım şekli tercih edildi. Hadisler, râvî, "Kitâb" adı ve "bâb" numarasıyla, "Buhârî, Tevhid, 1" şeklinde, "Kitâb"daki "el" takısı kaldırılarak verildi. Referans alınan yazar ve eserleri dipnotta gösterilirken, daima soyaddan başlanarak eser adı, cilt ve sayfa numarası verildi. Bir müellifin yalnız bir eserinden faydalanılmışsa, ilk atıftan sonra, sadece soyad ve sayfa numarasına, birden fazla eseri olan müelliflerde, soyaddan sonra eser adını anlaşılabilir bir kısaltmaya tabi tutarak, cilt ve sayfa numarasıyla, mesela, "Serahsî, el-Mebsut, XXI, 21." şeklinde verildi. Müellifin adının ilk geçtiği yerde ölüm tarihi hicrî/mîlâdî yıl olarak parantez içinde, mesela, "Serahsî (483/1090)" şeklinde, verildi. İhtiyaç hâsıl olan bazı yerlerde, bilgilerin kaynağına "internet" aracılığıyla atıfta bulunuldu. Referans alınan kaynaklarda kronolojik sıraya riayet edilmeye çalışıldı.

Çalışmanın ana kaynaklarını, İmam Ebû Hanîfe (150/767)'nin *el-Müsned*'i, Ebû Yûsuf (182/ 798)'un *Kitâbu'l-Harâc*'ı, *Kitâbu'l-Âsâr*'ı, *İtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*'sı, Şeybânî (189/ 805)'nin *el-Asl (el-Mebsut)*'u, *el-Câmiu'l-Kebîr*'i, Şâfiî (204/820)'nin *el-Umm*'ü, Tahâvî (321/933)'nin *el*-Muhtasar'ı, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı, Serahsî (483/1090)'nin, *el-Mebsut*'u gibi mütekaddiminden olan müctehit ve fakihler ile müteahhirinden İslam hukukçularının eserleri oluşturdu. Klasik kaynaklar arasında özellikle Serahsî'nin, *el-Mebsut*'u önemli bir konuma sahiptir.

Ayrıca ilk dönem Fıkıh Usûlü eserlerinden Ebû Bekr Cessâs (370/980)'ın fukahâ metoduna göre yazdığı *Usûlü'l-Fıkıh*'ı, hilâfiyâta yer verdiği için mukâyese imkânı sunan Ebû Zeyd Ubeydullah b. Omer b. Îsâ Debûsî (430/1029)'nin *Te'sîsu'n-Nazar*'ı, Serahsî'nin

[1] Karaman, Hayreddin, "*MukayeseliİslamHukuku"*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1986, I, 438, 511-512, 516; Gözübenli, Beşir, "Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları (Dini Hüküm-Hukukî Hüküm Ayırımı)", Bursa-2005, I, 257.

[2] Mahmesânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mûcebât ve'l-Ukûd fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1972, en-Nazariyyetü'l-Âmme, I, 28; Kurtoğlu, Serda, *İslam Hukuku Dersleri*, I-II, Fatih Matbaası, İstanbul, 1973, II, 140; Karaman, *İslam Hukuku*, 114.

Usûl'ü temel başvuru kaynaklarımız arasındadır.

Son dönem hukuk tedvinine uygun, bir kanun çalışması olarak Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında hazırlanan ve özellikle borçlar hukuku alanında önemli bir konuma sahip olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Ali Haydar'ın, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*'ı, Kadri Paşa'nın, *Mürşidü'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*'ı, Ömer Nasuhi Bilmen'nin *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu* adlı eserleri evvelemirde müracaat edilen temel kaynaklarımız arasında yer almıştır.

D. AZINLIK KAVRAMI ÜZERİNE

Azınlık, etnik yapısı, dîni, dili, kültürel değerleri gibi özellikleri ile belirgin olan, ülke nüfusunun yarısından azını oluşturan, egemen grup içinde yer almayan, içinde yaşadığı ülkenin ya da devletin yurttaşı olan, kendi içinde dayanışması, özelliklerini sürdürme ortak iradesi bulunan ve çoğunlukla, fiilen (de facto) ya da hukuken (de jure) eşitlik arayan gruba denir.[1] Günümüzde azınlık (minorite = الأقلّيّة), bir ülkede hâkim ekseriyetle iç içe yaşayan, dini, hukuki, sosyal ve kültürel haklarının kullanımında zorluklarla karşılaşan özel toplumları ifade etmektedir.[2]

Azınlık deyimi İslam hukukunda "***zimmî***" kelimesiyle ifade edilir.[3]Ülke içindeki gayrimüslimlerden zimmî (الذّمّيّ) statüsünde olan kişi, İslam Ülkesinin asli vatandaşıdır. Bütün vatandaşlık ve insani haklarını serbestçe kullanır. Bir de geçici ikamet ile İslam Ülkesinde oturan Gayrimüslimler vardır ki, bunlara"***müste'men***" (المُستَأمَن) adı verilir. Müste'men de zimmîde olduğu gibi bütün insani haklarını serbestçe kullanır. Ülkeye giriş yapmış bu kişiler de serbestçe dolaşım hak ve özgürlüğüne sahiptir.

Zimmîlerin şeref ve haysiyetleri, malları, canları, ırz ve namusları İslam Ülkesi tarafından garanti edilmek zorundadır.[4]

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

---

[1] Türkkaya Ataöv, "Azınlıklar Üzerine Bazı Düşünceler", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (Ocak Aralık 1987), XLII, 1 – 4 s. 54; Stephen, J. Roth, "*Human Rights Law Journal*", Vol. 12, 1991, s. 331; Çiğdem, Recep, "Azınlıkların Dinsel Sorunlarınınİslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, Sofya 2009, s. 19; Dayıoğlu, Ali, "*Toplama Kampından Meclise Bulgaristan'da Türk ve Müslüman Azınlığı*", İletişim Yayınları, İstanbul ty, s. 21; Oran, Baskın, "*Küreselleşme ve Azınlıklar*", İmaj yayıncılık, Ankara 2001, s. 66.

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

[3] Karaman, *İslam Hukuku*, III, 234; Genel bir tanımlama ile devlet; *sınırları belli bir ülke üzerindeki otoriteyi ifade eden siyasal organizasyonun adıdır*. Geniş bilgi için bk. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, IX, 234. Ayrıca bk. Kelebek, Mustafa, "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası", *CÜİFD* (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000, s. 325-373, s. 6-12. Geniş bilgi için bk. İbn Kayyim, Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed el-Cevziyye, Ahkâmu Ehli'z-Zimme, (thk. Subhi es-Salih), Dâru'l-İlm l'l-Melâyîn, Beyrut 1996; Zeydan, Abdulkerim, Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dari'l-İslâm, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1402/1982; Bedran, Eu'l-Ayneyn Bedran, el-Alâkâtu'l-İctimaıyye beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990; Bereke, Abdulmun'ım Ahmed, el-İslâm ve'l-Müsâvât beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990; Şekerci, Osman, İslam Ülkelerinde Gayrimüslimlerin Temel Hakları, Nun Yayıncılık, İstanbul 1996.

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

kişilere verilir.[1]

Batıda, mutlakıyetçi yönetim biçimi olan krallık kurulunca ve dini azınlıklar ortaya çıkınca (Katolik krallıklarda Protestanlar, Protestan krallıklarda Katolikler) bu azınlıkların karşılıklı olarak korunmasına ihtiyaç duyulmuş ve azınlık kavramı ortaya çıkmıştır. Bu durum, Batıda "*azınlık ve azınlık hakları*" ile ilgili özgürlüklerin din özgürlüğü şeklinde başladığını gösterir. Avrupada "*Ulus Devlet*" anlayışının benimsenmesinden sonra, hâkim toplum içindeki diğer vatandaşlar, "*azınlık*" tabiriyle anılmış ve ayrıştırılmıştır. Böylece azınlık kavramı soğuk bir ifade olarak hukuki bir deyim haline gelmiştir.[2]

Günümüzde uluslararası azınlık koruma mekanizması, Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği, AGİT gibi kuruluşların şemsiyesi altında yürütülmektedir.[3]

İslam Toplumunun bazı bölgelerde azınlık halinde yaşadığı malumdur. Avrupa'da ve Balkanlarda azınlık statüsünde yaşayan Müslümanların sayısı küçümsenemeyecek bir kitleye ulaşmış olup, 20 milyonu geçmiş durumdadır.[4] Avrupaî anlayışta azınlıklara yabancı (alien) gözüyle bakılması, psikolojik baskıdır ve etnik yapının varlığını köreltmektedir.[5] Batılı politikacılar, "***ılımlı Müslüman***" tipi yetiştirmek için bütçeler ayırmaktadırlar. İngiltere, Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda, İspanya ve Balkanlarda, "***kendi Müslüman din adamını kendin yetiştir***" sloganı altında kontrollü bir İslam Dini eğitiminden geçen akademisyenler eliyle ülkedeki azınlıkları dönüştürme gayretleri vardır.[6] Bunun ötesinde Müslümanlara açık ve şiddetli baskılar da olmuştur. Müslümanların adını değiştirme, her Müslüman'a, hâkim toplumun dini inançlarına uygun isimler verilmesi, sürgün ve hapse atılması, belli başlı baskılar arasında sayılabilir. Yahudiler kendilerinin diasporik (sürgün) bir hayata maruz bırakıldıklarını savunurlar.[7] Ama bizzat kendileri başkalarına böyle bir hayatı yaşatmaktadırlar. İslam, böyle bir refleksi onaylamaz. İslam Hukuku, etnik yapıyı yaratılıştan gelen fıtri bir hak olarak görür.[8] İslam Hükümlerini yönetimde esas alan uygulamalarıyla uzun soluklu bir dönem geçiren Osmanlı yönetiminde de bu anlayışın etkin olduğu bilimsel araştırmalarda ifade edilmektedir.[9] Nitekim J. Laponce de, azınlık konumundaki Müslümanların –diğerlerinde olduğu gibi- din, dil, ırk ve ulusal miraslarını koruma ve kullanma haklarına sahip olduklarını dile getirir.[10] Öteyandan Türkiye ile Bulgaristan azınlık haklarının korunmasında ortak davranışlar da sergilemişlerdir. 15 Aralık 1920 Yılında Baltık ve Kafkas azınlıklarına iyileştirme getirilmesine yönelik kararlara Bulgaristan ve Türkiye destek vermiştir. 1925 Yılındaki Balkan Azınlıklarını Koruma kararlarında ortak hareket

---

[1] Karaman, Hayrettin, İslam Hukuku, III, 257; Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, s. 79.
[2] Karadaş, Cağfer, "*Çağdaş İslam Düşünürleri*", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 78.
[3] Kelebek, Mustafa, "İSLÂM HUKUKUNDA AZINLIK HAKLARIVE İMAM SERAHSİ'NİN AZINLIK HAKLARINA BAKIŞI", 2011 Sofya, s. 9-12.
[4] Karadaş, s. 78.
[5] Karadaş, s. 81.
[6] Gerd Nonneman-T. Niblock-B. Szaj Kovski, "Muslim Communities in the New Europe", Berkshire, Ithace Press.
[7] Karadaş, s. 82.
[8] Hucurat, 49/13.
[9]Geniş bilgi için bk. Kaya, Ayhan-Kayhanlı, Turgut, "*Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık*", Tesev Yayınları, İstanbul 2005, s. 145; Ayber, Bahar, "*Tanzimattan Lozan'a Azınlık Hakları*", Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2008, s. 32; Eryılmaz, Bilal, "*Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*", risale yayınevi, İstanbul 1990, s. 22; Selim, Osman, "*Osmanlı Dünyasında gayrimüslimler*", Yeni Ümit Dergisi, yıl: 18, sayı. 70, İstanbul 2005.
[10] Ürer, s. 18.

etmişlerdir. Ancak yukarıda sözü edilen baskı ve şiddet uygulamaları "*Komünist Dönem*" içinde meydana gelen olumsuzluklardır. Nitekim Bulgaristan Parlementosu Ocak 2012'de aldığı bir kararla o günlerin geride kaldığını deklare etmiştir.[1]

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, çağımız hukuk araştırmacılarından bazıları, "*azınlık*" kavramına yeni bir hukuki statü kazandırmak için çaba harcamaktadırlar. Bu hukukçulara göre, bir toplumun azınlık olarak nitelendirilebilmesi için yaşadığı ülke coğrafyasında doğmamış, büyümemiş olmasını ayırıcı özellik olarak görmektedirler.[2]Balkanlarda yaşayan halklara baktığımızda, hepsinin doğma-büyüme yerli ahaliden oluştuğu hemencecik anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Balkan halklarının nerede yaşarlarsa yaşasınlar, azınlık değil de asli vatandaş olarak algılanması, hukuki normlara daha uygun olur kanaatindeyiz. Esasen "*BALKAN*" kelimesi Türkçe kökenli bir kelime olup, "*sarp-kayalık ve sık ormanlı sıra dağlar*" anlamına gelmektedir.[3] Bugün Balkanlarda 66 milyon civarında bir nüfus barınmakta olup, bu kitlenin etnik yapısı büyük bir çeşitlilik arzetmektedir. Bu büyük çoğulcu çeşit, tam da Hucurat Suresinin 13. Âyetinde belirtilen, "*dostça ve birlikte yaşama*" formülüne ne kadar da uygun düşmektedir. Bilindiği üzere Balkan Yarımadasının en eski sakinleri, Keltler, İlirler, Traklar, Makedonlar, Grekler, Romalılar ve Slavlardır.[4] Daha sonraları Osmanlılar buranın en kadim ahalisi haline gelmişler ve Bulgarlar gibi asli muvatın(vatandaş) konumunda yaşamışlardır.[5]

Azınlık kavramının ana ögesi, "***farklılıkların***" ön plana çıkmasıdır. Uygar demokratik bir yönetim, ülkenin hâkim kitlesine göre daha küçük kitleyi oluşturan azınlık mensubunun sahip olduğu farklılıklara ne kadar hoşgörülü olursa o denli uygar sayılmalıdır. Azınlığı dönüştürmek, onun hayat anlayışını, kültürünü, dilini, dinini, dini ritüellerini değiştirmeye kalkmak, eski çağlardan kalma firavnî bir şiddetten öte geçmez. Bizzat hâkim topluma ve ülkeye zarar verir.

Devletin azınlığın dini hayatına ve ibadetine müdahale ettiği ülkede, "*azınlık hakları*" gasbedilmiş demektir.Kişisel giyimlere müdahale edilmesi ve ülkeyi "*kamusal alan*", "*sivil alan*" şeklinde ayrıştırarak her ikisine de müdahale etme hakkı diye bir hak çeşidi olamaz. Öyle bir uygulamanın insan onurunu hiçe sayma ve baskıdan başka bir izahı olamaz.

E. HAK KAVRAMI VE HAK İHLALLERİ ÜZERİNE

Hak kelimesi sözlükte, "*kesin ve sabit gerçek, eğrisi olmayan doğru*" manalarına gelir. Hukuk terminolojisinde ise, "***meşru otorite ve adil yönetim tarafından kişiye aidiyeti müsellem olan değerlere hak***" denir.[6] Aslında hak, hem dinin hem de meşru hukuk düzeninin

---

[1] Arsava, Ayşe, "*Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası belgeler ve özellikle medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi*", Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Ankara 1993, s. 9-10; Soysal, İsmail, "*Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları (1920-1945)*", Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s. 245-253; Karpat, Kemal H., "*The Turks of Bulgaria The History Culturs and Political Fate of a country* ", The 1 sis Press, İstanbul 1990, s. 2-7; Dayıoğlu, s. 171-176, 227.

[2] Hasan Fehmi, "*Telhis-i Hukuk-ı Düvel*", (Osmanlıca), Matbaa-i Amire, İstanbul 1300, s. 144-145.

[3] Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005, s. 195; Türbedar, Erhan, "*Balkan Türkleri – Balkanlarda Türk Varlığı-*", Avrasya Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2003, s. 191.

[4] Popoviç, Alexsandre, "*Balkanlarda İslam*", (çvr. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 10, 69. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, I, 183; Alp, İlker, Pomak Türkleri (Kumanlar-Kıpçaklar), Trakya Üniversitesi, Edirne 2008, s. 1-2.

[5] Todorova, Maria, BALKANLARI TAHAYYÜL ETMEK, (çvr. Dilek Şendil), İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 46.

[6] Îsevî, Ahmed Îsevî, "Nazariyyetu't-Teassüf fî İsti'mâli'l-Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu'lUlûmi'l-*

kabul ettiği ve sahip olmaya elverişli olanlara ait kıldığı menfaat ve değerlerdir.[1] Bir kıymetin hak olabilmesi için, sadece mevcut yönetimin onay vermesi yetmez. Aksine, bu aidiyetin, insanlık için geçerli olan yüce değerler sistemi tarafından meşru olduğu belirgin olması gerekir. Bu çerçevede, idare eden yönetimin kanunla ya da başka bir nizamla tanzim ederek belirlediği bir kural gereği şahsa ait kıldığı şeyler, hak olarak sabitleşir. Bir şahsa hak olarak verilen aynı şey, aynı anda başkasının hakkı olamadığı gibi, bir değerin varlığı birisine "hak" olarak verilmişken, aynı şeyin zıddı bir başkasına hak olarak verilemez. Mesela, "*bana*" ait kılınan bir arsanın yok edilmesi, aynı anda "*sana*" da hak olarak verilemez. Bana verilen şahsi haklar, ya da benim doğuştan getirdiğim haklarımı hiç kimsenin yok etme yetkisi olamaz. Böyle bir hakkı hangi güç alır, kahren el koyar yok ederse, bu haksızlık müruruzamana uğratılamaz, üzeri örtülemez. Ancak iade edilerek, ya da bedeli tazmin edilerek telafi edilebilir.[2]

İslam Hukukunda hakkın kaynağı vahiydir. Vahiy ise evrenseldir ve herkes için aynı özelliğe sahiptir, birilerini diğerlerine karşı ayrıcalıklı kılmaz. Göreceli, kişisel ve grupsal değildir. Bir şey bir birey için hangi şartlarda hak ise, aynı şartlar tahakkuk ettiğinde herkes için yine haktır.[3] Kur'an, Allah'ın bütün insanları tek bir insan topluluğu olarak yarattığını, aralarında vuku bulacak ihtilafları önlemenin ölçüsünün VAHİY olduğunu, bununla beraber insanlığın farklı görüşlere sahip bulunduğunu bildirir.[4] Bu farklılıkları İslam Hukuk bilginleri, Müslim- Gayrimüslim olarak iki ana kategoriye ayırırlar. Gayrimüslimleri de dehrî, müşrik, ehlissulh, zimmî, müste'men ve harbî kısımlarına ayırırlar.[5] Rasulullah da ilk yazılı anayasa metni olan ***Medine Vesikası***'nda bütün ihtilafların nihai çözümünün vahiyle korunabileceğini, yazılı olarak kayıt altına almıştır. İhtilafların, çözüm için Allah'a ve Rasulüne havale edilmesi gerektiğini açıkça beyan etmiştir (فإنَّ مَرَدَّه إلى الله و رسولِه).[6]

Şunu da belirtmek gerekir ki, genel hukuk kurallarına göre, kişinin doğup büyüdüğü vatanı, asli vatanıdır ve burada asla azınlık konumunda düşünülemez. Sadece sahip olduğu dini değerler ve inanç farklılığı göz önünde tutulurve bu alandaki hakları korunur.[7] Nitekim vatandaşları arasında ayrım yapmadan, onlarca ayrı dine mensup insan kitlelerinin aynı vatanda ve aynı idari sistem içinde medenice yaşadığına dünya tanık olmuştur.[8]

Ayrıca bireysel ve sivil haklar herkesin itiraf edeceği kesin haklar olup, sosyal ve medeni devlet anlayışında daima şartsız korunmak durumundadır. Sivil haklar, her ülkede yaşayan insanların sahip olduğu haklardır. Genellikle vatandaş olanlara tanınan siyasi haklardan daha kapsamlı olan sivil haklar, doğal hakların aksine hem felsefik, hem de yasal temellere dayanır. Bireylerin devlet ve diğer bireyler karşısındaki hak ve özgürlükleri de böyledir.***Klasik Hakların başlıcaları şunlardır:***

Kânûniyye ve'l-İktisâdiyye, I/5, Kahire 1963, s. 8.

[1] Serahsi, Usûl, II, 290-291; Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el-Muvaakat fi Usuli'ş-Şerîa, Dâru2l-Ma'rife, Beyrut 1975, II, 318; Mahmesânî, Subhî, en-Nazariyyetu'l-Âmme li'l-Mûcebât ve'l-Ukûd fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye, I-II, Beyrut 1948, I, 35.

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

[3] Köse, Saffet, "İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması", İstanbul 1997, s. 35.

[4] Bakara, 2/213.

[5] Ebu Zehra, Muhammed, "*Usûlü Fıkh*", Tebliğ Yayınları, İstanbul ty, s. 102.

[6] bk Medine Vesikası, md. 23.

[7] Hasan Fehmi, "*Telhis-i Hukuk-ı Düvel*", (Osmanlıca), Matbaai Amire, İstanbul 1300, s. 144-145.

[8] Djevad, ahmed, "*Yabancılara Göre Eski Türkler*", (Eserin orijinal adı: Les Turcs d'apres les auteurs celebres – Divers temoignages et opinions-), Bedir Yayınevi, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1969, s. 76.

• Yaşama Hakkı ve Kişi dokunulmazlığı.
• Kişi Özgürlüğü ve Güvenliği.
• Düşünce ve İfade Özgürlüğü.
• Din ve Vicdan Özgürlüğü.
• Özel Hayatın Gizliliği Hakkı.
• Adil Yargılanma Hakkı.
• Mülkiyet Hakkı.
• Toplantı ve Gösteri yürüyüşü hakkı.
• Dernek Kurma Hakkı.
• Çalışma Özgürlüğü.
• Dilekçe Hakkı.
• Seçme ve Seçilme Hakkı.
• Kamu hizmetlerine girme hakkı.
• Çalışma Hakkı.
• Sosyal Güvenlik Hakkı.
• Sendika Kurma Hakkı.
• Toplu Sözleşme ve Grev Hakkı.
• Yeterli Yaşama Düzeyi Hakkı.
• Eğitim Hakkı.
• Sağlık Hakkı.
• Kültürel Yaşama Katılabilme hakkı.
• İşkence ve Kötü Muamele Yasağı.
• Ayırımcılık Yasağı.

Öte yandan dünyamızda hak ihlalleri, çağdaş atılım ve gelişmelere rağmen hızla varlığını ve yaygınlığını sürdürüyor.Dünyanın bir çok yerinde hak ihlalleri gündelik hayatın seyrine yayılmış durumdadır. Üstelik bu hak ihlallerinin temeli, çoğu zaman devletin yaptığı ihlallere dayanıyor. Tam da bu noktada medyanın insan haklarına olan sorumluluğu devreye giriyor. Medyayı, sadece haklar ve hak ihlalleri konusunda vatandaşları bilgilendirmek ve hak ihlallerini takip etmekten ibaret olarak düşünmemek gerekir. Çünkü medyanın da yaptığı ve hatta sebep olduğu hak ihlalleri önemli bir sorundur.[1]Bununla beraber şimdilerde Çağdaş Dünyamızda hakim görüş, insan haklarının geliştirilmesi, hatta üniversitelerde ders olarak okutulmasından yanadır.[2]

F. HAKKIN HİMAYE EDİLMESİ GEREKİR

İnsan haklarının mücerred kabul edilmesi, gasbedilen hakların iadesi, tarihi zulüm ve baskıların kaldırılması, kuşkusuz iyi davranışlardır, ama yeterli değildir. Önemli olan verilen hakların korunmasıdır. [3]Bir yandan haklar iade edilirken, öte yandan yeni hak ihlallerine kapı aralamak insani değildir. Medeni değildir.

---

[1] AKTAŞ, Burcu,İstanbul - Radikal kitap, 08 Şubat 2008, Cuma.
[2] Ünesko tarafından 1987 Yılında Viyana kentinde düzenlenen konferansta "*insan haklarının üniversitelerde ders olarak okutulması*" kararlaştırılımıştır.
[3]el-Havlî, Ahmed Mahmud, "Nazariyyetul-hak beyne'lfıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vad'î", Dâru's-selâm, 2008, s. 12.

G. İSLAM VE İNSAN ÜZERİNE

İnsan hayatı çeşitli evrelerden geçer. Her yaratılan gibi insanın da varoluş serüveni uzun-ince bir yol kat eder. Bilinenin aksine, belki de insan hayatı, rahm-i maderden(ana rahminden) dünyaya teşrifi ile başlamamaktadır. İnsan, Elest Bezmi ile başlayan ve baba sulbünden ana rahmine intikal eden uzun bir yolculuk esnasında tevhidi yapısı hiç bozulmadan gelen bir özelliğe sahiptir. Akıl ve büluğ çağından itibaren özel yetilerle donatıldığı için ciddi bir sorumluluk alır. Olaylar karşısında sorumluluk üstlenir ve kişisel tercihlerini yapar.[1]İnsanın olaylar karşısında nasıl bir tepki vereceğini etkileyen yargı türleri iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisini, "*gerçeklik yargıları*", ikincisini, "***değer yargıları***" oluşturur.

Gerçeklik yargıları, bilimsel veriler ve akli yorumları varlığı tereddütsüz kabul edilen, dinin inanç, kültürel değerler ve etnik kimlik ne olursa olsun beşeri toplumlar tarafından ortak anlayışla karşılanan yargılardır. Ateşin yakması, suyun yüz derecede kaynaması ve sıfır dercede donması… gibi yargılar gerçeklik yargılardır.

Değer yargılarının doğruluğu, bilimsel deneylerle ispata ihtiyaç duymaz. Dayanağını, dini inanç, etik değerler, örf ve adetler, mistik anlayışlar oluşturur. Bir toplumun apayrılığını değer yargıları ortaya kor. Eğer, bir toplum başka bir toplumun değer yargılarına göre yaşamaya başlarsa, kendi değerlerini ve kültürünü unutmaya başlar. Zamanla taklit ettiği toplumun değer ölçülerine göre yaşamaya başlar.

Yeryüzünde, devrim niteliğinde insan onur ve haysiyetini korumayı amaç edinen normatif değerler arasında İslâm'dan daha ileri seviyede başka bir din yoktur. İslâm, kendisine alternatif kabul etmez. Kendisine alternatif olarak ortaya çıkan anlayışları, "***tâğutî başkaldırılar***" olarak niteler. Zira İslâm, bütün insanlığın dinidir ve bütün insanlığın huzur ve güvenliğini, aralarında barış ve esenliği sağlamak için gelmiştir. Bu itibarla, doğumundan ölümüne değin insanın bütün hayat evrelerini garanti eden prensipler koymuştur. Öyle ki, kendi prensiplerine yeni ilaveler yapmayı, "***kim, bizim işimize, dinden olmayan yeni bir ilavede bulunursa, o reddedilmiştir***" emriyle reddeder. "***Kim bir topluma öykünür ona benzer, onun gibi yaşamaya kalkarsa ondan olur***"[2] hadisi de bütün davranışlarımızda kendi milletimizin inanç, kültür ve tarihi değerlerine dikkat etmemiz gereğine ışık tutmaktadır.

H. İSLAMI ALGILAMA ÜZERİNE

İmam Ebu Yusuf, Müslüman'ı tanımlarken, onun İslama bağlılık yönüne vurgu yapar. Müslüman'ın, şartlar ne olursa olsun, hayatının bütün alanlarında İslami hükümlere titizlikle bağlı olması gerektiğini (المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيث ما كان) söyler. Ebu Yusuf, Müslüman'a bu misyonu verirken ve onu böyle keskin bir dille ifade ederken, bu kanaatini, insanın şahsiyetinin İslam terbiyesiyle medenileşeceğine ve diğer insanlara karşı din, dil, ırk ayırımı yapmadan iyi davranacağına dair içtihadına dayandırır. Ona göre kişi, İslama bağlı olduğu kadar diğer insanların haklarını koruyacak ve kendisini iyi ortamlara hazırlayabilecektir.

Rasulullah, Müslümanı, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kişi olarak ifade eder. Sadece Müslümanların emin olmasıyla yetinmez, Gayrimüslimlerin de emin olmasını buyurur. İyi insan olmanın (dobır çövek) niteliklerini ifade ederken, "***gerçek muhacir***" olmayı, muhacirin ise, Allah'ın yasaklarından kaçınan ve iyiliklere yönelen kişi olduğunu,

---

[1] İsrâ, 17/34, 36; Furkan, 25/16; Ahzab, 33/15; Sâffât, 37/24.
[2] Ebu Davud, Libas, 4; Ahmed b. Hanbel, III, 55.

beyan buyurur.[1]

İnsanların canına, malına, ırz ve namusuna karşı güven veren kişiyi Rasulullah,"***emin, güvenilir***", **(المسلم من سلم الناس من لسانه ويده والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم)** şahıs olarak nitelendirir.[2]Rasulullah başka bir Hadisinde de Müslümanı, Müslümanların elinden ve dilinden salim olduğu kişi olarak **(المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده)** ifade buyurur.[3]

Kur'an diliyle Müslüman, iyi olanı emreden, kötü olandan sakındıran şahsiyettir.[4]

1- İnsanlığa Müslüman'ca Bakış

Bütün insanlık sonuç itibariyle Allah'ın kuludur.[5]Bütün mevcudatı (varlık âlemini; cemadatı, nebatatı, hayvanatı ve insanları) Allah yaratmıştır.[6] Onları denetler, onlara karşı Rahman ve Rahimdir.[7] İnsanların enbaşat görevi ise, Allah'ı tanımak ve ona tapınmaktır.[8]Ve Allah, bizzat kendisine tapınılmasını, kendisinin yegâne ilah kabul edilmesini emreder. Kendisine alternatif bir tanrı (tağût) edinilmesini şiddetle yasaklar.[9]İnsan, ancak bu sayede yaratılış aslına uygun hale gelir.[10]İnsanlığın üst düzey önderleri Peygamberleridir ve Peygamberler arasında fark yoktur.[11] Hepsi aynı gerçeğe çağırmışlardır.[12]Son Rasul Muhammed Aleyhisselamdır.[13] En son sistem ve barış kuralları ile örnek davranışlarla donatılmış bir Rasuldür Muhammed Aleyhisselam.[14]Allah'a ve Rasule itaat mümin olanlara kaçınılması mümkün olmayan imanî bir görev ve sorumluluktur.[15]İslam, insanın lütfen inanacağı, müminin canı isterse uygulayacağı bir başıboşluk kuralı değildir. Aksine, İslam, hayatın her alanına yön veren bir hayat düzeni ve inanç bütünüdür.[16]Müslüman, Mevlana'nın da belirttiği gibi yaratılanı, Yaratan'dan ötürü sevmek ve saygı duymak zorunda olan bir anlayışa bağlıdır. Mümin kardeşine karşı farz, vacip, müstehap ve mübah olan davranışlarında olduğu gibi, gayrimüslim kitlelere karşı da farz, vacip, müstehap ve mübah davranışlarla mükelleftir. Hiçbir Müslüman, hiçbir insana haksızlık yapamaz. Eğer yaparsa, zulmederse, sadece dünyevi ceza ile kurtulamaz, Ahirette de elim bir azap ile karşılaşacaktır.[17]

---

[1] Ahmed b. Hanbel, II, 224 (Hadis no: 7086).
[2] Ahmed b. Hanbel, II, 379 (Hadis no: 8918).
[3] Buhari, İman, 4, 5; Rikak, 26; Müslim, İman, 64, 65; Ebu Davud, Cihad, 3; Tirmizi, Kıyame, 53; İman, 13; Nesai, İman, 8, 9, 11; Darekutni, Rikak, 4, 8; Ahmed b. Hanbel, III, 160, 162, 187, 191, 193, 195, 305, 306; IV, 114; VI, 21.
[4] Âl-i İmran, 3/104.
[5] Nisa, 4/1.
[6] Maide, 5/120; Zümer, 39/62.
[7] Fatiha, 1/1-3; Yunus, 10/56; Mü'minûn, 23/115; Sebe', 34/3; Teğâbün, 64/7. Ayrıca bk. el-Abdullatif, Abdülaziz Muhammed, "*Programi Po EDİNOBOCİE Za Natsinaesi i Malko Naprednali*", Tîbetu'l-Hayriyye, Sofya 1999, s. 79-82.
[8] Bakara, 2/21, 177; Müminûn, 23/117; Zariyat, 51/51, 56.
[9] Bakara, 2/256; Nisa, 4/36; Nahl, 16/36; Lokman, 31/13.
[10] Nisa, 4/125; Tin, 95/4.
[11] Bakara, 2/286.
[12] Âl-i İmran, 3/19, 85; Nisa, 4/136; Maide, 5/3, 48; Kehf, 18/56; Şûra, 42/13.
[13] Ahzâb, 33/40.
[14] Enbiya, 21/107; Ahzâb, 33/21; Sebe', 34/28.
[15] Âl-i İmran, 3/132; Nisa, 4/59, 65; EN'âm, 6/92; A'râf, 7/158; Ahzâb, 33/21; Haşr, 59/7.
[16] Cesur, Kerime, "İslamın Sosyal İlişkileri Belirleyiciliği", *Diyanet Aylık Dergisi*, sayı: 257, Ankara Mayıs 2012, s. 40.
[17] Mâide, 5/32; Buhari, Cizye, 5; Ebu Davud, Harac, 31-33; İbn Hişâm, es-Sîratu'n-Nebeviyye, II, 588; Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, II, 218.

2- Müsteşrik (Oryantalist) Yaklaşım

İslam üzerine araştırma yapan, çevresinde "*İslam Uzmanı*" olarak bilinen, Gayrimüslim araştırmacılar, bazen yerinde ve İslam'ın temel değerlerine uygun ifadeler kullanmakla beraber, bazen de İslam'ı, Onun özünde ve esasında bulunmayan yanlış vasıflarla aktarabilmekte, bu yakıştırmaları, sanki gerçekmiş gibi verebilmektedirler. Böyle bir itham ve nitelemenin iki temel sebebi olabilir:

a. Cehalet: Oryantalist, İslam üzerine bilimsel araştırma yapamamıştır. Dahası İslam'ı tam olarak bilmemektedir. Ele aldığı konuda, İslam'ın özü ile uygulama hatalarını tahlil edememiştir. Bu cehaleti onu yanlış anlatıma ve yanlış değerlendirmelere götürmüştür. Bu durum bilimsel açıdan bir vehamettir. Ancak telafisi mümkündür. Oryantalist iyi niyetli olduğu halde bu hataya düştüğü için gerçeği öğrenince hatasını telafi eder ve gerçekleri teslim eder.

b. Kötü Niyet ve Kasıtlı Davranma: Oryantalist belli bir ideolojiyi gerçekleştirmek ve kamuyu İslam aleyhine yönlendirmek üzere hareket etmektedir. Siyasal bir merkezin adamıdır. Bilimsel kimliği ile bir ideolojiyi İslam aleyhine yaymaya ve kamuyu yanıltmaya çalışmaktadır. Müslümanlar açısından en tehlikeli olanı bu anlayıştaki oryantalistlerin çalışmalarıdır. Bunlar zengin bir sermaye ile belli bir çevrenin emrinde İslam'ın ulvi ve insani değerlerini örtbas ederek insanlara öcü gösterme peşindedirler. Hem siyasal hem de bilimsel çevrelerde İslam Fobiası üretirler ve bunu, korkunç, tehlikeli bir yol olarak gösterirler.

I. AZINLIK KONUMUNDAKİ MÜSLÜMANIN KARŞI KARŞIYA OLDUĞU KİMLİK PROBLEMİ

İnsan, akîdesini oluşturan inanç sistemi ışığında,***şahsî***, ***ailevî*** ve ***sosyal*** kimliği olmak üzere üç çeşit meşru kimliği ile maruftur. Kendimizi tanıtırken, "*ben Ali, Doburzadelerden Ali, Müslümanım ve Bulgaristan vatandaşıyım*", diyebiliriz. Pakistanlı bir Müslüman da kendini tanıtırken; , "*ben Ziyaulhak, Kandehlevi Ailesindenim. Müslümanım ve Pakistan vatandaşıyım*", diyebilir. Burada, inancımız ışığında, üç kimliğin iç içe şahsiyetimizi ortaya koyduğu ve tabiî haklarımız arasında bulunduğu görülmektedir.

Kimliğimizle davranışlarımız arasında büyük bir bağlantı vardır. Çoğu zaman, davranışlarımızın kimliğimize uygun olmaması sebebiyle çevremizi hayal kırıklığına uğrattığımız olmaktadır. Oysa insanlığın en son hidayet armağanı olan İSLAM, insanın "***ahsen-i takvim***= *nay prekrasna forma*" üzere yaratıldığını[1]ve "***amel-i sâlih***= *dobri dela*" üzere hayatını sürdürmesi gerektiğini,[2]kesin bir ifade ile tenbih eyler. Rasulullah Efendimiz s.a.v. de, "***Müslümanlar teahhütlerine bağlı kalırlar***= المسلمون عند شروطهم"[3]Hadisiile, Müslümanın sosyal hayatında karakteristik kimliğine vurgu yapar. Ord. Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH Hocamız, bu hadisin Müslümanın hayatını belirleyen hayat anayasası olduğunu ifade eder. Başka bir hadisinde ise, "***Münafığın alameti üçtür: konuştuğu zaman yalan söyler, söz verdiği zaman sözünde durmaz, taahhüdüne aykırı davranır***",[4] buyurmak suretiyle sözünde durmanın iman-amel bağlantısına dikkat çeker. "*Öl söz verme, öl sözünden dönme*" atasözü de vefalı olmaya, sözünde durmaya iyi bir tembihtir.

---

[1] Tîn, 95/4; Bakara, 2/138; Müminun, 23/14.
[2] Tevbe, 9/102, 120; Hûd, 11/7; Kehf, 18/7, 30, 110; Müminun, 23/51; Furkan, 25/70; Fatır, 35/10; Mülk, 67/2.
[3] Buhari, İcare, 14.
[4] Buhari, Şehadat, 28; Müslim, İman, 107; Tirmizi, İman, 14; Ahmed b. Hanbel, III, 247, 297.

Müslümanlar, Kitab ve Sünnete aykırı taahhütte bulunamazlar, İslama aykırı şart koşamazlar.[1] Ama verdikleri sözleri de yerine getirirler. Verdikleri sözleri kişiye özel hale getiremezler. Herkese eşit olarak uygularlar. Zira verilen sözlerin en hayırlısı uygulan sözlerdir.[2]Bu konudaki Ayetlerin amir hükmü de çok açıktır. Müslümanların kendi elleriyle oluşturdukları, tüzükler, yönetmelikler ve yönergeler yazılı taahhütleridir. Herkesten önce Müslümanların kendi yayınladıkları bu belgelere kendileri uymak zorundadırlar. Nitekim Maide Suresinin ilk Ayetinde "***Ey iman edenler! Sözleşmelerinizin gereğini yerine getirin***", buyrulmaktadır. Nahl Suresinin 91. Ayeti ise, Müslümanların taahhütlerinden ve yazılı belgelerinin hükümlerinden dönemeyeceklerini, aksi halde Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiğini ifade buyurur.

Ayrıca Müslümanlar, kendi aralarında da tam bir dayanışma içinde olacaklar, asla fitne yaratmayacaklardır.[3]

a. Adımız ve akidemiz

İsimler, akidemizi ve bağlı olduğumuz dini değerleri ele verir. Müslüman, İslam akidesine göre bir isim alma hakkına, Hıristiyan, Hıristiyanlık akidesine göre, Yahudi, Yahudilik Dinine göre ve hiçbir dine inanmayan ateist ise, istediği ismi seçme hakkına sahiptir. Aksi halde insanlara baskı yapmış zulmetmiş oluruz. Müslümanlar, isimlerini seçerken İslam Dini esaslarına bağlı kalırlar. Mezhep farklılıklarını genelde isme yansıtmazlar. Ancak, başta Rasulullah olmak üzere, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali isimleri, yani "Muhammed" ismi ile dört halife en çok yaşayan isimler arasındadır. Rasulullah, "Abdullah, Abdurrahman" gibi Allah'ın Yüce Zatına bağlılık ifade eden isimleri tavsiye buyurmuştur.

b. Ailemiz ve kabilemiz

Hucurat Suresinin 13. Ayeti çerçevesinde, insanların sahip oldukları etnik yapıları yadsınamaz. İslam insanın hangi ulusal kimlik taşıdığına bakmaz. İyi ve takva ölçülerine uyumuna, Salih ameline (doğru kuralları uygulamasına) önem verir. Dolayısıyla her şahıs, kendisinin bağlı olduğu kökenini özgürce ifade edebilir. Yer küre üzerinde yaşayan uluslar baki değildir. Belli bir süre en etkin çoğunluğu temsil eden uluslar, zamanla azınlık konumuna düşebilir ve hatta tamamen yok olabilir. Önemli olan adalet ve müsavat ölçülerine riayet etmektir.

Nitekim Balkanlarda, 20-25 kadar etnik yapı ve farklı dil konuşulduğu halde, bugün bu sosyal olgu, uluslararası arenada kabul görmeye başlamıştır. Bu gelişme, insanlık adına, erdemli yaşama adına çok sevindirici bir sonuçtur. Osmanlı Döneminde bütün Balkanlarda tam bir din ve dil özgürlüğünü kabul etmek daha bilimsel ve tarihin tanıklığına daha güvenle bakmayı gerektirir kanaatindeyiz.[4]

c. Sosyal kimliğimiz

Bağlı olduğumuz ve vatandaşı bulunduğumuz sosyal kitlenin varlığına ve yasalarına saygı duymak zorundayız. Bulgaristan Cumhuriyetinin vatandaşı olan bir Müslüman, Bulgaristan Cumhuriyetinin Hıristiyan olan Vatandaşı kadar, belki de daha ileri derecede vatandaşlık görevlerini yerine getirir. Bu durum, İslami Kimliği ile çatışmaz. Zira Müslüman,

---

[1] Buhari, Mekatib, 1, 3; Tirmizi, Ahkâm, 17. Ayrıca bk. Medine Vesikası, md. 47.
[2] Müslim, Nikâh, 63.
[3] Maide, 5/2; Medine Vesikası, md. 8.
[4] Akgündüz, Ahmet, S. Öztürk, "*Bilinmeyen Osmanlı*", OSAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 66.

zaten bulunduğu mekân neresi olursa olsun, iyi davranan ve iyi davranmak zorunda olan, kimseye zarar vermeyen ve kimseye zarar vermemek zorunda olan insandır. Burada bir problem olmaz, olamaz. Asıl problem, Müslümanın İSLÂMÎ KİMLİĞİ çerçevesinde yaşanabilir. Bu durumda Müslüman İkrâh ile karşılaşmadığı sürece İslami Kimliğini sosyal bir hak olarak taşıyacak ve bu uğurda çaba harcayacaktır. Zira Müslüman, İslam Dininin Esaslarına göre amel etmek zorundadır.[1]

İ. BULGARİSTAN İSLAM TOPLUMUNUN DİNİ YÖNETİMİ ÜZERİNE

Bilindiği üzere Bulgaristan, Balkanların tabii bir parçasıdır. Nice bin yıldır buraya gelen halkların yerleşkesi olmuş, onlarca toplumu ağırlamıştır. Romalılar, Hun Türkleri ve Avarlar, bu bölgenin en eski sakinleri arasında zikredilebilir. Bazı araştırmacılar, Bulgarları, Batı Hun Devleti içindeki Türk Kavimlerinden birisi olarak nitelerler ve bu Toplumu, Balkanların en eski sakinleri olarak kabul ederler.[2]Tarihi süreç içinde Bulgarlar en büyük çekişmeyi genelde Bizanslılarla yaşamışlardır.[3]Osmanlıların Balkanlara ayak basması 1362 Tarihinden itibaren gerçekleşmiş ve Bulgar Halkı, Osmanlılarla asırlar süren birlikteliğe imza atmıştır.[4] Bugün Bulgaristan'da, hâkim din Hıristiyanlıktır. Ortodoksluk başta olmak üzere, Katolik ve Evangelism de yaşama imkânı bulan Mezheplerdir. Hıristiyanlıktan sonra en etkin din İslam'dır.[5]

Bulgaristan'da İslami kitlenin oluşumu tamamen tabii yollarla oluşmuştur. Tarih araştırmacıları bu gerçeği dile getiriler.[6]Bulgaristan Müslümanları, 1885 Yılında Filibe ve İslimye Özerk Doğu Rumeli Vilayetinin Bulgaristan Prensliğine bağlanmasından itibaren "*azınlık statüsü*" konumuna düşen bir toplumdur.[7] Bulgaristan Müslümanları, Türkler, Pomaklar, Romanlar, Çerkezler, Arnavutlar ve Tatarlardan oluşan yaklaşık 2 milyon civarında nüfusa sahip ve Ülkenin bütün kesimlerine yayılmış bir kitledir.[8] Bu kitlenin % 93'ünü Sünniler oluşturur. Sünni ve Aleviler köylerde karışık olarak yaşamaktadırlar. Ancak, Razgrad Vilayetinin Midrevo Köyü, Rusçuk Pomen, İslimye Yablonova ve Kırcali Zvezden Köyleri Alevi nüfusa sahip yerleşim bölgeleridir.[9]

Burada şunu da kaydetmeliyiz ki, Alevilik temelde Hz. Ali sevgisine dayanan kültürdür.

---

[1] Âli Imrân, 3/19, 85; Nisa, 4/59, 65; Mâide, 5/42-45, 57.
[2] Yüce, Nuri, "*Bulgar*", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 390; Kuyucuklu, Nazif, "*Bulgaristan*", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 394; Yinanç, Refet, "*Türk-Bulgar İlişkileri*", Seçkin Yayınları, Ankara 2002, 241-242.
[3] Kuyucuklu, VI, 394-395.
[4] Halaçoğlu, Yusuf, "*Bulgaristan*", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 396-399.
[5] Kuyucuklu, VI, 393.
[6] Hamidullah, Muhammed, "*İslama Giriş*", (çvr. Cemal Aydın), TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 315; Popoviç, Aleksandır, "*Balkanlarda İslam*", (çvr. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 69; Jeliaskova, Antonia, "Formirane Na Müslümanskite Obşnotsi i Kompleksite Na Balkanskite İstoriografi", İMİR, Sofia 1997, s. 52; Lutof, Ahmed, "*Bulgaristan Müslümanlarının Dini ve Sosyal Hayatı: Blagoevgrad Örneği*", (basılmamış YL Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006, s. 4.
[7] Turan, Ömer, "*The Turkish Minority in Bulgaria*", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 84, 88-89, 91-92; Dayıoğlu, s. 38.
[8]Mark Pinson, "*Ottoman colonization of the Crimean Tatars in Bulgaria*", VII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, s. 1040-1058; Ataöv, Türkkaya, "*The turks of Bulgaria*", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, XLIV, 1-2, Ankara 1989, s. 140; Eminov, Ali, "*Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria*", London, Institute of Muslim Minority Affairs, Hurst and Company, 1997; Pulton, Hugh, "*The Balkans: Minorities and States in Conflict*", 2nd ed, London, Minority Right Publication, 1994, s. 117.
[9] Beytullov, Mehmed, "*Bulgaristan Alevileri*", Hak ve Özgürlük, Haziran-Temmuz sayıları 1995.

Bu durumda Hz. Ali Kerremallahu veche, üzerine samimi bir araştırma yapmaları gerekir. Geleneksel davranıştan daha özgün düşünmelidirler. Unutulmasın ki, Hz. Ali Sahabilerin en kahramanı ve Rasulullahın öz damadıdır. Rasulullahın yolundan, Kur'an çizgisinden zerrece ayrılmamıştır. En samimim kıyam ile beş vakit namazını eda etmiş, Ramazan orucunu tutmuş ve hac emirliği yapmıştır. Kısaca İslamın bugün bilinen bütün emirlerini yerine getirmiş ve bütün yasaklarından kaçınmıştır. Zina etmemiş, içki içmemiş, kumar oynamamış, faiz yememiştir. Bütün Müslümanları kardeş bilmiştir. Görüşlerini açıkça söylemiş, kırgınlıklarını dile getirmiştir. Ama asla, İslami birlikten ayrılmamıştır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ömer'e yardım etmiş, müşavirlik yapmıştır. Tarihin acı gerçeği olarak kendi Hilafeti Döneminde, büyük fitneler yaşanmış ve şehadet mertebesine ermiştir. Bu durumda gerçek Ali sevgisinin İslamı bütün olarak yaşamaktan geçtiği açıktır.

13 Temmuz 1878 Tarihli Berlin Andlaşmasının 1-12 maddeleri Bulgaristam Müslümanlarına Dini ve Ekonomik alanda tam bir özgürlük getirir.[1]1879 Yılında yürürlüğe giren İlk Bulgar Anayasası'nda, Azınlıklara, siyasi ve medeni haklarının yanında, dinlerini serbestçe yaşama ve kültürel hakları da tanınmıştır.[2]29 Eylül 1913 Tarihli İstanbul Barış Antlaşmasının 8. Maddesinde de Bulgaristan Müslümanlarının ibadetlerine tam bir özgürlük getirildi.[3]Bulgaristan Dini Yönetimi Çözemediği konuları son merci olarak İstanbul meşihat makamına danışacak ve her sorunu çözüme kavuşturacaktır.[4]Bütün bu özgürlükler tarihi süreç içindeki gelişmelere paralel biçimde devam ede gelmiştir. Teori ile pratik uygulamalar arasında elbette farklılıklar olmuş, yasada verilen haklar, bazen uygulamadan mahrum bırakılmıştır.[5]

Görüldüğü üzere, Bulgaristan'ın asli vatandaşı olan Bulgaristan Müslümanlarının "***Dînî Yönetimi***", Türkiye ile Bulgaristan arasındaki dostluk ve konsensüs atmosferi içinde sürmüştür. Başmüftülük daima Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ile istişareli şekilde Bulgaristan Müslümanlarının Dini Hayatını düzene koymuş ve halkı aydınlatmıştır. Özellikle İslam Aile Hukuku, Miras Hukuku, Borçlar Hukuku ve diğer dini esasların ve vecibelerin yerine getirilmesi hususunda dinen içinde bulunduğu sorumluluğu ifa çabası içinde olmuştur.[6] Bugün Bulgaristan Müslümanları, Dini Yönetim ve Örgütlerini, "*Sofya Şehir Mahkemesi*" onayı sürdürmektedir.[7]

---

[1] Kamil, İbrahim, "*İkili ve Çoktaraflı Siyasi Antlaşmalar İnsan Haklarına İlişkin Belgeler ve Bulgar Anayasasına Göre Bulgaristandaki Türklerin Hakları*", Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası, Ankara 1989, s. 6.

[2] Kamil, İbrahim, "*Bulgaristan'daki Türklerin statüsü*", Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 63; Nevrezova, Aydzhan, "*Bulgar Yönetiminde Azınlıklar (1878-2004)*", gazi Üniversitesi SBE, s. 13.

[3] Erim, Nihat, "*Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*", Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, I, 457-466.

[4] Keskioğlu, Osman, "*Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 38-40; Kamil, s. 6.

[5] BMT Bildirisinin 27. Maddesi, azınlıklara, din, dil ve kültürel değerlerini gereğini yerine getirme hakkı tanımaktadır. 1950 tarihli, Avrupa konseyi Örgütünce düzenlenen, "*Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*", azınlık haklarına sınır getirilemeyeceğini esasa bağlamıştır. 1994 Tarihli "*Uluslararası Azınlıkları Koruma Çerçeve Andlaşması*" da, "azınlık hakları" olgusunun en tabi insani hak olduğunu (md. 1), azınlıkların da ilgili ülkenin hukuku önünde eşit olduklarını (md. 6), örgütlenme ve ifade özgürlüğüne sahip bulunduklarını (md. 7), anadillerini konuşma ve geliştirme hakkına sahip olduklarını (md. 10), Dini ibadet ve ritellerini yerine getirme, bununla ilgili mekânlar oluşturma, tarihi değer ve kültürlerini yaşatma haklarına sahip olduklarını (md. 12-15), esasa bağlamıştır.

[6] Turan, Ömer, "*Bulgaristan Türklerinin Bugünkü Durumu*", Yeni Türkiye, sayı: 3, 1995, s. 184-189; Şimşir, s. 66; Dayıoğlu, s. 195-197.

[7] bk. 22 Aralık 2002 Tarihli Bulgaristan Parlemento Oturumunda kabul edilen "Din Yasası"; Dayıoğlu, s. 402-

Bulgaristan İslam Toplumunun Dini Yönetim ve Örgütlerini aşağıdaki gibi ifade etmek mümkündür.

Yüksek İslam Şurası

Bulgaristan İslam Toplumunun en büyük temsilcisi ve karar organıdır. Başmüftüyü seçer ve yetkilerini belirler. Teşkilat tüzüklerindeki değişiklikleri onaylar ve İslâmî uygulamaları denetler, yanlışları, yani, İslâm'a uymayan hataları düzeltir.

b. Başmüftü

İslam Dininde Müslümanların bir tek yönetim tarafından temsil edilmesi temel esastır. Medine Vesikası da bu kuralı esasa bağlamıştır.[1] Kısaca belirtilmesi gerekirse, bir ülkede azınlık olarak yaşayan Müslümanlar iki ayrı yönetim tarafından temsil edilemez. İslam'ın temel ilkeleri böyle bir anlayışı haram sayar.[2] Bu itibarla, Bulgaristan Müslümanları açısından Başmüftünün İslami Konumu çok önemlidir. Başmüftü, "***emîru'l-müminîn***" hükmündedir.

Başmüftünün idari sistem içindeki ifasından sorumlu olması gereken fonksiyonlarını aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

1- Meşihat Makamı:Bilindiği üzere Osmanlı İdari Sistemi, İslam Dininin esaslarını benimsemiş ve dini hayatın büyük bir bölümünü de Meşihat (*Şeyhülislamlık*) Makamına vermiştir. Dini hayatın İslami ve insani değerler üzerine yürümesinden birinci derecede sorumlu olan makamlar, ***Başmüftülük*** ve ***Bölge Müftülükleri***'dir.Meşihat Makamı (Şeyhülislamlık, Başmüftülük, Reisulülema Makamı) tarafından organize edilmiştir. Bu durum manevi bir miras olarak Müslümanların yaşadıkları yer neresi olursa olsun tevarüs yoluyla ***İslam Toplumun vazgeçilmez hak ve görevi*** olarak algılanmıştır. Bulgaristan Müslümanları da esasta bu yapıya uygun olarak teşkilatlanmışlar ve Bulgar İdari Makamları bu yapılanmayı bir hak olarak Müslümanlara tanımışlardır.[3]

2- Eğitim Kurumları ve İrşad Makamı:Kur'n-ı Kerim, "***oku***"[4]emrini vahyin miladı olarak ilan etmiş ve "***hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?***" Ayeti[5]ile ilme büyük bir mevki kazandırmıştır. Rasulullah ilim ve ilme teşvik üzerine çok kıymetli emirler yayınlamıştır. Bunlardan birisi, "***ilim öğrenmek, kadın-erkek her Müslüman'a ifası zorunlu bir farizadır***" Hadisidir.

Bu Ayet ve Hadisler ışığında Müslümanların, her zaman ve her mekânda, çağın gerektirdiği bilgi donanımına kavuşturan bütün vasıtalara başvurmaları gerekir. Bu vasıtaların başında ilim ve irfan yuvaları gelir. Dün bu fariza, ***Medreseler*** (mektepler-okullar) vasıtasıyla sürdürülüyordu. Bugün, değişik öğrenim kurumlarıyla, yani ilköğretim kurumlarından üniversitelere kadar değişik ilim yuvaları aracılığı ile sürdürülmektedir.

İslami ve etnik kimliğimizin kendi kültür havzamızda oluşması için bütün beşeri çabaların harcanması bizlere bir farizadır. Bu fariza iki alanda sürdürülür: Bunlardan birincisi,

---

409.

[1] Medine Vesikası, md.1-2, 12, 13, 14, 15, 17.

[2] Bakara, 2/143; (اسْمَعُوْا أَطِيعُوْا وَلَوْ اُحَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ), Müslim, İmare, 8, 14; Ahmed b. Hanbel, V, 171; Medine Vesikası, md. 1-2.

[3]Günay, H. Mehmet, "Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı (1878-1945)", Rumeli Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 2006, s. 22, 73. Ayrıca, Bulgaristan Parlementosu Kasım 2012'de aldığı bir kararla, Bulgaristan Müslümanlarına karşı uygulanan yanlışların artık geride kaldığını saygın bir ifade ile deklare etmiştir.

[4] Alak, 96/1.

[5] Zümer, 39/9.

Dini ve kültürel değerlerimizin yeni nesillere aktarılmasıdır. İkincisi detabii ve teknolojik bilgilerin yeni nesle aktarılması suretiyle yerine getirilir.

3- İbadet Mekânları Açma ve Yürütme Makamı:**Müslümanların ibadet mekânlarını açmaları dini bir vecibedir. Bu haklarını, dini görevlerini yerine getirmek için kullanmaya mecburdurlar. Zira *Camiler*, *Mescidler*,**salt Allah için yaşamayı ve ibadet alanlarını temsil eden ve hiç kimsenin hiçbir zaman hiçbir şartta dokunmaması gereken, temizliğin, sadeliğin, takvanın Allah için yaşamanın ritüeller halinde alışkanlıklarının kazandırıldığı yerlerdir. Camiler ve mescidler, ruh zenginliği ve huzur muştusunun doldurulduğu manevi bataryalar gibidir. Buralarda insan ruhu, arınma ve temizlenme pratiği edinir. Hiç kimseye kötülük yapılamayacağı duygusu, insan benliğine bu mekânlarda hâkim kılınır. Mescidler Allah'a ait mekânlar olup, oralarda ibadet dışında ve Allah'ın rızası dışında bir işlem yapılamaz.[1] Bu itibarla ibadet mekânlarımız olan cami ve mescidlerin dokunulmazlığı vardır. Camiye saldırı, bizzat Allah'a başkaldırı ve saygısızlıktır.[2]Ezanlar da bu duyguya ilahi bir çağrıdır.

İslam düşmanlarının, ezansız yaşama dayatmaları, aslında şeytani kötülüğün yaşamasına zemin hazırlama çabasının bir ürünüdür. Bilerek veya bilmeyerek ezan insanlara öcü gösterilmektedir. Kulaklarımızı yırtacak kadar ses ve gürültü ağının yaşandığı dünyamızda, insanları ezanın lahuti sesinden mahrum etmek, en azından estetik bir hatadır. Zira müezzinlerin her vakit namazı için kullandıkları makamların –aslında- ifade ettikleri manalar, dinleyenleri olumlu bir atmosfere ileltir. Semavi ve lahuti bir duyguyu dinleyenlere ileterek onları rahatlatır. Binbir makine gıcırtısından paslanan kulaklar, ezan sesiyle rahatlar. Bu durum sadece Müslüman olan açısından alınan olumlu bir duygu olmayıp aynı zamanda gayrimüslim insanlar tarafından da takdirle karşılandığının nice tanıkları vardır. Ezan üzerine üretilen yanlış anlatımın kaldırılması insanlık adına da erdemli bir anlayış olacaktır. Zira ezanın sözleri de insana iyilik tavsiye eder niteliktedir.

4- TarihîYapılarıve Vakıf Eserlerini Koruma ve Yürütme Makamı:Tarihi yapılar,birer kültür hazinesidir. Medeniyet abidesidir. Vakıflar ise, şahsi servetin insanların hizmetine sunulması gibi çok ulvi bir fedakârlık şeklidir. Müslüman'ın sahip olduğu servetini, ebedileştirmek, ne kendisinin ne de başkasının dokunamayacağı hale getirmek üzere Allah adına temlik ettiği ve özel amacına uygun bütün insanlığa hizmet etsin diye bağışladığı ***VAKIFLAR,*** insanlığın ulaştığı en büyük mali değer sistemidir. Vakıf malları zaman ve şartlar ne kadar değişirse değişsin, hedef kitle var olduğu sürece Müslümanlara ait mali kaynaklardır. İslama göre vakıf malları, hiçbir zaman ve hiçbir surette satılamaz, başkasına bağışlanamaz, amacı saptırılamaz bir haktır.

5- Fetva Kurulu**:** Gerek bireysel, gerekse toplumsal problemleri çözüme bağlayan, İslam Hükümlerine uygun olarak değerlendirmeyi hedefleyen bir kuruldur. Bu kurulun üyeleri İslam Hükümleri alanında uzman, takvalı, söylediklerini önce kendi nefislerine tatbik eden müminlerden oluşur.

6- Muhasebat: Başmüftülüğün bütün hizmet birimlerindeki gelir ve giderlerinin mutlaka Müslümanca takibe alınması, dini ve zaruribir ihtiyaçtır. En küçük harcamalardan büyük mali projelere kadar atılan her adımın muhasebesi tutulmalıdır. Mali kaynaklara aktarım yapan kişi

[1] Cin, 72/18.
[2] Bakara, 2/114; Hac, 22/40.

ve kuruluşlar da ülke mevzuatına uygun olarak bilgilendirilmelidir. Bu durumun çevremizde bizi izleyenlere, çok olumlu intibalar bırakacağı izahtan varestedir.

7- Denetim Kurulu:Bütün hizmetler ve mali konular teftiş kurulu tarafından incelenir ve takip edilir. Doğrular onaylanır, yanlışlar mutlaka hesaba çekilir. Teftiş heyeti, hem din hizmetleri alanında, hem de muhasebat konularında uzman ve takvalı kimselerden olmalıdır.

8- Yargı Makamı:İslam'ın sosyal hayata dair hataların düzeltilmesi ve adaletin sağlanması konusunda aktif görevi olan ***Kadîlik*** (yargı), yeni neslin insani değerler üzerine terbiye edilmesi, Bulgaristan İslam Toplumunun sahip olduğu hak ve görevleri arasında en önemli konuma sahip olan birim şüphesiz yanlış davranışların düzeltilmesini ve adaleti sağlamayı esas alan ***Şer'iyye Mahkemeleri***'dir. Bulgaristan Müslümanlarının dini idareleri, andlaşmalara bağlı olarak Hukuki sorunları ***İSALAM HUKUK ESASALARINA GÖRE ÇÖZÜMLEYEN*** Şer'iyye Mahkemelerini yürütmüşlerdir.[1] 1945 Yılına kadar faaliyet gösteren bu mahkemelerin,[2] yeniden, azınlık konumundaki Müslümanların ibadetlerde olduğu gibi, hukuki işlemlerde de Başmüftülük bünyesinde kurulan muhakeme usullerini bizzat deruhte etmeye başlamaları, Demokratik Bulgaristan Cumhuriyeti'ne daha da yakışır kanaatindeyiz. Zira Devletler Hukuku açısından her devletin kendi özel refleksi ne denli saygın ise, vatandaşlarının dini inanç, ibadet ve uygulamalarının sağlanması da o denli saygın bir haktır. Aksi halde devlet vatandaşını mağdur etmiş olur.[3] Zira Hukuk Devletinin temel felsefesi, hakkı ikame, haksızlığı önlemektir.[4] Bulgaristan Müslümanlarının, dini hayatlarını İslam Dini Esaslarına göre düzenlemeleri, en temel hakları olduğu gibi, geriye dönüşü ve taviz verilmesi mümkün olmayacak kadar kesinlik arz eden dini görevleridir.[5]

c. Bölge Müftüsü

Bölge Müftülükleri, her bölgede yaşayan Müslümanların bütün kimliklerini ve İslami Yaşama biçimlerinin İslam Dinine uygun olarak biçimlendirilmesinden sorumlu, idari, mali ve fetva birimleridir. Sahasında uzman Din Âlimleri tarafından temsil edilir ve yürütülür.

d. Encümenlik (Cemaat-i İslamiye)

Bölge Müslümanlarının en küçük idari ve temsili birimidir. Müslümanların en küçük idari ve İslami Temsil işleri bu organ tarafından yürütülür. Kişilik haklarından, dini ve kültürel kimliğin korunmasına kadar bütün detaylar Cemaat-i İslamiye tarafından organize edilir. Cemaat-i İslamiye aynı zamanda hükmî şahsiyet olarak Müslümanların o bölgedeki vakıf mallarını da koruma altına alır ve Merkezi Yönetime karşı sorumlu olur. Zira İslam Kültüründe hiyerarşik bir silsile vardır. Rasulullah, üç kişi yola çıktıkları vakit, içlerinden birini yönetici ve reis seçmelerini tenbih buyurmuştur.

J. ETNİK YAPIYA VE DİLE MÜDHALE EDİLEMEZ

İnsanların erkek ve dişi olarak doğmaları ne kadar tabii bir olaysa, yine insanların bir kabileye (ulus) mensup olmaları, bir anadile sahip olmaları da o denli tabiidir. Nitekim bu gün yeryüzünde binlerce kabile mevcuttur ve binlerce dil konuşulmaktadır. Devletler, anlaşmada kolaylık olsun diye bazı dilleri resmileştirseler bile, ana dillerin kullanılmasına engel

[1]Günay, s. 73-74.
[2]Günay, s. 107.
[3] Hasan Fehmi, s. 8-9, 26, 48.
[4] Hasan Fehmi, s. 14.
[5] Nassaâr, Muhammed Zeynüddin, "*Tatvîru Menâhici't-Terbiyeti'l-İslamiyye*", (Arapça), Vezaretu't-terbiye, Metabiu Dari'l-Kabes, Kuveyt 1404/1984, s. 36-39.

olunamamıştır. Zira bu diller insan hayatı gibi fıtri ve tabii olarak yaratılıştan gelmektedir. Allah, dileseydi, insanları, tek bir ümmet, tek bir din ve tek bir dil üzere yaratabilirdi.[1]Fakat Allah, insanı erkek ve dişi olarak yaratmış,[2] birbirleriyle iyi geçinmeleri emriyle etnik gruplar halinde çoğaltmış ve takvayı (en doğru ilkeler üzerinde yürümeyi) üstünlük ve erdem saymıştır.[3] Rasulullah da gerek *kavlî* ve *fi'lîSünnet*'lerinde, gerek Dünyanın İlk Yazılı Anayasası niteliği taşıyan "*Medine Vesikası*" maddelerinde, insanlara, dini haklarının yanında etnik yapıların ve dillerini kullanma hakkını tanımıştır.[4] Başka dilden konuşan insanların anadillerini kullanmalarına engel olmamış, o dili anlamak için tercüman kullanmıştır.

I. İTİKADİ ALANDAKİ HAK VE VECİBELER

İslam, kendinin son HAK DİN olduğunu, hiçbir ayırım yapmaksızın bütün insanlığa ilan eder[5] ve herkesi bu gerçeği kabule çağırır.[6]Âdem Aleyhisselamdan itibaren Allah tarafından insanlığa hak yolu bildirmek üzere gönderilen bütün Pegamberleri kabul eder. Musa Aleyhisselam ile İsa Aleyhisselam[7] arasında fark gözetmediği gibi, Muhammd Sallallahu Aleyhi ve Sellem ile diğer hiçbir Peygamber arasında da fark görmez.[8] Sadece Hz. Muhammed (s a v) insanlığın hidayeti ve barışı için gönderilmiş son elçidir.[9]Ancak, bu son elçinin baskı yoluyla kabul edilmesini arzu etmez.[10] İnsanlar üzerine baskı kurulmadan, herkes kendi bireysel tercihi ile İslamı kabul etmelidir. Sınıfsal ve zümresel baskılarla din değiştirmeyi, İslam kabul etmez.[11]Bu durumu, son Kitab-ı İlâhî olan Kur'an, bizzat ilan eder.[12]

Yeryüzünde yaşayan her bir insanın,bütün samimiyetiyleİslama bağlanması, İslama göre ilk ve hayati bir ilkedir.[13] Bu durumu dili ile ikrar edip davranışlarıyla bütünleştirmesi de en doğru yoldur.[14]

Müminler, bu ana ilke çerçevesinde inanır ve hayat sürerler. Ayrıca aralarındaki kardeşlik[15] ve dayanışmaya büyük önem verirler.[16] Ayetlerin amir hükümleri yanında, hadis metinlerinde de müminlerin kardeşlik ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmaları, aralarına fitne sokmamaları emrediliyor.[17]

---

[1] Yunus, 10/99; Hûd, 11/118.
[2] Nisa, 4/1.
[3] Hucurat, 49/13.
[4] bk. Medine Vesikası, md. 25. Ayrıca bk. Kenanoğlu, M. Macit, "*Osmanlı Millet Sistemi –Mit ve Gerçek-*", Klasik yayınları, İstanbul 2004, s. 10-16.
[5] Âl-i İmrân, 3/19, 85.
[6] Yunus, 10/25.
[7] İsa Aleyhisselam, yaratılışı mucizevi bir olguyla babasız olarak yaratılmış, tertemiz ve iffet sembolü olan Hz. Meryem'den doğmuştur, (Meryem, 19/20, 33). O da diğer peygamberler gibi topraktan (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ) halkedilmiştir. (bk. İbn hazm, "el-Muhallâ", I, 6 (12. Ve 13. Mesele).
[8] Bakara, 2/286.
[9] Enbiya, 21/107; Ahzâb, 33/39-40.
[10] Bakara, 2/256.
[11] Bakara, 2/256.
[12] Bakara, 2/1-5; İsrâ, 17/9.
[13] Âl-i İmrân, 3/19, 85.
[14] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 2 (1. Mesele).
[15] Hucurat, 49/10; Enfal, 8772; Tevbe, 9/71; . Ayrıca bk. Avcı, Casim, "*Son Peygamber Hz. Muhammed*", İSAM Yayınları, İstanbul 2007 s. 52.
[16] Âl-i İmran, 3/103; Maide, 5/2.
[17]*Bu hadislerden bazılarını buraya alıyoruz:*a-"*Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin erdim ki, iman etmedikçe Cennte giremeyeceksiniz, birbirinizi sevmedikçe gerçek iman sahibi olamzsınız.icra ettiğinizde*

Esasen Hz. Âdem Aleyhisselam'dan Son Peygamber Hz. Muhammed Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'e kadar gelen bütün ilahi dinlerdeki temel itikadi konularda değişiklik olmamıştır.[1]

İslamın inanç esaslarını ve hükümlerini inkâr etmediği sürece, kişi günâh işlese bile mümin kalır. İslamın hükümlerini inkâr eden ise İslamdan çıkmış olur.[2] Cennet Müminler içindir. Hz. Âdem'den itibaren gelen bütün ümmetlerden, Peygamberlerine iman edip Peygamberlerinin yolundan ayrılmayan herkes, cennete gidecektir. Cehennem ise inkâr edenler ve âsî olanlar içindir. Âsî olanlar günâhları miktarınca kaldıktan sonra cehennemden âzad olunur ve Cennete konulurlar.[3] Bütün insanlar kıyamet günü diriltilecek ve yaptıklarından hesaba çekileceklerdir.[4] Zerre miktarınca iyilik işleyenler karşılığını fazlasıyla alacakları gibi, zerre miktarı kötülük işleyenler de sadece kötülüklerinin karşılığı olan cezaya çarptırılacaklardır.[5]

İsa Aleyhisselam, öldürülmemiş, çarmıha da gerilmemiştir. Onun Rahmet-i Rahmana yükseltilmesi ve ilahi bir yol ile ölümü tatması gerçeği, bazı insanlar tarafından yanlış rivayet, inanç ve itikatlarla karartılmıştır. Bu ilahi gerçeği kabul etmeyen, mümin olamaz ve ilahi azaba müstehak olur. Herkesin Bu Yüce Peygamberin hayatını milliyetçi, zümreci ve ideolojik bir inanç arenasına çekmeden ilahi gerçekler ışığında araştırması ve doğru inanca kavuşması gerekir.[6]

A- ALLAH'A İMAN VE SIFATLARINA RİAYET

Allah, birdir,[7]Âlemlerin (canlı ve cansız bütün mevcudatın) Yaratıcısıdır, Rabbidir,

---

birbirinizi sevebileceğiniz bir fiili size anlatayım mı? Aranızda SELAM verme uygulamasını yaygın hale getiriniz =وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْشُوا السَّلامَ بَيْنَكُمْ", (Müslim, İman, 93; Ebu Davud, Edeb, 131; Tirmizi, Sıfatu'l-kıyame, 54; İbn Mace, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, I, 165, 16; II, 261). b-"Mümin, Mümin kardeşi için tuğlaları birbirini tamamlayan bina gibidir = المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً", (Buhari, iman, 3). c-"*Müminlerin birbirlerini sevme, merhametli davranma ve şefkatteki misali, bir tek bedenin yapısı gibidir. O bedenin bir tek organı rahatsız olduğunda bütün bir beden ateşler içinde kıvranır, uykusuz kalır* = مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى", (Buhari, iman, 3). d-"Müslüman, Müslümanın kardeşidir, ona zulmetmez, ona rahatsızlık vermez. Kim din kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir. Kim Müslümanın bir sıkıntısını giderirse, Allah da o sayede Kıyamet gününün sıkıntılarından bir sıkıntısını giderir. Kim Müslümanın bir ayıbını örterse, Allah da Kıyamet gününde onun ayıbını örter = المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرَّج عن مسلم كربة فرَّج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة", (Buhari, iman, 3). e-"*Sizden birisi, kendisi için istediği bir şeyi Mümin kardeşi için de istemedikçe gerçek iman ile iman etmiş olmaz* =لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه", (Buhari, iman, 7; Müslim, İman, 71). f-"Zandan sakınınız, zan üzere konuşmak sözleri en yalan olanıdır. Şübheci olmayınız, tecessüs etmeyiniz, kıskanmayınız, hased etmeyiniz, buğzetmeyiniz, bir şeyin arkasına aşırı düşmeyiniz. Ey Allah'ın kulları, emrolunduğunuz üzere kardeş olunuz = إياكموالظنفإنالظنأكذبالحديث،ولاتحسسواولاتجسسواولاتنافسواولاتحاسدواولاتباغضواولاتدابروا؛وكونواعبادالله إخواناكماأمركم", (Buhari, Vasâyâ, 8; Nikâh, 45; Faraiz, 2; edeb, 57, 58; Müslim, Birr, 28; Timizi, Birr, 56; Muvatta', Hüsnülhuluk, 15; Ahmed b. Hanbel, III, 245). g-"*Bir Müslümana, şer olarak kardeşini aşağılaması yeter* = بحسبامرئمنالشرأنيحقرأخاهالمسلم", (Müslim, Birr, 32; EbuDavud, Edeb,35; Tirmizi, Birr,18; İbn Mace, Zühd, 23; Ahmed b. Hanbel, III, 411). h-"Müslümana, Müslümanın, canı, ırzı ve malı haramdır = كلالمسلمعلىالمسلمحرام: دمهوعرضهومالـه", (Müslim, Birr, 32). ı-" Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin oldukları kimsedir= المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده", (Buhari, İman, 4, 5; Rikak, 26; Müslim, İman, 64, 65; Ebu Davud, Cihad, 3; Tirmizi, Kıyame, 53; İman, 13; Nesai, İman, 8, 9, 11; Darekutni, Rikak, 4, 8; Ahmed b. Hanbel, III, 160, 162, 187, 191, 193, 195, 305, 306; IV, 114; VI, 21).

[1] Harmanda, Faruk, "*İlmihal I -İman ve İbadetler-*", TDV Yayınları, Ankara 2010, I, 5.

[2] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 28 (79. mesele).

[3] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 7 (14, 15 ve 16. Mesele).

[4] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 9 (28. Mesele).

[5] Zilzâl, 99/8.

[6] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 16 (41. Mesele).

[7]Bakara, 2/163, 255;Âl-i İmran, 3/2, 6, 18;Nisa, 4/87, 171;En'am, 6/19, 102;Tevbe, 9/31;Hûd, 11/14;Ra'd,

Dingününün sahibidir, Dönüş O'nadır, Mutlak bir hesap günü vardır, Allah o hesap gününün tek hâkimidir. O Hayy (ebediyen baki kalan diri) ve Kayyumdur (başkalarına can veren). Günahları bağışlayandır. Günahların bağışlanmasına ve mağfiret celbine en isabetli amel, tevbe ve amel-i salihe devam etmektir. Zerre miktarı hayır karşılığını göreceği gibi işlenen zerre miktarı şer de karşılıksız ve cezasız kalmayacaktır. Allah'ın en hoşlanmadığı ve affetmediği şey kendisine eş (şirk) koşulmasıdır.

Bütün Müslümanlar, yaşadıkları ülke şartları ne olursa olsun, Allah'ın bu azametine, şanına layık şekilde davranmaları, ona sonsuz hamdetmeleri ve tağuttan kaçınmaları gerekir. İnsan psikolojisi etkilemeye ve etkilenmeye müsaittir. Tağut, ister soyut (ideolojik sistem), ister somut (karizmatik ve despot şahıs) olsun, Müslümanın kesinlikle itibar etmemesi, tanrı yerine koymaması gereken alternatif ve nakıs otoritedir. Özellikle azınlık Müslümanlarının buna dikkat etmeleri gerekir.

