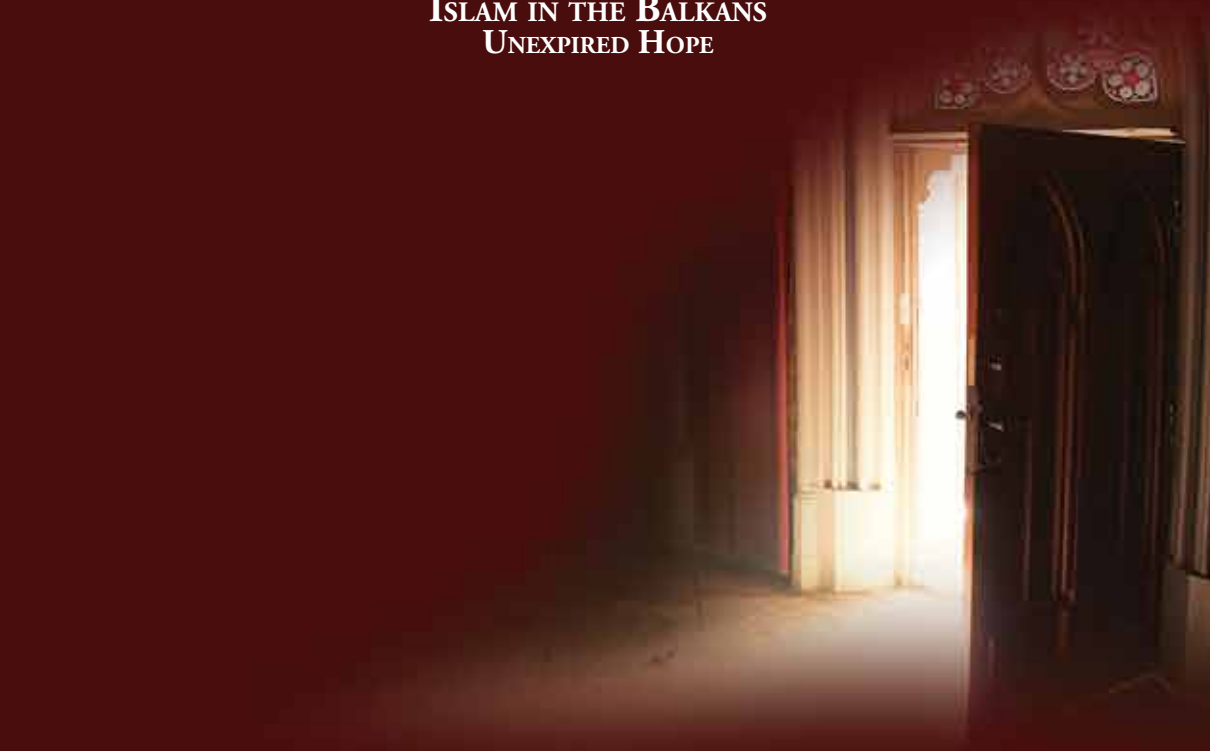
BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



cilt 2

Editör
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

Türkistan'dan Balkanlara
From Turkestan to the Balkans

TİKA

cilt
2

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

TÜRKİSTAN'DAN BALKANLARA
FROM TURKESTAN TO THE BALKANS

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

TİKA

ANKARA - BELGRADE - BUCHAREST - BUDAPEST - CHISINAU - KIEV
PODGORICA - SARAJEVO - SKOPJE - TIRANA - ZAGREB

TİKA

İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:19

BALKANLARDA İSLAM
MİADI DOLMAYAN UMUT

Cilt 2: Türkistan'dan Balkanlara
From Turkestan to the Balkans

Editör
Dr. Muhammet Savaş KAFKASYALI

Balkanlarda İslam: Türkistan'dan Balkanlara - *From Turkestan to the Balkans* / **Editör:** Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı 2016 5.c.
(2902 s.) ; 16*24 cm T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
inceleme-araştırma-dizisi; yayın no:19
İçindekiler:
c.1: Muğlaklıktan Berraklığa / *From Ambiguity to Clarity*
c.2: Türkistan'dan Balkanlara / *From Turkestan to the Balkans*
c.3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / *From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality*
c.4: Vakti Azizden Vakti Zelalete / *From Times of Glory to Times of Humility*
c.5: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / *Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges*
ISBN: 978-605-9642-11-8 - Takım
ISBN: 978-605-9642-13-2 - Cilt-2
Kafkasyalı, Muhammet Savaş

Redaksiyon
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Proje Ekibi
Doç. Dr. Bahadır GÜCÜYETER
Dr. Hamza KOLUKISA
Dr. Fatih VEYİS
Hasan BEKDEŞ

Tasarım-Baskı
Karınca Creative Ajans

Adres: Dr. Mediha Eldem Sokak 56/1 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 431 54 83 / Faks: 0312 431 54 84
http://www.karincayayinlari.net
karinca@karincayayinlari.net

Baskı Tarihi: 2016
Baskı Yeri: Ankara
Baskı ve Cilt: Eflal Matbaacılık
Sertifika No: 13987

© Tika Yayınları

GMK Bulvarı No:140 / Anadolu Meydanı
PK: 06570 Çankaya/ANKARA

Tel: +90 312 939 70 00
Fax: +90 312 939 75 15-16
www.tika.gov.tr

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

TÜRKİSTAN'DAN BALKANLARA
FROM TURKESTAN TO THE BALKANS

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

TİKA

ANKARA - BELGRADE - BUCHAREST - BUDAPEST - CHISINAU - KIEV
PODGORICA - SARAJEVO - SKOPJE - TIRANA - ZAGREB

İçindekiler / Contens

Türkler ve Balkanlar
The Turks and the Balkans
Halil İnalcık.....9

X - XIV. Yüzyıllarda Orta ve Doğu Avrupa'da İslâm Varlığı
The Presence of Islam in Central and Eastern Europe in the X – XIVth Centuries
Tasin Gemil 41

Balkanlarda İslam'ın ve Türklüğün Yayılmasında Bir Öncü: Sarı Saltuk
A Precursour in the Extension of Islam and Turkishness into the Balkans: Sarı Saltuk
Şükrü Halûk Akalın 51

Balkanlar'da İslamiyet'in Yayılmasında Sarı Saltuk'la İlgili Efsaneler ve Rivayetlerin Önemi
The Importance of Legends and Myths for Sari Saltuk in the Spread of Islam in the Balkan
Fadıl Hoca.....73

Türkistan'dan Balkanlara Sema/h: Köken, Figür ve Ritüel Ortaklığı
Sema/h from Turkestan to the Balkans: Origin, Figures and Ritual Partnership
Ali Kafkasyalı.....101

Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış
An Overview of Sufi Literature in the Balkans
Mustafa Kara 135

Balkanlar'da İslamiyetin Yayılmasında Tekke, Zaviye ve Ziyaretgâhların Önemi
Importance of Tekke, Lodges and Pilgrimage for the Spread of Islam in the Balkans
Mensur Nuredin 155

Balkanlarda İslam'ın Yapıcı ve Evrensel Paradigması ve Osmanlı Döneminden Günümüze İrfan Ocakları: Tekkeler ve Tarikatlar
The Constructive and Global Paradigm of Islam in the Balkans and the Wisdom Societies from the Ottoman Era to Date: Lodges and Religious Orders
Metin İzeti.....187

Osmanlı Türkleri Vasıtasıyla Arap Yarımadasından Balkanlara Taşınan Kültürel Miras
Ottoman Turks as a Bridge from Arabian Penisula Carried the Cultural Heritage to the Balkan Nations
İrfan Morina 239

Aspects of the Spread of Islam in the Balkans: Particular Conditions and Ottoman Structures (1354 - 1800)
İslam'ın Balkanlarda Yayılmasının Boyutları: Özel Şartlar ve Osmanlı Yapıları (1354 -1800)
George Tsoutsos.....255

The Role of the Mosque and the Tekke in the Formation of the Cities
Şehirlerin Oluşturulmasında Cami ve Tekkelerin Rolü
Hasan Cilo 271

İki Yarımadada Yarım Kalmış Bir Serüven: İberya ve Balkan Yarımadalarında İslâm Varlığı
Two Peninsulas Unfinished Adventure: Presence of Islam in the Iberian and Balkan Peninsula
Nizamettin Parlak 293

Türk İslam Kültürünün ve Sanatının Polonya Kültürüne ve Sanatına Etkisi
The Impact of Turkish Islamic Culture and Art on the Culture and Art of Poland
Öztürk Emiroğlu 321

Erken Dönem Macarlar Arasında İslam
Islam among Early Era Hungarıans
Osman Karatay 369

Balkanların İslamlaşmasında Osmanlı Devleti'nin Siyasi ve İdari Anlayışı - Yapısı
The Political and Administrative Understanding-Structure of the Ottoman State in the Islamization of the Balkans
Raif Vırmiça 379

Tarih Boyunca Kosova'da İslam
Islam in Kosovo Throughout History
Nexhat İbrahimi 389

Muslims in the Republic of Poland – the History and the Present
Polonya Cumhuriyeti'nde Müslümanlar - Tarih ve Bugün
Tomasz Miśkiewicz 399

Muslims in Poland: Their Origin, History and Organization of Religious Life
Polonya'daki Müslümanlar: Kökenleri, Tarihleri Ve Dini Yaşamin Düzenlenmesi
Agata S. Nalborczyk 427

Importance of Isa Beg and His Family on Islamization of the Balkans
Balkanların İslamlaşmasında İsa Bey ve Ailesinin Önemi
Sulejman Baki 449

Balkan Dillerine Türkçeden Geçen İslami Terimler
Islamıc Terms Passed to Balkan Languages from Turkısh
Serkan Şen 459

Arnavutlara Millî Adını Veren Değişimler
The Changes Which Gave the Albanians their National Name
Milazim Krasniqi 481

XV-XVII. Yüzyıllarda Anadolu'dan Şumnu'ya (Kuzeydoğu Bulgaristan) Yapılan Göçler ve Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri
Migrations from Anatolia to Shumen (North-East Bulgaria) and Established Muslim Turk Settlements between XVth-XVII th Centuries
Osman Gümüşçü - Hasan Hüseyin Yılmaz 501

Türkler ve Balkanlar*

Halil İNALCIK
Prof. Dr., Bilent Üniversitesi

Özet

Balkanların tarihi şüphesiz ki Türk tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim Balkan kelimesi de Türkçe kökenli olup "sıradağ" veya "dağlık" anlamına gelmektedir. Balkanlardaki Türk varlığı Osmanlı'dan daha önce başlamıştır; Türkler, oldukça erken sayılabilecek tarihten (VI. yüzyıl) itibaren Balkan Yarımadasına gelmeye başlamışlar, başta Deli-Orman olmak üzere Varna'dan Tuna'ya kadar olan bölgede çeşitli yerleşim alanları oluşturmuşlar ve Osmanlı'dan önce bu yerleşim alanlarında (Kuzeydoğu Balkanlarda) güçlü devletler kurmuşlardır. Bu devletler arasında VII. yüzyılda kurulan Bulgar Hanlığı özellikle anımsanmalıdır. "On iki Hayvanlı Türk Takvimi"ni kullanan, hükümdarları "Han" unvanı ile anılan Bulgarların Balkanlarda Bizans İmparatorluğunun yerini aldıkları bilinmektedir. Yine Osmanlı Türklerinin Balkanlara girmesinden evvel bir Türk kavmî olan Kıpçakların/Kumanların XII. yüzyıldan itibaren bölgedeki varlıkları söz konusudur. Dobruca'dan

* Bu yazı aynı adla, Halil İnalcık, Osmanlı ve Modern Türkiye - Araştırmalar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013 içinde yayımlanmıştır.

Akkerman'a kadar olan step bölgesine yerleşmiş olan Kumanların Dobruca-Varna bölgesi civarında güçlü bir beylik kurdukları bilinmektedir.

Kuzeyden gerçekleşen bu Türk göçlerine 1260'lı yıllardan itibaren güneyden, Anadolu'dan başlayan Türk göçleri eşlik etmiştir. Bu göçlerden ilki Sarı Saltuk Baba önderliğinde Moğollardan kaçarak önce Selçuklu hükümdarı İzzeddîn Keykâvus'un yanına sığınan, sonra da Bizans İmparatorunun izniyle Kuzey Dobruca bölgesine yerleştirilen 30-40 Türkmen obasının gerçekleştirdiğidir. Anadolu'dan Balkanlara gelen ilk Müslüman velisi olarak sayabileceğimiz Saltuk Baba Saltuknâme isimli destanda Balkanlara İslâmiyeti ve Türkleri tanıştıran bir veli olarak kutlandığı görülmektedir. Saltuk Baba önderliğindeki Türkmenlerden sonra Anadolu'dan Balkanlara yapılan Türk akınları ise Karesi Beyliği'nin kurulmasıyla devam etmiştir; fakat bu akınlar neticesinde yeni yerleşimler zuhur etmemiştir.

