

rı ve resimlerini *Mimar* (İstanbul), *Arki-  
tekt* (İstanbul) ve *Mimarlık* (Ankara) der-  
gilerinde yayımlamış, ilk makalesi Alişan-  
zâde Sedat Hakkı imzasıyla çıkmıştır ("İs-  
tanbul ve Şehircilik", *Mimar*, I [1931], s.  
1-4). Eski Türk ev mimarisine dair baş-  
lıca yazıları şunlardır: "Amcazâde Hüseyin  
Paşa Yalısı" (*Mimar*, III/12 [1933],  
s. 377-381); "Eski Bir Türk Evi" (*Mimar*  
[1934], s. 80-81); "Millî Mimari Meselesi"  
(*Arkiitekt*, IX/9-10 [1939], s. 220-223); "Yer-  
li Mimariye Doğru" (*Arkiitekt*, X/3-4 [1940],  
s. 69-74); "Türk Evi" (*Ülkü-Halkevleri Der-  
gisi*, II/22 [1942], s. 10-15); "Millî ve Yerli  
Mimari Davamız" (*Mimarlık* [1944], s. 28-  
29); "Bursa'da Bazı Sofalar" (*Akademi*, II  
[1964], s. 3-11); "Geleneksel Mimari Araş-  
tırmaları" (*Akademi*, VI [1967], s. 4-34);  
"Birgi'de Çakır Ağa Konağı" (*Türkiyemiz*,  
I [1970], s. 11-15); "Boğaziçi Yalıları" (*Sa-  
nat Dünyamız* [1974]); "Şehadet Camii  
Hakkında Bir Araştırma" (*Türk Sanat Tarihi  
Araştırmaları ve İncelemeleri*, I [1963],  
s. 313-326; bu çalışma Bursa'da I. Murad  
Hüdâvendigâr tarafından yaptırılan ve 1855  
depreminde yıkıldıktan sonra eski biçiminden  
çok farklı olarak ihya edilen Şehadet  
Camii hakkındadır).

Sedat Hakkı'nın bol resimlerle zengin-  
leştirilmiş eski Türk ev mimarisine dair  
bir yazısı "XVII. ve XVIII. Asırlarda Türk  
Odası" başlığıyla çıktı (*Güzel Sanatlar Der-  
gisi*, V [1944], s. 1-28) ve bunu "Bursa Ev-  
leri" (İstanbul 1948) hakkındaki kısa ya-  
zısı takip etti. İlk kitabı ise *Türk Evi Plan  
Tipleri*'dir (İstanbul 1954 [2. bs. 1968]).  
Burada eski Türk ev, konak ve saray mi-  
marisinin çeşitli tiplerini tesbit ederek  
bunların özelliklerini ilk defa ortaya koy-  
du. Süheyl Ünver ve Cahide Tamer'in de  
yazarının yer aldığı *Amucazâde Hüseyin  
Paşa Yalısı* (İstanbul 1970) adlı kü-  
çük bir kitapta Boğaziçi'nin son eski yalı  
kalıntısına dair görüşlerini açıkladı.

Eldem, son yıllarında peş peşe yayımla-  
dığı büyük boy kitapları ile birikimle-  
rini ortaya koydu. Bunların ilki *Köşkler  
ve Kasırlar* (I, İstanbul 1969) oldu; bu  
önemli eserin II. cildi bir müddet sonra  
basılabildi (İstanbul 1973). Daha sonra da  
Türk sanatına genel bir bakış olan *Türk  
Mimari Eserleri* ile (İstanbul 1976) *Türk  
Bahçeleri* (İstanbul 1976) ve *Köçeoğlu  
Yalısı-Bebek* (İstanbul 1977) adlı eser-  
leri çıktı. Bunların arkasından Sultan III.  
Ahmed döneminde Sadrazam Nevşehirli  
Damad İbrâhim Paşa tarafından Kâ-  
ğırthane deresi kıyısında yaptırılan ve Ne-  
dîm'in şiirleriyle büyük üne kavuşan, da-  
ha sonra II. Mahmud tarafından yıkılır-