B- RASULULLAH'A İMAN VE BAĞLILIK

Hz. Muhammed (s.a.v.) bütün insanlığa son Peygamber olarak gelmiştir. O rahmet Pegamberidir.[1] Hiçbir Müslüman, Peygamberi dışlayarak, Onun varlığını ve buyruklarını yok sayarak mümin kalamaz.[2] Rasulullah'a bağlılık, Ona ait bazı medih ve övgü törenleriyle, yani sadece "*mevlid törenleri*" ile yetinmeyerek, mevlidlerde anlatılan yüce değer lçülerini, Allah'a ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hayat boyu uyum sağlamakla mümkün olur.

C- DİNİ MUKADDESLER VE DEĞERLERE HÜRMET

Her dinin mukaddes saydığı değerler vardır. İslam Dini de bazı değerleri mukaddes saymış ve Müslümanların bu değer ölçülerine son derece bağlı kalmalarını emretmiştir. Bu değerlere, "şeâir" adı verilir. Başka bir ifade ile bu ana çizgilere, "Şeâri- Diniye" denir. Bu ana ölçüleri bizzat Allah koyduğu için, Kur'anda bu değer ölçüleri "Şeâirullah" diye geçer. Mesela, Bakara Suresinin 158. Âyetinde, "**Şüphe yok ki, SAFA ile MERVE Allah'ın koyduğu nişanlarından, ölçülerindendir** =إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ" buyrulmaktadır. Maide Suresinin 2-5. Âyetlerinde, "**2-***Ey iman edenler! Allah'ın alâmetlerine, haram aya, kurbanlık hediyelere, gerdanlıklarına ve Rablerinden lutuf ve rıza bekleyerek Kabe'ye yönelenlere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz. Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluma karşı olan kininiz, sizi saldırıya sevk etmesin. İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.***3-***Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen; boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, canavar yırtmış olup da canlı iken kesmedikleriniz; dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet (şans) aramanız size haram kılındı. Bunların hepsi doğru yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, dininize karşı ümitsizliğe düşmüşlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün dininizi*

13/16, 30;Nahl, 16/22, 51;İsra, 17/42-43;Tâhâ, 20/8, 98;Enbiya, 21/22, 25;Müminun, 23/91, 116;Kasas, 28/70, 88;Fâtır, 35/3; Saffât, 37/1-5, Sâd, 38/65-66; Zümer, 39/4-6; Mümin, 40/3, 16, 62, 65; Fussılet, 41/6; Zuhruf, 43/84; Duhân, 44/8; Haşr, 59/22-23; Teğâbün, 64/13; İhlas, 112/1.

[1] Enbiya, 21/107; Müslim, Birr, 87; İbn sa'd, Muhammed (230/844), "et-Tabakâtu'l-Kübra", Beyrut, ty, I, 212; Hamidullah, Muhammed, "*İslam Peygamberi*" (çvr. Salih Tuğ), İstanbul 1990, I, 116; Keskin, Yusuf Ziya, "*Nebevi Hoşgörü*", İstanbul 1997, s. 25; Yiğit, Yaşar, "Model Şahsiyet Olarak Hz. Peygamber ve Hoşgörüsü", DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 40.

[2] Âl-i İmrân, 3/32, 132; Nisâ, 4/59, 55; Ahzâb, 33/6; Haşr, 59/7; Buhari, İman, 8; Müslim, İman, 16.

*kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı beğendim. Kim açlıktan daralır, günaha istekle yönelmeden bunlardan yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Çünkü Allah bağışlayan, merhamet edendir.***4-***Sana, kendilerine neyin helal kılındığını soruyorlar. De ki: "Size iyi ve temiz şeyler helal kılındı." Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların sizin için tuttuklarını yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin), Allah'tan korkun. Muhakkak Allah, hesabı çabuk görendir.***5-***Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal olduğu gibi, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Ve müminlerden iffetli hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar, zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, namuslu bir şekilde mehirlerini ödediğiniz takdirde, size helâldir. Her kim imanı inkâr ederse, ameli boşa gitmiş olur ve o, ahirette zarara uğrayanlardandır.=*

2–يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَائِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. 3– حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. 4– يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. 5– الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

”, buyrulur.

Bu Âyetlerden başlayarak bazı mukaddes değer ölçülerini aşağıdaki gibi sırlamak mümkündür:

1- Başta Mekke ve çevresi olmak üzere, Medine, Mikat sınırları içinde kalan mekânlar, Safa ile Merve Kutsaldır. Bu mekânlara ancak iman edenler ayak basabilir. Hiç kimse bu mukaddes topraklara dil uzatamaz, horlayamaz, alay edemez, aşağılayamaz. Aksi halde, İslamı tamamen inkâr etmiş sayılır.

2-Allah'ın dini kural ve ölçülerine, Muharrem, Recep, Zilkade ve Zilhicce Aylarının kudsiyetine, Kurbanlıkların edasına, kurbanlıklardaki gerdanlıklara, Allah için hacca gelenlere asla tecavüz edilemez. Hacc esnasında avlanılamaz. Hiç kimseye haksız yere tecavüz edilemez. Günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşılamaz.

3- Leş, kan, domuz eti, Allahtan başkası adına kesilen hayvan eti, boğulmuş hayvan eti, vurulup öldürülen hayvan eti, bir yerden yuvarlanarak ve düşerek ölen hayvan eti, boynuzlanıp ölen hayvan eti, yırtıcı hayvanların öldürdüğü hayvan eti, dikili taşlar ve heykeller adına kesilen hayvan eti, fal oklarıyla kısmet arama işi uyulması Müslümana şart olan yasaklardır.[1]

[1] İslamda necis sayılan ve yenilmeleri haram olan domuz eti ve benzeri lâşeler, aslında bütün semavi dinlerde de mevcuttur. Yahudilik ve Hristiyanlıkta da bunların yenmesi yasaktır. Çünkü günümüzde mensubu bulunan üç Semavi Din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamın temeli birdir. Aynı ilahi kaynaktan vahiy olarak gelen hükümlerdir. Bu durumu Yahudiler ve Müslümanlar kabul ettikleri gibi Hristiyan din âlimlerinden de kabul edenler mevcuttur. Bu kültürün insanlara doğru olarak iletilmesinde sayısız faydalar vardır.

4- Bütün iyi ve temiz şeyle helal kılınmıştır. Yahudi ve Hıristiyanların bütün temiz yiyecekleri de Müslümanlara helaldir.

5- İçki ve kumar da domuz eti ve leş gibi Müslümanlara kesin olarak haramdır. Kim içki içer, kumar oynarsa, haram işlemiş olur. Kim içki ve kumarı savunursa, Müslüman kalamaz. Sigaranın haramlığı konusunda da İslam Âlimlerinin ciddi fetvaları vardır.

6-Nikâhlı olarak bir araya gelen eşlerin işlemleri, zina etmemiş olmak, gizli dost edinmemek ve mehrin ödenmesi şartıyla helaldir. Yahudi ve Hıristiyan hanımlarla nikâhlanarak ve mehirlerini ödeyerek evlenmek, Müslüman erkeklere helaldir. Yahudi ve Hıristiyan hanımlarla evlenmede de onların zina etmemiş olmaları gerekir. Müslüman hanımlar ise sadece Müslüman erkekle evlenebilir.

7- Nikâhsız evlilik asla olamaz. Kim böyle bir beraberlik yaparsa Allah'ın Şeâirini çiğnemiş olur. Haram işlemiş olur. Kim de böyle bir uygulamayı savunursa, Müslüman kalamaz. İçinde bulunduğu şartlar ne olursa olsun, Müslümanlar can, mal, ırz ve namus güvenliğini korumak zorundadırlar.Hatta can ve namusun korunmasında kendilerini feda edecek kadar duyarlı ve kararlı olmaları, bizzat İslamî bir emirdir.

8- Allah'a şirk koşulmaması en başata gelen Şeâir-i Diniyedir. Allah'ın koyduğu hükümlere razı olmayan, beğenmeyen, alay eden, hafife alan Müslüman olamaz.[1]

9- Allah, hem erkeklere, hem de hanımlara örtünmeyi, -her iki cins için ayrı sınırlar koyarak- farz kılmıştır. Kim başörtüsü için, "*çöl fırtınasına karşı Muhammed'in önlem olarak koyduğu bir adettir. Şimdi ise buna ihtiyaç yoktur*" derse, Allah'ın Şeâirini ve mukaddes değerlerimizi çiğnemiş olur ve Müslüman kalamaz.

10- Mümin hangi ülkede yaşarsa yaşasın bütün insanlara merhametle yaklaşacak ve iyiliği emredecek kötülükten menedecektir. Emr-i bilmarûf nehy-i anilmünker eylemi her müslümana farzdır. Mümin gördüğü kötülük karşısında sessiz kalamaz.[2]

11- Bütün çocuklar Müslümandır ve kardeştir. Doğan her çocuk İslam fıtratı üzere doğar ve Elest bezmi atmosferi içinde büyür. Taki âkıl-bâliğ oluncaya kadar bu durum devam eder. Âkıl-bâliğ olunca İslam veya İslam dışı bir inancı özgür iradesiyle seçer ve kendini bağlar.[3]

II. İBADETLER

Bilindiği üzere, "***hak kavramı***" meşru otoritenin özel sebeplere mebni şahsa tanıdığı aidiyet olarak tanımlanır. Hakkı verme salahiyeti olmayan, gayrimeşru otoritelerin, tanıdığı şeyler meşruiyet kazanamaz. Mesela komunizmi yaşayan ülkelerde, nice haklar gasbedilerek başkalarına ait kılınmıştır. Kapitalist Sistemlerdede hakkı elde etmek içinhiçbir sınır tanınmamıştır. Bu sistemlerin her ikisinde de, hak ihlali mevcuttur.

İslami literatürde, -beşeri hukuk sistemlerinin aksine- hak, iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi, "H***ukukullah***", ikincisi ise "***Hukukulibad***" olarak adlandırılır.

Hukukullah, bütün boyutuyla Allah'a mahsus olan ve O'nun rızasını kazanmak üzere usulüne uygun olarak eda edilen fiil ve davranışlardır. Bu davranışlara kısaca, "ibadet" diyoruz.

Bütün Müslümanlarda olduğu gibi, azınlık konumundaki Müslümanlar, bulundukları ülkede "***ibadet hakkı***" kapsamında, ibadetlerini ifa görevi ile görevlidirler. Her görev, onu eda

[1] Hac, 22/31-32.
[2] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 18-19 (48. Mesele).
[3] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", III (946. ve 959. mesele).

hakkı getirir. Bir görevin ertelenmesi veya kaldırılması, büyük bir hak ihlali ve beşeri zulümdür. Zulüm ise, insani değerler ve demokratik ilkelerle bağdaşmaz. Hiçbir Müslüman, bu ibadetleri erteleme hakkına sahip değildir.

NAMAZ

Kadın olsun erkek olsun âkıl-bâliğ her Müslümana beş vakit namaz farzdır. Bu namazlar, Sabah, Öğle, İkindi, Akşam ve Yatsı namazlarıdır.[1]

Namaz, amel-i salihler (iyi ameller = dobır otnoşenie) içinde en başat yeri alan muhteşem bir ibadettir. İmam Serahsi (483/1090), imandan sonra en büyük ibadetin namaz olduğunu belirtir.[2] Namazın farz oluşunu bildiren Ayet sayısı onlarcadır. Kaldı ki, bir tek Ayet dahi onun kıyamete kadar baki bir ibadet oluşuna yeterli delildir.

Hiçbir mümin namazsız olamaz. Namaz kılmamak büyük günâhlardandır. Dört Mezhebe göre namaz kılmayana -normal hallerde- dünyevi cezalar da verilir. Avrupa Kıtasının ünlü İslam Fakîhi İbn Hazm, bir insanın yapabileceği en büyük kötülüğün ŞİRK koşmak olduğunu, şirkten sonra ise iki büyük günahın bulunduğunu bunlardan birincisinin NAMAZ KILMAMAK günâhı olduğunu ikincisinin ise haksız yere CANA KIYMAK olduğuna dikkat çeker.[3]

Bu itibarla, azınlık konumundaki Müslüman da daima beş vakit namazla mükelleftir.

Müslüman, üç boyutlu bir temizlik eylemi ile karşı karşıyadır: Müslüman, BEDEN, MEKÂN ve GİYSİ boyutuyla her zaman TAHİR (temiz) olmak zorundadır. Büyük İslam Fakîhi İbn Âbidîn, imandan sonra en büyük Salih amelin NAMAZ olduğunu, Taharetin ise Namazın anahtarı olduğuna dikkat çeker.[4]İslami sistemde, temizlikte SU kullanımı, büyük önem taşır ve uygar bir davranıştır.

Günümüz Azınlık Müslümanlarının karşılaştıkları önemli sorunlardan birisi de Taharet, abdest ve gusülde su kullanmaları sırasındadır. Bu durum Müslüman açısında ifası zorunlu bir eylemken, mütegallibe kültür tarafından ilkel bir iş olarak algılanmaktadır. Bu hususun iki kültür arasında problem olmaktan çıkması için, tıbbi ve hijyenik değerlendirme ve tahlillerle din adamları ve bilim adamları tarafından insanlara daha iyi anlatılabileceği kanaatindeyiz.

Beş vakit namazı eda etmek gibi, Cuma ve Bayram Namazları da önemli vecibelerdir. Bayram Namazları vacip, Cuma Namazını eda etmek farzdır. Cenaze namazı farz-ı kifaye olup, Müslümanların cenazelerini defnetmeleri hem bir ibadet, hem de insani haklarıdır. Cenazenin İslami Usullere göre defnedilmesi gerekir. Başka dinlere ve kültürlere göre cenaze defnedilmesi çok tehlikeli ve sorumsuz bir davranıştır. Her Müslümanın cenazesinin nasıl defnedileceğini önceden iyice öğrenmesi kendisine farzdır.

Önemli bir konu da Müslümanların EZAN OKUMA HAKLARI konusunda titiz davranmalarıdır. Ezan Namazı Sünnetleri arasında olup İslam Şiarıdır. Namazsız Müslüman olamayacağı gibi, ezansız da namaz olamaz. İslam âlimleri Ezan Fıkhını sayfalarca yer ayırmışlar ve tafsilatıyla anlatmışlardır. Avrupa İslam Kıtasının Büyük Fakîhi İbn Hazm(456/1064) da Ezana büyük yer ayırmıştır.[5]

---

[1]İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, (281. mesele)
[2] Geniş bilgi için bk. Mebsut, I, 9.
[3]İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", VI (2018. Mesele)
[4]İbn Âbidin, "*Reddu'l-Muhtâr*", I, 2.
[5] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", I, 351-371 (315 ve 632. Mesele).

B- ZEKÂT

Sözlük anlamı "***artış, artı değer, temizleme,temizlenmek***" manasına gelen zekât, hiçbir beşeri sistemde bulunmayan mali bir ibadettir. Mali durumu belli düzeye ulaşan zengin Müslüman, devlete verdiği vergilerin dışında malının kırkta birini fakirlere, miskinlere ve Şer'an sabit olan diğer hak sahiplerine iletmek zorundadır.[1] Bu ibadeti hiçbir zengin erteleyemez. Azınlık konumundaki Müslümanlara da zekâtın edası farzdır.

İmam Serahsi, (483/1090)bu ibadete "zekât" adı verilmesinin sebebini, dünyada mal ve servet, Ahirette sevap vesalih amel artışı sağlayan bir ibadet oluşuyla açıklar.[2] Gerçekten de Müslümanlar, zekât ibadeti sayesinde mali bir dayanışma içine girerler ve sosyal alanda refah bulurlar.

C- ORUÇ

Oruç ibadeti, kişinin iradesini ve bedeni temizlik ve disiplinini organize eden önemli bir ibadettir. Sözlükte "***tutmak***" manasına gelen bu ibadet sayesinde Müslüman, kendini iki önemli beşeri faaliyetine karşı tutmakta ve korumaktadır: bunlardan birisi beslenme duygusunu frenlemesi, diğeri ise cinsel arzularına karşı direnmesidir. Oruçlu Müslüman, bu iki alandaki isteklerine karşı nefsini ve isteklerini kontrol altında tutar.[3]

Azınlık konumundaki Müslüman da mutlaka bu yüce ibadete karşı saygılı olmak ve bu ibadeti yerine getirmek zorundadır. Unutulmasın ki, Dini değerlerimizi kaybedersek, milliyetimizi de kültürümüzü de kaybederiz.

D- HAC

Hac ibadeti sözlükte, "*yönelmek, ziyaret etmek*" manasına gelir. İbadet terminolojisinde ise, Allah Rızası için, sınırları Şer'an belirlenmiş süre içinde Haremi Şerifte ihramlı olarak Ka'beyi tavaf ve Arafat'ta vakfe yapmaktır. Bu sayede diğer vecibelerde aslına uygun olarak yerine getirilir.[4] Bu ibadet Müslümanların Tevhidi bir katılımla gerçekleştirdikleri büyük kongre şeklinde tezahür eder. Aynı İlahi Sisteme iman etme ve birlikte yaşama bilinci veren bir ibadettir. Azınlık konumundaki Müslümanlara da, şartları tutuyorsa bu ibadeti yerine getirmeleri farzdır.

E- CİHAD

Büyük İslam Âlimi İbn Âbidin, İslam Dinine ait TEMEL ESASLAR üzerine yaptığı özet bilgileri verirken, İslami Esasların, İNANÇ, İBADET, AHLÂH, MUAMELAT ve UKÛBÂT olmak üzere beş ana gruba ayrıldığını belirtir. İbadetin de beşe ayrıldığını ve bunların başta Namaz olmak üzere, Zekât, Oruç, Hac ve Cihad ibadetleri olduğunu bildirir.[5]

Sözlük manası, "*yoğun çaba harcamak, gayret etmek, çalışmak, kendini tutmak, nefsini terbiye etmek, Allah rızasını ön planda tutmak, nefsin arzularına direnmek*" manasına gelen ***Cihad***, ifası en zor ibadetlerden birisidir.Batılı İslam Araştırmacıları (oriyantalistler), cihad kavramına çok olumsuz bir anlam yükledikleri için bu ibadet, adeta unutulmuştur.Onlar

[1] Tevbe, 9/60.
[2] Serahsi, Mebsut, II, 158.
[3] Serahsi, Mebsut, III, 57.
[4] Serahsi, Mebsut, IV, 5.
[5] İbn Âbidin, "*Reddu'l-Muhtâr*", I, 1.

cihadın, önüne çıkan adamı öldürmek olarak anlatmaya çalışmışlardır. Oysa böyle bir anlayış İslam'da mevcut değildir. Bir hususu öncelikle dile getirmek gerekirse, dün ve bugün, dini ve milliyeti ne olursa olsun bir toplumun yurdu haksız yere işgal edilir ve serveti talan edilirse, o Hıristiyan topluma, ya da o Müslümanlara, yurtlarını, canlarını, mallarını, ırz ve namuslarını düşmana karşı korumalarından daha haklı daha mantıklı ne olabilir? İşte cihadın bu manası üzerine olumsuz bir anlatım inşa edilmiş, normalde haklı olan bu kavram, "haksız eylem" haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Rasulullah, "***cihad, kıyamete kadar geçerli bir ibadettir***= الجهاد ماض إلى يوم القيامة"[1] buyurur. Rahmet Peygamberi bu Hadisinde, hem yurt savunmasını hem de nefis mücadelesini tavsiye eder.

Rasulullah, hadislerinde gerçek cihadın, nefsani arzulara karşı direnmek, ibadetleri en zor şartlarda dahi yerine getirmek olduğunu vurgular. Mesela bir Hadislerinde, "***hac ibadeti bir cihaddır*** = الحجّ جهادٌ", buyurur.[2] Allah yolunda mücahid olmanın en önemli aşamasının, nefis terbiyesi olduğunu vurgular.[3]

Hiç de bilimsel olmayan, siyasi ve ideolojik sebeplerle konuşanların aksine, "***cihad***" kelimesini rahatça kullanmanın sakıncalı olmadığına dikkat çekmelidir. Zira İslam, üç değerin korunmasını ön planda tutar. Bunlar, can, mal, ırz ve namustur. Müslüman hiç kimsenin haksız yere canına kıyamadığı gibi, malına da dokunamaz. Cinsel sarkıntılık ve tecavüzün ise hiçbir haklı sebebi olamaz. Çağımız anlayışının aksine, cinslerin karşılıklı rızaları, ya da tarafların bekâr olmaları, kendilerine asla nikâhsız ilişki hakkı tanımaz. İçte cihadı asıl hedefi bu üç değeri korumaktır. Kendi nefsimizi tecavüzden uzak tutmak cihad olduğu gibi, malımızı, canımızı, ırzımızı korumak için gayret göstermek de cihaddır.

Görüldüğü üzere, cihad ibadeti, Allah yolunda savunma ve nefsi kötülüklerden koruyarak kimseye zarar vermemektir.

F- DİĞER İBADETLER VE DİNİ VECİBELER

Kurban

Kurban, Âdem Aleyhisselam ile başlayan, İbrahim Aleyhisselam ile şekillenen ve son Nebi ile kesinleşen bir ibadettir.[4]Nisap miktarı mala sahip olan her Müslüman, Kurban keserek nefsini Allah'a adadığının sevincini yaşar. Kurban, kişiyi Allah'a yakın kılan, ancak Allah adına kan akıtma örneğini yaşatan, barışı ve doğru kulluğu simgeleyen bir ibadettir. Kurban etinden çevremize ve özellikle de fakirlere ikram etme prensibi, bu ibadetin sosyal alanını yansıtır.[5]

Fıtır Sadakası

Fıtır Sadakası, Ramazan Bayramının ilk günü başlayan ve nisap miktarı mala sahip olan Müslümanlara vacip olan, zenginlere, fakir ve yoksullara ödeme mükellefiyeti yükleyen bir ibadettir.

---

[1] Ebu Davud, Cihad, 33.
[2] İbn Mace, Menasik, 44.
[3] Tirmizi, Fedailulcihad, 3; Ahmed b. Hanbel, VI, 20-22.
[4] Bk. Kevser Suresi.
[5] Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. (Kahraman, Abdullah, "*İslamda İbadetlerin Değişmezliği*", Ensar Yayınları, İstanbul 2012).

III. MUAMELAT

Avrupa Kıtasına ışıl ışıl doğan bir güneş gibi bilim ve siyaset adamlığının yanında felsefi açılımlı Büyük İslam Fakîhi İbn Hazm (456/1064), İslami Hükümlerin hem Dünya hem de Âhiret eksenli bir sistem olduğunu vurgular. Dahası, Müslümanların bütün dünya işlemlerinde Kitap ve Sünneti esas almalarının, Şer'î Delillerle hükmetmelerinin kaçınılmaz bir görev olduğunu anlatır.[1]

Fıkhî Hükümlerin temel gayesi, insanları Dünya ve Âhiret saadetine erdirmektir. Bunun için vahyi temel ilke edinir, aklı vahyin ışığında son derece ileri düzeyde kullanır. İnsanî erdemlere büyük önem verir. Nitekim Büyük İslam Fakihi ve Filozofu İbn Rüşd (595/1198), fıkhî hükümlerin temel gayesinin insanî erdemler (الفضائل النفسانية) olduğunu ifade eder.[2]

AİLE HUKUKU ALANINDA ALINMASI GEREKEN ZORUNLUTEDBİRLER

İslam Hukuk Felsefesi açısından korunması gereken değerler sistemi, üç ana gruba ayrılır. İslam Hukuk Metodolojisi Bilgini İmam Şâtıbî, bunları şöyle sıralar:

a- Zarurî Olan Değerler (Zarûriyyât):Bütün insanlığın en başta koruması gereken, dünya ve ahret dengesinin temel dayanakları olan bu değerlere, "***zarûriyyât***" denir. Zarûriyyâtın tamamı beş konuda toplanır:

1. Dinin korunması.
2. Nefsin korunması.
3. Neslin korunması.
4. Malın korunması.
5. Aklın korunması.

b- Hâcî Olan Değerler (Hâciyyât): Toplumların sosyal düzenlerini dengede tutan değer ölçüleridir. Bütün hukuki işlemlerin temelinde bu değer ölçüleri esas alınır.

c- Erdemli Yaşama Biçimine Ait Değerler (Tahsîniyyât): Bunlar üstün ahlâk (mekârim-i ahlâk) anlayışının gerektirdiği şeylerdir.[3]

Neslin korunması için Aile Kurumu büyük önem taşır. Aile Kurumu ise Aile Hukukunun uygulanmasıyla korunur. İslam, iki cinsin, erkek ve kadının cinsel beraberliği için nikâhtan başka hiçbir yolu meşru görmez. Nikâhsız hayatı kesin bir tavırla reddeder ve nikâhsız ilişkilere en ağır cezayı verir. Ondokuzuncu Asır İslam Hukukçularından İbn Âbidin (1252/1836), İslam Aile Hukukunun (كتاب النكاح) ibadetlerden hemen sonra, hatta "cihad" ibadetinden bile öne alınmasının sebebini açıklarken, insan neslinin korunmasının büyük önem taşıdığına vurgu yapar.[4]

Bir toplumu ayakta tutan en önemli sosyal kurum, ailedir. Dini ritüellerin uygulanması, günlük hayat, dualar, sosyal hayat, âdâb-ı muaşeret kuralları, anadilin kullanımı, sevinç ve hüzün, törenler ve bütün görgü kuralları aile ortamında öğrenilir. Bu bakımdan ailenin hukuki

---

[1] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", V (1778. Ve 1779. mesele).
[2] Kılıç, Muharrem, "*İbn Rüşd'ün Hukuku Düşüncesi*", Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 205. Ayrıca bk. Köse, s. 35.
[3] Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed, "*el-Muvafakât*", I-IV, Darulkutüb, İstanbul 1990, II, 2.
[4] İbn Âbidin, "*Reddu'l-Muhtâr*", II, 628.

statüsünün belirlenmesi büyük önem arzetmektedir. Bu konuda aşağıda sıralanan tedbirlerin acilen alınması takip edilmesi ve korunması gerekir. Aksi halde toplumsal özelliğimizden bahsetmek mümkün olmaz. Unutulmasın ki, dini ve etnik ayrıcalığımızın korunmasında İslami hükümlerin yaşanması en başta yer alır. Yoksa ne dilimiz ve ne de dinimiz kalır.

Zinanın ve Zinaya Götüren Yolların Kapatılması

İslam "***zina***" fiilini en aşırı bir çirkinlik sayar ve kesin bir dille yasaklar.[1] Zina fiilini, nesil güvenliğine yapılmış en büyük tecavüz sayar ve çok ağır ceza verir. Zina fiilini günümüz pozitif hukuk ve beşeri fasid örflerden apayrı tanımlar. İslam Hukukuna göre, aralarında "***nikâh***" bağı olmayan iki cinsin cinsel beraberliği olarak tanımlar. Taraflardan birisinin evli, diğerinin bekâr olmasında fark gözetmediği gibi, her ikisinin evli veya her ikisinin bekâr olması arasında da fark gözetmez. Sadece, zorla tecavüze uğrayan tarafı, -ister erkek olsun ister kadın olsun- zina dışında tutar.[2] İleride evlenme duygusu ile yapılan cinsel beraberlikler de zina sayılır. Öyle ki, nikâhsız beraberlikten doğan çocuğun anne ve babası arasında doğumdan sonra nikâh kıyılmış olsa bile İslam Aile Hukuku anneyi, anne olarak kabul etmekle beraber, babayı, baba olarak kabul etmez. Böyle bir kişi vefat etse nikâhsız doğan çocuğu kendisine mirasçı olamaz.

İslam Toplumuna mensup Müslümanların bu gerçekleri iyi değerlendirmeleri zorunludur. Allah'a ve gül medeniyeti, İslamın Peygamberine tam bağlı kalınmalıdır. Hak ve bereket bu yoldadır. Aksi durum Müslümana yakışmaz.[3]

Nikâhın Aile Kimliğinin Oluşmasındaki Rolü

İslam, insan neslinin meşru yollarla çoğalmasını temel hedef edinmiştir. Bu hedefe sadece nikâh bağı ile ulaşılır. Bu anlayış, sadece İslam Toplumunda değil, bütün toplumlarda geçerli bir yoldur.

Nikâh, iki cinsin, aile kurumunu oluşturmak üzere, birbirlerini -hayat boyu- eş kabul ettiklerine ilişkin ahidlerini bildiren bir akittir. Bu akit, İslam Aile Hukukunda tamamen sivil bir akittir. Araya din adamı veya sistemi temsil eden bir görevli koymaz. Sadece, iki tanık ve geçerli şartlara riayet edilmesi yeterlidir. Hiçbir din adamının veya resmi görevlinin nikâhı kutsamasına ihtiyaç yoktur. Sadece evliliğin resmi makamlara tescil ettirilmesi yeterlidir. Bir de adil şahit tutulması yerinde olacaktır. ***Velîme*** denilen nikâh ikramı ve düğünün İslama uygun olarak aynı anda yapılması faydalı olur. Zira nikâh tarafların evlendiklerini ne kadar geniş çevreye ulaştırırlarsa o kadar isabetli olacaktır.

Evlenen erkek, zevcesine MEHİR vermek zorundadır.[4] Ailesinin nafakasını temin etmek de erkek üzerine zorunlu bir hukuki sorumluluktur.

Ayrıca tarafların evlilik şartlarını taşımaları, birbirlerinin dengi olmaları ve İslami esaslara uymaları şarttır. Evlilik akdi yapılmadan önce, kadın ve erkeğin birbirlerini tanımaları, bu tanışma sırasında hiçbir zaman halvet ortamına girmemeleri esastır. Evlilik öncesi yapılan söze ve evlilik va'dine hıtbe (nişan) adı verilir. Nişanlılar ya evliliğe giden

[1] Nisa, 4/15; İsra, 17/32; Nur, 24/2, 3, 6-9, 30-31; Furkan, 25/68.
[2] Şa'bân, Zekiyyüddin, "*İslam Hukuk İlminin esasları –Usûlü'l-Fıkh-*", (çvr. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 302.
[3] Ahzâb, 33/36.
[4] Bakara, 2/229, 237; Nisa, 4/4, 20-21, 24-25; Ahzâb, 33/50.

yolda nikâh meclisinde son imzayı atarlar, ya da ayrılabilirler. Burada önemli olan, nişanlı olan kıza hiç kimse talip olamaz. Nişanlısından ayrılmadığı sürece nişanlıya talip olunamaz.[1]

İslamda, nikâh akdinin önemi kadar, kurulan evlilik bağının en kutsal emanet gibi süreklilik, sevgi, sabır ve sebat üzere yürütülmesi de o derece önemlidir.[2] Eşler arasında sevgi ve merhamet oluşması, bizzat Allah tarafından verilen ilahi bir armağandır.[3] Onun için nikâh helal, zina ve sifah (nikahsız bir arada yaşama)haram kılınmıştır.

1- Evlilikte Erkek ve Kadında Aranması Şart Olan Özellikler

İslam Aile Hukukuna göre evlenen erkek ve kadında aranması gereken şartlar, her iki tarafın iradesini özgürce beyan etmeleri, İslam hükümlerine uymayı taahhüt etmeleri, hayat boyu evlenmeyi hedef edinmeleri, her iki tarafın Müslüman olması veya kadının Ehli Kitaba mensup olması ve birbirlerine denk olmaları gerekir. Evlilikte İslam Hükümlerini tarafların daha işin başında kabul etmeleri büyük önem taşır.

Aralarında geçici ve ebedi evlenme yasağı olanlar birbirleriyle evlenemezler. Mesela, hiçbir kişi, evli birisiyle evlenemez. Bu geçici bir evlenme engelidir. Ancak, sahih bir boşanma ile ayrılan kimse ile meşru nikâh akdi kurulabilir. Süt akrabalarla ebediyen evlenilmez. Bu evlenme engeli sadece İslam Aile Hukukunda olan bir engeldir. Müslümanların buna dikkat etmeleri gerekir.

2- Boşanmada Uyulacak İslami Kurallar

İslami nikâh ebedi ve hayat boyu kıyılır. Ancak ileride çekilmez bir problem ortaya çıkarsa, şiddetli geçimsizlik olursa, öncelikle eşler birbirlerine öğüt verirler, aile içi bazı tedbirleri uygulamaya koyarlar. Problem devam ederse iki salih insanı hakem kabul ederler. Daha da çözüm olmazsa meşru usullere uyarak boşanırlar.[4]

İslam Aile Hukukunda boşama hakkı zevce(kocaya) verilmiştir. Talep etmesi halinde erkek bu hakkını zevceye(hanıma) verebilir. Boşanmada Sünnete uygun meşru boşama yoluna uyulması gerekir. Kadın iddet bekledikten sonra eski eşinden tamamen ayrılmış olacağından başka bir erkekle evlenebilir. Kesin boşanan eşlerin, İslam Aile Hukukuna göre yeniden bir araya gelmeleri çok özel ve zor şartlara bağlanmıştır. Onun için nikâh bağının korunmasına ve kolay kolay boşanma yolunun tercih edilmemesine özen gösterilmesi gerekir.

3- Hâkim Toplum İçinde Yaşayan Azınlık Konumundaki Müslümanların Karşılaşabilecekleri Bazı Problemler ve Çözüm Yolları

a. *Müslüman Bir Erkeğin Ehli Kitaptan Bir Hanımla Evlenmesi*

Müslüman bir erkeğin Ehli Kitap bir hanımla evlenmesi caizdir. Müslüman erkek, Yahudilik veya Hristiyanlık dinine mensup bir hanımla evlenebilir. İslam bu iki dinin Pegamberlik ve vahye bağlı din olmaları sebebiyle, bu dinlere mensup hanımlara önem verir ve Müslüman bir erkekle evlenmelerini caiz görür. Evlenilecek Müslüman hanımlarda olduğu

[1] Buhari, Nikâh, 5; Müslim, Nikâh, 49;Şafî, "*el-Umm*", V, 41; İbn Kudame, "*el-Muğnî*", VII, 109; İbn Âbidin, "*Reddu'l-Muhtâr*", III, 533.
[2] Yılmaz, Ömer, "Aile İçi İletişim ve Huzurun Kodları", *Diyanet Aylık Dergisi*, , sayı: 257, Ankara Mayıs 2012, s. 47.
[3] Rum, 30/21.
[4] Bakara, 2/227-231; Nisa, 4/130; Mümtehıne, 60/10-11; Talak, 65/1-2.

gibi, Yahudi veya Hristiyan hanımların da namus ve iffetlerine düşkün olmaları şarttır.[1]

b.* Müslüman *Bir Erkeğin Müşrik veya Ateist Bir Hanımla Evlenmesi

Müslüman bir erkeğin, müşrik veya ateist bir hanımla evlenmesi, mesela, bir komunist veya budistle evlenmesi caiz değildir. Ancak Ehli Kitap bir hanımla evlenebilir.[2]

c. Müslüman Bir Hanımın Müşrik,Ateist veya Ehli Kitaptan Bir Erkekle Evlenmesi

Müslüman bir hanımın, müşrik, ateist veya Ehli Kitap bir erkekle evlenmesi asla caiz değildir. Burada İslam Aile Hukukunda Müslüman hanımların lehinde pozitif bir ayrıcalık tanındığı söylenebilir.[3]

d. Gayrimüslim Eşlerin Her İkisinin Aynı Anda Müslüman Olması

Gayrimüslim eşler, hangi din ve inançsızlığa sahip olurlarsa olsunlar aynı anda Müslüman olmaları durumunda aile hayatlarında hiçbir değişiklik yapmadan İslam Aile Hukukuna göre hayatlarını sürdürürler. Evlilikleri İslamî Nikâha dönüşür ve yürürlük kazanır.[4]

e. Gayrimüslim Eşlerden Zevcin Müslüman Olması

Gayrimüslim eşlerden zevcin Müslüman olması halinde bakılır, eğer zevcesi Ehli Kitap ise evlilik devam eder, değilse, yani zevce komunist veya Budistlik gibi ateist veya Ehli Kitap dışında bir inanca sahipse, Hıristiyan veya Yahudi Dinine bağlı bir hanım değilse, evlilik derhal sona erer.[5] Çocuklar, Müslüman babaya verilir.

f. Gayrimüslim Eşlerden Zevcenin Müslüman Olması

Gayrimüslim eşlerden zevcenin Müslüman olması durumunda, evlilik derhal sona erer. İslam Hukukçuları arasında bazı küçük görüş ayrılıkları olsa bile ana ilke bu şekildedir. Hanefiler, zevcenin, kocasına İslamı arzetmesi ve onun da İslamı Kabul etmesi durumunda yeni bir nikâh kıymaya hacet kalmaksızın evliliklerinin devam edeceğini kabul ederler. Ancak koca, eşinin iddet süresi içinde Müslüman olmamakta direnirse, evlilik sona erer.[6] Hanbeli Müçtehitler, bu durumda, yani, zevcenin Müslüman olup da zevcin Müslümanlığı kabul etmemesi halinde, evliliğin devam etmesi için özen gösterilmesinden yanadırlar. Buna rağmen, evliliğin devamı için, zevcin Müslüman olmasını şart koşarlar. İmam Ebu Hanife ise, böyle bir durumun, yani zevcenin Müslüman olup da zevcin Müslüman olmaması durumunun Darulislamdaki zimmiler arasında vuku bulması ile gayrimüslim çoğunluğun vatandaşı konumunda vuku bulmasına göre iki farklı içtihatta bulunur: Eğer Müslüman olan zevce, zimmi Müslüman ise, eşi ya derhal İslamı seçer ya da nikâhları feshedilir. Ancak, böyle bir çift, Gayrimüslim Ülke vatandaşı iseler, aralarında derhal ayrılık vuku bulur, ama zevce, zevcin Müslüman olmasını bekler ve iddet süresi içinde başkasıyla evlenemez. Kaldı ki, Müslüman olan böyle bir bayan, Gayrimüslim eşini ebediyen bekleme hakkına da sahiptir. Fakat, bu kişi İslamı seçmediği sürece aralarında evlilik bağı kurulamaz.[7]

---

[1] Maide, 5/5. Ayrıca bk. Gözübenli, Beşir, "İslam Aile Hukukunda İHSAN Kavramı Hakkında Bazı Mülahazalar", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Konya 2008, s. 20-22.

[2] Bakara, 2/221; Maide, 5/5.

[3] Bakara, 2/221; Mümtehıne, 60/10; İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", III (939. mesele).

[4] İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", III (939. mesele).

[5] Bakara, 2/221; Maide, 5/5; İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", III (939. mesele).

[6] Ebu Davud, Talak, 23; İbn Mace, Nikâh, 60; İbn Hazm, "*el-Muhallâ*", III (939. mesele); Eşkan, Selma, "*İslam Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı*", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum Atauni SBE, Erzurum 2007, s. 110.

[7] Fidan, Yusuf, "*İslamda Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*", Ensar Yayıncılık, Konya 2005, s. 113-114; Amrânî, Muhammed, "*Gurbetçi Ailenin Fıkhî Problemleri*", I-III, Özgü Yayınları, İstanbul 2006, II, 341-345, 373-377.

g. Kuzenle Evlilik

Kuzenle evlilik bir tercih meselesidir. Bir kimsenin ortaya çıkıp, "*ben kuzenimle evlenmem*", demesi, gayet normal bir karardır. Ama "*kuzenle evlenilmez*" diye hukuki bir nass ortaya atması meşru değildir. Zira İslam Aile Hukukunda kuzenle evlenme yasağı yoktur.[1] Sahih Örf (Kur'an ve Sünnete uyan Örf) İslamda geçerli ve bağlayıcı bir delil olmakla beraber, Fâsid Örf (Kur'an ve Sünnete uymayan Örf) geçersizdir.

Malum, hukuk kuralları kesin ve açık kavramlara dayanır, belli bir form ve ölçü içinde bulunur. Ayrıca bu kuralların, sosyal ve siyasal hayatta meydana gelecek sarsıntılara bağlı olarak keyfi ve ideolojik değişikliklere imkân vermeyecek güvenlikte olması, dün ve bugün olduğu gibi yarın da yürürlüğünü sürdürebilmesi şartını haizdir.

İslâm hukuk âlimleri –mûtekaddimin ve müteahhirin- örfü fer'î delil olarak kabul etmişler, içtihadi meselelerde ve nassın sükut ettiği yerlerde onu nazar-ı itibare almışlardır. Örfün ıstılahı olarak yapılan birçok tarifi vardır. Örfün ıstılahi tarifini ilk yapan, hicri VIII. Asır hukukçularından, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefi (710/1310)'dir. O, el-Mustasfa adlı eserinde örfü şöyle tarif eder: Ona gore, "*Örf, aklın delaletiyle kişilerde yerleşen ve selim tabiatça benimsenip kabul edilen şeydir*". Bu tarife yakın ve benzer tariflerde yapılmıştır. "*Örf, herkesin bildiği ve çoğu zaman kendisine uyula geldiği, söz ve fiillerdir*" veya "*toplumun benimsediği, alışageldiği ve hayatında uymak zorunda olduğu söz veya fiillerdir*" veya "*örf, aklen ve şer'an iyi kabul edilen ve selim akıl sahipleri yanında kötü telakkiedilmeyen şeylerdir*". Buna "âdet" ve "teâmül" de denir. Ebu Hafs Ömer b. İshak el-Hindi (773/1371), el-Muğni şerhinde âdeti(örfü) şöyle tarif eder: "*Adet, selim tabiatça benimsenen ve tekrar edile edile nefislerde (kişilerde) yerleşen şeydir*". İbn Emiri'l-Hacc (879/1474), "et-Tahrir" şerhinde âdeti; "*düşünmeden tekrar tekrar yapılagelen şeydir*" şeklinde tarif etmiştir.

İslam Hukukunun önemli kaynaklarından biri olan örf ve âdetler vahiy döneminden başlayarak fıkhın tedvin edildiği devre ve sonrasına kadar değişik alanlarda farklı ölçü ve biçimlerde hukuka kaynaklık etmiştir.

Mezhep imamları da örf ve âdeti hukukun kaynakları arasında kabul etmişlerdir. Örf nasların boş bıraktığı alanlarda istihsan ve mesalih'i mürsele gibi diğer prensiplerle birlikte hüküm icra edebilmişlerdir. Hamamlarda yıkanma, menkul malların vakfedilmesi vb. örfe dayanan kurallardır.

İslam Hukukunun kendine has bir sistemi vardır. Bu sistem, vahye dayanmaktadır. Muhatabı insanlık olduğu için insanların, vahyin oluşturduğu bu sisteme uygun olan örf ve âdetleri kabul edilmiş, uygun olmayanlar yasaklanmıştır. Mesela, Faiz yeme, kız çocuklarının öldürülmesi, iki kız kardeşle aynı anda evlenme, kadına miras verilmemesi, Kâbenin çıplak tavaf edilmesi gibi konular eskiden uygulanan yanlış örfler iken, İslam bunları kaldırmıştır. Şu fıkıh kaidesi bunu ifade etmektedir. "***Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur***". Yani nassın bulunduğu bir meselede ictihad yapılamaz. Kuzenle evlenmenin caiz olduğu Ayetile sabittir.[2]

B- BORÇLAR HUKUKU ALANINDA

[1] Nisa, 4/22-25.
[2] Nisa, 4/23-24.

İslam Borçlar Hukukunun temel ilkesi, bütün akitlerin ve satıma konu olan eşyanın meşru ve mütekavvim mal olmasıdır. Mütekavvim Mal olmanın ana özelliği ise İslam Kurallarına göre mali değer taşımasıdır. Mesela, faiz geliri, kumar ve sihirden alınan para, şans oyunlarında kazanılanlar, bahse girerek kazanılanlar, fahiş fiat uygulaması ve aldatmalardan gelen artıklar, domuz eti ve içki gibi eşyalar, hırsızlık ve gasp edilen değerler mal değildir ve iadesi gereken borçlardır. Akitlerde taraflardan birisi Müslüman olduğunda bu meşruiyet vecibesi zorunlu olarak devreye girer. Ama bir satım aktinde taraflar gayrimüslim ise, İslam Borçlar Hukuku onların sözleşmesini sahih kabul eder.

İslam Borçlar Hukukunun temel ilkesi, aynî ve malî işlemlerde zerre miktarı bir ek menfaatin caiz olmadığıdır. Verilen kaparo, alışveriş gerçekleşmemiş ise iade edilir.[1] Gayrimeşru hiçbir mali değişim ve satım kabul edilemez. Hiç bir Müslüman, hiç bir şartta kendi özgür iradesi ile faizcilik yapamaz, Şer'an caiz olmayan bir emtiayı piyasaya süremez. Mesela içki satamaz, alamaz. Domuz eti yiyemez, satamaz.

Sadece Gayrimüslim bu konularda, İslam Hukukuna göre de serbesttir. İslam, kendisine inanmayanlara baskı yapmaz. Dolayısıyla bir Hıristiyan Domuzeti yiyebilir, satabilir. İçki içebilir, satabilir. Meyte (boğulmuş veya diğer murdar hayvan eti) -eğer kendi iç hukukunda serbest ise- yiyebilir, satabilir. Ancak İmam Ebu Yusuf, İslamda meşru olan iyiliklerin gayrimüslim toplumlara da iletilmesinin yerinde olacağını ifade eder. Böyle meşru ve helal anlayışın bütün insanlığın ortak hakkı ve görevi olduğuna dikkat çeker.

İdari ve mali işlerde görev alanların hem şeffaf, hem de denetime açık olmaları gerekir. Allah Rasulünün yolu budur.[2]

C- CEZA HUKUKU ALANINDA

İslam Ceza Hukuku (كتاب الحدود) suijenerist bir sisteme sahiptir. Eğer hak ihlali medeni hukuk ve şahıs hakkı (حقوق العباد) alanında ise cezası farklıdır. Böyle konularda hak sahibinin borçluyu veya caniyi affetme yetkisi vardır. Eğer hak ihlali kamu menfaatini korumaya yönelik olup Allah hakkı (حقوق الله) ile ilgili ise,böyle hak ihlaline dair verilmesi gereken cezayı, hiçbir şahsın veya otoritenin ilga yetkisi yoktur. Mesela, hırsızlık suçu, zina suçu, içki içme suçu, yol kesme suçu ve terör suçu ile namuslu bir kadına zina iftirası atma suçu mutlaka cezalandırılır. Allah iyilik yapanlara en az on kat sevap verir, kötü fiillere ise sadece bire bir ceza verir.[3]

D- YARGI VE MUHAKEME HUKUKU ALANINDA

Yargı ve Muhakeme Usül Hukuku, suç işleyenin işlediği fiilin ispatını ve karşılığını ortaya koymayı hedefleyen bir hukuk dalıdır. İslam Hukukunda verilen zararlar zamanaşımına uğramaz. Ancak bir suça iki ceza verilemeyeceği gibi, ispat edilemeyen suçlara da ceza verilemez.[4]

---

[1] Malikilere göre, müşteri kendisi cayarsa, kaparosu iade edilmez.
[2] Buhari, Ahkâm, 24, 41; Müslim, İmare, 7; Tekin, Ahmed, "*Sünnetin Anlaşılmasına Doğru*", I-III, Kelam Yayınları, İstanbul 2006, I, 136.
[3] En'am, 6/160.
[4] Nisa, 4/15; Nur, 24/6-9.

E- BİRLİKTE YAŞAMA VE SULH HUKUKU ALANINDA

İslami Hükümler, Dârulislamda tam olarak uygulanmak zorundadır. Ancak hâkim toplum içinde yaşayan azınlık konumundaki Müslümanlar ise, içinde yaşadıkları toplumun mevzuatıyla uyum halinde yaşarlar. Sadece, İslamın olmazsa olmazları her zaman ve şartta Müslümanı bağlayacağından böyle kurallardan ve hükümlerden ödün verilemez. Mesela bir Müslüman Rabbülâlemîn Allah'ı bir kabul eder, teslis akidesini benimseyemez. Sadece ikrâh-milcî denilen ağır baskı altında dilerse diliyle Allah'ın sıfatlarına aykırı konuşabilir. Ama bazı hususlar var ki, ölümü pahasına Müslüman bunlarda direnir. Müslüman ölür, fakat zina edemez, haksız yere bir küçük bebeği bile öldüremez.

F- VAKIF HUKUKU ALANINDA

Vakıf, İslam Hukuku Literatüründe bir hükmi şahsiyettir. Kurumsal bir statüye sahiptir. Hükmi şahıslar içinde en ölümsüz olanıdır. Devletler yok olur, ama vakıf ve onu rakabesi (malı-mülkü) ölmez. İslam Hukuku açısından en uzun ömürlü olup kıyamete kadar baki olan mülk vakıf mülküdür. O satılamaz, amacı saptırılamaz, amacı dışında kullanılamaz, değiştirilemez, hibe edilemez bir hükmi şahsiyettir. Kim, hangi amaç için kurmuşsa, mütevellisi tarafından şartlarına uygun olarak yürütülür.

Vakıf malına el koyan, ondan bir parça çalan, mutlaka iade ve tazmin yükümlülüğü altındadır. Vakıf, hangi dine mensup olursa olsun kurucusunun şartlarına uygun olarak yürütülür.[1]İslam Hukuk Kültüründe –özellikle Hanefîlere göre-, Gayrimüslim Yahudi ve Hıristiyan vatandaşlar, vakıf kurabildikleri gibi, aynı zamanda kurdukları vakıflarını tam bir özerklik ve işlevsellik üzere kurarlar. Herhangi Gayrimüslim bir vatandaş, Darulislamda (İslam Ülkesinde), kendi mülkünden kendi öz kültürü ve inancı üzerine dini ve insani hizmet veren vakıflar kurabilir. Kurduğu bu vakıfları işletebilir, mütevelli (yöneticiler) atayabilir.[2]

İslam Hukuk Araştırmacıları vakfın şu tarifi üzerinde ittifak ederler: "***vakıf, menfeati ibadullaha ait olmak üzere, bir mülkü, bir aynı, Cenab-ı Hakkın mülkü hükmünde olmak üzere ebdiyyen temlik edip bağışlamak, o vakıf malını başkasına temlik ve temellükten mahbûs ve memnu kılmaktır***".[3]

G- HELALLER HARAMLAR

İslam, kolaylık dinidir. Tabiattaki eşyanın kullanımı ve gıda maddelerinden istifade etmek azimettir, yani izlenmesi gereken ana yoldur. Eşyanın tabiatı ibahadır, yani serbestçe kullanımıdır (الأصلُ في الأشياءِ الإباحَةُ). Memnu ve gayrimeşru olanların ispat edilmesi ve ilan edilmesi gerekir. Bu ise Şer'î Delil ile sabit olur. Dolayısıyla helal olanları saymak yerine haram ve zararlı olanları sıralamak daha yerinde olacaktır.

a.Domuz (الخنزير). Domuz bütün boyutuyla haramdır. Hiçbir şeyinden istifade edilmez, hiçbir şeyi yenmez.[4]

b. Akmış Kan (الدَّمُ الْمَفْسُوح). Akmış kan sureti katiyede yenmez. Misk ise bir çeşit kan olduğu halde kullanımı helaldir.

---

[1] Karaman, İslam Hukuku, , s. 217-227.
[2] Kenanoğlu, s. 270.
[3] Ömer Hilmi Efendi, "İhtilâfu'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf", Ankara 1977, 3. 13.
[4] İbn Hazm, "el-Muhallâ", III (989. Mesele).

c. Lâşe (الميتة). Usulüne uygun boğazlanmayan, boğulmuş, kendi kendine ölmüş, süsülmüş, taşla vurulmuş, yuvarlanıp düşmüş hayvanların eti yenmez.Ancak çekirgede bu şartlar aranmaz.

d. Allah'tan başkası adına kesilen hayvan (ما أُهِلَّ لِغَيْرِاللهِ). Bir hayvan ancak Allah adıyla kesilirse mısmıl olur.[1]

e. Eti Haram olan hayvanın, satılması ve sütü de haramdır.[2]

f. Başkasına ait malı telef etmek, almak, satmak, hibe etmek haramdır.

g. Bir kimsenin kendisine ait parasını veya malını gayrimeşru şekilde harcaması da haramdır.

h. İçki içmek, -az olsun, çok olsun- tamamen haramdır.

ı. Müslümanın, tesettüre riayet etmemesi, -erkek olsun, kadın olsun- İslami usül, şekil ve giyinme sınırlarına uymaması haramdır.

IV. AHLÂK

Allah, bütün insanlık için gönderdiği ve erdemli toplumun doğru ve ilkeli davranışını belirleyen "*ahlâk kuralları*"nı en başta Peygamberlerine[3] veMüslümanlara emanet etmektedir.[4] Müslümanlar dürüst ve ahlaklı olmalı ki, evrene doğru bir mesaj, ilkeli bir hayat anlayışı kazandırabilsinler. Evrende mevcut olan bütün yaratılmış, insan, hayvan, bitki ve cemadat; Allah'ın kudretine delalet eden birer ayet konumundadır. Bu sebepten dolayı, var olan her şey, insanın tabiatı, bedeni ve ruhu, çevremiz, dağlar, denizler, ovalar, akan sular tam bir uyum içerisinde Allah'ın varlık âlemi için koyduğu fizik kanunları çerçevesinde hareket eder. İnsan bu varlık âleminde çok özel bir konuma sahiptir.

Kısaca belirtmek gerekirse, İslam'ın itikat, ibadet ve muamelata ait hükümleriyle ahlâka dair hükümleri birbirinden ayrı kurallar değildir. Tam aksine bütün ahlâk ve erdem kuralları, İslam'ın diğer hükümleriyle bütünleşir. Fussılet Suresinde de ifade edildiği gibi her şey bir bütünün parçasıdır. Ahlâki değerler de bu bütünü tamamlayan önemli kurallardır.[5]

Kurallı ve ilkeli davranmanın (Şer'î ölçülere uymanın) temeli, Kitap ve Sünnete bağlı kalmaktan geçer. Böylece İslam, bütün insanlığı, öncelikli olarak da kurallarına inanan müminleri, bütün insanlığa iyi davranmaya çağırır. Salt bir çağrıyla da yetinmez, inananlara erdemli ve çevresiyle ahlâkî uyum içinde yaşamayı emreder.[6]

Ayrıca İslam, sadece bireysel ve aile hayatını değil, bütün sosyal hayatı ve toplumu kapsayıcı ilkeleri ve uyumlu yaşama kurallarını getirmiştir. Ahlâk ilkeleri de bunu bir parçası olup, insanın iç dünyasını kendiliğinden güzelleştirici kuralları ihtiva eder.[7]

Allah, koyduğu kuralları, salt kişinin insaf ve psişik eğilimlerine değil, bizzat kendi murakabesine ve denetimine almıştır. İyilik de kötülük de takip edilmektedir.[8]

---

[1] İbn hazm, "el-Muhallâ", III (989. Mesele).
[2] İbn Hazm, "el-Muhallâ", III (998. Mesele).
[3] Âl-i İmran, 3/159; Kalem, 68/4.
[4] Bakara, 2/143.
[5] Fussılet, 41/53; Nasr, Seyid Hüseyin, "*Mıladiyat Muslimanin vı Sevremenniya Siviyat=Çağımız Genç Müslümanın Kimliği*", (İng.den Bulgarcaya çvr. Beazedin Mustafa), Glavno Müftiisfo na müslimanite vı Republik Bılgarya=Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanları Başmüftülüğü, Sofia 2011, s. 58.
[6] Nasr, s.70.
[7] Nasr, s. 73.
[8] Kâf, 50/18; Zilzâl, 99/7-8; Nasr, s. 76.

Genel ahlak ilkeleri, bireysel ve toplumsal ortamda korunmak zorundadır. Hem sivil organizelerde hem de devletçe üst düzeyde korunarak daha erdemli bir toplum kurulur. Bireysel ve sosyal hayatın uyumu adına, Devletin ahlaki görevleri şöyle sıralanabilir.

A. HUKUK DEVLETİNDE AHLÂKÎLİK VE ADALET

Teolojik ve ahlaki manasıyla adalet, bütün boyutlarıyla iç arınmışlığın ve ruhî safvet ve temizliğin ifadesidir. İnsanın böyle bir duyguyu kendiliğinden kazanması mümkün değildir. Kötü ve karanlık duygularla içiçe bir hayat süren insanın kişiliğinde böylesini sabit ve mümtaz bir melekenin oluşmasında dini prensiplerin fonksiyonel yapısı bütün hukuk anlayışlarının ortak görüşü durumundadır.[1] Adalet, sübjektif (öznel) bir amacı değil, hakikatı, iyi ve güzeli, belli bir insanın ya da insanların sübjektif görüşlerinden bağımsız, objektif ve salt bir değer ölçüsüdür. Bu bakımdan adalet, hukukun nihaî hedefidir. Adalete yönelmeyen bir hukuk, anlamını yitirir, daha doğrusu hukuk olmaktan çıkar.[2]

İnsanın gerek ferdi hayatı gerekse sosyal hayatında daimi bir dürüstlük, iç temizliği, ruhî denge ve çelişkisizliği öngören ahlak, hukukun önemli kaynaklarından birisidir. İnsanın iç dünyasında örgünleşen bu değer yargıları, dışa dönük davranışları düzenleyen hukuk için büyük önem taşır.[3]

Hukuk felsefesi açısından bir devletin hukukî nitelik kazanması, o devletin adalet ve ahlak normlarına göre objektif ve samimi davranmasıyla mümkün olabilecektir.

B. İSLAM HUKUK FELSEFESİ AÇISINDAN AHLAK VE ADALET

İslam hukuk felsefsi, İslam hukukunun kendine has yapısını ve hedeflerini belirler. Bu alana giren konular gerek furuu'l-fıkh gerekse usûlu'l-fıkh (hukuk metodolojisi) kitaplarınınkıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, istıshab ve hüsn/kubh gibi bölümlerinde ele alınmıştır.

Şâtıbî'nin (790/1388) el-Muvâfakât'ı, Izzüddin b. Abdisselam'ın (660/1262) Kavâıdü'l-Ahkâm'ı, Karâfî'nin (684/1285) el-İhkâm'ı İslam hukuk felsefesinin temel hedeflerini ele alan eserlerdir.

Hukuk Devletin görev ve fonksiyonlarına İslam hukuk felsefesi açısından bakıldığında, hukukun, yeryüzünde ıslahın gerçekleştirilmesine, fesadın kaldırılmasına, toplumda ahlak ve adalet anlayışının hâkim kılınmasına yönelik normatif kurallar koyduğu görülür.[4] Esasen İslam hukuku iki ana kaynağa dayanır. Bunlardan birisi Kitab, diğeri ise Sünnettir. Kitab ve Sünnette bulunamayan hükümler, yine Kitab ve Sünnetin taşıdığı ruha uygun olan fer'î delillere başvurularak sonuçlandırılır. Bu durum anayasal nitelik taşıyan metinler açısından da aynıdır.[5] Kur'an, "*adl*", "*kıst*", "*mîzân*" kelimeleri ile hukuk sistemlerinin adalat ilkesine göre düzenlenmesi gereğine vurgu yapmakta, doğru öğretinin gerçekleşmesi adına direnen gençleri destanlaştırmaktadır.[6]

C- NEFSİN ARINDIRILMASI

[1] Abadan, s.44-45; Hatemi, Hüseyin, Hukuk Devleti Öğretisi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989, s.7-9.
[2] Aral, s.24-25.
[3] Aral, s.60-61.
[4] Geniş bilgi için bkz., İbn Âşûr, s.129-164.
[5] Aydın, "Anayasa" md., İA, III, 154.
[6] 3/Al-i İmran,18; 5/Maide,106-109;16/Nahl, 90; 18/Kehf, 9-31; 57/Hadîd, 25.

Nefis, iç dünyamızın kendine has korunaklı yapısını ifade eder. Orada aldığımız kararları kimse bilmez. Korunaklı öz benliğimizi temsil eder. Nefsanî arzularımızı kontrol altına alıp da Allah'a boyun eğdirdiğimize, arınmış ve temizlenmiş bir nefis terbiyesine ulaşırız. Nefis terbiyesi, tek başımıza kaldığımızda ve hiç kimsenin muttali olmadığı zaman ve mekânlarda büyük bir kıymet ve ahlaki değer ifade eder.

Arınmışlığın en büyük alameti, Allah'a bağlılık, iffetli olmak ve namaz kılmaktır.[1]

D- İHLÂS VE SAMİMİYET

İhlâs kelimesi, sonsuz sadakat ve bağlılığı, ibadet ve doğru davranışları içselleştirmeyi ifade eder.[2] Samimiyet, doğru ve kesin olanları dürüstçe paylaşmak, felaha erme yolunda acı da olsa doğruluktan ayrılmamamı ifade eder.

E- VEFA VE HAKKI TESLİM

İslam Ahlâkının insana getirdiği önemli değişimden birisi de vefalı olmak, haklı olan düşmanı da olsa onu ilan edebilme uygusunu inananlara aşılamasıdır. Bu ahlak sayesinde çevremizdeki onurlu yerimizi alırız. Dönek ve ürkek tavırlarla, ne şiş yansın ne kebap ikilemi içindeki münafıkça tavırlar, bize ne dost kazandırır ne de düşman. Böyle iki kimlikli yaşama biçimi, Müslüman için çok sıkıcı olacaktır.

F- KARDEŞLİK VE TESANÜD

Kur'an, müminleri kardeş ilan eder.[3] Rasulullah Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem de, müminler arasındaki kardeşlik ve sevgiyi Cennete girme sebebi ilan eder.[4] Müminler, iyi ve doğru işlerde, yani İslama uygun olan işlerde yardımlaşırlar. Kötülük ve fitnede yardımlaşamazlar.[5]

G- DOĞRULUK VE DÜRÜSTLÜK

Rasulullah bir hadislerinde, " ***Allaha iman ettim de, sonra dosdoğru yürü***= قُلْ آمَنْتُ باللهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ"[6]buyurmuşlardır.Doğruluk, gerçeklere uygun davranmak, yanlış yapmamak, dürüstlük ise olduğu gibi görünmeyi, hata yapsa bile onu gizlemeyip olduğu gibi yansıtmayı ihtiva eder. Doğru ve dürüst olan kişi, dalkavuk ve riyakâr olamaz.

H- ÇOCUKLARA ŞEFKAT VE İYİ ÖRNEK OLMAK

Büyük İslam Sosyoluğu İbn Haldun (808/1406)'nun ifade ettiği gibi, uygar bir yapı[7]ve ahsen-i takvim (hubovo i dobr) üzere yaratılan insan, bütün ahlaki hasletlerini öncelikle yeni nesle aşılamak zorundadır. Bütün zorlama ve baskılardan uzak olarak, şefkat ve hüsni âdâb ile çocuklara iyi örnek olunmalıdır. Çocuğa, "*yap!*", diye emretme yerine, istenen şeyleri onun

[1] Müminûn, 23/1-2; A'lâ, 87/14-15.
[2] Beyine, 98/5.
[3] Hucurat, 49/10.
[4]Buhari, iman, 3; Müslim, İman, 93; Ebu Davud, Edeb, 131; Tirmizi, Sıfatu'l-kıyame, 54; İbn Mace, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, I, 165, 16; II, 261.
[5] Maide, 5/2.
[6] Müslim, İman, 13.
[7]İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-III, (çvr. Zakir Kadirî Ugan), MEB Basımevi, İstanbul, 1968, I, 100.

önünde yaparak anlatmak daha doğru bir yoldur.[1] Ayrıca, çocuklar arasında, -hangi din ve uygarlığa mensup olurlarsa olsunlar- asla ayrım yapılmaz.

I- KOMŞU HAKLARINA RİAYET ETMEK

Bizzat Kur'an, komşu haklarına son derece önem vermiştir. Yakın komşu ve uzak komşu deyimi ile ifade edilen komşu hakları, Müslüman'a en yüce ahlâkî sorumluluklardan birisi olarak emredilmiştir. Kur'an buyruğu olarak verilen olan bu görev, bütün Müslümanları birinci dereceden bağlayıcıdır. Müslüman'ın yaşadığı ülke neresi olursa olsun ve komşusu kim olursa olsun, ona saygılı davranacak, onu rahatsız edecek davranışlardan kaçınacaktır. Dahası, komşusu kendisini rahatsız edici davranışlarda bulunsa dahi ona mümkün olan en iyi karşılığı verecektir.

Rasulullah, kendi ümmetine olduğu kadar, gayrimüslim kişilere karşı da müşfik ve duyarlıdır. Onların ve çocuklarının İslam Dinine girmeleri için zorlanmalarını Ayetlere uygun olarak yasaklamıştır.

İ- ÇEVREYE VE HAYVANLARA KARŞI AHLÂKÎ GÖREVLER

Allah, bütün yarattıklarına karşı -insan olsun, hayvan olsun- merhametli olduğunu kendi zat-ı ulûhiyetine bir görev saymıştır. Müslüman, sadece beşeri kitlelere karşı değil, çevresine ve hayvanlara karşı da duyarlı olmak zorundadır. Yaşadığımız, evimiz, mahallemiz, köyümüz, kasabamız ve kentimiz bütün yönleriyle bizden emin olmalıdır. Sokaklar, park ve bahçeler için gerekli temizlik ve ihtimamın gösterilmesi gerekir. Araçlarımızı yerli yerince park etmek, trafik kurallarına uymak ve kimseyi rahatsız etmemek ahlâkî bir ödev ve sorumluluktur.

Öte yandan, hayvanlara karşı da son derece merhametli olmak gerekir. Sokak köpeklerinden ev kedilerine kadar, hem sağlık ve hijyen hem de beslenme ve barınma olarak hayvanların yanında olmak gerekir.

J- İTAATİN SINIRLARI VE SİVİL İTAATSİZLİK

İslam'ın özü, teslim olmak, itaat etmek, zarar vermemek, zarara tahammül etmemek üzerinedir. Yaratana ve Onun Rasullerine kayıtsız-şartsız itaat etmek zorundayız.[2] Zira Allah ve Rasulleri, endoğruyu en doğru biçimde emrederler.

Allah ve Rasulünden sonra ilk sırayı anne-baba alır.[3] Anne ve baya isyan, Allah ve Rasulüne isyanla -nerdeyse- eş değerdedir. Sadece anne ve baba, İslama aykırı, Şer'an caiz

---

[1] 25 Mayıs 2012 günü CUMA Namazımı Sofya Kadıseyfeddin (Banyebaşı) Camiinde eda ettim. 3 Ayların İlk Cuması olan bu kutsal saatlerde, bulunduğum safın bir önünde ve tam da benim önümde "*iki İslam Yavrusu*" vardı. *Musab* ve *Muhammed,* yan yana oturmuşlar, tatlı bir üslup içinde şakalaşıyor ve mutlu çocukluk helezonlarıyla birbirlerine takılıyorlardı. Hutbe anı yaklaştığı bir anda onlara yaklaştım, başlarını okşadım, beğenimi ifade ettim, güzel yüzlerine şöyle bir gülümsedim ve kulaklarına şu cümleleri fısıldadım: "*Şimdi, birazdan hutbe başlayacak. Hutbe başından sonuna kadar sessizce dinler. Melekler de bizi izler ve kayıt yaparlar. Hiç konuşmadan HUTBE'yi dinleyeceğinize inanıyorum. Canlarım benim…*". Hutbe başladığında sesli şakaları tamamen bıraktılar… Sonra geriye dönüp beni gözleriyle süzmeye başladılar. Ben de çok ciddi bir görüntü ile iki dizlerim üzerine diz çökmüş bir hal ve ciddi bir oturuşla hutbeyi dinliyordum. Ama gözümle de çaktırmadan beni izleyenleri izliyordum… Beni görünce öyle bir etkilendiler ki, el şakalarını bile bırakarak sessizce oturup Hutbeyi dinlediler. Ben de onları, namaz bitiminde gururla tebrik ettim.

[2] Nisa, 4/59, 65.

[3] İsra, 17/23.

olmayan bir emir verirlerse bu yanlışa itaat edilmez.[1]

Müslüman'ın yaşadığı ülke neresi olursa olsun, daima hakkın ve barışın temsilcisi olur. Yanlışlara itaat etmez. Bunun en güzel örneğini, Hz. Ebu Bekir'in Halife seçildiğindeki ilk demecinde görmek mümkündür. Orada şu evrensel mesajını ve nutkunu vermiştir: "***Ben Allah'a itaat ettiğim sürece, siz de bana itaat ediniz. Eğer ben, Allah'a isyan edersem, bana itaat etmeniz gerekmez.*** = أطيعوني ماأطعت الله فيكم فان عصيته فلا طاعة لي عليكم". Yanlışı emredene, isyana teşvik edene, günaha çağırana, fitne çıkarana itaat ve yardım edilmez.[2]Müslümanlar, ancak iyilik ve takva üzere yardımlaşırlar.[3]

K- KENDİLİĞİNDEN İNİSİYATİF KULLANMA GÖREVİ

Müslüman, kötülükler karşısında kendiliğinden inisiyatif almak, o kötülüğü eliyle kaldırmak, buna gücü yetmezse diliyle kınamak, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğuzetmek, o kötülüğe karşı duyarlı olmak zorundadır.[4]

İmam Ebu Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed (198/814)'e, Kötülük ve münkerle karşılaşan bir Müslümanın, otomatik olarak veliyyüemr ve kâdî makamında hareket ederek o kötülüğü kaldırması gerektiği içtihadında bulunur.[5] Zira "*şer'î bir nass (kanun) gereği yapılan bir iş velayet hakkına sahip birisinin tasarrufu gibi sayılır ve meşrudur. Ebû Hanîfe'ye göre de böyle bir işlem, başkasına zarar vermemek şartıyla geçerlidir*".[6]

Ayrıca, kişi, can, mal ve ırz güvenliğinin korunmasından birinci derecede hak sahibi ve görevlidir. Ani bir saldırı ile karşılaşan kimse kendisini en etkili biçimde korur. Malına yapılan saldırıyı ve ırzına tecavüzü de en etkili önlemleri, -gerektiğinde tek başına kaldığında dahi- alır.[7]

L- MÜSLÜMAN TAKVA VE HİLİM SAHİBİ OLMALIDIR

Takva, insanın bütün ibadet, davranış ve hukuki işlemlerde Allah'ın rızasını gözetmesi, doğruluğu, iffetli olmasını, bu konuda kimseden çekinmeme olgusunu, hilm ise, sabrı, teenniyi, bağışlamayı, kırmamayı ve sosyal uyumu ifade eder.

Takvalı davranmak, mümine ilahi bir emirdir. Özellikle bazı şekilsel şartların ötesinde davranışlarda takvalı olmanın önemi büyüktür.[8]Takva sahibinin yalan söylemesi, edepsiz davranması ve beşeri menfaatleri için edepsiz davranması düşünülemez. Takva sahibi İslami Hükümlerin gereğine dikkat eden kimsedir.[9]

Hilm sahibi olmak, takva korunağı içindeki davranış güzellikleri ve iyiliklerin tamamını kapsar. Sefih ve cahil davranışlardan olgun ve doğru davranışlara yönelir.[10]

Kur'an, takva sadakatini altı esasa bağlar. Bu altı konuda doğru ve dürüst olanları, gerçek takva sahibi olarak över.

---

[1] Lokman, 31/1-14.
[2] Maide, 5/2; Müslim, İmare, 39; Ebu Davud, Cihad, 87; İbn Mace, Cihad, 40; Ahmed b. Hanbel, I, 129, 131.
[3] Maide, 5/2.
[4] Müslim, İman, 78; Müsakat, 107, 108; Buhari, İman, 39.
[5]Debûsî, Te'sîsu'n-Nazar, 40-41.
[6] Debûsî, Te'sîsu'n-Nazar, 40-41.
[7] Kelebek, Mustafa, "*Anahatlarıyla Fıkıh Usulü*", Viş İslamski İnstitut, Sofia 2011, s. 41-42.
[8] Bakara, 2/196-197.
[9] Bakara, 2/189; Hucurat, 49/1.
[10] Tevbe, 9/14; Hûd, 11/75; Sâffât, 37/101; Fetih, 48/26; Tûr, 52/32; Müslim, İman, 25, 26; Ebu Davud, Edeb, 149.

a- Gerçek iyilik: Gerçek iyilik haftada bir defa kiliyse veya camiye gidip yüzün doğuya batıya çevrilmesi değil, samimi bir gönül bağı ile, Allah'a, Ahiret gününe, hesaba çekileceğine, meleklere ve insanıtakip ettiklerine, Kitaba ve onu rehber edinmeye ve Nebilerin gerçek önderliğine iman etmektir.

b- Mal varlığının doğru kullanımı: Doğru yollardan kazanılan servetini, sadece kendisi için harcamakla yetinmeyip, akrabalarına, yetim ve kimsesizlere, yoksullara, yolda kalmışlara, istekte bulunanlara ve özgürlük isteyenlere yardımda bulunmak. Bu konuda gayrimüslimlere de yer vermek.

c- Namaz: Beş vakit farz namazları dikkatle kılmak.

d- Zekât: Belli miktara ulaştığında, malının kırkta birini ayırıp, ilgili şahıslara (yoksullara, düşkünlere, zekât toplama görevlisine, gönülleri İslama ısındırılacaklara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda uğraş verenlere, yolda kalanlara),[1] zorunlu bir ibadet olarak ödemek.

e- Sözünde durmak ve gereğini yerine getirmek: Verdiği söz, hazırladığı belge ve taahhütlerinin gereğini yerine getirmek.

f- Kötülük ve şiddet karşısında sabırlı davranmak ve Allah'a bağlı kalmak:İslam Yolunda, yanlışlar, saldırılar, arkadan vurmalar, fitneler, çıkar çevrelerinin ve mütehakkim makamlarının baskı ve şiddetlerinden yılmadan iyiliğe devam etmek.

M- MÜSLÜMAN VERDİĞİ SÖZ VE TEAHHÜTLERİN GEREĞİNE BAĞLI KALIR

Müslüman, kimseye zarar vermeyen sevgi ve barış insanıdır, diye tanımlanabilir. Bu özelliğinin yanında bir o kar da kararlı bir kişiliğe sahip olmalı, sözünün eri, yazısının arkasında durmalıdır.[2]Müminler, Peygamberlerinin kendilerine olan derin sevgisini[3]

---

[1] Tevbe, 9/60.

[2] Bu başlığın yazıldığı ve makalemizin tamamlandığı sırada Avrupa ülkelerinden birinde, Müslümanlara ait bir Yüksek İslami Eğitim Kurumunda şöyle bir olay gerçekleşir. Olayın gerçek olduğu birinci elden tanıklarla sabit olduğundan buraya almakta fayda mülahaza ediyoruz: Olay, bu Yüksek Eğitim Kurumunun 22.05.2012 tarihli Yüksek Düzeyli bir karar organının toplantısı sırasında ortaya çıkmış. Söz konusu Yüksek Okul Öğrencileri iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup "*daimi öğrenci*" statüsünde öğrenim görmektedir. İkinci grup öğrenciler ise, "*okuldışı öğrencisi*" statüsündedir. Okuldışı öğrencisi olmak için ana kabul şartlarının yanında, özel şartlara ihtiyaç vardır. Bütün bu Eğitim-Öğretim şartları, "*Okul Tüzüğü*" tarafından bağlayıcı kural ve maddelerle düzenlenmiştir. Okula daimi öğrenci olarak katılan öğrencilerinden birisi, 3. Sınıfın II. Dönemine geldiğinde bir ay kadar okuduktan sonra, okuldışı statüsüne geçmek istediğini bazı hocalarıyla, hatta rektör ve rektör yardımcısıyla görüştüğünde, kendisine yeşil ışık yakıldığı ve okuldışı öğrencisi olabileceği izlenimiyle, kendi kendine okula devam etmeme kararı almış ve devamsızlık yapmaya karar vermiştir. Okulun Öğrenci İşleri kendisine, kesin bir dille defalarca ulaşarak, resmi başvurusunu yapmadığını, ilgili belgeleri sunmadığını ve Tüzüğe göre II. Dönemde okuldışına geçilemeyeceğini bildirdiği halde, öğrenci oralı olmamıştır. Nihayet, devamsızlık süresinin dolumunda öğrenci işleri resmi yetkilisi, bir yazı hazırlayarak Okulun imza yetkilisi idareciye sunmuştur. İdareci bu belgeyi imzalamadan önce Yüksek Düzeyli Karar Organını toplamış ve görüşlerini sormuş. Üyelerin genel çoğunluğu öğrencinin iyi hal sahibi bir öğrenci olduğunu belirterek öğrenciye "okuldışı öğrencisi" olma izni verilmesini savunmuştur. Bunun üzerine içlerinden bir yetkili idareci, "*Okul Tüzüğünün bağlayıcı maddelerindeki kesin ifade ile II. Dönemde okuldışı öğrencisi olmaya geçit verilmediği, bu öğrenciye bu statünün verilmesi halinde bir daha tüzükten ve yönetmelikten bahsetmenin abes olacağını…*" dile getirmiştir. Sonuç mu? Ertesi gün, baş yönetici, o öğrenciyi okula çağırmış, kendisine bir dilekçe yazdırmışlar ve 01.03.2012 tarihinde okuldışı şartlarından birisi olan görev belgesi düzenlemişler. Okul tüzüğünün, "II. Dönemde okul dışı olunamayacağına" dair amir hükmüne rağmen o öğrenci okuldışı yapılmıştır. Peki, Müslümanın teahhüt ve belgelerindeki hükmü uygulamasını emreden hükümleri kim uygulamalıdır? Gayrimüslimler ve Müslümanlardan bu Hadisin hükmüne rıza gösterenler yeterli olur sanırım.