1354 yılında Gelibolu kalesinin ele geçirilmesiyle birlikte Osmanlı için Balkan fütuhatı da başlamıştır. Zaten Balkanlardaki ilk Osmanlı harekât üsleri Gelibolu ve Balayır olmuştur. Osmanlı bu dönemde Bulgaristan ve Makedonya'ya doğru egemenliğini sürekli genişletmiştir. Bir bölge olarak güneyde Akdeniz ile sınırlanan, Mora'dan Tuna'ya kadar uzanan Balkanları, I. Bayezid'den beri Osmanlı kendi egemenlik alanı olarak görmüş ve Dalmaçya, Karadağ, Arnavutluk, Mora, Eğriboz ve Ege Adalarındaki Venedik kolonilerini kendi hükmüne alabilmek için Venedik ile kıyasıya bir mücadeleye girişmiştir. Aynı zamanda deniz ve kara gücü arasındaki bir mücadele olan Osmanlı-Venedik mücadelesi yavaş da olsa kara gücünün ilerleyişiyle sonuçlanmış ve tüm Balkanlar Osmanlı siyasî birliğinin içine girmiştir. Osmanlı'nın Balkanlarda karşılaştığı rakip güç sadece Venedik'ten ibaret olmamıştır; güneydeki Venedik ile sürekli ittifak içinde yer alan kuzeydeki Macaristan, Osmanlı'nın bölgedeki bir diğer rakibidir ve Balkan jeopolitiğinin değişmez bir sonucu olarak bu iki güç sürekli Osmanlı'ya karşı beraber hareket etmişlerdir.

Balkanların Osmanlı egemenliğine girmesinde "uc" beylerinin etkisi büyük olmuştur. Kosava'nın, Bosna'nın Osmanlı'ya katılmasında büyük rol oynayan uc kuvvetleri 1371 yılında Sırp ordusunu Çirmen'de yenerek Bizans-Sırp ittifakını sonuçsuz bırakmış, böylece Balkanlarda yeni bir imparatorluk, Osmanlı İmparatorluğu doğmuştur. Fakat bu imparatorluk diğer imparatorluklardan farklı olarak Osmanlı'ya tabi olmuş devletlerden oluşuyordu; bugünkü deyimle bu imparatorluk bir devletler topluluğu niteliğindeydi;

bağlar oldukça gevşekti. Osmanlı Yeniçerilerle ve akıncı birlikleriyle bölge içi barışı kuruyorlar ve bölgenin Venedik ve Macaristan tarafından ele geçirilmesinin önüne geçiyorlardı. Osmanlı bölgedeki senyör ailelerinin çoğunu eski feodal topraklarında tımar sahibi olarak bırakıyor ve bunun içinde din değiştirme koşulu aramıyordu. Nitekim 1500 yılına kadar bölgede pek çok Hıristiyan tımar sahibi söz konusuydu. Yani halk gibi yerli aristokrasi de Osmanlı hanedanlığını tanıyarak onun hizmetine girmekten başka bir iş yapmıyordu.

Osmanlı'nın bölgedeki uygulamış olduğu politikanın karakteri onun Ortodoks kilisesine karşı güttüğü politikayla daha iyi anlaşılır. Her şeyden evvel Osmanlı gayrimüslimleri cizye vergisi dışında Müslüman tebaadan ayrı tutmamış, onların canlarını ve mallarını korumanın Allah'ın bir emri ve devletin başlıca görevi olarak görmüştür. Ayrım gözetmeksizin tüm tebaayı korumayı kendine vazife bilmesi Osmanlı'nın bölgede yayılmasını sağlayan faktörlerin başında gelmiştir. Bu koruyu, uzlaştırıcı ve hoşgörülü siyaset bölgedeki toplulukları etkilemiştir. Nitekim ilk Osmanlı kronikleri de birçok fethin bu yolla, yani "istimalâtle" yapıldığını teyit etmektedir.

Çalışmada, bu yazıda zikredilen bilgiler çerçevesinde Türklerin Osmanlı öncesi ve sonrasında Balkanlara gelişi üzerinde durulacak, Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş koşulları incelenecek ve Osmanlı'nın Balkanlardaki fütuhatının sonuçları değerlendirilecektir.

The Turks and the Balkans

Summary

There is no doubt that the history of the Balkans is an integral part of Turkish history. Indeed the word Balkan is of Turkish origin and means 'mountain range' or 'mountainous'. The Turkish presence started in the Balkans before the Ottomans; the Turks started to migrate to the Balkan peninsula at a rather early date (VIth century) and established settlement areas starting with Ludogorie on an area extending from Varna to the Danube and established powerful states on these settlement areas (Northeast Balkans) before the Ottomans. Special attention among these states should be given to Great Bulgaria established in the VIIth century. It is a known fact that the Bulgarians whose rulers used the 'Turkish Calendar with Twelve Animals' and whose rulers were addressed with the title "Khan" replaced the Byzantine Empire in the Balkans. Again before the Ottoman Turks entered the Balkans the Kipchaks/Cumans which were Turkish tribes had been present in the area since the XIIth century. It is known that the Cumans had settled

in the steppe region from Dobruca to Akkerman and established a powerful principality around the Dobruca-Varna region.

As of the 1260s these Turkish migrations from the north were joined by Turkish migrations from the south starting in Anatolia. The first of these migrations incurred when 30-40 Turkmen clans fled the Mongols under the leadership of Sarı Saltuk Baba to take refuge with Seljuk ruler İzzeddîn Keykâvus and who were subsequently settled in the North Dobruca region with the permission of the Byzantine Emperor. In the epic named Saltuknâme by Saltuk Baba who can be counted as the first patron of Muslims to migrate from Anatolia to the Balkans he is celebrated as the patron who introduced Islam and the Turks to the Balkans. After the Turkmen under the leadership of Saltuk Baba the Turkish incursions from Anatolia to the Balkans continued with the establishment of the Principality of Karasi however no new settlements were established as a result of these incursions.

In 1354 with the conquest of the Gallipoli fortress the conquests of the Balkans began for the Ottomans. In fact the first Ottoman operational bases in the Balkans were Gallipoli and Balayır. During this period the Ottomans expanded their sovereignty continuously towards Bulgaria and Macedonia. Since the reign of Bayezid the 1st the Ottomans had assumed sovereignty over the Balkans which were surrounded by the Mediterranean in the south and reached from Mora to the Danube and they engaged ruthlessly with Venice to gain control of Dalmatia, Montenegro, Albania, Mora and the Venetian colonies on Euboea and the Aegean Islands. The combat between the Ottomans and Venice which was also a combat between land and naval forces progressed albeit slowly with the advancement of the land forces and eventually the Balkans as a whole was included in the Ottoman political union. The Venetians were not the only opposition force that the Ottomans encountered in the Balkans; Hungary in the north was in a continuous coalition with Venice in the south and was another competitor of the Ottomans in the region and as the inevitable result of the geopolitics of the Balkans these two forces always acted together against the Ottomans.

The impact of end principalities had a major impact on Ottoman sovereignty in the Balkans. The end forces which had a major role in the inclusion of Kosovo and Bosnia to the Ottomans gained a victory over the Serbian army in 1371 in Çirmen and left the Byzantine-Serbian alliance unresolved and thus a new empire, the Ottoman Empire was established in the Balkans. However, this empire differed from other empires in that it was comprised of states which

were subjected to the Ottomans; in contemporary terms this empire was similar to a union of states, the ties were rather relaxed. The Ottoman Janissaries and the raider units established inter-regional peace and prevented the Venetians and Hungarians from invading the region. Most of the seigneur families on Ottoman territory on ancient feudal soil were left with fiefdoms and changing religion was not a required condition. In fact until 1500 there were many Christian fiefdoms in the area. In other words the local aristocracy also recognized the Ottoman dynasty as did the people and chose to serve them.

The characteristics of the policies applied in the region by the Ottomans are better understood with the policy that was pursued against the Orthodox church. With the exception of a poll tax the Ottomans did not differentiate between Muslims and non-Muslims and considered it God's orders and the main task of the state to protect their lives and properties. One of the main features which enabled the Ottomans to expand in the region was that they considered it their duty to protect all the citizens without discrimination. This protective, conciliatory and tolerant policy had an impact on the communities in the region. In fact the first Ottoman chronicles confirm that many conquests were disposed of this way.

The study will focus on the arrival of the Turks in the Balkans before and after the Ottomans within the framework of the information referred to in this text, the establishment conditions of the Ottoman Empire in the Balkans will be studied and the results of the Ottoman conquests in the Balkans will be assessed.

I. Kuzeyden Gelen Türkler

Balkanlar tarihi, Türk tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. *Balkan* kelimesi dahi, *sıradağ* veya *dağlık* anlamına gelen Türkçe bir sözcüktür. Güvenilir tarih kaynaklarına göre, Balkan Yarımadası VI. yüzyıldan başlayarak Türk kavimlerinin gelip yerleştiği bir yurt olmuştur. Doğudan, Asya içinden, Kuzey Karadeniz step bölgesi yolu üzerinden birbiri ardından gelen atlı göçebe Türk kavimleri, ya burada Dac, Trak ve Slav aslından yerli halkla karışmış, ortadan kaybolmuş (XI. yüzyılda Oğuz aslından Peçenekler ve Uzlar gibi); yahut askerî egemen sınıf olarak Kuzey-Doğu Balkanlarda güçlü devletler kurmuşlardır. Bu sonuncular arasında, bir Türk boyu olan Kutrigurların VII. yüzyılda kurmuş olduğu Bulgar Hanlığı özellikle anımsanmalıdır.

Bulgarların Dobruca'da bıraktıkları kitabelerde, hükümdar "Han" unvanı ile anılır ve Oniki Hayvanlı Türk Takvimi kullanılır. Bulgar Hanları IX.-XI. yüzyıllarda (1018'e kadar) Balkanlarda Bizans İmparatorluğu'nun yerini almıştır. XIII. ve XIV. yüzyıllarda, yine Bulgaristan'da, Kıpçak/Kuman aslından SlavlaşmışTerteri ve Şişman hanedanları hâkim oldu.

Osmanlı Türkleri Balkanlara girmeden önce, XII.-XIV. yüzyıllarda Kıpçak/Kumanların bölgedeki üstün tarihî rolü yeterince vurgulanmamıştır. Özellikle, Dobruca'danAkkerman'a kadar step bölgesinde yerleşmiş ve Hıristiyanlığa geçmiş Kıpçak/Kumanlar çeşitli hanedanlar kurmuşlardır. Bunlardan bir grup, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Dobruca-Varna bölgesinde bir beylik kurmuştur (Merkezi Kalliakra); Dobroviç ve bir Kuman adı taşıyan kardeşi Çolpan'ın Dobruca Beyliği, 1388'de I. Murad'ı metbû tanımış, 1393'te I. Bayezid bu beyliği Osmanlı ülkesine katmıştır.

Özetle, Deli-Orman ve Varna'dan Tuna'ya kadar giden bölge daha Osmanlılardan önce gerçek bir Türk yerleşim alanı olmuştur.

II. Anadolu Türkleri Balkanlarda

Türklerin güneyden, Anadolu'dan gelip Balkanlara yerleşmesinin tarihi 1260'lara kadar gider. Kuzey Karadeniz bölgesinden gelen Türk orukları, zamanla Hıristiyanlığı kabul edip yerli Slavlarla karıştıkları hâlde, Anadolu'dan gelen Müslüman Türkler kendi din ve kültürlerini korumayı başarmışlardır. İlk yerleşme, 1261'de Moğollardan kaçıp Bizans'a sığınan Selçuklu Sultanı İzzeddîn Keykâvus'la gerçekleşmiştir.

Moğol idaresinden kaçan otuz-kırk Türkmen obası, kutsal kişi Sarı Saltuk Baba ile İzzeddîn Keykâvus'un yanına gelmiş ve Bizans imparatoru tarafından Kuzey Dobruca'ya yerleştirilmiştir (1263). Başlangıçta, Müslüman Altın-Ordu emîri güçlü Nogay'ın himayesi altına giren bu Anadolu Türkmen grubu, burada Baba Saltuk kasabası ile başka kasabalar kurmuşlardır. 1332'de buradan geçen

İbn Battuta, Baba kasabasını "Türklerin oturduğu bir şehir" olarak anar. Nogay ölünce (1300) yerine geçen putperest Moğol hanları zamanında Türkmenlerin bir kısmı Anadolu'ya geri dönmek için göç etmişler (1301); kalanlar ise yerli Kumanlar arasında Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bunlar, "Keykâvus'un halkı" anlamına gelen *Gagavuz* adıyla günümüze kadar gelmişlerdir ve bugün kendi siyasi varlıklarını tanıtmaya çalışmaktadırlar. Dil araştırmaları Gagavuzların Anadolu lehçesini konuştuklarını ortaya koymuştur. Anadolu'dan Balkanlara gelip yerleşmiş ilk Müslüman velisi olarak Baba Saltuk'un kişiliği etrafında menkıbeler türemiş ve sonra bu rivayetler, Cem Sultan emriyle, Rumeli Türklerinin büyük destanı *Saltuknâme* adıyla Ebu'l-Hayr Rumî tarafından toplanmıştır.[1] Bu büyük destanda Sarı Saltuk, Balkanları İslâmiyet'e ve Türklere açan büyük bir veli-gazi olarak kutlanmaktadır. 1484'te Osmanlı Sultanı II. Bayezid, Boğdan seferinde Dobruca'ya geldiğinde onun kabri üzerinde bir türbe yaptırmış, vakıflar adamış, böylece Rumeli gazilerinin gönlünü almak istemiştir. Baba-Dağı kasabası, kuzeye karşı yüzyıllarca gazi, yörük ve akıncıların hareket üssü olmuştur. Bugün yıkık türbesi, çöken imparatorluğun hazin bir simgesi gibi metrûk durmaktadır.