arak tekrar inşa ettirilen ve en sonun-  
da da Sultan Abdülaziz tarafından üçün-  
cü defa bütünüyle yenilenen saraya dair  
*Sadabad*'ı (İstanbul 1978) ve ardından  
elindeki eski İstanbul fotoğraflarını de-  
ğerlendirdiği *İstanbul Anıları* ile (İstan-  
bul 1979) *Boğaziçi Anıları*'nı (İstanbul  
1979) iki kalın cilt halinde yayımladı. Fe-  
ridun Akozan ile birlikte hazırladığı *Top-  
kapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma* (İs-  
tanbul 1982), bu geniş külliye'nin sınırları  
içindeki mekân ve binaları rölöveleri, es-  
ki ve yeni resimleriyle tanıtan önemli bir  
çalışmadır. Sedat Hakkı Eldem'in son  
eseri ise en iyi bildiği konuda kaleme al-  
dığı *Türk Evi - Osmanlı Devri* oldu (İs-  
tanbul I, 1984; II, 1986; III, 1987). Bu ki-  
tap için onun "ömrünün eseri"dir deni-  
lebilir. Türk sivil mimarisinin örneklerini  
bir araya toplayan bu ana eserde klasik  
Türk evi üç dönemde incelenmekte ve  
konaklar, saraylar, köşklere taş odalar  
üzerinde ayrı ayrı durulduktan sonra mi-  
mari elemanlarla yapı teknikleri, şehir  
yapısı ve bahçeler ele alınmaktadır. Ese-  
rin IV. cildinde Rumeli, V. cildinde de Ana-  
dolu evlerinin tanıtılması tasarlanmıştır.  
Bu ciltlere dair malzeme ile yazarın ölü-  
münden sonra Mimar Sinan Üniversitesi'ne  
bağışlandığı söylenen arşiv ve rölöve-  
lerin kesin durumu hakkında bilgi edini-  
lememiştir. 1992 yılına ait gazete haber-  
lerinden ise terekesinden bazı antika eş-  
ya ve eserlerin ailesi tarafından müzaye-  
deye verilerek satıldığı öğrenilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Cezar, *Sanatta Batıya Açılış ve Os-  
man Hamdi*, İstanbul 1971, tür.yer.; Metin Sö-  
zen — Mete Tapan, *50 Yıllık Türk Mimari*, İs-  
tanbul 1973, s. 195, 198, 244, 250, 425; *Mimar  
Sinan Üniversitesi*, *100. Yıldönümü Armağanı*;  
*Sedad Hakkı Eldem 50 Yıllık Meslek Jübilesi*,  
İstanbul 1983; Sibel Bozdoğan v.dğr., *Sedad El-  
dem, Architect in Turkey*, İstanbul 1987; A. Suat  
Serdengeçti, "Yanan Millî Mimari Rölöveleri  
Arşivinde Neler Vardı", *Mimarlık*, sy. 2, İstan-  
bul 1948, s. 14-16; "Eldem, Sedat Hakkı",  
*ABr.*, VIII, 92-93.



SEMÂVİ EYİCE

### ELEM

(العلم)

#### İnsanın fiziki

ve psikolojik yapısının duyduğu acı  
ve ıstırap anlamında bir terim.

Sözlükte "acı ve ağrı hissetmek" mâ-  
nasında masdar, ayrıca "acı ve ağrı" anla-  
mında isim (çoğulu âlâm) olarak yer alır.  
Aynı kökten türetilen "çok acı veren" an-  
lamındaki elîm kelimesi Kur'an-ı Kerim'-

de yetmiş iki yerde geçmekte ve genel-  
likle cehennem azabının şiddetini ifade  
etmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*,  
"elm" md.). Bu çetin azabı belirtmek üze-  
re tekrar edilen azâbün elîm tabiri, "ver-  
diği acı son sınırına ulaşmış azap" anla-  
mıyla etkileyici bir vurguyu dile getirir.  
Bir âyetteki fiil şekliyle kullanımı (en-  
Nisâ 4/104) savaşta çekilen acı ve sıkı-  
ntılara delâlet eder. Elem kelimesi ha-  
dislerde daha ziyade fizikî ağrı ve acı  
anlamında kullanılmıştır (Wensinck, *el-  
Mu'cem*, "elm" md.).