[3] Tevbe, 9/128.

birbirlerine karşı uygulamak zorundadırlar.[1] İçlerinden birinin başkasına verdiği EMAN, hepsini bağlar.[2] Bireysel kararlarında dahi, sosyal aktivitelerinde olduğu gibi kişisel değil, kurumsal bir hayat sürerler. Birbirlerine çok bağlıdırlar. Toplumlarına dâhil olan müminin etnik yapısı ve coğrafi bölgesi neresi olursa olsun, içinde yaşadığı müminlerden birisi olarak bulunur. Zarar veremez, kendisine zarar verilemez. Hiçbir mümini, hiçbir güç ve kuruma ihbar edemez, satamaz.[3]Yaşama biçimleri bölgesel değil, aynı İslam Kuralına bağlı ve aynıdır. Bölgesel küçük kültür farklılığının dışında apayrı anlayışa sahip olamazlar. Dünyanın neresinde ve hangi konumda yaşarlarsa yaşasınlar, bütün Müslümanlar şu iki konuda sözlerinde dururlar ve asla caymazlar, (المسلمون عند شروطهم).[4]

a. Sözlü İfadelere bağlı kalmak

Müslümanın sözünde durması, İslami kimliğinin ve Allah'a bağlılığının gereğidir.

b. Yazılı Metinlere bağlı kalmak

Müslümanın imza atarak onay verdiği, ya da başkaları tarafından hazırlansa bile kendisinin kabul ettiği şahsi veya kurumsal uygulama şeklini düzenleyen, kanun, tüzük, yönetmelik ve yönergelere, ihanet etmemesi, aksine bağlı kalması gerekir. Bu konuları müminlere emreden birçok Ayetler ve Hadis-i Şerifler vardır.[5]

KAYNAKLAR:

EL-ABDULLATİF, Abdülaziz Muhammed, "***Programi Po EDİNOBOCİE Za Natsinaesi i Malko Naprednali***", Tîbetu'l-Hayriyye, Sofya 1999.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, S. Öztürk, "***Bilinmeyen Osmanlı***", OSAV Yayınları, İstanbul 1999.

AKTAŞ, **Burcu**, ***İstanbul - Radikal kitap*****,** 08 Şubat 2008, Cuma.

ALP, İlker, ***Pomak Türkleri (Kumanlar-Kıpçaklar)***, Trakya Üniversitesi, Edirne 2008.

AMRÂNÎ, Muhammed, "***Gurbetçi Ailenin Fıkhî Problemleri***", I-III, Özgü Yayınları, İstanbul 2006.

ARMAĞAN, Servet, ***İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler***, DİB Yayınları, Ankara, 1987, s. 78.

ARSAVA, Ayşe, "***Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası belgeler ve özellikle medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi***", Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Ankara 1993.

ATAÖV, Türkkaya, "***The turks of Bulgaria***", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, XLIV, 1-2, Ankara 1989.

____ , "***Azınlıklar Üzerine Bazı Düşünceler***", **A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, (Ocak Aralık 1987), XLII.

AVCI, Casim, "***Son Peygamber Hz. Muhammed***", İSAM Yayınları, İstanbul 2007.

AYBER, Bahar, "***Tanzimattan Lozan'a Azınlık Hakları***", Gazi Üniversitesi SBE,

[1] Buhari, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66, 67; Ahmed b. Hanbel, IV, 268, 270, 274, 276, 278, 375.
[2] Medine Vesikası, md. 14-15.
[3] Âl-i İmran, 3/176; Maide, 5/41.
[4]Buhari, İcare, 14.
[5] Nahl, 16/91-95; Buhari, Şehadat, 28;Mekatib, 1, 3; Müslim, İman, 107; Nikâh, 63; Tirmizi, İman, 14;Ahkâm, 17; Ahmed b. Hanbel, III, 247, 297. Ayrıca bk. Medine Vesikası, md. 47.

Ankara 2008.

BEDRAN, Eu'l-Ayneyn Bedran, ***el-Alâkâtu'l-İctimaıyye beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn***, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990.

BEREKE, Abdulmun'ım Ahmed, ***el-İslâm ve'l-Müsâvât beyne'l-Müslimîn ve Ğayri'l-Müslimîn***, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye 1990.

BEYTULLOV, Mehmed, "***Bulgaristan Alevileri***", Hak ve Özgürlük, Haziran-Temmuz sayıları 1995.

CESUR, Kerime, "***İslamın Sosyal İlişkileri Belirleyiciliği***", ***Diyanet Aylık Dergisi***, sayı: 257, Ankara Mayıs 2012

ÇİĞDEM, Recep, "***Azınlıkların Dinsel SorunlarınınİIslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi***", Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı, Sofya 2009.

DAYIOĞLU, Ali, "***Toplama Kampından Meclise Bulgaristan'da Türk ve Müslüman Azınlığı***", İletişim Yayınları, İstanbul ty.

DJEVAD, ahmed, "***Yabancılara Göre Eski Türkler***", (Eserin orijinal adı: Les Turcs d'apres les auteurs celebres –Divers temoignages et opinions-), bedir yayınevi, yaylacık matbaası, İstanbul 1969.

EBU ZEHRA, Muhammed, "***Usûlü Fıkh***", Tebliğ Yayınları, İstanbul ty.

EMİNOV, Ali, "***Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria***", London, Institute of Muslim Minority Affairs, Hurst and Company, 1997.

EŞKAN, Selma, "***İslam Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı***", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum Atauni SBE, Erzurum 2007.

ERİM, Nihat, "***Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri***", Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, I, 457-466.

ERYILMAZ, Bilal, "***Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi***", risale yayınevi, İstanbul 1990.

FİDAN, Yusuf, "***İslamda Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku***", Ensar Yayıncılık, Konya 2005.

GERD NONNEMAN-T. Niblock-B. Szaj Kovski, "***Muslim Communities in the New Europe***", Berkshire, Ithace Press.

GÖZÜBENLİ, Beşir, "***Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları (Dini Hüküm - Hukukî Hüküm Ayırımı)***", Bursa-2005.

GÜNAY, H. Mehmet, "***Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı (1878-1945)***", Rumeli Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 2006.

HALAÇOĞLU, Yusuf, "***Bulgaristan***", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI.

HAMİDULLAH, Muhammed, "***İslama Giriş***", (çvr. Cemal Aydın), TDV Yayınları, Ankara 2004.

_____ , "**İslam Peygamberi**" (çvr. Salih Tuğ), İstanbul 1990, I.

HASANFEHMİ, "***Telhis-i Hukuk-ı Düvel***", (Osmanlıca), Matbaa-i Amire, İstanbul 1300.

HARMANDA, Faruk, "***İlmihal I –İman ve İbadetler-***", TDV Yayınları, Ankara 2010, I.

HATEMİ, Hüseyin, ***Hukuk Devleti Öğretisi, İşaret Yayınları***, İstanbul, 1989

EL-HAVLÎ, Ahmed Mahmud, "Nazariyyetul-hak beyne'lfıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vad'î", Dâru's-selâm, 200.

İBN ÂBİDİN, "***Reddu'l-Muhtâr***".

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, ***Mukaddime***, I-III, (çvr. Zakir Kadirî Ugan), MEB Basımevi, İstanbul, 1968.

İBN HAZM, "***el-Muhallâ***".

İBN KAYYİM, Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed el-Cevziyye, ***Ahkâmu Ehli'z-Zimme***, (thk. Subhi es-Salih), Dâru'l-İlm l'l-Melâyîn, Beyrut 1996.

İBN SA'D, Muhammed (230/844), "***et-Tabakâtu'l-Kübra***", Beyrut, ty, I.

ÎSEVÎ, Ahmed Îsevî, "***Nazariyyetu't-Teassüf fî İsti'mâli'l-Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî***", Mecelletu'lUlûmi'l-Kânûniyye ve'l-İktisâdiyye, I/5, Kahire 1963.

JELİASKOVA, Antonia, "***Formirane Na Müslümanskite Obşnotsi i Kompleksite Na Balkanskite İstoriografi***", İMİR, Sofia 1997, s. 52;

KAMİL, İbrahim, "***İkili ve Çoktaraflı Siyasi Antlaşmalar İnsan Haklarına İlişkin Belgeler ve Bulgar Anayasasına Göre Bulgaristandaki Türklerin Hakları***", Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası, Ankara 1989

KARADAŞ, Cağfer, "***Çağdaş İslam Düşünürleri***", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

KAHRAMAN, Abdullah, "***İslamda İbadetlerin Değişmezliği***", Ensar Yayınları, İstanbul 2012.

KARAMAN, Hayreddin, "***Mukayeseli İslam Hukuku***", I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1986.

KARPAT, Kemal H., "***The Turks of Bulgaria The History Culturs and Political Fate of a country***", The 1 sis Press, İstanbul 1990.

KAYA, Ayhan-Kayhanlı, Turgut, "***Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık***", Tesev Yayınları, İstanbul 2005.

KELEBEK, Mustafa, "***İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası***", CÜİFD (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı:4, Sivas, 2000.

_____ , "***İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı***", Viş İslamski İnstitut, 2011 Sofya.

_____ , "***Anahatlarıyla Fıkıh Usulü***", Viş İslamski İnstitut, Sofia 2011.

KENANOĞLU, M. Macit, "***Osmanlı Millet Sistemi –Mit ve Gerçek-***", Klasik yayınları, İstanbul 2004.

KESKİN, Yusuf Ziya, "Nebevi Hoşgörü", İstanbul 1997.

KESKİOĞLU, Osman, "***Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür***", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

KILIÇ, Muharrem, "***İbn Rüşd'ün Hukuku Düşüncesi***", Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

KÖSE, Saffet, "***İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması***", İstanbul 1997.

KURTOĞLU, Serda, ***İslam Hukuku Dersleri***, I-II, Fatih Matbaası, İstanbul, 1973.

KUYUCUKLU, Nazif, "***Bulgaristan***", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI.

LUTOF, Ahmed, "***Bulgaristan Müslümanlarının Dini ve Sosyal Hayatı: Blagoevgrad Örneği***", (basılmamış YL Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006, s. 4.

Mahmesânî, Subhî, ***en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mûcebât ve'l-Ukûd fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye***, I-II, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1972.

MARK, Pinson, "***Ottoman colonization of the Crimean Tatars in Bulgaria***", VII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, s. 1040-1058

NASSAÂR, Muhammed Zeynüddin, "***Tatvîru Menâhici't-Terbiyeti'l-İslamiyye***", (Arapça), Vezaretu't-terbiye, Metabiu Dari'l-Kabes, Kuveyt 1404/1984

NASR, Seyid Hüseyin, "***Mıladiyat Muslimanin vı Sevremenniya Siviyat=Çağımız Genç Müslümanın Kimliği***", (İng.den Bulgarcaya çvr. Beazedin Mustafa), Glavno Müftiisfo na müslimanite vı Republik Bılgarya=Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanları Başmüftülüğü, Sofia 2011.

ORAN, Baskın, "***Küreselleşme ve Azınlıklar***", İmaj yayıncılık, Ankara 2001.

ÖMER, Hilmi Efendi, "***İhtilâfu'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf***", Ankara 1977, 3. 13.

POPOVİÇ, Alexsandre, "***Balkanlarda İslam***", (çvr. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

PULTON, Hugh, "***The Balkans: Minorities and States in Conflict***", 2nd ed, London, Minority Right Publication, 1994

SELİM, Osman, "***Osmanlı Dünyasında gayrimüslimler***", Yeni Ümit Dergisi, yıl: 18, sayı. 70, İstanbul 2005.

SERAHSİ, "***Usûl*"**, II, 290-291; Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, **el-Muvaakat fî Usuli'ş-Şerîa**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, II.

SOYSAL, İsmail, "***Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları (1920-1945)***", Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

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

STEPHEN, J. Roth, "***Human Rights Law Journal***", Vol. 12, 1991.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddin, "***İslam Hukuk İlminin esasları –Usûlü'l-Fıkh-***", (çvr. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2007

ŞÂTIBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed, "***el-Muvafakât***", I-IV, Darulkutüb, İstanbul 1990.

ŞEKERCİ, Osman, **İslam Ülkelerinde Gayrimüslimlerin Temel Hakları**, Nun Yayıncılık, İstanbul 1996.

TEKİN, Ahmed, "***Sünnetin Anlaşılmasına Doğru***", I-III, kelam Yayınları, İstanbul 2006, I.

TODOROVA, Maria, ***Balkanları tahayyül etmek***, (çvr. Dilek Şendil), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

TURAN, Ömer, "***The Turkish Minority in Bulgaria***", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 84, 88-89, 91-92.

_____ , "***Bulgaristan Türklerinin Bugünkü Durumu***", Yeni Türkiye, sayı: 3, 1995.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

TÜRBEDAR, Erhan, "***Balkan Türkleri –Balkanlarda Türk Varlığı-***", Avrasya Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2003.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, ***Osmanlı Tarihi***, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, I.

YILMAZ, Ömer, "***Aile İçi İletişim ve Huzurun Kodları***", Diyanet Aylık Dergisi, sayı: 257, Ankara Mayıs 2012.

YİĞİT, Yaşar, "***Model Şahsiyet Olarak Hz. Peygamber ve Hoşgörüsü***", DİB Yayınları, Ankara 2005.

YÜCE, Nuri, "***Bulgar***", İA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 390.

ZEYDAN, Abdulkerim, "***Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dari'l-İslâm***", Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1402/1982.

FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ

Kadir MUHAMMED*

Abstract

In this paper, after an information about the biography and works of Ahmed Hilmi, originally from the town of Filibe/Plovdiv known also as Şehbenderzâde, is examined his understanding of religion and God being in the centre of the religion, as are studied his subsequent thoughts concerning the method of isbat-i wadjib (proving the must-existing). Also is given place to his thoughts and suggestions representing answers to the attitudes of the ateists and is emphasized on the information submitted by him on the issues of prophecy and afterlife. The paper ends with his assessments in the field of knowledge and philosophy.

I- Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hayatı ve Eserleri

Konsolos anlamına gelen "şehbender" Süleyman Bey'in oğlu Filibeli Ahmed Hilmi, 1865'te şu an Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Filibe'de (yeni adı Plovdiv) doğmuştur. İlk öğrenimini doğduğu şehirde tamamlayan Filibeli, İstanbul'a gelip, Galatasaray Lisesi'nden mezun olduktan sonra Genel Borçlar İdaresi'nde görevli olarak çalışmaya başlamıştır. Memuriyeti nedeniyle Beyrut'a gönderilen Ahmed Hilmi, Jön Türklerle irtibata geçerek onları desteklediğinden Mısır'a kaçmak zorunda kalmış ve orada Terakki- i Osmani Cemiyetine girmiştir. Daha sonra İstanbul'a geri dönen Filibeli, suçlu sayıldığı için yakalanıp Fizan'a sürgün edilmiştir. Burada, tasavvufla hemhal olan düşünür, Arusi tarikatına intisap etmiştir. Memleketine dönen ve bir ara Darulfünun'da felsefe dersleri veren Ahmet Hilmi, İttihat ve Terakki'yi tenkit ettiğinden çıkardığı gazeteyle matbaası kapatılıp bu defa Bursa'ya sürülmüştür. Devletin içinde bulunduğu konumdan rahatsız olan Filibeli, Balkan ve Birinci Dünya savaşının çıkacağını önceden sezip haber vermiştir. Şehbenderzade, İslâm kültürünün yanı sıra Batı felsefesine vakıf olan velûd bir mütefekkirdir. Siyonizm ile Masonluk konusunu ilk ele alanlardan sayılan Ahmed Hilmi, 1914'te ve en verimli çağında hakkın rahmetine kavuşmuştur. Vefatıyla ilgili çeşitli spekülasyonlar yapılıyorsa da, masonlarca zehirlendiği rivayeti üzerinde daha çok durulmaktadır. [1]

Çıkardığı gazetelerle yazdığı eserlere gelince;

Filibeli, Çaylak, Coşkun Kalender, Münakaşa, Kanat, Nimet, İttihad-ı İslam gibi gazeteler çıkarmıştır. Bunlar arasında Çaylak ile Coşkun Kalender mizah gazeteleri olurken, diğerleri daha çok fikri ve siyasi düşüncelerini içeren yazılardır.

Belli başlı eserleri ise şunlardır:

1. Tarih-i İslâm

---

* Dr., Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Felsefe ve Mantık okutmanı.

[1] Tahir Mehmet, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* II, Meral Yay. İstanbul 1972, 164; Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi,* I, Risâle Yay. İstanbul 1986, 3, 4; Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay. Ankara 1995, 194 – 196; Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İstanbul 1979, 278; Ahmed Hilmi, Filibeli, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (edt.Cem Zorlu), Anka Yay. İstanbul 2005, 4; Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*? (haz. Necip Taylan), Çağrı Yay. İstanbul 2001, 7, 8; Filibeli, *Üss-i İslâm*, (sad. Adnan Bülent Baloğlu, Halife Keskin), T.D.V. Yay. Ankara 1997, XI-XIV.

2. Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Ya da Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür)

3. Huzur-ı Akıl ve Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti

4. İlm-i Ahvâl-i Ruh

5. İlm-i Tevhid

6. Dârülfünun Efendilerine Tahrirî Konferans: Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?

7. Yeni Mantık

8. İslâm ve İstikbâlin Dini

9. Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebîmizi Bilelim

10. Asr-ı Hamîdî'de Alem-i İslâm ve Senûsiler

11. Amâk-ı Hayal

12. Yirminci Asırda Alem-i İslâm ve Avrupa; Müslümanlara Rehber-i Siyâset

13. Akvâm- ı Cihan

14. Üss-i İslâm[1]

II- Filibeli Ahmed Hilmi'nin Düşüncesi

A- Din Düşüncesi

Dinler içerisinde her hangi birini tanımlamak o kadar zor olmazken, bizi daha çok zorlaştıran din düşüncesinin tanımıdır. İnsanoğlu din ile o kadar bütünleşmiş ki, nerdeyse bu sözcükler eş anlamlı kelimeler haline gelmiştir. Din, Vâcibu'l- Vücûd olan varlığı hissetmek, anlamak ve bilmekten ibarettir.[2]

İnsan, beden ve ruhtan müteşekkil olduğundan onun, hem maddi hem de manevi ihtiyaçları vardır. Maddi ihtiyaçlar belki kolayca karşılanabilir; fakat mânevi boşluğu dolduracak tek bir şey vardır, o da din düşüncesidir.

Her kişide fıtri olan bir takım hisler bulunmaktadır, din de onlardan olup en önemliler ve yüceler arasında yer almaktadır. Güzel ve değer ifade eden hislerin(güzellik arzusu, hürmet duyma v.b.) din gibi bir duyguyla desteklenmezse, sağlam hale getirilmezse, söz konusu duygular, kuvvetli yardımcıdan (din) yoksun bırakılmış olur.[3]

Dinin en önemli esası, Allah fikri ise de, sadece bundan ibaret kalması düşünülemeyeceği için din, Cenab-ı Hakk'ı bilmek, O'na karşı dostluk ve sevgi beslemek ve iradesine boyun eğmek gibi prensipleri de kapsamaktadır. Ayrıca tabii görünümlerden bir şeye hakiki varlık diye inanmak, dini inkârdan başka bir şey değildir. Din, tarih öncesi dönemlerden beri insanlığın varolmasıyla mevcut olan bir duygudur. Bu düşünce insan algısının doğuştan getirdiği bir zorunluluktur. Bunu, daha önce yaşayan insanlardan kalan kalıntı ve eserler ispat etmektedir. İnsanların, düşünme yeteneklerini kullanmaya başladıkları andan itibaren bir din fikrine sahip oldukları söylenebilir. Din, akla yatkın ve ona ihtiyaç duyar. Çünkü, akli melekesi yerinde olmayanın dinin yüklediği görevleri yerine getirmesi mümkün olmasa gerek. Hz. Peygamber'in, "din tamamen akıldır, aklı olmayanın dini de olmaz", anlamındaki hadis de bunu doğrulamaktadır.[4]

---

[1] Tahir Mehmet, *a.g.e.*, 164, 165; Kara, *a.g.e.*, I, 3, 4; Bolay, S. Hayri, *a.g.e.*, 194- 197; Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, 278; Filibeli, *İslâm Tarihi*, 4; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 7, 8; a. mlf., *Üss-i İslâm*, XXI- XXIV.

[2] Ahmed Hilmi, Filibeli, *İslâm Tarihi*, 43, 45, 46.

[3] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 1.

[4] a. mlf., *a.g.e.*, 2, 19; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 46.

Dinin, vahiy yoluyla ve seçkin kişiler aracılığıyla tebliğ edilmesi, Allah'ın bir hikmeti, lütfudur. İhsan ve hikmet olarak değerlendirilmesinin sebebi, dinin kapsamına giren bir takım konuların insan aklınca çözülemeyişidir. Hayret uyandırıcı bir nokta daha var ki, o da, tebliğin ulaşmadığı bölge insanları, kendi yapılarında var olan araştırma özelliğini kullanarak manevi boşluğu doldurmak üzere bir tür din meydana getirmeleridir. Zaten insan her şeyin hakikatı ile hikmetini araştırmak zorundadır. Onun ,buna müsait olan bir tabiatı vardır.Dinin esasları değişmez, kat'i ve zorunludur. Değişmez ve kat'i olan şeyler de kesin aklî prensiplerin gerektirdikleridir. Din şekillerinde ortak paydayı teşkil eden noktalar vardır. Bunlar, Allah fikri, O'nu bilmek arzusu ve rızasını elde etme ile itaat düşüncesidir.[1]

Dinde, felsefede bulunmayan bir takım simge ve işaretler (kutsallık, rahmet v.b.) bulunur. Ayrıca din, aklı kabul etmenin yanı sıra keşf, ilham ve vahiy özelliklerini de kabul eder.[2]

Din hissi bir yüce duygu olup herkese nasip olmayan bir şeydir. Nasıl ki,estetik duygusu ve güzel sanatlar zevki herkese verilmeyen bir his ve kabiliyet ise, din duygusu da aynı bunun gibidir. Hayatını, dini yükümlülükleri ifa etmekle geçiren kişide din duygusu bulunmayabilir bunu, alışkanlıktan veya başka sebeplerden dolayı yapabilir. Diğer yandan bir başka kişi, ibadet konusunda o kadar titiz olmazken bir belirti karşısında gönlünde bir heyecan sezebilir. Bu ruhi coşkunluk, bize, onda din hissinin varlığını bildiriyor. İlk kişiye, şekli ibadetleri yaptığı için kâfir denilemez; ikinci kişiye gelince; kalbinde din ve iman hissinin varlığından habersiz olduğumuzdan ona da aynı adı nispet edemeyiz.[3]

Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ve varlığı, dinin konusunu teşkil ettiğinden[4] bir bağlantının oluşması sebebiyle, Filibeli'nin Allah telakkisine değinmek gerekmektedir.

B- Allah Telâkkisi

Filibeli, Mutlak ve Vâcibu'l Vücûd olan Allah'ın varlığını ve birliğini dile getirdikten sonra, O'nun diğer varlıklara benzemediğini,dünyada içyüzü ve mahiyetinin akıl,his, tecrübe,düşünce veya kişi tarafından kavranamayacağını, hatta bu konuda nerdeyse bir ittifak söz konusu olduğunu ve diğer varlıkların O'nun kayyumiyetine bağlı olduğunu söyler.[5]

Yukarıda sözü geçen kavrama ve idrakin muhal olduğu tam olarak iddia edilmiş olmasa da, Peygamberler bile Mutlak Zât'ın salt akılla kavranamayacağını itiraf etmişlerdir. Dolayısıyla marifetullah, Allah'ı idrak ve varlığının mahiyetini bilmek, anlamak manasına gelmez. Tam aksi, bu kavram, sıfat ve isimlerle Cenâb-ı Hakk'ın varlığını tasdik etmeyi ifade eder. Çünkü O'nu gerçek anlamda tanımak ancak, Kur'an-ı Kerim'de kendisine nispet olunan isim ve sıfatları bilmek ve tanımak şeklinde olur. Zira Allah, bütün kemal sıfatlarıyla nitelenmiş, acz ve eksiklik ifade edenlerden münezzeh kılınmıştır.[6]

Varlığı zatının gereğidir. Bir başka varlık sayesinde var olmuş değildir. Hiç bir şeyde ortağı ve benzeri yoktur. Zâtında, fiillerinde, sıfatlarında birdir. Ehaddır, çünkü birliği, kesin basit olup, parçaların bir araya gelmesinden oluşan bir birlik değildir. Filibeli bu sözüyle çok önemli bir noktaya temas eder. Böylece, İslâm'da, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi üç uknumun

[1] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 3, 13, 19.
[2] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 7, 8.
[3] Ahmed Hilmi, Filibeli, *İslâm Tarihi*, 45, 46.
[4] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 7.
[5] a. mlf., *a.g.e.*, 20, 22; Filibeli, *İslâm Tarihi*, 241.
[6] Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 241.

bulunmadığını söylemeye çalışır. Evren, O'nun kudretinin tecelli etmesiyle meydana gelmiştir. Ayrıca, kayyûm ve kahhâr oluşunun da delilidir. Kesin bir şekilde reddedilemediği gibi ispat ta edilemez. Sonsuz olduğundan başlangıcı veya sonu yoktur. İnsanın, Allah'a izafe ettiği sıfatlar, şekil ve bağımlılıktan münezzeh kılınmak şartıyla birer marifet sembolüdür. Bilinen değil, tanınandır.[1]

Yüce Allah, idealistlerin iddia ettikleri gibi, soyut bir düşünce, kategori veya cins değildir. Zira eğer onların söyledikleri gibi olsaydı, dış dünyada Allah'ın varlığının olmaması gerekirdi. [2]

Bilgi, idrak vasıtasıyla elde edildiğine göre, insanın Allah'ı bilmeye güç yetirebilir mi? sorusu alimlerce tartışılmış ve değişik türden cevaplar verilmiştir. Bir kısmı, bilinemez dedikleri halde, bir başka grup bilinir iddiasını öne sürmüştür. Fakat her iki cevap şekli batıldır. Gerçek anlamda bilinemez iddiası daha mantıklı ise de, bilinebileceği yollar da vardır ki varlığını, ya inkâr ya da tasdik etmek suretiyle düşünmek, bilinebileceğine dair bir kanıttır.[3]

Cenâb-ı Allah'ın, hudûs belirtilerinden her hangi biriyle açıklanamayacağı gibi mümkin varlığa muhtaç olması veya manevi şey dışındaki bir şey gibi düşünülmesi, muhaldir.Çünkü, hâdis ve mümkin varlık olmak demek, başka varlığa ihtiyaç duymak demektir. Fakat, Vâcibu'l Vücûd teriminin gerektirdiği şey müstağni olmaktır. Antropomorfist Allah inancına sahip olmak, batıldır. İnfial, hiddet, ferah, gazap gibi sıfatlar, insanın algıladığı şekilde Allah'a izafe edilemez, zira bunlar sadece ceza veya neticeyi ifade eder. İnsanlarda olduğu gibi, Allah'ın da menfaat düşüncesiyle evreni yarattığını düşünmek, saçmalıktır. [4]

Allah, kül, cüz, mürekkep, basit ve araz değildir. Hareket, durgunluk, toplanma, ayrılma, hulûl ve ittihâd gibi cisimlere ait özelliklerden arınmıştır. Çünkü, bunların tamamı hudûs belirtileri olup, uluhiyete ters düşen sıfatlardandır. [5]

Mutlak Varlık, evrenle sınırlanamayacağı gibi zaman ve mekânla da sınırlı tutulamaz. Fakat aynı zamanda her yerde hazır ve gözetendir ki, bu, isminin manasıyla meydana gelmektedir. Mekânla sınırlanamayışı veya her yerde hazır ve nâzır oluşu, mütemekkin olmadığı anlamınadır. Bu, daha çok vücudî bir hazır oluş ve bakıştır. Zira böyle olmasaydı, O'nun sınırlı bir varlığa sahip olarak bir yerde oturması, kendi dışındaki varlıklara bilgisinin ulaşması ve onlara bakması gerekirdi. Kendisi için böyle bir şey tasavvur edilmesi ise imkânsızdır. Ayrıca Allah'ın, evren ya da evrenin aynı olduğunu ileri sürmek ne kadar mantıksız ise, içinde veya dışında olmakla nitelenmesi de o kadar akıl dışıdır. Ezeli ve ebedi olan varlık, her türlü bozulmadan yücedir. Mürîd, kadîr, âlim, semî', basîr, mütekellim, hayy ve hâlik'tir. Din, mal ve Mutlak Varlık, her bireyin Allah'ıdır.[6]

1- İsbât-ı Vâcib Metodu

Filibeli Ahmed Hilmi'nin, Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla ele aldığı deliller ile kullandığı metot, takdire şayandır. Usulünün çift yönlü olduğu söylenebilir. Böyle dememizin sebebi, daha önceki alimler tarafından kullanılan klasik İsbât-ı Vâcib delillerini ele almanın yanı sıra, XX.asırda ortaya çıkan Pozitivizm, Materyalizm, Darvinizm vb. inkârcı

[1] a. mlf., *a.g.e.*, 241; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 20, 21.
[2] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 22, 23.
[3] Filibeli, *a.g.e.*, 22, 23.
[4] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 23, 24, 25; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 241.
[5] Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 241.
[6] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 20, 21, 27, 28, 33; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 241, 242.

hareketlerinin tezlerle iddialarını çürütmek amacıyla başvurduğu ilmi ve felsefi kanıtlar. Ele aldığı klasik deliller daha çok Müslüman kesime yöneliktir. Fakat, kendisinin de ifade ettiği üzere, materyalist ve inkârcıya karşı kullanılacak silah, ayet ve hadis değildir. Çünkü bu, imânla alakalı bir şeydir. Böyle bir kişinin inancı olmamakla birlikte nassları kabul etmiyor ki, ayet ve hadisten bahsedilsin. Bu yüzden mantıki ve felsefi delilleri kullanarak Kelâm'a başvurulur.[1] Kavrama yeteneği gelişmiş olanlara göre, Allah herhangi bir delile muhtaç değildir. Şüphe, imanın zıddı şeklinde ortaya çıkar. Bu yüzden, ilmi şüpheyle inkârın ortaya çıkmasıyla bir aklî akaid ilmi oluşturulmuş ve Allah'ı varlığını kanıtlamak üzere deliller aranmıştır. Bu delillerin çoğuna karşı çıkılmışsa da onlar arasında geçerliliğini koruyanlar da bulunmaktadır. Çünkü, dış dünya ile iç dünyada Allah'ın varlığını gösteren ayetler ve işaretler vardır.[2] Şimdi ise, kısa örnekler vermek suretiyle Ahmed Hilmi'nin üzerinde durduğu klasik delillere temas etmeye çalışacağız.

a) Fıtrat Delili

Din fikri, fıtri bir zorunluluk olarak kalmayıp en önemli ve yüce hisler arasında yer almaktadır. İmân da, insanda doğuştan var olan bir duygudur.[3] Tarih öncesinden bugüne kadar, binlerce insanın bir dine mensup olmaları, din tebliğinin ulaşmadığı bölge halkının, hurafelerle bile dolu olsa bir din ortaya çıkarması, bunu doğrulamaktadır. [4]

Bazı kişilerin (Auguste Comte) başlangıçta din fikrini reddetmeleri, bunun akabinde bu duygunun zorunlu olduğunu anlayarak kendi kafalarına göre din meydana getirip, insanlık dini şeklinde takdim etmeleri, bu fikrin yaratılıştan olduğu ve bir şeye tapınma ihtiyacının zorunlu olduğuna delalet etmektedir. [5]

b) Beşer Tarihi Delili

İnsanlık tarihi incelendiğinde, milyonlarca kişinin tek bir dava uğruna birleştiği görülür. Bu da, Allah'ın varlığına işarettir. [6]

c) İbdâ', **İllet-i Ğaiyye ve Nizam Delili**

İnsan ve latif cisim sahibi varlıklar olan meleklerin mükemmel bir şekilde yaratılmalarının[7] ibdâ' deliline delalet etmektedir. Her fert, eşyanın hakikatini, meydana geliş ve var oluş hikmetini araştırmaya başladığında, her şeyde bir hikmet ve amaç görür.[8] Allah, varlıkları ve olayları belli bir gaye için yarattığından, semavi kitapları insanların yararına indirdiğinden, onlar, insanları bir gaye ve güzelliğe doğru sevketmek amacını taşırlar.[9] Hakim bir varlık olan Allah'ın, alemi şahsi bir menfaat amacıyla yaratması, söz konusu değildir.[10] Varlık şekillerinin hepsini Cenâb-ı Hakk'a bağlamak zorundayız. Çünkü O, her şeyin kaynağı ve sebebidir.[11] Allah'ın abesle iştigal etmesi muhal olduğundan alemde bir gaye, hayrete düşüren bir ahenk ve tekâmül gözlenmektedir ki, bu bir düzen vericiye işaret etmektedir.[12]

---

[1] Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?,15; a. mlf., *Üss-i İslâm*, XIX.
[2] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 28, 29.
[3] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 46; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 1, 29.
[4] a. mlf., *İslâm Tarihi*, 46; Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 3.
[5] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 5, 6.
[6] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 2; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 46, 47.
[7] Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 31, 32, 35.
[8] Filibeli, *a.g.e.,* 3, 55.
[9] a. mlf., *a.g.e.*, 24.
[10] a. mlf., *a.g.e.*, 25.
[11] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 22, 24.
[12] Filibeli, *a.g.e.*, 25, 29, 30.

Evren ve insan, Allah'ın müstesna güzellik ve delillerden olduğu için onlarda bir sanat ve kudret görülmektedir. Yaratıcı ile yaratılan arasında bir münasebet ve ilişkinin kabul edilmemesi, yaratılanı sebepsiz bırakmak ve Sebeb'i inkâr etmek demektir.[1] Aslında, bütün eşyanın varlık sahasında oluşu ile akıl ve imânın bulunmasının delili, Allah'tır.[2] İnsan tarafından açık bir şekilde bilinen şey, kendi varlığıdır. Bu yüzden hiç kimse kendi varlığını inkâr etmiş değildir. Varlıklar içerisinde akılla donatılan, tek ve kâmil canlı insan olduğu için mükemmel bir yapıya sahiptir. O, tabiî kanunları kendi lehinde değiştirebilecek bir güce sahiptir. Kendisinde bir takım değerler hakkında mevcut olan fikir ve bilginin temeli, Cenâb-ı Hakk'tır. Vâcibu'l- Vücûd'a ulaşmak için en etkili metot, insan ve ruhunun araştırılmasıdır. Konuyla ilgili Peygamber Efendimizin, "Nefsini bilen, Rabbini bilir",anlamındaki hadis bu gerçeği doğrular mahiyettedir. Söz konusu hadis, kendi varlığını tanıyanın kendisinden hareketle Rabbi hakkında bilgiler edinebileceğini ve O'nu bir nebze olsun tanıyabileceğini ifade etmektedir. Alemde gerçekler manzumesi vardır. Vâcibu'l Vücûd denen varlığın da bir hakikati vardır. Bu gerçekler silsilesine neden söz konusu varlıktan değil de insan denen gerçekten başlıyoruz. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, insanın sahip olduğu ve diğer gerçekleri kavrayabileceği bir gerçeği bulunuyor ki o, kendi nefsi, öz varlığıdır. Kişi bu gerçek hakkında şüphe etmez. Herkes kendi dışındaki varlıklardan şüphelenebilir. Böylece onların varlığının bir illüzyondan ibaret kaldığı sonucuna varabilir. Fakat, kimse benliğine dair şüphe uyandırıcı sorular sormaz. Bundan dolayı kişi diğer şeylerin sebebini öğrenmeden önce kendi varlığının yaratılış amacını bilmesi gerekir. İnsanın kendi öz varlığını, kişilik özelliklerini bilmeden dış varlıkları bilmesi ve tanımasının imkânsız olduğuna dair bir fil hikâyesi anlatılır. Bu hikâyeye göre âmâ olan birkaç kişi bir file yaklaştırılmış ve herkes dokunduğu şeyin ne olduğunu anlatması gerekirmiş. Bunlardan her biri, değişik sonuçlara varmıştır. Ulaştıkları neticelerde gerçek payı olmakla birlikte tam manasıyla ve asıl gerçeği buldukları söylenemez. Zira onlar, ilk önce kendi varlıklarını öğrenecekleri ölçüye sahip değiller. Nefsini bil, kendini tanı gibi meşhur sözler de kişinin baştan kendi varlığını tanıması gerektiğine birer delildir. İnsanın müstesna bir güzellikte yaratılmasının sebebi nedir? sorusu çerçevesinde iki cevap düşünülebilir. İlki, sebebinin, Allah olduğu, ikincisi ise kendi kendine olduğudur. Birinci cevap, araştırmanın zorunlu bir sonucu olmakla beraber bilim ve felsefeye de uygunluk arzeder. İkincisi ise cahillik, küfür ve inat olmanın yanı sıra ne felsefeyle ne de bilimle uyuşur. Aklı selim olan her insan, kendisi ve alem hakkında bir takım sorular sorma neticesinde, bulduğu cevaplarla üstün bir varlığa ulaşma imkanını elde edebilir.[3] Evrende cereyan eden sünnetullahı, bir taraftan Varlığa nispet eden, diğer taraftan inkârda asla taviz vermeyen kişilerin kullandığı yönetici kaide, formül,mutlak kudret ve şey gibi kapalı kavramlar Allah düşüncesini tam olarak ifade etmezler. Fakat kainat, Allah'ın varlığını ortaya koyan detaylı bir Kur'an'dır.[4] Her köşesi, hayat, idrak ve harikalarla doludur. Evrende başıboşluğun ve kör tesadüfün bulunmadığı ilmi araştırmalarla da sabittir. Her şey bir nizam ve uyum içerisinde cereyan etmektedir. Bu, o kadar kesin bir şey ki, sadece şimdiki zamanı değil geleceği de kapsamaktadır. Düzen ve ahenk bulunmasının delili, insanın yaptığı araştırmalardır.Yani evrende görülen olayların zamanının önceden belirlenmesi ve tespit

[1] a. mlf., *a.g.e.*, 26.
[2] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 28.
[3] Filibeli, *a.g.e.*, 1, 31, 32, 43, 45, 51, 54; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 51- 53; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 47.
[4] a. mlf., *Üss-i İslâm*, 30, 36.

edilen zamanda meydana gelmesidir. Buna örnek olarak, güneş ve ay tutulmaları verilebilir. İşte bu durum, yukarıda söz edilen nizam ve ahengi doğrulamaktadır.[1] Hayat, hayret uyandırıcı bir şeydir ki, sadece Mutlak Hayy ile açıklanabilir. Söz gelimi, çiçeğin gündüz açılması ve gece toplanması, hayvanların bir sarsıntı esnasında hayatlarını korumaya çalışmaları, ibret verici manzaralardır. Bu ibret verici manzara insanda daha açık bir şekilde görülmektedir.[2] Alemde sebepler manzumesi vardır. Bunların, bir varlığa bağlı olmadan varlık sahasında bulunmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bütün sebeplerin bir müsebbibi var ki, O, sonsuz sebeptir. Her şeyi izah etmek için sebepsiz Sebeb'e, Mutlak Varlığa ihtiyaç vardır. [3]

d) İmkân Delili

Cenâb-ı Allah Vâcibu'l Vücûd'tur. Varlığı, zatının gereği ve zorunlu olup yokluğu imkânsızdır. Bir başka varlık sayesinde var olmuş değildir. Zorunlu bir varlık olduğundan O'nun dışında kalan, insan gibi bütün canlılar da, mümkün varlıklar statüsünde kalmış olurlar. Mümkün olmadığı için mümkün olana muhtaç değildir.[4] Vâcibu'l Vücûd, tümel ve sonsuz hakikat manasına da gelmektedir. [5]

e) Hudûs Delili

Allah hâdis bir varlık olmayıp kadîmdir. Kadîm olanın varlığının sonradan olması düşünülemez. Ezeli ve ebedi olan Allah, hâdis olmadığından hudûs belirtileriyle de açıklanamaz. Yok olması, söz konusu değildir. Kadîm bir varlık, hâdis olana ihtiyaç duymaz. Kadîm olduğu için koruyuculuğu ile yöneticiliği her sonradan olan varlıkta gözlenmektedir.[6]

Alemin yaratılışı konusu, alimlerce tartışılmış ve bu çerçevede iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Biri Tevhid, diğeri ise Tenzih düşüncesidir. Bu düşünceler yaratma, yokluk ve varlık kelimeleriyle bağlantılıdır. Tenzih düşüncesini benimseyenlere göre, yaratma bir şeyi yoktan var etmedir. 'Adem, vücûdun zıddıdır. Tevhid fikrine sahip olanlara göre ise, yaratma, Allah'ta gizli olarak bulunan bir şeyin gizlilikten çıkıp gün yüzüne çıkmasıdır. Buradan hareketle alemin hâdis ya da kadîm olduğu söylenebilir. Fakat belirtilmesi gereken şey de, kadîm olduğunu savunanlar, tam olarak alemi değil, mayasının kadîmliğini kastederler. Dolayısıyla alem, özü itibariyle kadimdir. Zira o, ilâhi tecellilerden başka bir şey değildir. Buna göre hudûs, insana mahsus bir şey olarak kalır. İki kadîmin olamayacağı prensibinden hareketle, tenzihçiler böyle bir iddianın Tevhid ilkesini zedelediğini söylemişlerdir.Tevhidi savunanlar ise, böyle bir fikrin düalizmle ilgisi olamayacağından Allah'ın varlığına herhangi bir halel getirmediğini, bundan kasıt alemin başlangıçsız değil, tam aksi özünün bu nitelikte olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sonuç olarak, alimler arasında görünen ihtilafın, bir yanlış anlama neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. [7]

2- Allah'ı İnkâr Meselesi

İnkârı iki şekilde tanımlamak mümkündür. Biri, Allah'ı tanımamak şeklinde olurken diğeri ise, gerçeği çarpıtmak manasındadır. Hâdiseler arasındaki ilişkilerden meydana gelen bir takım kanunlarla sebepler ilim ve fenni doğurur. Fakat söz konusu sebep ve kanunların

[1] a. mlf., *a.g.e.*, 35, 47, 48, 55, 56.
[2] a. mlf., *a.g.e.*, 49, 61.
[3] a. mlf., *a.g.e.*, 20, 60, 1; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 148.
[4] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 7, 20, 27, 30, 31, 45, 46, 66; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 241, 242.
[5] Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 1.
[6] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 241, 242, 244; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 20, 21, 23, 33.
[7] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 245- 247.

sebepsiz bir sebep olmadan meydana gelmesi düşünülemez. Dolayısıyla bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu gereksinim ihmal ve inkâr edilirse ilimle fennin ortadan kalkma gibi bir ihtimali olduğu gibi, şüphenin meydana gelmesine sebep olmakla beraber kültür ve medeniyet hiçe indirgenerek şüpheye bir kapı aralanmış olur. Buradan hareketle inkârın mümkün olmadığı sonucuna ulaşılır.[1]

Avam kesiminden bilgiçlik taslayanlarla mütehassıs seviyesine ulaşamayan veya ulaşıp ta gerçeği göremeyen inkârcılar bulunabilir. Fakat bunların yadsıması ilmî ya da felsefi olmadığından bu kesim cahil ve ahmak olarak adlandırılır. Bu bakımdan, Vâcibu'l Vücûd olan Allah, ilmi ve felsefi yönden de reddedilemez.[2] Ama tarih bunun tam tersi vuku bulmuştur. Çünkü, ilim ve felsefeyi kötüye kullanarak inkârcı olduğunu dile getiren kişilerle cereyanlar görülmektedir. Söz konusu inkârcı kesim Allah'ı inkâr edemezler, zira bu bir acizliktir. Onlar, gerçeği çarpıtarak ilmi açıdan inkârı mümkün görüp inkârcı adına hak kazanırlar.[3]

Dini ve felsefi yönden inkârın tanımı farklılaşır. Puta tapan biri dini açıdan kâfir sayılırken felsefe yönünden inkârcı sayılmaz. Cahil ya da müşrik olarak adlandırılır. Çünkü, sonuçta kendisinde gerçeği tasdik olmamakla birlikte bir ikrar gözlenmektedir. İnanç sahibi olan ilkel bir insan, tapındığı varlıkta insan dışı sıfatlar kabul ettiği bilinen gerçeklerdendir. Bundan dolayı bu tür kişiler felsefe açısından kâfir sayılmazlar. Hak ve Hakikat olmayan bir şeyi sanki Hakmış gibi ilim ve mantık yoluyla göstermeye çalışan, inkârı kasten yapmış olmakla kalmayıp bunu bir meslek olarak benimsemiş durumuna düşmüş olur. İşte bu sebeple inkârcı adına hak kazanır. Felsefe yönünden inkâr, Mutlak Varlığı bilerek kabul etmemek ve bunu bilimsel delillerle kanıtlamaya çalışmaktır.[4]

Bir gerçeği kabul etmemek büyük bir cesaret ve çaba ister. Daha önce de ifade edildiği üzere halktan inkârı benimseyene verilecek sıfatlar cahil, ahmak ve sefihtir. Bu tipler menfaatçi olup kolay olanı seçtiklerinden düşünme melekesini kullanmamakta ve bu görevin başkaları tarafından yerine getirilmesini istemelerinin yanı sıra her şey hakkında bilgi edinme çabasında olurlar. Edindikleri bilgiler veya sahip oldukları düşüncelerin tutarlı olup olmadığına bakmazlar. Daha doğrusu bunları kontrol eden mekanizmaya, seviye düşüklüğünden dolayı sahip değiller.[5]

İnsan, kendisine verilen o yüce nimet sayesinde ne kadar muhteşem bir varlık olsa da, maddi yönü açısından hayvanlar alemine dahil edilmesi kaçınılmazdır. İnkârcı hareketler, istiklâl yoluyla halka ve sefalet düşkünlerine pek kolay bir şekilde yayılır. Bu da, inkâr taklitçi sınıfını doğurur. Bunu yapan Avrupa ve onun sosyal hayatıdır. Söz konusu sınıf, bünyesinde iki grup içerir. Biri, zevk ve sefadan gözünü ayırmayan bilgiçler, diğeri de yoksulluk içinde kıvranan fakirler. Birinci grup, aklı kullanmaktan vazgeçip bir takım kötülükleri yapabilmek için ilmi ve felsefi mazeretler bulmaya çalışır.[6]

Bir vicdan ortadan nasıl kaldırılabilir? Ahlaki ve felsefi kuralların uydurma olduklarını ispat ederek.Bu görevi sadece inkârcı cereyanlar üstlenir. Kuralların geçersizliğine hükmedilince, ilâhi fikir reddedilmeye çalışılır. Dolayısıyla hayatın sadece maddi zevklerden

[1] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 21; a. mlf., *Üss-i İslâm*, XVII.
[2] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 22; a. mlf., *Üss-i İslâm*, XVII.
[3] Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 22.
[4] a. mlf., *a.g.e.*, 22, 23, 27.
[5] a. mlf., *a.g.e.*, 23.
[6] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 24.

ibaret kaldığına inanılır. Bunun sonucunda, Tanrı gibi yüce kavramlar inkâr edilerek bu fikrin rastlantı eseri olduğu kabul edilir. İkrarcı hareketlerin niyeti ahlakken diğerlerin amacı ahlaksızlık ve yüce değerleri inkâr etmektir. Toplumda bir de bilerek inkâr etme mevcuttur. Fakat bu en büyük felâketlerden sayılmaz. Bazı düşünürlerin önemli düşünceleri olup havas seviyesinde kalmak şartıyla önemini korurlar. Halka yayıldığı andan itibaren bir musibet meydana gelir.[1] Yoksulluk içinde kıvranan sefiller ikinci grubu oluşturmaktadır. Bu kesim, içinde bulundukları konumdan dolayı Mutlak Varlığı anlamayıp küfre düşer. Gerçekten Batı'da, Tanrı fikrini anlatmak, hayli zor işlerdendir.[2]

Allah'ın varlığını ortadan kaldırmayı hedefleyen belli başlı cereyanlar vardır. Onları 3 grupta incelemek mümkündür.

a) Materyalizm

Materyalizm, önemli inkârcı hareketlerdendir. Bu ekol, mensuplarını Mutlak Varlığı inkâra sevkeder. Çünkü, Tanrı fikrine yer verilmediği gibi her şey maddeden ibaret sayılıyor. Öyle ki madde, Tanrı yerine ikame edilmeye çalışılır. Felsefi fikirler içerisinde, Materyalistlerin düşünceleri, en az gelişme ve değişme gösterenlerdir. Bilim adamları, maddeci kanıtlarına herhangi bir yenilik kazandırmış değiller. Maddeciliğin hangi şekli olursa olsun onun asıl amacı, çeşitli hipotezlerle ruhu inkâr etmesi ya da maddenin eseri saymasıdır. Ruh ve vicdan, içyüzleri bilinmeyen fakat kesin var olan iki varlık şeklidir. Bu varlıkları, aslı esası olmayan çeşitli hipotezlerle açıklamaktansa mebde olan Vâcibu'l Vücûd'a bağlamak daha mantıklı bir şey olsa gerek. Materyalizm, kuvveti inkâr etmeyerek onu maddenin sıfatı kabul eder. Bu ekol mensuplarından bazıları, madde ve kuvveti iki farklı şey olarak tasavvur ederler ki, bunun sonucunda düalizm meydana gelir. Madde, Mutlak Varlığın yerine ne şekilde olursa olsun geçemeyeceği için Materyalizm inkârcı ekollerdendir. Fakat iyice kavranması gereken şey ise, Maddeci fikriyle Vâcibu'l Vücûd'a ulaşılamayacağıdır.[3] Kendilerini bu ekolden sayan nice düşünürler, ekollerinin gereği olarak küfre hak kazanmışlardır. Bazıları ise hem Maddeciliğin ana ilkelerini, hem de bir yüce varlık fikrini kabul etme çabasında olmuşlarsa da bu, çelişkiden başka bir şey değildir. Felsefi ekollerden bir başka inkârcı hareket, inkâr fiiline tabiat ilimlerinin yanı sıra ahlak felsefesini de işin içine katarlar. Aslında bununla da yetinmeyip içgüdü ile bir takım duyguları, maddi olmayan şeylerin temelini kabul ederler. Bunların görüşleri duyumculukla bağlantılı olduğu görülür. Çoğunlukla bu ekol, fikirleri itibariyle maddecilikten ayrılmadığından gittiği yer küfürdür.[4] Maddeler atomlardan ibarettir. O halde bunu kabul eden materyalist sayılır mı? Maddecilik, atom teorisinden dolayı küfür cereyanı olarak kabul edilmiyor, tam aksine her şeyin kör bir maddeden meydana geldiği, dolayısıyla Mutlak Varlık fikrini inkâr ettiği için inkârcı hareket sayılır. İnkârcı hareketler, ilimlerin terakkisiyle önceki duruşunu değiştirip yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Materyalizm ve Duyumculuğun 17. yüzyılda zirveye ulaştığı söylenebilir. Bazı ülkelerde felsefeye dayanarak inkârın gelişmesine sebep, fanatizme ve despotluğa karşı yapılan reaksiyon olmuştur. Materyalistler, madde ve kuvveti her şeyin kaynağı kabul ederek metafizik alana ait olan bütün maneviyatı reddederler. Her şeyden şüphelenmek, gerçek varlığı inkâr etmeye yol açar. Sonuç olarak Materyalizm, şüphecilik ve

[1] a. mlf., *a.g.e.*, 25, 26.
[2] a. mlf., *a.g.e.*, 26.
[3] a. mlf., *a.e.*, 29, 30.
[4] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 30.

duyumculuk, inkârı doğurur.[1]

b) Pozitivizm

Bu ekolün müessisi, Auguste Comte'tur. Ona göre insan, ilk ve son kaynağı kavramaktan acizdir. Çünkü idrak, ilim sahasının dairesinde mümkündür. Dolayısıyla Allah da idrak edilemez. Metafizik bir alandan bahsetmek de mümkün değildir. Comte, inkârcılığı ile Materyalizm'i reddeder. Tefekkür devrelerini Teolojik, Metafizik ve Pozitif safhalarına ayırır. İlk safha, insanlığın çocukluk devresidir. İnsanların araştırma ve tefekkür kapasitesi fazla gelişmiş olmadığından bu devrede hurafe, masal ve dinle meşgul olmuşlardır. İkinci safha insanlığın ergenlik devresidir. Tecrübe ve deney yoluyla çözülemeyen konular, akıl yürütme ve istidlallerle çözülmeye çalışılmıştır. Üçüncü safha insanlığın kemale erme devresidir. Bu günümüzü kapsayan bir devre olup sadece müspet ilimler geçerlidir.[2]

Comte'un sınıflandırması, felsefe yönünden doğruluğu tartışılabilecek yapıdadır. Çünkü tarihte hem filozof ve inanç sahibi, hem de bilgili nice kişiler görülmüştür. O, önceden dinin, insanlığın çocukluk safhasına ait ve günümüzde pozitif ilimlerin revaçta olduğunu öne sürerken daha sonra bir dinin gerekliliğine ihtiyaç duymaya başlamıştır. Burada dikkat çeken nokta ise, sanki Cenâb-ı Allah söz konusu düşünürle diğer alimleri de uyarmaktadır. Kendisini, uydurduğu yeni dinin kurucusu kabul etmekle beraber akla değil de bir takım duygulara dayanmanın yanı sıra onu, İnsanlık ve Müspet Din olarak takdim etmektedir. Söz konusu dinde insan gibi bir varlık yüce olduğundan Tanrı ve ruh kavramlarına yer verilmez. Tapınılan tek şey de kadındır. [3]

Sonuç olarak, insanlığın muhtaç olduğu bir takım gereksinimler mevcuttur ki, en önemlileri Tanrı ve din fikirleridir. İnsanların kaynağı Allah olduğu için tam anlamıyla red ve inkâr edilemez. Zira O'nu reddetmeden önce herkes ilk olarak kendi varlığını inkâr etmesi gerekir ki, hiç kimse bu cesareti ortaya koyamaz. Kişi, başına bir musibet geldiğinde inkârına kalkıştığı Yüce Varlığa sığınmaya başlar. İnatçılardan Allah'a boyun eğmeme durumunda olanlar yani, bir kadına, puta veya herhangi bir şeye bağlananların konumu bile Allah'ın varlığını ortaya koyan bir ibret delilidir. [4]

Pozitivist düşünürler ile bazı filozoflara göre deneye tâbi tutulamayan şeyler ispat edilemediğinden ilim dışı kalmakta ve sadece bir zan ve hurafeden ibaret sayılmaktadır. Dolayısıyla insan, ilmî bilginin ötesine varamaz. Buna göre sonsuz ve zorunlu varlık, Mutlak Sebep, ilim dışı kaldığından bu gibi konularla uğraşmak beyhudedir. Fakat belirtilmesi gereken nokta, inkârın ve böyle bir varlığı kabul etmeyişin ilim dışı sayıldığıdır. Bilim adına, Allah'ın olup olmadığı sorusuna verilen cevap, O'nun deneye tâbi tutulacak bir olay olmadığıdır. Yani bilim, O'nun vücûdu ve ademiyle uğraşmaz.[5]

c) Evolüsyon (Tekâmül Nazariyesi)

Evrim fikri, aslında isabetli bir düşünce olup tatbikatta ve muhteviyatta bazen tutarsız ve zararlı neticeler doğurabilmektedir. Evrende değişmeyen şey yoktur. Değişen şey olmadığı fikri bir illüzyon ve soyutlamadan ibarettir. Canlılar, varlıklarını bir takım değişiklikler

---

[1] a. mlf., *a.g.e.*, 31, 32, 36; Filibeli, *İslâm Tarihi*, 39.
[2] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 43, 44; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 3-5; Bolay, Süleyman Hayri, *a.g.e.*, 234, 235; Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, (İsbât-ı Vâcib), D.İ.B. Yay. Ankara 1998, 156.
[3] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 45-47; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 5, 6; Topaloğlu, *a.g.e.* 157; Bolay, *a.g.e.*, 235.
[4] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 48.
[5] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 38, 39; Topaloğlu, *a.g.e.*, 156.

geçirmek suretiyle sürdürmektedir. Çünkü evrim, değişim demektir. Evrende, geçmişe nispeten şu an ve geleceğe doğru bir olgunluk gözlenmektedir. İnsanlık tarihi incelendiğinde bu açıkça görülür. Buna örnek olarak, eskilere nispetle günümüz insanların giyim şekli verilebilir. Bu insanlığın evrimidir.[1]

Basitten karmaşığa doğru gidiş, tekâmülün bir diğer manasıdır. Canlılığın değişmesine dönüşümcülük denilir. Bir akıl kaynağını veya ruh düşüncesini reddetmezsek dönüşümcülük, mantıklı ve isabetli bir fikir olur. Fakat Mutlak Varlıkla insanın yaşamasına sebep olan ruhu inkâr edersek bu defa, daha önce de ifade edildiği üzere zararlı sonuçlar ve anlaşılmaz fikirler ortaya çıkar. Zaten tekâmülün bugünkü şekli, ruhu inkârdan ibarettir. Dolayısıyla insanı ve evreni açıklayamaz hale düşerek hepsinin bir tesadüf veya kör maddeden ibaret olduğu sonucuna ulaşmış oluruz. [2]

Söz konusu ekole ispat ve tekâmül felsefesi de denir. Çünkü amacı, sadece deneye tâbi tutulan olaylarla ilgilenmek ve dolayısıyla kainat dışına çıkmamaktır. Fakat, kendilerinin belirledikleri bu sınırı aşmakta ve bir tezat içerisinde bulunmaktadır. [3]

C- Nübüvvet Telâkkisi

Marifetullahı, Mutlak Varlığın tevhidine zıt düşmeyecek şekilde tebliğ etmekle görevlendirilen yüce kişilere peygamber denir. Onlar, vahiy ve ilham almaya elverişli bir yapıda yaratılmışlardır. Kendilerinde mutlaka bulunması gereken ismet, emanet, fetanet, sıdk ve tebliğ gibi sıfatlara sahiptirler. Peygamberler insan olmakla birlikte tebliğle görevlendirilmiş olduklarından diğer insanlardan daha üstündür. Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din kıyamete kadar devam edecektir. Kendisinden bize açık bir şekilde ulaşan dini ilkeler, Peygamber'e imân kapsamında değerlendirilmiş ve buna imân, zorunlu kılınmıştır.[4] İslâmi esaslar, en yüce prensipleri ihtiva ettiğinden bir başka Peygambere ihtiyaç kalmamıştır. Eğer bugün bir peygamber gönderilmiş olsaydı ilk önce herkes tarafından peygamber olarak kabul edilmezdi, ayrıca temel meselelerde söylenmesi gereken her şey söylenmiştir ki, meydana gelen bir sorunu çözebilsin. [5] Peygamberlerin gönderilmesinin gerekliliği tartışılmış; fakat bu münakaşalar beyhudedir. Zira onların, toplumda bulundukları konum ile bir çok insanın onlara bağlanması, gönderilme hikmetini apaçık ortaya koymaktadır. Batılı bilginler, peygamberlik müessesesine ilişkin çeşitli araştırmalara sahip olmanın yanı sıra bir çok esere imza atmışlardır. Fakat ulaştıkları netice, Müslüman alimlerinkinden biraz daha farklıdır. Bunun sebebi ise, araştırmaya başlangıç noktası olarak kabul ettikleri Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarıdır. Bu kitapların tahrif edildiği de herkesçe malumdur.[6]

İslâm'a göre nübüvvet her hangi bir kişiye devredilemez. Nübüvvet özelliği, gizli bir hususiyet olup sadece Allah'ın peygamber olarak görevlendirdiği kişide belirir. Nübüvvetle vahye son verilmiştir. Bu yüzden içinde bulunduğumuz devir, akıl ve sezme dönemidir.[7]

---

[1] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 108; Bolay, *a.g.e.*, 236.
[2] Filibeli, *a.g.e.*, 108, 109; Bolay, *a.g.e.*, 236.
[3] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 39.
[4] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 37, 38; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 242.
[5] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 38.
[6] a. mlf., *a.e.*, 39; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 250.
[7] Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 40.

D- Ahiret Telâkkisi

İmânın üçüncü aslı, ahiret ve hallerine inanmaktır. Kıyamet, ba's, haşr, neşr ve maad, ahiret hayatının devrelerini oluşturur. Bu haller, dünyadaki şeylere benzemez ve sadece Cenâb-ı Allah ile Hz. Muhammed'in bildirdiği şekilde bilinir ve inanılır. Hz. Peygamberin açıklama yaptığı bu konularda, aklın bunları düşünmesi ve iştigal etmesi, mümkün şeyler olduğuna işaret etmektedir. [1]

Biri özel diğeri genel olmak üzere, kıyametin iki manası vardır. Ölüm hali, her kişinin özel ve şahsi kıyametidir. Alemde görülen her şeyin belli bir şekilde yok olması ile ortadan kalkması, genel kıyameti teşkil etmektedir. Kıyamet fikri, dini bir düşünce olmanın yanı sıra tarihte felsefi ve ilmi bir düşünce olarak da yer almaktadır. Çünkü söz konusu düşünce bu alanlarda da tartışma konusu olmuştur.Bazılarına göre kıyamet, güneşin fonksiyonunu kaybetmesiyle gerçekleşecekken bir başka grup ise, oksijen v.b. gazların farklı şekil almaları sonucunda kıyametin meydana geleceği görüşüne sahip olmuşlardır.[2]

Ahiret, beraberinde iki safhayı getirir. Neşr ve haşr. Neşr, ölümle beraber insan bedeninin dağılması ve çeşitli şekiller almasını ifade ederken haşr, dağılan bu parçaların tekrar bir araya gelmesi anlamına gelmektedir. Bu, ilimle de sabit olan bir durumdur. İnsanın haşr ve neşri, onun halleriyle, bulunduğu davranışlarıyla yakından ilişkilidir. Bilginler haşr konusunda iki gruba ayrılmıştır. Birinci gruba göre haşr, imân konusu olmaktan başka bir şey değildir. İkinci gruba göre haşr, sadece imân konusu olarak kalmayıp akılla tartışılması mümkün olan konulardandır. Ba's ve bâki kalmak muhal şeylerden sayılmamaktadır. İnsanın fıtratı ikisini de kabul etme temayülünü gösterir.[3]

İmânın üç aslını teşkil eden İlâhiyyat, Nübüvvet ve Sem'iyyat mevzularına ameller dahil edilmemektedir. Dolayısıyla daha çok ameli ilgilendiren ef'al-i mükellefinin insanda mevcut olmaması, imânın yokluğunu gerektirmez. Çünkü imânın bir cüzü değildir. Amel, imânın olgunlaşmasına sebep olduğundan kâmil imânın bir parçası belki kabul edilebilir. Zarurat-ı diniyye'den kabul edilen hususlardan herhangi birine karşı çıkma, önemsememe ve inkâr etme küfre yol açar. Bunun dışındaki konuları reddedene, bidatçı, yoldan sapmış ve buna benzer isimler verilebilirse de kâfir denilemez.[4]

III- Ahmed Hilmi'nin İlim ve Felsefe Hakkındaki Düşüncesi

Hâdiseler arasındaki münasebetten doğan ve alemde görülen kanunlarla sebepler, ilim ve fenni meydana getirir. Fakat sözü edilen sebep ve kanunların varlık aleminde bulunabilmeleri için mutlaka bir varlığa ihtiyaç duyarlar.Yani yaratıcısız meydana geldikleri düşünülemeyeceğinden bir Vâcibu'l Vücûd'a bağlı olarak varlık sahasında görülürler. Eğer bu muhtaç oluş reddedilirse, ilmin temeli yıkılmış ve kültürle medeniyet hiçe sayılmış olur. [5]

İlim kelimesi, sadece az bilgili olanlarca değil, bilim adamı kabul edilenler tarafından da yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Bu, beraberinde bir olumsuzluğu getirir, o da, inkârcı ekollerin de bundan yararlanmaya çalışmasıdır. Bilgiçlik taslayanların bu kavramı yanlış kullanmalarındaki en önemli sebep, bir mevzuya vakıf olamamak ve her işitileni doğru olarak

---

[1] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 242, 243; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 42.
[2] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 41, 42.
[3] Filibeli, *a.e*., 42- 47; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 242.
[4] Filibeli, *İslâm Tarihi*, 243.
[5] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 21.

tasdik etmektir. Münevverlerin söz konusu kelimeyi yerli yerince kullanmamalarının sebebi ise, ya felsefi bir görüşü bilimle desteklemek veya fenle felsefe arasındaki sınırı aşmaktır.[1]

Basit, ilmi ve felsefi olmak üzere üç türlü bilgiden söz edilebilir:

Basit bilgi, eşyayı tanıma ve bilmeye yöneliktir. İlmi bilgi,varlıklar arasındaki ilişki ve bağıntıyı bilmekle meydana gelir. Felsefe olmadan ilim tasavvuru da olamaz. Zira felsefe, ilmin meydana geldiği kanunlar ve ilişkilerin sebeplerini araştırıp bir sonuca varmaya çalışır. Fakat bu kanunların sonsuz bir varlığın neticesinde meydana geldiği sonucuna ulaşılmazsa onların değeri ve geçerliliği kalmaz. Ama söz konusu kanunların, varlığı zorunlu olandan geldiğini söylersek onların bir kıymeti ve değeri ortaya çıkmış olur. İşte böyle bir neticeye varan bilgiye,felsefi bilgi denir. Bu bilginin faydasız ve bir hayalden ibaret olduğunu söylemek, ilmi bir şey olmayıp tamamen cahillik ve inattır.[2]

İlim, olayların nasıllığını inceler. Alanı, deney ve tecrübedir.Yararlandığı şeyler arasında müşahede, hipotez, tümdengelim ve tümevarım bulunmaktadır. Fakat, deneyle incelenemeyen şeylerle uğraşması, kendi alanının dışına çıkması ve isabetli sonuca varamaması anlamına gelmektedir. Kendi alanının dışına çıkmasıyla ilim olmaktan da çıkar. Bu yüzden ilim sadece olaylarla ilgilenir, ulaştığı neticeler tecrübeye dayalı olduklarından önemli ve değerlidir. Fakat fizik üstü konular hakkında hüküm vermesi, ilmin ilgi alanına girmediğinden bu durumda itibar edilmez. Vardığı sonuçlar geçerli sayılmaz.[3]

İnsan, sadece nasıl sorusunu sormakla yetinemeyip olayların içyüzünü, hikmet ve sebebini de bilmek ister. Sebebi bulmasına yardımcı olacak, niçin sorusudur. Söz konusu soruyu en güzel şekilde soran felsefedir. Felsefe sorduğu sorularla, ilmin bulduğu kanunlar ve sebeplerin sonsuz bir sebebi olduğuna ulaşır. Evrende bir düzen , ahenk ve süreklilik görür. Bütün bunların kim tarafından ve niçin yaratıldığını araştırdıktan sonra sebeplerin yaratıcısı olan Allah'a ulaşır. Araştırmayı yaparken akli çıkarımlar, deney, insan, ruh ve tarihi incelemek gibi şeylerden de yararlanır. [4]

İlim, felsefe ve din insanın muhtaç olduğu üç gereksinimdir. Birincisi, onun merakını giderir. İkincisi, aklını kullanmaya vesile olur. Üçüncüsü ise ruh ve kalbini besler. Herhangi birini reddetme, illet ve dalalettir ki bu, insanın tabii ihtiyaçlarını bilmemekten ileri gelir. [5]

Sonuç olarak, yukarıda saydığımız üç ihtiyacın her birinin kendine ait bir alanı olduğunu, her birinin de bu alanda kaldığı sürece söz sahibi ve faydalı olabileceğini söyleyebiliriz. Müspet ilimler, insanda bulunan yüce ve değerli hisleri ortadan kaldırmamaktadır. Nice bilim adamları ve düşünürleri vardır ki, inanç sahibidirler. Felsefe, dinin destekleyicisi ile yardımcısıdır. Fakat, din hissinin yerine hiçbir zaman geçemeyeceği gibi onu tatmin etmesi ve kişiyi dinden etmesi düşünülemez. Felsefe ile ilmin çözemediği konuları, din, gönderdiği Peygamberler vasıtasıyla çözmüştür. Bu yüzden din müessesesi de insanlık için gerekli ve lüzumludur. Ayrıca din, insanın bilmek ve tanımak istediği en yüce varlığa ulaştırır.[6]

---

[1] a. mlf., *a.e*., 37.
[2] a. mlf., *a.e*., 38-41.
[3] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 6; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 40; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 39, 40.
[4] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 7; a. mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 40; a. mlf., *İslâm Tarihi*, 40, 41.
[5] Filibeli, *Üss-i İslâm*, 9, 11.
[6] Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, 41, 28; a. mlf., *Üss-i İslâm*, 6; a. mlf., *İslam Tarihi*, 41, 46-52.

Sonuç

Türk Düşünce Tarihinde önemli bir yer işgal eden Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, geçen yüzyılın velûd ve büyük fikir adamlarındandır. Fakat söz konusu mütefekkir sadece Türk Düşünce Tarihine ilişkin fikirlerle tanınmayıp Felsefe, Kelâm, İslâm Tarihi, Tasavvuf, Psikoloji ve Mezhepler Tarihi gibi alanlarda ortaya attığı veya açtığı düşünceleriyle de ün salmıştır. Filibeli Ahmet Hilmi'nin inceleme ve değerlendirme metodu, konuya göre farklılık arzettiğini söylemek mümkündür. Kaleme aldığı eserlerle düşüncesine göz attığımızda, fazla araştırmaya gerek kalmadan bu, apaçık olarak ortaya çıkar. Söz konusu metot farklılığını şu şekilde açıklayabiliriz. Filibeli, teliflerle görüşleriyle Müslümanlara hitap ederken meseleleri, nasslar çerçevesinde ve ilimle felsefede yer alan konulardan da yararlanmak suretiyle anlatmaya çalışır. Fakat karşısında muhatap olarak herhangi bir inanç sahibi değil de inkâr çukurlarına düşen ve inadından dolayı hiç taviz vermeyen kişiler bulunuyorsa, kendisinin de ifade ettiği gibi ayet ve hadisten bahsetmenin bir anlamı olmamakta, dolayısıyla içine felsefi ve mantıkî deliller katmak suretiyle kelâm metoduna başvurup mevzuyu bu şekilde ele almanın daha yararlı olduğunu düşünür. Filibeli'nin, ikinci metodu önemsemesinin sebebi, Batı'dan Türkiye'ye, ister kişiler ister kitaplar vasıtasıyla bir şekilde sızan ve Müslüman gençleri etkileyip perişan eden inkârcı hareketleridir. İşte bu sebepten dolayı Ahmet Hilmi, Batı felsefesine ayrıca ilmî ve felsefî kılığına bürünen diğer cereyanlara vâkıf olanlardandır.

BİBLİYOGRAFYA:

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (edt. Cem Zorlu), Anka Yay. İstanbul 2005.

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, (haz. Necip Taylan), Çağrı Yay. İstanbul 2001.

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *Üss-i İslâm*, (sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin), T.D.V. Yay. Ankara 1997.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay. Ankara 1995.

KARA, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* I, Risale Yay. İstanbul 1986.

TAHİR MEHMET, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* II, Meral Yay.İstanbul 1972.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı, (İsbât-ı Vâcib)*, D.İ.B. Yay. Ankara 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İstanbul 1979.

ЕТАПИ НА ЗАПИСВАНЕТО НА СУННАТА И ХАДИСИТЕ. ХАДИСНА ЛИТЕРАТУРА

Айхан СЕЛМАН*

Abstract

The paper presents the knowledge about the stages of the recording of the Sunnah and Hadith as an instrument which allows the researcher to develop an objective view of how the Prophetic tradition has been carried to nowadays. The author examines the development of the hadith literature in four main stages. The first includes the original primary recording of hadith which has continued until the year 70 AH[1] (690 AC). The second stage, that of collecting the hadiths in books has lasted until 120 AH (737). The third, that of classifying the already collected hadiths according to various topics mainly concerning the Islamic law, has gone up to 150 AH (767). The last fourth one, that of the emergence of the hadith encyclopedias, has lasted until 200 AH (815). Also the author reveals that the studies of Hadith have never stopped and have continued actively in all ages, as a result of which has occurred a unique, rich and meaningful hadith literature and emphasizes that the role of the modern electronic technology mustn't be depreciated regarding the access to the hadiths.

I. ЕТАПИ НА ЗАПИСВАНЕТО НА СУННАТА И ХАДИСИТЕ

Думата *сунна* или *сюннет* (سُنَّةٌ) от езикова гледна точка означава: обичай; практика; традиция; начин на живот; линия на поведение; предание; закон; път. Множественото й число е: *сунен* (سُنَنٌ). А като термин: 1. Според *мухаддисите* (учените по хадис): изказване, действие, одобрение на нечии постъпки или описание на нравствени или физически качества и начин на живот на Пратеника на Аллах Мухаммед (с.а.с.). 2. Според *учените по усул-ю фъкъх* (методология на мюсюлманското право): изказване, действие или одобрение на нечия постъпка от Пратеника на Аллах Мухаммед (с.а.с.), което служи като доказателство за извличане на *хукм* (юридическо-богословско решение; постановление). В този си смисъл тя е вторият източник на мюсюлманското право след Свещения Коран. 3. Според *учените по фъкъх* (мюсюлманско право): богослужение, което не е фарз (فَرْضٌ) (задължение) и не е ваджиб (وَاجِبٌ) (крайно препоръчано).

Колкото до думата *хадис* (حَدِيثٌ), то нейното езиково значение е: 1. Нов; неотдавнашен; скорошен. С множествено число: *хидāс* (حِدَاثٌ). 2. Разговор; беседа; интервю; разказ; предание. С множествено число: *ехāдис* (أَحَادِيثُ). А като термин: предаден чрез верига разказвачи специално оформен разказ, който описва изказване,

* Преподавател по Арабски език във ВИИ – София.

[1] AH: after hijra (i.e. the immigration of the Prophet Muhammed (peace be upon him and all prophets) from Mecca to Madina).

действие, физическо или нравствено качество, или отношение към нечия постъпка на Пратеника на Аллах Мухаммед (с.а.с.).

Основната мисия на Пратеника на Аллах (с.а.с.) се изразявала в три неща: точно и ясно да известява и съобщава на хората повелите на Аллах, разкривани му чрез вахий (откровение от Аллах, изразяващо се в низпосланe на айети и сури от Корана); да им обяснява и пояснява Корана, за да го приведат в приложение в живота; и да избавя хората от грехове и лоши постъпки.[1] Ето защо на много места в Свещения Коран Аллах вменява на вярващите да следват Неговия Пратеник Мухаммед (с.а.с.) и да му се покоряват. Например: „...مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ", „*Който се покорява на Пратеника, вече се е покорил на Аллах*...", (Коран, 4: 80). „...قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ", „*Кажи: "Покорете се на Аллах и на Пратеника!"*…", (Коран, 3: 32). „ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ", „*Покорявайте се на Аллах, и се покорявайте на Пратеника, и внимавайте! А отметнете ли се, знайте, че за Пратеника Ни е дълг само ясното съобщаване!*", (Коран, 5: 92). Също: „...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ", „...*И низпослахме на теб [о, Мухаммед] Напомнянето [Корана], за да обясниш на хората какво им е низпослано*", (Коран, 16: 44). Поради тези причини учените от *сахāбе* (първото поколение мюсюлмани, сподвижници на Пророка – с.а.с.) и следващите ги поколения се посветили на опазването, записването, изучаването, прилагането, разбирането и наизустяването на Сунната и хадисите.

Самото изучаване на историята на записването на хадисите изисква познаване на обстоятелствата от онова време. Това са обстоятелствата на арабското общество като цяло и обстоятелствата на ислямското общество по времето на пророка Мухаммед (с.а.с.) и по времето на сахāбе (р.а.) в частност.