Bu giriş yazısında, Osmanlı Türklerinin Balkan fütuhatını anlatmak, kısa bir biçimde de olsa mümkün değildir. Ancak, bu fütuhatın sebep ve koşullarını objektif bir yaklaşımla incelemek tarihçinin ödevidir; biz burada arşiv belgeleri ışığında bu koşulları inceleyen yeni araştırmaların sonuçlarını özetleyeceğiz.

Sarı Saltuk Türkmenlerinden sonra, Balkanlara Anadolu'dan yapılan Türk akınları Karesi Beyliği kurulduktan sonra başlar. Bu akınlar sonucu yerleşme olmamıştır. Çanakkale Boğazı yerleşimi zorlaştıran başlıca engeldi; geçen küçük kuvvetler, yerli güçler tarafından sarılma ve yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyordu. Bu akın önderlerinden Ece Halil ve İshak burada anılmaya değer. Onlar, Bizans imparatoruna isyan eden Katalan-Almugavar ücretli asker kumpanyasıyla iş birliği yaparak, Frankların Atina Dukalığı'na kadar gitmiş (1311), Atina'da Katalan egemenliğini sağlayan meydan savaşında önemli rol oynamışlardır. Osmanlılar, 1352'de Cinbi'de (Tsympe) bir köprübaşı kuruncaya kadar, öte yakaya böyle birçok Türk akıncı birliği geçmiş; bunlardan bir kısmı Balkanlı devletlerin hizmetine ücretli asker olarak girmiş, bir kısmı da yağmadan sonra Anadolu'ya dönmüştür. O zamanlar Rumeli'de güvenilir bir müttefik bulmadan akın yapmak tehlikeli bir macera idi. Bu yeni taktiği en başarılı bir biçimde kullanan Aydınoğlu Umur Bey olmuştur.[2] O, Bizans tahtı için Trakya'da çarpışan Yani Cantacuzenus'un ittifakını sağlayarak, 1340'larda 300 gemiyi bulan donanmasıyla İzmir'den Balkanların her tarafına akınlar düzenlemeyi başardı. Bu akınlarda Dobruca ve Arnavutluk'a kadar gitti. Bizans, onu durdurmak için Batı Hıristiyan

P. Wittek, "Yazıdjioghlu on ChristianTurks…", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Londra; *Saltuknâme,* Fahir İz (Ed.), *Saltuknâme* I-VII, ABD, Harvard University Printed Office, 1976,

2 Umur Gazi'nin akınları için bkz. P. Lemerle, L'emiratd'Aydın, Byzance et l'Occident, recherches sur le gested' Umur Pacha, Paris 1957; "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities Byzance and Crusades", Byz. Forschungen, IX, s. 179-217.

âlemini harekete geçirmekten başka çare bulamadı. Nihayet 1344'te Batı Haçlıları İzmir Kalesi'ni alıp onun denize çıkmasını önlediler. O zaman Batı Anadolu'dan gelen gaziler, Balkanlara geçmek için Çanakkale Boğazı'na yöneldiler. O tarihte Osmanlılar Karesi'de yerleşmiş bulunuyorlardı. Osmanlı ülkesi böylece, Anadolu gazilerini Balkanlara sevk eden başlıca hareket üssü hâlini aldı. Orhan'ın bu uc'ta yerleşen oğlu Süleyman Paşa (ölümü 1357), Cantacuzenus'un müttefiki olarak defalarca Trakya'ya geçti ve sonunda 1352'de Cantacuzenus'un kışlamak için ona teslim ettiği Cinbi Kalesi'nde yerleşip kaldı. Gelibolu Yarımadası'nda en önemli stratejik noktayı, Bolayır'ı zapt etti ve Anadolu'dan süratle geçirdiği Türkmenleri, güneye ve batıya doğru akın yapmak üzere orada örgütledi. İki yıl sonra, 1354 yılı Mart ayında şiddetli bir yer sarsıntısında surları yıkılan önemli Gelibolu Kalesi'ni ele geçirdi. Böylece Balkan fütuhatı başlamış oldu.[3]

Balkanlardaki ilk Osmanlı harekât üsleri Bolayır ve Gelibolu'dur. Haçlılar ve Bizans, Gelibolu'yu 1366-1376 arasında Osmanlılardan geri aldılar. Bununla beraber Osmanlılar, bu dönemde de Balkanlarda Bulgaristan ve Makedonya içlerine doğru egemenliklerini genişletmeyi başardılar. Bu faaliyetlerde, özellikle askerî sınır merkezleri, uc'larda yerleşen Evrenuz Gazi, Hacı İlbeyi, Mihaloğlu gibi akıncı beylerinin rolü büyük olmuştur.

III. Balkan Yarımadası ve Osmanlı Yayılışı

Jeopolitik durumunun sonucu olarak uzun çağlar tarih ve kültür birliği gösteren Balkan Yarımadası tarihî bir bölge olarak güneyde Akdeniz'le sınırlanır. Burada Ege, yüzlerce adasıyla âdeta Balkanlar içindedir, oradan Girit'le Akdeniz'e uzanır (Girit XIII.-XVII. yüzyıllarda Venedik egemenliği altındadır). Batıda Adriyatik Denizi, yahut uzun yüzyıllar Venedik'in savunduğu gibi Venedik Körfezi yer alır, yani Balkanlar dışında kalır; fakat göreceğiz ki Osmanlılar, Dubrovnik, Avlona ve Hercegnovi (Nova) limanlarını geliştirerek, Adriyatik'i Balkan nüfuz alanına sokmaya çalışacaklardır. İyoniyen Adaları ve Korfu, Venedik ile Osmanlılar arasında uzun bir savaşın konusu olmuştur. Nihayet, İtalya kıyılarında Puglia (Otranto) ve Ancona, Osmanlı siyasi ve ekonomik nüfuzu altına girmiştir. Bir Balkan imparatorluğu olarak Osmanlı Devleti, I. Bayezid (1389-1402) döneminden beri Mora'dan Tuna'ya kadar bütün Balkanları kendi egemenlik alanı olarak görmüş ve Dalmaçya, Karadağ, Arnavutluk, Mora, Eğriboz ve Ege Adaları'ndaki Venedik kolonilerini kendi hükmü altına sokmak için yüzyıllar boyu uzun bir mücadeleye girmiştir. Mücadelenin uzun olması, Venedik'in denize, Osmanlı'nın karaya hâkim olmasından ileri gelir. Söz konusu mücadele, 1718'e kadar, uzun bir dönemde adım adım kara devletinin ilerleyişi ile sonuçlanır ve tüm Balkanlar, Ege ve Girit'in de katılımıyla Osmanlı siyasi birliği içine alınır. Nasıl ki, Bizans İmparatorluğu da aynı sınırlar içinde bir Balkan imparatorluğu, daha doğrusu

3 H. İnalcık, "Gelibolu", Encyclopedia of Islam, 2. edisyon, II, s. 983-987.

Anadolu-Balkan imparatorluğu hâlinde idi (Fatih Mehmed bu jeopolitik birliği, *Sultânü'l-Berreyn ve Hâkânü'l-Bahreyn*, yani "Anadolu ve Balkanların Sultanı ve Ege ve Karadeniz'in Hakanı" unvanıyla ifade etmiştir). Bu jeopolitik tarihî bölgenin kilit noktası İstanbul, daha doğrusu Çanakkale Boğazı ve İstanbul Boğazı ile birlikte İstanbul olmuştur.

Balkanların kuzey sınırına gelince, Roma döneminden beri Tuna Irmağı, yarımadanın kuzey sınırı olarak belirlenmiştir. Tuna Irmağı, güneyde Boğazlar gibi aşılması güç bir su engeli oluşturuyordu. Bununla beraber Tuna, Karadeniz'e inen başlıca ticaret yolu olduğundan ve iki kıyısı arasında sıkı ticaret bağları bulunduğundan asla aşılmaz bir engel oluşturmamıştır. Tuna berisi Balkanlara egemen olan imparatorluklar, daima Tuna ötesi toprakları kendi kontrolleri altında tutmaya çalışmışlardır. Bu, doğrudan doğruya bir egemenlik olmasa da, kültür ve sosyal yapı bakımından Tuna'nın kuzeyi ve güneyi oldukça önemli farklar göstermiştir. Tuna, özellikle askerî bakımdan asıl Balkanların kuzey sınırı olarak kalmıştır. Balkanların batısına doğru Vidin ve özellikle Belgrad bir kilit noktası rolünü oynamış ve Belgrad'dan sonra Sava Irmağı, Batı Balkanları Syrmia ve Macaristan'dan ayıran bir sınır oluşturmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu ile güçlü Macar Krallığı arasında, Sava ve Drava ırmaklarının ortasında Syrmia bir savaş alanı olduğundan boşalmış, harap olmuştu. Nasıl ki, Osmanlılar Tuna ve Sava ötesini kontrol altında tutmak istiyorlarsa, stratejik ve ticari faktörler etkisiyle Macar Krallığı da Tuna'nın berisinde Bosna, Maçva, Sırbistan ve Kuzey Bulgaristan üzerinde nüfuz ve egemenlik kurmaya çalışıyordu. Bu savaş Osmanlıların Eflak, Banat, Erdel ve Macaristan üzerinde egemenliğinin kurulması ile sonuçlandı. 1683-1699'da Habsburglarla savaşından sonra da Tuna ve Sava iki imparatorluk arasında sınır oldu. Osmanlıların *Ungurus'un Kapısı* dedikleri Belgrad Kalesi daima kuzey sınırının kilit noktası olarak kaldı.

Osmanlıların, imparatorluklarını kurarken karşılarında iki büyük gücü, güneyde Venedik, kuzeyde Macaristan'ı bulmaları bir rastlantı değildir ve Balkan jeopolitiğinin değişmez bir sonucudur. Venedik ve Macaristan daima beraber hareket etmişler ve Avrupa'yı, papa yolu ile bu mücadelede Haçlı ideolojisiyle yanlarına almaya çalışmışlardır.

Balkan Yarımadası içinde birtakım stratejik massif dağlık bölgeler, boğaz ve geçitler imparatorluğun kuruluş aşamalarını belirlemiştir. Bu jeopolitik faktör, Balkanlarda Osmanlı yayılış aşamalarını anlamak için temel önemdedir.

Osmanlılar Çanakkale Boğazı'nın Avrupa kıyısına yerleştikten sonra, Edirne'den Enez'e kadar Meriç Irmağı ilk fetih ve yayılış sınırı oldu.

Doğu Trakya ve Edirne alındıktan sonra Evrenuz Gazi, İpsala merkez olmak üzere uc merkezini Batı Trakya'ya karşı kurarken, Hacı İlbeyi ve öteki Karesi gazi beyleri Dimetoka ucunda Uzuncaova-Filibe doğrultusunda gazileri örgütlediler.

Kırklareli'nde, kuzeye, Bulgaristan'a karşı Balkan Dağları doğrultusunda bulunan doğu uc gazileri Mihaloğulları kumandası altında idi. Evrenuz Gazi, Serez-Selânik doğrultusunda, Balkanları Yunanistan ve Adriyatik'e bağlayan Antik ViaEgnatia doğrultusunda ilerledi. Fakat Rodoplardan kıyıya inen dağ kitlesi önünde, Gümülcine'deki yeni bir uc'ta bir zaman beklemek zorunda kaldı. Serez ve Selânik ovalarına indikten sonra bu iki kuvvetli kale onun daha ileri gitmesini engelledi. Osmanlılar zaptı güç kaleler önünde havale kuleleri yaparak şehri sürekli abluka ile teslime zorlama taktiği uygularlardı. Selânik, ilk kez 1387'de teslim oldu. Evrenuz'unuc'u, ondan sonra biri Teselya, öbürü Vodena-Ohrida doğrultusunda iki uc hâlinde örgütlendi. I. Bayezid döneminde verimli Teselya Ovası'nı ele geçiren Evrenuz'un gazileri Sperchios Vadisi ve ötesinde, Orta Yunanistan massif dağ kitlesi önünde yarım yüzyıl durakladılar. Thermopylde ve Doris-Fokis koridoruna egemen olmadan zengin Thebe Ovası'na ve Atina'ya inmek olanaksızdı. Bu dönemde Evrenuzlular ve sonrasında Turahan Bey ve oğulları, Teselya ucundan Korent berzahına kadar uzanan bölgeye sadece akın düzenlemekle yetiniyorlardı. Berzahta yapılan duvar, gazilerin Mora'ya girmelerini bir kertede engelliyordu. Osmanlılar, Atina ve Mora'yı ancak Fatih Mehmed zamanında, 1458-1460'ta kesin olarak fethedip yerleşebildiler.