Elem terim olarak ahlâk felsefesine  
ait temel bir kavramdır ve mutlulukla  
ilgili felsefî telakkilerin ifadesinde önem-  
li bir yere sahiptir. Elem ve hazzın eski  
Yunan felsefesinde önem kazanması,  
Sokrat sonrası ahlâk ekollerinin etkisi  
ve yaygınlaşmasıyla olmuştur. Özellikle  
Epikürcülük ve Stoacılık, elem fikrinin  
haz fikriyle birlikte bir ahlâk felsefesi-  
nin şekillendirici unsurları halini alma-  
sında büyük rol oynamışlardır. Gerçek-  
te haz-elem nazariyesi konusunda bir-  
birinin zıddı olan bu iki ekol, hedonizm  
(hazcılık) ve kinizm (kelbîlik) şeklindeki  
aşırı görünüşleriyle birlikte Roma dönemi-  
nin sonuna kadar etkili olmuştur. Sok-  
rat'ın geliştirdiği mutluluk ahlâkına dair  
temel fikirlerin farklı yorumlanmasın-  
dan doğan bu tartışmalar içinde Stoacı-  
lık ve kinizm, faziletli bir hayat sürme-  
nin eleme katlanmayı başaranları mutlu-  
luğa ulaştıracağı görüşünü benimserken  
Epikürcülük ve hedonizm haz ve elem  
kavramlarını mutluluğun kazanılmasın-  
da ölçü kabul etmiştir. Ancak hedoniz-  
min kaba hazcılığının aksine Epikürcü-  
lük mânevî haz ve elemeleri bedenî olan-  
ların üstüne çıkararak mutluluk için da-  
ha yüksek bir ölçü haline getirmiştir. Ef-  
lâtun ve Aristo'ya ait ilgili fikirlerin ise  
Stoacılığın orta ve geç dönemlerini etki-  
lediği bilinmektedir.

Bu tartışmaların İslâm felsefe tari-  
hindeki görünümü oldukça farklılık arz-  
eder. Müslüman dünya görüşünde âhi-  
ret inancının belirleyiciliği ve yönlendirici  
özelliliği, mutluluk kavramının hem dün-  
ya hem de âhireti içine alacak şekilde ge-  
nişletilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla  
elem fikri, Kur'an-ı Kerim'deki sürekli  
vurgunun etkisiyle cehennem azabı ta-  
savvuruyla birlikte düşünülmüştür. An-  
cak dünya hayatında mutluluğun imkânı  
ve sınırı tartışma konusu olduğunda  
elem ve haz kavramlarının antik felse-  
fedeki ele alınış şekline yaklaştığı göz-  
lenir.

İlk İslâm filozofu olarak anılan Ya'kûb b. İshak el-Kindî, üzüntüyü insan nefsinin duyduğu acılardan biri olarak ele aldığı *el-Hîle li-def'î'l-ahzân* adlı risâlesinde konuyu felsefî terimlerle, fakat dünya-âhîret anlayışının yönlendiriciliğiyle ele alır. Temel fikir, oluşma ve bozulma kanununa bağlı olan duyulur âlemin gelip geçiciliği, fizik ötesi âlemin ise kalıcılığıdır. Buradan hareketle Kindî, duyulur âlemde kayıplara ve dolayısıyla acılara mâruz kalmanın tabii olduğunu belirtir ve bu acılara katlanarak, hatta onları aşarak insanın kayıp ve acıların olmadığı aslî vatanına, akledilir varlıkların yurduna yönelmesi gerektiğini ahlâkî bir yargı olarak ortaya koyar. Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî de dünya hayatında çekilen bedenî ve ruhî acıların tıp ve ahlâk ilminin tedavi imkânlarına rağmen bütünüyle ve her şekliyle ortadan kalkmasının mümkün olmadığını, bunun ancak cennette gerçekleştirileceğini söyleyerek hocasını takip eder (*Meşalihu'l-ebdân ve'l-enfus*, s. 316).