Преди исляма арабите били неграмотно общество. Те не познавали науките, които другите народи изучавали като: логика, философия, математика, медицина и др.. Единственото изкуство, в което те били умели и в което достигнали връх, било изкуството на красноречието и езикознанието, олицетворено в поезията и прозата. Стигнало се дотам, че ежегодно организирали литературни събирания в известните им панаири ‘Укāз, Меджинне и Зу’л-меджāз, на които поети и оратори от всички племена се надпреварвали кой е най-добър в поезията и най-красноречив в ораторството. Красноречието, правилността на речта, лаконичността, художествената словесна илюстрация и нейната точност се превърнали в единственото изкуство, от което арабите били запленени. Поради изключителното им внимание към красноречието, те били способни да намерят най-лаконичния израз и най-ясната дума, за да изразят онова, което ги вълнува и да разбират онова, което им се казва. Също по причина на тази неграмотност и незаетостта на умовете им с науките и познанията на другите общности те имали капацитета и готовността да усвоят Корана и разясненията на Пратеника на Аллах Мухаммед (с.а.с.) и да се погрижат за тяхното опазване и предаване на следващите поколения в непокътнат вид. Нямало други науки, които да им отнемат усилията и времето, и те насочили своята енергия към наизустяването, разбирането, съхраняването и развиването на науките, свързани с Корана и Сунната.

[1] Вж. *Hadis tarihi ve usulü*, Aydınlı, Abdullah ve diğerleri, Anadolu Üniversitesi, 2010, s. 31.

Понеже арабите били неграмотни и малцина били тези, които могат да четат и пишат, наизустяването и осланянето на паметта се превърнало в главно средство за опазване на тяхното историческо и литературно наследство. Те знаели наизуст своите родословия, история, поезия и пословици, и се надпреварвали кой от тях знае повече от това наследство и по-качествено го е наизустил. Когато поет съчинявал касида, той започвал да я рецитира по тържествата, след което не се минавало много и вече десетки го наизустявали от него, след това стотици и така за много кратко време се разпростирала сред племената от целия Арабски полуостров. Така тя ставала една от наизустените от стотици души касида и се предавала от тях почти без различия. И най-интересното е, че този метод на съхраняване и предаване на знания е жив и в наши дни сред племената на Арабския полуостров.

Разказването като метод на предаване не било открито след епохата на сахāбе (р.а.), а е било най-известното образователно и информационно средство сред арабите в до ислямския им период. Всеки поет си имал разказвач, който го следвал неотлъчно и наизустявал всичките му стихове. Когато поетът написвал касида (която понякога била от стотици стиха), той започвал да я повтаря на своя разказвач и ученик, докато се увери, че я е наизустил от него без грешка, за да може да я рецитира от негово име на арабските тържества.

Друго характерно за арабите преди исляма е било, че благородните нравствени качества, като казването на истината, опазването на честта, заслужаването на доверие, изпълняването на обещаното, проявата на щедрост, великодушие, храброст и др., били издигнати в култ сред тях.

След началото на низпославането на Корана, Пратеникът на Аллах Мухаммед (с.а.с.) живял двадесет и три години – тринадесет в Мека, и десет в Медина. Това е достатъчно дълъг период, за да могат неговите неотлъчни спътници да усвоят от него онова, което им предава. Т.е., това е по-дълъг период от този на следването, от който се нуждае ученикът, за да получи свидетелство за завършена докторантура по дадена специалност в наши дни. Започнал сам-самичък призива към еднобожие в Мека, след двадесет и три години вече целият Арабски полуостров следвал този негов призив! Когато в края на живота си извършил поклонение в Мека, той бил съпроводен от сто хиляди поклонници от различните арабски племена. Несъмнено той е най-великата личност, която някога се е раждала на Арабския полуостров. Ето защо няма нещо, свързано с неговия живот, което да не е достигнало до нас в своя най-достоверен и изчерпателен вид и всяка спекулация или подклаждане на съмнение относно нещо, свързано с неговата житейска мисия са несъстоятелни.

Характерно за изказа на Пратеника на Аллах Мухаммед (с.а.с.) е било, че се изразявал много кратко, ясно и красноречиво, използвайки разбираеми примери, като повтарял важните неща по три пъти, за да може да се запомнят.

Водени от словата на Всевишния „يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“, „*О, вярващи, покорявайте се на Аллах и се покорявайте на Пратеника*...”, (Коран, 4: 59) и „لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“, „*Пратеника на Аллах е прекрасен образец за вас*...”, (Коран, 33: 21), сахāбе (р.а.) изучавали помежду си всичко, което чували и научавали от Пророка (с.а.с.). Това се правело от всички, от мъже и жени, и навсякъде – по джамии, сбирки и

домове. В хадис се казва: „نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ“, *„Аллах да осветли лицето на този човек, който чуе от нас нещо и го извести така, както го е чул! Тъй като много пъти този, на когото се известява, знае по-добре от този, който го е чул*". А в друга негова версия: „فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيْهٍ“, *„Много пъти човек може да предава знание на по-знаещ от него. И много пъти човек може да предава знание без самият да е знаещ*".[1]

Когато сахāбе (р.а.) имали спорове по даден въпрос, те се допитвали до Мухаммед (с.а.с.), за да ги научи кое е правилното.

Сахāбе (р.а.) обичали Пророка Мухаммед (с.а.с.) повече от всичко друго на света. Това ясно проличава в тяхното преселение, в техните сражения и в техния начин на живот. Те се преселили с него от Мека в Медина, изоставяйки дом, роднини, имущества, семейства, деца и племена! Участвали са в сраженията срещу езичниците, сред които били техните бащи, братя и съплеменици. Предпочели са да са с него и да живеят бедно в Медина, въпреки че в Мека били богати.

Всеки ден сахāбе (р.а.) изпълнявали петкратни молитви заедно с пророка Мухаммед (с.а.с.) и никой от тях не отсъствал от тези молитви освен поради някаква извинителна причина. Т.е., те се виждали с него по сто и петдесет пъти на месец. Всеки петък произнасял пред тях по две всеобщи проповеди (т.е., сто пъти на година), които били различни от онези, които определени събития налагали допълнително. Всичко научено те прилагали на практика в своя живот, за да разберат какво точно означава.

Групи от сахāбе (р.а.) се специализирали в определени отрасли от ислямските науки и Пратеникът на Аллах Мухаммед (с.а.с.) насърчавал останалите сахāбе (р.а.) да се допитват до тях при нужда. Например, Пратеникът на Аллах (с.а.с.) свидетелствал за Му‘āз ибн Джебел (р.а.), че е учен по позволеното и забраненото; за Зейд ибн Сāбит (р.а.), че е учен по наследственото право; за ’Убай ибн Ка‘б и Абдуллах ибн Месуд (р.а.), че знаят наизуст Корана и са учени в четенето на Корана; за Али ибн Ебу Тāлиб (р.а.), че е учен по съдебна практика; за Абдуллах ибн ‘Аббāс (р.а.), че е учен по тълкуване на Корана и т.н.

Пратеникът на Аллах (с.а.с.) е изпращал по регионите своите учени от сахāбе (р.а.), за да просвещават хората от тези региони.

Той ги учел да проучват всестранно вестите преди да вземат отношение по тях и ги предупреждавал да се пазят от измисляне на клевета по негов адрес. В Свещения Коран се казва: "...يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا", *„О, вярващи, ако нечестивец ви донесе вест, проучете я* ..." (Коран, 49: 6). А в хадис се казва: „مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“, "*Който умишлено ме наклевети, нека се приготви за своето място от Огъня*".[2] Поради тази причина много от сахāбе (р.а.) се въздържали от разказването на хадиси, опасявайки се от допускане на неволна грешка при тяхното предаване и оставили тази дейност на знаещите ги наизуст безгрешно.

---

[1] Сунену’т-Тирмизи, 4, 7. Бāб, 2795. и 2794. хадиси; Сунену Еби Дāуд, 2, 24. Китāб, 10. Бāб, 3660. хадис; Сунену Ибн Мāдже, 1, 18. Бāб, 230. хадис.

[2] Сахиху’л-Бухāри, 1, 3. Китāб, 38. Бāб, 110. хадис; Сахих Муслим, 1, 2. Бāб, 3. хадис; Сунену’т-Тирмизи, 3, 60. Бāб, 2358. хадис; Сунену Еби Дāуд, 2, 24. Китāб, 4. Бāб, 3651. хадис; Сунену Ибн Мāдже, 1, 30. хадис.

След смъртта на Пророка (с.а.с.) ислямската държава продължила да съществува и от 10 до 40 г. по хиджра се управлявала от Четиримата праведни халифи (Ебу Бекр ас-Сиддик, ‘Умар ибн ал-Хаттāб, ‘Усмāн ибн ‘Аффāн и Али ибн Ебу Тāлиб – р.а.). Всеки от тях в своята дейност преди да отсъди каквото и да било, първо търсел разрешението в Корана, а след това в Сунната. Ако не намирал разрешението в тях, той се допитвал до сахāбе (р.а.) дали по дадения казус знаят нещо от Сунната на Пророка (с.а.с.) и ако те знаели нещо, той го приемал и прилагал. По такъв начин ислямското законодателство се утвърдило и запазило на базата на двата си източника – Корана и Сунната. През този период устоите на държавата укрепнали, били положени административни, съдебни и икономически порядки, след което вече станало трудно те да бъдат променени. През този период се родило и израснало второто поколение. Това били *тāби‘ун* (р.а.) – синовете на сахāбе (р.а.), които усвоили знанието от тях. По тяхно време държавата излязла от Арабския полуостров и вече обхващала територите на Иран, Ирак, Шāм, Египет и Либия. Навсякъде били изпратени учени, които да разпространяват знанията за Корана и Сунната.

Петият халиф, Му‘āўия ибн Еби Суфян (р.а.), бил един от сахāбе (р.а.), един от писарите на вахий по времето на пророка Мухаммед (с.а.с.), а сестра му Хабиба (р.а.) била съпруга на пророка Мухаммед (с.а.с.). Неговото управление продължило двадесет години (от 40 до 60 г.х.).

След него до 73 г. х. регионите на Хиджāз, Йемен, Египет, Ирак, Хорасан и по-голямата част от Шāм били управлявани от Абдуллах ибн аз-Зубейр (р.а.), първият новороден в Медина след хиджрата (преселението от Мека в Медина), внук на Ебу Бекр ас-Сиддик (р.а.), факих и пословично придържащ се към Сунната представител на сахāбе (р.а.).

След 73 г. по хиджра управлението на държавата преминало в ръцете на *тāби‘ун* (р.а.). През това време останалите от сахāбе (р.а.) подкрепяли халифите, а Сунната се знаела от всички. Когато останалите от сахāбе (р.а.) виждали и най-малкото нещо, което противоречи на Сунната, те открито обявявали своето несъгласие и предупреждавали хората да се пазят от него. Затова историческите книги не споменават за каквито и да е промени в съдебната и законодателна система, докато за политическите промени и борби споменават всички подробности. Никой от халифите не се осмелявал да се намеси в съдебната система, което доказва, че тя вече била утвърдена.

Учените от сахāбе (р.а.) възпитавали подрастващите в джамиите – първите научни средища в ислямската държава. Там се наизустявали Коранът и Сунната и се изучавали ислямските науки. Характерно за тези научни центрове още от времето на сахāбе (р.а.) било, че съчетавали в себе си едновременно и научното движение, и критичното движение. Когато ученият допускал някаква грешка, той моментално бивал коригиран от другите присъстващи на сбирката учени. Тези научни сбирки били отворени и достъпни за всеки желаещ.

Учените по хадис, които се посветили на събирането на Сунната и нейното записване, направили това единствено водени от желанието да я съберат и по този начин да я опазят от загубване. Сунната била известна и се знаела от учените, факихите и съдиите сред сахāбе (р.а.). Те я изучавали в своите джамии, отсъждали според нея в

своите съдилища и я предавали на своите ученици. Никой не можел да стане съдия, факих или учен без да получи свидетелство от учените и своите шейхове, че е квалифициран за това.

Както стотици от синовете на сахāбе (р.а.) наизустили Корана устно без да притежават писмен екземпляр, по същия начин те наизустили и голяма част от хадисите.

Учените от тāби‘ун не се ограничавали с научаването на хадиса само от един човек от сахāбе (р.а.), а са отивали и питали и останалите от тях за този хадис. Също така те сравнявали преданието на хадиса от по-късен етап с това от по-ранен етап. Имало тāби‘ун, които дълго време неотлъчно съпътствали някого от сахāбе (р.а.) и ако чуели един хадис в по-късен етап от неговото чуване за пръв път без каквато и да е промяна, те се уверявали, че той помни безгрешно. А ако на по-късен етап предавал по друг начин същия хадис, те разбирали, че той не го е запомнил добре.

По същия начин постъпвали и учените от *тāби‘у’т-тāби‘ун* (р.а.), третото поколение мюсюлмани, ученици на тāби‘ун (р.а.). Те сравнявали преданията на всеки от учениците на някого от сахāбе (р.а.) и ако откриели, че сред преданията на учениците му няма различия, те разбирали, че са го запомнили безгрешно. А ако установили наличие на различия, те отдавали предпочитание на версията, предадена от по-големия брой негови ученици. По този начин учените по хадис откривали грешките, които понякога се случвали в преданието. Тях ги улеснявало това, че повечето достоверни хадиси били предадени от голям брой от сахāбе (р.а.), които също така имали голям брой ученици. Някои от техните ученици записвали хадисите от тях, а други ги наизустявали и предавали по памет.

Както е известно, записването на коя да е наука се осъществява след нейното наличие. Записването на науките е следващ етап, който идва след тяхното възникване. Арабите например са знаели граматическите правила на арабския език по природа, преди да бъдат съставени книгите по граматика; поетите са знаели как да съчиняват стихове преди да бъдат написани книгите по метрика и т.н.. По същия начин и учените по хадис започнали да записват хадисите водени единствено от желанието да ги опазят и да ги съберат на едно място, за да не се загубят, а не, за да ги научат. Това е ясно казано от халифа ‘Умар ибн Абдил‘азиз (р.а.), когато издал през 100 г. по х. указ за записване на Сунната, който е и първото официално нареждане за събирането на хадисите. Аргументът на ‘Умар ибн Абдил‘азиз (р.а.) за издаването на този указ бил именно страхът Сунната да не се загуби, а не, че той не я знае и иска да я научи. Самият той бил един от големите учени, а и всички негови съдии във всички ислямски съдилища отсъждали съгласно Корана и Сунната преди още да е издал указа за записване на Сунната. Освен това записването на Сунната не добавило нищо ново към нея.

Всичко това не бива да ни учудва, защото и в наши дни хиляди мюсюлмани знаят наизуст безгрешно целия Коран, стотици знаят наизуст цели сборници с хадиси и т.н.. Има и такива, които знаят наизуст безпогрешно шестте сборника с хадиси (на ал-Бухāри, Муслим, Ебу Дāуд, ат-Тирмизи, Ибн Мāдже и ан-Несā’и) заедно с техните сенеди, които съдържат имената на хиляди разказвачи. Следователно, за учените от сахāбе (р.а.) не е било трудно да наизустят този обем информация, защото по тяхно

време не е имало сенеди, тъй като те виждали и чували директно от Пророка (с.а.с.) като не се нуждаели от запомнянето на хиляди имена на разказвачи и не се нуждаели от запомнянето на хадисите на другите разказвачи от сахāбе (р.а.). Например хадисът за избърсването на местовете (кожените чорапи) е предаден от около седемдесет души от сахāбе (р.а.), което означава, че никой от тези разказвачи не е бил длъжен да знае наизуст всички тези седемдесет предания по този въпрос, а е било достатъчно да знае само онова, което е видял със собствените си очи или непосредствено е научил.

И така, записването на хадисите може да се сведе до следните четири етапа:

I.1. Първоначално записване на хадиси (1-70 г.х).

I.2. Събиране на хадисите в отделни книги (70-120 х).

I.3. Класификация на събраните хадиси (120-150 х).

I.4. Поява на енциклопедии с хадиси (150-200 х).

I.1. Първоначално записване на хадиси (1-70 г.х/622-690)[1]

Първият етап на записването на хадиси може да се раздели на два периода:

Първи период от преселението на Пророка (с.а.с.) в Медина до смъртта му (от 1 до 11 г.х.).

Втори период от смъртта на Пророка (с.а.с.) до смъртта на последния управник от сахāбе (р.а.) (от 11 до 73 г.х.).

Първият период на този етап може да се раздели на две части:

Първа част: това са договорите, документите и писмата, които Пратеникът на Аллах (с.а.с.) наредил да бъдат написани. След установяването в Медина бил изготвен писмен документ, уреждащ отношенията между мухāджири (мюсюлманите-преселници от Мека) и енсāри (мюсюлманите от Медина) от една страна, и отношенията между мюсюлмани и немюсюлмани (юдеи) от друга страна. След това бил изготвен друг писмен документът, с който Пратеникът на Аллах (с.а.с.) уреждал отношенията с християните от Неджрāн. Били изготвени и други документи, които уреждали отношенията между Пророка (с.а.с.) и между арабските племена и селища. Към тази част спадат книгите и писмата, които били написани по нареждане на Пророка (с.а.с.). Например *Китāбу'с-садакāт* („Книга за милостините"). В нея били описани размерите на задължителните милостини върху имуществата. Тя била дълга книга, написана преди смъртта на Пророка (с.а.с.) и върху нея имало негов печат. Впоследствие била съхранявана при първия халиф Ебу Бекр ас-Сиддик (р.а.) и била размножена. След това преминала във втория халиф 'Умар ибн ал-Хаттāб (р.а.) и т.н.. Относно милостините всички факихи отсъждали съгласно написаното в тази книга. Копие от нея Ебу Бекр (р.а.) дал Енес ибн Мāлик (р.а.), слугата на Пророка (с.а.с.), когато го изпратил да събере милостинята от жителите на Бахрейн. Тази книга останала в неговото семейство и преминала в ръцете на неговия внук съдията Сумāма ибн Абдиллях ибн Енес (р.а.) (поч. 115 г.х) в Басра. Копие от нея направил Хаммāд ибн Селеме (р.а.) (поч. 167 г.х).

Друг пример е *сахифата*[2] на 'Амр ибн Хазм (р.а.), която се състояла от три пергамента от кожа и в нея се описвали религиозни, икономически, наказателни и други закони. Тя била изпратена по 'Амр ибн Хазм (р.а.) в Йемен през 10 г. х.. След

[1] Вж. *Тāрих тедўин ас-Сунна ўа шубухāт ал-мустешрикин*, Ал-Мутайри, Хāким 'Убейсāн, , Кувейт, 2002 г., с. 35-108.

[2] Сахифа: (صَحِيفَةٌ): страница; манускрипт, ръкопис, свитък; малка ръкописна книга.

неговата смърт тази *сахифа* останала в неговото семейство. И именно на неговия внук Ебу Бекр ибн Мухаммед ибн ʻАмр (р.а.), който станал управник и съдия на Медина, халифът ʻУмар ибн Абдилʻазиз (р.а.) възложил да събере Сунната.

Подобна *сахифа* имал и Али ибн Еби Тāлиб (р.а.), братовчед на Пророка (с.а.с.), която написал по негово нареждане.

Също така Пратеникът на Аллах (с.а.с.) наредил да се запише проповедта му, произнесена след завземането на Мека и да се предаде на един човек от Йемен на име Ебу Шāх (р.а.).

Книгата на Ебу Бекр ас-Сиддик (р.а.), книгата на ʻАмр ибн Хазм (р.а.) и книгата на Али ибн Еби Тāлиб (р.а.) били написани около десетата година по хиджра, през която Пратеникът на Аллах (с.а.с.) извършил поклонение в Мека. Те съдържали закони относно милостинята, наказателното право, откупите и други важни въпроси, свързани с живота на хората. Това е била и причината Пратеникът на Аллах (с.а.с.) да държи те да бъдат записани и опазени. Те се различавали от другите задължения като кланянето на намаз (отслужването на молитва), говеенето и поклонението хадж, тъй като сахāбе (р.а.) били постоянно заедно с Пророка (с.а.с.) и са отслужвали тези задължения, както ги отслужвал той. Така че, те нямали нужда от записване, за разлика от другите закони. От друга страна, законите относно милостинята и наказателното право били свързани с правата на хората и било необходимо да бъдат записани, за да няма след това разногласия по тях.

Тези писма, договори и свитъци, които включвали голяма част от политическите, икономическите и наказателните закони представлявали част от първия етап на събиране и записване на Сунната. Това се осъществило, докато Пратеникът на Аллах (с.а.с.) бил още жив и по негово нареждане. Всичко споменато в тях се изпълнявало от Четиримата праведни халифи (р.а.) и последвалите ги управници.

Но, ако се запитаме защо Пратеникът на Аллах (с.а.с.) не е наредил на сахāбе (р.а.) да запишат Сунната, така, както им нареждал да записват айетите и сурите от Корана, то отговорът включва няколко аспекта:

Първо: Коранът е основата на законодателството, а Сунната е негово пояснение, затова опазването на основата е било приоритетно и по-важно.

Второ: това пояснение понякога се извършвало с делата му, с неговата практика, понякога със словата му, а друг път с одобренията му, така че изисквало повече време. За разлика от записването на Корана, което се осъществявало непосредствено след низпославането на неговите айети и не изисквало много време.

Трето: по-голямата част от Сунната била практическо приложение за онова, което се съдържа в Корана и пояснение за него, затова сахāбе (р.а.) се нуждаели единствено от узнаване на начина на неговото практическо изпълнение.

Втора част: онова, което сахāбе (р.а.) са записали от Сунната с позволението на Пророка (с.а.с.), докато той е бил още жив.

Абдуллах ибн ʻАмр ибн ал-ʻĀс (р.а.) (поч. 65 г.х), един от приближените на Пророка (с.а.с.), който същевременно е бил и един от писарите на вахий. Той поискал от Пророка (с.а.с.) да записва неговите изказвания и той му позволил. Така той записвал всичко, което чувал от него в книга, която наричал „*ас-Сахифа ас-сāдика*" („*Вярната страница*"). Впоследствие предал хадисите от тази книга на учениците си,

които били повече от сто на брой. Тази книга останала в семейството му. Неговият внук ʻАмр ибн Шуʻайб ибн Мухаммед ибн Абдиллях (р.а.) (поч. 116 г.х) също разказвал хадиси от тази книга.

Енес ибн Мālик ал-Енсāри (р.а.) (поч. 93 г.х), последният от сахāбе (р.а.) в Басра. В продължение на десет години в Медина той бил слуга на Пророка (с.а.с.). Броят на учениците, на които е предал хадиси бил повече от двеста от всички кътчета на ислямската държава. Той имал сахифа, в която имал записани хадиси. Нещо повече, той продължил да записва хадиси и след смъртта на Пророка (с.а.с.), когато чувал някой от сахāбе (р.а.) да ги разказва.

Саʻд ибн ʻУбāда ал-Енсāри (р.а.), (поч. 15 г.х) в Шāм, един от големите сахāбе (р.а.). Той имал сахифа, в която записал хадиси.

Семура ибн Джундуб (р.а.), (поч. 58 г.х), един от сахāбе на Пророка (с.а.с.), споменал много хадиси в своето завещание, което написал на децата си.

Това потвърждава, че някои от сахāбе (р.а.) са записали по времето на Пророка (с.а.с.) голяма част от хадисите след като Пратеникът на Аллах (с.а.с.) им разрешил това. Тези хадиси били записани при тях върху свитъци или кожи, както писмата, които Пратеникът на Аллах (с.а.с.) наредил да бъдат записани.

Хадисите през този период не били събрани в един сборник, не били класифицирани в една книга и не били събрани на едно място.

Втори период: от смъртта на Пророка (с.а.с.) до смъртта на последния управник от сахāбе (р.а.) (от 11 до 73 г.х.).

През него някои от сахāбе (р.а.) записвали хадисите, които знаят или научават от други сахāбе (р.а.). Както в писмата на Четиримата халифи (р.а.) до техните управници и съдии. Например:

Писмото на Ебу Бекр ас-Сиддик (р.а.) до Енес ибн Мālик (р.а.) относно зекята (задължителната милостиня), неговия размер и начин на събиране и раздаване. Той го написал, когато го изпратил да събира зекята от жителите на Бахрейн. Ебу Бекр (р.а.) копирал тези неща от книгата за милостините, която притежавал от Пророка (с.а.с.).

Писмото на ʻУмар ибн ал-Хаттāб (р.а.) до ʻУтба ибн Фаркад, водачът на войските в Азербайджан, което съдържало хадиси от Пророка (с.а.с.). Също така писмото му до управника на Шāм, Ебу ʻУбайда ибн ал-Джаррāх, в което споменал хадиси от Пророка (с.а.с.). Също така писмата му до неговия съдия в Ирак, Ебу Мусā ал-Ешʻари.

Писмото на Али ибн Еби Тālиб (р.а.) до халифа ʻУсмāн ибн ʻАффāн (р.а.), в което му записал Сунната на Пророка (с.а.с.) относно размера на зекята.

Писмото на ʻĀʼиша (р.а.) до халифа Муʻāўия ибн Еби Суфян, в което се съдържал хадис от Пророка (с.а.с.).

Писмото на управника Абдуллах ибн аз-Зубейр (р.а.) до неговия съдия Абдуллах ибн ʻУтба ибн Месуд.

И много други писма и кореспонденции, които се провеждали между самите сахāбе (р.а.) или между тях и учениците им.

Към тази част спадат и онези хадиси, които едни сахāбе (р.а.) чували от други и ги записвали, за да не се забравят, както направил Енес ибн Мālик (р.а.).

Както е правел и Абдуллах ибн ʻАббāс (р.а.), (поч. 68 г.х), братовчед на Пророка (с.а.с.) и един от големите учени на сахāбе (р.а.) в мюсюлманското право, тълкуването

на Корана и хадисите. След смъртта на Пророка (с.а.с.) той започнал да записва Сунната. Той обикалял сахāбе (р.а.), питал ги за онова, което са чули от Пророка (с.а.с.) и записвал, каквото му разказвали. При това, той не се ограничавал само със съобщеното от един от сахāбе (р.а.), а понякога по един въпрос се допитвал до тридесет души от тях, за да се увери в достоверността на казаното. След като станал преподавател, той нареждал на учениците си да записват хадисите, които им диктувал. Абдуллах ибн ʻАббāс (р.а.) провеждал своите уроци в Свещената джамия в Мека, като за всяка наука отделял специален ден и час. Той имал часове по науките: тефсир (тълкуване на Корана), хадис, фъкъх и сиер и мегāзи (житието на Пратеника и неговите сражения). Имал е уроци и по до ислямска арабска литература и поезия. А учениците му били повече от двеста на брой.

Учените на тāбиʻун (р.а.), както и учениците на сахāбе (р.а.), пътували до Мека, за са чуят хадиси от Абдуллах ибн ʻАббāс (р.а.). Неговите ученици, като Саʻид ибн Джубейр, ʻАмр ибн Динāр, Катāда, Тāус, Муджāхид и много други (р.а.), станали големи учени по тълкуване на Корана, хадис и фъкъх и се разпространили по всички градове на ислямската държава.

През този първи етап от етапите на записването на Сунната се появили първите наченки на книгите по фъкъх, като книгата на Али ибн Еби Тāлиб (р.а.) относно *кадā'* (юриспруденцията), книгата на Зейд ибн Сāбит (р.а.) относно *фарā'ид* (наследственото право), книгата на Джāбир ибн Абдиллях (р.а.) относно *менāсику'л-хадж* (ритуалите на хаджа).

Появила се и първата книга по тефсир, тълкуването на Абдуллах ибн ʻАббāс (р.а.), която той продиктувал на своите ученици.

I.2. Събиране на хадисите в отделни книги (70-120 г.х/690-737)

Първият, който предложил идеята за събиране на Сунната бил Вторият халиф, ʻУмар ибн ал-Хаттāб (р.а.), и въпреки че имал одобрението на сахāбе (р.а.) за това, той не издал нареждане това да се направи, за да не пренебрегнат хората Корана.

Тази дейност започнала към края на епохата на сахāбе (р.а.), когато учените от тāбиʻун започнали да събират Сунната и да я записват в отделни книги. Тази научна дейност обхванала всички ислямски градове, в които е имало някой от сахāбе на Пророка (с.а.с.). Тази дейност се извършвала двустранно, от една страна от управниците и халифите, а от друга – от учените.

Първото официално нареждане за записване на Сунната, както вече се спомена, било издадено от халифа ʻУмар ибн Абдилʻазиз (р.а.) (поч. 101 г.х). Макар да има и исторически доказателства, че той бил изпреварен в това начинание от своя баща, Абдулʻазиз ибн Мерўāн (р.а.), (поч. 85 г.х) и своя дядо, халифът факих Мерўāн ибн ал-Хакем (р.а.), (поч. 65 г.х), който съхранявал в държавната хазна хадиси, записани от сахāбе (р.а.).

ʻУмар ибн Абдилʻазиз (р.а.) наредил Сунната да бъде записана, за да бъде опазена за следващите поколения и за да бъде прилагана от хората. Тази задача той възложил на двама големи учени: Ебу Бекр ибн Мухаммед ибн ʻАмр ибн Хазм (р.а.) (поч. 120 г.х) и Мухаммед ибн Шихāб аз-Зухри (р.а.) (50-123 г.х).

Книгите, в които Ебу Бекр ибн Хазм (р.а.) събрал хадиси след време били загубени. Докато тези на Мухаммед ибн Шихāб аз-Зухри (р.а.) били преписани и копирани от

повече от петдесет негови ученици. Сред най-известните му ученици са били Мālик ибн Енес (р.а.), автор на сборника с хадиси *ал-Муўатта'*, и Ма'мер ибн Рāшид, автор на книгата с хадиси *ал-Джāми'*. Книгите на аз-Зухри (р.а.) се копирали и се продавали по книжните пазари. Убейдуллах ибн Зияд (р.а.), (поч. 158 г.х на над осемдесет годишна възраст), един от учените на Шāм, преподавал от книгите на аз-Зухри (р.а.), които бил копирал и прочел пред него за корекция.

Халифът 'Умар ибн Абдил'азиз (р.а.) не се ограничил само с дейността на тези двама учени, а поискал също и от вуйчо си факиха Сāлим ибн Абдиллях ибн 'Умар (р.а.) да му напише от неговия дядо, халифа 'Умар ибн ал-Хаттāб (р.а.) относно Сунната за събирането, разпределянето и размера на зекята заради наличието на книгата на Пророка (с.а.с.) относно зекята у тях.

Това са част от официалните дейности, извършени от халифите, управниците и научните усилия на учениците на сахāбе (р.а.) през втората половина на първи век по хиджра по събирането на Сунната.

Научните усилия на учените след тях обаче оказали много по-силно влияние върху опазването и записването на Сунната и изследването разказвачите на хадиси.

Сред тези учени били:

– Сюлейман ибн Кайс ал-Яшкури (поч. преди 80 г.х), един от учените на Басра, ученик на сподвижника Джāбир ибн Абдиллях ал-Енсāри (поч. 70 г.х). Книгата, която той записал била известна в Басра под името *Сахифе*^{му} *Джāбир*^{ин}. От тази негова книга са разказвали хадиси ал-Хасан ал-Басри (поч. 110 г.х), Катāда ибн Ди'āма (поч. ок. 117 г.х), Муджāхид ибн Джабр ал-Мекки (поч. 103 г.х), Ма'мер ибн Рāшид ас-Сан'āни (поч. 154 г.х) и много други.

– 'Урўа ибн аз-Зубейр (23-93 г.х), син на големия сподвижник аз-Зубейр ибн ал-'Аўāм, братовчед на Пророка (с.а.с.), син на дъщерята на първия халиф Ебу Бекр ас-Сиддик (р.а.) и един от седмината факихи в Медина. Записал хадисите на много от сахāбе (р.а.) и всички хадиси на леля си 'Ā'иша (р.а.), съпругата на Пророка (с.а.с.). През 60 г. х. изгорил книгите си, след което съжалил за стореното. Той е бил първият, който събрал в отделна книга хадисите за сраженията на Пророка (с.а.с.). Насърчавал сина си Хишāм ибн 'Урўа (61-146 г.х) да записва хадисите, след което да ги сравнява с оригиналите. Повече от триста души от Хиджāз, Ирак, Шāм, Египет и Йемен предали хадиси, които научили от сина му Хишāм.

– Мухаммед ибн ал-Ханефия, (поч. 80 г.х), син на Али ибн Еби Тāлиб (р.а.).

– Мухаммед ибн ал-Хусейн ибн Али ибн Еби Тāлиб (50-114 г.х).

Всички те записвали хадисите, които научавали от сахāбе (р.а.) в книги.

– Са'ид ибн Джубейр (поч. 90 г.х), факих и учен по хадис, един от учениците на Абдуллах ибн 'Аббāс. Записвал всеки хадис, който чувал. Дори да чуе нещо по време на пътуване, записвал чутото върху дървената част на седлото на камилата, след което го преписвал в книгата си.

И десетки други.

I.3. Класификация на събраните хадиси (120-150 г.х/737-767)

През този етап се появили книгите с хадиси, класифицирани според разделите на мюсюлманското право. Тези книги обхващали много от книгите от предходния етап. Те се появили в много и отдалечени едни от други региони и градове, в Медина, Мека,

Шām, Йемен, Ирак и Египет. Като техните автори били от най-големите учени за своето време и същевременно ученици на учените от предходния етап, които имали книги с хадиси. Повечето от тях били ученици на аз-Зухри. Неговите ученици били първите, които започнали класифицирането на събраните в книги хадиси. Като тази класификация се изразявала подредбата на хадисите в книги според разделите и темите на фъкъх.

И така, етапът на записване на Сунната продължил около седемдесет години (1-70 г.х); през втория етап събирането на хадисите продължил около тридесет години (от 70-100 г.х), а записването им в отделни книги – около двадесет години (100-120 г.х); етапът на класифицирането на събраните хадиси продължил също около тридесет години (120-150 г.х).

Най-известните учени, които написали книги с хадиси през този етап били:

– Абдулмелик ибн Джурейдж (80-150 г.х). Бил от учениците на аз-Зухри. Книгата му се наричала *ал-Джāми‘* или *ас-Сунен*. Най-известният ученик, който предавал тази книга от него бил Хаджджāдж ибн Мухаммед (поч. 206 г.х). Неговите книги се ползвали от учените до четвърти век по хиджра. Той имал много книги, в които записал всички хадиси, които е чул от своите шейхове.

– Са‘ид ибн Еби ‘Аруба (80-156 г.х). Един от големите учени на Басра, бил ученик на Катāда. Имал много книги, които неговите ученици предали от него. Книгата му *ас-Сунен* била подредена според разделите на фъкъха и се ползвала от учените до четвърти век по хиджра. Написал е също книга, посветена на развода *ат-Талāк*.

– Мухаммед ибн Еби Зи’б (80-158 г.х). Един от големите учени на Медина. Съставил книга, наречена *ал-Муўатта’*, преди тази на Мāлик ибн Енес. През шести век по хиджра тази книга била разпространена в Андалусия.

– Абдуррахмāн ибн ‘Амр ал-Еўзā‘и (88-156 г.х). Той бил факихът на Шām. Един от учениците на аз-Зухри и Яхя ибн Еби Кесир.

– Ма‘мер ибн Рāшид ал-Йемāни (95-152 г.х). Един от големите ученици на аз-Зухри от Йемен. Съставил е книга, наречена *ал-Джāми‘*, която е от най-старите книги, достигнали до нас. Частта, която е достигнала до нас съдържа 1613 хадиса.

– Шу‘ба ибн ал-Хаджджāдж (83-160 г.х). Един от водещите учени по хадис за своето време в Ирак. Написал е книги в Басра. Неговите ученици били от шейховете на Ахмед ибн Ханбел.

– Суфян ас-Сеўри (97-161 г.х). Един от големите учени по хадис и сунна в Ирак. Написал е книги в Куфа. Знаел е наизуст тридесет хиляди хадиса от Пророка (с.а.с.), сахāбе (р.а.) и последователите. Най-известната му книга се наричала *ал-Джāми‘*. Неговият ученик Убейдуллах ибн Абдиррахмāн ал-’Ашджа‘и (поч. 182 г.х) я предавал от него. Изисквал от учениците си да прочитат пред него хадисите, които са записвали от него, за да се увери, че са написани правилно. Книгите му се ползвали до четвърти век по хиджра.

– Зā’ида ибн Кудāма (поч. 160 г.х). Бил от учените по хадис и авторитетите в Куфа. Бил от съучениците на Суфян ас-Сеўри. Съставил е книга, наречена *ал-Мусаннаф* или *ас-Сунен*. Ученикът му Му‘āўия ибн ‘Амр (поч. 215 г.х) предавал неговите книги (включително и *ал-Мусаннаф*) в Багдад.

– Хаммāд ибн Селеме ал-Басри (90-167 г.х). Заедно с Ибн Еби ‘Аруба те са били

първите написали класифицирани сборници с хадиси в Басра. Най-известната му книга била *ал-Мусаннаф*. Била известна и в Андалусия. Неговият ученик ʻАффāн ибн Муслим (поч. 219 г.х) предал от него десет хиляди хадиса. Неговите книги не са достигнали до нас, но част от тях са включени в по-късните книги.

– Ал-Лейс ибн Саʻд (94-175 г.х). Той е учен от Египет, връстник на Мāлик ибн Енес и негов другар. Имал две книги от своя шейх Ебу аз-Зубейр ал-Мекки, които съдържали хадиси, предадени от Джāбир ибн Абдиллях. Съставил много книги. Срещнал шейха си Ибн Шихāб през 113 г.х в Мека, чул е хадиси от него, както и от Ебу аз-Зубейр ал-Мекки и Нāфиʻ Меўля ибн ʻУмар (30-117 г.х), които са чували хадиси непосредствено от сахāбе (р.а.) и са ги записали от тях.

– Ебу ʻАуāна ал-Ўаддāх ибн Хāлид ал-Яшкури (поч. 175 г.х). Той е от учените на Уāсит в Ирак.

– Мāлик ибн Енес (93-179 г.х). Той е първият, който съставил книги в Медина. Имал повече от сто шейха, а учениците му били повече от хиляда и седемстотин. Започнал да преподава на четиридесет годишна възраст. Най-известната му книга *ал-Муўатта'* била завършена през 147 г. х. като съставянето ѝ продължило близо четиридесет години. Имàм аш-Шāфиʻи (поч. 204 г.х) казвал, че тя е най-достоверната книга след Корана. Повече от петдесет учени от всички кътчета направили нейни копия.

I.4. Поява на енциклопедии с хадиси (150-200 г.х/767-815)

През този период се появили енциклопедиите с хадиси. Били съставени много книги с хадиси с различни подредби, тематики, стилове и обем.

Това съвпаднало с управлението на Хāрун ар-Рашид (170-203 г.х).

Огромните енциклопедични книги обхващали хадисите от книгите, написани през предходния етап.

Имало е *муснеди*, които събирали единствено хадисите от Пророка (с.а.с.), подредени според имената на сахāбе (р.а.), които са ги предали. Например муснедът на Ахмед, който съдържал около тридесет хиляди предания.

Имало е *мусаннафи*, които съдържали хадиси и предания на сахāбе (р.а.) и тāбиʻун (р.а.), и техните юридическо-богословски възгледи с техните вериги разказвачи, подредени според разделите на фъкъха. Например Мусаннаф на Ибн Еби Шейбе (поч. 235 г.х / 849), който съдържал около тридесет и осем хиляди предания; Мусаннаф на Абдурраззāк (поч. 211 г.х/827), който съдържал около двадесет хиляди предания. Като и двете са отпечатани.

След този етап се появили *сунените*, които съдържали единствено хадисите от Пророка (с.а.с.), както при *муснедите*, само че подредени според разделите на фъкъха, както при *мусаннафите*. Най-известните от тях са шестте Сунени: на ад-Дāрими (اَلدَّارِمِيُّ), (181-255 г.х / 797-869); Ебу Дауд (أَبُو دَاود), (202-275 г.х / 817-888); Ибн Мāдже (اِبْنُ مَاجَةَ), (209-273 г.х / 824-886); ат-Тирмизи (اَلتِّرْمِذِيُّ), (поч. 279 г.х / 892); ан-Несāʼи (اَلنَّسَائِيُّ), (214-303 г.х / 829-915); и ад-Дāракутни (اَلدَّارَقُطْنِيُّ), (306-385 г.х / 918-995). Всички те са отпечатани. Авторите на тези книги са ползвали енциклопедичните книги от четвъртия етап.

Имало е книги, които съдържали хадиси, подредени според разделите на фъкъха,

плюс юридическо-богословските възгледи на самия автор. Както е при книгата *ал-Муўатта'* на имàм Мāлик ибн Енес (поч. 179 г.х), която също е отпечатана.

Други книги били, т.нар. *ас-Сихāх*, които съдържали хадиси, за чиято достоверност има единодушие сред учените по хадис, подредени според разделите на фъкъха. Най-известните от тях са били *Сахих* на ал-Бухāри (поч. 256 г.х) и *Сахих* на Муслим (поч. 261 г.х).

Появили се книги, които разглеждали разказвачите на хадисите, записвали техните биографии, годините на кончината им и техните характеристики.

Появили се книгите с историята на разказвачите на хадиси, като книгата *ат-Тāрих ал-кебир*, на ал-Бухāри; *ал-Джерх ўа't-та'дил*, на ар-Рāзи, съдържащи имената на хиляди разказвачи, подредени по азбучен ред, започвайки от епохата на сахāбе (р.а.) до епохата на авторите и включвайки оценки за тях от гледна точка на квалифицирането или дискредитирането им.

После се появили книги, посветени специално на авторитетните разказвачи на хадиси. Като книгите: *ас-Сикāт*, на Ибн Хиббāн (поч. 356 г.х); *ас-Сикāт*, на ал-'Иджли; *ас-Сикāт*, на Ибн Шāхин.

Появили книги, посветени специално на слабите разказвачи на хадиси. Като книгите: *ад-Ду'афā'*, на ал-Бухāри и на ан-Несā'и; *ал-Меджрухин*, на Ибн Хиббāн; *ад-Ду'афā'*, на ал-'Укайли; и *ал-Кямил*, на Ибн 'Ади.

Също така се появили книги, посветени специално на сахāбе (р.а.), съдържащи техните имена, племенната им принадлежност, техните биографии. Например *ас-Сахāбе*, на Ебу На'им ал-Асбахāни; *ал-Исти'āб*, на Ибн Абдилбарр.

После се появили книги, посветени специално на биографиите на учените от всяка страна и биографиите на учените по хадис, които са ги посетили или минали през тях. Най-известната от тях е книгата *Тāрих Багдāд*, на ал-Хатиб ал-Багдāди, която съдържа повече от десет хиляди биографии, по-специално на учените, които са посещавали Багдад от основаването му през втори век по хиджра до времето на автора на книгата.

Най-голямата от тях е книгата *Тāрих Димашк*, на ал-Хāфиз ибн 'Асāкир, която е посветена по-специално на учените от Дамаск. На учените, които са го посещавали или са преминавали през него.

Появили се много книги, посветени на разказвачите на хадиси, разглеждащи ги от повече от двадесет гледни точки с цел да се узнаят състоянията на разказвачите и да се различат авторитетите от слабите, степените на авторитетите, степените на слабите, хадисите на кои разказвачи могат да се предават или да послужат за подсилване на други хадиси, хадисите на кои разказвачи не са годни да се предават и т.н..

Имало е книги, посветени на критиката на хадисите и пояснявane на техните недостатъци. Това са т.нар. книги *ал-'Илал*. В тях авторите са събрали хадиси, в които има скрити недостатъци, макар привидно да изглежда, че няма такива. Най-известните от тях са книгите: *'Илал^{у}'л-хадис*, на Ибн Еби Хāтим ар-Рāзи, подредена според разделите на фъкъха; *ал-'Илал^{у}'л-кебир*, на ат-Тирмизи. Най-голямата книга от този вид е *ал-'Илал*, на ад-Дāракутни, подредена според муснедите на сахāбе (р.а.), като събира хадисите с недостатъци от всеки сподвижник поотделно.

След това се появили книги, посветени специално на слабите и измислени хадиси, като книгите: *ал-Ебāтил*, на ал-Джеўзакāни; и *ал-Меўду'āт*, на Ибн ал-Джеўзи. Те са

отпечатани.

След това се появили книги, посветени специално на методологията на хадиса. Това са книги, които поясняват принципите и правилата, на които се базира науката за хадисите; начините, по които се узнава дали преданието е достоверно или слабо; начините за научаване, предаване и записване на хадиси; степените на разказвачите; степените на преданията и т.н..

Най-известните книги по методология на хадиса са: *Ма'рифе^{му} 'улум^{и} 'л-хадис^{и}*, на ал-Хāким; *ал-Кифāя*, на ал-Хатиб ал-Багдāди; *'Улум^{у} 'л-хадис^{и}*, на Ибн ас-Салāх, известна като *ал-Мукаддима*.

След втори век по хиджра се появили също книги, посветени на хадисите с юридическо-богословски решения и доказателства по фъкъх. Т.нар. *Ехāдис^{у} 'л-ехкāм^{и}*, от които се нуждаят факихите. Хадисите в тях били подредени според разделите на фъкъха и обхващали: богослуженията, като намаза, зекята, говеенето и т.н.; взаимоотношенията, като продажбите, съдружията и т.н.; гражданските състояния, като женитбата, развода, наследството и т.н.; юриспруденцията, като жалбите, доказателствата, свидетелствата и т.н.

Книгата *Ал-Мунтекā фи'л-ехкāм*, на ал-Хāфиз Абдуллах ибн Али ибн ал-Джāруд (230-307 г.х), може да се приеме за първата книга от този вид. Тя съдържа 1114 хадиса, подредени според разделите на фъкъха. Хадисите в нея са със сенеди. Авторът е ученик на учениците на Мāлик ибн Енес, аш-Шāфи'и и Ахмед ибн Ханбел. Книгата е отпечатана.

Подобна книга със същото наименование е съставена от ал-Хāфиз Кāсим ибн Есбаг, (250-340 г.х), учен по хадис и факих на Кордоба.

II. ХАДИСНА ЛИТЕРАТУРА

II.1. Общи източници

1. *Ал-Фихрист*, на Ибн ан-Недим (385 г.х/995).

Книгата е известна също с наименованията *Фихрист^{у} 'л-'кутуб^{и}*, *Фихрист^{у} 'л-'улум^{и}* и *Фихрист^{у} 'л-'улемā'^{ши}*. Авторът споменава книгите, които били написани през първите четири века по хиджра и дава информация за техните автори. Състои се от десет глави, всяка от които е наречена *макāле*. Отделно всяка глава е разделена на подраздели, наречени *фенн*. Във втора *макāле* споменава списък с книги по *Гариб^{у} 'л-хадис^{и}*. В шеста *макāле*, шести *фенн* дава кратка информация за книгите на 63 учени по хадис.

2. *Фахраса*, на Ибн Хайр ал-Ишбили (575 г.х/1179).

Цялото наименование на книгата е *Фахраса^{му} мā раўāх^{у} 'ан шуюхих^{и} мин^{е} 'д-деўāўин^{и} 'л-мусаннефе^{ши} фи дуруб^{и} 'л-'илм^{и} у^{а} 'енўā'^{ши} 'л-ме'āриф^{и}*. Авторът е библиограф от Андалусия. Книгата е вид каталог на книги по различни науки. Отдава тежест на науките по хадисознание.

3. *Кешф^{у} 'з-зунун^{и}*, на Мустафа ибн Абдиллях (1017-1068 г.х / 1609-1657).

Авторът е известен като Хаджи Халифе, а също и като Кятип Челеби. Цялото наименование на книгата е *Кешф^{у} 'з-зунун^{и} 'ан 'асāми'л-кутуб^{и} у^{а} 'л-фунун^{и}*. Това е каталог на книгите до епохата на автора.

4. GAL, на Carl Brockelmann (1868-1956 г.).

Цялото наименование на книгата е *Geschichte der Arabischen Literatur* (GAL). Биографична и библиографична книга, с допълнение (*Supplementband*). Обхваща

книгите и авторите в ислямския свят.

5. GAS, на Fuad Sezgin.

Съвременен автор. Цялото наименование на книгата е *Geschichte der Arabischen Schriftums* (GAS). В първия си том обхваща книгите, свързани с науките за Корана, а във втория – с науките за хадиса. Частта за хадисите започва с „*ас-Сахифа ас-сādика*", на Абдуллах ибн ʻАмр ибн ал-ʻĀс (поч. 65 г.х/684), Омаядския и Абасидския периоди, обхваща 363 автора и техните книги. Споменава всички разработки по дадените книги, дали са отпечатани, къде се намират, къде и кога са отпечатани.

6. DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).

Ислямска енциклопедия на турската фондация „Диянет".

II.2. Специални източници

1. *Ар-Рисāле^{му} ʼл-мустетрафа^{му}*, на Мухаммед ибн Джафер ал-Каттāни (1345 г.х/1929).

Цялото наименование на книгата е *ар-Рисāле^{му} ʼл-мустетрафа^{му} либеян^{и} мешхур^{и} кутуб^{и} ʼс-сунна^{ти} ʼл-мушеррафа^{ти}*. Авторът дава информация за около 1400 книги и около 600 мухаддиси, като обхваща периода II-XIV. век.

2. *Бустāн^{у} ʼл-мухаддисин*, на Абдулазиз ад-Дихлауи (1239 г.х/1824).

Цялото наименование на книгата е *Бустāн^{у} ʼл-мухаддисин^{а} фи беян^{и} кутуб^{и} ʼл-хадис^{и} у^{а} ʼесхāбихā ʼл-гирр^{и} ʼл-мейāмин^{а}*. Авторът дава информация за около 100 мухаддиси, техните книги и похвални качества като започва с *ал-Муўатта'*, на Мāлик (179 г.х/795) и стига до *Месāбих^{у} ʼс-Сунна^{ти}*, на Ал-Хусейн ал-Багаўи (516 г.х/1122), обхващайки период от около триста и петдесет години.

3. *Studies in Early Hadith Literature*, на Мухаммед Мустафā ал-Еʻзами.

Съвременен изследовател, роден през 1930 г. Дава информация за първите документи, свитъци и сахифи (ръкописни книги) с хадиси.

4. *Делил^{у} ʼл-му'еллефāт*, на Мухйиддин Атийя, Салāхуддин Ханефи и Мухаммед Хайр Рамадāн Юсуф.

Цялото наименование на книгата е *Делил^{у} му'еллефāт^{и} ʼл-хадис^{и} ʼш-шериф^{и} ʼл-матбуʻа^{ти} ʼл-кадима^{ти} у^{а} ʼл-хадиса^{ти}*. Отпечатана е в Бейрут през 1995 г..

5. *Ал-Муʻджем^{у} ʼш-шāмил*, на Мухаммед Иса Сāлихийя.

Цялото наименование на книгата е *ал-Муʻджем^{у} ʼш-шāмил^{у} л^{и} ʼт-турāс^{и} ʼл-ʻарабийй^{и} ʼл-матбуʻ^{и}*. Книгата е отпечатана в пет тома (Кайро, 1992-1995).

6. *Турāс^{у} ʼл-магāриба*, на Мухаммед ибн Абдиллях ат-Тулейди.

Цялото наименование на книгата е *Турāс^{у} ʼл-магāриба^{ти} ф^{и} ʼл-хадис^{и} ʼн-небеўийй^{и} у^{а} ʻулумих^{и}*. Книгата е дипломна работа за защита на магистърска степен на автора, отпечатана в Бейрут през 1995 г..

II.3. Хадисна литература, в която подредбата е според *ар-риджāл^{и}* (имената на разказвачите).

При тази система разказвачите се подреждат според различни критерии и под името на всеки разказвач се цитират предадените от него хадиси без оглед на тяхната тематика. Книгите с такава подредба могат да бъдат: *муснед*, *муʻджем* и *етрāф*. При книгите от вида „*муснед*" имената на сахāбе (р.а.) се подреждат по азбучен ред, като под името на всеки сподвижник се цитират хадисите, които той е предал. При книгите от вида „*муʻджем*" е възможно подредбата по азбучен ред да е както при муснедите,

или според имената на шейховете (учителите) на автора, след което под името да се цитират хадисите, които е предал. Книгите от вида „*етрāф*" обхващат хадисите от определени сборници, например: *Сахих ал-Бухари* и *Сахих Муслим*, „*ал-Кутубу'с-ситте*", „*ас-Сунену'л-'ерба'а*" и други. При тях подредбата е по азбучен ред, само че тази подредба е, или според името на сподвижника, като под името му се цитира само част от хадисите, които той е предал (най-често началото на хадисите); или според началото от хадиса, след което се посочва сборникът, в който се намира целият хадис.

1. Книги от вида *муснед*:

1.1. *Муснед*, на Ебу Дāуд.

Цялото име на автора е Ебу Дāуд Сюлейман ибн Дāуд ибн ал-Джāруд ат-Таялиси (133-204 г.х/751-819). Знаел е наизуст 40 000 хадиса. Книгата му съдържа 2767 хадиса от 281 сахāбе (р.а.).

1.2. *Муснед*, на ал-Хумейди.

Цялото име на автора е Ебу Бекр Абдуллах ибн Иса ал-Хумейди (219/834). Живял в Мека, бил наричан *Шейху'л-Харам* („Учителят на Свещената джамия"). Бил от учителите на ал-Бухари и от съучениците на имàм аш-Шāфи'и. Книгата му съдържа 1300 хадиса, без повтарящите се, от 179 сахāбе (р.а.).

1.3. *Муснед*, на Ахмед ибн Ханбел.

Авторът на тази книга е Ахмед ибн Ханбел ибн Хилāл аш-Шейбāни (164-241 г.х/780-855). Знаел е наизуст един милион хадиса.От него са предавали хадиси известни учени като ал-Бухари, Муслим, Ебу Дāуд, двамата му синове Абдуллах и Сāлих. Книгата му съдържа около 30 000 хадиса, без повтарящите се, от около 900 сахāбе (р.а.).

2. Книги от вида *му'джем*:

2. Трите *му'джема*, на ат-Табарāни.

Цялото име на автора е Ебу'л-Кāсим Сюлейман ибн Ахмед ибн Ейюб ат-Табарāни (260-360 г.х/874-971). Трите книги на ат-Табарāни от този вид са:

2.1. *Ал-Му'джему'л-кебиру* (*фи есмāу'с-сахāбеми*).

Когато в хадисознанието се каже *Му'джем*, се подразбира *Ал-Му'джему'л-кебиру* на ат-Табарāни. Подредбата по азбучен ред авторът започнал с имената на „Десетимата благовестени с Рая" от сахāбе (р.а.), след което преминал към имената на останалите сахāбе (р.а.) с изключение на Ебу Хурейра (р.а.), тъй като за него и неговите хадиси съставил отделна книга. Съдържа около 22 000 хадиса от близо 1600 сахāбе (р.а.).

2.2. *Ал-Му'джему'л-еўсату* (*фи гарā'ибу шуюхиу*).

В нея ат-Табарāни подредил по азбучен ред имената на неговите шейхове, като под името на всеки шейх споменал единичните хадиси, които е предал. Съдържа повече от 9000 хадиса от около 2000 от неговите шейхове. Някои от хадисите в тази книга са слаби.

2.3. *Ал-Му'джему'с-сагиру*.

В нея ат-Табарāни подредил по азбучен ред имената на неговите шейхове, като под името на всеки шейх споменал по един хадис (рядко по няколко) с неговия иснад. Съдържа около 1200 текста с иснади.

Има и други книги от вида *Му'джем*. Когато се ползват такива книги, трябва да се внимава според кой критерий е подредбата по азбучен ред.

3. Книги от вида *етрāф*:

3.1. *Етрāф^{у}'с-Сахихайн^{и}*, на Халеф ибн Хамдун ал-Уāсити (401 г.х/1011).

Книгата обхваща хадисите от *Сахих ал-Бухари* и *Сахих Муслим.*

3.2. *Етрāф^{у}'л-гарā'иб^{и} у^{а}'л-'ефрāд^{и}*, на Ебу'л-Фадл Мухаммед ибн Тāхир ал-Макдиси (507 г.х/1114).

Книгата обхваща хадисите от „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*".

3.3. *Тухфа^{му}'л-'ешрāф^{и} б^{и} ма'рифе^{ти}'л-'етрāф^{и}*, на Юсуф ибн Абдиррахмāн ал-Миззи (742 г.х/1341).

Книгата обхваща хадисите от „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*", плюс допълненията към тях (*Та'ликāт^{у} Сахих^{и}'л-Бухари*; *Мукаддима^{му} Муслим^{ин}*; *ал-Мерāсил^{у}*, на Ебу Дāуд; *ал-'Илял^{у}'с-сагир^{у}*, на ат-Тирмизи; *аш-Шемā'ил^{у}*, на ат-Тирмизи; *'Амел^{у}'л-яўм^{и} у^{а}'л-лейле^{ти}*, на ан-Несā'и; *ас-Сунен^{у}'л-кубрā*, ан-Несā'и; *Хасā'ис^{у} Али*, ан-Несā'и). Включва повече от 19 600 хадиса, предадени от 1391 разказвачи от първите три поколения.

3.4. *Захā'ир^{у}'л-меўāрис^{и} фи'д-деляле^{ти} аля меўāди'^{и}'л-'ехāдис^{и}*, на аш-Шейх Абдулгани ибн Исмаил на-Нāблуси (1143 г.х/1730).

Книгата обхваща „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*" и *ал-Муўатта'*. Състои се от седем раздели. Във всеки раздел имената на сахāбе (р.а.) са подредени по азбучен ред. Съдържа 12302 хадиса.

3.5. *Меўсу'а^{му} 'етрāф^{и}'л-хадис^{и}'н-небеўийй^{и}'ш-шериф^{и}*, на Мухаммед ас-Са'ид Бесйуни Заглул.

Книгата обхваща 150 книги, като подрежда текстовете на хадисите по азбучен ред.

II.4. Хадисна литература, в която подредбата е според *ал-ебўāб^{и}* (тематиката на хадисите).

Такава подредба имат книги от видовете *мусаннаф*, *сунен* и *джāми'*.

„Мусаннаф" се нарича книга, която съдържа хадиси и предания, чиято тематика е по-богата от тази на сунените. (Тези хадиси могат да са от видовете **مَرْفُوعٌ**, **مَقْطُوعٌ** или **مَوْقُوفٌ**).

„Сунен" се нарича книга, която съдържа хадиси на юридическо-богословска тематика (богослужения, взаимоотношения, наказания), подредени според разделите на фъкъха. (Тези хадиси са от вида **مَرْفُوعٌ**). Книгите от този вид се появили след втората половина на трети век по хиджра.

„Джāми'" се нарича книга, която съдържа хадиси на всяка религиозна тематика. Това са най-всеобхватните книги. (Тези хадиси са предимно от вида **مَرْفُوعٌ**).

1. Книги от вида *мусаннаф*:

1.1. *Ал-Муўатта'*, на Мāлик ибн Енес (93-179 г.х/715-795).

Книгата била завършена през 147 г.х (764), като отначало съдържала 10 000 хадиса. Всяка година авторът я преглеждал и изваждал от нея някои хадиси. Впоследствие останала с 1 720 хадиса.

1.2. *Мусаннаф*, на Абдурраззāк (126-211 г.х/744-827).

Цялото име на автора е Абдурраззāк ибн Мухаммед ибн Хаммāм ибн Нāфи' ас-Сан'āни. Книгата му съдържа около 20 000 хадиса.

1.3. *Мусаннаф*, на Ибн Еби Шейбе (159-235 г.х/776-849).

Цялото име на автора е Абдуллах ибн Мухаммед ибн Еби Шейбе. Книгата му съдържа около 38 000 хадиса.

2. Книги от вида *сунен*:

2.1. *Сунен*, на Ебу Дāуд (202-275 г.х/817-888).

Цялото име на автора е Сюлейман ибн ал-'Аш'ас ибн Исхāк ал-'Азди ас-Сиджистāни. Книгата му съдържа 5 252 хадиса.

2.2. *Сунен*, на ан-Несā'и (214-303 г.х/829-915).

Цялото име на автора е Ахмед ибн Шу'айб ибн Али ибн Бахр ибн Синāн ибн Дāнāр ан-Несā'и. Отначало съставил книгата „*ас-Сунен ал-Кубрā*", която съдържала, както достоверни, така и слЕби хадиси. След това той съкратил тази книга и оставил в нея само достоверните хадиси като я нарекъл „*ас-Сунен ас-Сугрā*", впоследствие станала известна с името „*ал-Муджтебā*" или „*ал-Муджтенā*". Когато се каже „*Сунен ан-Несā'и*" се има предвид именно този съкратен вариант. Според някои учени тя е третата по достоверност книга с хадиси след *Сахих на ал-Бухāри* и *Сахих на Муслим*. Книгата съдържа 5 774 хадиса.

2.3. *Сунен*, на Ибн Мāдже (209-273 г.х/824-886).

Цялото име на автора е Ебу Абдиллях Мухаммед ибн Йезид ал-Казўини. Книгата му съдържа повече от 4 300 хадиса.

2.4. *Сунен*, на ад-Дāрими (181-255 г.х/797-868).

Цялото име на автора е Ебу Мухаммед Абдуллах ибн Абдиррахмāн ат-Тамими ас-Самарканди. Съдържа повече от 3 500 хадиса.

2.5. *Сунен*, на ад-Дāракутни (306-385 г.х/918-995).

Цялото име на автора е Ебу'л-Хасан Али ибн 'Умар ибн Ахмед ибн Мехди ибн Месуд ибн Динāр ал-Багдāди ад-Дāракутни. Книгата му съдържа повече от 4 700 хадиса.

2.6. *Ас-Сунен ал-Кубрā*, на ал-Бейхаки (384-458 г.х/994-1066).

Цялото име на автора е Ебу Бекр Ахмед ибн ал-Хусейн ибн Али ибн Мусā ал-Хурāсāни ал-Бейхаки. Книгата му съдържа около 22 000 хадиса.

3. Книги от вида *джāми'*:

3.1. *Сахих*, на ал-Бухари (194-256 г.х/810-870).

Цялото име на книгата е *ал-Джāми^{у}'с-Сахих^{у}'л-муснед^{у}'л-мухāтасар^{у} мин хадис^{и} Расулиллях^{и} саллаллāх^{у} 'алейх^{и} у^{а} селлем^{е} у^{а} сунених^{и} у^{а} ейямих^{и}*, а цялото име на автора е Ебу Абдиллях Мухаммед ибн Исмаил ибн Ибрахим ибн ал-Мугира ал-Бухари ал-Джу'фи. Книгата му съдържа 2 761 хадиса без повтарящите се.

3.2. *Сахих*, на Муслим (204-261 г.х/819-875).

Книгата е известна и с наименованията *ал-Муснед^{у}'с-Сахих^{у}* и *ал-Джāми^{у}'с-Сахих^{у}*. Името на автора е Ебу'л-Хюсейн Муслим ибн ал-Хаджджāдж ибн Муслим ал-Кушайри ан-Нисāбури. Книгата му съдържа около 4 000 хадиса.

3.3. *Ал-Джāми'* (или *Сунен*), на ат-Тирмизи (209-279 г.х/827-892).

Името на автора е Ебу Иса Мухаммед ибн Иса ибн Саура ат-Тирмизи. Книгата му съдържа около 4 000 хадиса.

II.5. Хадисна литература, която няма тълкувания.

1. *Ал-Мустедрак*, на ал-Хāким (321-405 г.х/933-1014).

Книгата се нарича *ал-Мустедрак аля'с-Сахихайн*. Името на автора е Ебу Абдиллях Мухаммед ибн Абдиллях ал-Хāким ан-Нисāбури. Авторът споменава хадиси, които са достоверни въз основа на условията на ал-Бухари и Муслим или на единия от тях, но не

са включени в техните сборници. Споменава също хадиси, които той самият счита за достоверни, като казва за тях "достоверен иснад". Ал-Хāким бил снизходителен в критериите си за достоверност, затова неговите хадиси трябва да се проучват. Аз-Зехеби (748 г.х / 1247), резюмирал тази книга и посочил степента на достоверност на повечето от хадисите на ал-Хāким.

2. *Ал-Мустехрадж*, на ал-Исмаили (277-371 г.х / 890-982).

Книгата се нарича *Ал-Мустехрадж*^{у} *аля сахих*^{и}*'л-Бухāрийй*^{и}. Името на автора е Ебу Бекр Ахмед ибн Ибрахим ал-Исмаили. Авторът предава със свой иснад хадисите от сборника на ал-Бухари, като неговата линия на предаване се среща с тази на ал-Бухари в неговия шейх или в някой от шейховете, които са над него.

3. *Ал-Мустехрадж*, на Ебу ʻАуāна (230-316 г.х / 845-928).

Книгата се нарича *Ал-Мустехрадж*^{у} *аля сахих*^{и} *Муслим*^{ин}. Името на автора е Ебу ʻАуāна Якуб ибн Исхāк ибн Ибрāхим ал-Исфирāйини. Авторът предава със свой иснад хадисите от сборника на Муслим.

4. *Ал-Мустехрадж*, на Ебу Нуʻайм (336-430 г.х / 947-1038).

Книгата се нарича *Ал-Мустехрадж*^{у} *ʻаля'с-сахихайн*^{и}. Името на автора е Ебу Нуʻайм Ахмед ибн Абдиллях ал-Есбахāни. Авторът предава със свой иснад хадисите от сборниците на ал-Бухари и Муслим.

5. *Месāбих*^{у}*'с-сунна*^{ти}, на ал-Багаўи (436-516 г.х / 1044-1122).

Книгата се нарича също „*Мухй*^{и}*'с-сунна*^{ти}" и „*Рукн*^{у}*'д-дин*^{и}". Името на автора е Ебу Мухаммед ал-Хусейн ибн Месуд ибн Мухаммед ал-Феррā ал- Багаўи. Авторът включва термини, които са характерни само за него. Хадисите, които се намират в двата достоверни сборника (на ал-Бухари и Муслим) той обозначава с термина "*Сахих*" (достоверен); а хадисите, които се намират в четирите сунени (на ат-Тирмизи, ан-Несā'и, на Ебу Дāуд и Ибн Мāдже) обозначава с термина "*Хасен*" (добър). Авторът е събрал избрани хадиси от двата достоверни сборника, от четирите сунени и от сунен на ад-Дāрими.

6. *Мишкā*^{ту}*'л-месāбих*^{и}, на ат-Тибризи (737 г.х / 1336).

Името на автора е Ебу Абдиллях Мухаммед ибн Абдиллях ал-Хатиб ат-Тибризи. Авторът добавил 1511 хадиса към *Месāбих*^{у}*'с-сунна*^{ти}.

7. *Джāми*^{у}*'л-'усул*^{и} *л*^{и}*'ехāдис*^{и}*'р-Расул*^{и}, на Ибн ал-Есир ал-Джезари (555-630 г.х / 1160-1233).

Авторът събрал хадисите от двата достоверни сборника на ал-Бухари и Муслим, ал-Муўатта' и сунените на ат-Тирмизи, ан-Несā'и и Ебу Дāуд. Премахнал иснадите на хадисите като оставил само името на сподвижника и поставил знак за сборника, в който се намира хадисът.

8. *Кенз*^{у}*'л-ʻуммāл*^{и} *фи сунен*^{и}*'л-'аКўāл*^{и} *у*^{а}*'л-'ефʻāл*^{и}, на Аляуддин ал-Муттаки ал-Хинди (885-975 г.х / 1480-1567).

Авторът събрал хадисите от *Джем*^{у}*'л-джеўāми*^{ʻи} (*ал-Джāми*^{у}*'л-кебир*^{у}), на ас-Суюти. Книгата съдържа около 47 000 хадиса, подредени според разделите на мюсюлманското право. Авторът използва знаци, за да посочи сборника, в който се намира хадисът.

9. *Ат-Тāдж*^{у}*'л-джāми*^{у} *л*^{и}*'л-'усул*^{и} *фи 'ехāдис*^{и}*'р-Расул*^{и}, на Мансур Али Нāсиф.

Авторът е един от ученита на университета ал-Азхар. Книгата е завършена през

1347 г.х (1928). В нея авторът събрал избрани хадиси от двата достоверни сборника на ал-Бухари и Муслим, и сунените на ат-Тирмизи, ан-Несā'и и Ебу Дāуд. По темите, по които не намирал хадиси в тези сборници, той ги допълвал от ал-Муўатта', Муснед на Ахмед ибн Ханбел, Муснед на аш-Шāфи'и, Сунен на Ибн Мāдже и ал-Мустедрак на ал-Хāким.

10. *Меджме^{ў}'з-зеўā'ид^{и} у^{а} менбе^{ў}'л-феўā'ид^{и}*, на ал-Хайсеми (735-807 г.х / 1334-1404).

Името на автора е Нуруддин Али ибн Еби Бекр ал-Хайсеми. Тази книга съдържа хадиси, които не са споменати в „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*", но са споменати в муснедите на ал-Беззāр, Ебу Я'ля и Ахмед ибн Ханбел, и в трите Му'джема на ат-Табарāни. В книгата авторът споменава повече от двадесет хиляди хадиса и пояснява степента им на достоверност.

11. *Ал-Метāлиб^{у}'л-'āлия^{ти} бизеўā'ид^{и}'л-месāнид^{и}'с-семāния^{ти}*, на Ибн Хаджер (773-852 г.х / 1371-1448).

Авторът е известен като ал-Хāфиз ибн Хаджер ал-Аскаляни. Цялото му име е Шихāбуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед ибн Али ибн Мухаммед ибн Ахмед ибн Хаджер ал-Аскаляни. Тази книга съдържа хадиси, които не са споменати в „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*", но са споменати в мусаннафите на ат-Таялиси (204 г.х / 819), ал-Хумейди (219 г.х / 834), Ибн Еби Умар ал-Адени (243 г.х / 858), Муседдед ибн Мусерхад (228 г.х / 843), Ибн Мани' (244 г.х / 858), Ибн Еби Шейбе (235 г.х / 849), Абд ибн Хумейд (249 г.х / 863) и Ибн Еби Усāма (282 г.х / 895). В книгата авторът е споменал повече от 4 700 хадиса.

12. *Ат-Тергиб^{у} у^{а}'т-терхиб^{у}*, на ал-Мунзири (581-656 г.х / 1185-1258).

Името на автора е Закийюддин Ебу Мухаммед Абдулазим ибн Абдилкаўи ибн Абдиллях ибн Селяме ибн Са'д ал-Мунзири. В книгата авторът е събрал хадиси на тема „насърчаване и предупреждаване" от *ал-Муўатта'*, „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{му}*", трите книги *Му'джем* на ат-Табарāни, *Муснед* на ал-Беззāр, *Муснед* на Ебу Я'ля, *Сахих* на Ибн Хиббāн, *Сахих* на Ибн Хузейме, *ал-Мустедрак* на ал-Хāким, книгите на Ибн Еби ад-Дуня, *Шу'аб^{у}'л-имāн* и *Китāб^{у}'з-зухд* на ал-Бейхаки и *Ат-Тергиб^{у} у^{а}'т-терхиб^{у}*, на Ебу ал-Кāсим ал-Есбахāни. В книгата се съдържат и апокрифни (измислени) хадиси.

13. *Ал-Езкāр*, на ан-Неуеуи (631-676 г.х / 1234-1277).

Цялото име на книгата е *Хилйа^{му}'л-'Ебрāр^{и} у^{а} ши'ār^{у}'л-'ехбāр^{и} фи талхис^{и}'да'ауāт^{и} у^{а}'л-езкāр^{и}'л-мустехаббе^{ти} фи'л-лейл^{и} у^{е}'н-нехāр^{и}*. Името на автора е Мухйиддин Ебу Зекерия Яхя ибн Шереф ибн Мурри ибн Хасан ибн Хюсейн ибн Мухаммед ибн Джуму'а ан-Неуеуи. Съдържа молитви и споменавания.

14. *Рийāд^{у}'с-сāлихин^{е} мин келям^{и} Сейид^{и}'л-мурселин^{а}*, на ан-Неуеуи (631-676 г.х / 1234-1277).

15. *Ал-'Арба'ун*, на ан-Неуеуи (631-676 г.х / 1234-1277).

Книгата съдържа 42 хадиса, подбрани предимно от двата достоверни сборника (на ал-Бухари и Муслим).

16. *Ал-Джāми^{ў}'с-сагир^{у} мин хадис^{и}'л-бешир^{и}'н-незир^{и}*, на Джелялуддин ас-Суюти (849-911 г.х / 1445-1505).

Името на автора е Абдуррахмāн ибн ал-Кемāл Еби Бекр ибн Мухаммед СāбиКуддин ал-Асюти, известен като *Джелялуддин ас-Суюти*. Книгата е резюме на

книгата му „*Джем^{у}ъ-джеўāми^{и}*“. Съдържа кратки хадиси, подредени по азбучен ред според първата дума на хадиса. Сенеди не се споменават. След всеки хадис авторът споменава специални знаци, посочващи източника на хадиса, както и такива за степента му на достоверност.

17. *Ал-Мекāсид^{у}ъ-хасене^{ти} фи'л-'ехāдис^{и}'л-муштехира^{ти} аля'л-елсине^{ти}*, на ас-Сахāуи (831-902 г.х/1427-1496).

Името на автора е Шемсуддин Ебу'л-Хайр Мухаммед ибн Абдиррахмāн, известен като ас-Сахāуи. Книгата съдържа 1356 предания, които са разпространени сред хората. След всяко предание авторът дава пояснения за него.

18. *Кешф^{у}'л-хафā^{и} у^{а} музил^{у}'л-'илбāс^{и} 'аммā'штухира мин^{е}'л-'ехāдис^{и} аля елсине^{ти}'н-нāс^{и}*, на ал-'Аджлуни (1087-1162 г.х/1676-1749).

Името на автора е Исмаил ибн Мухаммед ал-'Аджлуни. Книгата съдържа повече от 3200 предания, които са разпространени сред хората като хадиси. Това е първата книга, която трябва да се погледне, когато има колебание дали даден израз е хадис, или не. Подредена е по азбучен ред според първата дума. Авторът е ползвал *ал-Мекāсид^{у}'л-хасене^{ти}*, на ас-Сахāуи за базова книга. Затова, когато каже „*Кāл^{а} фи'л-'асл^{и}*“, има предвид ас-Сахāуи. В края на книгата авторът е съставил указател, където разделил тематично включените хадиси и споменал техните начала.

19. *Тензих^{у}'ш-шери'а^{ти}'л-мерфу'а^{ти} 'ан^{и}'л-'ехāдис^{и}'ш-шени'а^{ти}'л-меўдуа^{ти}*, на Ибн 'Аррāк (907-963 г.х/1501-1556).

Името на автора е Ебу'л-Хасан Али Ибн 'Аррāк ал-Кинāни. Книгата съдържа измислени хадиси. Авторът съобщава имената на 2000 разказвачи, подредени по азбучен ред, към които са отправени обвинения в измисляне на хадиси.

II.6. Тълкувателна хадисна литература.

1. *Ме'āлим^{у}'с-сунен^{и}*, ал-Хаттāби (388 г.х/998).

Името на автора е Ебу Сюлейман Хамд ибн Мухаммед ибн Ибрахим ибн Хаттāб ал-Бусти ал-Хаттāби. Книгата му тълкува хадисите от *Сунен*, на Ебу Дāуд.

2. *Шерх^{у}'с-сунна^{ти}*, на ал-Багаўи (436-516 г.х/1044-1122).

Името на автора е Ебу Мухаммед ал-Хусейн ибн Месуд ибн Мухаммед ал-Феррā' ал-Багаўи. Книгата тълкува хадисите, отнасящи се до сунната, като втори източник на мюсюлманското право.

3. *Ал-Минхāдж^{у}, шерх^{у} Сахих^{и} Муслим^{ин}*, на ан-Неуеуи (631-676 г.х/1234-1277).

Книгата тълкува хадисите от сборника *Сахих*, на Муслим.

4. *Фетх^{у}'л-Бāри, шерх^{у} Сахих^{и}'л-Бухāрийй^{и}*, на Ибн Хаджер (773-852 г.х / 1371-1448).

Ибн Хаджер, Шихābуддин Ахмед ибн Али ал-Аскаляни, е работил върху тази книга в продължение на повече от 25 години като я завършил през 842 г.х. (1438 г.). Книгата тълкува хадисите от сборника *Сахих*, на ал-Бухари.

5. *Тухфа^{ту}'л-'Ахуазийй^{и}, шерх^{у} Джāми^{и}'т-Тирмизийй^{и}*, на ал-Мубāракфури (1283-1353 г.х/1866-1935).

Името на автора е Мухаммед Абдуррахмāн ибн Абдуррахим ал-Мубāракфури. Книгата тълкува хадисите от *Джāми'*, на ат-Тирмизи.

6. *Шерх^{у}'л-Муўатта^{и}*, на аз-Зуркāни (1122 г.х/1710).

Името на автора е Мухаммед ибн Абдулбāки ибн Юсуф аз-Зуркāни ал-Мāлики.

Книгата тълкува хадисите от *ал-Муўатта'*.

7. *'Аунʸ'л-ма'будᵘ шерхʸ Суненᵘ Еби Дāудᵃ*, на ал-'Азим 'Абāди.

Автори на книгата са индийските учени Ебу Тайиб ШемсулхаКК ал-'Азим 'Абāди и малкият му брат Мухаммед Ешраф ал-'Азим 'Абāди. Книгата тълкува *Сунен*, на Ебу Дāуд.

II.7. Речникова литература.