İstanbul-Edirne üzerinden Meriç Vadisi boyunca Sofya'ya erişen yol, Balkan Yarımadası'nı çaprazlama kesen anayoldur. Doğu Roma döneminde *İmparatorluk Ordu Yolu* olarak adlandırılan bu yolu, başlangıçtan beri beylerbeyi veya padişah kumandası altındaki Osmanlı orduları Sırbistan, Macaristan ve Orta Avrupa seferlerinde izlemişlerdir. Sofya'dan aynı zamanda batıya Üsküp'e, Arnavutluk ve Bosna'ya giden yollar ayrılır. Bu merkezî yol kavşağı durum ile Sofya, Rumeli beylerbeyilik merkezi olmuştur. Sofya'dan kuzeybatı yönünde Niş'ten Morava Vadisi'ne inmek ve Sırbistan'a varmak için uzun bir boğazdan geçmek gerekir. Geçilmesi tehlikeli olan bu boğaz, Osmanlı kuvvetlerini uzun zaman burada duraklatmıştır. Niş'in zaptı (1386), Osmanlılara, Sırbistan'ı ilk kez vassallık altına alma olasılığını verecektir. Fakat bu stratejik durum Sırbistan'ın 1459'a kadar neden bağımsızlık veya otonomisini sakladığını ve zaman zaman Macar nüfuzu altına girdiğini açıklar.

Niş Geçidi'nden Morava Vadisi'ne inmek, Osmanlıları, Sırbistan'ı ihya eden zengin gümüş madenlerine götürüyordu. O zaman Macaristan ve İtalya'ya (Dubrovnik'ten) ihraç olunan bu Sırp gümüşünü doğuya, Osmanlı ülkesine çevirmek sultanların başlıca amaçlarından biri olacaktır. Zira imparatorluğun kurulmasını sağlayabilecek merkezî büyük bir ordunun beslenmesi, ancak geniş gümüş stokuna sahip bir merkezî hazine ile gerçekleşebilirdi. Kayda değer ki, Batı Balkanlarda Osmanlı egemenliğinin yeniden kuvvet kazandığı bir dönemde, 1436 yılında, II. Murad Sırbistan'ın çıkardığı gümüşü İtalya'ya göndermesini yasaklamıştır. Fatih'in ilk seferlerini bu gümüş maden bölgesine yöneltmesi de bu gerçek ışığında daha iyi anlaşılır.

Makedonya, Arnavutluk ve Bosna'ya giden yolların birleştiği Üsküp, Osmanlı uc beylerinden İshak Bey oğullarının yerleştiği bir merkez olup bu memleket-

lerin fethinde hareket üssü olmuştur. Kosova'da kazanılan zaferler (1389, 1448, 1688) Osmanlılara Balkan egemenliğini sağlamıştır.

Üsküp'ten bir yol Dibra Boğazı'ndan Kuzey Arnavutluk'a iniyor; yine Üsküp'ten güneye, Makedonya'ya ve kuzeyde Bosna'ya yollar ayrılıyordu. Bosna'nın Osmanlılara tâbiliğiniÜsküp uc beyleri sağlamıştır (1429). Güney Bosna'da Hodidjed (sonra Saraybosna) Ovası'nda yerleşen kuvvetler, Fatih döneminde bütün Bosna'nın fethini (1463) hazırlamışlar ve akabinde kasaba Bosna'nın merkezi olarak hızla gelişmiştir. XVI. yüzyılda Saraybosna, Doğu'dan Adriyatik limanlarına, Dubrovnik ve Split'e gelen ticaret kervanlarının merkezi olarak yükselecektir.

IV. Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu Kuruluş Koşulları

Osmanlılar, Bizans tahtı için Cantacuzenus ile Andronik arasında çıkan iç savaştan yararlanarak Trakya'da hızla yayıldılar ve 1361'de Edirne'yi ele geçirdiler. Bu bir dönüm noktasıdır. Osmanlı ilerlemeleri, Selânik yönünde, doğuda Dobruca ve ortada ise beylerbeyi kumandasında, Meriç Vadisi boyunca Edirne'den Sofya'ya örgütlendi.

Osmanlıların hızla ilerlemesini kolaylaştıran faktörler arasında, bu tarihte Balkanlarda Osmanlı ilerleyişini durduracak büyük bir devletin olmayışını anımsamak gerekir. Osmanlıların Gelibolu'yu aldıkları sırada Sırp Çarı Stefan Duşan ölmüş (1354), Makedonya'dan Tuna'ya kadar kurduğu imparatorluk küçük devletler ve senyörlükler arasında parçalanmıştı. Keza bu dönemde, Bulgar Çarlığı üç parçaya bölünmüş bulunuyordu. Nihayet Bizans İmparatorluğu bir isimden ibaretti. Bu küçük devletler arasında çetin bir rekabet vardı; komşudan birkaç kasaba almak için her biri dışarıdan yardımcı ve müttefik arıyordu. Macaristan ve Venedik, Balkanlarda egemenliklerini kurmak için bundan yararlanmaya çalışıyorlardı. Osmanlılara gelince, yerli hanedanlar, bu yeni kuvvetten yararlanmak için yarışa girdiler. Osmanlı yardımı, kısa zaman sonra himaye, metbûluk hâline dönüşüyor ve sonunda yerli hanedanın ortadan kaldırılmasıyla ülke Osmanlı egemenliği altına alınıyordu. Örneğin, Karadeniz kıyılarında iki liman, Anchialos ve Mesembria üzerinde Bulgar Krallığı ile Bizans arasındaki savaş uzun zamandır sürüp gidiyordu. Osmanlılar gelince, Bulgar çarı Osmanlılarla Bizans'a karşı ittifak yapmaktan çekinmedi (1366). Bizans da Macaristan'la Bulgaristan'a karşı ittifak yaptı. Osmanlılar, daha bu tarihte, Bulgar müttefiki olarak Tuna sahillerinde göründüler. Bundan beş yıl sonra Bulgar çarı, Osmanlı tâbiliğine girdi. Böylece daha başlangıçta Osmanlılar, Balkan denge politikasında oynadıkları rol sayesinde egemenliklerini genişlettiler, bunda savaş kadar diplomasi de önemli rol oynadı. 1371'de Çirmen'de Osmanlıların Makedonya Sırp prenslerine ve Bizans'a karşı kazandığı zafer, Balkanlarda Osmanlı üstünlüğünün kesinlikle sağlandığı bir dönüm noktasıdır.[4]

4 Bu noktalar üzerinde bkz. H. İnalcık, "The Ottoman Turksand the Crusades 1329-1522", K. Setton (Ed.), A History of theCrusades, VI: H. Hazardand P. Zacour (Ed.), Madison 1989.

Osmanlı uc kuvvetleri, 1371'de Sırp ordusunu Çirmen'de bir baskınla yok etmişler ve Bizans-Sırp ittifakı sonuçsuz kalmıştı. Çirmen zaferi üzerine Bizans, Bulgaristan ve Makedonya'daki hanedanlar, Osmanlı sultanının tâbiliğini tanımak zorunda kaldılar. Kendisine haraç vermeyi ve ordusuna yardımcı kuvvetlerle katılmayı kabul ettiler. Böylece 1371'de Balkanlarda yeni bir imparatorluk, Osmanlı İmparatorluğu doğmuş oluyordu. Fakat bu imparatorluk, Osmanlı sultanının yüksek egemenliği altında tâbi devletlerden oluşmuş, bugünkü deyimiyle bir devletler topluluğu niteliğinde idi. Bağlar gevşekti. Osmanlı sultanı, yeniçeri ordusu ve akıncı kuvvetleriyle en büyük askerî güç olarak bölge içi barışı koruyor; Macaristan ve Venedik'in bölgede yayılma ve egemenlik kurma girişimlerine karşı çıkıyordu. Balkanlarda tâbi hanedanlar, bu devletlerle ilişki kurdukları, sultana haraç ödemeyerek tâbilikten çıkmaya kalkıştıkları zaman, kendisinin kuvvetleri harekete geçiyordu. Gerçekte Osmanlılar, Balkan imparatorluğunu, merkeziyetçi bir imparatorluk hâline getirmeye çalışıyorlardı. Bu siyaset safha safha gerçekleşti; vassallık dönemini doğrudan ilhak izledi.

Doğrudan doğruya yönetimi altına aldıkları topraklarda Osmanlılar, yerli senyör ailelerinin çoğunu eski feodal topraklarında tımar sahibi olarak bırakıyor, bunun için din değiştirme koşulu aranmıyordu. 1500 yılına kadar Rumeli'de pek çok Hıristiyan tımar sahibi bulunmakta idi. Yani halk gibi yerli aristokrasi de sadece yeni bir hanedanı, Osmanlı hanedanını tanımaktan ve onun hizmetine girmekten başka bir şey yapmıyordu. Henüz ilhak olunmayan bölgelerde, tâbi despotluk veya senyörlükler kendi aralarındaki anlaşmazlıklar için metbûları sultana başvuruyorlar, taht için hanedan içi çatışmalarda, örneğin Bizans Paleologları, onun kararına baş eğiyorlardı. XIX. yüzyılda Balkan millî devletlerinde tarih yazıcılığı, bu gerçekleri genellikle söz konusu etmemişlerdir ve dahası edemezlerdi. Balkanlı tarihçiler, Osmanlılarla ilk dönemdeki ilişkileri, daima millî direnme, millî uğraşı çerçevesinde görmeye ve yorumlamaya çalışmışlardır. Türk tarihçileri de, çoğu zaman gaza ve fetih literatürü havasında, Osmanlı Devleti'nin Balkanlı karakterini, diplomatik faaliyetlerini, kısaca Balkan realitelerini görmekten uzak kalmışlardır.

V. Hoşgörü ve Koruma Politikası (İstimâlet), Merkeziyetçi-Bürokratik İmparatorluğun Kuruluşu

Osmanlıların Ortodoks Kilisesi'ne karşı güttükleri politika, imparatorluğun Balkan karakterini kuvvetle yansıtır. İlkin Osmanlılar, İslâm'ın gayrimüslimler için tanıdığı *zimmî* hukukunu en geniş anlamıyla uyguluyorlar, yani onları cizye ödenmesi dışında Müslüman tebaadan ayrı tutmuyor; canlarını, mallarını korumayı Allah'ın bir emri ve devletin başlıca ödevi biliyorlardı. Osmanlı hoşgörüsü, devletin Müslim ve gayrimüslim bütün tebaayı korumayı kendine vazife bilmesi, Osmanlı egemenliğinin hızla yayılmasını sağlayan faktörlerin başında gelir. Bu siyaset, Kur'ân'da*te'lifü'l-kulûb* ve Osmanlı kaynaklarında istimâlet adıyla ifade edilmiştir.

Osmanlı imparatorluk rejimi, din ve ırk ayrılığı gözetmeyen, bütün tebaayı Osmanlı Devleti şemsiyesi altında birleştiren siyasi bir düzendi ve XIX. yüzyılda Bulgarlar, Sırplar, Yunanlar millî bilinçle millî devletler kurmak için ayaklanıncaya kadar, Balkanlılar tarafından böyle kabul edilmişti. Çarigrad'da (İstanbul'da) oturan çarı (sultan), onlar en son adalet ve himaye mercii olarak görüyorlardı. Bir kelime ile Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlarda Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkeziyetçi imparatorluk rejimini yeniden canlandırmış sayılabilir. Zaten, Fatih'ten bu yana Osmanlı sultanları "Kayser" unvanını da kullanmaya başlamışlar, bu geleneği benimsemişlerdir. Rejimin önemli bir yönü, Doğu Roma İmparatorluğu'nda görüldüğü gibi, devletin küçük köylü aile çiftliğini ve köylü emeğini bilinçli ve sürekli biçimde korumayı bir devlet görevi olarak benimsemesidir. Aslında, geç Roma'da *jugum-caput*, Bizans'ta *Zeugarion* olarak geçen küçük köylü aile çiftliği, Osmanlı *çift-hane*'sinden başka bir şey değildir. 60-150 dönüm arasında değişen bu raiyyet çiftliği, bir çift öküze sahip bir "köylü ailesi" toprak işletmesidir. İmparatorluk siyasi rejiminin ve temel vergi kaynaklarının korunması, bu tip köylü ünitelerinin korunmasına bağlı idi. Nasıl ki, Bizans'ta Makedonya hanedanı imparatorları, eyaletlerde *jynatoi*(güçlülere) karşı "yoksul" köylünün savunucusu ve koruyucuları olarak ortaya çıkmışlarsa, Osmanlı sultanlarının bürokrasisi de daima "reaya fukarasını", "zî-kudret ekâbire" karşı korumuşlardır. Osmanlılar, Balkan fetihlerinde "Toprak ve reaya sultanındır" prensibini ilan ederek, toprağı ve köylü emeğini devlet kontrolü altına geçirmiş; feodal beyleri, voyvoda ve kefalyaları da ya bertaraf etmişler veya tımar rejimi altına sokmuşlardır. Böylece zayıflayan Bizans ve Balkan devletlerinde toprağı ve köylü emeğini kontrolleri altına alan yerel feodaller yerine eski merkezî imparatorluk rejimini ihya etmişlerdir. Bir bakıma bu gelişme, Doğu-Roma İmparatorluğu'nun *bürokratik-merkeziyetçi idaresini yeniden canlandırma*, köylü kitleleri lehine bir çeşit *sosyal devrim* anlamına geliyordu. Balkanlarda Osmanlılara karşı yerli hanedanların karşı koydukları ve Batı Hıristiyanlığına ödünler vererek papa yoluyla Haçlı ordularının yardımını sağladıkları doğrudur. Fakat 1463'te Bosna kralının papaya yazdığı gibi, köylüler bu hanedanları ve feodal beyleri yalnız bırakmışlar, genellikle Osmanlılara karşı onları desteklememişlerdir. Osmanlı egemenliği altında Balkanlarda 1600'lere kadar köylü isyanı nâdir bir olaydır. İslâm'a karşı köylü kitlelerini bir din savaşına sürükleme girişimleri de başarılı olmamıştır. Bunun sebebi açıktır. Osmanlılar, Ortodoks Kilisesi'ne karşı koruyucu bir politika gütmüşler; Ortodoks Kilisesi'nin bütün imtiyazlarını tanımış, kilise hiyerarşisine devlet içinde yer vermişler, manastırların bağışıklık ve ayrıcalıklarını, Osmanlı öncesi devletlerde nasılsa o biçimde bırakmışlardır. 1432 Arnavutluk tımar defterinde[5] metropolitlere tımar verilmiş olduğunu görmek tarihçiler için bir sürpriz olmuştur. Fatih'in Ortodoks Kilisesi hiyerarşisini koruması ve tayin beratında patrikliğin Bizans dönemindeki imtiyazları ile resmî bir makam olarak tanınmış olması bir yenilik değildir. Osmanlılar, başlangıçtan beri Ortodoks Kilisesi'ne

5 H. İnalcık, "Hicrî 835 Tarihlî Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid", İndeks: Metropolitan, Ankara 1954.

karşı bu politikayı güdüyorlardı. Bu tutum imparatorluk rejimi için büyük yarar sağlamıştır. Evvelâ, köylü kitleleri, Müslüman devletinin kendi dinlerini ortadan kaldırmak için gelmediğini, aksine Ortodoks Kilisesi'ni koruduğunu görmüşlerdir. Hâlbuki Macaristan ve Venedik ile Haçlılar, Balkanlarda Katolikliği egemen kılıyorlar, kilise ve manastır vakıflarına el koyuyorlardı.