İslâm dünyasında elem kavramını Helelistik literatüre en yakın tarzda ele alan düşünür Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'dir. Bu konuda *Fî Mâ'iyeti'l-Lezze* adıyla müstakil bir risâle kaleme alan Râzî, haz ve elem kavramlarının mutluluk felsefesindeki hâkim rolünü açıkça göstermiş, ancak felsefesinin özündeki Eflâtuncu yaklaşımına rağmen sonraları hazzı (lezzî) olmakla suçlanmış (İbnü'l-Kiftî, s. 260). Halbuki filozofun haz ve elem kavramları üzerinde yoğunlaşmasının amacı hazzın elemden bağımsız bir şey olmadığını, elemnin hazzdan önce geldiğini, hazzın tekrar eleme dönüşebileceğini belirtmek ve bu kısır döngünün mutluluk arayışına temel olamayacağını ima etmektir. Filozofa göre haz, acı çeken kimsenin bu durumundan kurtulup tabii denge durumuna dönmesi sırasında duyduğu bir teessürdür. Dolayısıyla haz normale dönüşür ve normalden uzaklaşma elem verir. Şu halde söz konusu döngüden kurtulmanın tek yolu vardır; o da Stoacılar'ın "apathie" (hissizlik) adını verdiği, tabii denge hali içinde felsefî bir hayat sürmektir.

Kindî ve Râzî'de ifadesini bulan bu görüşler, Aristocu itidal kavramının da katıldığı bir çerçevede Fârâbî tarafından takip edilir. Fârâbî'ye göre hazlar ve elemeler maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî olanları geçici, mânevî olanları sürekli. Geçici haz ve elemelere pek aldirmamalıdır, çünkü onlar zıddına dönüşebilir. Sürekli hazların peşinde olma-

lı, sürekli elemden ise şiddetle kaçınmalıdır. Aynı yaklaşıma dinî bir çerçevede İbn Hazm'da da rastlanır. İbn Hazm, fazilete ulaşma yolunda duyulan mânevî hazzı yeme, içme, cinsî münasebette bulunma gibi tatmin yollarında duyulan hazla karşılaştırarak ilkinin özellikle tercih edildiği için değerli bulur. Esasen bilgi veya bilginler de şehvânî hazlara dâlanlar kadar bu hazları tadabilir; ancak onlar değerini çok iyi takdir ettikleri bu iki haz türünden birini özellikle seçmişler, ötekenden yüz çevirmişlerdir. İbn Hazm, şehvânî hazların süresiz olduğunu vurgularken "ulaşılabilir her emeli hüznün takip ettiği" fikrinden hareket eder. Çünkü ona göre şehvânî emellere nâil olunca haz sürekliliğini ve sürükleyiciliğini yitirecek, haz alınamayınca da eleme yol açacaktır. Ancak Allah için yapılan işler hem bu dünyada hem öteki dünyada kesintisiz bir sevince yol açacaktır. Bunu gerçekleştirebilmenin temel şartı tutkularдан uzaklaşmaktır (*el-Ahlâk ve's-siyer*, s. 13-14, 16).

İhvân-ı Safâ'nın meseleye yaklaşımında ise insan nefsi ön plana çıkar. Onlara göre haz ve elem ancak maddî planda birlikte olabilir veya birbirine dönüşebilir. Zira haz ve elemi idrak eden yalnızca Aristocu anlamda hayvanî nefistir; nebâtî nefis elem duymaz. Haz ve elem bir idrak konusudur; idrak melekeleri ve duyular ise ancak hayvanî nefsin bünyesinde. Buna karşılık insanî nefis güç halindeki bir melek şeklinde tasavvur edilerek onun yalnızca mânevî hazları aldığı düşünülür. Ancak bunun kesintiye uğrayıp eleme dönüşmemesi, nefsin bedenden ayrılıp fiil halinde melek olmasıyla mümkündür.

Haz ve elem konusunu psikolojik ve metafizik açıdan ayrı ayrı ele alan İbn Sînâ'ya göre haz "uygun olanın idrakidir." Buradaki uygunluk, nefsin melekeleleriyle onların idrak alanı içine giren objeler arasındaki uygunluktur. Meselâ tat alma melekesiyle tatlılık, görme melekesiyle aydınlık, öfke gücüyle üstünlük, hafıza ile hatırlayış arasında böyle bir ilişki vardır. Ancak hayvanî nefse ait bu melekeler idrak bakımından mükemmel değildir. Halbuki düşünme melekesine karşılık olan nâtık nefsin idrakî çok daha üstündür. Nâtık nefsin Allah'ı düşünmesi insan için en derin haz kaynağıdır (*Ulû-nü'l-hikme*, s. 59). Dolayısıyla hazzın zıddı olarak elem bir uygunsuzluğun idrakî olmaktan veya idrak sahibi bir varlığın var oluş şartlarına uygun düşmeyen bir olumsuzluğa uğramasından doğmakta-