1. *Ал-Фā'икʸ фи гарибᵘ'л-хадисᵘ*, на аз-Замахшери (467-538 г.х/1074-1143).

Името на автора е Ебу'л-Кāсим Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшери.

2. *Ан-Нихāяᵐʸ фи гарибᵘ'л-хадисᵘ уᵃ'л-'есерᵘ*, на Ибн ал-Есир (544-606 г.х/1149-1209).

Името на автора е Меджддуддин Еби'с-Се'āдāт ал-Мубāрак ибн Мухаммед ал-Джезари ибн ал-Есир.

II.8. Литература по методология на хадиса.

1. *Ал-Мухаддисʸ'л-фāсилʸ бейнᵉ'р-рāўи уᵃ'л-ўā'и*, на Ебу Мухаммед ал-Хасан ибн Абдиррахмāн ибн Халлāд ар-Рāмахурмузи (360 г.х/971).

2. *Ма'рифеᵐʸ 'улумᵘ'л-хадисᵘ*, на ал-Хāким Ебу Абдиллях ан-Нейсабури (405 г.х/1014).

3. *Ал-Кифāяᵐʸ фи 'илмᵘ'р-риўāяᵐᵘ*, на ал-Хатиб Ебу Бекр ал-Багдāди (463 г.х/1071).

4. *Ал-'Илмāʸ 'иля ма'рифеᵐᵘ 'усулᵘ'р-риўāяᵐᵘ уᵃ такйидᵘ'с-семāᵘ*, на ал-Кāди 'Ияд (544 г.х/1149).

5. *'Улумʸ'л-хадисᵘ*, на Ибн ас-Салāх, Ебу 'Амр 'Усмāн ибн Абдиррахмāн аш-Шахризури (643 г.х/1245).

6. *Ат-Такрибʸ уᵃ'т-тейсирʸ*, на Мухйиддин Яхя ибн Шереф ан-Неуеуи (676/1277).

7. *Ихтисāрʸ 'улумᵘ'л-хадисᵘ*, на ал-Хāфиз Ибн Кесир (774 г.х/1373).

8. *Нухбеᵐʸ'л-фикарᵘ фи мусталахᵘ 'ехлᵘ'л-'есерᵘ*, на ал-Хāфиз Ибн Хаджер ал-Аскаляни (852 г.х/1448).

9. *Тедрибʸ'р-рāўи фи шерхᵘ Такрибᵘ'н-Неуеуи*, на Джелялуддин ас-Суюти (911 г.х/1505).

10. *Кауā'идʸ'т-тахдисᵘ мин фунунᵘ мусталахᵘ'л-хадисᵘ*, на ас-Сеййид Джамāлуддин ал-Кāсими (1332 г.х/1914).

11. *Теўджихʸ'н-назарᵘ 'иля 'усулᵘ'л-'есерᵘ*, на Тāхир ал-Джезā'ири (1338 г.х/1920).

II.9. Шиитска хадисна литература.

1. *Ал-Кяфи фи 'усулᵘ'д-динᵘ*, на ал-Кулейни (328 г.х/939).

Името на автора е Ебу Джафер Мухаммед ибн Якуб. Книгата е съставена в продължение на 20 години. Броят на хадисите в него е близо до броя на хадисите в „*ал-Кутубʸ'с-ситтеᵐʸ*". Според техните критерии в нея се съдържат 9488 слЕби хадиса.

2. *Мен ля яхдурухʸ'л-факихʸ*, на „аш-Шейх ас-Садук" (381 г.х/991).

Името на автора е Ебу Джафер Мухаммед ибн Али ибн ал-Хусейн ибн Мусā Бāбауейх ал-Кумми. Съдържа 5963 или 9044 хадиса. Според автора всички хадиси са достоверни.

3. *Тахзибʸ'л-'ахкāмᵘ*, на аш-Шейх ат-Туси (460 г.х/1067).

Името на автора е Ебу Джафер Мухаммед ибн ал-Хасан ат-Туси. Книгата съдържа 13559 хадиса.

4. *Ал-Истибсāрʸ фимā'хтулифᵃ минᵉ'л-'ахбāрᵘ*, също на аш-Шейх ат-Туси (460 г.х/

1067).

Книгата съдържа 5551 хадиса.

II.10. Указателна хадисна литература.

В тази категория попадат книги от видовете „*мифтāх*" (*букв.* „ключ"), „*фихрис*" (*букв.* „указател; каталог") и вече споменатите „*етрāф*".

1.Книги от вида „*мифтāх*":

Това са книги, в които хадисите са подредени по азбучен ред според първата им дума и се показва в кои сборници се намират.

1.1. *Мифтāх^{у}'с-Сахихайн^{и} Бухāрийй^{и} у^{а} Муслим^{ин}*, на Мухаммед аш-Шериф ибн Мустафā ат-Тукāди (1312 г.х/1897).

1.2. *Мифтāх^{у}'т-тертиб^{и} л^{и}'ехāдис^{и} Тāрих^{и}'л-Хатиб^{и}*, на ас-Сеййид Ахмед ал-Гумāри.

Книгата е „ключ" за 4500 хадиса, които са споменати в *История на Багдад*, на ал-Хāтиб ал-Багдāди.

1.3. *Фихрис^{у} 'ехāдис^{и} Сахих^{и} Муслим^{ин}*; *Фихрис^{у} 'ехāдис^{и} Сунен^{и}'бн^{и} Māдже^{та}*; *Фихрис^{у} 'ехāдис^{и}'л-Муўатта'^{и}*, на Мухаммед Фу'ād Абдулбāки (1299-1388 г.х / 1882-1967).

Недостатък при тези книги е, че не всеки знае първата дума на търсения хадис.

2. Книги от типа „*фихрис*":

Това са книги-указатели, индекси, които посочват в кои сборници се намират търсените хадиси според произволни думи от техния текст, подредени по азбучен ред.

2.1. *Мифтāх^{у} кунуз^{и}'с-сунна^{ти}*, на Wensinck (Венсинк), A. J. (Arent Jan), (1299-1358 г.х/1882-1939); преведена на арабски от на Мухаммед Фу'ād АбдулбāКи (1299-1388 г.х /1882-1967).

Книгата обхваща 14 сборника с хадиси: *Сахих^{у}'л-Бухāрийй^{и}*; *Сахих^{у} Муслим^{ин}*; *Сунен^{у} Еби Дāуд^{а}*; *Сунен^{у}'т-Тирмизийй^{и}*; *Муснед^{у} Ахмед^{е}'бн^{и} Ханбел^{ин}*; *Муснед^{у} Зейд^{ини}'бн^{и} Алийй^{ин}*; *Муснед^{у}'т-Тайāлисийй^{и}*; *Табакāт^{у}'бн^{и} Са'д^{ин}*; *Мегāзи'л-Ўāкидийй^{и}*; *Муўатта'^{у} Māлик^{ин}*; *Сунен^{у}'бн^{и} Māдже^{те}*; *Сунен^{у}'д-Дāримийй^{и}*; *Сунен^{у}'н-Несā'ийй^{и}*; *Сира^{ту}'бн^{и} Хишāм^{ин}*.

2.2. *Concordance* (Конкорданс), на група учени, под покровителвството на Кралската академия в Амстердам.

Пълното име на книгата е *Concordance et Indeces de la Tradition Musulmane*. А на арабски: *ал-Му'джем^{у}'л-муфехрес^{у} л^{и}'елфāз^{и}'л-хадис^{и}'н-небеўийй^{и}*.

Работата по подготовката на книгата е започнала от Juynboll, Wensinck, Horovitz и други учени ориенталисти през 1916 г.. Първият том е отпечатан след 20 години труд през 1936 г. в Лайден, а осмият през 1988 г..

Книгата обхваща девет сборника с хадиси: „*ал-Кутуб^{у}'с-ситте^{ту}*", плюс *Сунен^{у}'д-Дāримийй^{и}, Муўатта'^{у} Māлик^{ин}* и *Муснед^{у} Ахмед^{е}'бн^{и} Ханбел^{ин}*. За всеки сборник има специален знак, който се пояснява в долния край на всяка страница.

Указанията към *Муўатта'* на Māлик, са само към хадиси от вида *мерфу'*, колкото до становищата на Māлик и други лица, то към тях няма указания.

II.11. Търсене и намиране на хадиси

За да можем да намерим даден хадис в неговите писмени източници първо е необходимо да имаме основни познания по арабски език. Второто важно нещо е да

знаем как да се възползваме от източниците, които ни помагат да намираме търсените хадиси. Макар основните източници да са класическите книги, то съвременните информационни технологии все повече навлизат и в областта на хадисознанието и все повече улесняват дейността на изследователя.

Колкото до класическите писмени източници, то при тях се използват два метода:

1. Намиране на указания за местоположението на търсения хадис в основните източници по неговата първа дума, както е при по-старите „ключови" книги.

Ако искаме да намерим търсения хадис по този начин, можем да го направим като използваме например следните книги:

– *Ал-Джāми'у'с-сагир*^{y}, на Джелялуддин ас-Суюти (911 г.х/1505 г.);

– *Кешф*^{y}*'л-хафā'*^{u}, на ал-'Аджлуни (1162 г.х/1749 г.);

– или книгите със заглавие *Мифтāх*…

2. Намиране на указания за местоположението на търсения хадис по произволна дума от неговия текст, както е при по-новите „каталожни" книги и електронните програми.

Ако искаме да намерим търсения хадис по този начин, можем да го направим като използваме например *Concordance*. Препоръчително е при търсене на хадис в тази книга да се избира по-рядко използваната дума или глагол и да се избягват често използваните като (**قال**, **إن كان**, **أن**) и др. Само че, трябва да се има предвид, че има думи, които, въпреки че са от хадисите на сборниците, чиито хадиси тази книга включва, не са обхванати, а са убягнали на авторите.

3. Намиране на търсения хадис по произволна дума от неговия текст, както е при електронните програми.

Ако искаме да намерим търсения хадис по този начин, можем да го направим като използваме електронната програма *ал-Мектебе*^{my}*'ш-шāмиле*^{my}. По-новите издания на програмата обхващат над десет хиляди книги с хадиси. Самият факт, че съдържа такова книжно богатство говори за ползата от нея. Дава възможност на потребителя да избере определена книга или група книги, в които да проведе търсенето. И при нея, както при *Concordance*, е препоръчително да се избира по-рядко използваната дума и тя да се използва за търсенето на хадиса. Също може да търсят и намират имена на разказвачите, информация за техните учители, ученици и състояние от гледна точка на квалифицирането или дискредитирането. Дава възможност да се ползват повече от 40 тълкувания на Корана, когато това е нужно.

Друга подобна програма е *ал-Мухаддис*^{y}. Тя е по-малка и може да послужи за намиране на хадиси от малък брой книги. Може са се търси и като се зададат няколко думи. Трябва да се внимава за правописните правила при задаването на търсената дума. Например, ако се съдържа съюзна (**و**), тя трябва да се напише слято с търсената дума, а не с интервал. Недостатък на програмата е, че не провежда търсене за трибуквени глаголи от типа „**المضعف**" (*ал-муḍа''аф*), като „**جَدَّ**" например, защото ги разпознава като състоящи се от две букви. Въпреки несъвършенствата си, електронните програми са много полезни за намирането на търсените хадиси по една или няколко думи от тяхното съдържание.

БИБЛИОГРАФИЯ:

СВЕЩЕН КОРАН, преведе от арабския оригинал: проф. Цветан ТЕОФАНОВ, София, Издание на: Главно мюфтийство на мюсюлманите в Република България, 1997.

БАРАНОВ, Х.К., *Арабско-русский словарь*, изд. 6-ое, Москва, „Русский язык", 1984.

UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik hadis terimleri sözlüğü*, Ankara, TDVY/76, 1992.

AYDINLI, Abdullah, *Hadis ıstılahları sözlüğü*, İstanbul, Timaş, 1987.

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis edebiyatı*, 6. Basım, İstanbul, MÜİFVY Nu.35, 2008.

_____, *Hadis usulü*, 7. Basım, İstanbul, MÜİFVY Nu.42, 1998.

HATİBOĞLU, İbrahim, *Hadis*, Eskişehir, 1. Baskı, T.C.AÜY NO 2058, 2010.

AYDINLI, Abdullah**;** YÜCEL, Ahmet**;** AŞIKKUTLU, Emin**;** POLAT, Salahattin**;** ve AHATLI, Erdinç**,** *Hadis tarihi ve usulü*, Anadolu Üniversitesi, 1. Baskı, T.C.AÜY NO 2077, 2010.

АТ-ТАХХĀН, Махмуд**,** *Тейсир мусталах ал-хадис*, 9-о изд., Мектебету'л-ме'āриф ли'н-нешр ўа'т-теўзи', Рияд, 1417 х./ 1996 г.

АЛ-МУТАЙРИ, Хāким 'Убейсāн**,** *Тāрих тедўин ас-Сунна ўа шубухāт ал-мустешрикин*, 1-о изд., Кувейт, Джāми'ату'л-Кувейт, 2002 г.

ДЖУМУ'А, 'Имāд Али**,** *Мусталаху'л-хадис ал-муйессар*, 1-о изд., Рияд, 1426 г.х./ 2005 г.

АС-СĀЛИХ, Субхи, *'Улуму'л-хадис ўа мусталахух*, 5-о изд., Дāру'л-'илм ли'л-меляин, Бейрут, 1388 г.х./ 1969 г.

АЛ-КИРĀНЕЎИ, Хабиб Ахмед, *Каўā'ид фи 'илми'л-хадис*, 1-о изд., Дāру'л-фикри'л-'араби, Бейрут, 1990 г.

ШĀКИР, Махмуд, *Ат-Тāрих ал-Ислями – 4, Ал-'Ахду'л-Умаўи*, ал-Мектебу'л-Ислями, 7. Издание, Бейрут, 1421 г.х./ 2000 г.

ИБРАХИМ, Мустафа; АЗ-ЗЕЙЯТ, Ахмед; АБДУЛКĀДИР, Хāмид; и АН-НЕДЖĀР, Мухаммед**,** *Ал-Му'джему'л-ўасит,* Дāру'д-да'ўа, Истанбул, 1411 г.х./ 1990 г.

ИБН МАНЗУР, *Лисāну'л-'араб*, Дāр ихя ат-турāс ал-'араби, Му'ессесету'т-тāрихи'л-'араби, 1-о изд., Бейрут, 1419 г.х./ 1999 г.

HAC MENÂSİK'LERİNDEN; MÜZDELİFE VAKFESİ VE GECELEMESİ

Abdullah TIRABZON*

Abstract

In this paper are examined the problems which derive from the fact that there is no extra space nor any proceeding work for providing accomadation in regard of the area where the waqfa (staying for certain time) on Muzdalifa is performed and the night is spent during the Hajj/Pilgrimage, having in mind that the first part of Muzdalifa is the one, which comes after Mina on the east side of the Muhassir valley, and the last is the one that comes after the Arafat area. Also it's revealed that the obligations over the pilgrim in Muzdalifa are: praying the magrib/evening prayer together with the isha/night prayer in the time of the latter one, spending the night, staying for certain time, tekbir (saying: Allahu ekber), tehlil (saying: La ilaha illallah), tesbih (saying: Subhanallah), tahmid (saying: Elhamdulillah), telbiye (saying: Lebbeykellahumma lebbeyke), dua (invocation) and zikr (praising Allah). In the paper also are discussed the different views and opinions of the Islamic scholars concerning the provision of the waqfa on Muzdalifa and its time.

Keywords: *Principles of Islamic Worship, Pilgrimage, Waqfa on Muzdalifa*.

GİRİŞ:

Son yıllarda hac ibadetine olan talep sürekli artış göstermektedir. Bu talep her yıl artarak devam etmektedir. Ancak artan bu talebin oluşturduğu izdiham Hac ibadetinin yapıldığı alanlar ve zaman dilimi[1] belirlendiği için birtakım sorunları da kendiliğinden beraberinde getirmektedir. Özelikle makalemize konu oluşturan Müzdelife vakfesi ve gecelemesinin yapıldığı alanda herhangi bir konaklama durumu için ilave bir çalışma ya da mekan söz konusu değildir.

Bu sebeple Hac menâsikinden olan Müzdelife'nin, sınırı, ismi ve hükmü konusundaki farklı görüşleri günümüz şartlarında yeni bir değerlendirilmeye tabi tutmayı hedefledik. Bu makalede konu İslam hukukunun teysir anlayışını esas alarak çözüm sunulmaya çalışılmıştır.

I. Müzdelife'nin Sınırı:

Başlangıç bölümü Mina'dan sonra Muhassir vadisinin doğu tarafına gelen kısmı Müzdelife'nin başlangıç yeridir.

Son kısmı Arafat bölgesinden sonra gelen kısım ise Müzdelife'nin son sınırıdır.

En kısmındaki sınırı ise, kuzey ve güney tarafında bulunan iki dağ arasında kalan alandır. Kuzeydeki dağın ismi Sebiir güneydeki dağın ismide Müreyhaat'tır.[2]

Müzdelife diye isimlendirilmesinin sebepleri hususunda farklı söylemler bulunmaktadır. a) Mâverdi el-Hâvî el-Kebir isimli eserinde İnsanların minadan Müzdelifeye yaklaşmalarından dolayıdır ki, izdilâf yakınlaşmaktır. Nitekim Şuara 90. ayette " *Cennet*

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

[1] El-Bakara, 2: 197.

[2] Dr. Abdullah Nezir Ahmed, Mizzi, Buhus an meşâir'il-Haram, s., 11-12, Dârü İbn Hazm, 1421, Beyrut.

müttakilere yaklaştırıldı" ifadesinde olduğu gibi.

b) İnsanların orada toplanmaları sebebiyle bu isimle anılmaktadır. Şuara 64. ayette olduğu gibi "*...diğer bir kısmını da topladık*"[1]

II. Yapılacak Görevler

Müzdelife'de[2]; akşam ile yatsı namazlarını cem'i tehir ile kılmak, gecelemek, vakfe yapmak, tekbir, tehlil, tesbih, tahmid, telbiye ve dua ile Allah'ı zikretmek şeklinde sıralanabilen hac ile ilgili görevler vardır. Bu görevlerden "geceleme" ve "vakfe" haccın önemli menasikelrinden sayılmaktadır. Bu görevlerin hükümleri ve uygulanışı konusunda mezhepler arasında farklı anlayışlar mevcuttur. Günümüzde hacca gidenlerin sayısında önemli bir artış olması ve mekânın darlığı sebebiyle ciddi sıkıntılar yaşanmaktadır.

Makalemizde Hz. Peygamberin bu konudaki bizatihi uygulaması ve uygulatmasını da dikkate alarak konuyu ayet, hadisler ve veda haccı uygulaması bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

(199) ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

(200) فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ

III. Müzdelife Vakfesi

A) Hükmü:

Bu konuda İslam âlimleri üç farklı görüş beyan etmektedirler;

1) Müzdelife vakfesi **farzdır**.[3] Alkame b. Kays (v.62/682), İbrahim en-Nehaî (v.95/714), Amir eş-Şa'bî (v.103/721), el-İkrime (v.107/719), Hasan el-Basrî (110/728), Hammâd b. Ebî Süleyman (v.120/738), İmam Evzâî (157/724), Süfyan b. Sa'id es-Sevrî (161/778) İmam el-Leys b. Sa'd (v.175/791), Ebu Ubeyde el-Kasım b. Selâm(v.228/837), Dâvûd b. Ali Ez-Zâhirî (270/883), Abdullah b. Cerir (v.310/922) ve İbn Huzeyme (v.311/923) gibi müctehidler bu görüştedir.[4] Bu görüşte olanlar "(*Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.*"[5] âyetini delil olarak göstermişlerdir. Ayette geçen "**zikredin**" emrinin Müzdelife'de vakfe yapmaya delâlet ettiğini, Çünkü Yüce Allah Kitabında Arafat'ı zikrettiği gibi Müzdelife'yi de zikretmiştir. Aynı şekilde Resulullah'ta zikrettiğine göre, nasıl ki Arafat vakfesi farz ise aynı şekilde Müzdelife vakfesinin de farz olduğu kanaatindedirler.[6]

---

[1] Ebu'l Hasen Ali b. Muammed b. Habib el-Mâverdî, el-Hâvî el-kebir, thk., Dr. Mahmut Satracî, Daru'l fikr, 1414, Beyrut

[2] Âsım Efendi, Kamus Tercümesi, III, 607; Kurtubî, II, 421. Âdem ile Havva burada birbirine yaklaştığı, bir araya geldiği, vakfe için buraya gelenler gece konakladığı ve Mina'ya ve Harem'e yaklaştıkları, vakfe yaparak manen Allah'a tekarrüp ettikleri için bu isim verilmiştir.

[3] Ebû Davûd,"Mensik", 69. II, 487; bk. Tirmizî, "Hac", 57, III, 238, No:891; Nesâî, "Menâsik", 211, V,263; Ahmed, IV, 261; Dârimî, "Hac", II,59; bk.İbn Mâce, "Menâsik", 57, II, 1004; İbn Hıbbân, "Hac", No:3839, V, 61;Tahâvî, Şerh Meâni'l-Âsâr, "Menâsikü'l-Hac,19, III,208.

[4] Âlâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, **Bedâi'u's-Sanâî fî Tertîbi'ş-Şerâi'**, II,143–149, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1986

[5] El-Bakara,2/198

[6] Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sülâme et-Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr,** II, 208, thk.., Muhammed Zehrâ en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1979

Müzdelife vakfesinin farz olmadığı görüşünde olanlar ise, bir görevin farz olabilmesi için kesin delil olması gerektiğini, zikredilen ayette geçen "zikir" emrinin kesin olarak vakfeye delâlet etmediğini, bilakis burada zikir emredilip vukuf (vakfe) emredilmemiştir. Müzdelife'de vakfe yapıp da zikretmeyen kimselerin diğer görevlerini de yapınca haclarının tamam olduğunu, Hz. Peygamberin bu konuda soru soran sahabeden Urve b. Mudarris et-Tâî' ye "*Kim bizimle birlikte şu namazı kılarsa, daha önce gece veya gündüz Arafat'ta vakfe yapmış ise haccı tamamlanmış ve menâsikini yerine getirmiş olur*".[1] sözünden anlamaktayız. Bilhassa sabah namazından sonra yapılacak olan Müzdelife vakfesinin terkinin, Hz. Peygamber'in hastalar, yaşlılar, kadınlar, çocuklar ve izdihamdan dolayı, Hz. Aişe'den rivayet olunan: "*Sevde, Resûlullah'tan Müzdelife'den geceleyin ifâza yapmak için izin istedi. Sevde iri, ağır yürüyen bir kadındı. Resülullah ona izin verdi.*"dedi ve "*Keşke ben de onun gibi izin istemiş olsaydım*" diye hayıflanırdı[2]. Vermiş olduğu bu izin ile caiz olduğunu görmekteyiz.

2)Vaciptir diyenlere göre vakfenin terki kurban gerektirir. Bu görüşü dört mezhep imamı; İmam Malik, Ebu Hanife, Şafii, Ahmet b. Hanbel yani cumhur bu görüştedir.[3] Bu durumu sahabeden Urve b. Mudarris et-Tâî' şöyle anlatıyor: "Müzdelife'de Resulullah (a.s)'a geldim ona şöyle dedim: Ey Allah'ın elçisi! Ben Tay dağından geldim, bineğimi zorladım, kendimi yordum. Allah'a yemin ederim ki uğradığım her tepede vakfe yaptım. Benim hacım oldu mu? Resullullah (s.a.v.) buyurdu ki: "*Kim bizimle birlikte şu namazı kılarsa, daha önce gece veya gündüz Arafat'ta vakfe yapmış ise haccı tamamlanmış ve menâsikini yerine getirmiş olur".*[4] Ayrıca, Abdurrahman b. Ya'mer ed-Deylî; "Resullullah (s.a.v.) Arafat'ta ayakta iken Necid'den bir takım insanın O'na yönelerk hac konusunda soru sorduğunu gördüm. Rasulullah (a.s.) ; "*Hac Arafat'tır. Kim Cem (Müzdelifeye)e sabah namazından önce kavuşursa haccı idrak etmiş olur dedi*."[5] diye rivayet etmektedir. Peygamberimiz (a.s), bu iki hadiste de Müzdelife vakfesini yani Müzdelife'de az bir sürede olsa da kalmayı (vakfeyi), "haccın tamamlanması" olarak zikretmiştir. Bu da Müzdelife vakfesinin farz oluşuna değil vacip oluşuna delâlet eder. Çünkü vâcip, farzı ikmal eder.

"*Hac Arafat'tır. Kim Müzdelife gecesi fecrin doğuşundan önce Arfat'a gelirse hacca yetişmiştir*."[6] Bir başka hadiste ise; "*Hac Arafat'tır. Kim Müzdelife (vakfesinin yapıldığı) gecesi güneş doğmadan önce arefe gecesine yetişirse haccı tamam olur*."[7] Peygamberimiz (a.s.) Arafat'ta vakfe yapmayı "hac" olarak ifade etmiştir. Bu görüşte olanlar; Müzdelife vakfesi olsa idi Arafat vakfesine yetişen kimse için haccı tamam olur demezdi. Müzdelife vakfesinin hastalık ve benzeri bir özür sebebiyle terki caizdir,[8] farz olsa idi diğer farzlar gibi asla caiz olmazdı demişlerdir.[9]

---

[1] Ebû Davûd, "Mensik", 69, II, 487; Tirmizî, "Hac", 57, III, 238, No:891; Nesâî,"Menâsik", 211, V,263; Ahmed, IV, 261; Dârimî, "Hac", II,59; İbn Mâce, "Menâsik", 57, II, 1004; İbn Hıbbân, "Hac", No:3839, V, 61.
[2] Buhârî, "Hacc 98"; Müslim, "Hacc" 293–296,(1290); Nesâî, "Hacc" 209, (5, 262), 214 (5, 266).
[3] Sa'id b. Abdulkadir Bâşnefer, **el_Muğnî fî Fıkhı'l-Hacci ve'l-Umreti,** 249, Dâr İbn'il Hazm, Beyrut, 2003,
[4] Ebû Davûd, "Mensik", 69, II, 487; Tirmizî, "Hac", 57, III, 238, No:891; Nesâî,"Menâsik", 211, V, 263; Ahmed, IV, 261; Dârimî, "Hac", II, 59; İbn Mâce, "Menâsik", 57, II, 1004; İbn Hıbbân, "Hac", No:3839, V, 61.
[5] Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, II, 209.
[6] Tirmizî,"Hac", 57, III,237.
[7] Nesâî,"Menâkü'l-Hac", 203, V,256; bk. Mâlik, el-Muvatta',"Hac", 55, No:169-170, Hakim, "Menâsik", No:1703, I, 464. Haccın Arafat olduğunun bildirilmesi, Arafat vakfesinin hem vacip oluşunu hemde faziletini ifade eder.
[8] Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdi'l –Celil el-Merginânî, **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî**, I,146, ts.
[9] Kâsânî,, II,135-136.

3) Müzdelife vakfesi **sünnettir.** İmam Şafiî'nin bir görüşü bu istikamettedir.[1] Müzdelife vakfesinin sabah namazından sonraki bir zaman diliminde farz olmadığı görüş daha isabetlidir. Şayet farz olsa idi, Hz. Peygamber geceden Mina'ya gidilmesine izin vermezdi. Müzdelife sınırları içinde belirlenen bir zaman diliminde kısa bir süre bulunmak veya buradan geçmek vakfenin rüknüdür. Bir kimse bilerek veya bilmeyerek, uyanık veya uyuyarak, yaya veya binekli, abdestli veya abdestsiz, cünüp, adetli, loğusalı, niyetli veya niyetsiz Müzdelife vakfesini yapsa vakfe yerine getirilmiş olur.[2]

Müzdelife vakfesini fecr-i sâdıktan sonra güneş doğuncaya kadar yapmak İbn Hazma göre farz (sadece erkekler için),[3] Hanefîlere göre ise vâcip, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre sünnettir.[4]

Müzdelife vakfesini mazeretsiz olarak terk etmek dem cezasını gerektirir.[5]

Haccın önemli bölümlerinden olan Müzdelife ve buradaki görevlerden olan Müzdelife vakfesi Arafat'tan dönüşte yol üzerinde olduğu için, mutlaka uğranılan bir yerdir. Dolayısıyla burada kılınacak Akşam ile yatsı namazları ve bir süre dinlenmekle vakfe görevi yerine getirilmiş olmaktadır. Ancak süresi ve zamanı hakkında farklı görüşler serdedilmektedir.

Önce zamanı hakkındaki görüşleri aktararak burada ortaya çıkan uygun sonuca ulaşmayı ümit ediyoruz.

IV. Müzdelife Vakfesi'nin Zamanı

Müzdelife vakfesinin zamanı, 9 Zilhicce Arife günü güneşin batması ile 10 Zilhicce bayramın birinci günü güneşin doğmasına kadar olan bir süre içindedir. Bu zaman diliminin neresinde vakfe yapılacaktır. Bu durumu yine Peygamber efendimizin uygulamasından hareketle ortaya koyalım. Hz. Peygamber ashabı ile birlikte Arafat'tan Müzdelife'ye güneş battıktan sonra gelmiş, akşam ile yatsı namazlarını, yatsı vaktinde cem-i te'hirle kılmıştır.6 Müzdelife'de gecelemiş, sabah namazını, ilk vaktinde kılmış,7 namazdan sonra kıbleye dönerek telbiye, tekbir, tehlil ve dua ederek vakfesini yapmış isfâr[8] vaktine beklemiş ve güneş doğmadan Mina'ya hareket etmiştir.

Peygamberimizin bu uygulamasında herhangi bir ihtilaf yoktur, bütün rivayetler bu yöndedir. Ancak Müzdelife'de Hz. Peygamberden çeşitli nedenlerle izin isteyip geceden Mina'ya hareket edenler olmuştur. Kimisi rahatsızlığından dolayı, kimisi zayıf ya da şişman olduğu için kalabalık korkusundan, kimisine de çocuk olmalarında dolayı bizzat Hz. Peygamber izin vermiştir. Bu durumda geceden Mina'ya gidenler Müzdelife vakfesini mazeretleri sebebiyle mi terk etmiş oldular yoksa vakfeyi zamanında yapmış mı oldular?

---

[1] Başnefer, 251; Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevî, İ'lâu's-Sünen, X,138, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslamiyye, 3. baskı, Pakistan 1415.

[2] Kâsaânî, II,136; Şemsuddin Muhammed b.Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî,**Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzı'l-Minhâc**,II,264, thk., Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed el-Muavvad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994,I-VI; Mâlik b. Enes, **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ**, I,433,Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-V.

[3] Ebû Muhammed Ali b.Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusî, V,126–127, **el-Muhallâ bi'l-Âsar**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut; Şirbînî, II,265.

[4] Şirbînî, II, 265; Başnefer, 252; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b.Muhammed b. Kudâme, **el-Muğnî,** V,284,thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Tarkî-Abdulfettah Muhammed,II.baskı, Kahire,1992

[5] Merginânî,I,146;Vehbe Zühaylî, **el-Fıkü'l-İslâmî ve Edilletüh**,III,189, Dâru'l-Fikr,III. Baskı Dımaşk,1989,I-VIII.

[6] Buhârî, "Hac", 96–97,II,177; Ebû Davûd, "Menâsik", 57, II,462; Dârimî, "Menâsik", 34, s. 444.

[7] Muslim,"Hac", 292; Buhârî, "Hac", 99, II,179; Ebû Davûd, "Menâsik", 57, II,463;Dârimî, "Menâsik", 34, 444

[8] Güneşin sarı renk alması

Peygamberimiz, aralarında eşi Sevde binti Zem'a'nın(v.23/644)da bulunduğu yaşlı, zayıf, hasta, şişman ve benzeri mazereti bulunan kimseleri geceden Min'ya göndermiştir. Bu durumu ortaya koyan birkaç hadisi zikredelim:

Hz. Aişe (58/677) şöyle anlatıyor: "Müzdelifeye geldik.[1]Sevde binti Zem'a, iri cüsseli ve hareketleri kısıtlı bir kadındı. Resullullah (s.a.v.)'tan Müzdelife'den Mina'ya geceden gitmek için izin istedi. Resûlullah (a.s.)'ta ona izin verdi."[2] Hz. Âişe Sevde'nin izin istediği gibi keşke bende Resullullah(a.s.)tan izin isteseydim de sabah namazını Mina 'da kılsaydım, insanlar gelmeden önce Cemre-i-Akabe'ye taş atma görevini yapsaydım" diye temenni etmiştir.[3]

Başka bir rivayette Hz. Âişe (r.a.) "Hz. Peygamber (a.s.) Sevde'ye sabahtan önce Müzdelife'den Mina'ya gitmeye izin verdi. Çünkü o hareketleri kısıtlı bir kadın idi" demiştir.[4]

Ümmü Habibe(v.44/665) de Hz. Peygamberin geceleyin Müzdelife'den Minaya gitmek için izin veridiği sahabilerdendi "Biz Peygamber zamanında Müzdelife'den Mina'ya gece karanlığında gelirdik" demektedir.[5]

Hz. Peygamberin Müzdelife'den geceleyin gönderdiği çocuk sahabilerden olan Abdullah b. Abbas(v.60/687) "Resullulah(a.s.) beni Müzdelife'den geceleyin (Mina'ya) gönderdi"[6] Resulullah (s.a.v.) aile fertlerinden zayıf olanları[7] gece karanlığında (Mina'ya) gönderirdi."[8] Yine İbn Abbas'tan; "Resulullah (s.a.v.) ailesinden zayıf olanlarla birlikte gece karanlığında beni Müzdelife'den (Mina'ya) gönderdi.[9]

"Ben Resulullah (s.a.v.)'ın aile fertlerinden zayıf olanlarının içinde geceden Müzdelife'den (Mina'ya) gönderdiği kimselerden biriyim"[10]

Resulullah (s.a.v)'ın ailesinden zayıf olanlarla birlikte Müzdelife'den beni geceleyin acele olarak gönderdi" demiştir.[11]

Fadl b. Abbas (15/637) "Hz. Peygamber (s.a.v) Haşimoğullarından zayıf olanlarının gece vaktinde Müzdelife'den (Mina'ya) gitmelerini emretti" demiştir.[12]

Bu uygulama Hz. Peygamberin vefatından sonra da devam etmiştir. Abdullah b. Ömer (v.73/692), aile fertlerinden zayıf olanları geceden Mina'ya göndermiş ve Resulullah'ın buna izin verdiğini söylemiştir.[13] Hz. Ebu Bekrin kızı Esmâ (v.73/693) gece ay battıktan sonra Mina'ya gelmiş, sabah namazını burada kılmış ve Cemre'i-Akabe'ye taş atmıştır.[14] Sahabeden Talha b. Ubeydullah /v.36/657) kadınları ve çocukları Müzdelife'den Mina'ya

---

[1] Buhârî, "Hac" 97,1597.
[2] Muslim,"Hac", 294; Buhârî, "Hac", 97, 1597;İbn Hıbbân, "Hac", 3845, V,63.
[3] Muslim,"Hac", 294;I,939; Buhârî, "Hac", 98, II,178;İbn Hıbbân, "Hac", 3853–3855, V,65, 66;İbn Mâce,"Menâsik", 62,3027,II,1007; Beyhakî, "Hac", 190, 9513–9514,V, 201–202
[4] Müslim, "Hac", 298
[5] Müslim, "Hac", 299, I, 940; Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 208,V,262; Beyhakî, "Hac", 190, H.No: 9515,V, 202.
[6] Buhârî, "Hac" 98,1593, II, 178; Müslim, "Hac", 300,I, 941; Tirmizî, "Hac",58, III,239,892; Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 214, V, 266; İbn Hıbbân, "Hac", H.No:3851, V, 65.
[7] Zayıf olanlarından maksat, kadınlar, çocuklar ve hizmetlilerdir. Şevkânî, V, 76.
[8] Ebû Davûd, "Menasik", 65, H.No:1941, II,481; Tirmizî, "Hac", 58, III, 240,H.No: 893; İbn Hıbbân,"Hac", H.No: 3854, V, 66.
[9] Müslim, "Hac", 3303, I, 941; Beyhakî, "Hac", 190, 9509, V, 200.
[10] Müslim, "Hac", 301, I, 941; Buharî, "Hac", 97, 1592; Ebû Davûd, "Menâsik", 65, 1939, II, 480; Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 208,V,261; Beyhakî, "Hac", 190, 9508, V, 200.
[11] Beyhakî, "Hac", 190, 9510, V, 201.
[12] Nesâî, "Hac",209, V, 261.
[13] Buhârî, "Hac" 98,1592, II, 178; Müslim, "Hac", 304, I, 941; Mâlik, "Hac", 56, H.No:172,s. 391.
[14] Buhârî, "Hac" 98, II, 178; Müslim, "Hac", 297, I, 940; Mâlik, "Hac", 56, H. No:172, s. 391.

geceden göndermiştir."[1]

Buharî (v.256/869) *el-Câmiu's-Sahîh* adlı esrinin Hac bölümünün 98. babına *"Aile fertlerinden zayıf olanları geceden gönderen kimse"* başlığını vermiş ve bu kimseler, Müzdelife'de vakfe yapar, dua eder, ay batınca Mina'ya giderler demiştir.

Müslim (v.261/874), *el-Câmiu's-Sahîh* adlı esrinin Hac bölümünün 49. babına "*Kadınlar ve erkeklerden zayıf olan kimselerin Müzdelife'den Mina'ya gecenin sonlarında halkın izdihamından önce gönderilmesinin ve diğerlerinin de Müzdelife'de sabah namazını kılıncaya kadar kalmalarının müstehablığı*" başlığını;

Mâlik b. Enes (v.179/795) *el-Muvatta'* adlı eserinin Hac bölümünün 56. babına "*Kadın ve çocukları önceden/geceden (Müzdelife'den Mina'ya)* gönderilmesi" başlığını; Nesâî(v.303/913), *es-.Sünen* adlı eserinin Hac bölümünün 208. babına "*Kadın ve çocukları Müzdelife'den evlerine erkenden göndermesi*" başlığını koymuştur.

Müzdelife'den Mina'ya güneş doğmadan önce hareket edilmesi konusunda ittifak vardır. Hz. Meymune (v.75/695) Hz. Ömer'in uygulamasını şöyle anlatıyor: Hz. Ömer(r.a.)'ın Müzdelife'de sabah namazını kılıp sonra vakfe yaptığına tanık oldum. "Müşrikler güneş doğuncaya kadar Müzdelife'den Mina'ya hareket etmezler ve 'Ey Sebîr (dağı![2] Güneş'in ziyası ile bizi) aydınlat (da Mina'ya gidelim)' derlerdi. Hz. Peygamber(a.s.) onlara muhalefet etti,(vakfe yapıp) güneş doğmadan önce Mina'ya hareket etti.[3]

Hadislerden anlaşılan o ki; Hz. Peygamber (a.s.) kadın, yaşlı, hasta ve benzeri mazereti olanları geceden Mina'ya göndermiş, diğerleri sabah namazı vaktine kadar Müzdelife'de gecelemiş, erken vaktinde sabah namazını kıldıktan sonra vakfeyi yaparak güneş doğmadan önce Mina'ya hareket etmişlerdir.

Hz. Peygamber zayıf, rahatsız ve izdiham korkusu olanları gecenin hangi saatinde Müzdelife'den Mina'ya gönderdiğine bakacak olur isek; Hadislerde Müzdelife'den Mina'ya gönderme zamanı olarak farklı zaman dilimini çağrıştıran terimleri görmekteyiz. Mesela, "**leyl**", "**ğales**", "**sehar**" ve "**kabl's-subhi**"(sabahtan önce) kelime ve terkibini görmekteyiz. Bu kelimelerin anlamlarına bakacak olursak; "**Leyl**", güneşin batmasından fecrin doğmasına kadar olan zamana,[4] "**Ğales**", gecenin sonundaki karanlığa,[5] "**Sehar**" fecirden önceki gecenin sonuna,[6]denir. "Leyl" kavramının geçtiği hadislere göre Hz. Peygamber zayıfları gece yarısı olmadan; "Ğales", "Sehar", "Kabl's-Subhi" kelimelerinin geçtiği hadislere göre gece yarısından sonra Mina'ya göndermiştir. Tam da ihtilaf buradan kaynaklanmıştır.

Hanefi âlimler, Peygamberimizin vakfe yaptığı zamanı (fecr-i sadık tan sonra güneşin doğmasından önceki vakti)[7], Şâfiî ve Hanbelî alimler Arife gününü bayrama bağlayan gecenin yarısından güneşin doğmasına kadar geçen zamanı (gece yarısı, güneşin batışı ile fecr-i sâdık arasındaki sürenin ortasıdır)[8], Mâlikî alimler ise Arife günü akşamı güneşin batışından bayram sabahı güneşin doğuşuna kadar olan zamanı[9], esas almışlardır.

---

[1] Mâlik, "Hac", 56, H.No: 173, s. 391.
[2] Sebîr, Mekke'nin Mekke'nin büyük dağlarından biridir.
[3] Buhari, "Hac", 99,No:1600,II, 179; Tirmizî.
[4] Cubrân Mes'ud, **Raid et-Tullâb,** s.799, Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 9. baskı, Beyrut, 1981
[5] Raid, s.675.
[6] Raid, s.501.
[7] Merginanî, I, 146; Kâsânî, II, 136; Başnefer, s. 252; Hüseyin b. Muhammed Sa'îd Abdulğani el- Mekkî, **İrşâdü's-Sârî İlâ Menâsiki Molla Ali el-Kârî,** s.242, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
[8] İbn Kudâme, V, 284;Başnefer, s. 252;Şirbînî, II, 264–265.
[9] Mâlik, el-Müdevvene, I, 432–433; Başnefer, s. 252.

Hanefî alimler Müzdelife vakfesinin zamanını Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı zaman ile sınırlı olarak kabul etmişler, geceden Mina'ya gidenlerin Müzdelife vakfesini mazeretleri sebebiyle yapmamış saymışlar[1], delil olarak "Kim bizimle birlikte şu namazı kılarsa, daha önce gece veya gündüz Arafat'ta vakfe yapmış ise haccı tamamlanmış ve menâsikini yerine getirmiş olur"[2]. Anlamındaki Urve b. Mudarris hadisini esas almışlardır[3].

Mâlik, Şâfiî ve Hanbelîler ise; geceden Mina'ya gidenlerin vakfeyi zamanında yaptıklarını kabul etmişler, ancak Mâlikîler hadislerde geçen "gece" kelimesini mutlak olarak; Şâfiî ve Hanbelîlerin[4] ise geceyi "ğales, sehar ve kable's-subhi" ifadeleri ile kayıtlı olarak almışlardır[5]. Bu itibarla; Hanefîlere göre fecr-i sadıktan, Şafiî ve Hanbelîlere göre gece yarısından önce Müzdelife vakfesi geçerli değildir.[6] Mâlikî'lere göre Müzdelife'de gece yarısından önce bile olsa akşam ile yatsı namazlarını kılıp yemek yiyecek kadar Müzdelife'de kalıp vakfe yapmak yeterlidir.[7]

Peygamberimizin başta eşi olmak üzere izdiham olmadan önce قَبْلَ حَطْمَةِ النَّاسِ [8] (insanların kalabalığından önce), قبل أن يأتي الناس [9](insanlar gelmeden önce), قبل دفعة الناس [10] (insanların hareketinden önce) mazereti olanları geceden Mina'ya göndermesi, Müzdelife vakfesinin fecr-i sâdıktan önce yapılmasının caiz olduğunu ifade eder. Hz. Peygamberin; kadın, hasta, yaşlı ve benzeri mazereti olanları, geceden göndermesinin sebebi izdihamdır. Peygamberimizle birlikte veda haccında yüz binin üzerinde sahabi hac yapmıştır. Günümüzde ise hacı sayısı, iki-üç milyonu bulmaktadır. Dolayısıyla günümüzde izdiham geçmişe göre kıyaslanamayacak derecede fazladır. Bu aşırı izdiham ve mekânın darlığı, namüsaitliği; bütün hacı adaylarının fecr-i sâdıktan sonra vakfe yapmalarına imkan verememektedir. Yukarıdaki hadislerde işaret edildiği gibi izdiham diğer mazeretler gibi mazerettir. Bütün bu sebeplerden dolayı zayıflar, izdihamda zarar görebilecek olanlar, yaşlılık, hastalık ve şişmanlık gibi, mazereti olanlar, güneşin batımı ve doğumu arasında Müzdelife'den geçerek Mina'ya veya kaldıkları evlere gitseler yeterlidir.[11]

Müzdelife vakfesinin zamanı konusunda en rahat uygulanabilecek içtihat, İmam Mâlik'in (v.179/795) içtihadıdır. İmam Mâlik'e göre güneşin doğuşu ile batışı arasında Müzdelife'de akşam ile yatsı namazlarını bir süre vakfe yapmak yeterlidir. Hem Peygamberimizin uygulamasına uymak hem de hacı adaylarını izdihamdan korumak için Müzdelife vakfesi şu şekilde yaptırılabilir:

Allahın misafirleri olan hacı adaylarının bir kısmı Akşamdan Müzdelife'ye intikal ettirilir. Bunlardan sağlığı elverişli ve durumu uygun olanlar Sabaha kadar burada Hz. Peygamber(a.s.)'ın yaptığı gibi geceyi Müzdelife'de geçirip sabah namazını da kıldıktan sonra vakfesini yaparak gün doğmadan önce Mina'ya hareket etmiş olurlar.

---

[1] Kâsânî, II, 136; Tehânevî, X, 135–136, 139.
[2] Ebû Davûd, "Mensik", 69, II, 487; Tirmizî, "Hac", 57, III, 238, No:891; Nesâî, "Menâsik", 211, V, 263; Ahmed, IV, 261; Dârimî, "Hac", II,59; İbn Mâce, "Menâsik", 57, II, 1004; İbn Hıbbân, "Hac", No:3839, V, 61.
[3] Tehânevî, X, 136.
[4] İnb Kudâme, V, 284; Şirbînî, II, 265.
[5] Tehânevî, X, 140–141.
[6] Abdulğani el-Mekkî, s.242; Başnefer, 252–257.
[7] Başnefer, s. 257.
[8] Müslim, "Hac", 293,I, 939.
[9] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 214, V, 266; Mâlik, el-Muvatta', "Hac",H.No:873.
[10] İbn Mâce, 62 H.No:3027.
[11] Abdulğanî, el-Mekkî, s. 242.

Sağlığı elvermeyen, yaşlı ve kalabalık ta ayakaltında kalma tehlikesi yaşayacak olan kadın, çocuk ve erkekler de Akşam daha geç bir vakitte Müzdelife'ye gelerek akşam ile yatsı anmazlarını cem-i te'hirle kıldıktan sonra vakfesini de yaparak geceleyin Mina'ya hareket ederler ki bu vesileyle de Mian'da aşırı izdiham önlenmiş olur.

Çünkü Müzdelife, Hanefi mezhebinin benimseyip gerekli gördüğü, bütün hacıların bir anda sabah namazından sonra vakfe yapmasına müsaittir. Ne de Şafiî ve Hanbelî mezhebinin benimsediği gecenin yarısından sonra hacıların Mina'ya hareket etmesine müsaittir. Zira günümüzde üç milyon sınırlarında olan hacı sayısı her geçen yıl artarak fazlalaşmaktadır. Bugünkü sınırları ile ne Müzdelife ne de Mina hacıların tamamının aynı anda bir ararda bulunarak vecibelerini yerine getirmelerine imakan tanımaktadır.

Gelişen bu durum karşısında şöyle bir soru akla gelmektedir. Acaba Müzdelife ve Mina'daki geceleme bu sınırları çizilmiş olumsuz şartlarda devam etmeli mi? bu sınırları genişletilmeli mi? Bu mümkün olur mu? Bu sınırlar teâbbüdî mi? Gelişen şartlara göre değişebilir mi?

Evet, bu soruların ve sorunların halledilebilmesi gerekir. Zira İslam hukuku kıyamete kadar insanların problemlerine çözüm üretecekse bu sorunlara da çözüm üretmelidir. Bunu da ancak Kuranın rehberliğinde ve Yüce Peygamberimizin uygulamasından ve yorumundan faydalanarak çözmemiz mümkün olacaktır.

Yüce Rabbimiz bu konuda Kuranda şöyle buyurmaktadır. "(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde ***Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin***. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz". [1] Ayeti ve Urve b. Mudarris et-Tâî' rivayet ettiği:" Müzdelife'de Resülullah (a.s)'a geldim ona şöyle dedim: Ey Allah'ın elçisi! Ben Tay dağından geldim, bineğimi zorladım, kendimi yordum. Allah'a yemin ederim ki uğradığım her tepede vakfe yaptım. Benim hacım oldu mu? Resullullah (s.a.v.) buyurdu ki: "Kim bizimle birlikte şu namazı kılarsa, daha önce gece veya gündüz Arafat'ta vakfe yapmış ise haccı tamamlanmış ve menâsikini yerine getirmiş olur".[2] Hadisi ile Müzdelife'de Vakfe yapmanın farz olmayıp vacip olduğunu, çünkü farz, kesin delille sabit olup özür halinde (hastalık, zayıflık ve benzeri hallerde) düşmez. Nitekim Hz. Peygamber geceden Mina'ya gitme hususunda eşlerinden bir kısmına ve hastalara, yaşlılara ve yürüme sıkıntısı olanlara izin vermiştir.[3]

Ancak bunun süresi ve zamanı konusunda Mâlikî mezhebinin yorumu olan gecenin hangi saatinde olursa olsun kısa bir süre kalmak (nüzül) etmek yeterlidir ki bunun da süresi akşam ile yatsı namazlarını cem'i te'hir ile kılıp ve yemek yeme süresi kadardır. Bu da asgari yarım saat ile bir saat arasında değişen bir süre olabilir. Ayrıca hadiste geçen "…daha önce gece veya gündüz Arafat'ta vakfe yapmış ise haccı tamamlanmış ve menâsikini yerine getirmiş olur". İfadesi ile Müzdelife'deki vazifelerin; Mebît, Vakfe ve Zikirin(sabah namazının) asgari süresinin sabah namazı vaktinden güneşin doğmasına kadar olan süre olduğu anlaşılmaktadır. Azami süresi ise Arife günü gün batımından bayram sabahı gün doğumuna kadar olan zaman dilimidir. Bu süre de Mâlikî mezhebinin geceleme için takdir

---

[1] el-Bakara, 2/198.
[2] Ebû Davûd, "Mensik", 69, II, 487; Tirmizî, "Hac", 57, III, 238, No:891; Nesâî, "Menâsik", 211, V,263; Ahmed, IV, 261; Dârimî, "Hac", II,59; İbn Mâce, "Menâsik", 57, II, 1004; İbn Hıbbân, "Hac", No:3839, V, 61.
[3] Buharî,"Hac",97, H.No:1597; Müslim, "Hac",294; İbn Hıbban, "Hac", H.No:3845, V, 63.

ettiği süredir.[1]

DEĞERLENDİRME

Müzdelife haccın menâsikinden bir nüsüktür. Buradaki geceleme ve vakfe 9 Zilhicce Arife günü güneş batımından 10 Zilhicce bayramın birinci günü güneş doğumuna kadar olan zaman içinde ve sınırlarını Hz. Peygamber(a.s.) in belirlediği Müzdelife bölgesinde yerine getirilir.

Nitekim Peygamberimiz Vedâ haccında ashabı ile 9 Zilhicce günü güneş battıktan sonra Arafat'tan hareket ederek Müzdelife'ye gelmiş, cem-i tehirle yatsı vaktinde akşam ile yatsı namazlarını (Arafat'ta yaptıkları gibi) bir ezan ve iki kametle kılmıştır. Daha sonra da dinlenmeye çekilerek sabaha kadar Müzdelife'de gecelemiş sabah namazını ilk vaktinde kılmıştır. Daha sonra devesi kasvâ ile Meş'ar-i Harâm'a gelip kıbleye yönelerek, tehlil, tahmîd, tesbih ve telbiyelerle dua ederek isfâr vaktine kadar vakfesini sürdürmüş, güneş doğmadan da Mina'ya hareket etmiştir. Kadın ve erkeklerden yaşlı, şişman, zayıf, hasta ve hareketleri kısıtlı olanları izdihama kalmadan, geceden Mina'ya göndermiştir. Peygamberimizin bu uygulamasında herhangi bir ihtilaf yoktur.

Müzdelife'de vakfe ve geceleme hususunda Kur'an-ı Kerimde tek bir ayet mevcuttur. Bu ayette, Meş'ar-i Haramda Allah'ın zikredilmesi emredilmektedir. Bunu dışında Müzdelife'de yerine getirilmesi gereken vazifeleri ve detaylarını Peygamberimizin uygulamasından öğrenmekteyiz. Zira Hz. Peygamber (a.s.) "Hacc menâsikinizi benden alın. Çünkü bilmiyorum bu haccımdan sonra belki de hac yapamam" [2]buyurmuştur. Bu beyanında ve hac ile ilgili diğer açıklamalarında Müzdelife'de vakfe, geceleme ve cem konusunda farz, vacip, sünnet diye bir hüküm belirtmemektedir. Müctehid bilginler Peygamberimizin bu fiilî olarak yapmış olduğu ve kavli beyanı ile tatbik ettiği ibadetinin aktarıldığı hadislerden vakfenin, gecelemenin ve cem ile namaz kılmanın zamanı, mekânı hükmü konusunda farklı içtihatlarda bulunmuşlardır.[3]

Bu ibadetin yapıldığı mekân aynı olmasına rağmen günümüzde hacca gidenlerin sayısında aşırı derecede artış olması, özellikle Müzdelife'de yapılacak görevler konusunda zorluklara sebep olmaktadır. Bu konuda en rahat uygulanabilecek olan yorumun tercih edilmesini uygun bulmaktayız. Bu da, günesin batışı ile doğuşu arasında Müzdelife'de akşam ile yatsı namazlarını cem-i tehirle kılarak yemek yiyecek kadar vakfe (nüzül) yapmak yeterli olur diyen İmam Malik'in görüşüdür.

[1] Başnefer, s. 253.
[2] Müslim, "Hac", 52.
[3] İsmail Karagöz Doç Dr. Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumunda sunulan "Müzdelife'de Yapılacak Görevler" tebliğinden, İstanbul, 7–9 Temmuz 2006.

KAYNAKLAR:

AHMED, Dr. Abdullah Nezir, MİZZİ, ***Buhus an meşâir'il-Haram***, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 1421.

EL-MÂVERDÎ, Ebu'l Hasen Ali b. Muammed b. Habib, ***el-Hâvî el-kebir***, thk., Dr. Mahmut Satracî, Daru'l fikr, Beyrut, 1414.

ET-TAHÂVÎ, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sülâme, ***Şerhu Meâni'l-Âsâr*****,** thk.., Muhammed Zehrâ en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

EL-KÂSÂNÎ, Âlâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud, ***Bedâi'u's-Sanâî fî Tertîbi'ş-Şerâi'***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

BÂŞNEFER, Sa'id b. Abdulkadir, ***el-Muğnî fî Fıkhı'l-Hacci ve'l-Umre***, Dâr İbn'il Hazm, Beyrut, 2003.

EL-MERGİNÂNÎ, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdi'l –Celil, ***el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî***, ts.

ET-TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed el-Osmanî, ***İ'lâu's-Sünen***, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslamiyye, 3. baskı, Pakistan, 1415.

EL-HATÎB EŞ-ŞİRBÎNÎ, Şemsuddin Muhammed b.Muhammed, ***Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzı'l-Minhâc***, thk., Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed el-Muavvad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

MÂLİK B. ENES, ***el-Müdevvenetü'l-Kübrâ***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

EL-ENDELUSÎ, Ebû Muhammed Ali b.Ahmed b. Said b. Hazm, ***el-Muhallâ bi'l-Âsar***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b.Muhammed, ***el-Muğnî***, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Tarkî-Abdulfettah Muhammed, II.baskı, Kahire, 1992.

ZÜHAYLÎ, Vehbe, ***el-Fıkü'l-İslâmî ve Edilletüh***, Dâru'l-Fikr, III. Baskı Dımaşk, 1989.

MERGİNANÎ, KÂSÂNÎ, BAŞNEFER; EL-MEKKÎ, Hüseyin b. Muhammed Sa'îd Abdulğani, ***İrşâdü's-Sârî İlâ Menâsiki Molla Ali el-Kârî***, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

KARAGÖZ, İsmail, Doç Dr., Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumunda sunulan "***Müzdelife'de Yapılacak Görevler***" tebliğinden, İstanbul, 7–9 Temmuz 2006.

MES'UD, Cubrân, ***Raid et-Tullâb*****,** Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 9. baskı, Beyrut, 1981.

ARAP EDEBİYATINDA "FISK" KAVRAMI VE KUR'AN-I KERİM'İN BU KAVRAMA KAZANDIRDIĞI YENİ ANLAMLAR
(Allame Taberi Örneği)

Dursun Ali TÜRKMEN•

Abstract

The concept of **fısk** is used in a very narrow sense and not having a religious significance in the pre-Islamic period, and with the arrival of Islam and the step by step descent of verses of the Qur'an, during both the Mecca and Medina period, the framework of the meaning is expanding, and in the face of evolving events has been referred to various forms of actions, used sometimes for concrete and usually in abstract meaning. There was no use of the name of **fâsık** as the capacity of a man for the concept of fısk in the pre-Islamic Arabic literature, not in the verse nor in the prose.

In this article we have examined the concept of fısk and its derivatives in terms of the famous Arabic dictionaries and narrations mentioned in the commentary of Taberi.

Key words: *fısk, fasık, fücur, fuveysıka, taberi.*

A- Fısk Kavramının Sözlük Anlamı:

Makalemizi, Arapça güvenilir sözlükler ve Rivayet tefsirlerinin başında gelen Taberi tefsiri ile sınırlı tutuğumuzu söyleyebiliriz. Taberi tefsiri, farklı zamanlara ait görüşlere genişçe yer verdiği ve fısk kavramının anlam çerçevesinin genişlemesi olgusuna ve ilk kaynaklara oldukça yakın sayılabilecek zaman diliminde yazıldığı için bize ikna edici gelmiştir. Bu kısa açıklamadan sonra asıl meseleye geçebiliriz.

FeSeKa kökünden üçlü(sülasi) bir masdar olan fısk kavramı, birinci ve ikinci bablardan**''feseka/yefsüku** *(1.bab)*,**feseka/ yefsiku(***2.bab*) **fıskan** ve f**üsükan**'' şeklinde gelmekte ve asıl itibarıyla "*taze hurmanın kabuğunu yırtarak dışarı çıkması*" anlamına gelmekte iken daha sonraki devirlerde farklı alanlardaki kullanımı sonucu olarak, "*hak yoldan çıkmak, günaha dalmak, masiyete meyletmek, şeriatın himayesinden sıyrılmak, Allah'ın emirlerini terk etmek ,verilen emrin dışına çıkmak, Allah'ın emirlerine itaatsizlik etmek, şeriatın hükmünü ikrar ettikten sonra o hükümlerin tamamını veya bir bölümünü çiğnemek, zina etmek*" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[1]

Fısk sözcüğünün ismi faili **fâsıkun**; müennesi de **fâsikatün** dür.Bir küçültme ismi(ism-i tasğir) kalıbıyla, başkasına zarar vereceği düşüncesiyle yuvasına devamlı girip çıkan fareye

---

• Yrd. Doç. Dr., Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Üyesi ve Rektör Yrd. (2012-)

[1] İbn Manzur,Lisanü'l-Arab,''f.s.k'' mad.,Darü'l-Meârif,Kahire,(trz)ss.3413-3414;Râgib el-Isfehani,el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân,''f.s.k''mad.,Matbaatü'l-Meymeniyye,Kahire,1324s.380;Zeynu'd-Dîn Ebû Bekr b.Abdü'l-Kâdir er Râzî,Muhtâru's-Sıhâh,''f.s.k''mad.,Beyrut,1987,s.503; İbn Fâris,Mücmelül-Luğa,''f.s.k.''Müessetü'r-Risale, c.III,1986, s.721; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, ''f.s.k''mad., Müessetü'r-Risale, Beyrut, 1987,s.1185; Luvis Ma'lûf,el-Müncid,''f.s.k''mad., Dâru'l-Meşrık,Beyrut,(trz),s.583;al-Mu'cemu'l-Vasît,''f.s.k''mad.Çağrı yayınları,İstanbul,1984,ss.688-689.

"**füvaysikatün**" denilmiştir.[1]

Bu sıganın ikinci masdarı olan "**Füsûk**" da aynı anlamı taşımakla beraber, iman ettikten ve Müslüman olduktan sonra bir Hırıstiya'na veya Yahudi'ye: Ey Hırıstiyan!, Ey Yahudi! şeklinde, seslenme ve hoşlanmadığı lakapla bir kimseyi çağırma manasına da gelmektedir.[2]

B- Şer'î(Hukuki) Dilde Fısk Kavramı:

Şer'i dilde daha çok, kavramının bir türevi olan **Fâsık**, kullanılmaktadır. Şer'i dilde **Fâsık**,büyük günahları işleyen, küçük günahları çokça yapan, birine söven, küfreden, ağız bozan , emri ilâhiyi terk ederek hak yoldan çıkan, zina ve fucur işleyen anlamlarını taşımaktadır.[3]

İslâm Hukuk Literatüründe İslâm Hukukçuları Fıskı, ahlâki ve dini boyutundan çok hukuki yönüyle ele almışlar ve kişilere fısk isnadının yapılabilmesi için mümkün olduğunca dışa akseden davranışları ölçü alan öbjektif kriterler belirlemeye çalışmışlardır. Fısk,adalet kavramının karşıtı olarak, küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların işlenmesi, dinin emir ve yasaklarının çiğnenmesi olarak algılanmıştır.[4]

C-İslâm Öncesi Dönemde Fısk Kavramı:

Görebildiyimiz kadarıyla İslâm öncesi Cahiliye döneminde **fısk** kavramı, daha sonraki dönemlere göre etkili bir kavram değildi.

İbn al-Arâbî (231/845)'nin ifâdesine göre bu kavramın ismi faili olan **fâsık** sözcüğü, Arab'ın kelamında hiçbir zaman, insanın sıfatı olarak kullanıldığı duyulmamıştır. İslâm öncesi Arabları, bu *kelimeyi''taze hurmanın kabuğunu yararak çıkması''anlamında kullanmışlardır*.[5] Diğer taraftan,''**fâsık**''kelimesinin,Cahiliyye Arabının ne nesrinde ne de şiirinde geçmediği hayret verici bir durumdur, halbuki bu kelime Arapça'dır.[6]

Şemir(255/868)'in Kutrub(206/821)'tan naklettiğine göre Kutrub şöyle demiştir: Kişi dünyada zenginleştiği, hayatını kolaylaştırdığı (yoluna koyduğu),hayatı kendine sıkıcı bir durum olmaktan çıkardığı ve onu elinden geldiği kadar refaha kavuşturduğu zaman o kişi hakkında sayılan bu manaları karşılamak üzere**''feseka fulânün fi'd-dünya**''denir.[7]

Diğer yandan, kişi malını infak etme ve ya bir şekilde elinden çıkarma/kaybetme durumu ile karşı karşıya kaldığı zaman da yine **''feseka fülânün mâlehü**''ifadesi kullanılır.[8]

Emevi dönemi şairlerinden Ru'ba b.al-Accâc(145/762) da bir beytinde **fısk** kavramını ve onun bir türevi olan ''**fâsık**''sıfatını, insan için kullanmadığını görmekteyiz.

Ru'ba, sözünü ettiğimiz beytinde, develerin yüksek platolar üzerinde, oldukça inişli-çıkışlı yollarda, istikâmetleri yönünde yürürlerken, zikzaklar çizerek sapmalar yaptıklarını ifade etmek için, bu kelimeyi cemi formatında "**fevasık**" kalıbında yani, düz değil zikzaklı bir

[1] Râgıb, a.g.e., ''f.s.k'' mad., s.380; İbn Manzûr, a.g.e.,' 'f.s.k''mad.,ss.3413-3414; Fîrûzâbâdî, a.g.e., ''f.s.k'' mad., s. 1185
[2] İbn Manzûr,a.g.e.,''f.s.k''mad.,ss.3413-3414.
[3] Vehbe,Zuhayli,İslâm Fıkhı Ansiklopedisi,çev.A.Efe ve diğerleri,c.I,Risale Yayınları,İstanbul,1992,s.541.
[4] T.D.V.İslam Ansiklopedisi,''Fısk''mad.,Yaz.Ali Şafak,İstanbul,1996,c.X,s.37vd.
[5] Râgıb,a.g.e,''f.s.k.''mad.s.380
[6] İbn Manzûr,a.g.e.,''f.s.k.''mad.,3413-3414.
[7] İbn Manzûr,a.g.e.,''f.s.k''mad.,3413-3414.
[8] İbn Manzûr,a.g.e.,''f.s.k''mad.,3413-3414.

şekilde yürüme manasına kullanmıştır. [1]

Taberi (310/923) 'nin bir rivayetine göre ''**fısk**'' kavramı Cahiliye döneminde, genişleme, zenginleşme anlamındadır. İşte buna göre **Fâsık** da, Allah'ın haramlarında genişlediği ve haramları işlemekte zenginleştiği için bu adı almıştır.[2]

Razi (606/1209)'nin naklettiği şu ifade de gösteriyor ki,''**fısk'**'sözcüğü İslâm öncesi dönemde belli alanda kullanılmıştır. Râzi şöyle naklediyor:

Araplar, nemli toprağa düşen çekirdek filizlenip bittiğinde " **Fesekati'n-Nevatü**"derler.Yani,"**Fesaka**" fiili çekirdeğin toprağı yararak çıkması için kullanmıştır.

"**Fucur**'' kelimesinin anlamı da buna yakındır, çünkü bu kelime (fucur) de barajın suyu taşıp etrafına zarar vermesin diye önüne yapılan seddin yarılması ifadesinden alınmıştır. Bu anlama göre, insanın kendisi için çizilen hududu geçip fesada girmesi, suyun seddini yararak zarar vereceği tarafa akmasına benzetilmiştir. Nasıl ki bir nehrin kenarından küçük bir gedik açan kimse için, nehri yardı demek mümkün değilse''**fısk**''da aynıdır, eğer haddi aşma ileri safhalara ulaşmamışsa, o fiile **fısk** adı verilemez.[3]

Mekke Dönemi Ayetlerinde Fısk(Fusuk):

Mekke döneminde inen ayetlerde **fısk** kavramı çeşitli türevleriyle birlikte yirmi ayette geçmektedir.İniş sırası gözönüne alıdığında ilk geçtiği yer A'raf süresi 102.ayettir.A'raf süresinin iniş sırası 39 dur; Habeşistan'a hicret(M.614)ile İsrâ(M.621) olayı arasında nâzil olmuştur.

Adı geçen sürede kavram**''fâsikîn''**şeklinde gelmektedir.Görebildiyimiz kadarıyla buradaki**''fâsikîn''**kavramı geçmiş ümmetlerin durumlarıyla ilgilidir; onların sözlerinde durmadıklarını açıklamaktadır. Taberi'nin açıklamısına göre ''*Peygamberlerinin kendilerine yaptıkları vasiyeti korumadıkları*''anlamına gelmektedir.[4]Râzi'ye göre de ayette geçen fasıklardan maksat,''itaatten çıkıp,dinden yüz çevirenler "dir.[5] Zamahşeri'ye göre ise''itaattan çıkıp,dalâlet ve bid'ata girenler''kastedilmektedir.[6]

Görüldüğü gibi-belki de-Mekke döneminin ikinci yarısına kadar Kur'an, **fısk** kavramına yer vermemektedir.

Daha sonra söz konusu kavram,yine aynı sürenin,145,163 ve 165.ayetlerinde geçmektedir.145.ayette Musa (A.S) dan Tevrat'ın yazılı olduğu levhalarını kavmine takdim etmesi istenmiş ve o kavmin durumu anlatılırken, kalmakta oldukları yurtları tasvir edilmiş ve orasının Tanrı tarafından hazırlanan fâsıklar vatanı olduğu belirtilmiştir.[7]

Aynı sürenin 163 ve 165. ayetlerinde de yine İsrailoğullarının Cumartesi gününe saygısızlık ettikleri ve böylece''Allah'a itaatten çıktıkları,onun emrine karşı koydukları''anlatılmakta ve bu eylemin de **fısk** olduğu ifade edilmektedir.[8]

Fısk kavramının,ilk geçtiği Mekkî süreden sonra iniş sırası birbirini izleyen dört sürede

[1] Zemahşerî,el-Keşşâf,c.I,Beyrut,1995,s.119
[2] Taberi,Câamiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an,c.VII,Dâru'l-Fikr,Beyrut,1988,s.237
[3] Fahreddin er-Râzî,Mefâtihu'l-Ğayb,,c.III,Daru'l-İlm,Kahire,1992,s.182
[4] Taberî,a.g.e.,c.VI,s.14.
[5] Râzî,a.g.e.,XIV,s.154
[6] Zemahşerî,a.g.e.,c.V,s.59
[7] Taberî,a.g.e.,c.VI,s.59
[8] Taberî,a.g.e.,c.VI,s.93,100

de(Fâsıklar)ve (Fısk yapanlar) şeklinde vârid olduğunu görüyoruz.Bu süreler Neml (27/12), Kasas (28/32),İsrâ (17/16) ve Yûnus(10/33)'tur.Taberi'nin açıklamasına göre adı geçen sürelerin ilk ikisindeki **''Fâsıklar''**dan maksat,inkarcı toplumdur;ve o toplum da Firavun ve Kavmidir.[1]İsrâ ve Yûnus sürelerindeki''Fısk yapanlar''ile,''bulundukları köyde Allah'ın emrine muhalefet ederek ona itaatten çıkan ele başları''ve''Rablerinin itaatından çıkarak isyan edenler ve onu inkar edenler''anlatılmaktadır.[2]

En'am süresi (6/49) ayetinde geçen''**fısk** yapanlar''ifadesi, diğer ayetlerdeki gibi ahlâki bir boyut ortaya koymaktadır.Ayetteki anlatıma göre**''fısk yapanlar''**dan maksat,''yalan konuşanlar''dır.İbn Zeydin ifadesine göre Kur'an'daki bütün**''fısk''**kavramları, yalan anlamındadır.[3]Görüldüğü gibi bu ayetin başında geçen **''Kezzebû''**(yalanladırlar) ile ayetin sonunda yer alan **''Yefsûkûn''**(fısk yaparlar),aynı manada kullanılmıştır. Fıskın,Mekke müslüman toplumunda kazandığı bu yeni anlamda da yine açık bir şekilde yoldan çıkmak,doğal yerini terketmek anlamı korunuyor.Ama nasıl yoldan çıkılacağı belirlenmiyor.Bu da Kur'an'dan sapmak şeklinde ortaya konuyor.

Yine En'am(6/12 ve 145) ayetlerinde geçen**''fısk''**kavramı da açık bir şekilde gösteriyor ki,üzerine Allah'ın adı zikredilmeden boğazlanan veya Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın yenilmesi ve o boğazlama eylemi birer fısktır. İbn Abbas'a göre ise bu eylemler masiyettir.[4]

Diğer yandan 63.iniş sırasına sahip Zuhruf (43/54) ayetindeki **''fasıklar''**ise,Firavun'un, toplumundan bir gurubu aşağılaması sonucu kavmi olan Kiptilerin buna boyun eğmeleri,Musa'yı yalanlamaları neticesinde Firavun'a itaat etmeleri ve böylece fıska düşmeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur.[5]

Görüldüğü gibi burada Peygamberin (Musa) tavsiyesine uymayıp onu yalanlamak fâsıklıkla özdeşleştirilmiştir.

İniş sırası 66 olan Ahkâf (46/20,35)ayetlerinde ''Allah'a itaata karşı çıkıp O'na asi olma manasının yanında, Katade'ye göre:Adı geçen sürenin 35.ayetindeki **''fâsiklar''** ,İslâma sırtını dönenler''veya ''dilleri ile doğrulayıp eylemleriyle muhâlefet eden münafıklar''dır.[6]

Buradaki hitap Hz. Peygambere'dir.On'dan da, diğer Ülü'l-azm Peygamberler gibi sabretmesi istenmektedir.

Mekki sürelerden biri olan Zariyât (51/46) ayetinde **''fısk''** kavramı,Allah'ın emrine muhalefet ve O'na itaattan çıkma olarak belirtilmiştir.[7]

Kehf (18/50) ayetinde **''fısk''**oldukça somut bir anlamda kullanılmaktadır. İlginç bir anlatım tarzı sergilenerek İblis'in,Rabbı'nın emrinden dönüş yaptığı ve ondan ayrıldığı ifade edilmekte, Mücahid'e göre İblis'in Adem'e secde etmeye yanaşmayıp bu eylemiyle âsi olduğu öne sürülmektedir.[8]

Burada İblis'in Adem'e boyun eğme (secde etme) deki ruh hali ve kendine göre bir takım savları anlatılmaktadır. O'nun eylemi de-bazı ayetlerde olduğu gibi-fiil formunda **'' fe**

[1] Taberî,a.g.e.,c.IX,s.500;c.X,s.71.
[2] Taberî,a.g.e.,c.VIII,s.53,c.VI,s.559
[3] Taberî,a.g.e.,c.V,s.117
[4] Taberî,a.g.e.,c.V,s.239,c.VI,s.378
[5] Taberî,a.g.e.,XI,s.198
[6] Taberî,a.g.e.,XI,s.303
[7] TaberÎ,a.g.e.,c.XI,s.471
[8] Taberî,a.g.e.,c.VIII,s..235

feseka'' şeklinde gelmiştir.

Enbiyâ (21/74) ayetinde, Lut'un kavminin o çirkin eyleminin (Lûtîlik) Allah'ın yapılmasına rıza göstermediği bir davranış olduğu[1]; Ankebût (29/34) ayetinde de Lut'un kavminin yaptığı eylemin adının,**''fahişe''** kelimesiyle adlandırıldığı vurgulanmaktadır.[2]

Fısk kavramının somut bir anlamda kullandığı diğer Mekki bir süre de Secde süresidir. Secde (32/18) ayetinde **''fasık''** kavramı,''Allah'ın her türlü va'dini yalanlayan inkarcı (kafir) ve Allah'ın emir ve yasağına muhalif olan''kişi anlamınadır.Taberi'nin rivayetine göre, ayette geçen**''mümin''**Ali bin Ebî Talip;**''fasık''**ise Velid bin U'kba'dır. Aralarındaki bir söz düellosu sonucu Ali O'na: Sus sen fasıksın dedi.[3] Bu olay üzerine *''Öyle ya, mümin olan,yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olamazlar''*[4]mealindeki ayet geldi.

Fısk kavramının fiil formu olarak geldiği diğer bir yer de yine Secde (32/20) süresinin 20.ayetidir.Ayette fısk yapanların varacakları yerin ateş olduğu ifade edilmiştir.Taberi'nin rivayetine göre buradaki **'' fısk yapanlar'' ''şirk koşanlar"**dır.[5]

Medine Dönemi Ayetlerinde Fısk(Fusuk):

Medine döneminde inen surelerde **''fısk''**kavramı-görebildiğimiz kadarıyla-Otuzdan fazla ayette geçmektedir.Medenî sürelerin ilki ve iniş sıra numarası 87 olan Bakara süresinde,26,59,99,197 ve 287.ayetlerinde olmak üzere tam beş yerde geçmektedir.Diğer yandan yine Medîne döneminde inen sürelerden Mâide süresinde sekiz yerde,Tevbe süresinde yedi yerde geçmiş olması ,bu kavramın bir biçimde dönemin Literatürüne sıklıkla girmiş olması gerçeğini akla getirmektedir.İslâm toplumunun Medine'de yeni yeni oluşumu dikkate alınırsa bu kavramın,(diğer bir takım kavramlar gibi) o dönem içerisinde ne tür bir işlevi üstlendiği ve açıkladığı dikkat çekicidir.

Şimdi bu genel açıklamadan sonra **''fısk''** kavramının (ilgili dönemdeki iniş sıralarına göre)ifade ettiği anlamlara geçebiliriz.

''Fısk''kavramı ilk olarak, Medenî sürelerin ilki olan Bakara (2/26) ayetinde geçmektedir.Taberi'nin beyanına göre,bu ayette geçen **''fâsıkûn''**dan maksat münafıklar ve nifak ehlidir .Bu görüş İbni Abbas ve İbni Mes'ud'a aittir.[6] Taberi bu ayetteki **''fısk''**kavramının sözlük anlamı üzerinde durmaktadır. Bu gün elimizdeki Kur'an'ın ikinci süresi olan Bakara'da , bu kavramın ilk defa geçiyor olması, gayet doğal olarak müfessirlerin kavramlar üzerinde, özellikle durmalarına haklılık ortamı hazırlamaktadır. Kaldı ki biz bu araştırmamızın başında Taberi'nin kavramla ilgili açıklamalarına yer vermiştir.