1396, 1443, 1444 ve 1448'de Balkanları istila eden Haçlı orduları, umdukları gibi Hıristiyan köylülerin toptan ayaklanıp kendilerine katılmalarını boşuna beklediler. Özetle, büyük toprak sahibi feodaller ve hanedanlar gözlerini Batı'ya çevirirken, köylü kitleleri bu toprakları mîrî sistem ile devlet kontrolü altına alan ve angaryaları asgari düzeye indiren yeni rejime karşı bu feodallerin yanında yer almak için bir sebep göremiyorlardı. Balkanlı Marksist tarihçilerin bu husus üzerinde durmaları beklenirken, onlar da milliyetçi tarihçilerin izinden giderek, Osmanlı İmparatorluğu'nu, "geri bir feodalizmi" temsil eden Türk askerî feodallerin sömürü rejimi olarak yorumlamaya devam etmişlerdir.

Osmanlı egemenliğinin Balkanlarda hızla yayılışını ve bir yüzyıl içinde Tuna'dan Fırat'a kadar merkeziyetçi-bürokratik bir imparatorluğun kuruluşunu anlamak için tarihçinin başka bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Osmanlılar, imparatorluklarını kurarken, kitleleri çeken bu uzlaşıcı, koruyucu, hoşgörülü siyaseti bilinçle izliyorlardı. İlk Osmanlı kroniklerinde birçok fethin bu yolla, yani "istimâletle" yapıldığı vurgulanmıştır.

Burada vurgulanması gereken önemli nokta, Osmanlıların Balkanlarda yalnız köylü kitleleri için değil, kilise ve yerli askerî sınıflar ve büyük arazi sahibi feodaller için de bir uzlaşıcı-çekici istimâlet politikası gütmüş olmalarıdır. Hem köylü hem feodaller karşısında uzlaşma politikasının çelişkili olduğu sanılır. Gerçekte Osmanlılar, karşı koyan ve tehlikeli olan hanedan ve senyörleri tereddütsüz ortadan kaldırmışlar, ancak kendilerine itaat eden ve gelip aralarına katılanları Osmanlı merkeziyetçi tımar sistemi içine alarak Osmanlılaştırmışlardır. Nitekim Osmanlı hanedanına bağlılık, hanedanın simgelediği imparatorluk rejiminin koşullarına uyumluluk demekti.

Öbür taraftan Osmanlı imparatorluk rejimi, büyük köylü kitlelerini ilgilendiren Osmanlı-öncesi kanunları, örf ve âdetleri, vergileri, Osmanlı kanûnnâmelerini içine alarak bu uzlaşıcı politikayı en geniş kapsamıyla uygulamıştır. Böylece, özel hukuku kapsayan İslâm hukuku yanında örfî-sultânî kanunlar, bağımsız bir imparatorluk hukuk sistemi olarak merkeziyetçi bürokratik yönetimin temelini oluşturmuştur. Köylü, kendisini en yakından ilgilendiren vergileme sisteminde de feodal keyfî vergilerin ve angaryaların kalktığını, fakat yüzyıllardır alıştığı temel imparatorluk vergi sisteminin geri geldiğini görüyordu. İşte bütün bunlar, Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kurulduğu ve bu siyasi yapının neden beş yüzyıl yaşayabildiğini bize açıklar.[6] Şunu memnuniyetle eklemek gerekir ki,

6 Genel olarak bkz. H. İnalcık, "L'empire Ottoman", Actes du Premier Congres International des Études Sud-EstEuropeennes, III, Sofia 1969, s. 75-104; ikinci baskı: H. İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History, No. II, Variorum Reprints, Londra 1985.

son kırk yıl içinde Osmanlı arşivlerine gelerek çalışan yeni nesil Balkan tarihçileri arasında artık pragmatik-doktriner yaklaşımı bırakarak, Osmanlı imparatorluk rejiminin objektif temellerini incelemeye yönelenler vardır. Bunlar arasında H. Şabanoviç, H. Hadjibegic, A. Suceska, D. Bojanic, N. Todorov, M. Maxim, M. Guboğlu, E. Zachariadou ve A. Balta'yı anmak gerekir.

VI. Osmanlı Fütuhatının Sonuçları

Osmanlı istilasının, Balkan tarihinin doğal gelişiminde ani bir kesintiye sebep olduğu ancak bir düzeyde doğrudur. Balkan milletlerinin, kendi millî hanedanlarını ve yönetici sınıflarını kaybettiği doğrudur. Söz konusu devletlerin ortadan kalkışı ile seçkinlerin simgelediği "yüksek kültür" gelişimi de durmuştur. Buna karşılık, Osmanlı döneminde halk kültürü ve kiliseye bağlı sanatlar canlılığını ve gelişimini sürdürmüştür. Öbür yandan Osmanlı kültürünün dilde, sanatlarda, günlük yaşayışta kuvvetli etkisi olmuştur. Yerli halk kültürünün bu şekilde Ortadoğu İslâm kültürü ile temasa gelerek zenginleştiği ileri sürülebilir. Bu kültür etkisinin en açık belgesi Balkan dilleridir. Türkçeden alınmış kültür sözcüklerinin sayısı, bugünkü Balkan dillerinde bile, bölgesine göre 2000-5000 kelime arasında değişmektedir; giyim-kuşam, halk müziği, yeme-içme ve davranışlarda bugün bile Osmanlı mirası göze çarpar bir kertededir.

Yeni rejimin Hıristiyan kitleler için ağır bir farklılık getirdiği tek husus olarak cizye vergisi ileri sürülür.

1528'e doğru Osmanlı Rumelisi'nde gayrimüslimlerin ödediği baş vergiler olan cizye ve ispençelerin toplamı 42 milyon akça veya 764 bin altına yükseliyor, buna karşılık Anadolu'da bu vergiler ancak 3.76 milyon akçaya varıyordu. Bu vergiler genel bütçenin yüzde 8'ini oluşturuyordu. Cizye, çoğu yerde hane başına bir altın veya onun akça karşılığı olarak alınırdı. 1691'den sonra ise kişi başına alınır oldu. Cizye, akçanın enflasyonunu izleyerek 1592'de 160, 1603'te 360 akçaya, nihayet XVII. yüzyıl boyunca da 2 altına kadar yükseldi. Buna cizye toplayanların maişet ve hizmet akçası adıyla yaptıkları ilâveleri de eklemek gerekir. Cizye nakden ödenmesi gereken bir vergi olduğundan, özellikle Balkan köylüsü için ödenmesi güç bir hâle geldi.[7] Balkanlarda, özellikle toprağı verimsiz fakir bölgelerde, Hıristiyanların bu vergiden kurtulmak için toptan İslâmiyet'i kabul ettikleri ileri sürülmüştür. Bununla beraber, Osmanlı hükûmeti reayayı korumak için, bir kasaba veya bölge vergisinin toplu bir miktar üzerinden cemaat reisi tarafından kendi aralarında toplanıp hazineye teslimi metodunu geniş ölçüde uygulamaya başlamıştır. Balkan köylüsünün ödediği öteki vergiler, Müslümanların da ödediği vergilerdir. Özellikle savaş zamanı alınan olağanüstü vergiler (avârız), her iki grup için de beklenmedik ağır vergilerdir ve 1590'dan sonra her yıl alınır olmuştur. Hıristiyan halkın Osmanlı rejimine karşıt olmaya başlaması, eşkıyalığın yaygınlaşması, isyanlar, tüm bu değişen koşulların sonuçlarıdır.

7 Bkz. H. İnalcık, "Djizya", Encyclopedia of İslam, 2. edisyon, U, s. 563-566.

Ömer Lûtfi Barkan, 1520-1535 arasına düşen Osmanlı nüfus ve vergi defterlerine göre bu dönemde Balkanlarda nüfus sayısını hane/aile olarak hesaplamış ve bir haritada Müslüman ve Hıristiyan nüfusu bir arada göstermiştir.[8] Bu haritaya bakılınca, Balkanların doğusunda Müslümanlar kesinlikle çoğunluktadır. Buna karşı Batı Balkanlarda, yani Makedonya, Sırbistan, Arnavutluk ve Bosna'da Müslümanlar o zaman küçük azınlıklar hâlindedir. Bu durum, XVIII. yüzyıldakinden çok farklıdır ve İslâmlaşmanın XVII.-XVIII. yüzyıllarda, yani Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminde meydana geldiğini kesinlikle ortaya koymaktadır. XVI. yüzyıl başlarında Doğu Balkanlardaki Müslüman çoğunluğu, Anadolu'dan XIV. ve XV. yüzyıllarda kitle hâlinde gelen sürekli bir göçün sonucudur. Osmanlı Devleti'nin özellikle göçebe grupları zorla Anadolu'dan Rumeli'ye geçirip stratejik yollar boyunca belli bölgelere yerleştirdiğini kaynaklarımız söylüyor. Bu göç ettirme ve yerleştirmenin bir nedeni, fethedilen bölgeleri ve anayolları güvenlik altına almak ve uc'larda akıncı kuvvetleri sağlamaktır. Başka bir nedeni, Anadolu'da karışıklık çıkaran ve köylüyü zarara sokan hayvan yetiştirici göçebeleri Rumeli hudut boylarına gönderme siyasetidir. Sebep ne olursa olsun, devletin Rumeli'yi Türkleştirmede öncü bir rol oynadığına kuşku yoktur. Fakat bunun yanında, özellikle XIV. yüzyılda, Rumeli'nin zengin topraklarında yerleşmek amacıyla Anadolu'dan kendiliğinden büyük bir göç hareketi olmuş görünmektedir. Bu göçe katılanlar, çoğunlukla, Batı Anadolu'ya Doğu ve Orta Anadolu'dan Moğol baskısı altında gelip yığılan Türkmen boylarıdır. Öyle görünüyor ki, bizzat Batı Anadolu'da Bizans topraklarının işgali ve Türkmen beyliklerinin ortaya çıkması, bu Türkmen göç hareketinin bir sonucudur. XVI. yüzyıl arşiv kayıtlarına göre, 1520'lerde bile Batı Anadolu'da nüfusun dokuzda birini yörükler oluşturmakta idi. Biteviye doğudan Batı Anadolu'ya göç eden Türkmen göçebeleri bir nüfus baskısına sebep olmakta idi. Yeni otlaklar aramak zorunda olan göçebeler için ise Balkanlar çekici bir alandı.

Köy nüfusunu ayrıntılı veren mufassal tahrir defterlerinde, Doğu Balkanlarda, Varna'dan Tuna'ya kadar uzanan bölgede, yörük köylerini yerli Hıristiyan Bulgar köylerinden ayırt etmek güç değildir. Her şeyden önce aslı Anadolulu Türk köylerinde köy adları, baba-oğul adları, Müslüman-Türk adlarıdır ve bu köyler yerli Hıristiyan-Bulgar köylerine göre genellikle daha ufak ve fakir köylerdir. Bulgar köylerinde de tek tük Müslüman'a rastlıyoruz. Bunların yeni İslâmiyet'i kabul eden yerli Bulgarlar olduğu baba adlarının Abdullah yazılması sebebiyle anlaşılıyor. Genel olarak, Müslüman olan Bulgar yine kendi köyünde yaşıyor.