dır. Ancak İbn Sînâ, varlık ve kemal fikrini mutlak anlamda temellendirebilmek için Allah hakkında başvurduğu "akıl, âkil, mâkul" ve "aşk, âşık, mâşuk" kavramlarını birlikte ele alırken konuyu duyular ve idrak psikolojisinin sınırlarından metafizik alana taşır. Filozofa göre Allah mutlak kemal, iyilik ve güzelliğin zirvesindedir ve kendisini bu zirveden akleder. O'ndan mükemmel varlık olmadığı için de kendine âşıktır. Bu aşkın verdiği haz ise onu en büyük haz alıcısı ve kendisinden en çok haz alınan varlık kılar (*el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17-18). Bu yaklaşımların sonucu olarak İbn Sînâ'ya göre akilî hazlar hissi hazların çok üstündedir ve aralarındaki fark hayvanlar ve melekeler arasındaki ontolojik mesafe kadar büyüktür (*el-İşârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 751). Elem konusunda da durum aynı açıklıkla belirtilir. İbn Sînâ, gerçek azabın bedenî ve dünyevî işlerle uğraşıp kudsî âlemin nuruyla aydınlanmaktan ve gerçek mânevî hazları algılamaktan mahrumiyet olduğunu söyler. Bu mahrumiyet başlı başına elemdir ve bu ruhanî ateşin verdiği ıstırap cismanî ateşin verdiğinden daha şiddetlidir (*a.g.e.*, III-IV, 880).

İbn Miskeveyh de Râzî gibi haz ve elem konusunda müstakil bir eser yazmıştır. *el-Lezzât ve'l-âlâm* adlı bu risâlesinde derleyicilik ve eleştiri kabiliyetini başarıyla ortaya koyan filozof, bir Aristotakipçisi olmanın avantajını da kullanarak konuya kapsamlı şekilde yaklaşmıştır. Ona göre tabiatçı filozoflar (Ebû Bekir er-Râzî gibi) hazzı "tabii duruma dönüş" olarak tanımlarken yanılmışlardır. Bundan dolayı elem de "tabii durumdan çıkış" sonucu meydana gelen bir teessür değildir. Çünkü bizzat tabii âlem, oluş ve bozulma tâbi olma özelliğiyle sükün ve denge halini yansıtmak bir yana, akilî âleme nisbetle akıl dışı (sofistâî) sayılabilecek geçici bir dünyadır. Şu halde ölçü tabiat değil adalettir. Bu noktada İbn Miskeveyh'in akilî olanla tabii olanı özdeşleştiren stoacı tavrından sıyrılıp Eflâtuncu-Aristocu tavrı benimsediği görülür. Sonuç olarak bu dünyada elemeler tabiatçı çıkmakla değil adalet ve itidal ölçüsünden ayrılmakla meydana gelir. Oluş ve bozulmuş dünyasının özü itibarıyla bir "acılar dünyası" niteliği taşıdığını söyleyerek kötümser bir tavır sergileyen İbn Miskeveyh, hazzı doğuran şeyin mutlak gaye ve kemalî oluşturan Allah'a aşk ile yönelmek olduğunu vurgular. Dolayısıyla insan için elemnin asıl kaynağı, İbn Sînâ'da olduğu gibi, insanın aslî gayesi-