Medîne dönemi ayetlerinde **''fısk''** kavramı, ikinci olarak Bakara (2/59) ayetinde geçmektedir. Bu ayet Musa'nın kavminden bir kısım insanların, kendilerine bildirilen sözü değiştirdiklerinden ve bu suretle de Allah'a itaati terk edip O'nun emrine karşı çıktıklarından söz etmektedir.[7]

''Fısk''kavramının geçtiği üçüncü ayet, yine Bakara süresi (2/99) ayetidir. Taberi'nin

[1] Taberî,a.g.e.,c.IX,s.48
[2] Taberî,a.g.e.,c.X,s.139
[3] Taberî,a.g.e.,c.X,s.244
[4] Secde,32/18
[5] Taberî,a.g.e.,c.X,s.245
[6] Taberî,a.g.e.,c.I,s.218
[7] Taberî,a.g.e.,c.V,s.117

beyanına göre bu ayetteki **''fâsıklar''**Benî İsrail Yahudilerinden bir gruptur, Onların âlim ve Ruhbanlarından Hz.Peygamberin, Peygamberliğini inkâr edenlerdir. Hatta onlar kendi kitaplarında, Hz.Peygamber hakkında gelenleri bile inkâr etmişler ve bu tutumlarıyla da kendi dinlerinden dahi çıkmışlardır. Bu ayett geçen **'' yekfürü''**fiilini Taberi **''Yachadu''**anlamına almıştır. Bu demektir ki, ayette geçen **'' fâsikûn'' ''Câhidûn''**anlamındadır.[1]

Bakara (2/197) ayetinde **''fısk''**kavramı diğer bir masdarı olan **''füsûk''**şeklinde gelmiştir Konu hac ibadeti ve onun yerine getirilmesi sırasında yapılması ve yapılmaması gereken şeylerle ilgilidir. Tefsirlerin değişik açıklamalarına baktığımızda **''füsûk''** kavramına verilen anlamların tamamının Taberi'nin rivayetlerinden alındığını görmekteyiz. Taberi'nin rivayetine göre **''füsûk''**kavramı; İbni Abbas,Hasan-ı Basri, Atâ, Tâvus, Mücahit, Katade,Sa'd b.Cübeyr ve İkrimi'ye göre ayetteki **''füsûk''** kavramı ''masiyet'' anlamınadır.[2] Abdullah b.Ömer'e göre ise **''füsûk'** ;Harem sınırları içinde Allah'a isyan eyleminde bulunmaktadır.[3] İbni Ömer, İbni Abbas, Süddî ve Mücahid'e göre **''füsûk''**çirkin söz söylemek ,ağız bozmak, sövmek anlamındadır.[4]

Taberi'nin İbni Zeyd adındaki birinden yaptığı nakle göre **'' füsûk''**,putlara kurban anlamındadır.[5]

Taberi'nin kendi görüşüne göre **''füsûk''**ihramlının (hacının) ,o haliyle Haremde avlanmaması; Allah'ın yasakladığı fiili yapmamasıdır.[6]

Bakara süresi (2/282) ayetinde ise **''füsûk''**kavramı ,borçlanma ile ilgili karşılıklı senetleşmeden bahseden, olayda, senedi yazanın ve şahidin zarara uğratılmaması ile ilgilidir. Taberi'nin açıklanmasına göre olayı yazanın (katibin) kendisine söylenilenden başka bir ifadeyi yazması ve şahitlik yapanın da şahitliğini değiştirerek yalan söylemesi ; yada her ikisini yazımda ve şahitlikte gerekli ve yeterli söz ve kitabede (yazımda) bulunmamasıdır.[7]

Al-i İmran (3/82) ayetindeki **''fâsikûn''** ifadesi, Taberi'nin beyanına göre Allah'ın Hz Peygamber hayatta iken Benî İsrail Yahudilerinden O'nun peygamberliğine iman sözü aldığı kimselerdir. Bu ayette Allah onların sonraki nesillerine, dedelerinden bu konuda söz aldığını kendilerine hatırlatmaktadır. Böyle bir sözden dönme ise küfür derecesinde âsi olmaktadır.[8]

Al-i İmran (3/110) ayetinde ise **''fâsikûn''** kavramı,Ehli Kitap'la ilgilidir. Onların çoğunun,**''vasat ümmet''**(Muhammet Ümmeti) niteliklerine çoğunluğunun sahip olmadıkları, aralarında inananlarının da bulunmasına karşın pek çoğunun, kendi kitaplarında Peygamberimizle ilgili açıklamaları inkar etmeleri sonucu kendi dinlerinden çıktıkları vurgulanmaktadır.[9]

Hadid (57/16) ayetindeki **''fasıkların''**Ehli kitabın fasıkları oldukları, uzun zamanın geçmesi dolayısıyla kalplerinin kararması sonucu, yoldan çıktıkları hatırlatılmakta ve bu uyarı Hz.Peygamberin ümmetinin dikkatine sunulmaktadır. Mekke'de karşılaştıkları zor şartlardan sonra ,Medine'de gevşememeleri konusunda uyarılmaktadırlar.[10]

---

[1] Taberî,a.g.e.,c.I,s.486
[2] Taberî,a.g.e.,c.II,ss.279-280
[3] Taberî,a.g.e.,c.II,ss. 281
[4] Taberî,a.g.e.,c.II,ss. 281
[5] Taberî,a.g.e.,c.II,ss. 282
[6] Tâberî,a.g.e.,c.II,ss. 282
[7] Tâberî,a.g.e.,c.III,ss. 138
[8] Tâberî,a.g.e.,c.III,ss. 333-334
[9] Tâberî,a.g.e.,c.III,ss. 392-393
[10] Tâberî,a.g.e.,c.XI,ss. 682

Medine döneminde 3. iniş sırasına denk gelen ve adı geçen Hadid (57/26) ayetindeki **''fâsıklar''** ise,Nuh ve İbrahim'in neslinden olup da Allah'a itaatten çıkarak sapıklığa düşenlerdir.[1]Aynı sürenin 27.ayetinde ise, Hz.İsa'yı inkar edip O'nu yalanlayanlar ,fasıklar olarak nitelendirilmişlerdir.[2]

Diğer yandan**''fısk''**kavramı, iniş sırası 101 olan Haşr süresin de de iki yerde geçmektedir. İlk olarak Haşr (59/5) ayetindeki **''fâsıklar''** Benî Nadr kabilesinin Yahudileridir. Allah Rasulü,Onlara ait bir takım hurma ağaçlarının kesilerek yakılmasını emredince, Onlar, Hz.Peygambere ;Hani sen yer yüzünde fesat çıkartmaycaktın ,demeleri üzerine bazı müslümanlar da bu konuda tereddüde düştüler. İşte böyle bir ortamda bu ayet indi ki,kendileriyle savaş halinde bulunulan bir toplumun, kale, bina ve bir takım mallarına zarar verilmesinin uygun olduğu hatırlatılmış oldu.

Yüce Allah'ın itaattinden çıkmaları,emir ve yasaklarına aykırı davranmaları nedeniyle Benî Nadr Yahudileri ,(fasıkları) bu şekilde cezalandırılmışlardır.[3]

Haşr süresi (59/19) ayetinde **''fâsıklar''**ifadesi ,Allah'a itaatten çıkıp O'na âsi olmak süretiyle, Allah'ı unutanlar olarak anlamlandırılmıştır.[4]

''Fısk''kavramının geçtiği diğer bir süre de Nur süresidir. İlk olarak Nur(24/4) ayetinde geçmektedir. Bu ayette ki **''fâsıklar''**ise Allah'ın emrine muhâlif olanlar ve O'na itaat etmekten çıkarak fıska düşenlerdir. İbn Zeyd'e göre ayetteki **''fâsıklar''**yalancılardır.[5]

Aynı sürenin 55.ayetindeki **''fâsıklar''**ifadesiyle de yer yüzünde, Allah'ın vâdi gereği hükümran olan, özelikle de Arap Yarımadasına sahip olan inananların, bu nimetin değerini bilmemeleri sonucu olarak yer yüzünde böbürlenmeleri nedeniyle, Allah'ın ellerinde bulunan nimetlerini (hükümranlıklarını) değiştirdiği kimseler kasdedilmiştir.[6]

Münâfikun süresi(63/6) ayetindeki **''fâsıklar''**ise, Allah hakkında yalan söyleyenler, O'nu inkar edenler ve O'na itaatten çıkanlardır.[7]Fısk kavramının geçtiği bir süre de Hucurât süresidir. Adı geçen Hucurât(49/6) ayetinde ki **''fâsık''** Hz.Peygamberin,Zekat toplamak için Benî Mustalik kabilesine gönderdiği Velid b. Ukba'dır. Velid, adı geçen kabile ile, daha önceki bir düşmanlığı nedeniyle, oraya gitmekten çekinerek yoldan geri dönüp, Hz.Peygambere onların zekat vermedikleri haberini ulaştırmıştı. Bunun üzerine durumu incelemekle görevlendirilen Halid b.Velid ise, böyle bir şeyin olmadığını Hz.Peygambere haber verdi. Bu olaydan sonra Müslüman ordusunun Benî Müstalik kabilesine savaş açma yolundaki girişimlerinden vazgeçildi.[8]O Hucurât (49/7) ayetinde **''fısk''**kavramı daha doğrusu **''füsük''**sözcüğü **''yalan söylemek''**anlamındadır.[9] Aynı sürenin 11.ayetindeki **''füsûk''** ise, Taberi'nin görüşüne göre; kişinin arkadaşına, hoşlanmayacağı bir isim veya sıfat ile çağırması anlamına gelmektedir.[10]

Fısk kavramı Saff süresi (61/5) ayetinde de geçmektedir. Taberi'nin beyanına göre ayette geçen **''fasıklar''**dan maksat, imana karşı küfrü seçenlerdir; ve o kişiler Musa'nın

[1] Tâberî,a.g.e.,c.XI,ss. 689
[2] Tâberî,a.g.e.,c.XI,ss. 691
[3] Tâberî,a.g.e.,c.XII,ss. 34
[4] Tâberî,a.g.e.,c.XII,ss. 50
[5] Tâberî,a.g.e.,c.IX,ss. 265
[6] Tâberî,a.g.e.,c.IX,ss. 343
[7] Tâberî,a.g.e.,c.XII,ss. 104
[8] Tâberî,a.g.e.,c.XI,ss. 384
[9] Tâberî,a.g.e.,c.X ,ss. 385
[10] Tâberî,a.g.e.,c.IX ,ss. 392

toplumundandırlar.[1]

Fısk kavramının en çok geçtiği sürelerden biri de Mâide süresidir. Söz konusu kavram bu sürede sekiz yerde geçmektedir.

Mâide süresi (5/3) ayetinde,yenilmesi haram kılınan şeyler sayılmaktadır. O yenilmesi haram olanları yemenin **''fısk''**olduğu,yani Allah'ın emrinden ve O'na itaatten çıkma ya da sesli veya sessiz (söz ve eylemle) O'na isyanda bulunmadır..[2] İbn Abbas'ın rivayetine göre, ayette sayılan ve yenilmesi haram olanlardan kim yerse onun bu eylemi, fısk olarak nitelendirilmiştir.[3]

Mâide süresi (5/25,26) ayetlerinde ise Musa'nın kavmi ile kendisi arasındaki durumu anlatılmaktadır. Taberi'nin beyanına göre buradaki **''fasıklar''** dan maksat, Allah'a ve Musa'ya iman etmeyip onları inkar [4]edenlerdir Maide suresi (5/47,49) ayetlerindeki **''fâsıklar''**ise, İncİl'e inandığı halde onunla amel etmeyenler; ve bir Yahudi hahamı olan Ka'b b.Üseyd ve arkadaşlarıdır. Ka'b b.Üseyd ve arkadaşları, Hz.Peygambere geldiler ve O'na ''eğer toplulumumuzla aramızdaki anlaşmazlığımızda lehimize karar verirsen, sana inanacak ve seni tastik edceğiz'' dediler. İşte bu eylemleri üzerine bu ayet indi.[5]

Taberi'nin beyanına göre sözü edilen fasıklar,,Allah'ın kitabı ile amel etmeyi bırakıp O'na itaatten çıkanlardır.[6]Ayrıca onların inkarcılığa dalarak, onda israr edenler oldukları da ifade edilmiştir.[7]

Aynı şekilde Maide süresi (5/81) ayetinde geçen **''fâsıklar''**ise,Allah'a itaatten çıkıp ona âsi olanlar ve Allah'ın kendilerine haram kıldığı söz ve eylemi helal sayanlar oldukları, ayrıca Mücahid'e göre ise, o kimselerin **''münafıklar''**oldukları beyan edilmiştir.[8]

Mâide süresi(5/108) ayetinde geçen **''fâsık toplum''**, Allah'ın emrinden çıkıp şeytana itaat eden, vasiyetlerin yerine getirmesinde yalancılık yaparak Allah'a karşı yalan yere yemin edenlerdir.[9]

Fısk kavramının çok geçtiği sürelerden biri de Tevbe süresidir. Bu sürede tam yedi yerde geçmektedir.

Tevbe süresi (9/8) ayetinde geçen **''fâsıklar''**,verdikleri söze mühalefet edip onu bozanlar, Rablarını inkar edenler ve ona itaat etmekten çıkanlardır.[10]Aynı sürenin 24.ayetinde ise çeşitli bahaneler öne sürerek Hz.Peygamberin hicretinden geri duranlar ve bu eylemleri ile Allah'a itaatten çıkarak ona âsi olanlardır.[11]Yine adı geçen sürenin 53.ayetindeki **''fâsıklar''**ise, mallarını infak etmekte bilinçsiz davranan ve bu eylemleriyle de Rablarına iman etmekten çıkanlardır ki, bunların, münafiklar oldukları vurgulanmıştır.[12]

Tevbe süresi (9/67) ayetinde ise, münafıkların fasıklar oldukları,vurgulanarak ifade edilmiştir O münafiklar ki, dilleri ile Allah'a inandıklarını, inananlara açık açık ifade ederek

---

[1] Tâberî,a.g.e.,c.XII ,ss. 82
[2] Tâberî,a.g.e.,c.IV ,ss. 417
[3] Tâberî,a.g.e.,c.IV ,ss. 417
[4] Tâberî,a.g.e.,c.IV ,ss. 522,527
[5] Zemahşerî,a.g.e.,c.I,s.627
[6] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 614
[7] Zemahşerî,a.g.e.,c.I,s.627
[8] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 659
[9] Tâberî,a.g.e.,c.V ,ss. 124
[10] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 327
[11] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 339
[12] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 339

onları yanıltırlar; halbuki onlar küfürlerini (inkarlarını)gizli tutmakta, Allah'a ve peygamberine inanmayı birbirinden ayrı algılamaktadır.[1]

Tevbe süresi (9/80) ayetinde geçen **''fasıklar''**ise yine münafıklardır. Onlar, Allah ve peygamberine iman edecekleri yerde, Allah'ı inkar etmeyi ona itaate tercih ettiler, Allah onlara imanı muvaffak kılmadı.[2]

Aynı sürenin 84.ayetindeki **''fâsıklar''** ise, yine münafıklardır. Onlar, İslam'dan çıkmış oldukları halde ölmüşlerdir. Allah'ın emir ve yasağının arasını ayıranlardır. Taberi'nin rivayetine göre bu ayet Medine'de ölen ve münafıkların başı olan Abdullah b.Selûl hakkında inmiştir. Adı geçen bu münafık Hz.Peygamberden cenaze namazını kıldırmasını vasiyet etmişti.[3]Aynı sürenin 96.ayetinde de yine fâsıkların münafıklar oldukları, her türlü imkanları yerinde olduğu halde peygamber ile savaşa katılmayıp sonunda bir takım mazeretler ileri sürdükleri ,hatta bu hususta yemin dahi edebilecekleri ifade edilmektedir. Onlar bu hal ve tutumlarıyla imandan inkara kaymışlar ,Allah'a itaat etmekten çıkarak ona âsi olmuşlardır.[4]

Sonuç Ve Değerlendirme:

Fısk kavramı Kur'an'da masdar halinde **(Fısk / Füsûk)** yedi, çekimli fiil (Mazi-Muzari) veya ismi fail olarak da kırk yedi yerde geçmektedir. Fısk kavramı küfür kavramından daha kapsamladır. Önceleri günahın azı ve çoğu ile fısk gerçekleşirdi; fakat daha sonraları günahın çoğuna fısk denir olmuştur.[5]

Fısk kavramının ismi faili olan **''fâsık''**sözcüğü, insanın bir niteliği olarak Arap lisanında duyulmuş değildi.[6] İbni A'rabi'nin ifadesine göre bu söz, cahiliyye Araplarının ne nesrinde ne de şiirinde mevcuttur.[7]

Mekke dönemi ayetlerinde ''fısk'' kavramının genelde şu anlamlarda kullanıldığını söyleyebiliriz:

1.Allah'a itaati terk etme, O'nun emirlerine muhalif eylemde bulunma;

2.Putperestin, putu ve ilahı için boğazladığı hayvan ve hayvanı boğazlarken putunun adını söylemesi eylemi;

3.Üzerine Allah'ın ismi söylenmeyen meyte veya Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvan;

4.Allah'ı inkar etme (küfür);

5.İslâma sırtını dönme;

6.Dili ile doğruyu söylediği halde eylemiyle buna muhalefet etme;

7.Şirk (ortak) koşma;

8.Allah'ın va'd ve va'idini yalanlayan inkarcı;

9.Sözünde durmama vasiyeti korumama;

10.Fahişe (hayasızlık) işleme Allah'ın razı olduğu emrin dışına çıkma;

11.Allah'ın haramlarına dalarak onlarda genişleme;

---

[1] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss. 411-412
[2] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss.434
[3] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss.439
[4] Tâberî,a.g.e.,c.VI ,ss.450
[5] Râgıb,a.g.e.,''f.s.k.''mad.s.380
[6] Râgıb,a.g.e.,''f.s.k.''mad.s.380
[7] İbn Manzûr,a.g.e.,''f.s.k''mad.s.3414

Medine dönemi ayetlerinde de Fısk kavramının şu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir:

1. Allah'a itaati terk etme, Onun emrine âsi gelerek yoldan çıkma;
2. İmandan İnkara; itaatten masiyete dönme;
3. Küfrü (inkarı) ve itaatten çıkmayı,Allah'a ve Peygamberine inanmaya tercih etme;
4. Sapıklığa (dalalete) düşme;
5. Allah'ı yalanlama ve O'nu inkar etme;
6. Yalan söyleme, âsi olma, peygambere karşı gelme;
7. Arkadaşına hoşlanmayacağı bir isim veya sıfatla çağırma;
8. Gerçek olan bir şeyin dışına çıkma;
9. Leş, kan, domuz eti ve Allah adına kesilmeyen hayvanın etini yeme eylemi;
10. Nimete karşı nankörlük ederek büyüklük taslama;
11. Verilen söze aykırı hareket etme, ahdi bozma;
12. Diliyle inandığını söyleyip, içerisinde inkarı gizleme;
13. Allah'a itaatla O'na imanın arasını ayırma;
14. İslamdan çıkma, Allah'ın emri ile nehyi arasını ayırma;
15. Şeytana itaat etme, yalan üzerine ant içme;
16. Münafıklık yapma ve nifak ehlinden olma;

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: İslam öncesi dönemde oldukça dar anlamda kullanılan ve dini bir önemi haiz olmayan fısk kavrmanı, gerek Mekke döneminde ve gerekse Medine döneminde, gelişen olaylar karşısında çeşitli eylem biçimlerine havale edilmiş, bazen somut ve genellikle de soyut anlamlarda kullanılmıştır. Fısk kavramının temel anlamının yoldan çıkma, sapma ve bir şeye veya bir tarafa meyletme olarak düşündüğümüz de, Kur'an'da bu kavrama yüklenen anlamların da netice itibarıyla, doğrudan ve doğru olandan uzaklaşma olgusunun yaşamsal ve inançsal boyutta geliştiğini gördüğümüzü söyleyebiliriz.

ŞEYH YUSUF ZİYÂEDDİN EZHERÎ'NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HİZMETLERİ

Ahmed HASANOV*

Abstract

Sheikh Yusuf Ziyaeddin el-Ezheri-one of the leading figures of his time stands out with educator's personality, his works, and trained students, especially with his superior services on the territory of Bulgaria between the years of 1920-1950. For this his precious life, personality and services have been chosen by the author to constitute the subject of this paper. Together with study about the area of the author and the circumstances in which he has lived, the author has endeavored to analyze the Ezheri's life stages on the basis of various information and documents. The paper studies first his activities and services in Bulgaria in his most productive years of his life, then those carried out by him in his fatherland-Turkey after his final return from Bulgaria.

A. HAYATI

1. Doğumu, Ailesi ve Lakabı

Tarihin tozlu sayfaları arasına sıkışmış, kendisini ve yaptığı fevkalâde güzel hizmetlerini neredeyse unuttuğumuz kıymetli âlim, yazar ve eğitimcilerimizden Yusuf Ziyaeddin Ezherî (Ersal), 1296/1879 yılında Düzce'nin Karaca-Hacı Mûsâ köyünde gözlerini dünyaya açmıştır. Aslen Çerkez kökenli olup ataları Kuzey Kafkasya'dan göç etmişlerdir. Osmanlı'nın Rus ordularına karşı yaptığı savaşları kaybetmeye başladığı andan itibaren buralara yerleştikleri tahmin ediliyor. Lakabı **Ezherî**, künyesi **Ebu'l-Hayr**'dır. Bununa birlikte, çok nadir de olsa bazı yerlerde Düzcevî imzasını kullandığını görmekteyiz. Çerkez asıllı olması sebebiyle olacak ki, Câmiu'l-Ezher'den aldığı icazetnâmelerde Yusuf Ziyaeddin Çerkesî olarak da kayıtlara geçmiştir. Daha sonraları Bulgaristan'daki uzun yıllar ikameti esnasında **"Şeyh Efendi"** olarak da anılacaktır.

Kendisi orta boylu, esmer tenli biraz dolgun ve dimdik bir fiziğe sahipti. Giydiği şık ve nazik kıyafetleri ve mütebessim çehresiyle dikkat çeken fiziksel yapısını ortaya çıkarmaktaydı. Duygusallığı da kendisine ayrı bir güzellik kazandırmaktaydı. Berrak bir suyun akışı gibi oldukça kibar bir ses tonuyla konuşur, kelimeleri tane tane telaffuz etmeye özen gösterirdi. Zaman zaman kullandığı Kafkas şivesi ise konuşmalarına ayrı bir ahenk katardı. Bazen de vurgulamak istediği taaccübe şâyan meselelerin ehemmiyetine istinaden heyecanla coşar, dinleyenlerine tarihin çok uzaklarından manevi bir haz yaşatırdı. Çok zengin bir lügate sahip olmasının yanında bir ayet veya hadisi saatlerce anlatır, olayları bir bütünlük içerisinde ortaya koymadan gönlü rahat etmezdi.[1]

Babası Hasan Efendi, ilmi olmamasına rağmen ilme saygı duyan ahlâk sahibi, cömert ve

---

*Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Kuran-i Kerim Öğretim Görevlisi.

[1] Kerim, Yusuf, "Daima Rahmetle Anacağımız İsimler: Yusuf Ziyaeddin Ezherî", *Ümit*, Sofya Eylül-Ekim 1998, sayı 21, s. 28; Ertürk, Yusuf, "Eğitimci Olarak Yusuf Ziyaeddin Ezherî", Yayınlanmamış söyleşi, Ankara 2006.

cesur bir çiftçidir. Annesi ise, oğlu Yusuf Ziyâeddin'in ilimle iştigal edip temayüz ettiğini görmek isteyen Hanife Hanım'dır.[1] Gözden kaçmaması gereken bir husus da, baba Hasan Efendi'nin oğlu küçük Yusuf'u köyden şehirdeki okula kadar sırtında taşıması olayıdır.[2] Yusuf Ziyâeddin'in ilim sevdasına tutulmasında babasından aldığı bu kıvılcım onda önemli etki yapmıştır. Ağabeyi, kardeşi Yusuf'u okuyup ilim erbabından olması için, yaşadıkları muhitin önde gelen zenginlerinden Hacı Davut[3] Ağa'ya teslim etmiş (muhtemelen anne ve babasının vefatlarından sonra) ve neticede Yusuf Ziyâeddin, Davut Ağa'nın himayesinde ve ona sağlamış olduğu maddî destekle ilim tahsiline devam etme fırsatı bulabilmiştir. Yusuf Ziyâeddin'in "Ezherî" lakabına ulaşmasında tek vasıtanın Düzce'li Hacı Davut Özdemir olduğu anlaşılmaktadır.[4]

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ

İnsanlık tarihine başarılarıyla damga vuran ender şahsiyetlerin, beşeriyetin kurtuluş ve huzuru için çalışmış büyük âlimlerin hayat felsefelerini etraflıca tetkik ettiğimizde, onların -disiplinli bir eğitim sayesinde- sivrilerek, hem kendilerini hem de bulundukları toplumları aşabildiklerini görmekteyiz. Nitekim eğitim, fert ve toplumun kaderini belirleyen başlıca unsurlardandır.

Üstün ahlâkı, ilmi, efendiliği ve saat gibi muntazam çalışmalarıyla bulunduğu toplumun hafıza ve gönüllerinde taht kuran Yusuf Ziyaeddin Ezherî, eğitim ve öğretim alanında parmakla gösterilmesi gereken, takdire şayan güzel bir örnek teşkil eder. O, çorak topraklara birikimini dökmek için gürleyen yağmur yüklü bir buluta benzer. Ömrünü hakikat yolunda, tebliğ ve tebyîn ruhu ile okumaya, okutmaya, araştırma ve yazmaya adadığı aşikârdır. Hakkında yazılan yazılar, yetiştirdiği öğrenciler onun eğitimciliğinden hep övgüyle bahsetmektedirler.

Yusuf Ziyaeddin Ezherî'nin, Düzce'nin Karaca-Hacı Mûsâ köyünde başlayarak İstanbul, Kastamonu, Mısır (Câmiu'l-Ezher), Bulgaristan (Şumnu-Nüvvâb medresesi) gibi eğitim ve öğretim müesseselerinde devam eden buhranlı ve bir o kadar da bereketli hayat serüvenini doğumundan vefatına kadar tahlil ettiğimizde, önce kendini sonra insanı yetiştirerek onu

---

[1] DİB Arşivi Sicil Karnesi No: 2416.

[2] Hızal, M. Zihni, "Kaybettiğimiz Kıymetlerden: Yusuf Ziyaeddin Ezherî", *Yeni İstiklal*, Aralık 1961, s. 7.

[3] Hacı Davut Ağa bahsi geçtiği üzere o yıllarda Düzce'nin önde gelen sayılı zenginlerindendir. Yusuf Ziyâeddin Ersal'ın halen hayatta olan öğrencisi sayın Osman Kılıç, hocasından naklen olayı şöyle anlatır: "Hocamız evvelâ İstanbul medreselerinden mezundur. Bir talihsizliktir ki, o yıllarda Türkiye'de medreseler kapatılır. Dolayısıyla Yusuf Ziyâeddin'e çalışma alanı da kalmaz. Heybesi bilgiyle dolu ama satacak pazar yok. Ayrıca ilme doymayan, ilme teşne bir adam. Gerek İstanbul'da, gerekse Düzce etrafında kendi sahasında çalışma imkânı bulamayınca ve ilmini de fazlalaştırmak arzusunda olduğu için Câmiu'l-Ezher'e gitme sevdasına kapılır. Fakat Mısır'a gidecek parası yok. Düştüğü bu çıkmaza bir çözüm yolu ararken Hacı Davut Ağa imdadına yetişir ve der ki: *"Üzülme, ben seni Mısır'a gönderirim, masrafını da çekerim"*. Tabi burada Ağa'nın da kendine göre hesapları da var elbette. Bunun üzerine Yusuf Ziyaeddin Mısır'ın yolunu tutar ve Ezher Üniversitesini başarıyla ikmal ettikten sonra "Ezherî" olarak Düzce'ye döner. Burada onu bir sürpriz bekler. Kendisini yüksek tahsil yapmak için Mısır'a gönderen kişiye vefa borcu olarak bir isteğinin olup olmadığını sorunca, Davut Ağa da cevaben: *"Ben sana karşı görevimi yaptım, şimdi sıra sende der"*. "Ya Nedir?" *"Benim kızımla evleneceksin"* der. Davut Ağa'nın kızı İkbal ise topaldır. Ezherî, âlim ve kadirşinas bir insan olarak Ağa'nın isteğini hiç tereddüt etmeden kabul eder ve kendisine damat olur. Hatta bu şahıs Yusuf Ziyâeddin'in Mısır'daki tahsili esnasında Düzce'de kendi adına bir cami ve medrese inşa ettirir, dönünce de orada müderrislik yapmasını ister". Neticede Ezherî'nin Ağa kızı İkbal Hanım ile izdivaçlarından Mehmet Ziyâeddin (1907–1919), Ahmet Hayreddin (1919–1986) adında iki erkek evladı, Seniha (1910–1970) adında da bir kızı dünyaya gelmiştir.

[4] Bektaşoğlu, Mustafa, Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal, Ankara 2005, s. 9.

toplumun menfaatine kazandırma idealini hedeflediğini anlayabilmekteyiz. Nitekim Yusuf Ziyâeddin Ezherî ömrünün tümünü Hakka ve dolayısıyla halka hizmete adamıştır. Mevlâna misâli, Hak'tan aldığını halka dağıtmıştır. Zîrâ ona göre öğrenip bilmenin amacı bilgiyi bir başkasına aktarmaktan, kendinden başkalarına da faydalı olmaktan, kısaca bilgi kaynağından bir başkasına da sunmaktan ibarettir.[1] Vefatından sayılı saatler önce bile hâlâ tebliğ ve irşatta bulunuyor olması hayret vericidir.[2]

Bu güzel hal üzere dâr-ı bekâya irtihal etmesinden daha mânidâr bir şey tasavvur edilemez. Bugün henüz hayatta olan örgencileri bile hakkında söylenip yazılanları tereddütsüz bir şekilde teyit ve tasdik etmektedirler.

Yusuf Ziyaeddin ilkokulu memleketi Düzce'de tamamladı. Henüz küçük yaşlarda okulunu ve kitap okumayı çok seven zeki bir öğrenci idi. 23 Temmuz 1889 senesinde imtihana girerek, saygın ilim erbabının onayıyla, yüksek dereceli başarı şahadetnâmesi(diploma) aldı. Kur'ân-ı Kerim, İlmihal, Muhtasar Târih-i Osmânî, Muhtasar Coğrafya, Hat, Hesap, Kâvâid-i Türkçe ve İmlâ gibi temel dersleri gördü.[3] Bu sayılan derslerden aldığı not, aliyyü'l-âlâ (üstün başarı) dır[4].

Eğitim basamağında hızla yükselen Yusuf Ziyâeddin, sınava tabi tutulmaksızın girmiş olduğu ortaokulda da başarısına bir başarı daha katmış ve 19 Temmuz 1893 senesinde seçkin bir imtihan komisyonunun tasdikiyle takdir şahâdetnamesi almıştır.[5] Burada fen derslerinin yanında doğu dilleri olan Arapça ve Farsça'yı da öğrenmeye başladı. Rüştiye mektebinin akabinde de özel dersler almaya gayret etmiş ve bu vesile ile iki yıl Kastamonu'da kalmıştır. Daha sonra tekrar Düzce'ye dönerek çeşitli medreselerde temel bilgilerini pekiştirmiştir.

Seçkin öğrenciliği yanında, ilk ve ortaokulu başarıyla neticelendiren Ezherî, nerede tanınmış bir üstad veya eğitim düzeyi yüksek bir ilim ocağı varsa oraya ulaşarak feyiz almaya çalışmıştır. Döneminin ağır şartlarına rağmen ilimde terakkî edebilmesi için sürekli bir arayış içerisinde olmuştur.

1901. yılında geldiğimizde Yusuf Ziyâeddin, doğuda İslâmî ilimler alanında Müslümanların câzibesi haline gelmiş olan Câmiu'l-Ezher'de talebedir. Mısır'a gelir gelmez Revâku'l-Etrâk denilen Türklerin kaldığı öğrenci yurduna yerleşir ve eğitime başlar. Başta ünlü İslâm mütefekkiri ve ilim adamı Şeyh Muhammed Abduh ile tanışma ve kısa bir süreliğine de olsa kendisinden istifade etme imkânına kavuşur.[6] Özellikle Yusuf Ziyâeddin'in fikren yükselmesinde Muhammed Abduh'un büyük tesirleri olmuştur.[7] Bunun yanında Ahmet

---

[1] Mustafa, Meryem C., Yusuf Ziyaeddin Ezherî'nin Eğitim Kişiliği ve "Dînî Terbiye ve Âdâb-ı Muâşeret" Adlı Eserinin Tenkidli Neşri (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Sofya 2000, s. 4.

[2] 15 Kasım 1961 de vefat eden Ezherî, hayatının birinci vaazını verdiği Kastamonu Nasrullah camiinde yine o heyecanla çok arzuladığı son nasihatini de verdikten sonra sevdiklerinin arasında Rahmet-i Rahman'a kavuşmuştur.

[3] Bektaşoğlu, a.g.e., s. 11.

[4] Bolu sancağı dahilinde Düzce kazası Mekâtib-i İbtidâiyesi şâkirdânından Çerkez Hasan Ağazâde Yusuf Ziya Efendi Mekâtib-i İbtidâiye'de tahsil-i meşrut olan ulûm-ı ibtidâiyeyi görerek icra edilen imtihanda kazandığı numaralar mecmuu bervechi bâlâ altmış yedi adede bâliğ olmuş ve kendisi Mekâtib-i İbtidâiye'nin fevkinde bulunan Mekâtib-i Rüştiye'nin herhangisini isterse bilâ imtihan duhûle kesb-i istihkâk ve liyâkat eylemiş olduğunu mübeyyin iş bu şehâdetname i'tâ kılındı. 23 Temmuz 1889. (Bektaşoğlu, a.g.e., s. 11).

[5] DİB'nın arşiv sicil dosyasında yer alan 05.02.1951 tarihli Yusuf Ziya Ezherî Ersal'a ait Vesâik Listesinden alınmıştır.

[6] Yusuf Ziya'nın Ezher Üniversitesindeki eğitimi esnasında Muhammed Abduh vefat etmiştir. Kendisine verilen mezuniyet icâzetnâmesinde Abduh'a ait imza yeri boş kalmıştır.

[7] Yazmış olduğu eserlerde zaman zaman hocası Abduh'a üstü kapalı olarak övücü sıfatlarla atıfta bulunmuştur.

Rufaî, Abdülgâni Mahmut, İbrahim Geylânî, Şeyh Muhammed Bahit el-Mutîi, Abdurrahman Uleyş gibi değerli zevattan da ders okumuştur.[1] Ayrıca Muhammed Hasaneyn' den "Tehzîbü'l-Kelâm, "Mebâhis Mine'l-Hidâye ve'l-Hikme, Muhammed Bahit el-Mutîi'den "Harîde Şerhi", "Şifâ", "Tevdîh Mea't-Telvîh" kitaplarını, "Dürrü'l-Muhtâr", "Keşşâf" ve "Celâleyn" tefsirlerini, Muhammed Ahmed Hüseyin el-Bulakî'den "Şerhu'l-Akâid" gibi eserleri adı geçen ehl-i sünnet üstatlarından okuyarak icâzetnâme almıştır. Bu sebeple merhum: *"Ben bir şeyler biliyorum, hocayım diye ortaya çıktığımdan sonra Mısır'da allâme zevâtın önünde dört yıl diz çöktüm"* diyerek rahle-i tedrisatında bulunduğu ulemânın ilmî seviyelerine dikkat çekmiştir.[2]

Verimli ve meşakkatli bir ilim seferberliğinden sonra hayatının dönüm noktasını teşkil eden Ezher Üniversitesi'nden, kendisine ilmen gelişmesinde büyük katkılar sağlayan müderrislerinin hayır duasıyla 1904 yılında yüksek başarı ile mezun olmuştur.[3] Artık Ezherî lakabını hak etmiş ve kendisini buraya gönderen Davut Ağa'nın emeklerini boşa çıkarmamıştır.

Ezherî, Mısır dönüşünde kesb etmiş olduğu ilmî birikimiyle yetinmeyerek ilimde daha da derinleşebilmek amacıyla, İstanbul Fâtih Külliyesine yerleşmiştir. Burada dönemin önde gelen âlimlerinden, Dersiam Nasuhizâde Mustafa Âsım Efendi[4] ve Manastırlı İsmail Hakkı gibi kıymetli müderrislerin ders halkalarına katılarak 1907 yılında icazetnâme almaya muvaffak olmuştur.

Memleketi Düzce'de müderrislik görevinde bulunduğu yıllarda, (1918–1920) Cemiyet'ül-Müderrisîn'in şubesini açmış ve ayni yıllarda Ömer Ziyaeddin ibn el-Hac Abdullah Dağıstânî'den de icazetnâme almıştır. Mısır'a gitmezden önce İstanbul'daki öğrenciliği esnasında Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî hazretlerinden de icazet aldığı ihtimal dâhilindedir.

Ezherî uzun süreli ilmî serüveninde, başarı üstüne başarı yapmış, hem Türkiye'de hem de

---

[1] Hızal, a.g.m.,

[2] Özellikle o yıllarda Câmiu'l-Ezher'de eğitimin zorluklarına dikkat çeken Ezherî'nin değerli öğrencisi merhum ve mağfur Ahmet Davudoğlu, "Ölüm Daha Güzeldi" adlı hatırât kitabında şöyle yazmaktadır: "Mısır'ın imtihanları hakikaten korkunçmuş. İmtihanlarda bütün derslerin Fâtiha gibi ezber bilinmesi şart. Fakültenin kapısında süngülü iki asker bekliyor; bunlar âsâyişi temin için imiş. Avluda birkaç husûsî araba, ağacın altına muhtelif ilaç şişeleri, tüpler, pamuklar, âletler serilmiş, âdetâ seyyar bir hastane. Bu tertip, imtihanlarda fenalaşanlarla bayılanlar için imiş. Manzara o kadar ürkütücü ki, hani nerede ise insan imtihana girmeden bayılacak. Evet, ötede beride tanımadığımız birtakım hocalar telaşla dolaşıyorlar. Bunlar imtihan esnasında murâkıplık vazifesi yapıyorlar imiş. Câmiu'l-Ezher büyük bir ilim müessesesidir."

[3] Ezher Üniversitesi icazetnâmesinin özeti: Düzceli Şebsığ Çerkezlerinden olan Şahin oğlu Hasan oğlu Şeyh Ebu'l-hayr Yusuf Ziyaeddin Efendi, küçüklüğünde ilk öğrenimini memleketindeki en meşhur âlimlerden ilim tahsil etmiş. Sonra Câmiu'l-Ezher'e gelerek ilim öğrenmeye başladı. Bütün ilimleri ciddi bir şekilde öğrenmek için çalıştı. En meşhur âlimlerden ders almak için gayret etti. Onların bilgilerinin gölgelerinde gölgelendi. Onların en güzel meyvelerinden de kopardı, onların ışıklarından da feyz aldı. Böylelikle kendisi de en iyi ilmi almış oldu, bunu da cihat olarak gördü. Böylece de hem naklî ilimlerde, hem aklî ilimlerde de arkadaşlarının arasında kendini gösterdi, sivrildi. Usûl ve fer'î ilimlerde de arkadaşlarını geçti. Mısır'daki arkadaşlarının, Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in ilim öğrenen ve öğretenin faziletinin yüksek olduğunu ifade eden hadisini hatırlatıp orada kalmasını ve ilim öğretmesini ısrarla tavsiye etmelerine rağmen, o ilim neşretmek üzere memleketine gitmeyi tercih etti. Bizden öğrenmiş olduğu ilimleri ve bizden rivayet edeceği ilimler hususunda genel bir icazet verdik; hitâbet, imâmet, müderrislik, fetvâ. Biz ona gizli ve aşikâr hallerde takvâ üzere olmasını vasiyet ettik. Bizi de duadan unutmamasını söyledik. Özellikle kabul olan dualarda. Biz, Allah'ın onun vasıtasıyla kullarına yardımcı olmasını ve onunla doğruların yücelmesini dileriz. 26 Eylül 1904. (Bektaşoğlu, a.g.e., s. 13–14).

[4] DİB arşivi 1600–2416 No'lu sicil karnesinde adı geçen âlimden icazet aldığı kaydedilmiştir.

Mısır'daki hocalarını rahmetle yâd ettirecek bir hatırayı hafızalara kazımayı başarabilmiştir.

C. BULGARİSTAN'A GELİŞİ VE BURADA VERMİŞ OLDUĞU ÜSTÜN HİZMETİ

Yusuf Ziyaeddin Ezherî'nin 30 yıl ikamet ettiği Bulgaristan'a gelişi hakkında, çeşitli rivayetler vardır. Resmî kayıtlara göre Düzce Müftüsü iken, 10 Mart 1918 yılında aniden görevini terk ettiğini ve akabinde İstanbul Bâb-ı Meşîhatına[1] istifa dilekçesi verdiğini ve bilinmeyen sebeplerden dolayı yurdunu terk ederek Bulgaristan'a gittiği belirtilmektedir. Bu hususu açıklayıcı mahiyette 20.01.1953'te Bolu Emniyet Müdürlüğü'nün Diyanet İşleri Başkanlığına sevk etmiş olduğu 1/Z.2430/107 sayılı raporunda açıkça şöyle denmektedir:

"Devrek ilçesi müftüsü iken ilimiz merkezi vaizliğine naklen tayin edilen Yusuf Ersal hakkındaki ihbar dolayısıyla yaptırılan gizli incelemelerde:

Çerkez soyundan olan adı geçenin ilişik olarak gönderilen nüfus kayıt suretlerinin tetkikinden de anlaşılacağı veçhile 1321 nüfus tahririnde Düzce merkez nahiyesine bağlı Karacahacımusa Köyü 11 sayılı hane, 13/5 cilt ve sahife üzerine nüfusa kayıtlı Hasan ve Hanife'nin oğlu 1296 Düzce doğumlu olduğu, Düzce İlçesi Müftüsü bulunuyorken Millî Mücadele'ye tekaddüm eden günlerde ve bu gün için kesin olarak tespit edilemeyen bir tarih ve sebeple Düzce'den ayrılarak Bulgaristan'a gittiği, Bulgaristan'da Müderrislik, Müftülük ve Türk okullarında Müdürlük yaptığı ve son olarak da Bulgaristan'dan yurda kabul edilen göçmenler meyanında memleketimize gelerek Zonguldak iline bağlı Devrek ilçesine yerleşip bu ilçenin müftülüğüne tayin edildiği, Düzce'li olması ve Düzce'de aile ve çocuklarının bulunması bakımından bunlara yakınlık düşüncesi ile ilçemiz vaizliğini kabul ettiği anlaşılmıştır.

Düzce Müftüsü bulunduğu sıralarda bu işini ve memleketimizi terk ederek Bulgaristan'a gitmesi sebebi etrafında sureti münasebede incelemeler yaptırılmaktadır. Bu yolda müspet bilgi toplaması mümkün olduğu takdirde ayrıca bildirileceğinizi saygı ile arz ederim.

İçişleri Bakanlığı'na arz edilmiş, karşılık olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na yazılmıştır."[2] (Vâli-V.Ömer Karamahmut)

Bolu Emniyet Müdürlüğü'nün yaptırmış olduğu gizli tetkikat neticesinde bariz bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Yusuf Ziyâeddin Ersal hakkında menfi bir kanaat ve düşünce bulunmamakla beraber Türkiye Devleti'ne ve milletine karşı herhangi bir suçu saptanmadığı da kaydedilmiştir. Bilakis mütevazı hayatı ve din adamlarına yakışır tarzdaki örnek davranışlarıyla bulunduğu muhitin halkını irşad etmiştir. Buna rağmen Yusuf Ziyaeddin Ersal'ın Devrek müftülüğü esnasında yukarıda örneği geçen ihbar raporunun hazırlanmasına sebep olan Behçet Özyıldırım'ın yazmış olduğu nâhoş dilekçe son derece mânâsız ve itibara şâyan görülmemektedir. Müşteki Özyıldırım, 11.11.1952 tarihli dilekçesinde şöyle yazıyor:

"İstiklâl Savaşı'nda Kuvâ'yi Milliye'ye aykırı hareketinden dolayı memleketi terk edip Bulgaristan'a iltica eden ve devlet hizmetinde istihdamı caiz olmayan ve Türk harfleriyle yazma bilmeyen Yusuf'un tekrar Devrek Müftülüğüne gönderilmemesi menafi-i amme namına arz olunur."

Her haliyle acziyet kokan bu dilekçe müştekînin tutarsızlığını ve art niyetini ortaya

[1] DİB arşivi memuriyetlik görevlerine ilişkin vesikasından alınmıştır.
[2] DİB arşivi zata mahsus sicil özetinden alınmıştır.

koymaktadır. Bu değerli insana atılan iftiranın zavallı müsebbibi, onun ilim ve hizmet kokan mazisine çamur atılamayacağının farkına varamamıştır. Bir defa devletin resmî kayıtlarında Ezherî'nin o yıllarda Millî Kuvvet'lere karşı bir hareket içerisinde olduğu ispat edilmemiştir.[1] Eğer öyle olmuş olsaydı Bulgaristan'dan tekrar Türkiye'ye dönmeye cesaret edemez ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi mühim bir devlet müessesesinin çatısı altında görev alması mümkün olmazdı.

Ezherî Türkiye'ye geri geldikten sonra yeni Türk harfleriyle muhtelif makaleler ve değerli eserler kaleme almıştır. Bu kadar üretken bir âlimin yeni Türk harfleriyle yazamadığı iddiası mantıklı gelmemektedir. Söylenenler onun kimliğine yaraşan muvâfık şeyler olmadığı gibi aksine tam tersidir. Dolayısıyla -yenilikçilik zihniyetiyle- Ezherî'ye karşı sergilenen negatif duygu ve tutumlardan meydana gelmiş çürük bir iddiaya itibar etmek abestir.

Yusuf Ziyâeddin Ezherî'nin Bulgaristan'a iltica etmesi hususundaki tartışmalara açıklık getiren değerli öğrencisi ve dostu Osman Kılıç[2] olayı bütün gerçekliğiyle şöyle dile getirmektedir:

"İstiklâl Harbi devresindeyiz. Tarihten bildiğimiz üzere Kurtuluş Harbi içerisinde İzmir dolaylarında çetesiyle meşhur Çerkez Ethem diye bir adam var. Yunanlılar İzmir'den Anadolu'ya çıkarak buraları işgal etme hevesindedirler. Çerkez Ethem ilk zamanlarda Atatürk'ten evvel Yunanlılara mukâvemet ederek silahlı mücadeleye başlamıştır. Fakat bu nizamî bir ordu değildir. Bu arada Mustafa Kemal Samsun'dan yola çıkarak Kurtuluş Hareketi'ni başlatmış, Hafsa, Erzurum, Sivas gibi yerlerde halkı savaşa uyandırmak niyetiyle toplantılar düzenlemektedir. Bunu yaparken bir çete adına değil, devlet adına yapmaktadır. Atatürk nizamî bir ordu kurarak Yunan kuvvetlerine karşılık vermek düşüncesindedir. Yalnız bu arada Çerkez Ethem de Ege'de çete harbi yapıyor ve Mustafa Kemal ile araları açıktır. Hal böyleyken Çerkez Ethem'in de Düzcelilerle kan bağı olduğu için buraya da geliyor. Çerkez Ethem'le Mustafa Kemal arasında çok çetin bir mücadele başlar. Atatürk evvelâ anlaşma yolunu tercih eder, Çerkez Ethem'le müzakereler yürütülür fakat çete başı bir türlü anlaşmaya yanaşmaz. Atatürk her ne kadar kendisine: "Gel bu işten vazgeç, benim nizamî orduma katıl, Yunanlılara karşı birlikte savaşalım, öyle çeteyle büyük bir ordu yenilemez" dedi ise de Çerkez Ethem bildiğini okuyor, Atatürk'ün bu teklifine sıcak bakmıyordu. Bir nevi Mustafa Kemal'in emri altına girmeyi kabullenmek istemiyor. Neticede Atatürk galip gelerek onu bertaraf ediyor.

Buraya kadar anlatılanlardan ortaya çıkan iki sebep vardır: Birincisi, Şeyh Yusuf Ziyaeddin Ezherî heybesini ilimle doldurmuş bilgi sahibi fakat savaş sonrası uygulama sahası yok. İkincisi, Atatürk artık cumhuriyeti ilan etmiş, meclis kurmuş, reformlara başlamış ayrıca Halk Mahkemeleri'ni de kurdurmuştur. Şeyh Efendi'nin Atatürk'ün mücadelesine ve inkılâplarına karşı zerre kadar itirazı ve hareketi olmamıştır. Ama ne yazık ki o da bir

---

[1] Bulgaristan-Şumnu Medresetü'n-Nüvvâb'la ilgili bir çalışmada şu satırlara yer verilmektedir: *"Hocalar hakkında "hâin, vatan kaçağı" gibi tanımlamalar yalnız dönemin aydın geçinen, din aleyhtarı kimseler tarafından söylenmektedir. İlk yıllarda bu tanımlama Yusuf Ziyaeddin Ezherî hakkında öne sürülmektedir. Ancak Ezherî'nin bu tanımlamaya müstahak olduğunu söylemek zordur. Çünkü bu husus daha sonraki yıllarda hiç kimsenin ağzından çıkmamıştır. Hiçbir Nüvvâb mezunundan özellikle Ezherî hakkında böyle bir şey vürût etmemiştir. Kaldı ki, bu tanımlamanın doğru olduğunu bile farzetsek bu bir takım ihtilaflı siyâsî meselelerle ilgilidir."* (Ahmet, Vedat S., "Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi", Sofya 2001, Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü Lisans Bitirme Tezi, s. 26).

[2] Öğrencilerinin hayatları ile ilgili kısımda Osman Kılıç hakkında detaylı bilgi verilecektir.

Çerkez'dir. Çerkez Ethem Düzce'ye gelmiş, Çerkezlerle görüşüp işbirliği yapmıştır. Yani Çerkez Ethem'le beraber Düzce'li Çerkezler az veya çok Atatürk'ün mücadelesine karşı hareketleri sözkonusudur. Şeyh Efendi de Düzce'li olması hasebiyle Çerkezlerin arasında yaşamaktadır. ***Üzerine bir kir atılır ve yahut herhangi bir yanlış anlaşılma ile bir felâkete uğrayabilir endişesi taşıyor ve böylelikle İstanbul'a, bir müddet sonra da Bulgaristan'a yöneliyor.***[1] *Sürekli ilimle iştigal eden Şeyh Efendi'nin hiçbir surette aykırı bir hareketi veya bir suçu yoktur. Dolayısıyla Şeyh Efendi, Atatürk'e muhalefet ederek Türkiye Cumhuriyeti'nden tard edilen yüz elli kişiden (yüzelliliklerden) değildir. Bunlarla yakından veya uzaktan hiçbir ilgisi yoktur."*[2]

Yusuf Ziyaeddin Ezherî'nin Bulgaristan'a gelişi konusunda ihtilaflı görünen fakat gerçeklerle de örtüşen bir diğer rivâyet şöyledir: Bilindiği üzere İstiklâl Savaşı yıllarında vazifesini terk edip İstanbul'a gelir. Mensup olduğu Nakşî-Hâlidî[3] tarikatının merkez dergâhına yerleşerek uzlete çekilir. Bu sırada Şumnu'da "Solak Camii" adı altında bilinen ve sayıları az olan Nakşî halkasının şeyhleri vefat eder. Tarikatın müntesiplerinden Şumnu'lu Saatçi Topal Hasan Efendi açıkta kalan halkaya yeni bir şeyh[4] bulmak arzusuyla İstanbul'a gelir ve büyük olasılıkla Gümüşhânevî Dergâhı mensuplarından şeyh ister. Hasan Efendi'nin bu isteğine karşılık dergâh yetkilileri: *"Burada tahsilli âlim biri var, o sizin işinize yarar, al götür"* derler. Yusuf Ziyaeddin Efendi Solak Camiinde tasavvuf dersleri okutarak birkaç sene şeyhlik yaptı. Bulgaristan'da "*Şeyh Efendi*" namıyla anıldı.[5]

Şeyh Efendi'nin bu yolla Bulgaristan'a geldiğini savunanların söylemleri belki de haklı olarak ağır basmaktadır. Nitekim öğrencilerinden bazıları onun bu yolla geldiği görüşünü desteklemektedir. Bu şekilde olması da gayet mantıklı görünmektedir. Ayrıca Şeyh Efendi'nin burada tasavvufî yönü de apaçık ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Osman Kılıç Bey'in, Şeyh Efendi'nin Solak Camiinde tarikat şeyhliği yapmadığını, yalnız tasavvuf bilgileri vermekle yetindiğini, bunu da çaresizlikten ve vaktini boşa hebâ etmemekten

---

[1] Osman Kılıç, hocası Ezherî'nin Düzce'den ayrılmasının sebebini bahsi geçen siyâsî anlaşmazlıkların neticesinde doğması muhtemel fâcialara yakalanmamak için her şeyini hattâ âilesini terk ederek buradan ayrıldığını belirtmektedir.

Bu durumu destekleyici mâhiyette Ezherî'nin 16 Haziran 1336 (29 Mart 1918) yılında Makâm-ı Celîl Fetevâ-i Penâhi'ye bırakmış olduğu dilekçesinde: "*Diğer mahaller gibi Düzce'de gerçekleşeceği muhakkak görülen fâcialara tutulmamak için firâren buraya ilticâ ettim*" ifadelerinden de açıkça bunu anlıyoruz. (Bektaşoğlu, a.g.e., s. 18)

Hakikaten de o yıllarda Düzce ve civarı ihtimâli büyük bir felâkete gebe olduğu anlaşılmaktadır. Ezherî yıllarca emek verdiği ilmî birikiminin henüz daha meyvelerini görmeden, kendisinin de bir suçu olmadığı halde haksız yere bir anda talihsiz bir çatışmaya kurban gitmeye gönlü razı olmamıştır. Bir başka ifadeyle kurunun yanında yaşın da yanmasını vicdanı kabul etmemiştir. Nitekim İslâm'da ilim adamlarının savaşlara katılmayarak hayatta kalmaları, geride kalanları yönlendirip aydınlatmaları açısından önem arzetmektedir.

[2] Osman Kılıç ile Ezherî üzerine yapılan söyleşi, Ankara 2007.

[3] Nakşibendiliğin kolu olan ve Hâlid Bağdâdî'ye nisbet edilen bu tarikat Ortadoğu ve Osmanlı topraklarında hızla yayılan tasavvufî mekteplerden biri olmuştur. Derkavîler gibi dönemin siyasileriyle ilişkileri bazen menfî bazen müsbet olan Hâlidîler, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî'nin eserleriyle tesir halkalarını daha da genişletmişlerdir. Türkiye'deki nakşîlerin büyük çoğunluğu bu kola bağlıdır. (Kara, Mustafa, Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 284).

[4] Kendisiyle yakından tanışmakla müşerref olduğum ve Şeyh Efendi hakkında önemli bilgiler elde etme fırsatı bulduğum Osman Kılıç, şeyh kelimesini şöyle izah eder: Şeyh kelimesinin iki anlamı vardır: Evvelâ, tarikatın başı, mürşit gibi adamlara tasavvuf ilminde şeyh adı verilmektedir. İkinci, arapçada şeyh yaşlı adam demektir. Ayrıca Araplar okumuş ve aydın kişilere şeyh derler. Dolayısıyla Şeyh Efendi de mürşit olduğu için değil, okuyan, ilim ehli bir kişi olduğu için bu unvanla anılmıştır.

[5] Osman (Aydoğan), Halil Ali, "Medresetü'n-Nüvvâb", *Ümit*, Sofya 1996, sayı 10, s. 9.

yaptığını söylese de bu, Şeyh Efendi'nin tasavvufla ilgilenmediğini veya tasavvuftan uzak olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu durum, onun geçmişte kendilerinden feyiz aldığı meşhur mutasavvıfları inkâr olur. Tasavvuf ilmi nazariyesine tamamıyla vakıf olan Şeyh Efendi'nin bu ilmin gereklerini icrâ etmemesi kısaca ilmiyle âmil olmaması düşünülemez.

Osman Kılıç'ın özellikle tasavvufta cehrî zikir yapanları şiddetle tenkit edercesine îmâlı konuşması Şeyh Efendi'nin asla bu çeşit zikir yolunu tercih etmediğini vurgulamak istediği içindir kanâati hâsıl oluyor. Hâlbuki Şeyh Efendi'nin hafî tarikatlar silsilesinden kalben ve gizli zikir yapan Hâlidî Nakşibendîler'e mensubiyetini göz ardı etmektedir.[1] Nitekim daha sonra Osman Kılıç, Şeyh Efendi ile ilgili bir yazılı açıklamasında bu hususu desteklercesine: *"Şeyh Efendi erken yatar erken kalkıp tâat ve zikrini yapardı. Penceresinin ışığı ne zaman sönecek diye dikkat ederdim. Evinin ışığı akşam erken saatlerde söner, ama sabahın erken saatlerinde, seher vaktinde yanardı. Bununla onun tasavvufî tarafı olduğunu vurgulamak istiyorum."* ibarelerine yer vermiştir.[2]

Şeyh Efendi'nin henüz hayatta olan öğrencilerinden İsmail Cambazov ise, onun bahsi geçen Bulgaristan'a gelişi konusunda öne sürülen söylemlerin aksine şöyle yazmaktadır: *"Bir dostunun daveti üzere Şumnu'ya kısa bir süre için misafirliğe gelen (1921) genç müftü buradaki müderris ihtiyacını görünce hemen hizmete koşulmuştur."*[3]

Pek tabii İsmail Cambazov hocamızın da bu söylediklerini dikkate almakla beraber Ezherî'nin bu tarikle Bulgaristan'a gelişi uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Çünkü bu konuda muğlak bir durum söz konusudur ve tatmin edici teferruatlı bir açıklama yapılmamıştır.

Netice itibariyle hakkında ortaya atılanları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, her ne kadar Şeyh Efendi'nin Bulgaristan'a gelişi hususundaki farklı söylemler açısından bir karışıklığın var olduğu görülse de, bir realite olarak 1920–1921 yıllarında O, artık Türkiye'nin yakın komşusu Bulgaristan Türkleri arasındadır. Burada şu hususun da altını çizmek gerekir ki, Ezherî'nin Bulgaristan'a geldiği yıllarda hükümette olan Bulgar Çiftçi Partisi (1919–1923) Türklere karşı ılımlı bir politika gütmüştür. Bu ılımlılığın sebebi belki de Birinci Dünya Savaşı'nda Bulgaristan Türkleriyle Bulgarların silâh arkadaşlığı etmiş olması, birlikte savaşıp, birlikte vatan için canlarını feda etmiş olmalarındandır.[4] Ayrıca Atatürk ile Bulgar Çiftçi Birliği Partisi lideri Aleksandır Stamboliyski dostâne ilişkiler içerisindedir. Bu dönemde azınlıklar diğer zorba iktidarlara nazaran istedikleri hakları elde etme konusunda en iyi günlerini yaşamışlardır denebilir. Dolayısıyla Ezherî'nin sözkonusu dönemde rahatça Bulgaristan'a gelmesi tevâfuk olmuştur. Nitekim o yıllarda Türkiye'den Bulgaristan'a

[1] Nakşibendîler önceleri kalben ve gizli zikreder iken sonraları açık olarak "cehren" zikretmeğe başladıklarından Hâlidî'ler ilk kurulduğu gibi kalben ve gizli zikrederek Nakşibendîler ile aralarında bu suretle fark hâsıl olması dolayısıyla kendileri de Nakşibendî olduğu halde Hâlidî'lik ile şöhret bulmuşlardır. Teveccühlerinde râbıta esastır. Kalblerini Allah'a bağlarlar. Kıbleye karşı oturdukları yerde "ihlâs" ve "elem neşrah leke" sûre-i şerîfelerini yavaş yavaş okuyup kalben zikrullah'la meşgul olurlar ve harfsiz ve sessiz o kadar zikrederler ki kendilerinde "Veled-i Kalb" hâsıl olup uyanık hale geçtiklerinde dilleri ağızlarına uygun sözler söylediği halde bile kalbleri zikrullah ile meşgul olur. Zikir esnasında; "İlâhî sen maksudumsun ve rızan matlubumdur" derler. Zikirlerinde şenlik âletleri kullanmazlar ve tarikatlarına mahsus kıyafetleri yoktur. Şeyhleri ise âlimler kılığında bulunurlar. (Paşa, Hacı Reşid, Tasavvuf Tarikatlar Silsilesi ve İslâm Ahlâkı, Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul 1965, s. 104–105).

[2] Kılıç, Osman, "Yusuf Ziyaeddin Ezherî Modeli Münasebetiyle", Yayınlanmamış reddiye, s. 6.

[3] Cambazov, İsmail, Medresetü'n-Nüvvâb, "Ahmed Davudoğlu" Vakfı Yayınları, Sofya, 2005, s. 142.

[4] Memişoğlu, Hüseyin, Bulgaristan'da Türk Eğitim Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 133.

sığınanlar iyi muamele görmüşlerdir.[1]

Bulgaristan'a gelmesiyle Ezherî'nin hayatında yeni bir dönem başlar. Artık tahsil hayatı sona ermiş fakat buna mukabil almış olduğu ilmi başkalarının da istifadesine sunma zamanı geldiği için sorumluluğu da bir o kadar artmıştır. Kendisi bizzat yazmış olduğu bir eserinde şu satırlara yer vermektedir: "*Tahsil-i ilimden maksadın sakın müfâhere, mübâhat olmasın, ilmini hasede, erbâb-ı vezâif aleyhine iddia ve husûmete âlet etme. Böyle hareketler mevzuun ilim, ilme taleb ne kadar memduh ise de, tahsilinde böyle memzûm niyet olunca mezmûmiyete inkılâb eder. İlmi tahsilde hulûs-u niyet üzere ol. Rizâen lillâh hareket et! İlmini tarîk-ı hayra vâsıta kıl! Feyizyâb olasın, maddeten mânen yükselesin.*"[2]

Ezherî, Bulgaristan'a ilk ayak bastığında Türklerin yoğun olarak yaşadığı Deliorman'ın büyük köylerinden biri olan Habip (Vladimirovtsi) köyünde ramazan hocalığı yaptığı ileri sürülmektedir. Zira Nüvvâb okulundaki hocalığı esnasında ramazan aylarında okulun görev icabı tatil edilmesiyle kendisi de bu köyü tercih ederek vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur.[3] Bunun akabinde bir müddet Şumnu'da yeni açılan Dâru'l-Muallimîn (Türk Öğretmen Okulu)'nda din dersleri vermeye başlamıştır.[4] Artık buralarını kendisine mekân tutunca:"*Ben, cumbalı kafesli, eski İstanbul evleri gibi ahşap bir ev istiyorum*" diyerek bu arzusuna uygun iki katlı şirin bir evi satın almış (Şumnu tarihî saat kulesinin arkasındaki sokakta) ve oraya yerleşmiştir.[5] Burada ikinci bir evlilik daha yapmış, fakat Türkiye'deki eşinin Bulgaristan'a doğru yola çıkarıldığı haberini alınca ikinci eşinin mehrini vererek onu boşamış ve ömrünün sonuna dek ilk eşiyle yaşamıştır.

1922. yılında stratejik öneme sahip olan Şumnu şehrinde hizmete açılan "Medreset'ün-Nüvvâb"[6] okuluna "*biçilmiş kaftan*" misâli öğretim görevlisi atanır, burada parlak fikirleri, ileri görüşü ve ders okutmaktaki usûlü ile talebenin ve yöre halkının sevgi ve saygısını kazanmıştır. Dolayısıyla Bulgaristan Müslümanları arasında (ilminin ve bilgisinin derinliği sebebiyle) daha ziyade Şeyh Efendi olarak tanınmış, günümüze kadar büyük küçük herkesin hafızasında Şeyh Efendi olarak kalmıştır. Adı geçen Nüvvâb medresesinin lise ve yüksek (tâlî ve âlî) kısımlarında 1948 yılına kadar hocalık yaparak yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Bizzat

---

[1] Hasanov, Ahmed, "Yusuf Ziyaeddin Ezerî'nin Hayatı, Eserleri ve Târih-i Kur'ân Adlı Çalışması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

[2] Ezherî, Yusuf Z., Dînî Terbiye ve Âdâb-ı Muâşeret, İntibah Matbaası, Şumnu 1936, s. 21.

[3] Medresetü'n-Nüvvâb nizamnâmesinin teşkilat bölümü 12. maddesi gereğince, okul öğrencilerinin, Ramazan-ı Şerifte ve diğer dînî mübarek günlerde tatil yapması sağlanmıştır. Ramazan ayına sayılı günler kala öğrenciler mevcut müftülüklerce Müslüman köylerine dağıtılırdı. Burada, Müslüman halkın arasında, terâvih ve diğer dînî vecîbelerini birlikte îfâ ederlerken, imamlık ve vâizlik görevini üstlenirlerdi. Bizzat örnek olarak İslâm'ın esaslarını, ahlâkî ve insânî görevlerini öğretmeye gayret gösterirlerdi. Aynı zamanda okul müderrisleri de muhtelif yerlerde bu görevi yürütmüşlerdir. Bu güzel gelenek hâlâ günümüzde de devam etmektedir. (Yeşilova, Hasan, Bulgaristan Türkleri ve Osmanpazarı Bölgesi, Sincan Matbaası, Ankara 1997, s. 35).

[4] Cambazov, a.g.e., s. 142; Memişoğlu, a.g.e., s. 149.

[5] Kılıç, a.g.r.

[6] Bahsi geçen *Medresetü'n- Nüvvâb* 1922–23 ders yılından itibaren tedrîsâta başlayıp 1947 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. Bulgaristan'da tek olması bakımından bütün şehir, kasaba ve köylerden gelen öğrenciler için ilim kaynağı olmuştur. Nüvvâb okulu esasında dînî bir muhtevâ taşımasıyla beraber, hiçbir zaman eski manada eski bir medrese olarak kabul edilemez, edilmemiştir. Müslüman-Türk halkının maârif hayatında çok mühim ve müspet rol oynayan Nüvvâb, müstesnâ bir ilim ve irfan ocağıdır. Buradan mezun olan münevver ordusu Bulgaristan'daki Müslüman halkın dînî, içtimâî müesseselerinde görev almış, dînî ve millî varlıklarının muhâfazasında önder olmuş, aldıkları seviyeli eğitimle Türk toplumsal varlığının devamına hizmet etmiştir. (Yeşilova, a.g.e., s. 29).
Medresetü'n-Nüvvâb'la ilgili makalede: "Mısır'da Câmiu'l-Ezher dünya Müslümanları için ne ise, Nüvvâb okulu da Balkanlar'da öyle anılacaktır!.." denmektedir. (Osman, a.g.m., s. 9)

700 küsur talebenin diplomasına imzasını koymuştur.[1] Bir müddet bu değerli ilim müessesesinde müdürlük görevinde de bulunmuştur (1941–1945). Ezherî'nin, uzun yıllar büyük sıkıntılara maruz bırakıldıktan sonra Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçmüş olup hâlen hayatta olan başarılı talebesi Osman Kılıç anılarını heyecanla anlatırken: "*Şeyh Efendi Nüvvâb dediğimiz bu değerli ilim ve irfan ocağının orta direği sayılmaktadır"*demektedir.

Bulgaristan'daki 30 yıla yakın ikâmeti esnasında Şeyh Efendi lakabıyla anılan Ziyâeddin Ezherî, yalnız bir öğretim görevlisi değil, oldukça geniş halk kitlelerini kucaklayan bir eğitimci olmuştur. Okulda tefsir, hadis, İslâm tarihî v.s dersleri dışında her Cuma günü Şumnu'daki Nüvvâb okulu karşısında dikkatleri üzerine celbeden, günümüzde de bütün görkemiyle önemli bir mimarî eser olarak varlığını devam ettiren tarihî Şerif Halil Paşa (Tombul) camiinde vaaz eder, her gün sabah namazından sonrada da aynı camide gönüllü katılan herkese tefsir dersleri okutmuştur. Bu hususu açıklayıcı mahiyette, öğrencisi İsmail Cambazov şöyle yazar: *"Tombul Camii cemaati Şeyh Efendi'yi daha fazla tatlı dilli, derin bilgili bir vâiz olarak tanır. Her hafta Cuma namazlarında verdiği vaazlar için cami dolup taşardı. Hoca'yı dinleme mutluluğuna kavuşanlar vaazlarını bir hafta etrafındakilere anlatır dururlardı. Biz Hoca'yı sınıf odasında verdiği İslâm Tarihî dersinden değil, her sabah namazdan sonra camide verdiği Tefsir ve Hadis derslerinden tanırdık. Dinleyiciler arasında şehir eşrafından ve esnafından yaşlı insanlar da vardı."* [2] Böylece Bulgaristan ve özellikle Müslüman gençlerin ilim öğrenmek için akın ettiği Şumnu şehri Ezherî'nin ikinci vatanı olmuştur.

Şeyh Yusuf Ziyâeddin Ezherî'nin vaaz ve irşad konusunda da pek coşkulu olduğu bilinmektedir. İslâmî ilimlere vâkıf, sahasında ustalaşmış, açık sözlülüğü, ileri görüşlülüğü[3] ile dinleyicilere dînî hakikatlerin esrarını anlatmakta emsalsiz ve daha da önemlisi taassuptan uzak bir âlim portresi çizmeyi başarmıştır. Dînî meseleleri etraflıca tedkik ve tahkik edip, gerçekleri çarpıtmadan olduğu gibi ortaya koymaya çaba sarf etmiştir. Bu yüzden İslâm'a çirkin bir şekilde saldıran bazı müsteşriklere cevap vermede gecikmemiştir. Son devir İstanbul ulemâsının taassubunu çekinmeden eleştirmiştir. Bidatlere, hurafelere dinde olmadığı halde dine karıştırılan hakikat dışı şeylere şiddetle karşı çıkmış, Müslümanların temiz, saf duygularıyla oynanmasına dayanamayıp üzülmüştür. Dîni, şahsî çıkar ve menfaatlerine göre yorumlayıp istismâr edenleri kınamış onlara karşı olan kızgınlığını açıkça ortaya koymuştur.[4]

Bu muhterem zat hakkında merhum Hasan Basri Çantay: "*Ben ömrümde bu kadar büyük âlim görmedim"*demiştir. Aynı şekilde Ezher'de eğitimini tamamlamış olup Şumnu Nüvvâb medresesinde, daha sonra da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde hocalık ve müdürlük görevlerinde bulunan merhum Ahmet Davudoğlu, hocası Ziyaeddin Ezherî'den hürmetle bahsederek, kendisine Mısır usûlü üstad mânâsına "şeyh" demiştir.[5]

---

[1] Kerim, a.g.m., s. 29.
[2] Cambazov, a.g.e., s. 143.
[3] Şeyh Efendi'nin öğrencilerinden Yusuf Hasan (Ertürk) hocasıyla ilgili şöyle bir hatırasını anlatır: Hocamız bir gün Nüvvâb'ın öğretmenler odasında yapılan bir münâzarada meslektaşlarına hitaben: Arkadaşlar! Ben Kur'ân-ı Kerim'den hareketle göklerde de hayat var olduğunu seziyorum, siz ne dersiniz demiş. Şeyh Efendi'nin söylediği meslektaşlarına pek inandırıcı gelmemiş. Çok geçmeden Bulgar gazetelerinin birinde "Göklerde de hayat var mıdır" şeklinde bir manşet atılmış. Öğretmenler gazetedeki bu makaleyi merak ederek heyecanla okumaya başlamışlar. Buna karşılık Şeyh Efendi: *"Dün benim söylediklerime inanmayanlar nasıl da ilgiyle bu haberi okuyorlar"* diyerek düşüncelerinde yanılmadığını göstermiştir.
[4] Bektaşoğlu, Mustafa, "Yusuf Ziyaeddin Ersal", *DİD*, Mart 2002, S. 135, s. 70.
[5] Bektaşoğlu, a.g.m., s. 70–71.

Görüldüğü üzere Şeyh Efendi, zamanının önemli bir ilim merkezi[1] durumunda olan Şumnu şehrinde, çok verimli 30 yıllık bir geçmişe sahiptir. Öyle ki bu yıllar onun hayatında silinmez izler bırakan, üretken altın yılları olmuştur. Bir yandan binlerce öğrencinin ufkunu açarak onları ilim deryasında gezdirmiş,[2] içerisinde bulunduğu toplumun gereksinimlerini dikkate alarak muhtelif eserler yazmış, bir gönül adamı olarak yediden yetmişe herkesi irşad etmiş, diğer yandan da dinimizin fikrî yönüne ilişkin pek çok makaleler yazmıştır. Bulgaristan gibi çok kültürlü ve özellikle Müslümanların dağınık konumunda olduğu bir ortamda hürriyet yanlısı ılımlı bir tavır benimsemekle birlikte, tebliğinin muhatap kitlesini sadece inananlar olarak belirlememiş, iyiliklerin teşviki kötülüklerin önlenmesi sorumluluğunun bütün insanlığı kuşatan bir boyutunun bulunduğunu ifade etmiştir.[3]

Yusuf Ziyaeddin Ezherî Bulgaristan'da bulunduğu yıllarda herhangi bir siyasî, dinî cereyanlara kapılmamış ve sureti katiyyede tatlıya-tuzluya karışmamıştır. Şumnu'da gerek Nüvvâb çevreleri, gerekse o yörenin Türk halkı onun ilmine saygı duymuş, o da ilmî kisvesine bürünerek muhabbet ve vakarını muhafaza etmiştir. Bir cümleyle hülasa etmek gerekirse şöyle diyebiliriz: Şeyh Efendi, Şumnu-Nüvvâb semalarında cevelân eden bir güneş gibi her tarafı ısıtmış, aydınlatmıştır. Marifet tacını başına takıp ilim tahtına kurulmuş, yıllar boyu o makamın hakkını vererek şeref ve haysiyetine leke kondurmamıştır.[4]

Ne acıdır ki, 1944-1945'te büyük vaatlerle iktidara gelen komünistler, kendilerinden görmedikleri gruplara baskı yapma konusunda gecikmediler, Nüvvâb'ın başarılı inkişâfı onların uykularını kaçırdı. Özellikle eğitim sahasında Türklerin ilerlemesi bazı çevreleri tedirgin etti. Bunun neticesindedir ki Medresetü'n-Nüvvâb, 1947 yılında sıradan bir liseye (Gimnazya) çevrilmiştir. Artık "Nüvvâb Gerçeği" rûhunu kaybetmiş ve aslına yabancılaştırılmıştır. Böylece Nüvvâb Okulu, Müslümanlara hizmet eden, dînî tedrîsat yapan, pedagojik formasyona sahip öğretmenler ve aydınlar yetiştiren bir müessese olmaktan uzaklaştırılarak târihe karışmıştır.[5] Bu olaylardan sonra Nüvvâb müderrislerinden bazıları emniyet güçlerince tevkif edilmiş geri kalanlar ise Türkiye'ye göç etmişlerdir.

Dönemi itibariyle şanlı bir geçmişi ve özlemle anılan hâtıraların merkezi olan Medresetü-n Nüvvâb'ı târihe katarken, Deliorman'ın göbeğinde yetişmiş, Şeyh Efendi'yi iyi tanımış muhterem Hâfız Müzekkâ Gürbüz'ün[6] Nüvvâb'la ilgili yazdığı anlamlı şiire yer vermek yerinde olacaktır:

---

[1] A. Hamdi adındaki şâir mısrâlarında eski Şumnu'yu tasvir ederken: *"Maârif ehline mecma' o belde, Kemâlât nehrine menba' o belde"* diyerek önemine vurgu yapmıştır. (Keskioğlu, Osman, Bulgaristan'da Müslümanlar ve İslâm Eserleri, Hilâl Yayınları, Ankara 1985, s. 75).

[2] Ezherî'nin öğrencilerinden Ali Öztürk, Bulgaristan'dan Türkiye'ye Rumeli'den Bursa'ya adlı çalışmasında: *"Medresetü'n-Nüvvâb'da bize hocalarımız ilim ve irfan öğrettiler. Kimliğimizi tanıttılar ve İslâmî şuur kazandırdılar. Onların gayret-i diniyeleri olmasaydı belki Bulgaristan Türklüğü çoktan kimliklerini kaybetmiş ve Bulgar kültürü içerisinde erimiş, kaybolmuş olacaklardı. Allah hocalarımızdan razı olsun ve gani gani rahmet eylesin."* diye yazmaktadır.

[3] Hatiboğlu, İbrahim, "Bulgaristan'da Çok Kültürlü Ortama Geçişte İslâmi İlimlerin İnşâi Yorumu: Yusuf Ziyaeddin Ezheri Modeli", *DİD*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2004, c. 40, sayı 3, s. 80.

[4] Kılıç, a.g.r.