Istranca dağları, Balkan dağ silsilesi, Deli-Orman ve Dobruca-Kırı'na XIV. yüzyıl sonlarına doğru, özellikle Timur'un Anadolu seferlerinden sonra, yörük gruplarının gelip yayıldığına tanık olmaktayız. Vize'den Tuna'ya, Trakya'dan

8 "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottomanau XV'e et XVI'e siecles", Journal of Economic and Social History of the Orient, I (1957); Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Sürgünler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. Xl/l-4, 1949-50, s. 524-569; C. XIII, 1951-52, s. 56-58 ve C. XV, 1953-54, s. 209-237.

Selânik bölgesine kadar bu yoğun yörük gruplarını Tayyib Gökbilgin arşiv kayıtlarına göre saptamış bulunmaktadır.[9]Osmanlı Devleti bu yörüklerin önemli bir kısmını askerî hizmetler için örgütlemiştir. 1530'a doğru Rumeli'de bütün yörükler 50 bin aile olarak sayılmıştır. Bunun 35 bini askerî ocaklar hâlinde devletçe örgütlenmiş bulunuyordu. Barkan'ın haritasına bakılırsa, bu tarihe kadar bu sayının çok üstünde yörüğün köylerde yerleştiği, Batı Anadolu'daki gibi yerleşik hayatı seçtiği anlaşılıyor.

İslâmlaşmanın ilk iki yüzyılda çok kısıtlı olduğu cizye defteri kayıtlarıyla da ortaya çıkan bir gerçektir. 1489'da bir yılda Müslüman olmuş 94 hane ve onu izleyen üç yıl içinde yalnız 255 hane hesaplanmıştır.[10] İlk İslâmlaşmalar, Osmanlı ordusunda hizmet edenler, özellikle Hıristiyan tımar sipahileri arasında olmuştur. Osmanlı Devleti'nin özel bazı hizmetler yüklediği gruplar, genellikle Müslümanlar arasında yaşayan veya onlarla sıkı teması olanlar arasında İslâmlaşmalar daha sıktır. Bu dönemde İslâmlaşma, kesinlikle sosyal bir olaydır, sosyal faktörler etkisiyle olmuştur.

Hıristiyan aileler arasından Yeniçeri Ocağı veya sarayda hizmet için toplanan devşirme oğlanlara gelince, bunlar XVII. yüzyıl başlarına kadar yılda ortalama 3000 sayısında idi. Bazı tarihçiler, XVII. yüzyıldan sonra Balkanlarda vuku bulan kitle hâlinde İslâmlaşmaları, cizye miktarının artırılmış olmasına yormaktadırlar. Bu nokta henüz yeterince araştırılmamıştır. İslâm, ihtidada zoru kabul etmez. Çocuk masumdur, yani dinini tayinde bilinç sahibi sayılmaz. Osmanlılar, dünyevi bir amaçla Müslüman olanları *ahriyan* adı altında gerçek Müslümanlardan ayrı tutmuşlardır.

Şehir ve köylerde, Türklerle uzun yüzyıllar beraber yaşama, Osmanlı Devleti'nin kanun ve altyapı kurumlarının etkisi ve nihayet Osmanlı yüksek kültürünün bir prestij-kültür olarak taklidi, Balkan yerli halkı arasında kültürleşmenin başlıca yollarını oluşturmuştur. W. Hasluck, Hıristiyan ve İslâm halk inanışları ve âdetlerinin her iki toplum üyelerince ne kadar geniş ölçüde paylaşıldığını göstermiştir. Bunda, Bektaşîlik gibi halk dinî tarikatlarının eklektizmi önemli rol oynamıştır. Öbür yandan Rumeli Türkleri, Balkan yerli halklarından tarım, günlük hayat ve sanatta birçok kültür unsurunu almış, böylece zamanla Rumelili ile Anadolulu arasında bir kerte kültür farklılığı ortaya çıkmıştır.

Fakat Balkanlarda ve Avrupa'da bilinmezlikten gelinen başka bir gerçek, XIX. ve XX. yüzyılda Rus istilaları ve yeni millî Balkan devletlerinin baskı ve hatta etnik arındırma hareketleriyle Müslümanların ortadan kaldırılması girişimleridir. Bunun sonucu yüzbinlerce Müslüman, ya soykırıma kurban gitmiş, yahut Türkiye'ye muhacir olarak kaçmak zorunda kalmıştır. Yaklaşık ikiyüz yıldır süregelen ve son korkunç tekrarına Bulgaristan ve Bosna'da tanık olduğumuz dramın

9 Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957.

10 Bkz. Ö. L. Barkan, "894 (1488/1489) Yılı Cizve Tahsilâtına ait Muhasebe Bilançoları", Belgeler *(1964, TTK)*, I, 1-117.

belgelerini Bilâl Şimşir yayınlamış bulunmaktadır.[11] Balkanlarda beşyüz yıldır yurt tutmuş Türklerin ve Müslümanların soykırımı karşısında Batı Hıristiyan dünyasının tasvip derecesine varan kayıtsızlığı insanlık tarihi için bir lekedir. "Çadırları ile geldiler, çadırlarını toplayıp gidiyorlar" lafı, XIX. yüzyılda bir Avrupalı devlet adamının ağzından çıkmıştır.[12]

Balkanlılar arasında İslâmlaşma konusu, bugün maalesef güncel önemi olan bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Anadili Slavca, Arnavutça, Yunanca olan ve Türkçe konuşmayan toplulukların genellikle İslâmlaşmış yerli Hıristiyan halktan oldukları ileri sürülür. Fakat bugün bu insanları Müslüman diye cezalandırmak, Ortaçağlardaki Haçlı soykırımlarını hatırlatan çağdışı bir davranıştır. 1870'te Bosna-Hersek'te çoğunluk olan Osmanlılar böyle bir şey yapmamışlardır.

Osmanlı döneminde İslâmiyet'i kitle hâlinde kabul eden yerli halk, en çok Balkanların batı kısmında, Arnavutluk, Kosova ve Bosna'da bulunur. Rodop dağlık bölgesinde bulunan Pomaklar da bu grup içindedir. Buna karşılık, Balkanların doğu bölümündeki Müslümanların ana dili Türkçedir. Onlar Anadolulu Türklerdir.

VII. Ticaret, Yollar ve Şehirler

Balkanlarda bugünkü yol ve şehir ağı, ana hatları ile Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştır. Bugün başlıca Balkan şehirleri ve devlet merkezleri olan Filibe, Tatarpazarcık, Sofya, Belgrad, Sarayova, Üsküp (Skopje), Yenişehir (Larissa), İlbasan, Manastır, Köstence, Rusçuk (Ruse) birer küçük kasaba veya köy iken, Osmanlı döneminde büyük şehirler hâlinde gelişmişlerdir. Osmanlı-öncesi şehirler, örneğin Edirne, Selânik, Niğbolu, Silistre büyük gelişmeler göstermiştir.[13] Yeniden gelişen şehirlerin, Osmanlı yayılışında birbirini izleyen uc bölgelerinde, uc merkezleri olarak kurulduğunu anımsamak gerekir.

Balkanlarda Osmanlı döneminde büyüyen ve gelişen şehirler, başlangıçta idari-askerî merkezler hâlinde iken, zamanla geleneksel Osmanlı el sanatları ve esnafın (başlıca dokumacılık, boyacılık, dericilik) yerleşmesiyle, ticari-sinai merkezler hâline gelmişlerdir. XV. yüzyılda Osmanlıların ticari bakımdan öneminin açık bir kanıtı, Balkanlarda, hatta Osmanlıların yoğun ticari ilişkilere girdikleri Braşov (Erdel) gibi yabancı şehirlerde, Osmanlı gümüş akçasının egemen bir para

11 Bilâl Şimşir, "Rumeli'den Türk Göçleri", Belgeler, 1-3 Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

12 Encyclopedia Britannica'nın 1911 tarihli 11. baskısında aynen şunlar yazılıdır: "The five centuries of Turkishrule (1396-1878) form a darkepoch in Bulgarianhistory. The Invaders Carried fire and sword through the lands, towns, villages and monasteries were sacked and destroyed and who redistricts were converted into desolate was tes" (bkz. "Bulgaria", s. 78).

13 Bak. N. Todorov, "The Balkan City, 1400-1900", Seattle 1983; Müslüman nüfus için bkz. Aşağıdaki Tablo I.

durumuna gelmesidir. Bu ticaret merkezlerindeki gümrük defterleri ve o bölgelerde keşfedilen akça defineleri bu gerçeği ortaya koymaktadır.[14]

XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı *tahrir* defterleri, bütün Balkan şehirlerinde başlıca el sanatlarının, Osmanlı Bursası'ndakinin aynı çeşitlilik ve örgütlenme biçimini gösterdiğini belgeler. Bir başka deyişle, Batı etkisiyle XIX. yüzyılda temelli yapı değişimi kendini gösterinceye kadar, Balkan şehirleri kuvvetli bir Osmanlı şehir yapısı gösteriyordu.

Öte yandan Osmanlı döneminde, XV. yüzyıl başından itibaren, Balkan-içi ve Balkan-dışı ticaret görülmemiş bir gelişme göstermiştir. Osmanlı öncesi dönemde İtalyanlar, Balkanlardan deri, yün, balmumu, buğday, peynir, bal, iç-yağı, zeytinyağı, şarap gibi hammaddeler, yiyecek maddeleri ve esir satın alırlardı. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Sırp ve Bosna gümüşü XIII. yüzyıldan beri bir zenginlik kaynağı idi. Osmanlılar geldiklerinde, Bizans paraları yerine İtalyan altın paralarının, yani Venedik ve Floransa altınları ve gümüş *grossi*'lerinin (kuruş) bütün Balkanlarda dolaşımda egemen paralar olduğunu görmüşlerdir. Balkan tarihçilerine göre, Osmanlılar gelince Balkanlarda daha önce gelişmiş ticaret hayatı, şehirleşme ve tarım ekonomisi gerilemiş, Avrupa'dakine eş gelişmeye ayak uyduran bir ileri-feodalizm yerine parazit bir geri-feodalizm rejimi yerleşmiştir. XIII. yüzyılda PaxMongolica sayesinde kıtalararası ticaretin gelişmesi sonucu, Karadeniz, İstanbul, Balkanlar ve İtalya'nın görülmemiş bir ticari-ekonomik gelişme ve zenginlik dönemine eriştiği doğrudur. Fakat XIV. yüzyıl ortalarında Osmanlılar gelmeden Çin ve Orta Asya ticaret yollarının engellenmesi ve yaşanan büyük veba salgını sonucunda, Levant'ta, Balkanlar ve İtalya'da uzun bir iktisadi bunalımın başladığı da doğrudur. Bu düşüşten Osmanlılar sorumlu değildir. Aksine, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Balkanlarda göze çarpar bir iyileşme ve gelişme dönemi başlamıştır.

14 M. Berindei, "L'empire Ottoman et la 'route Moldave' avant la Gonquete de Chilia et de Catatea Alba (1484)", Journal of Turkish Studies, X, Harvard 1986.

Tablo I.
1520-1530'da Balkanlarda başlıca şehirlerin nüfusu (Ö. L. Barkan'a **göre)**[15]
(Hane olarak)

Şehirler	**Müslim**	**Hıristiyan**	**Yahudi**	**Yekûn**
Edirne	3338	522	201	4061
Atina	11	2286	-	2297
Saraybosna (Sarajevo)	1024	-	-	1024
Manastır (Monastir)	640	171	34	845
Üsküp (Skopje)	630	200	12	842
Sofya (Sofia)	471	238	-	709
Selânik (Salonika)	1229	989	2645	4863
Serez (Siroz)	671	357	65	1093
Tırhala (Triccala)	301	343	181	825
Yenişehir (Larissa)	693	75	-	768
Niğbolu (Nicopolis)	468	775	-	1243

(Vergiden bağışık nüfus alınmamıştır).

XIX. yüzyılda Balkan tarihçiliğinin büyük öncüsü C. Jirecek ve onu izleyen büyük Rumen tarihçisi N. Jorga (Iorga), Balkanlarda Osmanlı imparatorluk düzeninin, Balkanlar-içi barışı sağlayarak ticaret ve şehirleşmeye yol açtığını belgeleriyle ortaya koymuşlardır. Jirecek aynen der ki: "Türk fetihleri üzerine Dubrovnik ticareti kuşkusuz bir gelişme dönemine girdi... O zamana kadar mevcut küçük devletlerin sınırları ve gümrükler kalktı. Onun yerine Balkanlarda, düşük gümrük tarifesi uygulayan güçlü birleşik bir imparatorluk düzeni geldi."

Balkanların İtalya ve Avrupa ile ticaretinde en işlek limanı hâline gelen Dubrovnik (Raguza) Cumhuriyeti, Macar ve Venedik nüfuzundan çıkarak daha 1433'te Osmanlıların tâbisi oldu. Batı Balkan bölgesi ve Bulgaristan şehirlerin-

15 Bkz. yukarıda not 9.

deki Dubrovnik ticaret kolonileri en elverişli koşullarla, (bu arada yüzde 2 gibi aşağı bir gümrük ödeyerek), Venedik'le rekabet eder bir duruma geldiler. Dubrovnikliler, Osmanlı hükûmetine ödedikleri 12.500 altın haraç karşılığında muazzam kazançlar elde ettiler. Dubrovnik Limanı'nın gümrük geliri 1535'te 17.000 altından 1569'da 26.000'e ve 1570'te Osmanlı-Venedik Savaşı sırasında 106.000 altına yükselmiştir.[16]Saraybosna, XVI. yüzyıl ikinci yarısında Batı Balkanların ticari merkezi durumuna yükselmiş, Dubrovnik yerine Venedik'in Split (Spalato) Limanı'nın gelişmesine yardım etmiştir. Dubrovnik ve Bosna'nın gelişmeleri, bütün Balkan Yarımadası için bir gösterge sayılabilir.