ne yönelik bir aşk ahlâkına sahip olmayışıdır. Bu ahlâk aynı zamanda dikkatini oluş ve bozuluşların ötesindeki akfî âlemde yoğunlaştırmış bir şuurun da ifadesidir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin elem tarifine karşı çıkanlardan biri de ünlü kelâmcı Fahreddin er-Râzî'dir. Hazzı elemden kurtulmaktan ibaret gören anlayışın, birbirinden bağımsız olarak var olabilen ve kendi başlarına değer ifade eden haz ve elem kavramlarını geçersiz kıldığını fark etmiş bulunan Râzî, hazzın insan hayatının özünde mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Düşünürü göre güzel bir şeye bakan insan bundan haz duyar. Bu haz insan yaratılışına uygun şartlar sayesinde algılanmıştır ve elemden kurtuluşun sonucu değildir. Râzî, konuyu asıl itibariyle kelâm ilminin sahası ile bağlantılı olarak değerlendirmiş ve sonuçta elemi Allah'a nisbet edilemeyeceği, hatta İbn Sînâ'ya itiraz ederek, Allah'ın kendisi kemalinden haz duymasının bile kabul edilebilir olmadığı şeklinde bir yarıya varmıştır (*Kelâma Giriş: el-Muhassal*, s. 99, 150).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "lezzet" md. (II, 1293-1295); *Lisânü'l-Ârab*, "elm" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "elm" md.; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, "elem" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "elm" md.; *Müsned*, IV, 135; Buhârî, "Meğâzî", 83; Dârimî, "Cihâd", 14; Kindî, *el-Hîle li-def'ü'l-ağzân* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *er-Resâ' ilü'l-felsefiyye* içinde), Bingazi 1973, s. 6-32; Ebû Bekir er-Râzî, *er-Resâ' ilü'l-felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Beyrut 1977, s. 148-155; Ebû Zeyd el-Belhî, *Meşâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, s. 316; Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ilâ sebtili's-sâ'ade* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 213-214; a.m.f., *Fuşûl münteze'a fi 'ilmi'l-ahlâk* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Fikrû'l-ahlâkî el-Ârabî* içinde), Beyrut 1978, II, 74; İbn Miskeveyh, *el-Lezzât ve'l-âlam* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-ülûm 'inde'l-Ârab* içinde), Beyrut 1981, s. 98-103; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), III-IV, 751, 880; a.m.f., *Üyünü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 59; a.m.f., *el-Mebde' ve'l-me'ad*, Tahran 1984, s. 17-18; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 59-71; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*, Beyrut 1405/1985, s. 13-14, 16; Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş: el-Muhassal* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 99, 150; İbnü'l-Kiftî, *İhbarü'l-ulemâ'* (Lippert), s. 260.



İLHAN KUTLUER

#### ELEST

(bk. BEZM-i ELEST).

#### ELEZOVIĆ, Gliša Dimitrije

(1879-1960)

#### Osmanlı tarihi araştırmacısı.

6 Ocak 1879 tarihinde Kosova'nın Vuçiturn (Vuçitern) kasabasında doğdu. İlk öğrenimini burada, Selânik'te başladığı orta öğrenimini İstanbul Sırp Lisesi'nde tamamladı. 1901 yılında Belgrad Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne girdi ve ilk yıl Sırp tarih ve coğrafyası, daha sonra da Sırpça - Hırvatça ve eski Slav lehçeleri okudu. Lisans eğitimini tamamlamasının ardından Plyevlye'deki (Pljelvlje) liseye müdür olarak tayin edildi (1905); ertesi yıl aynı görevle Selânik Sırp Lisesi'ne gönderildi. 1907'de Belgrad Üniversitesi'ne sunduğu Kosova-Metohiya lehçesine dair bir tezle doktor oldu ve ardından Üsküp'teki öğretmen okuluna tayin edildi (1908-1914). Daha sonra Prizen Ortodoks Teoloji Lisesi'ne geçtiyse de ertesi yıl tekrar eski görevine döndü ve kısa süre sonra buranın müdürlüğüne getirildi. 1926'da Eğitim Bakanlığı ilk öğretim müdürü ve Tâlim Terbiye Kurulu üyesi oldu; iki yıl sonra da bu görevinden emekliye ayrıldı.