[5] Ertürk, Haşim-Eminoğlu, Rasim, Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 44–45.

[6] 1989-1990'da komünizmin yıkılmasıyla birlikte Nüvvâb Okulu derin bir uykudan sonra tekrar tedrîsata açılmıştır. Hâfız Müzekkâ Gürbüz Hoca yıllar sonra Türkiye'den gelip büyük bir hasret ve özlemin neticesinde bu mânâ yüklü şiiri kaleme alarak Nüvvâb'ı âdetâ ölümsüzleştirmiştir. Kendisinden kısa bir dönem Kur'ân-ı Kerîm okumakla müşerref olduğumu belirtmek isterim.

Mektebim Nüvvâb

Selâm sana sevgili mektebim adın "Nüvvâb",
Öğreniyoruz sende nice ilim ve âdâb.

Sende atıldı bu özbenliğimin temeli,
Yurduma, milletime daim hizmet emeli.

Bekliyor bizi mektep, cami, mihrap 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 ecdadın,
Sahip çıkacaktır sana vefakâr ahfâdın.

Seni açan, senden geçen eslâfı anarım,
Hocalarıma dualar, Kur'ân'lar sunarım.

Pek çok hatıralarla vedâ ederken sana,
Gönlüm senle dolu hakkını helâl et bana.

Niyazım şudur Rabbimden: Ebedî yaşa "Nüvvâb"
Yâ Müfettiha'l-ebvâb, iftah lenâ hayra'l-bâb.

D. BULGARİSTAN SONRASI ANAVATANA GERİ DÖNÜŞÜ

1950 yılında Bulgaristan'da Komünist Rejiminin Müslüman-Türkleri *"istenmeyen bir geçmişin kalıntıları"* olarak gördüğü anlayışından hareketle her türlü baskı ve zulüm uygulaması neticesinde Türkiye'ye büyük bir göç başlamıştır. Gayrimenkul malların devletleştirilmesi, etnik kökenli Türklerin dînî, millî özgürlüklerinin engellenmesi, eğitim müesseselerinin târumâr edilmesi halkı bîtâb düşürmüş, mecburî göçe zorlamıştır. Medresetü'n-Nüvvâb da kapatılınca, bu okuldaki değerli hocalar halkla birlikte göç kafilesine katılmışlardır. Yusuf Ziyaeddin Ezherî ile yıllarca birlikte görev yaptıkları meslektaşları bu göç dalgasının içerisinde yer almışlardır. Bu esnada sınır kapatılınca Ezherî'nin bulunduğu kafile üç ay beklemek zorunda bırakılmıştır. Binbir sıkıntıya katlanan bu masum insanlara ne Türk, ne de Bulgar hükümetleri sahip çıkmıştır. Sonbahar soğukları beraberinde pek çok hastalıkları getirmiş, çocuk ve yaşlılara feci ızdırabları dokunmuştur. Bütün bu zorluklara rağmen Ezherî burada bir teşkilat kurmuş, toplanan paralarla Edirne'den ekmek ve erzak getirtmeyi başarmıştır. Böylece hizmet duygusu içerisinde hudut boylarında çile çeken halka

hem yardımcı olmuş, hem de önderlik yapmıştır.[1]

Meşakkatli bir göçten sonra Yusuf Ziyaeddin Ezherî Anavatan'a kavuşmuş yine memleketi Düzce'ye yerleşmiştir. Bir süre burada vaizlik yapmıştır. 1951'de Çaycuma müftülüğüne, sonra Devrek ilçe müftülüğüne nakil olunmuştur. Niğde, Ankara (Altındağ), Konya müftülüklerinde bulunmuş, daha sonra öğrencisi Osman Keskioğlu'nun yardımıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dînî Eserler İnceleme Kurulu'na alınmıştır. Bu vazifeleri esnasında da birçok eserler kaleme almıştır. Ömrünün son aylarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı Kur'ân-ı Kerîm tercümesinin kontrol işleriyle meşgul olmuş[2] (1961), bu tercüme A.Ü.İ.F. emekli öğretim görevlisi Prof. Dr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanı H. Hüsnü Erdem ve üstadın nezâreti altında yapılmıştır.[3] Bu kutsî çalışma yapılırken Kur'ân-ı Kerîm'in 22.nci cüzüne gelindiğinde yaşı epey ilerlemiş olan Yusuf Ziyaeddin Ersal hastalanmış, geri kalan kısım, heyet tarafından tamamlanmıştır.[4]

Millî ve dînî kültürümüzün gelişmesi çabalarında silinmez izler bırakıp adını târihe (bilhassa Bulgaristan Müslümanlarının eğitim târihine) büyük harflerle yazdıran Ebu'l-hayr Yusuf Ziyâeddin Ezherî, -yeğenini ziyareti esnasında-, ilk vaazını verdiği Kastamonu Nasrullah camiinde, çok arzu ettiği en son vaazını da yine bu câmîde verdikten sonra memleketi Düzce'ye dönmek üzereyken, 14 Kasım 1961'de kalp sektesinden vefat edip Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.

KAYNAKLAR:

1) Süreli yayınlar:

— HIZAL, M. Zihni, "Kaybettiğimiz Kıymetlerden: Yusuf Ziyaeddin Ezherî", Yeni İstiklâl, Aralık 1961.

2) Kitaplar:

— AHMED, Vedat, *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi*, Lisans Bitirme Tezi, Sofia 2001.

— BEKTAŞOĞLU, Mustafa, *Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal*, Ankara 2005.

— CAMBAZOV, İsmail, *Medresetü'n-Nüvvâb*, "Ahmed Davudoğlu" Vakfı Yayınları, Sofia 2005.

— ERTÜRK, Haşim—EMİNOĞLU, Rasim, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

— EZHERÎ, Yusuf Ziyaeddin, *Dînî Terbiye ve Âdâb-ı Muâşeret*, İntibah Matbaası, Şumnu 1936.

[1] "Yusuf Ziya(eddin) Ersal (Şeyh Efendi)", *Balkanlar'da Türk Kültürü*, Bursa Nisan-Mayıs-Haziran 1995, yıl 4, sayı 15, s. 32.

[2] Yusuf Ziyaeddin Ersal'ın 17.06.1960 yılında Diyanet İşleri Reisliğine sunduğu, sicil ve levâzım müdürlüğü tarafından da kabul edilip tasdik edildiği yazısında bizzat sırasıyla bu görevlerde bulunduğuna işaret etmiştir.

[3] Bektaşoğlu, a.g.m., s. 71; Hızal, a.g.m., s. 7.

[4] Prof. Dr. Hüseyin Atay ile gerçekleştirdiğimiz 16.10. 2006 tarihli söyleşide kendisi Yusuf Ziyaeddin Ersal hakkında şunları dile getirdi: *"Yusuf Ziyaeddin Ezherî gerçekten Muhammed Abduh'a öğrenci olmayı hak etmiş büyük bir âlimdir. 1961'de birlikte yaptığımız Kur'ân-ı Kerîm Meal Çalışması'ndaki heyet içerisinde ilim bakımından en dirayetli o idi. Ayetleri anlama hususunda sürekli onunla hemfikir olduğumu belirtmek isterim. Yalnız bu çalışmamızın sonuna dek ömrü vefa etmedi ve 22.ci cüze gelindiğinde rahatsızlanarak vefat etti."*

— HAKOV, Cengiz, *İstoriya na Turtsiya Prez XX Vek*, Atatürk Araştırma Merkezi-IMIR Yayınları, Sofia 2000.

— İNAN, A. Afet, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, TTK Yayınları, Ankara 1977.

— KAHRAMAN, İsmail, *Bulgaristan'da Osmanlı Medeniyeti*, Gebze Gazetecilik ve Matbaacılık Tesisleri Yayınları, Gebze, Tarihsiz.

— KARA, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004.

— KESKİOĞLU, Osman, *Bulgaristan'da Müslümanlar ve İslâm Eserleri*, Hilâl Yayınları, Ankara 1985.

— -------, *Bulgaristan'da Türkler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

— KILIÇ, Osman, *Kader Kurbanı*, BİSAV Yayınları, Ankara 2002.

— KİLİ, Suna, *Atatürk Devrimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1981.

— MEMİŞOĞLU, Hüseyin, *Bulgaristan'da Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

— MUSTAFA, Meryem, *Yusuf Ziyaeddin Ezherî'nin Eğitim Kişiliği ve "Dînî Terbiye ve Âdâb-ı Muâşeret" Adlı Eserinin Tenkildi Neşri*, Lisans Bitirme Tezi, Sofia 2000.

— MUTAFÇİEVA, Vera—TSANKOV, Georgi—KARABELOVA, Magda, *Literaturata na Maltsinstvata v Bılgaria Sled Osvobojdenieto*, İzdatelstvo "Karina M", c. I, Sofia 1999.

— ÖZTÜRK, Ali, *Bulgaristan'dan Türkiye'ye Rumeli'den Bursa'ya Hayatım ve Hatıratım*, Düşünce Yayınları, Bursa 2004.

— PAŞA, Hacı Reşit, *Tasavvuf ve Tarikatlar Silsilesi ve İslâm Ahlâkı*, Salah Bilinci Kitapevi Yayınları, İstanbul 1965.

— ŞENYURT, Hasan Basri, *Osmanpazarı Türkleri*, Sincan Matbaası, Ankara 2000.

— ŞEREFLİ, A. Şerif, *Bulgaristan'daki Türkler (1879—1989)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

— ŞİMŞİR, Bilâl N., *Bulgaristan Türkleri (1878—1989)*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1986.

— TÜRKER, Mehmet, *Gölgedeki Kahraman*, Ufuk Ötesi Yayınları, İstanbul 2003.

— YALIMOV, İbrahim, *İstoriya na Turskata Obştnost v Bılgaria*, IMIR, Sofia 2002.

— YEŞİLOVA, Hasan, *Bulgaristan Türkleri ve Osmanpazarı Bölgesi*, Sincan Matbaası, Ankara 1997.

3) Makale, tebliğ ve ansiklopedi maddeleri:

— BEKTAŞOĞLU, Mustafa, *"Yusuf Ziyaeddin Ezherî"*, DİD, sayı 135, Mart 2002.

— DAĞLI, Halit Aliosman, *"Bulgaristan Türklerinin Seçkin Aydını"*, Ümit, yıl 3, sayı 16, Aralık 1997.

— HATİBOĞLU, İbrahim, *"Bulgaristan'da Çok Kültürlü Ortama Geçişte İslâmi İlimlerin İnşâi Yorumu: Yusuf Ziyaeddin Ezherî Modeli"*, DİD, c. 40 (2004), sayı 3.

— KERİM, Yusuf, *"Daima Rahmetle Anacağımız İsimler: Yusuf Ziyaeddin Ezherî",* Ümit, sayı 21, Sofia 1998.

— OSMAN, Halil Ali, *"Medresetü'n-Nüvvâb"*, Ümit, sayı 10, Sofia 1996.

— STOİLOVA, Anka—İVANOVA, Zorka, *"Za Dve Novi Sbirki ot Arabografiçni Knigi Zapazeni v Bılgaria"*, Sıdbata na Müsülmanskite Obştnosti na Balkanite, IMIR, c. II, Sofia 1998.

— *"Yusuf Ziyaeddin Ersal"*, Balkanlar'da Türk Kültürü, yıl 4, sayı 15, Bursa 1995

ЛИЧНОСТТА НА ПРОРОК ИБРАХИМ (АВРААМ) В КОРАНА

Сефер Хасанов*

Abstract

This paper studies the image of prophet Ibrahim (Abraham) as one of the most often mentioned prophets in the Quran. It presents the role of the prophetic stories in the Holy Quran and the reason for the choice of Ibrahim as one of the main personalities in the Quran. Different Quranic paragraphs are quoted and explained in prove of the total devotion/submission of the hero ready to sacrifice all dear for his Creator, Particular emphasis is made on Ibrahim's use of the word "Islam" (submission) and "muslim" (submitted), as argument of the existence of this name before Muhammed and that he is true follower of Ibrahim. Besides the word "muslim" some other words giving idea about the character of Ibrahim, like khalil/friend, ummah/nation and hanif/monotheist are also carefully examined in order to provide complete picture of this Quranic hero-one of the God's greatest messengers to mankind.

Разказите за пророците в Корана, бивайки образен пример за служенето на Аллах, са едно от най-силните средства, с които Коранът прониква в човешките умове и сърца. Отличителна черта на Корана е, че в разказите за събитията между пророците и техните народи не се съблюдава историческата хроника, а са подчинени на идейните теми на сурите, в който се намират, като по такъв начин се обяснява и споменаването понякога на едно и също събитие повече от веднъж. Целта на Корана не е да обогати читателя с исторически познания, които би могъл да намери и в други източници, а да го напъти към Истината за човешкото съществуване, да го запознае с неговия господар-създател, с неговите качества и действия, да го осени със знанието за небитието, като това от своя страна е възможно единствено чрез Божието послание, което за човешкия разум е като светлината за окото. И тъй като хората се различават в умствените си способности по волята божия, а всеки има право да вкуси от благодатта на напътствието, Коранът използва обаятелната сила на разказа, като ключ, с който прониква до най-съкровените кътчета на човешките умове и сърца и дава на читателя/слушателя възможността да извлече поука от съдбата на героите-проводници на вечни истини[1]. Коранът води своите слушатели към истините на вярата в единия Бог, възкресявайки неповторими герои увековечили имената си в човешката памет с предаността си към Него. Една от най-ярките фигури в това отношение несъмнено е Ибрахим/Авраам (А.С.)[2], чието име след това на Муса/Моисей е най-често споменаваното в Корана- 69 пъти в общо 25 сури, като освен това и една от сурите на Корана носи неговото име, докато името на

---

* Д-р, Преподавател по Тефсир и Хадис във ВИИ-София.

[1] *Suat Yıldırım*, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, sayı 3, Ankara, 1979, s. 49.

[2] Името Ибрахим на Асирийски означава: أب راحم, т.е. смиляващ се баща. (вж. Ахмед ел-Аскаляни, Фетху'л-бари, Кайро: Дару'р-реййан, т. 6, с. 448).

Мухаммед (С.А.С.) в целия Коран е споменато само четири пъти. Следователно целта от споменаването на разказите за пратениците не е изграждането на култ към определена историческа личност, а използването й за налагането на идеята за целта на човешкото съществуване, а именно служенето на Единия Бог, с нагледни примери от реалния човешки живот. Изборът на Корана, по отношение на пророка Ибрахим (А.С.), разбира се не е случаен. Неговото име е дълбоко залегнало в народносното съзнание на арабите, измежду които е избран божият пратеник Мухаммед (С.А.С.) и които съответно са първата публика на Корана, низпослан на техния език. Та той е бащата на Исмаил (А.С.), техния праотец. Той е възстановилият заедно с Исмаил (А.С.) свещената Кааба, съществуваща от времето на Адам (А.С.) и заличена по времето на Потопа, Каабата – най-голямата гордост на племето Курейш и най-явния знак за връзката на арабите с Бога. Също той е въвелият по Божията заповед поклонението хадж, което векове наред е заемало централна роля в духовния и социален живот на арабските племена. Същевременно името на Ибрахим не е чуждо и на хората на писанието, на юдеите и християните, удостоени с божествени послания преди арабите. Напротив, изпратените им пратеници също са от потеклото на Ибрахим, от другия му син Исхак, всички верни продължители на неговата борба срещу идолопоклонничеството, монотеисти служещи единствено на Единия, Истинския Бог. Следователно името на Ибрахим (А.С.) още преди започването на низпославането на Корана вече е било заело мястото си в сърцата на слушателите, готово да оживее пред очите им с животворните вълшебни слова на божието откровение. И точно този избор на Корана по отношение на Ибрахим, ще се окаже най-ефикасното средство за разтърсване на верското съзнание на потомците му-идолопоклоници –от една страна гордеещи се с принадлежността си към него, а от друга страна с убежденията и поведението си, поругаващи и обезмислящи каузата на изпълнения му с борба за вярата в единството на Бога живот. Колкото до вярващите от потомците му- Мухаммед (С.А.С.) и неговите последователи също подложени на тежки изпитания на каквито е бил подложен и той, то за тях историята му ще се превърне в безкраен източник на утеха и търпение, в очакване на Божията помощ. Така че, за по-актуален образ с който Коранът да проникне в сърцата на първите свои слушатели едва ли би могло да се помисли.

Не е чуждо за познавачите на Корана, че той изобщо няма за цел да убеждава когото и да било в съществуването на Аллах. То е прието за толково естествено, колкото и самото човешко съществуване. В дневния ред на първите му слушатели такъв проблем не съществува. От самия Коран по този въпрос чуваме следното: "*И се кълна: Ако ги попиташ кой създаде небесата и земята и подчини слънцето и луната, със сигурност ще отговорят: Аллах*"[1]. Целта на Корана е да озари сърцата и умовете на хората с вярата в единствеността на Бога, че единствено Той ги е създал и единствено при Него ще се върнат, единствено Той всичко им е дал и единствено на Него ще се дава сметка, съвършен и безподобен е единствено Той, без да има какъвто и да било съдружник. Следователно, единствено Той има право да Му се служи.

Имайки пряка връзка с живота на Пратеника Мухаммед (С.А.С.), на когото е низпослан, сурите на Корана въз основа на това, дали по-голямата част от айетите са

[1] сура ел-Анкебут 29:61.

низпослани преди преселението на Пророка от Мекка в Медина или след това, тематично се делят на Мекански и Медински. В меканските сури основно се набляга на вярата, а в Мединските – на богослуженията, за които задължително условие е правилността на верските убеждения. Като се има предвид, че от общо 25-те сури, в които е споменато името на Ибрахим (А.С.), 18 са Мекански, става ясна ролята на неговия образ за формирането на духовните устои на вярващите.

На сцената на Свещения Коран пророкът Ибрахим (А.С.) се появява още във втората му сура, когато след като е преминал успешно изпитанията поставени му от Бога е избран от Него за имàм/духовен водач на хората[1]. В същите айети Ибрахим (А.С.) е изобразен как, докато строи свещената Кааба заедно със сина си Исмаил (А.С.) се отправя с дуа/молба към Аллах да ги стори мюсюлмани/отдадени Нему, както и тяхното потомство и да им изпрати Пратеник, който да им чете Неговите айети, да ги научи на Писанието и мъдростта и да ги пречисти от съдружаването[2]. Пак там Ибрахим (А.С.) бива утвърден като образец на правата вяра с думите: "*И кой се отвръща от вярата на Ибрахим освен онзи, който е занемарил душата си? Кълна се, Ние го избрахме в земния живот, а наистина и в отвъдния ще е от праведниците.*"[3] Като причина да бъде удостоен с такава чест е посочена неговата безрезервност и отзивчивост в подчинението му към Господ, на чиято заповед: "*Стани мюсюлманин/отдай се!*", той откликва със словата: "*Станах мюсюлманин/отдадох се на Господа на световете*"[4].

Останалите появи на Ибрахим (А.С.), на страниците на Корана, в различни стадии от живота му, очертават практическите измерения на неговия Ислям/на отдаването му и предаността му към Аллах, която постоянно бива възнаграждавана с избавления и чудеса.

Така веднъж Ибрахим (А.С.) се появява в младежките си години, когато по време на едно празненство, след като всички се разотиват, той остава в храма и изпочупва всички идоли, с изключение на най-големия. И тъй като са го чули да се заканва, го запитват дали той не е извършил това, при което им казва че го е сторил големия идол и ги съветва да попитат божествата, ако могат да им отговорят и по този начин поставя наяве несъстоятелността на техните вярвания[5]. Пред нас се изправя Ибрахим (А.С.) млад, смел и умен, използващ всичките си качества в служба на вярата си в Бога. Присъдата е да бъде хвърлен в огромен огън[6]. И когато всички предполагат неговата гибел, след като огънят угасва, той излиза от него здрав и невредим, тъй като както е отразено в Корана, Аллах заповядал на огъня да бъде хладен и безопасен за Ибрахим(А.С.)[7].

Друг път той се изправя пред нас горящ от желание да увеличи вярата си, при което се обръща към своя господ с думите: *“Господи мой, покажи ми как съживяваш мъртвите!”* На което Аллах отговаря: *“А нима не си повярвал?”* А той продължава:

[1] сура ел-Бакара 2:124.
[2] сура ел-Бакара 2:128-129.
[3] сура ел-Бакара 2:130.
[4] Сура ел-Бакара 2:131.
[5] сура ел-Енбия 21:56-63.
[6] сура ел-Енбия 21:68.
[7] сура ел-Енбия 21:69.

“Да, повярвах! Но за да се успокои сърцето ми.” И Аллах казва: *“Вземи тогава четири птици и ги събери, после върху всяка планина положи по къс от тях, после ги позови и те ще дойдат при теб с устрем! И знай, че Аллах е всемогъщ, премъдър!”*[1].

В друг случай го виждаме как използва възможно най-мъдрия подход, за да убеди идолопоклонниците в грешността на онова, в което вярват. Ето как е предадено това в Корана: «*И когато го покри нощта, той видя звезда. Рече: “Това е моят Господ?” А когато залезе, рече: “Не обичам залязващите.” И когато видя луната да изгрява, рече: “Това е моят Господ?” А когато залезе, рече: “Ако не ме напъти моят Господ, ще бъда от заблудените хора.” И когато видя слънцето да изгрява, рече: “Това е моят Господ? Това е по-голямо.” А когато залезе, рече: “О, народе мой, невинен съм за това, което съдружавате! Наистина, аз отправих правоверен своето лице към Онзи, Който е сътворил небесата и земята и изобщо не съм от съдружаващите*.”»[2]. Без значение дали думите на Ибрахим (С.А.С): „Това е моят господ”, са въпрос, в който въпросителната частица е скрита, или пък представляват условно приемане на твърдението на противника, с цел да бъде оборено, както е прието в научните спорове[3], то при всяко положение героят е непоклатим във вярата си, но използва всички възможни изразни средства за да докаже логическата нищожност на твърдението на противниците си.

Също ставаме свидетели и на това, как бива отхвърлен от баща си поради предаността си към Бога, когато казва: “*О, татко мой, защо служиш на онова, което нито чува, нито вижда, и не може да те избави от нищо? О, татко мой, на мен наистина ми се яви от знанието онова, което не дойде при теб. Последвай ме, и аз ще те изведа на правия път! О, татко мой, не служи на сатаната! Сатаната е непокорен пред Всемилостивия. О, татко мой, страхувам се да не те засегне мъчение от Всемилостивия и да не станеш приближен на сатаната*.”[4]. А баща му му отговаря: “*Нима се отвръщаш от моите богове, о, Ибрахим? Ако не престанеш, ще те пребия с камъни. И ме напусни завинаги!*”[5]. И той в заключение казва: “*Мир на теб! Ще моля да те опрости моят Господ. Към мен Той е благосклонен*.”[6] Ето, че заради вярата си, въпреки синовната си привързаност, Ибрахим се разделя с баща си, докато във всички останали случаи в отношенията с родителите важи заповедта на Аллах „И не им казвай за каквото и да било „Офф””[7].

Друг ярък пример за неговата всеотдайност към Бога е когато, след като толкова е копнял и на стари години по чудо бил дарен с две деца – Исмаил и Исхак (А.С.)[8], той отвежда по божия заповед Исмаил (А.С.) заедно с майка му в пустинята и ги оставя там където някога се е намирала Кааба, като се отправя, благодарящ към Господ с молитва да стори хората да приждат при тях и да ги дари с препитание[9].

---

[1] сура ел-Бакара 2:260.
[2] сура ел-Енам 6:76-79.
[3] *Абдуллах ен-Несефи*, Медарику’т-тензил уе хакаику’т-тевил, Бейрут: Дару’л-калем, 1989, т. 1, с. 463.
[4] сура Мерйем 19:42-45.
[5] сура Мерйем 19:46.
[6] сура Мерйем 19:47.
[7] сура ел-Исра 17:23.
[8] сура ел-Ибрахим 14:39.
[9] сура ел-Ибрахим 14:37.

И несъмнено най-потресаваща е сцената, когато детето вече е поотраснало и бащата Ибрахим (А.С.) му казва: "*О, синко мой, сънувам, че те заколвам. Какво ще кажеш?*" А то отговаря: "*О, татко мой, прави, каквото ти е повелено! Ще откриеш, ако Аллах е пожелал, че съм от търпеливите*."[1]. И когато двамата вече са се подчинили, и Ибрахим е положил Исмаил (А.С.) по лице[2], Аллах се обръща към Ибрахим (А.С.) с думите: "*О, Ибрахим, ти остана верен на съня*." И го възнаграждава с чудо - изпраща огромно жертвено животно, което да заколи на мястото на сина си[3].

Както видяхме от по-горните откъси от житието на Ибрахим (А.С.), неговият образ в Корана е изключително колоритен и динамичен. От него струи една безгранична всеотдайност към Бога, която е пропила цялото му същество. Свидетелство затова е завещанието към потомството му, което впоследствие ще бъде повторено и от Якуб/Яков (А.С.): "*О, синове мои, наистина Аллах ви избра религията, така че не умирайто освен като мюсюлмани/отдадени*"[4].

Единствено в контекста на разказа за Ибрахим в Корана, може да бъдат разбрани правилно думите на Аллах: „*Наистина истинската религия при Аллах е Ислямът/отдаването*"[5]. Като същевремено от думите на Аллах относно Ибрахим (А.С.): "*Той (Ибрахим) още отпреди ви назова мюсюлмани/отдадени*"[6] става ясно че Ислямът не е нова религия, а просто име за пълното отдаване и безусловното служене на Създателя, което е било проповядвано от всички пророци - от първия човек Адем (А.С.), чак до Мухаммед (С.А.С.).

Също си заслужава да се отбележи, че във връзка с Ибрахим (А.С.) в Корана се срещат четири епитета, които са станали нарицателни за неговата личност, преди да се използват за когото и да било друг. Това са: ханиф, муслим, халил и умма.

Думата "*ханиф*" в Арабския език произхожда от корена "ханефа" и означава: странящ/клонящ от заблудата към истината[7], от политеизма към монотеизма. В Корана е използвана общо 12 пъти, от които 8 пъти е спомената като качество на Ибрахим, а в останалите четири случая това качество се изисква от хората на писанието, и от мушриците/политеистите съдружаващи в служенето други богове заедно с Аллах. Преди Исляма думата "ханиф" се е била превърнала сред арабите в нарицателно име за всеки, който извършвал поклонението хадж в Мекка при храма Кааба или пък се обрязвал, тъй като тези ритуали били наследени от пророка Ибрахим, който се бил прочул като *ханиф*[8].

Думата "*халил*" в Арабския означава: близък приятел, обичта към когото е завладяла сърцето[9]. И тъй като не може да се има впредвид буквалното значение, в Корана се казва, че Аллах е сторил Ибрахим (А.С.) „халил" [10], в смисъл че Аллах, се е отнасял към Ибрахим, така както човек към най-скъпия на сърцето му приятел, в

[1] сура ес-Саффат 37:102.
[2] сура ес-Саффат 37:103.
[3] сура ес-Саффат 37:107.
[4] сура ел-Бакара 2:123.
[5] сура Али Имран 3:19.
[6] сура ел-Енбия 21:78.
[7] *Рагиб ел-Исфахани*, ел-Муфрадат фи гариби'л-Куран, Бейрут, с. 13.
[8] Пак там.
[9] *Ахмед ел-Аскаляни*, Фетху'л-бари, Кайро: Дару'р-реййан, 1987, т. 6, с. 448.
[10] сура ен-Ниса 4:125.

отплата на безкрайната обич на Ибрахим към Него[1], или че Ибрахим с безграничното си покорство е достигнал крайната точка на обичта на Аллах[2], изразяваща се в из[3]бавянето му от всяко зло, и превръщането му в пример за следващите поколения.

Думата "*умма*" по принцип означава съвкупност и оттук се използва със значение на общност, на религия, на време и на място, тъй като всяко от споменатите изразява събирателност[4], като най-често в Корана е употребена със значението на общност. Използването й по адрес на Ибрахим (А.С.)[5], въпреки че става въпрос за индивид, е с цел да се изтъкне че с вярата и делата си той замества цяла общност, така както на Арабски се казва, че някой е цяло племе[6]. Или Ибрахим е назован по този начин, тъй като е възпитал и научил на добро цяла общност[7]. Или пък „умма" е със значение на „имам"[8] т.е предводител, както и без това е наречен на друго място в Корана: „И когато Господът на Ибрахим го изпита с повели и той ги изпълни, рече му: "Сторвам те имам/предводител на хората."""[9]

И в заключение, посредством различните епизоди от житието на Ибрахим, образът му се запечатва в съзнанието на читателя, като символ на смелостта, откритостта, борбеността, мъдростта, жертвеността, обичта и близостта към Бога, или с две думи ханиф и муслим: отдаден на Аллах и отвръщащ лице от всякакви идоли.

БИБЛИОГРАФИЯ:

ЕЛ-ИСФАХАНИ, Рагиб, *ел-Муфрадат фи гариби'л-Куран*, Бейрут.

ИБН КЕСИР, Исмаил, *Тефсиру'л-Курани'л-азим*, Бейрут.

ЕН-НЕСЕФИ, Абдуллах, *Медарику't-тензил уе хакаику't-тевил*, Бейрут: Дару'л-калем,1989.

ЕЛ-ЕМИРИ, Ахмед, *Ибрахим (А.С.) уе дауатуху фи'л-Курани'л-Керим*, Джидде: Дару'л-менара, 1986.

ЕЛ-АСКАЛЯНИ, Ахмед, *Фетху'л-бари*, Кайро: Дару'р-реййан, 1987.

ЕЗ-ЗЕМАХШЕРИ, Омер, *ел-Кешшаф*, Бейрут: Дару'л-марифе, 1947.

YILDIRIM, Suat, *Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, sayı 3, Ankara, 1979.

[1] сура ен-Ниса 4:125.
[2] *Исмаил Ибн Кесир*, Тефсиру'л-Курани'л-азим, Бейрут, т.1, с. 572.
[3] *Ахмед ел-Емири,* Ибрахим (А.С.) уе дауатуху фи'л-Курани'л-Керим, Джидде: Дару'л-менара, 1986, с. 143.
[4] *Рагиб ел-Исфахани*, цит. изт., с. 23.
[5] сура ен-Нахл 16:120.
[6] Пак там.
[7] *Ебул-фида Ибн Кесир*, цит. изт., т.2, с. 612.
[8] *Омер ез-Земахшари*, ел-Кешшаф, Бейрут: Дару'л-марифе,, 1947, 2/348.
[9] сура ел-Бакара, 2:124.

SUYUN ÖNEMİ VE MÜSLÜMANLAR ARASINDA GELİŞEN SEBİL KÜLTÜRÜ

Aydın ÖMEROV[*]

Abstract

In this paper the author reveals that sabil, being an Arabic word, has various definitions one of which is: a fountain from which water is dispensed to the passing people. So, the places in the areas reached by the Islamic culture, where water is dispensed for charity to the passers are called sabils. Also he proves that the Islamic religion gives great importance to the water and the water dispense, so that these elegant monuments-the sabils may be easily seen, in every place where the Ottoman state-the leader of the Islamic world for five centuries has existed. He emphasizes that as most distinguished pieces of the Turkish-Islamic culture the sabils are the greatest evidence of the idea to be always in service of people and all other living creatures, as result of which, people from all social layers in various periods of time have ordered the construction of fountains and sabils.

Su, insanlık tarihi boyunca hayatın merkezinde bulunmuş, insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için en temel ihtiyaç maddesi olagelmiştir. Şehirler su kenarlarına kurulmuş, su için savaşlar yapılmış, politikalar güdülmüş ve savaş stratejileri hazırlanmıştır.

İlk kentleşme ve devletin çekirdeğini oluşturacak örgütlenmeler, öncelikle nehir boylarında ve deniz kenarlarında yerleşmiş halklar arasında görülmüştür. Büyük şehirlerin ihtiyaçlarını karşılama, hızlı bir taşıma aracı olan gemilerden faydalanma düşüncesi insanların su kıyılarında yerleşmelerinde en büyük etken olmuştur. Nitekim yerleşik hayata geçmiş halklar için suya olan ihtiyaç güncelliğini devamlı korumuş ve her zaman insan hayatının vazgeçilemez ihtiyacı olmuştur.

Ayrıca su, bütün dinlerde kutsal sayılmıştır. Müslüman halklarda ise su, gerek İslamiyet' in suya verdiği önemden gerekse bu halkların genel olarak, sıcak ve kurak bölgelere yerleşmiş olmaları ve Hz. Peygamber'in sünnetinde suya verilen değer, suyu Müslümanların hayatına vaz geçilmez bir olgu olarak yerleştirmiştir..

Müslüman halklar, bu derece önemi haiz suyu yerleştikleri şehir ve kasabalarda çeşmeler ve sebiller inşa ederek gereken hassasiyeti göstermişler ve suyla ilgili vakıflar kurarak dünya uluslarına örnek olmuşlardır.

A-Kur'an-ı Kerim'de Suyun Yeri

Kur'an-ı Kerim'de "*deniz, ırmak, sel, yağmur, pınar, çeşme*" gibi anlamlara gelen kelimelerin yanı sıra su manasına gelen "ma" kelimesi tam 63 defa geçmektedir. Enbiya suresi 30. ayette bütün canlıların sudan yaratılmış olduğu belirtilirken Secde suresinin 8, Murselat suresinin 20, Tarık suresinin ise 6. ayetlerinde insanın da sudan yaratıldığı ifade edilir.

Hayatın devamı için su, bütün canlıların ihtiyaç duyduğu en temel maddedir. Bu durum

---

[*] Sofya Yüksek İslam Enstitüsü İslam Tarihi Öğretim Görevlisi.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette geçer. Örneğin Hacc suresi beşinci ayette şöyle ifade edilir: "*Yeryüzünü görürsünüz ki kupkurudur. Fakat biz ona su indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarır ve her bitkiden çift çift yetiştiririz.*" Bu ayette suyun sadece insanın yaradılışının kaynağı olarak değil, varlığının devamı için de muhtaç olduğu besinlerin yetişmesinde önemli bir rol oynadığı ifade edilir.

Kur'an'ın pek çok tekrarla ve önemle üzerinde durduğu bir husus da her kış mevsimiyle birlikte ölü durumuna geçen tabiatın baharla birlikte âdeta dirilmesinde, yağan yağmurun oynadığı önemli roldür. Bakara 164, Ankebut 63, Rum 24, Lokman 10 ve Araf 57 gibi ayetlerde buna işaret edilmektedir.

Enam suresi 99. ayette ise suyun, Allah'ın varlığına ve birliğine ne denli inkâr edilemez bir delil olarak gösterildiğine şahit olmaktayız. "*O, gökten su indirendir. Her bitkiyi onunla bitirdik. Burada inananlar için şüphesiz deliller vardır.*"denilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de su, varlığımız ve sağlığımız açısından şart olan temizlik için de elzem olarak gösterilir. Furkan suresi 48, Maide suresi 6 ve Nisa suresi 43. ayetler, bu konuyu açıklayıcı ayetlerdir.

B- Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Sünnetinde Suyun Önemi

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in önem verdiği hususlardan birisini de su konusu oluşturmuştur. Peygamber Efendimiz Medine'ye hicret ettiğinde ilk iş olarak şehirdeki içme suyu problemini çözmeye çalışmış ve bu maksatla imkânı olanlardan, halkın ihtiyacı olan kaliteli içme suyunu bedelsiz temin etmeleri konusunda onları teşvik etmiştir. Böylece su problemini çözme yolunda, İslam'ın ilk su vakfı projesinin temelleri atılmıştır.

Müslümanların hicret yıllarında Medine'de içme suyu sıkıntısı vardır. Hz. Muhammed(s.a.v.), bu sorunun çözümü için ilk iş olarak şehirde, tadı herkesçe sevilen ve temiz bir suyu olan fakat sahibinin ücret almadan kimseye bir damla bile içirmediği Rume kuyusunun özel mülkiyetten çıkartılarak kamulaştırılmasına çalışmıştır. Önce bağışlama yolunu seçerek kuyu sahibine; "Bu kuyuyu cennette bir pınar karşılığında bana sat." talebinde bulunur. Bir Yahudi olan kuyu sahibi, "Bunu yapamam. Çünkü benim ve ailemin başka malı yok." diye karşılık verir. Peygamberimiz meselenin peşini bırakmaz ve kuyuyu satın alacak bir sahabe arar ve "*Kim Rume kuyusunu -halka bağışlamak üzere- satın alırsa, ona cennette misli verilecektir.*" der. İşte, ahirete inananlar nazarında pek cazip olan bu teklif üzerine Hz. Osman(r.a.) söz konusu Yahudiye gider ve kuyuyu, hiçte azımsanmayacak bir servet değerindeki 40.000 dirheme satın alarak Müslümanlara bağışlar,vakfeder. Peygamber Efendimiz bu ilk su vakfı konusunda Hz. Osman'ı takdir etmiş, "*Osman'ın sadakası ne iyi bir sadakadır*'' demiştir. [1]

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) davranış ve sözlerini düstur haline getiren Müslümanlar, bu hâdise üzerine "*su hayrı*" konusunda birbirleriyle yarışmışlardır. Sahabeden Sa'd b. Ubade, annesi vefat edince Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) gelerek, annesi için en faziletli sadakanın hangisi olduğunu sordu. Allah Resûlü (s.a.v.) de, "*insanlara su vermek*" olduğunu haber verdi. Bunun üzerine, Sa'd, bir kuyu kazdırarak ölümünden sonra annesinin sevabının

[1] M. Asım Köksal, İslam Tarihi-Medine Devri, I cilt, s. 193-194

artmasını istedi.[1] Bu hâdiseden sonra Müslümanlar arasında ölmüş yakınlarına sevap hediye etmek için kuyu açma ve çeşme yapma yarışı başladı.

C- Su İle Gelen Medeniyyet

Yukarıda anlatılan bu tarihî hâdise, İslam'ın vakıf kurmaya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Peygamber Efendimiz, "*sadaka-i cariye*" olarak tanımladığı yol, köprü, çeşme, okul gibi yerleri yaparak vakfetmenin, kişinin ölümünden sonra amel defterine sevap kazandıran hususlardan olduğunu ifade etmiştir. Bu mükâfatı elde etmek için imkânı olan Müslümanlar vakıf kurarak birbirleriyle yarışmıştır. Çeşmeler de bu vakıflardan biridir. İnşa edilen bir çeşmenin gerekli bakım ve tamiri, yaz aylarında depolarına bırakılan kar ve buz masrafı söz konusu vakıflar tarafından karşılanırdı.

İstanbul Belediyesi Sular İdaresi'nden 1930 yılında yapılan bir açıklamaya göre, sadece İstanbul'da su yolları, çeşme ve şadırvanları yapmak ve korumak için kurulmuş 1535 vakıf vardır. Osmanlı'da başta padişahlar ve devlet adamları olmak üzere bütün varlıklı insanlar vakıf eserleri bırakmak için uğraşmışlardır. İstanbul Eminönü'ndeki Yeni Camii ve onun yanındaki mektep, sebîlhâne, kütüphâne gibi yerleri vakıf olarak yaptıran Sultan İbrahim'in hanımı Hatice Turhan'ın, bunlara ilâve olarak sanat değeri yüksek bir çeşmeyi de yaptırmayı ihmal etmemesi, bu konuda verilebilecek yüzlerce örnekten sadece bir tanesidir.[2]

Yapılan evlerde, medreselerde, camilerde, çarşılarda, çeşme ve şadırvan gibi su ihtiyacının karşılandığı yerlerde ustalar sanatlarını sergilemişlerdir. Sanat eserlerindeki mermer işlemeler, tezhipler, kitâbeler ve süslemeler, insan ruhuna hitap eden yönleri ile bu eserlere ayrı bir güzellik kazandırmıştır.

D- Çeşme Kitabeleri

Ecdadımızın yaptığı sebîl, çeşme ve şadırvanlar, onların hayata ve insana ne kadar önem verdiklerini göstermektedir. Çarşıların, medreselerin, mahallelerin her köşesinde yapılan çeşmeler ile şehir dışında yollar üzerinde ve kırdaki çeşmeler, buralardan faydalanan insanların susuzluğunu giderirdi. Bu çeşme ve şadırvanlardan su içenler de çeşmeyi yaptıranların ruhuna fâtihâ ve dualar gönderirdi. Bu çeşmelerin üst taraflarındaki kitâbeler, insanların psikolojik ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Susuzluktan ciğeri yanan bir insan bu çeşmelerden su içtikten sonra, gözüne ilişen bu kitâbelerle kültür ve maneviyat dünyasında seyahat eder. Bu kitabelerdeki; İlâhî emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınanlar için, içerisine baharat katılmış cennet içeceği verileceğine dair Allah'ın vaadlerini ifade eden âyetler[3] ve hadis-i şerifler, insanları içinde bulunduğu maddi dünyadan alarak manevi âlemlere götürmektedir. Çünkü "Biz her canlı varlığı sudan yarattık." .[4] âyetini ve bu manâyı ifade eden diğer âyetleri hatırlayan insan, Yüce Yaratıcı'yı tefekkür ederek O'nun azameti önünde huzur bulur.

---

[1]. Ebu Davut, Sünen, Tercüme ve Şerhi, VI, 313. 1681 nolu hadis, (Kitübü'z-Zekat:9, Bab:41)
[2] Başbakanlık Arşivi (BA), Maliyeden Müdevver Defterler (MAD), nr 488, s. 209-210; BA, MAD, nr. 3448, s. 235. Hanım Sultan Vakfiyeleri, s. 61.
[3] İnsan Sûresi, 76/,17, 18, 21 Tûr Sûresi, 25/19; Hâkka Sûresi, 69/24; Ğâşiye Sûresi, 88/5.
[4] Enbiyâ Sûresi, 21/30; Nûr Sûresi, 24/45.

Hayatın akışı içerisinde, dünyanın fânîliğini düşünen bir insan, suyun tadını bazen alamaz. Ecdadımız dünya ile âhireti iç içe bulundurmayı başarabilmiştir. Mimarisi ve süslemeleri ile insanın bedii duygularına hitap eden bir çeşmeden su içen insanın, çeşmenin kitâbesinde; "Rab'leri onlara cennette tertemiz sular içirsin. [1] âyetini görmesi onun gönlüne su serper..

ÇEŞMELERLE İLGİLİ TERİMLER VE ANLAMLARI

Hazne (hazine): Suyun depo edildiği yer. "*Hazine*" kelimesinden türemiş ve toplanmış, biriktirilmiş, yedek saklanan anlamlarında olup çeşmeye isale hattı ile gelen suyun musluk kapatılınca biriktirilmesi,depo edilmesi için inşa edilmitir.. Kesme taştan, kaba taştan ve tuğladan inşa edilebildiği gibi bu malzemelerin karışık olarak kullanılması ile de inşa edilmiştir. Büyük çoğunluğunun üzerinde bir çatı olmakla beraber çatısız hazne örnekleri de vardır.

Çeşmelerin hazneleri genellikle dört yüzlü olarak inşa edilmiştir, ancak az sayıdada olsa üç yüzlü yada beş altı, sekiz yüzlü olan hazne örnekleri vardır. Çeşmeler büyük çoğunlukla haznenin bir yüzüne inşa edilmişlerdir. Bazı örneklerde ise haznenin birden çok yüzüne çeşme inşa edildiği görülmektedir.

Çatı: Genellikle hazneli çeşmelerin üzerini kapatmak için yapılmıştır . Bazı hazneli çeşmeler çatısız yapılabildiği gibi, haznesiz bazı çeşmelere de çatı ve saçak yapılmış olduğu görülmektedir.

Çatılar genellikle taş ve tuğla ile örülmüş ve üzerleri sıva ile kaplanmıştır. Bazı çatıların üzeri ise kurşun levhalar ile kaplanmıştır. Çeşmelerin üzerinde üçgen çatı, beşik çatı, düz çatı, piramit çatı ve kubbe çatı gibi değişik tipte çatı modelleri bulunmaktadır.

Saçak: Çeşmeden su alan insanların gölgelenip serinlemesini sağlamak için hazneli ve haznesiz bir çok çeşmeye saçak yapılmıştır. Hazneli çeşmelerin bazılarına çok geniş saçaklar inşa edilmiş ve yalnızca insanların gölgelenmesi değil, aynı zamanda hazne içindeki suyun da güneşin etkisinden korunması ve daha soğuk kalması sağlanmıştır. Saçakların bir bölümü sade olmakla beraber büyük çoğunluğu, kenarları oymalı ve üzerleri işlemeli olarak yapılmış ve çeşmelere estetik açıdan apayrı bir güzellik katmıştır.

Kitabe: Taş veya mermer levhalar üzerine işlenmiş olan kitabeler genellikle, çeşmeyi yaptıran kişiyi öven ve çeşmenin inşa tarihinin kaydedildiği manzum metinler içerirler. Kitabe üzerine harfler kabartma olarak işlenir ve yalnızca yazı içerir, çok sayıdaki örnek kitabede, bazı motiflerin de işlendiği olmuştur. Bazı çeşmelerin kitabesi yoktur, bazılarında ise, yalnız su ile ilgili ayetler işlenmiştir. Kitabelerde genellik karmaşık yazı teknikleri kullanılmış hatta bir kısmı son derece girift bir yazı tekniği ile yazılmıştır. Kitabelerin yazı dili büyük çoğunluğunda Osmanlıca olmakla beraber az sayıda örnekte Arapça ve Farsça kullanılmıştır. Genellikle çeşmenin kemerinin üst kısmına alınlık denilen bölgeye yerleştirilmiş, bazı çeşmelerde ise kitabe kemerin altına, ayna taşının üst kısmına gelecek şekilde yerleştirilmiştir, bazılarında da doğrudan doğruya ayna taşı üzerine işlenmiştir. Ne acıdır ki günümüzde, çok sayıdaki çeşmenin kitabesi çalınmış durumdadır.

Alınlık: Kitabe ve Tuğra gibi parçaların yerleştirildiği kemerin üst kısmı ile kemer dış

[1] Gaşiyâ Sûresi,88/5

kavisinin yan kısımları.

Maşrapalık: İnsanların su içmesi için bir ucu zincirle çeşmeye sabitlenmiş olan maşrapanın konması için yapılmış oyuk. Her çeşmede maşrapalık yoktur, genellikle kemerin altında olmak üzere ve ayna taşının yanlarında ya da hemen üst kısmında bulunurlar. Genellikle bir ya da iki tane olan maşrapalıklar bazı çeşmelerde üç adet olabilmektedir. Maşrapalıklar dörtgen, dairevi, kemerli veya mihrap şeklinde olmak üzere değişik şekillerde olabilirler.

Ayna Taşı: Üzerinde lüle yada musluk takılmak üzere bir yada birkaç delik açılmış olan taş yada mermerden yapılmış olan levha. Bir kısmına kitabede kazınmış olan ayna taşları genellikle süsleme sanatı açısından son derece güzel işlenmiş parçalardır. Kemerin iç kısmında yer alan ayna taşlarının bir kısmı küçük olmakla beraber bazıları kemerin içini tamamen kaplayacak kadar büyük olabilmektedir.

Lüle: Ayna taşının üzerindeki deliğe takılan su borusu. Lüle aynı zamanda Osmanlılarda su debisini ölçmekte kullanılan bir hacim ölçüsüdür ve günlük 52 m3 suya karşılık gelir.

Yalak: Çeşmeden akan suyun içinde biriktiği ve bu sayede sudan hayvanlarında yararlanmasının sağlandığı yapılardır. Tekneler genellikle zemindeki tekne sedleri arasına konan taş veya mermerden yapılmış levhalar ile oluşturulmuşlardır. Tek parça taş yada mermerden oyularak yapılmış teknelerde vardır. Bazı çeşmelerde tekne, günümüz lavaboları gibi yüksekçe inşa edilmiştir. Bazıları sade olan teknelerin üzerleri kabartma motiflerle süslenmiş örnekleri de vardır. Günümüzde birçok çeşmenin teknesi üst üste yapılan kaldırım ve asfaltlama çalışmaları sebebiyle, zeminin yükselmesi sonucunda yer altında kalarak görünmez hale gelmiştir.

Tekne seddi: Çeşmenin zeminine, kemer kaide taşlarının hemen önüne inşa edilen setlerdir..İki seddin arasına yerleştirilen mermer yada taş bir levha, teknenin (yalağın)oluşturulmasına yardımcı olurlar, ayrıca insanların kova yada testilerini koyduğu yada aturup dinlendiği yüksek bir zemin oluştururlar.

Çeşmecik: Çeşme kemerinin iki yanına yada hazneli çeşmelerde haznenin köşelerine yüksekçe yerleştirilmiş olan ve bir tekneside bulunan küçük çeşme. İnsanların yere eğilmeden ve üstünü ıslatmadan rahatça su içmeleri için yapılmış olan çeşmecikler, aynı zamanda çeşmelere estetik açıdan da büyük bir zerafet katmışlardır.

Dinlenme yeri: İri hazneli çeşmelerin bir kısmına (çeşmenin iki yanında olmak) üzere mihrap şeklindeki mekanlardır. Çeşmeler yalnızca suyundan yararlanılan yapılar değil aynı zamanda, insanların oturup dinlendiği, serinlediği ve çeşme başındaki diğer insanlarla tanışıp sohbet ettiği mekanlar haline getirilmiştir.

Tuğra: Genellikle doğrudan doğruya Padişahlar tarafından yaptırılan çeşmelerde bulunan, bazen çeşmeyi bir başkasıda yaptırsa dahi, devrin Padişahına saygı gereği çeşmelere yerleştirilen ve genelde bir madalyon üzerine kabartma olarak işlenmiş bulunan Padişah imzası.

Kemer: Çeşmenin ön cephesinin ana eksenini oluşturan ve ayna taşının iki yanında çıkıntı olarak yer alan ve iki duvarın üstünü örtmeğe yardımcı olan mimari örtü. Aslında inşaat tekniği açısından çeşmelere kemer yapılması zorunlu değildir ve çeşmelerin ön cephesi tamamen düz duvar olarakta yapılabilir. Kemer yapılmasındaki asıl amaç, mimari, estetik kaygılar ve hazneli çeşmelerin çok uzak mesafelerden de tanınmasını sağlamak ve başka

yapılardan ayırt edilmesini kolaylaştırmak içindir.[1]

Osmanlı'da Su Yapıları ve Önemi

Anadolu'da çeşmeler başta olmak üzere, su ile ilgili yapılara büyük önem verilmiştir. 13. ve 14. yüzyıllarda göz gibi olan delik ve bu delikten akan su diye açıklanan çeşme kelimesi yerine sıkaye, ayn, meska kullanılıyordu. Beyşehir yolu üzerindeki 1204 tarihli Kızılören Kervansarayı'nın cephesindeki çeşme, Tokat'ın Pazar ilçesindeki 1239 tarihli Hatun Hanı'nın cephesindeki çeşme, 1271 tarihli Sivas Gök Medrese'nin cephesindeki çeşme, önemli örnekler arasındadır.

Selçuklu devri çeşmeleri içinde özel bir bölümü oluşturan fıskiyeli çeşmeler iki grupta incelenir. 1251 tarihli Karatay Medresesi'ndeki havuz kenarında birinci tip, yani düşey bir aynaya takılmış lüleden akıtılan su ile oluşturulmuş fiskiyeli bir çeşme, diğer bir adıyla bir büngüldek bulunmaktadır. Karaman'da 15. yüzyıla ait Seki Çeşme Hamamı'nın erkekler kısmı soğukluğunda ise, ikinci tipe örnek olarak, kaide ile yükseltilmiş bir fıskiyeli çeşme yer almaktadır.[2]

Osmanlılar'da batıya nazaran ayrı bir güzellik taşıyan ve fevkalade gelişmiş olan çeşme sanatı ve mimarisinin çok nefis örekleri günümüze kadar gelebilmiştir. Osmanlı'da özellikle kent içi su tesislerinin yapımının hızlandığı 16.yüzyıl. dan sonra, çok sayıda çeşme inşa edilmiştir. Ana kaynaklardan künklerle saraylara, konaklara ve halka ait konutlara özel su dağıtımı sağlanmış, ve hemen hemen her sokakta bir ya da birkaç tane olmak üzere yüzlerce çeşme, hayır yapısı olarak kullanıma açılmıştır. Osmanlı çeşmelerinin çoğu kitabelidir. Bunların içinde günümüze ulaşmış en eski çeşme Davutpaşa Camii'nin yanında bulunan 1485 tarihli çeşmedir; ancak kitabesiz çeşmeler içinde, ikinci Mehmet (Fatih) döneminden (1451-1481) kaldığı ileri sürülen çeşmeler bulunmaktadır.[3]

Osmanlı döneminde su mimarisinde suluklar, sebiller ve şadırvanlar ortaya çıkmıştır. Suluklar ilk defa 16. yüzyılda Mimar Sinan'ın eserlerinde kendini gösterir. Bunlar aslında insanların su içmesi için yapılmış küçük bir çanakçıkla buna bağlı olan aynaya yerleştirilmiş bir lüleden oluşur. Şadırvan suluklarına bir örnek olarak Mevlana Dergâhı'nın şadırvanındaki suluğu gösterebiliriz.

Sebil Arapça bir sözcüktür, "*hayır , iyilikyolu ve bu yolda dağıtılan su*" demektir. Sebiller üç tiptir: Birinci tip, dini yapıların ihata duvarlarına açılmış pencereler halindeki sebil türü ki bunlar, yazlık sebillerdir. İstanbul Şehzade Camisi sebilleri bunlara örnektir. İkinci tip, üstü kâgir veya kubbe, tonozlu tek bir odadan ibaret olan sebillerdir. Eyüp Sultan Türbesi yanında bulunan sebil buna örnek gösterilir. Üçüncü tip sebiller cami, türbe, tekke gibi binalarda, hazire duvarına bitişik fakat geçici olmak üzere yapılmış sebillerdir. Mimar Sinan'ın Çarşıkapı'daki veya Süleymaniye'deki sebilleri böyledir.

Sebil türünün belki de en ilginç örnekleri Konya'da bulunmaktadır. Selçuklu dünyasında görülen ve emzikli sebiller adı verilen bu türdeki sebillerde su, bir emzik vasıtasıyla hazne içinden emilerek içilirdi. Fakat bu sebiller, zamanla sıhhi olmadıkları gerekçesiyle kullanımdan kaldırılmışlardır. Bu tür sebilleri daha çok Konya ve civarındaki Selçuklu eserlerinde görmekteyiz. Örnek olarak Sahip Ata Camisi'nin cümle kapısındaki ve Hoca

[1] Örcün Barışta, İstanbul Çeşmeleri, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1989, s. 5-12.
[2] www.restoraturk.com 10/10/2012
[3] Barışta, a.g.e. s. 20

Fakıh Zaviyesi cephe duvarındaki emzikli sebilleri verebiliriz.[1]

Suya verilen öneme binaen Türk-İslam medeniyetlerinde bazı su yapıları doğmuştur. Kendi aralarında rampalı selsebiller, basamaklı selsebiller ve aynalı selsebiller olmak üzere üçe ayrılırlar. Rampalı selsebillerin en eski örneğine Diyarbakır'daki Artuklu Sarayı'nda rastlamaktayız. Basamaklı selsebillerin en güzel örneği ise İstanbul Topkapı Sarayı'nda Mimar Koca Sinan tarafından inşa edilen Sultan III. Murat Köşkü'nde bulunmaktadır. Aynalı selsebiller ise sanki bir şelaleyi andırır biçimde düşey bir pano üzerine farklı yüksekliklerde yerleştirilmiş çanaklar biçimindedir. Su, bu farklı yükseklikteki çanakçıklardan akarak insana âdeta bir göz ve kulak ziyafeti vermektedir. Bir örneği Mevlana Dergâhı'nın bahçesinde yer almaktadır.

İslam su medeniyetinde en çok rastlanan su mimarisi örneği ise şadırvanlardır. Şadırvan kelimesi Farsça'dır ve "çok" anlamına gelen "şad" ve "akar" anlamına gelen "revan" kelimelerinden oluşmuştur. Şadırvanlar su toplayan haznesi zemin seviyesinden üstte olan, ortasındaki yüksekçe bir yerden su akan, ortada havuz şeklinde bir su deposunu örten, sütunlu ve çok kere kubbeli bir üst örtüsü bulunan ve çevresi musluklu duvarlarla çevrilmiş esas amaçları abdest almak olduğu kadar estetik amaçlarla da yapılmış, çevresiyle ve insan boyutuyla son derece uyumlu küçük su yapılarıdır. [2]1512 tarihli Mevlana Dergâhı Şadırvanı bu tür Osmanlı şadırvanlarının en eski tarihlisidir. İslam su mimarisinin yukarıda saydıklarımızdan başka su yapıları ise kuyular, hamamlar, su yolları, kemerler, maskemler ve su nişan taşlarıdır. Bunun haricinde su yapısı olmamakla beraber musluklar İslam su medeniyetinde göze çarpan unsurlardır.[3]

Kısacası; Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerini tam anlamıyla birer "su medeniyeti" olarak nitelendirebiliriz. Tarihte hiçbir medeniyet çizgisinde suya Türklerdeki kadar ehemmiyet izafe edilmemiştir. Selçuklu ve Osmanlı devletleri hem onları cihanşümul yapan değerler cihetiyle hem de bu değerlerin mücessem hale dönüştüğü maddi medeniyet unsurları bakımından suya büyük bir ehemmiyet vermişlerdir. Bilindiği üzere geleneksel medeniyetlerde su, içerisinde mistik bir arıtma ve temizleme gücü barındıran saflığın, sadeliğin ve bilgeliğin sembolüdür. Selçuklu ve Osmanlı su medeniyetlerinde ise bu saydıklarımızın yanında su; sadece kullanılan, tüketilen bir sıvı değil aynı zamanda çeşmeler, sebiller, selsebiller, fıskiyeli havuzlar, suluklar, şadırvanlar, sarnıçlar, kuyular, hamamlar ve köprülerle şehrin içerisinde tabiatın hareketli ve hür havasını süslüyen bir temeşa unsurudur.

Bulgaristan'da Çeşme Kültürü

Bilindiği gibi, Anadolu'dan Balkanlar'a doğru Türk nüfusla birlikte, inanç ve buna bağlı yapı kültürü de götürülmüştür. Bu durumun somut göstergesi olarak Anadolu'da ve Balkanlar'da 14.yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan süreçte inşa edilmiş camilerin arasında, Osmanlı kentlerinin fiziki yapısında çeşmeler de önemli bir yere sahiptir. Mahalle dokusunun oluşumunda ve gelişiminde çeşmeler belirleyici unsurlardan biridir. Şehrin en elverişli yerlerinde inşa edilen ve halkın su ihtiyacını karşılayan çeşmelerde, hem yararlı olma niteliği göz önünde tutulmuş, hem de estetik değerler sergilenmiştir. Hacıoğlu Pazarcığı'nda Osmanlı

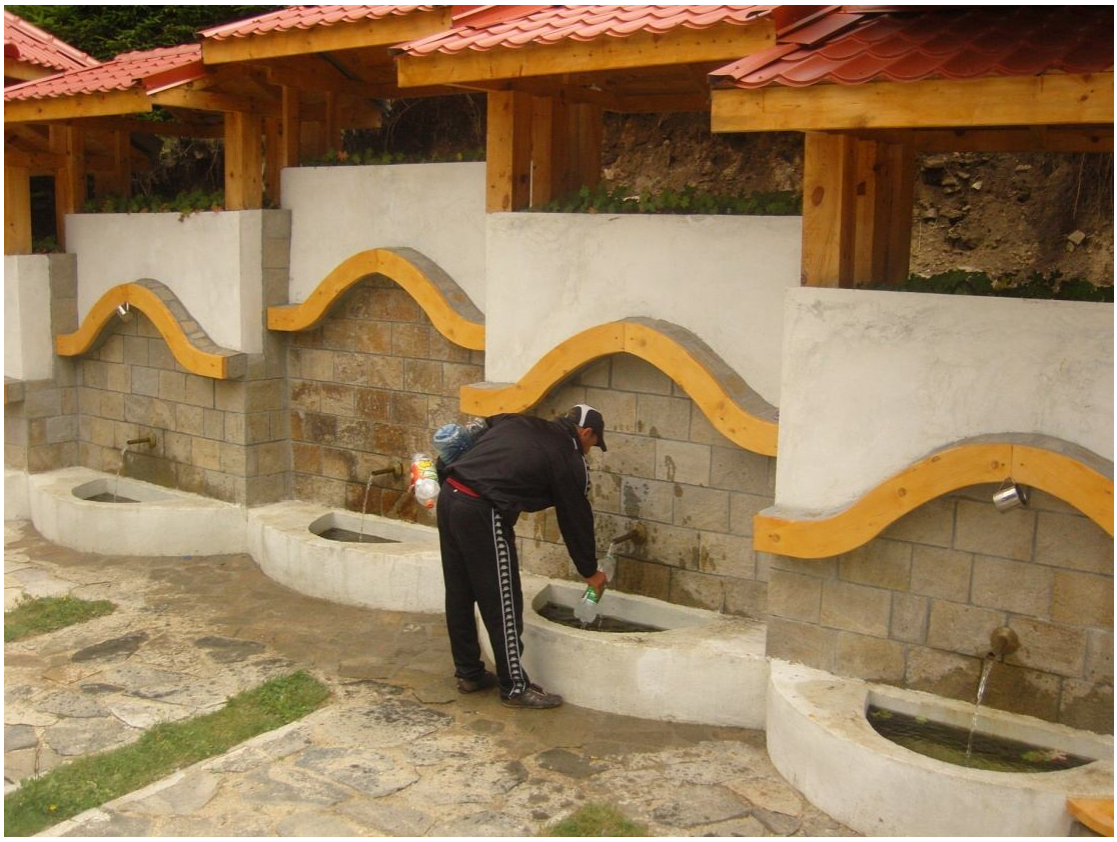
[1] www.cesmeler.gen.tr/ 12/10/2012
[2] www.cesmeler.gen.tr/ 12/10/2012
[3] www.restoraturk.com 10/10/2012
[3] M.Yılmaz, Bulgaristan Hacıoğlu Pazarcığındaki Camiler ve Ceşmeler (basılmamış yüksek lisans tezi-http://www.belgeler.com/blg/kx1/bulgaristan-haciolu-pazarcii-ndaki-dobri-camiler-ve-emeler-the-mosques-and-fountains-in-haciolu-pazarcii-dobrich-in-bulgaria), Ankara, 2006, s.120-130.

döneminden günümüze ulaşan 6 çeşme bulunmaktadır. Bununla birlikte, bölgede daha fazla çeşmenin olması gerektiği bilinmektedir. Evliyâ Çelebi, 1652 yılında Hacıoğlu Pazarcığı'nın merkezinde 9 çeşme bulunduğunu bildirmektedir. Bu çeşmelerin bir çoğu günümüze ulaşamamıştır[1]

Bulgaristan halkı geleneklerini diri tutan ve hayatın her alanına yayan bir yaşam sürdüğünden ve bu kültürel hassasiyetin kuşaktan kuşağa özenle aktarıldığından gündelik yaşamda sanat ve sanat eserlerinin izlerini fazlasıyla görmek mümkündür. Atalarından bir miras olarak kabul ettikleri çeşme ve hayrat kültürünü aynen yaşatmak amacıyla neredeyse her sokağa ve insan yaşamının hüküm sürdüğü her yere tarihi, kültürel ve sanatsal motifler taşıyan çeşmeler yapmakta ve yaptırmaktadırlar. Bu çeşmeler gerek çinilerle, gerekse oymalı kesme taşlarla ve işlemeli ahşaplarla süslenmekte ve adeta birer sanat eseri görünümü arz etmektedir.

Bulgaristan'daki Osmanlı kültürünün devamı olan çeşmeleri, Müslüman toplumun yaşadığı her bölgede görebilmek mümkündür.Bugün Rodop dağlarının her bölgesinde, Müslüman Türk ustaların yaptıkları, birer tarihi şah eser sayılabilecek çeşmeleri görebilmekteyiz.

Bulgaristanda Bazı Tarihi Ve Günümüz Çeşme Kültüründen Örnekler.



Rodop Dağları Enihan Baba türbesinin civarındaki çeşmelerden birtanesi.

10. Mehmed EminYılmaz. Bulgaristan'da Hacioglu pazarcigi'ndaki(dobriç) camiler ve çesmeler. S. 22-28



Rodop Dağlarındaki Türk Çeşmeleri



Türkan Çeşme



Dobrıç, Kavarna'da İki lüleli Osmanlı Çeşmesi

KAYNAKLAR:

KUR'AN-İ KERİM.

KÖKSAL, M. Asım, *İslam Tarihi*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1975.

EBU DAVUT, *Sünen*, Tercüme ve Şerhi, Erkam yayınları, İstanbul, 2008.

Başbakanlık Arşivi (BA), *Maliyeden Müdevver Defterler* (MAD), nr 488; BA, MAD, nr. 3448; Hanım Sultan Vakfiyeleri.

BARIŞTA, H. Örçün, *İstanbul Çeşmeleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1989.

www.restoraturk.com 10/10/2012.

www.cesmeler.gen.tr/ 12/10/2012.

www.restoraturk.com 10/10/2012.

YILMAZ, M., *Bulgaristan Hacıoğlu Pazarcığındaki Camiler ve Ceşmeler* (basılmamış yüksek lisans tezi- http://www.belgeler.com/blg/kx1/bulgaristan-haciolu-pazarcii-ndaki-dobri-camiler-ve-emeler-the-mosques-and-fountains-in-haciolu-pazarcii-dobrich-in-bulgaria), Ankara, 2006.

РЕЛИГИОЗНАТА ИДЕНТИЧНОСТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ОТ БЪЛГАРИЯ

Ибрахим ЯЛЪМОВ*

Abstract

This paper studies the religious identity of the Bulgarian muslims from point of its historical development and religious beliefs and practices. The main factors in the establishment of the Islamic religios identity of the Bulgarian muslims are revealed by mentioning the influence of the Maturidi and the Hanefi doctrines on their dogmatical biliefs and religious and juridical practicies, as that of Sufism on their spiritual life and ethical behaviour. Also a special place is given to the question of the religiousity of the different ethnic muslim groups such as the turks, the gypsies, the pomaks and the tatars, all of them being compounds of the Bulgarian muslim minority, each with its particular characteristics.

During the study of the different stages of the religious identity, which the bulgarian muslims have passed through, are mentioned the attempts for the ethnic assimilation of the muslim minority by the non-muslim majority on the basis of the erasure of its religious identity.

Finally the state of Islamic education in Bulgarisa is detailly examined and the Islamic education with its differenf forms is imposed as the most important prerequisite for the preservation of the religious identity of the Bulgarian muslims.

Религията активно участва във формирането не само на религиозната, но и на етническата идентичност. Тя е фундамента на цивилизационната идентичност. Вярата и религиозните убеждения са онези фактори, които обуславят идентичността. Затова религията за много хора и народи се явява основен себеопределящ елемент. Тя служи за база за възникването и на колективната религиозна и етническа идентичност.

Религиозните вярвания имат както универсални така и специфични аспекти. Както подчертава Ибни Араби езотеричното /батини/ във всяка религия има универсален и общодуховен характер, а екзотеричното /захири/ на всяка религия е различно, специфично. Именно на базата на екзотеричното възникват самобитните ислямски, християнски и др. ценностни системи, които до голяма степен определят характера на колективната, а оттам и индивидуалната идентичност.

Голяма е нейната роля в укрепване на националните чувства и идентичност. Тя може както да интегрира, така и да разграничи религиозните, етническите и национални общности. В повечето случаи участвайки в изграждане на верско и културно единство и създавайки система от символи, обичаи и традиции религията формира ядрото на националната общност.

Историята познава такива случаи, когато дадената нация се консолидизира единствено върху определена религия. Така възникнаха пакистанската, босненската и др. нации. Затова съществува взаимозависимост между религиозната и националната

* Доц. д-р., бивш ректор на ВИИ – София.

принадлежност. През османския период например Ислямът се окачествява като „турска вяра“, а християнството като „българска вяра“.

Религията, според А.Смит играе важна роля в етнонационалното оцеляване, като съхрани, поне за определен период националните чувства.[1]

Идейната основа на националноосвободителното движение в мюсюлманските страни след Втората световна война представляваше не толкова национализмът, колкото ислямската религия. Тя беше основен фактор не само за извоюване на националния суверенитет, но и в консолидирането на различните мюсюлмански нации.

Не може обаче религията да се приема всякога като единствен нациообразуващ елемент. В света има религии като Исляма, Християнството и др., които се изповядват от десетки нации. Има и случаи когато една нация обединява хора, принадлежащи към различни изповедания. Тя е единствен фактор във формирането на религиозната идентичност.

Религиозната идентичност е самосъзнание за принадлежност към определена религия, примерно към Исляма и към мюсюлманската общност-юммета. Определящ фактор при религиозната самоидентификация е вярата, въз основа на която се формира начина на светоусещането, начина на мислене и живот, душевността и психиката на дадената общност и индивид.

Ислямът е основа на религиозната идентичност на мюсюлманите.

Ислямската религия със своята верска, етическа и символна система играе важна интегрираща роля и служи като символ на идентичността. Тя внедрява в съзнанието на вярващите убеждението, че религиозните връзки имат първостепенно значение при самоидентификацията. В процеса на историческото развитие Ислямът дълбоко се е вкоренил в съзнанието, психиката и бита на съответните народи и със своите морални ценности се е превърнал в неотменима част от тяхната национална култура.

Ислямската идентичност се определя преди всичко от вярата и обредната му система. Въз основа на религиозното убеждение се очертават параметрите на начина на мисленето и на живот. Мюсюлманинът, обладан от ислямските идеи се стреми да ги реализира в личния и обществения си живот. В моралния кодекс на Исляма важно място заемат такива морално-етични ценности като справедливостта, добротворството, солидарността, толерантността и др., които направляват поведенческата практика на личността.

Ислямът възниква през VI век в Арабския полуостров и по време на четиримата праведни халифи се превръща в световна религия.

Учението на Исляма се основава преди всичко на Свещенния Коран и Сюннета. Коранът е низпослание от Всевишния, изпратено на части на Хз. Мухаммед (САС) в продължение на 23г. Сюннетът пък се състои от хадисите на Пророка, т.е неговите слова и описанията на неговите дела.

В Коран-и Керим са изложени основите на ислямската вяра. Това слово-откровение е последната преди края на света, пряка връзка и наставления на Всевишния към човечеството. В него се съдържат ръководните правила за човека във всички сфери на живота. Дават се насоки на развитието на духовната култура за моралното

[1] Смит, А. Национална идентичност изд., Кралица Маб, С. Стр.44

усъвършенстване на личността.

В хадисите ние откриваме интерпретацията на основните догми на Исляма, а в постъпките на Пророка-методите на тяхното приложение.[1]

Самото понятие „ислям“ има различно значение–отдаване на Аллах, вяра, нравствени добродетели, установяване на мир и т.н.

Квитесенцията на ислямското учение е *аменту* (ар. повярвах)-основите на вярата иман, които са: Вяра в Аллах, в неговите ангели-вестители и в низпосланите книги, в Съдния ден и че злото и доброто са от Аллах.[2]

Ислямът е израз на чист и последователен монизъм, който проповядва, че Аллах е единствен, Той е творец, основата на всичко съществуващо.

Вярата в единния Аллах е ядрото на Исляма, около което гравират всички останали принципи и постулати. По такъв начин монотеизмът е доведен до завършен вид. Признаването на пророческата мисия на Мухаммед (САС) и неговите предшественици е друг важен компонент на *аменту*. В свещената книга на мюсюлманите се споменава за 25 пророци, между които са Ибрахим (Аврам), Муса (Мойсей), Дауд (Давид), Сюлейман (Соломон) и Иса (Исус). Последният е представен като „раб божий“, но също месия, слово (келям) и т.н. Заедно с Корана за свещени книги се приемат Тората и Библията.

Наред с *иман* вежен компонент на ислямската религия са неговите пет стълба, които представляват канонизираните предписания за религиозна обредност, поведение и действия.

Както останалите небесни религии, така и ислямът отделя голямо внимание на морално-етичните проблеми. С тях се цели напътстването на мюсюлманите към справедливото, доброто, прекрасното и предпазването им от злото. В исляма се съдържа ясно оформена „стълбица“ на стойностните оценки. На двата полюса са категорично задължителното *фарз/ваджиб* и абсолютно забраненото *харам, мекрух,* а в центъра е допустимото *мубах*. Въз основа на тях се квалифицират и санкционират поведенческите постъпки на вярващите. За добри деяния и добротворство се получава *севаб* (възнаграждение), а за злините-*гюнах* (грях). Поради това нравствените принципи влияят върху мислите и чувствата на вярващите, регулират взаимоотношенията между членовете на религиозната общност-*умма.*

Още през първите десетилетия след смъртта на Пророка Мухаммед сред ислямските теолози възникват спорове относно начина и методите на тълкуване на кораническите стихове и по определени религиозни и юридически въпроси.Въз основа на подхода към спорните въпроси и използваните методи се оформят няколко направления и течения *мезхеби*. Основателите на четирите основни мезхеба във *фъкъх* са известни теолози, които са се превърнали в неоспорими авторитети в определени райони на мюсюлманския свят. Всички те признават за основни източници на Исляма Корана и Сюннета, но отдават предпочитание на различни методи при тяхното интерпретиране и в решаването на определени теологическо-правни казуси.

Четирите правно-богословски направления се различават помежду си главно по

[1] .Хамидуллах, М. , 2001. Въведение в Исляма С., стр.28, 29, 30.
[2] Пак там, с.56

това какви методи използват при *иджтихад* (тълкуване). Факихите от ханефитското направление използват къйас (аналогия) с вече взетото решение по сходен казус, което неизбежно води посредством разсъждения до лично мнение (рай). Ханбелиите са на противоположни позиции, те се придържат строго към буквата на Корана. А Маликийският мезхеб отдава голямо значение на Сюннета. Шафийският мезхеб поставя ударението едновременно и върху хадисите, и върху личното мнение.

Под *иджтихад* се има впредвид извличане на теологическо или юридическо правило по определен текст от Корана или хадисите, или пък от даден случай. По такъв начин се изясняват айетите на Корана или се дава отговор на нововъзникнали въпроси, които не се съдържат в първоизточниците.

Според утвърдилите се традиции *иджтихад* упражняват големите тълкуватели-*муджтахидите*.Общото становище на улемите се нарича *иджма* (консенсус)и представлява третия източник на религиозното познание след Корана и Сюннета.Чрез иджтихад не само могат да се формулират нови становища, а може да се приложи и принципът отменяне на отмененото.Допустимо е чрез иджтихад да се стигне до различни становища,т.е да има различни възгледи.[1] И наистина понякога се формулират дори противоположни тези от теоретична гледна точка.Например според ханефиите отричането на Всевишния не може да бъде причина за война,докато имам Шафии е на противоположно мнение.[2]

По такъв начин се постига идейно разнообразие.Ако тези възгледи не противоречат на духа на Исляма, те могат да съществуват съвместно.Така че институцията иджтихад играе важна роля в стимулирането на религиозната и обществената мисъл.

При интерпретацията на първоизточниците определени различия се появяват и между двете главни направления в Ислямо-сунитското и шиитското.

Сунитското направление се оформя главно през VII и VIIIв. Омаядската династия го налага като официално направление, а аббасидските управници го утвръждават окончателно в съперничество с шиитските и хариджитските интерпретации на ислямските догми. Вследствие на приемането му от Алмоахидите в западните части на ислямския свят през XI-XIIIв. и от селджукските турци, а по-късно и от османците (XV-XIXв.), сунизмът се превръща в господстващо направление. Днес близо 90 на сто от мюсюлманите са негови привърженици.

В сунитската интерпретация вярата във Всевишния се изявява като теологическа система, в религиозната практика на култ и обредност. За него е характерна вярност към проповедите и делата на Пророка Мухаммед и на праведните (първите четирима) халифи. Сунитите последователно защитават монотеизма и креационизма, придържат се към етическите норми на Исляма.След кончината на Пророка Мухаммед не приема посредничество между Аллах Теаля и вярващите, наследствения имамат.Сунитите не допускат Мут'а (временен брак). Благодарение на последователно придържане към първоизточниците неговите схващания и религиозна практика са се превърнали в ядро на ислямската теология.

Шиизмът възниква през 60-те години на VIIв. в битката при Кербела-Ирак между

[1] Islam ve Demokrasi. TDV Yayınları 2. Baskı Ankara 1999 s. 434
[2] Куружан. А. 2010 Диалогът през призмата на Исляма. Изд. Академия толерантност с.67.

представители на династията на Омаядите Муавия и Али, братовчед и зет на Мухаммед (САС), за халифския престол. В тази битка загиват синовете на Хасан, които се казвали Али и Хюсеин.