Dubrovnik'in refahı, 1460-1520 döneminde Balkan Yarımadası'nı doğudan batıya kesen büyük bir kervan yolunun oluşması ile ilişkilidir. Bu yol, Bursa'ya İran'dan gelen ipeği Floransa'ya ulaştırmakta kullanılıyordu ve sıkı devlet kontrolü altında idi. Aynı zamanda Balkanlardan yün ve deri bu yolla İtalya'ya sevk ediliyordu. Denizde Venedik tekeline karşı Osmanlılar bu yolu geliştirmişlerdi. Osmanlı dönemi için şimdiye dek herhangi olumlu bir hüküm vermekten kaçınan Balkanlı millî tarihçiler, son zamanlarda dikkatlerini ticari-iktisadi gelişmelere çevirmişlerdir. Marksist gelişme teorisine göre sosyalist dönem öncesinde bir burjuva-kapitalist sınıf bulma gereği bunda yararlı bir etki yapmış görünmektedir. Yugoslavya'da J. Tadic, I. Bojic, V. Vinaver; Bulgaristan'da L. Berov, S. Panova; Arnavutluk'ta St. Naçi, Z. Shkodra; Yunanistan'da N. Svoronos Osmanlı döneminde ekonomik gelişme ile ilgili önemli araştırmalar yapan tarihçilerdir.

Osmanlı döneminde, Balkan ticaretinin gelişiminde rol oynayan üç ana doğrultudan biri, doğu-batı arasında Edirne-Dubrovnik ve Edirne-Avlona yolu idi. Öteki iki anayol, Erdel'e giden Edirne-Niğbolu-Braşov yolu, üçüncüsü deniz üzerinden İstanbul-Akkerman-Lwow (Lehistan'da doğu ticaret merkezi) yolu idi. Edirne, Balkanların İstanbul ve Bursa ile bağlantısında odak noktasını oluşturan büyük askerî, idari ve ticari bir merkezdi. Doğu malları, yani Bursa ipeklileri, İran ipeği, Hindistan baharat ve boyaları, Anadolu'dan Hamid-eli'nin pamuklu bogasileri, Safranbolu'nun safranı, Ergani'nin ve Küre'nin bakırı ve Kütahya'nın şapı, Edirne ve İstanbul'dan Balkanlara ve kuzeye buradan dağılırdı. Burada vurgulanması gereken bir husus şudur: Osmanlılar, Şam-Halep-Bursa-İstanbul-Akkerman üzerinden Avrupa'ya doğu malları ihracatı için milletlerarası bir ticaret yolu meydana getirmişlerdi. Lehistan'dan Moskova'ya kadar tüm Doğu Avrupa, doğu mallarını bu yoldan almakta idi. Bu yol, Beyrut veya İskenderiye-Venedik arasında horizental Akdeniz ticaret yolu ile rekabet ediyordu. XVI. yüzyılda zaman zaman bu yolla gelen baharat, Lizbon'a gelen baharat miktarını buluyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun, dolayısıyla Balkanların dünya ticaretinin önemli bir bölümü için bir koridor oluşturması, bölgenin XVI. yüzyılda zenginlik ve refahını açıklayan ve önemle belirtilmesi gereken bir hususdur.

16 J. Tadic, "Le commerce de Dalmatie â Raguse et la decadence economique de Veniseau XVIII siecle", Aspetti et Causadella Decadenza Economica Veneziananei XVII, s: Atti,Venedik 1961, s. 238-274.

XVII. yüzyılda imparatorluğun siyasi bunaltı ve ekonomik çöküşü, bunun Balkan köylüsüne etkileri üzerindeki ayrıntıları için okuyucuyu iki araştırmama göndermekle yetinirim.[17] XVIII. yüzyılda Avrupa ile ticaretin görülmemiş bir biçimde büyümesi ve imparatorluk idaresinde merkeziyetçi sistemin bırakılması, Balkan halklarının geleceği bakımından son derece önemli gelişmelerin kaynağı olmuştur. XVIII. yüzyılda Avrupa pazarının gıda maddelerine verdiği yüksek fiyatlar ve taşımacılığın gelişmesi sonucu, Balkanlarda dış pazar için tarım ürünleri yetiştirmek önem kazandı; özellikle buğday, pamuk, zeytinyağı ihracatında görülen büyük gelişmelerden Hıristiyan köylü payını aldı. Bununla beraber, devlet topraklarını kontrolü altına geçiren âyan ve ağalar, bu gelişmelerden aslan payını almakta idiler. Yeni yükselen bu egemen sınıf, genişleyen tarım toprakları için reaya emeğini alabildiğine sömürme yoluna gitti. Sahile ve limanlara yakın bölgelerde, özellikle Bosna, Kuzey ve Doğu Bulgaristan, Teselya, Makedonya ve Arnavutluk'ta, Balkan köylüsü ve köy knezleriyle toprak sahibi Müslüman ağalar arasında şiddetli bir çekişme başladı.[18] Eyaletlerde eski etkin kontrolünü kaybeden merkezî hükûmet ise bozulan dengeyi düzeltmekte güçsüz bir durumda idi. Öbür taraftan, XVIII. yüzyılda Rusya ve Habsburglarla yaşanan felaket savaşlar sırasında hazineye para ve asker yardımı sağlanması ancak bu âyan ve ağalar vasıtasıyla mümkündü. Bu koşullar altında merkezî hükûmet, onlara ayrıcalıklar tanımak ve toprak ve köylü üzerinde kontrollerini onaylamaktan başka bir şey yapamazdı. XVIII. yüzyıl sonlarında, savaş sonu işsiz kalan ücretli askerler, Kırcaaliler, Arnavutlar, haydut bölükleri hâlinde Balkanları baştan başa tahribe giriştiler. İşte bu genel koşullar altında Balkan köylüsü, milliyetçi aydınlarla, komitecilerle iş birliğine girmekten çekinmedi. XIX. yüzyılda Balkanlarda bu koşulların en kötü biçimde kendini gösterdiği bölgelerde, Kuzeybatı Bulgaristan ve Bosna-Hersek'te daha önce görülmemiş şiddette yaşanan Hıristiyan köylü ayaklanmalarını, temelde, bu sosyal yapı değişikliği hazırlamıştır. Son kırk yılda Marksist Balkanlı tarihçiler üretim ilişkilerindeki bu değişiklikleri esas almaktadırlar.[19] Fakat Balkanlarda, imparatorluğa karşı ayaklanmalarda ve Balkan milletlerinin ayrılma ve millî devlet kurma çabalarında öteki faktörleri de unutmamak gerekir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısı, Balkanlarda ticari gelişme-şehirleşme ve bir yerli tüccar sınıfının doğuşuna paralel olarak, Aydınlanma Çağı Avrupası'nın etkisi altında eğitimin gelişmesi ve bir Yunan, Sırp ve Rumen *intelligentsia*sının ortaya çıkışını görmüştür. Avrupa'da Viyana, Venedik, Paris, Cenevre, Leipzig, Odesa gibi büyük şehirlerde XVIII. yüzyıldan beri Rum, Bulgar, Sırp, hatta Türk Os-

17 "The Ottoman Declineandits Effectsuponthe Reaya", Aspects of the Balkans, Continuity and Change, H. Bimbaum ve S. Vryonis (yayn.), Lahey 1972, s. 338-354; "Militaryand Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", Archivum Ottomanicum, VI (1980), s. 283- 338.

18 Bkz. B. McGovvan, Economic Life in Ottoman Empire, Cambridge University Press, USA, 1982.

19 F. Adanır, "Tradition and Rural Change in Southeastern Europe During Ottoman Rule", University of California Press, 1989, s. 131-176; Chirot (Ed.), "Origins of Backwardness in Eastern Europe"; H. İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, İstanbul, Eren Yayınevi, 1992; Nikolay Todorov, The Balkan, bkz. not 12.

manlı tebaasından tüccar koloniler meydana çıkmış; İstanbul Rumları, özellikle Fenerli nüfuzlu aileler çocuklarını Avrupa'da tahsile göndermeye başlamışlardı. Böylece, Avrupa Aydınlanma Çağı'nın, özellikle Fransız Büyük Devrimi'ni hazırlayan fikir adımlarının etkisi altında, milletleri için hürriyet isteyen devrimci bir Balkan *intelligentsia*sı vücut bulmuştu. Romanya, Kuzey Bulgaristan, Sırbistan, Arnavutluk özellikle deniz taşımacılığı ile zenginleşmiş; Yunanlar artık ekonomik bakımdan Osmanlı merkezine değil, Avrupa'ya bağlı duruma geldiklerini, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmakla bir şey kaybetmeyeceklerini görmüşlerdi. Osmanlı Devleti, Avrupa ile sıkı ticari ilişkisi olan kendi gayrimüslim tebaasına Avrupa tüccarı adıyla birtakım özel imtiyazlar tanıyarak onları devlete bağlamak girişimlerinde bulundu ise de yararı olmadı. Onlar, konsoloslardan aldıkları belgelerle, bir bakıma, Avrupa devletleri himayesine giriyorlar ve kapitülasyon imtiyazlarından yararlanmayı tercih ediyorlardı. Osmanlı Devleti kendi tüccar tebaasını kaybediyordu.

Bunun yanı sıra, imparatorluğa komşu iki büyük devlet, Avusturya ve Rusya, Balkanlarda kendilerine bağlı uydu devletler yaratmak için diplomasilerini, o işlemezse ordularını harekete geçirmekte yarış hâlinde idiler. İşte XIX. yüzyılda Balkan milletlerinin birbiri ardından imparatorluktan ayrılıp kendi bağımsız devletlerini kurmaları, bu ekonomik, sosyal ve düşünsel değişimlerin sonucudur. Şüphesiz bu, önlenmesi olanaksız tarihî bir gelişim idi.

Balkan milletlerinin Rönesans'ı, Osmanlı Türkleri arasında Batılılaşma hareketine iki biçimde etki yapmıştır. İlkin, Osmanlı İmparatorluğu bu milletleri idaresi altında tutmak için reform hareketini hızlandırmış; öbür yandan Batılılaşmış birçok gayrimüslim, Osmanlı idare ve kültür hayatında ön safta yer almıştır. Osmanlı Devleti adına söylenebilecek bir şey varsa, o da bu milletleri beş yüzyıl, yok etmeye çalışmadan, kendi millî varlıklarını, ticaret ve kültürlerini geliştirmelerine elverişli bir ortamı sürdürmüş olmasıdır. 1839'da imparatorluk birlik ve bütünlüğünü korumak için ilan edilen liberal Tanzimat rejimi bu gelişmeyi kösteklememiş, aksine geliştirmiştir. Balkan milletleri arasında her bakımdan en ileride görünen Yunanlar, Osmanlı Devleti'ne karşı bütün Avrupa'nın yaptırım ve baskısı ile 1830'da bağımsız devletlerine kavuştular. Fakat ondan yarım yüzyıl sonra fiilen bağımsız hâle gelen Bulgaristan, Tanzimat dönemi idaresi altında eğitim ve ekonomi bakımından gelişmiş hâliyle, o tarihte Yunanistan'dan daha ileri bir memleket manzarası gösteriyordu. Balkanlı milletler bağımsızlıklarına kavuşunca, tekrar XIV. yüzyıldaki boğuşma sürecine dönmüşlerdir. Yalnız birbirleri ile değil, kendi sınırları içinde beş yüzyıllık bir tarihin yarattığı dinî-etnik grupları hunharca yok etmeye çalışmakla, büyük devletlerin ve blokların planlarına alet olmakla, Birinci Dünya Savaşı'nda görüldüğü gibi, dünya barışını tehdit etmektedirler.

Osmanlı lehine belirlenmesi gereken başka bir nokta, hükûmetin, imparatorluğun birlik ve bütünlüğünü korumak amacıyla 1839-1877 döneminde re-

formlara inanarak sarılması ve nihayet İslâm dünyasında ve Doğu Avrupa'da ilk anayasa ve parlamento rejimini ilan etmiş olmasıdır (1876). Bugün Türkiye, demokrasi rejiminin kuruluşunda Avrupa'nın eşiğinde önde gelen ülkelerden biri durumunda ise bunu her şeyden önce Tanzimatçıların girişimlerine borçludur. Bu dönemde, Osmanlı reformcularının Balkan milletlerini imparatorluğa bağlamak için ortaya attıkları ideoloji *Osmanlılık*'tır; bu hareket imparatorluk fikrine bir içerik vermeye çalışıyordu. Tanzimatçılar, ortak bir Osmanlı vatanı içinde, bütün Balkan Hıristiyan milletlerine Müslümanlarla eşit haklar tanıyor, hatta cizyeyi bile kaldırmayı düşünüyorlardı. Osmanlılılık, millî ayrılık ideolojisine karşı bir imparatorluk veya bugünkü terimi kullanmak caiz ise bir *common-wealth* ideolojisi getiriyordu. Devlet idaresinde ve kanunlar önünde Hıristiyan-Müslüman herkes eşit olacak ve Osmanlı vatanı, bir din veya halkın imparatorluk egemenliği yerine, burada yaşayan milletlerin ortak vatanı olacaktı.