Üzerinde uzmanlaştığı Arnavutça'dan başka Fransızca, İtalyanca, Rusça, Almanca, Lehçe, Rumca ve Türkçe bilen Elezović, henüz İstanbul'da öğrenci iken *Carigradski Glasnik* adlı Sırpça bir dergide makalelerini yayımlamaya başlamıştı. 1921'den itibaren Üsküp'te, yayın kurulu başkanlığını da yaptığı *Južna Srbija* adıyla bir edebiyat dergisi çıkarmaya başladı. 1921'de kurulan Üsküp İlim Cemiyeti'nin organı olan *Glasnik Skopskog Noučnog Društva* adlı derginin yayın kurulunda yer aldı ve bu dergide birçok makalesi yayımlandı; 1925'te de cemiyetin aslı üyeliğine seçildi. Aynı yıllarda kurucuları arasında bulunduğu Üsküp Halk Üniversitesi'nde dersler verdi. Elli yılı aşkın ilim hayatı içinde en verimli dönemi emekliye ayrılmasından sonra başlayan Elezović'in o tarihten itibaren çeşitli gazete ve dergilerde 100'den fazla makale ve araştırması yayımlandı. 1931 yılında Sırp Kraliyet İlimler Akademisi'nin kurduğu Doğu Araştırmaları Enstitüsü'ne misafir üye seçildi ve yapılacak yayınların sorumluluğu ona verildi. Aynı yıl İstanbul'da beş Balkan ülkesinin iştirakiyle düzenlenen Balkan Konferansı'na Yugoslav heyetinin üyesi olarak katıldı. 1934'te Novi Sad'daki Tarih Cemiyeti tarafından aslı üyeliğe, 1946'da Belgrad'daki Sırp İlimler ve Sanatlar Akademisi

(SANU) tarafından muhabir üyeliğe seçildi. Daha sonra Sırp İlimler ve Sanatlar Akademisi komisyonunun üyesi olarak tekrar gittiği İstanbul'da bir süre kalarak arşiv belgeleri üzerinde çalıştı. 1950 yılında Saraybosna'da kurulan Şarkiyat Enstitüsü'nün çıkardığı *Prilozi* adlı derginin muhabirliğini yaptı. 1960 Moskova Şarkiyatçılar Kongresi'ne davet edildiysede hastalığı sebebiyle gidemedi ve 17 Ekim günü öldü.

Eserleri. 1. *Turski Bukvar sa Vežbanjima i Rečnikom. Elifba-i Osmani* (Skoplje 1910). Osmanlıca alfabedir. 2. *Sokolari i Sokolarstvo* (Skoplje 1923). Kosova'daki Deçan ve Donya Gušterica manastırlarının arşivlerinde bulunan fermanların ele alındığı bir eserdir. 3. *Derliški Redovi Muslimanski. Tekije u Skoplju* (Skoplje 1925). Üsküp'te bulunan tarikat ve tekkelere dairdir. 4. *Turski Spomenici u Skoplju*. Üsküp'teki Türk eserleriyle ilgili olup üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm müstakil kitap olarak (Skoplje 1926), ikinci ve üçüncü bölümler ise *Glasnik Skopskog Naučnog Društva* adlı dergide, aynı başlığı taşıyan geniş birer makale şeklinde yayımlanmıştır (sosyal bilimler serisi, V/2 (1928), s. 243-261; VII-VIII/3-4 (1929-1930), s. 177-192). 5. *Turski Izvori za Istoriju Jugoslovena* (Beograd 1932). Dursun Bey ve Aşıkpaşazâde gibi tarihçilerden faydalanılarak hazırlanmış bir eser olup bazı Yugoslav şahsiyetleriyle ilgili tarihi olaylara dair Türkçe belgeleri ihtiva etmektedir. 6. *Tursko-Srpski Spomenici Dubrovačkog Arhiva* (Beograd 1932). Dubrovnik arşivindeki Türk-Sırp belgeleriyle ilgilidir. 7. *Kratka Istorija Bitoljskog Vilajeta* (Beograd 1933). Mehmed Tevfik adlı Manastırlı bir albayın bu vilâyetin tarihi üzerine hazırladığı kısa bir eserin Sırpça tercümesidir. 8. *Turski Spomenici*. İki ciltlik bir çalışmadır. I. cildi (Beograd 1940), 1348-1520 yılları arasındaki olaylarla ilgili 226 Türkçe belge ile Sırpça tercümelelerinden, II. cildi de (Beograd 1952) 1348-1776 yılları arasındaki olaylara ait 178 Türkçe belge ile bunların Fransızca özetlerinden meydana gelmektedir. 9. *Boj na Kosovu 1389. Godine u Istorijski Mula Mehmeda Nešrije* (Beograd 1940). Neşri'nin *Cihannümâ* adlı eserindeki I. Kosova Savaşıyla ilgili kısmın çevirisidir. 10. *Ogledalo Sveta ili Istorijski Mehmeda Nešrije* (Beograd 1957). *Cihannümâ*'nın bir bölümünün Sırpça tercümesidir. 11. *Iz Carigradskih Turskih Arhiva-Mühimme Defteri* (Be-