Трагедията при Кербала ознаменува окончателното разграничение между Омаядите, които представляват суннитското направление, и привържениците на Али, които получават названието *шиити* или *алевити (алиани)*. Двете имена често се използват като синоними. За много изследователи обаче те не са тъждествени, тъй като между тях съществуват известни различия. Шиизмът означава подкрепа на групата/партията на Али. Неговите последователи (*шиа фъркасъ*) приемат само един или някои от съратниците на Мухаммед (САС), зачитат само неговите интерпретации на ислямските канони и концепциите му. Те представляват мнозинството мюсюлмани в Иран, Азербайджан, Ирак, като значителен брой са и в Индия.

Алевизмът е един от клоновете на шиизма. Те имат различия помежду си относно броя на имамите, които почитат, обредната система, относно въпроси за отношението към постенето-*саум,* петкратната молитва-*салат,* към Пророка Мухаммед (САС). Някои групи от алевитите допускат употребата на алкохол. Почти всички се обявяват против полигамията и т.н

По съществени са различията между суннитите и шиитите в интерпретирането на първоизточниците и в обредната система. Шиитите изпълняват обикновено само задължителните елементи *фарз* на петкратната молитва. Крайните шиити (гулат-и шиа) и сабеити не приемат пророчеството на Мухаммед (САС).

Някои от тях се отнасят резервирано към официално приетия текст на Свещения Коран. Според факиха Якуб Ал-Кулейни, автор на “Ал Кафи”, в Корана не са включени всички низпослания. По убеждението на тези шиити в оригинала на Свещената книга се е съдържало специално послание, че след Мухаммед халиф трябва да бъде Али. Последното твърдение се среща и в някои проповеди на аятуллах Хомейни.

Най-съществената разлика между суннизма и шиизма е по въпроса за халифата или имамета. Шиитите се противопоставят на изборното начало и искат имаметът да се предава по наследство на потомците на Мухаммед и Али.

За шиитите имамът има сакрален характер. Самият имам е наместник на Аллах на земята. Той представлява върховната власт в мюсюлманската държава и има последната дума при тълкуването на Кораническите текстове. На него принадлежи централната законодателна, изпълнителна и съдебна власт.

Към края на IX в.се създава нов компонент на учението за имамета, с който то получава що-годе завършен вид. Когато през 847г. умира, или според версията се скрива дванадесетия малолетен имам, шиитите обявяват изчезналия имам за месия *махди*, който ще се върне, ще възстанови погазените права на потомците на Пророка Мохаммед и ще насочи мюсюлманите отново по верния път.

Аятуллах Хомейни и неговите съратници доразвиват имаматската доктрина, като добавят към нея идеята за *вилайет-и факих* (главен богослов-юрист). Съгласно нея духовната и политическата власт преминава от Мухаммед у имамите и от тях у висшите факихи.

Сунитското и алевитското направление, както в други неислямски страни така и в България доста са повлияни от суфизма (Тасаввуф).

Той се появява при управлението на омаядите (661-750) като реакция срещу религиозната практика и политика на управляващата династия. В началния период суфизмът се характеризира като аскетичен начин на живот, с отшелничество. В IX в. се обособява като определено религиозно-философско течение главно чрез творчеството на имам Газали (1058-1111) и Ибни Араби (1165-1240). Благодарение на теоретическата и практическата дейност на Газали суфизмът, който се появява като опозиционно течение, се адаптира към Ортодоксалния Ислям и започва да се изучава в медресетата. С религиозно-философските трудове на двамата мислители и литературното творчество на Мевляна Джеляледдин Руми (1207-1272) суфизмът достига до своя зенит.

В следващият период суфизмът получава широко разпространение, като освен сред мюсюлманското население то прониква и сред елита. Към XVII в. суфитските дервиши завоюват солидни позиции в джамиите, медресетата и в армията. XII-XIII в. е периодът, когато суфизмът масово се разпространява и институционализира.[1]

Главни негови източници са Коран-и Керим и Сюннетът. В тях заедно с онези истини, които са достъпни до всеки вярващ съществуват и такива, които могат да се разкрият само от подготвени за това хора. В самият Коран се изтъква (Лукман/20 и Зюмер/23), че в него се съдържат както екзотерични (захири), така и езотерични (батини) айети/стихове. Последните съдържат по-дълбок смисъл и са непостижими със сетивното възприятие. Основната цел на суфизма е разкриване на тези „скрити“ пластове на Исляма.

Наистина суфизмът има и някои компоненти, които са повлияни от неоплатонизма, както и от будиският и християнски мистицизъм. Но като цяло той съществено се отличава от тези мистични течения. Докато те са или философски или пък религиозен мистицизъм, то суфизмът е религиозно-философско течение. Най-съществена негова отличителна черта е, че той е акционен. Неговите последователи не са пасивни съзерцатели, които се усамотяват и уединяват, а живеят вътре в религиозното общество. Отшелничеството не се радва на голяма популярност в зрелите форми на сунизма.

По въпроса за името и същността на суфизма съществуват различни мнения. Според някои изследватели името му произлиза от гръцката дума софос (мъдрост), а според други – от името на религиозното племе Бену Суфе. Надделява обаче схващането, според което то произлиза от суф-власеница.

Суфизмът поставя в центъра на своето учение взаимоотношението между Аллах и човека. При дефиниране на неговата същност теоретиците му изхождат именно от тази идея. За повечето от тях суфизмът означава предоставяне, подчиняване на душата (нефис) на повелята на Аллах Теаля. Според Имам Газали Тасаввуф (суфизъм) означава обвързване на сърцето (духа) с Аллах и прекъсване на връзките му с всичко останало т.е извън Него. Това означава възвишаване на духа чрез игнориране на преходните неща, земни съблазни и насочване цялото внимание към отвъдното, към вечното.

Основната цел на суфизма е да достигне до Всевишния, единение с Него, което не означава единтифакация с абсолюта. Главно средство за постигане на тази върховна цел е пречистване на душата и превъзпитание на духа. Затова много изследователи

[1] Po Y. Öztürk.1993, Kuran ve Sunnete göre Tasavvuf. 5.Baskı, Istanbul,s.53

окачествяват суфизма като етика на Исляма, чиято цел е въоражаване на мюсюлманина с морално-етични ценности.

Суфизмът обаче не може да се сведе само до ислямската етика, дори само до религиозно течение. В своето развитие той тясно се свързва с философската мисъл и се превръща в религиозно-философско течение.В центъра на неговото учение наред с редица теологически стоят и такива философски въпроси като битието, в това число и битието на Всевишния, взаимоотношението между Него и човека, и изобщо редица проблеми на метафизиката.

Психологическите проблеми довеждат суфистките мислители до философските. Сред философската проблематика с която се занимават, важно място заема космогонията. Проблемът за обективния свят в тяхното учение тясно е свързан с битието на Всевишния. Сътворението на света е плод на Неговата любов и желанието му да се прояви в съответните неща и явления. Преди сътворението съществува само Всевишният Аллах. После обективния свят и предметите се формират във вид на обща идея в неговия интелект и след това се сътворяват.

Физическият свят, космосът е едно проявление на еманациите на Аллах.А самото сътворение е един перманентен процес. Затова телата в космоса и природата непрекъснато се променят и се обновяват. Според преобладаващите суфитски мислители, за разлика от мутезиле и някои ислямски перипатетисти, Аллах притежава определени свойства, качества. Предметите и нещата в обективния свят са въплъщение, проявление именно на тези качества и имената на Всевишния.

На базата на подобни схващания за сътворението на света възниква теорията за „Вахдети вуджуд“ т.е единството на съществуващото, на битието, която се отстоява, защитава от едно от направленията в суфизма начело с Ибни Араби. Последен представител на това направление е Джемаледдин Афгани. По мнение на Араби Аллах е единосъщен, единосъща истина. Или това е същността Му, без оглед на каквото и да е Негово качество. Неговите качества не са допълнителни към същността Му, а са именно самата Му същност и само при рационално възприемане между тях има разлика. „Съвършената чистота спрямо Него е да се отрекат качествата Му“, защото качествата Му не са Той при рационално възприемане, но не са и друг с оглед на истината. Той е битието-битие без граници.

Неговата единосъщностна субстанция не допуска множествеността и делението.Множеството неща се пораждат от Неговите атрибути. Творенията Му не съществуват наред с него, а чрез Него. Сами по себе си те са нищо, тъй като са преходни сянки на върховното битие. Това битие т.е. същността на Аллах е абсолютна опора на всичко.

Същността на Аллах е езотеричното битие, а видимият свят предметите и нещата в него е екзотеричното битие или преходящи еманации на Всевишния. Следователно нещата, които виждаме и възприемаме преди появяването си представлявали абсолютна тайна, т.е. били скрити в битието на Всевишния. Впоследствие те се превръщат в явни предмети и неща т.е. те се пораждат като еманации на Аллах. Светът за Араби е постепенно проявление на безкрайните божествени атрибути, възможности. Сетивния свят е резултат от разкриване на скритото съкровище на етапи.

Сътворението се разглежда като дифузия на абсолютното битие върху небесните

архетипи и продължава във всеки момент без да се преповтаря.

Схващанията на Ибни Араби за единосъщото битие дава основание на много изследователи да окачествят неговото философско учение като едно проявление на пантеизма. Обективният анализ обаче налага извода, че то не се покрива изцяло с класическия пантеизъм. Араби отъждествява природния свят не със същността, а с атрибутите на Всевишния. Пантеизмът предполага наличието на субстанционален континуитет между Бог/Танръ и Вселената. А при суфистите единството е съвкупност от различни качества.

Според суфистите основен източник на познанието е сърцето. Абсолютната истина, т.е. познание на същността на Аллах Теаля се постига не с разума, а чрез сърцето, по-точно чрез вдъхновение, интуиция, озарение. По начало не се отхвърля схващането за получаване на знанията за обектите по сетивен път и респективно сетивното и рационалното познание. Те обаче трябва да се съпоставят с низпосланието. Така на практика се появява тенденция на подценяване на рационалните науки, което пречи на социалния прогрес.

Суфизмът има важен принос във формирането на ислямската естетика. Изхождайки от разбирането за реалния свят като сянка на абсолютното битие от творците се изисква да обхванат и да отразят трансцеденталното, съдържащо се иманентно във видимото, в реалното битие. Логическо следствие от това схващане е интерпретиране на основната категория на естетиката-прекрасното по специфичен начин. Според суфистските схващания земните красоти са отражение на „абсолютната“, божествената красота.

Творците-суфисти почти винаги изобразяват, възпяват божествената красота с женската, а любовта към Танръ чрез любовта към любимата жена.

Може би затова любовта се превръща в основна тема на ислямското изкуство. В ислямската философия и естетика се появява специфична интерпретация на любовта, което дава основание на някои теолози да я окачествяват като ислямска любов или ислямска теория за любовта. Не само за суфистите, но и за ислямските рационалисти това е любов към Танръ. Според Ибни Сина в генезиса на света лежи тази любов. Тя представлява не само същността, но и първопричинната на реалното битие. Според мислителя съществува два вида любов, първа-онтологична, т.е божествена любов, което означава, че Танръ е любим и е влюбен, и поради това сътворява вселената, земята и човека. Втората любов той представя като „психологическа“, която означава възторг от природни и човешки красоти.[1]

Подобно разчленяване на любовта е присъщо и на редица мислители от суфисткото направление. Ибни Араби отстоява идеята, че от божествената любов възникват духовната и естествената любов.[2]

В произведенията на изкуството обаче това разграничение почти изчезва. Платоничната и мистичната любов към Танръ се слива с любовта към човека, тъй като по логиката на суфистката философия човекът и вселената не са Той, но и не са нищо различно от Него.

[1] Bayraktar. M. Islam Felsefesine girişç TDV Yayınla Ankara 1997 s. 200-201
[2] .Ayvazoğlu B. a. g. e. S. 49

Логическото следствие от този подход към любовта е суфисткият хуманизъм, т.е. уважение към достойнството на човека независимо от религиозната и националната му принадлежност. Това е любов между всички хора. Зад националните, социалните и религиозните различия Мевляна Джелаледдин Руми вижда общата човешка същност. Всички хора са братя. Затова поетът-мислител заявява: „Гърци, тюрки със сърцето си прегръщам и монголецът дори би могъл приятел да ми стане“. Мевляна се отнася със симпатия към всички религии, които преследват човешкия идеал. Подобно позитивно отношение е логическо следствие от разглеждането на религията като средство за възпитание в любов към човека. По негово убеждение не е почтено разделянето на хората по религиозен признак, тъй като то води до разединяване на човечеството, а негов идеал е единното човечество. Средновековният суфитски мислител призовава народите „да се издигнат над невежеството, защото то поражда вражда, а любовта обединява.“ Признаването на човека като божествено проявление обективно довежда мислителя до признаване и защита на неговите права. Може би след Прощалната проповед на Мухаммед (САС) тези права намират най-широко място в съчиненията на Мевляна. Той отстоява такива принципи като равенство, свобода и толерантност.

Суфизмът за разлика от други философски школи не представлява само теория и метод. В него теорията и акцията, практиката се съчетават. Суфизмът не е само мисъл в т.ч. и спекулативна мисъл, а е акционен мистицизъм.

Целта, която се преследва с аскетизма е духовно усъвършенствуване, като основното внимание се пренасочи от материалните неща към безсмъртното и вечното, като се предотврати превръщане в господстваща тенденция материалното развитие.

Суфисткият аскетизъм означава осъзнаване на преходния временен характер на земните неща и отдаване всецяло на Аллах, за спечелване на неговата любов.

Въз основа на суфисткото учение възникват такива ордени като бекташи, халвети, накшибенди, мевлеви и т.н., които в голяма степен са продукт на тюрски-ирански синтез, формирал се през XI-XIII в. в Средна Азия.

Ислямът е основен фактор при идентификацията на мюсюлманите в България.

Ислямът, неговите сунитски и алевитски направления, суфизмът и ордените, възникнали на негова база след инвазията на османците постепенно се разпространяват и по българските земи. Мюсюлманите от нашата страна независимо от своята етническа принадлежност живеят със самосъзнанието, че принадлежат към една религия- Исляма. Последният е един от идентификационните маркери.

Ислямът прониква сред тюркските племена още към средата на VIII в. и окончателно се приема в X в. Мюсюлмани се намирали и сред онези тюркски племена, които се преселили в днешните български земи през р. Дунав. Съществува мнение, според което Ислямът бил разпространен сред някои печенежки племена още в отвъддунавските земи. Арабският автор Ал-Бекри съобщава, че към 1009-1010г. един мюсюлмански проповедник спечелил за исляма 12000 печенеги. Поради това между тях и останалите им съплеменници започнала война. Мюсюлманите победили в резултат на което противниците им също приели Исляма.[1]

[1] Мутафчиев, П. 1999. Изток и Запад в европейското Средновековие.С. с.300.

Наистина във византийските извори не се срещат сведения за принадлежността на печенегите към Исляма. Но добре известно е, че през тази епоха разпространителите на Исляма обикаляли земите около Каспийско и Черно море. От тяхната успешна дейност е възможно да са се повлияли и част от печенежките племена. По мнение на някои автори, приобщаването на куманите към Исляма започнало по времето на татарския хан Ногай , който към 1282 г. наложил върховенството си над България. Номадите на Север от България, особено от Карпатския район, също били обект на ислямското влияние.

Разпространението на Исляма на Балканите и по българските земи придобива масов характер в османския период. Затова допринесли много преселници от Анадола. От изследванията на М. Гьокбилгин става ясно, че на Балканите били настанени от 100 до 160 хил. юрюци. Освен тях в този регион са се преселили военни гарнизони, административни и религиозни служители. Голям е приносът на дервишите в популяризирането на Исляма.

В продължение на векове Ислямът бил приет и от различни слоеве на местното население. По въпроса за факторите, които допринесли затова съществуват две схващания. Немалко изследователи от България и други балкански страни обясняваха, а някои и сега продължават да обясняват това явление с насилствената ислямизация.

Липсата на преки свидетелства за масово насилствено налагане на Исляма като предварително подготвена целенасочена акция и по-рано е довеждала редица автори до извода, че разпространението на мюсюлманската вяра е ставало доброволно и в продължителен период. Това схващане се превърна в доминиращо към последното десетилетие на XX в. Редица български и чуждестранни изследователи, на базата на нов изворов материал, обосноваха тезата за приемане на исляма от населението по различни съображения, по личен избор, индивидуално, семейно или колективно в дадено село или град.[1] Въпросът за причините, мотивиращи личния и доброволен избор, обаче, все още остава дискусионен. Немалко историци обясняват смяната на религията единствено с икономическите интереси на отделната личност или социална прослойка, с привилегиите, които имали мюсюлманите в османското общество. Други пък смятат за погрешно абсолютизирането на икономическите фактори. Както подчертава Майкъл Кил, трябва да се има предвид, че през XV и XVI в. Ислямът бил модерна религия, а престижът на Османската империя бил доста висок. Мнозина вероятно са мислели, че Ислямът е последното послание на Господ и затова предпочели него.

Ислямът най-бързо и ефективно се разпространил сред тюркското население. Османците заварили по българските земи, особено в Североизточна България, значително тюркско население. Общността на произхода и езика ги свързвала с османските турци и с тяхната религия. Изхождайки от това, българският османовед Валери Стоянов пише: "Почти навсякъде, където може да се говори за помюсюлманчвания и потурчвания, има следи всъщност и от предосмански тюрки."[2]

Населението на България по време на османската инвазия не било достатъчно спло-

[1] Алексиев, Б. 1997. Родопското население в българската хуманистика .В: Мюсюлманските общности на Балканите.УМУР, С. Т.1 с.81 ; И Popovic 1995 Balkanlarda Islam Istanbul s.59

[2] Стоянов. В. 1998. Турското население в България между полюсите по етническата политика. Изд. ЛИК С. ,С.52

тено не само в етническо, но и в религиозно отношение. Както отбелязват Спирдон Палаузов и Марин Дринов, покръстването не е било всеобхватно, били са съхранени много остатъци от езичеството. В навечерието на османската инвазия в България, както и в други балкански страни, доста разпространени били ересите павликянство, исихазъм и богомилство.

Както еретиците, така и езичниците от религиозно-психологическа и политическа гледна точка били податливи към Исляма. Всички ереси се били отклонили силно от официалната християнска догматика. Според богомилите видимият свят бил сътворен от силите на злото и затова бил несъвършен. Те отхвърляли такива религиозни институции като църквите и храмовете, кръста, свещеничеството и редица обреди. В учението им се съдържали елементи от манихейството като дуализмът, което ги сближавало с близкоизточните религии. Затова богомилството било преследвано от официалната власт и църквата. Неговите привърженици били лишени от възможността свободно да изповядват своята вяра. Несъмнено в тази обстановка населението, изповядващо богомилството, посрещнало установяването на османската власт като избавление. Мнозинството от това население приело Исляма и бързо усвоило мюсюлманската обредна система. В османските регистри се отбелязва, че именно привържениците на ересите първи от местните жители приели исляма. Новата религия имала успех и сред онези, които все още се намирали под силното влияние на езичеството.

Икономическите подбуди също играели определена роля. Но през първия период те оказвали влияние главно върху местната господстваща класа. Немалко от българските боляри, приемайки Исляма, запазили своите имения и се влели в управляващата класа на Османската империя. Сред тях бил и синът на последния български цар Иван Шишман - Александър Шишман, който под името Сюлейман паша бил назначен за валия на Айдънската област. Много служби и изгодни места в държавната йерархия по неписано правило се предоставяли на аристократи, приели Исляма. През 638-годишното османско управление, на власт са били 215 велики везири (министър-председатели). От тях само 78 били турци, а останалите 137 – инородци, приели Исляма.[1]

През втория период обаче все повече поданици приемали Исляма поради социално-икономически подбуди. Между мюсюлманите и немюсюлманите съществувало неравенство. Както отбелязва Зия Карал, едните представлявали, така да се каже, първа, а другите - втора категория поданици. Участието на немюсюлманите в управлението било силно ограничено. Те плащали допълнителния поголовен данък джизие, а в определен период – и кръвния данък девширме. След приемането на Исляма не само се освобождавали от допълнителни тегоби, но пред тях се откривала възможност за преминаване към по-висока социална категория и за укрепване на собствените икономически позиции. Стремежът към по-добър живот мотивирал немалко местни хора да се насочат към Исляма. Османските дефтери от 1679-1680 г. свидетелстват, че в района на Одрин само за една година 379 души приели Исляма.[2] В голяма част от молбите преминаването към Исляма е мотивирано с желанието за получаване на служби или приемане в османската армия. В османската архивна сбирка на Народната библиотека “Кирил и Ме-

[1] Sevinç N. 1978. Osmanlıda Sosyoekonomik Yapı Istanbul ,s.35
[2] Желязкова.А. 1990. Разпространение на Исляма в Западнобалканските земи под османската власт (XV-XVIII в.) С.,с.184.

тодий" се намират много такива лични молби от първата половина на XIX в. Централната власт от своя страна косвено насърчавала този процес. Особено през периода XIV - XVII в. тя не водела целенасочена и системна политика на ислямизация.[1] От стопанска гледна точка нямала интерес от масово налагане на Исляма.

Безспорно някои форми на разпространение на Исляма били свързани с дейността на държавата. Такава административна форма била еничарството. Както отбелязва Ашъкпашазаде, еничарската система възникнала по време на управлението на Мурад I (1359 – 1389). Тогава една пета от пленниците-християни били превръщани в "аджеми оглан" и възпитавани в турски семейства или в специални училища. По-късно бил наложен т. нар. кръвен данък (девширме), което на практика означавало вземане на момчета от немюсюлмански семейства, които имали повече от едно дете. През XV и XVI в. тази политика се прилагала доста интензивно. Към края на XVI в. системата на попълване на еничарския корпус била променена – той започнал да се набира от синовете на самите еничари и други мюсюлмани. След отмяната на забраната през 20-те години на XVI в. еничарите започнали да създават свои семейства и потомство. Семействата на обикновените мюсюлмани се отзовавали доброволно на поканата за попълване на детските набори, защото по този начин осигурявали по-добро бъдеще на своите потомци в редовете на османската армия. Постепенно еничарството се превърнало в привилегировано съсловие, разполагащо с редица облаги.

Според османските източници броят на еничарите през XV в. бил 10000, през XVI в. – 13000, а през XVII в. – 53000 души. Към края на XVII в. корпусът започнал постепенно да се свива, а в средата на 1826 г. бил окончателно разпуснат. Членовете му са влели сред останалите поданици на османската държава.

Случаи на насилие както личи от историческите извори изглежда е имало. Те обаче не били толкова масово. Административно- насилствени мерки се прилагали по конкретни поводи- потушаване на бунтове на немюсюлманско население, по време на войни, особено при сблъсък между военните сили на Османската и Руската империя. Не е изключено отделни султани като Мурад IV и някои други да са замисляли масово насилствено ислямизиране. Висшите религиозни кръгове (улема), в това число и Шейхюл ислям, обаче се противопоставили на подобни намерения, тъй като те противоречат на шериата.

Въпреки наличието на подобни факти определени български автори обясняват разпространението на Исляма в България, и особено в Родопите, изключително с прилагането на насилие. Тази теза се базира на твърде ограничен кръг и недотам надежден източников материал.

В светлината на новите проучвания те изглеждат доста съмнителни. Силно съмнение предизвиква преди всичко летописа на поп Методи Драгинов, считан за най-важния от всички извори за насилственото разпространяване на исляма. След като установява, че документът е съчинен в началото на XIX в., а в него се разказва за събития от XVII в., езиковедът Илия Тодоров отхвърля тезата той да е оригинален.[2] От своя страна Вера Мутафчиева, изхождайки от факта, че Чепинско по това време е част от ва-

[1] Бартольд , В. 1966. Соч .т. VI Москва с.427

[2] Тодоров. И. 1984 . Летописният разказ на поп Методи Драгинов . В: Стара българска литература, 16 с.62,75

къф, основан от султан Сюлейман (1510 – 1566), стига до извода, че този район не може да е помохамеданчван чрез люто насилие.[1] Неутрални архивни източници, както и османските регистри, опровергават твърдението за разпространението на Исляма чрез масова насилствена акция.

Ненадежден източник е и "Второто разорение на България" на Ламански, където се разказва за насилственото ислямизиране на всички земи от егейското крайбрежие до Неврокоп (Гоце Делчев), както и на голяма част от Дунавска България по времето на султан Селим I. В кратките византийски хроники обаче Селим I е представен като управник, който се отнася с уважение към християните. С всеобща заповед той разрешил възстановяването на всички стари църкви. В Крупник, който според Ламански бил насилствено ислямизиран, през XVI в. и дори към средата на XVII в. все още живеели християни. Никъде в османските източници не се споменава, че Селим I е предприел масова акция за разпространението на Исляма в България.

Колкото до "Исторически бележник", в който се описват твърде жестоки и фантастични ужаси, този източник се подлага на съмнение отдавна. Имена на владетели, дати и т.н., които са посочени там, не съответстват на историческите факти. В него се говори за епископ Висарион, управлявал епископията Кръстогорие, която никога не е съществувала. Наличието на такива нереални факти дава основание на П. Маринов още през 1977 г. да оспори автентичността на "Исторически бележник".[2] До същото заключение стига и М. Кил. Според него тези факти и събития са продукт на въображението от началото на XX в. и са писани с политическа цел.[3]

Заедно с основните направления в Исляма-сунизма и алевизма, по българските земи определени позиции завоювали и редица суфистки братства (тарикати). Исторически те започват да възникват през XII-XIII в. сред тюркските и персийските племена. Всяко братство се отличавало със свой особен тарик-път към Всевишния.

Началото на тази традиция се поставя от суфисткият мислител поет Ахмед Йесеви, който живял през XII в. в Средна Азия. Йесевизмът привличал тюркските племена с неусложнената си практика, на мястото на сложните суфистски доктринни идеи. Учението на А. Йесеви послужило като идейна основа на редица други братства. Първоначално от йесевизма се отделили накшибенди и бекташи. Тях ги последвали и други братства. По-влиятелните от тях през XVв. започнали да организират свои клонове по българските земи.

На Балканите и територията на сегашна България най-голямо разпространение получава бекташизмът, който е основан от Хаджъ Бекташ Вели (ум. 1270г.). Според легендата той е натоварен от своя учител А. Йесеви да популяризира неговото учение в Анадола, откъдето прониква и в нашия регион.

Първо възниква като ортодоксално братство, но в началото на XVIв. вследствие на мисионерската дейност на Балъм султан придобива редица шиитски черти като култ към Али, жертвите от Кербела, семейството на Пророка Мухаммед (САС) по линия на

[1] Мутафчиева, В. 1993. Българските земи в османската държава (XV-XVIII). В: История на България С. С.199.
[2] Маринов. 1998 П. Истинска заблуда. В: Родони,1977, 11,30,32.
[3] Кил. М. Разпространение на Исляма в българското село през османската епоха (XV-XVIIIв.). Колонизация и Ислямизация .В; Мюсюлманската култура по българските земи.YMYR.C. с.63

Али и Фатима и т.н. Чрез съчетаване с йесевитската традиция обаче те получават по-специфичен облик. Бекташизмът остава последовател на шестия имам Джафер ас-Садък. Те интерпретират концепцията вахдетил вюджут в елементарен пантеистически дух. Една от основните идеи, които проповядват е хуманизмът, уважението към човека.

Бекташизмът бил тясно свързан с йеничерството. Шейхът бил един от влиятелните хора в османската държава. През 1826г. заедно с йеничарския корпус било ликвидирано бекташиското братство. Към втората половина на XIXв. обаче отново започнало да функционира. След поставеното му извън закона през 1925г. в Турция центъра на бекташизма е преместен в Албания.

По нашите земи се появява през XV в. в Шумен, Кюстендил, Самоков и Велико Търново, където имал влиятелни поделения, като същевременно центърът му се намирал в Шумен. Днес бекташизмът, като подгрупа на алевизма, има свои последователи сред селското население в Североизточна България и Родопите. Теккетата Отоман баба, Акязълъ баба и Демир баба са бекташистки.

Накшибендизмът се консолидира като самостоятелно братство след като се отделя от йесевизма. За негов основател се приема Мухаммед Б. Накшибенд (ум. 1389г.). В Османската империя се разпространява по времето на Фатих султан Мехмед II. Неговите последователи през XIII и XIX в. са основали редица теккета на Балканите. Сюлейман Ефенди от Кюстендил отбелязва, че в този край действали около 30 проповедници от братството.[1] През XXв. братството водило религиозна дейност в Тутраканския и Исперихския район.

Халветизмът, който започва своята дейност в Кавказ, благодарение на Шейх Бедреддин през XVв. достига и до Балканите. След установяването на Бали Ефенди в днешния квартал Княжево, София се превърнала в център на халветизма. Неговото учение, като на Шейх Бедреддин се основава на концепцията за вахдети вюджуд. Тя обаче се тълкува различно от двамата мислители. Докато Шейх Бедреддин я довежда до пантеизма, то Бали Ефенди се придържа към умерения подход, който вижда в нещата от материалния свят проявлението само на еманациите на абсолюта.

Според много изследователи, най-влиятелното братство на Балканите след бекташизма бил халветизмът.

Мевлевизмът е основан от Мевляна Джеляледдин Руми и отразява суфистката философска мисъл с естетически средства. Основната тема, която Руми разработва в своята поезия е любовта към Всевишния и хуманизмът, идеята за единодействието и сътрудничеството между различните народи. Своеобразен музикален жанр съпроводен с танц-сема достига до съвършенство чрез мевлевизма. С нея се изразява любовта към Танръ и към човека.

На Балканите, братството разполагало с двадесетина духовни заведения „мевлевихане" едно от които било в България, в Пловдив, където и днес съществува, макар и в доста променен вид.

Гюлшани е братство на последователите на Шейх Бедреддин. Центърът на братството се намирал в град Серес, където е обесен патрона му. Шейх Бедреддин е ярък представител на акционния суфизъм. Освен своята творческа дейност той бил

[1] Suleyman , K. „1001 sufi", İstanbul, 2007, s. 635, 685, 695, 697.

последователен борец за социална справедливост и равенство между народите, независимо от религиозните им възгледи.

В България все още определен кръг последователи на гюлшаните се намират в Казанлъшко и в село Богомилово- Старозагорска област, в село Ново село- Чирпанския край.

Паралелно със споменатите по българските земи функционират и такива братства като рифаи, бабаи, кадири, хурафи и др. Кадирия до преди две десетилетия имаше свои последователи в с. Черник в околностите на Дулово.

Накратко почти всички религиозни братства, които съществували в Анадола имали свои клонове по Българските земи. Най- влиятелни от тях са били бекташизмът и халветизмът. През XIXв. по голямо влияние придобил накшибендизмът.

В началото на XXI в. в отделни райони на България се срещат малки групи последователи на някои от тези братства. Поради близостта на религиозно-философските им възгледи в далечното и близко минало те са се обединили. Особенно привлекателен се оказал бекташизмът. Още през XVI в. хурафизмът тясно се преплита с него. Сериозно сближаване се забелязва между бекташизма и бабаизма. Според някои изследователи това довело до тяхното сливане.[1] Други пък смятат, че въпреки сближаването те продължават да съществуват като два клона на едно и също братство, тъй като между религиозните им обреди съществуват определени различия. Бекташите се събират за ритуал в Сряда, а бабаите в Понеделник и т.н.[2]

В контекста на религиозната идентичност е от особенно важно значение да се подчертае сближаването и преплитането на някои от споменатите братства с алевитите. Някои изследователи разглеждат бекташизма, бабаизма и гюлшанизма като подгрупа на местните алевити.

Между верската и обредната система на сунитите и алевитите и отделни братства, между техните религиозно-философски виждания и етически ценности съществуват определени различия. Тези различия обаче се вписват в общата ислямска парадигма. Затова мюсюлманите в България имат самосъзнание за принадлежност към една и съща религия. Тяхното светоусещане, виждане по екзисталните проблеми и обществените събития са сходни. Ислямът се е превърнал в тяхна вяра, проникнал е в тяхното съзнание и психология. Днес Ислямът представлява един от основните идентификационни маркери на всички български мюсюлмани, независимо от етническата им принадлежност.

По българските земи ислямската общност се формира, както беше отбелязано в османския период. По време на Руско-Турската война част от мюсюлманите загинали, други се изселили в Анадола. Въпреки това в Княжество България и Източна Румелия останало да живее значително мюсюлманско население. Според преброяването от 1881 г. неговият брой бил около 900 хил. души. Към 1900г. само мюсюлманите турци представлявали 14,2%, а ромите 2,4% от цялото население.[3]

---

[1] Граматикова, Н. 2004 Ислямски неортодоксални течения в България. В; История на мюсюлманската култура по българските земи. С. ,с.269.

[2] Beytullah., M. 1999 Alevilik keşmekeşliği ve Bulgarıstan aleviliği Sofya.s.33.
-Üzüm. Y. Günümüzde Bulgaristan aleviliği Istanbul . 2 baskı 2006 s.56.

[3] Статистически годишник на царство България, С., 1910, с.39.

Въпреки че през изминалите 135 г. имало неколкократно изселнически вълни в България и днес най-многобройни са мюсюлманските малцинства.[1] Според преброяването от 2001г. в България имало 757,781 турци, които представляват 9,4% от цялото население, а ромите били 371,000 души и представлявали 4,7% от населението на страната. Мюсюлманите общо представлявали 12,2% от цялото население.[2] Ако се съди по официалните данни от преброяването през март 2011г. както броят, така и процентът на мюсюлманите намаляли. В страната живеели 577,139 мюсюлмани, които представляват 10% от цялото население.[3] При преброяването обаче съгласно чл. 21 ал. 2 от закона за статистиката 2,016167 души или 27% от гражданите не са се самоопределили на религиозна основа. Най- вероятно повечето от тях да са мюсюлмани, роми и помаци, които поради създалата се обществена атмосфера се чувстват неудобно да демонстрират публично своята вяра. В документите отразяващи преброяването не беше отделено специално място на помаците. Като се има впредвид всичко това може да се предположи, че в България има около 1-1,200 млн. мюсюлмани. Те са средоточени в някои области на България. Турците в началото на века в Кърджалийската област са били 101,116, т.е. 2/3 от цялото население, в Разградска- 71,963, т.е. 47% , в Шуменско- 59,551, т.е около 30%, в Търговище- 49,495, което е близо 33%, в Силистра- 48,761, т.е около 33,5% и т.н. Ромите в Пловдив са 30,196, в Пазарджик- 23,970, а в Сливен- 26,777. Помаците са съсредоточени главно в Благоевградска, Смолянска и Пазарджишка области.

Ислямът в съвременните условия продължава да бъде един от основните идентификационни фактори. Неговата роля обаче се променя и е различна при съответните етнически малцинства, дори в различните райони. Тя е производна от степента на религиозността сред тях.

Ние не разполагаме с пълни статистически данни за религиозността на отделните етнически малцинства. Изследванията на Нов български университет и социологическата агенция „Алфа рисърч“, проведена през 2011г. дава известна представа за религиозните тенденции сред мюсюлманите от България.[4] Изследването обхванало 850 души от 70 населени места в 12 района. По голяма част от анкетираните са турци. Анализът от анкетата показва, че религията в тяхната ценностна система заема четвърто място. Като дълбоко религиозни се определят 28,5%, около 41% не посещават джамии, а само 8 % са на мнение, че има само една вярна религия, 59% никога не се молят. В същото време огромното мнозинство спазват религиозните обреди, които имат важно значение при идентификацията на общностите. 96,1% спазват ислямските изисквания при погребения, 88,2% обрязват децата си. Обратно, доста е голям процента на онези, които не спазват забраните, свързани с хранителни продукти и др. 39,8% ядат свинско, 43,3% пият алкохол, а за 53% е допустимо съжителство без официален брак.

Степента на религиозност при отделните етнически малцинства е различна

[1] В България няма обективни статистически данни, отразяващи състоянието и мястото на малцинствата в структурата на населението. Данните, които използваме трябва да се разгледат като индикации на определени тенденции, а не като абсолютни величини.
[2] В-к„ 24 часа“, 28.9.2004г.
[3] В-к „24 часа“, 22. 07.2011,бр.197.(7140)
[4] Резултатите от изследванията от проф. Е. Иванова. В-к 24 часа, 10.12.2011г.

Турците, които според данните от анкетата от 2011г. представляват 64% от всички мюсюлмани в България, имат ясно и еднозначо разбиране за своята религиозна принадлежност. Данните от последното десетилетие на XX в. потвърждават, че почти всички турци в страната, с изключение на 1% са вярващи. От тях 40% се считат за дълбоко вярващи.[1] Останалите 59% клонят към секуларизма (лаицизъм). Те продължават да вярват във Всевишния и спазват основните ислямски обичаи, но не изпълняват редица обреди като петкратната молитва (намаз), постене (оруч) и др. Приемат секуларисктия принцип за отделяне на религията от държавата. Секуларизмът се възприема от по-голямата част от младото поколение и в ценностната им система преобладават съвременни елементи. Старите поколения обаче се стремят да живеят в духа на ислямските религиозни и нравствени ценности.

Турците в България принадлежат почти изцяло към двете главни направления в Исляма- сунизма и алевизма. При преброяването от 2001г., от 966,978 души самоопределили се като мюсюлмани 913,957 са сунити, а 53,0210- алевити. [2] През 2011г., от 577,139 души самоопределили се като мюсюлмани, сунитите са 546 хил., а алевитите 27,707.[3]

Както личи сред турската общност господства ортодоксалният- сунитски Ислям. Сунизмът, както вече отбелязахме, е онази теологическа система, която по въпросите на вярата следва пътя на Пророка Мухаммед (С.А.С) и неговите сподвижници, което означава привързаност към автентичния ислям, освобождаване на теологическото учение и обредите от бидат, т.е. от допълнения, които не са в унисон със същността на ислямската вяра. По въпроса за битието на Всевишия, сътворението, есхатологията и пророчеството сунитите имат единно схващане. Само че, по нюансите на някои от въпросите на вярата и прилагането на религията съществуват различия, които довели до възникване на отделни направления в догматиката на вярата, наречени итикадски, и на други в практиката наречени фъкъхски. В догматиката/итикадът, чиито предмет са основните ислямски догми и правила са се утвърдили мезхебите (направленията): Матуриди, създаден от имам Ебу Мансур Мухаммед (ум. 944 г) и Ешари- последователи на Ебу Хасен ел-Ешари (ум. 941 г.). В областта на фъкъха (науката за практическите постановки на Исляма), чиито предмет са обредите и правно-юридическите въпроси възникват четири мезхеба, най- влиятелен между които е Ханефитския. Повече от половината от мюсюлманите в света са негови последователи. Матуридизмът и Ханиефизмът, които получили широко разпространение в османския период господстват и на Балканите, като представляват и основата на верската и обредната система на турците мюсюлмани в България.

Най-важната особенност на Матуридизма е интерпретирането на основните проблеми на вярата с помощта на разума и логиката. По тяхно убеждение човек дори да не е запознат с низпосланието (вахий) с разума си може да стигне до истината за съществуването на Аллах Теаля. С разума си човек може да разграничи доброто от злото. Последователите на Матуриди споделят схващането, че вярващия човек

[1] Кертиков, К. 2006.Евроинтеграцията на България- предизвикателство пред трансформацията на българския етнически модел. В: Български национализми и европейската интеграция С.,фиг.№1 С.с.177
[2] В-к, „24 часа“, 28.09.2004г.
[3] В-к „24 часа“,22.юли 2011г.

разполага с индивидуална свобода (ираде-и джузиййе).

Ханиефизмът пък разглежда въпроса за изпълнение на религиозните обреди (ибадети) и въпроса за правно-юридическите норми в тясна връзка с конкретните обществени условия в дадената страна и нуждите на хората. При интерпретацията на ислямските постулати използва методите ре'й (осмисляне) и къйас (аналогия) за разлика от ханбелизма, който се основава почти изцяло на насс (буквалния текст). Ханефизмът се обявява в защита на правата и свободите на човека. Затова изследователите го окачествяват като най-либералното направление в Исляма.

Върху религиозните убеждения на мюсюлманите от България значително влияние оказал и суфизмът. За неговото разпространение по българските земи голяма заслуга имат Бали Ефенди, Кюстендилли Сюлейман Ефенди и Шейх Бедреддин. В нашия регион преобладавал сунитски суфизъм, чиито възгледи останали в рамките на ортодоксалната ислямска парадигма. Неговите последователи не отъждествявали Аллах Теаля с неговите творения. Според тях в нещата и човека се проявявали само Неговите еманации. Изключение в това отношение са философските възгледи на Шейх Бедреддин, които имат пантеистически характер. Шейх Бедреддин отъждествява същността на Всевишния с природата и по такъв начин трасира пътя към материализма. Същевременно отстоява и идеята за равенство между хората, принадлежащи към различните вероизповедания.

Една малка част от мюсюлманите в България изповядват алевизма и са по-популярни като къзълбаши. Те живеят главно в Североизточна България в районите на Кубрат, Исперих и Дулово, като в Родопите и в Котелския край също има алевити.

Някои изследователи разглеждат алевизма като един от клоновете на шиизма. Управляващите среди също ги идентифицират като шиити. По време на преброяването разделят мюсюлманите на „мюсюлмани-сунити" и „мюсюлмани-шиити".

Наистина в алевизма се съдържат някои елементи от шиизма. За тях също са характерни култът към Али и почитта към неговите синове- Хасан и Хюсейн, чиято майка Фатима е дъщеря на Пророка Мухаммед (С.А.С.). Но интерпретацията на тези общи елементи при нашите алевити е по-различна, като съществуват разлики и в обредната система. И може би затова те се самоидентифицират не като шиити, а като мюсюлмани.

Ядрото на тяхната верска система представлява единната и неделима троица (теслис): Аллах Теаля, Мухаммед (С.А.С.) и Али. Макар троичността да е условна и неделима, изключително внимание се отделя на личността на четвъртият халиф- Али. Дори и отношението към Корана се определя през тази призма. Свещенната книга се приема с известна уговорка. Според 51,7% от нашите алевити нейният официално разпространен вариант е непълен, съкратен. В случая се имат впредвид айетите/ знаменията, в които се известява, че Али трябва да наследи Пророка Мухаммед (С.А.С.) като халиф.

Алевитската верска система включва също и вярата в безсмъртието на душата, ахирета (отвъдния живот) и в Месията (скрития имам Мехди), както и култа към дванадесетте имама. Според една анкета от първите години на 21 в., 37,5% от участниците в нея вярват в съществуването на трансцендентален Аллах, докато 13,7%

от тях се колебаят между Аллах и обожествения Али.[1]

Определени различия от сунизма се очертават и в обредната система на алевитите. По принцип те спазват само петъчните и байрамски намази. Данните от споменатата анкета показват, че у нас тези намази изпълняват около 17,2%. В алевитските селища се строят джамии (за петъчен и байрамски намаз) и само в някои от тях съществуват месджиди (за петкратен намаз). Оручът (говеенето) се приема частично. Една част от алевитите държат оруч само десет дни през месец Мухаррем. Те не разглеждат зекята и хаджа като религиозни задължения и не считат за грях употребата на алкохол (ракия).

В България съществували, а и днес се срещат някои мюсюлмански братства, чиято верска и обредна системи имат редица общи елементи с алевитската. Изследователи още през 20-те години на миналото столетие са установили, че и у бекташите съществува култ към Али и че представата на накшибенди за битието на Аллах напомня тази на алевитите. Някои от тези братства в процеса на историческото развитие са се сляли с алевитите или сунитите, докато други съхранили относителна самостоятелност. Определени изследователи разглеждат бекташите, бабаите и гюлшаните като подгрупа на алевитите.[2] Някои от тях през последните столетия напълно се сливат с алевитите. Например в Севлиевския район към края на XIX в живеели и бекташи. В края на XX в. там се намира само алевитска общност. В останалите райони бекташите продължават като група с определени особености в алевизма. Относителна самостоятелна група в алевизма представляват и бабаите. Има автори, които допускат, че те напълно са се слели с бекташите. Чрез теренни проучвания обаче се установява, че все още съществуват бабаи, последователи на Отоман баба и Демир баба. Пълното им сливане с бекташите е невъзможно, тъй като между техните обреди съществуват известни различия. Бекташите са чаршамбалии, т.е. провеждат религиозните си церемонии в Сряда вечерта , а бабаите- пазартелии, което означава, че церемониите им са в Понеделник.

Предполага се, че в България живеят около 2- 3 хил. татари, които изповядват Исляма. Макар да съхраняват своята вяра в изпълнението на религиозните обреди не са много последователни. Подходът към намаза, петкратната молитва е доста селективен. Въпреки това в някои села и градове съществуват татарски джамии. Най- голямата от тях се намира в гр. Вятово. В Шумен една от трите функциониращи джамии се нарича татарска. С намаляване броя на татарското население такива джамии започват да се срещат по- рядко.

У татарите се забелязва стремеж към спазване на такива ислямски обреди като байрамските намази, обрязването на децата, погребалните ритуали и т.н., които те разглеждат като важни елементи на религозната си идентичност.

В България има около 250-300 хиляди помаци, които живеят главно в Родопския край. Те се самоидентифицират главно чрез Ислямската религия. Известна представа за религиозността сред помаците може да придобием от резултатите на една анкета проведена през 2011 в Смолянския район. Над 80% от анкетираните са отговорили, че са нормално вярващи, а 17,3% се самоопределят като дълбоко вярващи .

[1] Üzüm. Y. Günümüzde Bulgaristan Aleviliği Istanbul . 2. baskı 2006 s.176.
[2] Граматикова, цит. Съч. С.227; Üzüm. Y.a.g.e. c.55

Характерът на религиозността претърпява известна промяна при различните възрастови групи. Процентът на нормално вярващите при младите до 25г. е по висок 84,5% в сравнение със старото поколение над 60г. Сред последните той е 69%. Обратно дълбоко вярващите при последните са 27,8%, докато при младите този процент е 13 на сто.[1]

До 90-те години на XX в. между Исляма, който изповядват помаците и този, който е разпространен сред турската общност не съществуваха особени различия. През прехода към демокрацията сред местната мюсюлманска интелигенция в Източните и Централните Родопи възникна една нова тенденция- идентифициране на помаците като самостоятелна етно-религиозна общност. Те се самоидентифицират само като мюсюлмани. „Ние сме мюсюлмани и това ни стига“ заявяват те. Представителите на това направление се опитват да отстояват хипотезата, че помаците са носители на „Пейгамберския Ислям“ т.е. автентичния. Тази хипотеза се обосновава на версията за разпространението на Исляма в Родопите от емисари араби от потеклото на Пророка Мухаммед (С.А.С.) преди османската инвазия. По тяхното твърдение автентичния Ислям е променен под влиянието на османците, които внедрили в неговата обредна система много свои обичаи- организиране на мевлиди, почитане на теккетата, правене на муски т.н. Младите духовници, завършили теологически факултети в арабските страни си поставят за задача да премахнат прибавените към автентичния Ислям бидати (нововъдения).

Най- много привърженици на така наречения автентичен Ислям има сред по-младите хора между 30- 35 год., т.е. сред най- активното поколение, което се ангажира с отстояването на религиозната идентичност на помаците.

Между младите имами, привърженици на „автентичния Ислям“ и старите възникват редица противоречия по изпълнение на някои обреди. Младите считат, че петъчната молитва приключва след двата рекята фарз. Те се обявяват против почитането на множество евлия/светци, посещението на гробове, четенето на мевлид, взимането на пари от страна на имамите за погребение и т.н. Старите имами се придържат към традиционните практики, наследени от османците и отхвърлят „нововъведенията”.

Една част от второто поколение, а някъде и от първото поколение помаци, преселили се в градовете преминават към Източното православие. Сдружението „Йоан Предтеча“ открива специални училища, общежития, организира курсове, за да привлече деца на помаци към християнството. Въпреки това процента на християни-помаци не е много голям.

Религията играе определена роля при идентификацията и на ромите. Религиозността при тях обаче е доста специфична. Тя се характеризира със синкретизъм и е доста мобилна. Религиозното мнозинство от ромите са приели Исляма в османския период. Обикновенно те се приобщават към господстващата религия в съответната страна и като се преселят от една в друга страна сменят и своята религия.

След възстановяването на Третата българска държава ромите започнали да преминават от Исляма към Източното православие. Понякога смяната на религията

[1] Djuvalekov, S. 2011. Pomakların Dini Hayatı. Yüksek lisans tezi . Konya, s. 55,56.

ставало вследствие нееднократните мерки на православната църква и държавата. Например през 1942г. ромите от Софийския квартал „Факултета“ били насилствено покръстени. Въпреки това 60% от тях си запазили мюсюлманската вяра. Процесът на християнизация се ускорява след приемането от тоталитарния режим на мероприятия срещу „турчееното на българомохамеданите и ромите“ в началото на 60-те години на миналото столетие. Т. нар. турски цигани в София, които до 70-те и 80-те години били мюсюлмани, след това преминали към християнството. Към средата на 90-те години 39,70% от ромите са се самоопределили като мюсюлмани, а 56,70%- като християни.[1] Съгласно официалните данни от преброяването на населението през март 2011г., 37% от тях заявили, че са източноправославни и 18% мюсюлмани.[2] Последователи на Исляма главно са т.нар. турски роми „хорохане рома“. „Дасакане рома“ или българските роми обикновено са източноправославни християни. През последните десетилетия Американската протестстанска църква и евангелистите също успяха да привлекат към своята вяра определени ромски групи. Дори някои „турски роми“ заявяват, че приемат евангелизма.

Синкретизмът на вярванията на ромите се проявява основно в съчетаването на елементи от Исляма и християнството. Не малко роми едновременно изпълняват определени мюсюлмански и християнски обреди. Сред тях доста широко са разпространени суеверията.

Етнизация на идентичността.

В пределите на Третата българска държава мюсюлманската идентичност започва да се етнизира, религиозното се преплита с етническото. Такава тенденция е характерна за много народи в Новата епоха. Според А. Смит религиозната и етническата идентичност често се застъпват или взаимно се допълват.[3] В определени условия религията служи за база за възникване на етническа и национална идентичност. През 80-те години на XX в. в мюсюлманския свят се засилва взаимозависимостта между религиозната и националната принадлежност.

В България този процес протича няколко десетилетия по-рано. Мюсюлманското малцинство адаптирайки се към новите социално-политически и културни условия на Третата българска държава започва да се секуларизира и европеизира, което води до известни изменения в колективната идентичност. Дълго време до към края на Първата световна война обаче Ислямът остава главен фактор в идентификацията на мюсюлманите. На въпроса „Какъв си?“ те отговарят: „Мюсюлманин елхамдулиллях (слава на Аллах)!“

През периода между двете световни войни обаче тенденцията на етнизация започва да се засилва. В условията на демократизация в края на XX в. и началото на XXI в. тази тенденция доминира, 64% от участниците в споменатата анкета на НБУ и агенция „Алфа Рисърч“ са се самоопределили като турци, 6,9%-като роми и 7,5% като българи-мюсюлмани.[4]

Процесът на етнизация на колективната идентичност особено е забележим сред

[1] Томова,И. 1998 Роми, В: Общности и идентичностти в България, С., с.341.
[2] В-к „24 часа“ 22. 06.2011, бр.197..
[3] Смит, А. Цит. Съч.; с.19
[4] В,к „24 часа“ 10.12.2011г.

турското малцинство. Турската национална идея, която се проявява в османския период се засилва през 20-те години на ХХв.

Затова допринасят както секуларистите-модернисти, така и ислямските модернисти. Секуларистите-модернисти полагат системни усилия за превръщането на етнонационалното в доминиращ компонент на колективното съзнание. Техни представители започват да идентифицират по-голямата част от мюсюлманската общност като „турско малцинство“.

Борбата за реформи главно в областта на културата и образованието коствено стимулира етническото самосъзнание. Така религиозната идентичност започва обективно да се съчетава с етническата. Този процес обаче протича мъчително бавно, тъй като засенчването на юмметското съзнание предизвиква реакция както сред консервативните, така и сред реформаторските крила на ислямското духовенство. Те настояват турската общност да се идентифицира като „мюсюлманско малцинство“.

Противоречивата политика на тоталитарния режим през първите 15-20г. обективно съдейства за укрепване на етническата идентичност. През тези години от една страна се води атеистическа пропаганда, от друга се създават определени предпоставки за развитието на етническата култура. С политиката на хомогенизация, особено т.нар. възродителен процес обаче се цели обезличаването и на религиозните и на етническите особенности на турското малцинство.

В прехода към демократизация турската общност получава определени религиозни, културни и политически права, които създават, макар доста ограничени, възможности за възраждане и укрепване на идентичността. Секуларизмът, който доминира в страната и в Европейския съюз обаче осигуряват приоритет на етничното.

На съвременния етап религиозното и етническото се преплитат в съзнанието на турското малцинство. Когато става въпрос за йерархическото им подреждане обаче приоритет се дава на етническото. Мнозинството се самоопределя като турци и мюсюлмани. Противопоставянето на юмметското т.е. религиозното на лаикското в смисъл секуларисктото общо взето остана в историята. Преобладаващото мнозинство от турската интелигенция съзнават, че за да се съхрани и укрепи религиозната идентичност трябва да се развива местната турска култура и идентичност. Също и обратно- съхраняването на турската етническа идентичност до голяма степен е свързана с ислямския фактор.

Въпросът за религиозната, осбено за етническата идентичност на алевитите в българската книжнина е доста сложен. След възстановяване на суверенитета на българската държава са пуснати в научно обръщение няколко хипотези. Като разглежда отделните хипотези Н. Граматикова ги обобщава в шест групи.[1] В още по обобщен вид те са:

1. Алевитите или са принудително ислямизирани и турцизирани българи или прабългари, или пък християнски еретици- богомили.

2. Някои автори ги причисляват към персийците като ги наричат „казълбаши-персийци“.

[1] Граматикова, 2001. Превратностите на времето с проблемът с идентичността на алианите в България. В; Етнология на суфистките ордени- теория и практика.Т.8.ИМУР. С., с.274.

3. Остатъци от старите тюрски племена, които за някои автори са печенези и кумани, а за други персийски тюрки.

Наистина предците на алевитите в България са тюркско номадско племе населявало Северозападен Иран, по-точно областта, известна с името Хорасан. Тук те попаднали под влиянието на исляма, изповядван от иранците, както и на тяхната култура. Заплашени от настъпващите монголци, през XIII в. част от тези тюркски племена тръгнали на запад. Настанили се в граничните с Османската империя райони на Иран. Немалко алевити живеели на територията на самата империя. Доктрината им се отличавала от официалния Ислям на османците. Османската империя от своя страна била в постоянен конфликт с шиитски Иран. Затова през XVI в. по време на войните на Селим I и Сюлейман I с иранския шах Исмаил, от Анадола към Румелия, в това число и в Добруджа и Делиормана, било прехвърлено размирно население алевити. Техните проповедници-дервиши се заселвали предимно в селата и в запустели горски местности, където основали своите текета.

През 60-те и 70-те години на XX в. изследователите започнаха да „откриват много български елементи“ в алевитската култура и бит и да фаворитизират тезата за българският им произход. По време на т. нар. възродителен процес тя се утвърди като „единствена вярна“ теза. Нея пропагандираха и някои интелигентски кръгове от средата на алевитите обхванати от конформизъм. Самите алевити обаче с мълчанието си фактически отхвърлят хипотезата за български корен. Подобна хипотеза не можеше и не можа научно да се обоснове и да се превърне в общоприемлива теза.

През прехода към демокрацията на алевитите, както и на цялото турско малцинство, бяха представени определени възможности за развитие на тяхната култура, за възраждане и публично демонстриране на техните религиозни и етнически обичаи и традиции. Проведените през последните години социологически проучвания и анкети потвърждават, че алевитите и от Североизточна и от Южна България притежават турско етническо самосъзнание и се самоидентифицират като турци.

Определени промени настъпват и в етнорелигиозното съзнание на татарското малцинство. Наистина отделни татарски групи продължават да се приобщават към местните турци. Постепенно обаче се засилва стремежът да се самоидентифицират като самостоятелна татарска етническа група. По голямата част от живеещите в Североизточна България са със самочувствието на „истински татари“, чиито предци са се преселили от Крим. Те говорят на татарски. Изграждат различни сдружения като Асабия, Невруз и др., чрез които се стремят да развият етническата и културната си идентичност. Основавайки се на демократичните принципи и норми във връзка с етническите малцинства те започват да използват националните символи на татарските автономни републики и области, националния им химн, знаме и др., както и популяризират такива свои национални герои като Исмаил Гаспрински.

Въпросът за религиозния и етническия фактор при идентификацията на помаците и ромите е по-сложен.

При помаците по въпроса за реализираната идентичност до голяма степен съществува единомислие, огромното мнозинство се самоидентифицират като мюсюлмани. Във връзка с етническата принадлежност обаче се очертават различни схващания. В Западните Родопи по специално в Гоце Делчевския район продължават

да се самоидентифицират като мюсюлмани турци. В Централните и Източни Родопи доминират тези които се самоопределят като „българи-мюсюлмани“ , а някои само като българи. През последните години все по отчетливо тенденцията на обособяване на помашкия етнос. През 1997 г. техният процент е бил 62 на сто, а към 2010г. вече е около 70 на сто.[1] Тази тенденция е израз на стремежа да се еманпицира и от турската и от българската общност.

Липсата на еднозначност при етническата самоидентификация на помаците може да се обясни със сложния етногенезис и политиката на българските управляващи. От историческите извори узнаваме, че в Родопския регион в миналото са се срещнали много етнически общности, които сложили своя отпечатък върху етногенизма на помаците. Въз основа на това някои слоеве от помаците свързват своя произход с Траките, други с такива тюрски племена като куманите или с арабските пленници във Византийската империя.

За управляващите среди и тезата за българският произход на помаците е аксиоматичен. Затова през изминалите 134 г. са предприемани неколкократни опити за „избистряне на националното им самосъзнание.“ Първата най- масова акция за подмяна на етно-религиозното съзнание е проведена през 1912 г. по време на Балканската война, когато са били покръстени 150-200 хил. родопски мюсюлмани. По силата на мирния договор, подписан след Междусъюзническата война през 1913 г. тяхната ислямска вяра и имена били възстановени.

Друга такава масова кампания е организирана от авторитарния режим, установен след военния преврат на 19 май 1934 г. С помощта на специално създадено сдружение-дружба „Родина“ били сменени имената на над 80хил. души. През тази кампания с активното участие на районните мюфтии от Смолян и Златоград в ислямската обредна система били интегрирани някои елементи с цел „ да се сближат“ двете религии, което да улесни християнизирането на помаците на следващия етап. С оглед на това се обособява отделно помашко Главно мюфтийство и се въвежда в обръщение названието „българомохамедани“.

Тоталитарният режим, който в първите години осъжда политиката на християнизация, към края на 50-те години организира масирана атеистическа кампания. Т.нар. възродителен процес започва да се провежда първо сред помаците. През първата половина на 70-те години са сменени имената на почти всички помаци. Забранени са редица ислямски обреди и символи. Наистина в годините на прехода към демокрацията въпросните забрани са премахнати, но под различни форми продължава да се води политика на „коригиране“ на етническото съзнание.

Още по-мобилно е етническото самосъзнание на ромите. Това положение не се дължи на различни схващания за произхода им. Въпросът за етногенезиса на ромите е изяснен още към края на XIX в. Сред тях доминира схващането за индийски произход. Разбира се има и изключения. Някои малки групи се представят за потомци на египтяните. Власите живеят със самочувствие, че са от румънски произход.

Проблеми във връзка с идентичността произтичат от специфичността на ромската етническа общност. Тя по своя характер е междугрупова общност, която има сложна

[1] Иванова,Е. В България няма политически Ислям.Интернет, 12 .12.2011 г.

структура на самосъзнание.[1] И в началото на XXI в. ромската общност се състои от няколко групи. Според изследователите ромите в България могат да бъдат разделени на три големи групи: „йерли“ т.е. отдавна уседнали; „кардараши“, които са се преселили от Европа в края на XIX в. и „гаджикане рома“, които включват в състава си групата на маймунджиите, урсарите и лингурарите.[2] Помежду си те се различават по груповото си съзнание и по отделните диалекти на ромския език. Някои групи дори имат свой език. Единствено „йерлиите“ са загубили груповия си характер. Тъкмо затова търсят нова етническа идентификация. За тях е характерно преферираното етническо самосъзнание, което означава съзнание за принадлежност към друга, предпочитана етническа общност.[3]

Част от „йерлиите“ т.е. „хорохане рома“ притежават периферирано турско етническо самосъзнание. Говорят на турски, слабо или въобще не владеят ромския. Т.нар. турчеене на ромите не може да се обясни с външни фактори. Той е един естествен процес, който започнал още в османския период. Главен фактор в случая е общността на религията. Почти всички „турски роми“ са се преселили от Анадола или от др. мюсюлмански страни.

Част от „йерлиите“, които се наричали „дасикане рома“ и „гаджикане рома“ и кардарашите изповядват източното православие и притежават преферирано българско етническо съзнание.

Власите или т. нар. копанари пък имат преферирано румънско самосъзнание. Своята етническа идентичност те определят като „власи“ или „румънци“ . До към 50-те години са били романоезични, а на съвременния етап говорят на старинен румънски диалект.

Следователно у ромските групи не съществува стремеж да се самоидентифицират като една етническа общност. По данни от средата на 90-те години на XX в. околко 1/3 от предполагаемите роми, които са се самоопределили като такива, 22% са самоидентифицирани като турци, 10% като българи и 5% като власи. 46% от самоопределилите се като роми са били „турски роми“, а 47% „български роми“.[4]

Религиозната просвета- фактор на идентичността.

Сред факторите, формиращи и утвръждаващи религиозната идентичност най-ефектният е религиозното образование. След семейството подрастващите получават знания за своята религия , изграждат навици, необходими за изпълнение на ислямските обряди в училище.

Ислямската религиозна система по българските земи се изгражда в османско време. Значителен брой сибян (начални училища) и медресета предоставяли на своите ученици основно религиозни знания. Традиционното отношение към религията в османския период продължава и след възстановяването на националния суверенитет на България през 1878г. Изучаването на религията се е осъществявало най-масово в началното училище.

---

[1] Попов, В. 1992. Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България.В: Аспекти на етнокултурната ситуация в България №2 С., с.86.

[2] Марушиакова, Е. 1994г. Циганите в България и тяхната религия В: Аспекти на етнокултурната ситуация в България С., с.119.

[3] Попов, цит. Съч. С.86

[4] Томова, И. цит. съч. с.337

В първите учебни планове, които са подготвени през 1906 г. и 1912 г. от Съюза на мюсюлманските учители в България над 50% от хорариума е отделен за изучаване на Корана и Вероучението. В медресетата почти изцяло се изучават религиозни учебни дисциплини. Макар през следващите години съотношението между религиозните и светските учебни дисциплини формално да се е променило в полза на последните, на практика в началните училища изучаването на Корана и Вероучението заемали централно място. Медресетата и Средното духовно училище „Нюввааб“ открито през учебната 1922/23г. запазили религиозния си характер.

В тоталитарния период в началото на 1946 г. в частните училища започва да се изучава Коран и Вероучение факултативно по един час седмично, а през 1951 г. религиозното обучение било ликвидирано. Медресетата били превърнати в светски прогимназии или изобщо били закрити. Мюсюлманите до 1990 г. са били лишени от всякаква форма на религиозно обучение. Образователната система, която успяла да хармонизира религиозното обучение със светското давала добри резултати. Неговото ликвидиране отворило огромна духовна бездна.

В началото на 90-те години на миналото столетие България, както останалите източноевропейски страни започна постепенно да преминава към демократическия етап от своето развитие. Приетата през 1991 г. от Великото народно събрание Конституция осигурява свобода на съвестта и вярата (чл. 6). Законът за изповеданията приет през 2002 г. от своя страна дава право на гражданите да обучават децата си съобразно своята вяра и на избрания от тях език (чл.6). По силата на този закон вероизповеданията имат право да откриват средни духовни училища с разрешението на Министерството на образованието и науката (МОН), а с решението на Народното събрание или на Министерския съвет и висши религиозни училища (чл.33, ал.1,6,7).

Въз основа на тези законови разпоредби започна да се възстановява и ислямската образователна система, която включва няколко духовни училища и други форми на обучение. Сред тях важно място заемат духовни училища към Главно мюфтийство: Трите Средни общообразователни духовни училища (СОДУ) и Висш ислямски институт (ВИИ). В учебните планове на СОДУ, утвърдени от Министерството на образованието и науката (МОН) 2/3 от хорариума е отделено на светските учебни дисциплини , а 1/3 на религиозните. До края на учебната 2010-2011 г. СОДУ са завършили 1630 ученика.

Учебните планове във ВИИ са подготвени в съответствие на Закона за висшето образование и на изискванията на Правилника за единни държави изисквания за придобиване на висше образование по специалността „теология“ от 1998г. В утвърдения с Решение №17 на Министерския съвет от 8 април 1999 г. учебен план са включени 2040 часа задължителни предмети и 900 часа задължително избираеми и факултативни учебни дисциплини. В задължителните часове почти изцяло се изучават ислямски религиозни предмети, като Коран-и Керим, тефсир, хадис, фъкъх, келям, ислямска етика, история и философия. От 2000 до 2012 г. ВИИ са завършили 174 души.

С решение на МОН през учебната 1998/99 г. в общинските училища започна да се изучава предметът „Религия“, а през следващата учебна година и „Религия- Ислям“, като свободно избираем предмет (СИП) или задължително избираем предмет (ЗИП). През учебната 2011/12г. в тази форма бяха обхванати 3,372 мюсюлмански деца.

Предметът „Религия-Ислям“ предоставя знание за живота и пророчеството на Мухаммед (С.А.С.) и др. пророци, за основите на Исляма, за неговата история и морално-етически ценности.

Паралелно с обучението в училищата вероизповеданията използват и извън-училищни форми, каквито са например курсовете за изучаване на Корана.

Коран курсовете са нова форма на религиозно обучение в България. Те започнаха да се организират в началото на XXI в. Повечето от тях са краткотрайни, като в продължение на два месеца посещавайки ги 5-6 дни седмично, децата се ограмотяват по свещения Коран. В целогодишните курсове занаятията се провеждат в края на седмицата. Всяка учебна година работят около 600-670 подобни курсове, в които досега са обучени 17,384 деца.

В тях учениците преди всичко усвояват техниката на четене на Свещения Коран. Освен това получават първични знания за основите на Исляма, за живота на Мухаммед (С.А.С.), за морално-етичните норми на Исляма и т.н. Обучението започна да се провежда по предварителни подготвени планове и програми. В тяхното осъществяване обаче продължават да се срещат определени трудности, тъй като в курсовете участват деца от различни възрастови групи.

Коран курсовете и началните училища в новата епоха изпълняват функциите на сибян мектебите, които били разпространени в османския период. Мисията на историческия „Нювваб“ сега се изпълнява от трите Средно общообразователни духовни училища и ВИИ.

Системата на религиозното обучение, чиито основи се поставиха през последното десетилетие не удовлетворява потребностите на българското общество от духовно и морално обновление. Тя не въоражава децата с нужните морално-етични принципи и навици. Особено важно е, че религиозното обучение не можа да придобие масов характер и да изпълнява функцията си като фактор на изграждането на религиозна идентичност.

Привържениците на строгото светско образование не допускат сегашното религиозно обучение да придобие конфесионален характер, като не биха се обявили против конфесионалното религиозно обучение при положение, че се изучава единствено източното православие. На практика обаче се изучава и Ислямът. „За да се излезе от тази схема“ те предлагат един общообразователен предмет- Религиознание.

Така назрява необходимостта от нова концепция, която да предаде по- организиран и съдържателен характер на религиозното обучение. В продължение на няколко години се обсъжда нов вариант на концепция.

Необходимостта от получаване на знания по религия вече не се оспорва. По начина и формите на преподаването му обаче съществуват противоположни мнения. Основният дискусионен въпрос е дали учебната дисциплина да има конфесионален характер. Политиците и част от академичните среди отстояват идеята за неконфесионално обучение. Според тях училищата не са предназначени за подготвяне на граждани, притежаващи религиозна самоличност. Тяхната роля била да дадат на учениците общи познания за религиите, главно за християнството, като традиционна религия. В училищата трябвало да се изучава история и философия на религиите. И то безпристрастно, неутрално, от научна гледна точка.

Привържениците на това становище препоръчват в учебните програми да се включи предметът „Религиознание“, като изобщо се изключи изучаването на вероучението на християнството и на Исляма. Според тях децата трябва да получават обективни познания за различните религии, и за техните нравствени ценности. Така у тях щяло да се изгради чувство на търпимост и толерантност към другите религиозни общности.

Привържениците на неконфесионалното обучение привеждат като много важен мотив необходимостта от защита на националното единство и предотвратяване на религиозни сблъсъци. Твърди се, че ако в училищата се създадат условия наред с християнството да се изучават и други религии, в това число и Исляма, ще се проявят религиозни различия и противоречия сред учащите се. По такъв начин ще се появи религиозен и по-специално „ислямски“ радикализъм.

Идеята за конфесионалното обучение намира подкрепа сред значителна част от педагозите и академичната общност. Тази форма последователно се препоръчва от Главно мюфтийство и от Светия Синод. По тяхно убеждение в училищата трябва да се изучават догматично-верските, морално-етичните и обредните системи на основните религии в България- Християнството, Исляма и др. При това учениците да получат познание едновременно за своята и за другите световни религии. По такъв начин всички деца ще се възпитават в дух на толерантност и диалогичност. Те са убедени, че само липсата на адекватно религиозно обучение може да породи радикализъм и да разедини българската гражданска нация.

Дискусионен е и въпросът за начина на обучението. Онези, които стоят на позициите на некофесионалното обучение са за свободно избираем (СИП) , а в най-добрия случай за задължително избираем (ЗИП) предмет. Главно мюфтийство и Светият Синод настояват дисциплината „Религия“ и „Религия-Ислям“ да имат статут на задължителен предмет.

Както статутът, така и съдържанието на предмета „Религия“, съответно и на „Религия-Ислям“, трябва да се определя в зависимост от целите, които се преследват с неговото изучаване.

Основната цел на религиозното обучение трябва да бъде изграждането на верска система, усвояването на религиозно-етническите ценности и навици, внедряване на любов към човека,толерантно отношение към хората от друга вяра и т.н. А това може да се постигне чрез предоставяне необходимия кръг от познания за съответната религия и включително и за ислямската религия без да се пренебрегне необходимостта от информация и за другите религии.

Един от важните дискусионни въпроси във връзка с въвеждането на религиозно обучение в училищата е дали то няма да доведе до дезинтеграция на обществото, като противопостави децата от различни вероизповедания.

Наистина съществува взаимовръзка между религиозната идентичност и социалния мир в страната. Тази взаимозависимост обаче не винаги води до сблъсъци. Недоверие и противоречие между учащите се и въобще между хората с различна вяра възникват обикновенно поради непознаване на другата вяра и особено, когато се отхвърля „другостта“.

Съвременното религиозно образование не само в България, а и в целия Европейски

регион трябва да се съобразява с мултикултурната, мултирелигиозната и мултиетническата среда. Обстоятелството, че живеем с хора с различни идентичности, с различни вярвания и мирогледи изисква да преоценим характера и целите, да преориентираме насоките, да обновим съдържанието и методите на това обучение с оглед учащите се да вникнат в същността на „другостта“ и да я приемат не като„враг“, а като „различие“ и да не се включат в движенията, целящи нейното ликвидиране. Затова особено внимание трябва да се отдели на междурелигиозния диалог и толерантността, и на това, учащите да се възпитават в духа на религиозния плурализъм.

Допълването на учебните планове с дисциплината „Религия-Ислям“ ще доведе не до разединение на българската гражданска нация, а ще укрепи още повече нейното единство. Съществуването на различни религиозни идентичности не може да засенчи или игнорира гражданската идентичност, тъй като те са идентичности от различни нива и затова не могат да си противоречат. Религиозната идентичност на мюсюлманите традиционно се изгражда на базата на ханиефизма, който при интерпретацията на религиозните постулати и изпълнението на обредите се съобразява с конкретните местни условия. А суфизмът, който оказва влияние върху мюсюлманите и от България проповядва ислямски хуманизъм и толерантно отношение между хората, принадлежащи към различни вероизповедания.

Сред местните мюсюлмани е доста популярен принципът за религиозен плурализъм, който в условията на мултикултуризма придобива голяма актуалност. Вдъхновени от кораническата постановка, в която се споменава, че ако Аллах бе пожелал всички хора щяха да се приобщават към Исляма, нашите мюсюлмани се отнасят негативно към версията за „свещена война“ докато в целия свят се наложи Ислямът. Затова за мюсюлманите от нашата страна съжителството на хора с различни вярвания и диалогът между тях са повеля и на Исляма и на епохата. В контекста на религиозния и идеен плурализъм секуларизмът не изглежда като грехопадение. Сред мюсюлманите в нашата страна не е популярна идеята за шериатска държава или политическият Ислям. Под влиянието на кемализма те споделят идеята за отделяне на религията от държавата. Демократичната държава по тяхно убеждение, осигурява добри условия за изпълнение на малцинствените права.

Ханиефитско-Матуридитската интерпретация на ислямското учение открива простор за включването на нашите мюсюлмани в демократичния процес и силно ограничава възможността за проникването на т.нар. ислямски радикализъм или политически Ислям.

За огромното мнозинство от мюсюлманите мултикултуризмът означава не само съвместно съществуване, но и взаимно обогатяване. Съхраняването и развитието на ислямската религиозна идентичност в съвременните условия налага ислямските морално-етични и културни ценности да си взаимодействат с общочовешките. Този нов подход е логическо средство от естеството на прехода към новата епоха, която се характеризира с разширяване на контактите между културите и хората, принадлежащи към различни вероизповедания и поставя такива нови предизвикателства като опазване на околната среда и световния мир, преодоляване на бедността, намиране на лек за сърдечно-съдовите заболявания и рака.

Новата обстановка налага да не противопоставяме своя колективен „Аз“ на

„другостта“, да приемеме идеята за религиозен плурализъм. Пред нас, българските мюсюлмани стои една много важна задача: да съхраним и доразвием своята етнорелигиозна идентичност. Затова не е достатъчно да поддържаме специфично ислямското и етническото, а трябва да ги обновим и обогатим, тъй като идентичността не е статична величина и се променя в различните исторически епохи. През XXI в. можем да оцелеем само ако сме единни, солидарни и открити за иновациите.

Sonuç

Türk Düşünce Tarihinde önemli bir yer işgal eden Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, geçen yüzyılın velûd ve büyük fikir adamlarındandır. Fakat söz konusu mütefekkir sadece Türk Düşünce Tarihine ilişkin fikirlerle tanınmayıp Felsefe, Kelâm, İslâm Tarihi, Tasavvuf, Psikoloji ve Mezhepler Tarihi gibi alanlarda ortaya attığı veya açtığı düşünceleriyle de ün salmıştır. Filibeli Ahmet Hilmi'nin inceleme ve değerlendirme metodu, konuya göre farklılık arzettiğini söylemek mümkündür. Kaleme aldığı eserlerle düşüncesine göz attığımızda, fazla araştırmaya gerek kalmadan bu, apaçık olarak ortaya çıkar. Söz konusu metot farklılığını şu şekilde açıklayabiliriz. Filibeli, teliflerle görüşleriyle Müslümanlara hitap ederken meseleleri, nasslar çerçevesinde ve ilimle felsefede yer alan konulardan da yararlanmak suretiyle anlatmaya çalışır. Fakat karşısında muhatap olarak herhangi bir inanç sahibi değil de inkâr çukurlarına düşen ve inadından dolayı hiç taviz vermeyen kişiler bulunuyorsa, kendisinin de ifade ettiği gibi ayet ve hadisten bahsetmenin bir anlamı olmamakta, dolayısıyla içine felsefi ve mantıkî deliller katmak suretiyle kelâm metoduna başvurup mevzuyu bu şekilde ele almanın daha yararlı olduğunu düşünür. Filibeli'nin, ikinci metodu önemsemesinin sebebi, Batı'dan Türkiye'ye, ister kişiler ister kitaplar vasıtasıyla bir şekilde sızan ve Müslüman gençleri etkileyip perişan eden inkârcı hareketleridir. İşte bu sebepten dolayı Ahmet Hilmi, Batı felsefesine ayrıca ilmî ve felsefî kılığına bürünen diğer cereyanlara vâkıf olanlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (edt. Cem Zorlu), Anka Yay. İstanbul 2005.

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü*?, (haz. Necip Taylan), Çağrı Yay. İstanbul 2001.

AHMED HİLMİ, Filibeli, Şehbenderzâde, *Üss-i İslâm*, (sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin), T.D.V. Yay. Ankara 1997.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay. Ankara 1995.

KARA, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* I, Risale Yay. İstanbul 1986.

TAHİR MEHMET, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* II, Meral Yay. İstanbul 1972.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı, (İsbât-ı Vâcib)*, D.İ.B. Yay. Ankara 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İstanbul 1979.

Г О Д И Ш Н И К

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜSÜ YILLIĞI/
ANNUAL OF THE HIGHER ISLAMIC INSTITUTE

4/ 2012

СОФИЯ