Bu düşünce, Leh devlet adamı Çartoriski tarafından da daha XIX. yüzyılda büyük devletlerin kontrolünü gideren bir rejim olarak açık bir biçimde ifade edilmiştir. *Balkan Birliği* fikri, bugün her zamankinden çok önemini göstermektedir. Tarihî ve dinî yapısını değiştiremeyen Osmanlı İmparatorluğu, tabii böyle bir ideolojiyi gerçekleştirmekten uzaktı. Türkler kendileri, 1923'te millî ve laik bir cumhuriyet kurarak bu fikrin gerçekleşmesi için en elverişli zemini yaratmışlardır inancındayız.

VIII. Balkan Araştırmaları

Balkan tarihinin Balkan milletlerinin el birliğiyle araştırılması için örgütlenme, ilkin 1963 yılında NicolaJorga'nın yurdunda, Bükreş'te Balkanlı delegelerin bir araya geldiği bir toplantıda kararlaştı. Unesco'nun desteğiyle vücuda gelen örgüt, *AssociationInternationaledesEtudesduSud-EstEuropeen* (AIESEE) dünyada Balkan araştırmaları yapan her devletin üyeliğine açıktır. Yapılan statüye göre üyelik için başvuran memleketlerde önce bir millî komitenin örgütlenmiş olması gerekiyordu. Balkanlı milletlerin merkezî komitede iki oyla temsili, başkanlık, genel sekreterlik ve başka hususlarda Balkan memleketlerinin önceliği, örgütün Balkanlararası iş birliği karakterini vurgulamış bulunuyordu. Türkiye, bir Balkan devleti sıfatıyla tabii başından beri bu örgütte aktif bir rol oynadı. Bükreş'teki ilk toplantıda rahmetli Faik Reşit Unat Türkiye'yi temsil etti. Ondan sonra, memleketimizde Balkan araştırmaları millî komitesini örgütleyen Türk Tarih Kurumu adına bu satırları yazan delege gönderildi. *Association*, ilk kongresini 1968'de Sofya'da yaptı. Balkan Araştırmaları, arkeoloji, tarih, etnografya, edebiyat, folklor, sanat tarihi gibi bütün insan bilimleriyle konuyu en kapsamlı biçimde ele alıyordu. Ondan sonraki kongreler, her Balkan memleketinde üç yılda bir sıra ile toplandı. Her Balkan memleketi bir *Balkan Araştırmaları Dergisi* çıkarmaya başladı. Türkiye'de rahmetli Cengiz Orhonlu'nun girişimiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* çıkarıldı ise de onun ölümü

ile yayın durdu. Bu dergi, Türkiye'de Balkan araştırmaları üzerinde ilk ve son bilimsel periyodik olmuştur. *Association*'ın başkanlık sırası 1971-1974'te Türkiye'ye geldi. Orhonlu'nun ölümü ve benim Chicago Üniversitesi'ne gitmemden sonra, bu önemli kuruluş ile ilgilenen olmadı, o kadar ki Belgrad'da toplanan kongrede bir tek Türk delege dahi yoktu.

Şunu memnuniyetle belirtmek isterim ki, Türkiye'de bu boşluğu bugün 1985'ten beri Türk-Arap ilişkileri araştırmalarını yapan ve 1992 başında Balkan araştırmalarını da üstlenen "Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı" doldurmaktadır. Vakıf, Balkanlar konusunda 26 Eylül 1992'de ilk sempozyumunuİstanbul'da düzenlemiştir. Şimdi de *Balkanlar* referans kitabını yayımlamaktadır. Daha sonra İngilizce yıllık dergiler de çıkaracaktır.

Bugün tarihî günler yaşıyoruz. Balkanlarda, yüzyıllarca kader birliği yaptığımız insanları kendi talihlerine bırakamayacağımızı sonunda anlamış bulunuyoruz. Bugün bütün vatandaşlar ve Türk hükûmetleri bu ortak bilinç içindedirler. XX. yüzyılda artık Balkan milletlerinin, Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı gibi görmemeleri zorunludur. Osmanlı Devleti, belli bir çağın gerçeklerine yanıt vermiş bir tarihtir, geçip gitmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, imparatorluktan sonra kurulmuş bir millî devlettir, bir Balkan millî devletidir. Kurulduğundan beri Türkiye Cumhuriyeti hükûmetleri öteki Balkan devletleriyle iş birliği yapmak ve ahenk içinde yaşamak için çaba göstermişlerdir. Osmanlı düşmanlığı, Türk düşmanlığı biçimine dönüştürülmemelidir. Tarihî olguların saptırılmasıyla bir husumet ve çatışma dünyası yaratmaktan kaçınmak herkesin yararınadır. Anlayış ve iş birliği ruhunu, beş yüzyıllık ortak tarihimizin objektif bir şekilde bilimsel araştırılması ve ortaya çıkan gerçekler getirecektir.

Ortak tarihimiz, İstanbul'da milyonlarca belgeyi içeren Osmanlı Arşivleri'nde yatmaktadır. İlk defa bu arşivlerden onbinlerce belgeyi mikrofilm olarak alan Bosnalı ve Sırp tarihçiler, şimdiye kadar çok değerli incelemeler yayınlamışlardır. Bugün arşivde belgeler hızla tasnif edilip araştırıcıların yararlanmasına sunulmakta, araştırma formaliteleri basitleştirilmekte, her türlü fotokopi olanakları sağlanmaktadır. Bunlara ek olarak yapılması gereken, arşiv binasında veya yakınında Osmanlı arşiv belgelerini hakkıyla okumak ve değerlendirmek için bir uzman grubun belli saatlerde öğretim yaptığı bir arşiv semineri örgütlemektir. Ayrıca araştırıcılar için elverişli koşullarla kalacakları ve birlikte çalışacakları bir misafirhane kurulması, daha çok sayıda Balkanlı gencin İstanbul arşivlerine gelip çalışmalarını teşvik edecektir. Bir kelime ile Balkanların her köşesinden gelecek araştırıcılar, İstanbul'da kendilerini kendi evlerinde hissetmelidir.

EKLER

1.) 1860-1878'de Rumeli'de Müslüman Nüfusu

(Kaynak: E. Akarlı, "OttomanPopulation in Europe in the 19th century", Tez, Wisconsin Üniversitesi, 1970)

Vilayetler	Nüfus
İstanbul	342.200
Edirne	597.100
Tuna	945.60/-------
Sofya	154.200
Selânik	264.800
Yanya	430.500
Manastır	880.600
İşkodra	141.000
Bosna-Hersek	520.000
Girit	48.400
Ege Adaları	80.000
Yekûn	4.404.600

Özetle, bu bölgede 4,5 milyona yakın bir Müslüman nüfusu olup bunun 2 milyonu etnik Türk, 1.300.000'i Arnavut, 600.000'i Boşnak, 400.000'i Çerkez idi.

1831 Osmanlı tahririne göre Rumeli'de nüfusun yüzde % 37.5'i Müslüman'dı. K. Karpat'a göre yüzyılın ikinci yarısında, 1877'ye doğru Müslümanlar bütün nüfusun %30'u ilâ %43'ü arasındadır.

2.) 1894 Osmanlı Sayımına Göre Nüfus

(K. Karpat, s. 155)[20]

Vilayet	Müslüman	Yunan	Ermeni	Bulgar	Yahudi
Edirne	434.366	267.220	16.642	102.245	13.721
Manastır	630.000	228.121	29	-	5.072
Yanya	235.948	286.294	-	-	3.677
İşkodra	330.728	5.913	-	-	2.797 (Katolik)
Girit	74.150	175.000	500	-	200
Adalar	30.809	226.590	83	2	2.956
Çatalca	18.701	35.848	585	5.586	966
Selânik	463.000	277.000	1.257	223.000	37.206 (2.311 Katolik)
Kosova	419.390	29.393	-	274.826	1.706 (5.588 Latin)

Bu sayımda Müslüman nüfus Edirne, Manastır, İşkodra, Selânik ve Kosova bölgelerinde çoğunluktadır. Etnik Türk Müslüman nüfus ayrıca gösterilmemiştir.

20 Kemal H. Karpat, "Ottoman Population, Demographic and Social Characteristics, 1830-1914", Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

3.) 1889'da Rumeli'de Bazı Şehirlerin Nüfusu

(Kaynak: Ş. Sami, *Kamûs'ul-a'lâm***, II, 1213)**

Selânik	80.000
Edirne	62.000
Prizrin	38.000
İşkodra	36.000
Manastır	35.000
Belgrad	35.000
Yanya	33.000
Şumnu	32.000
Saraybosna	30.000
Rusçuk	26.000
Üsküp	25.000
Yenişehir	21.000
Sofya	20.000

4.)[21] Bosna Eyâleti'nin 1870 Yılında Nüfusu

(Kaynak : H. 1287 Bosna Vilayeti Salnamesi)

Vilayet	Müslüman	Ortodoks	Katolik	Yahudi	Çingene[1]	Toplam
Saray	98.921	51.566	24.590	2696	1.903	179.675
İzvornik	178.964	131.471	32.787	354	5.521	349.098
Travnik	122.251	70.547	65.110	441	1.850	260.199
Bihke	127.027	104.343	5.898	0	1.124	238.393
Yenipazar	147.942	85.952	0	112	2.086	236.093
Banaluka	84.061	126.288	40.554	65	1.656	252.623
Hersek	110.964	66.041	51.414	0	1.900	230.319
TOPLAM	870.128	636.208	220.353	3.669	16.041	1.746.399

21 Profesör Justin McCarthy, Bosna nüfusu üzerinde Harvard Üniversitesi'nde 8 Şubat 1993 tarihinde toplanmış olan sempozyumda sunduğu 4 ve 5 numaralı tablolar.

Kaynakça

"Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottomanau XV'e et XVI'e siecles", *Journal of Economic and Social History of the Orient,* I (1957).

"Militaryand Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum,* VI, 1980.

"The Ottoman Declineandits Effectsuponthe Reaya", *Aspects of the Balkans, Continuity and Change,* H. Bimbaum ve S. Vryonis (yayn.), Lahey, 1972.

ADANIR, F., "Tradition and Rural Change in Southeastern Europe During Ottoman Rule", University of California Press, 1989.

BARKAN, Ö. L., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. Xl/l-4, 1949-50; C. XIII, 1951-52 ve C. XV, 1953-54.

BERİNDEİ, M., "L'empire Ottoman et la 'route Moldave' avant la Gonquete de Chilia et de Catatea Alba (1484)", *Journal of Turkish Studies,* X, Harvard, 1986.

CHİROT, Daniel (Ed.), "Origins of Backwardness in Eastern Europe".

İNALCIK, H., "Gelibolu", *Encyclopedia of Islam,* 2. Edisyon, II.

İNALCIK, H., "Hicrî 835 Tarihlî Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid", İndeks: Metropolitan, Ankara, 1954.

İNALCIK, H., *Tanzimat ve Bulgar Meselesi,* İstanbul, Eren Yayınevi, 1992.

KARPAT, Kemal H., "Ottoman Population, Demographic and Social Characteristics, 1830-1914", Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul, 1957.

Saltuknâme, Fahir İz (Ed.), *Saltuknâme* I-VII, ABD, Harvard University Printed Office, 1976.

ŞİMŞİR, Bilâl, "Rumeli'den Türk Göçleri", *Belgeler,* 1-3 Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

TODOROV, Nikolay, *The Balkan*.

WİTTEK, P., "Yazıdjioghlu on ChristianTurks…", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Londra.

X - XIV. Yüzyıllarda Orta ve Doğu Avrupa'da İslâm Varlığı

Tasin GEMİL

Prof. Dr., Direktör, Türkoloji ve Orta Asya Çalışmaları Enstitüsü
Babeş-Bolyai Üniversitesi, Romanya

Özet

Avrupa'ya İslam'ın geçişi özellikle Osmanlı Devletine bağlansa da Osmanlılardan evvel de Avrupa'da İslam'ın varlığı ele geçen son bulgularla kanıtlanmıştır. Osmanlılardan önce Avrupa'ya ulaşan Müslüman Türk toplulukları özellikle Balkanlardaki bazı kitlelerin İslam dairesine girmesinde mühim rol oynamıştır. Ancak gerek Hristiyan devletlerin politikaları gerekse İslam'ı devam ettirecek kadar geniş kitleye sahip olmamaları sebebiyle bu topluluklar zaman içerisinde asimile olmuşlar ve bu topluluklardan geriye oldukça küçük gruplar kalmıştır. Osmanlı'nın Balkanlardaki hızlı ilerleyişini bu gelişmelerin sonucu olarak görmek sanırız yanlış olmayacaktır.

The Presence of Islam in Central and Eastern Europe in the X – XIVth Centuries

Summary

Although the transition of Islam into Europe is particularly associated with the Ottoman State recent findings prove that Islam was present in Europe before the Ottomans. Muslim Turkish communities reaching Europe before the Ottomans and especially some groups in the Balkans had a significant role in the inception of the Islam circle. However, due to the fact that the policies of Christian states as well as insufficient number of followers to sustain Islam these communities were assimilated in time and very small groups remained from these communities. We believe that it will not be erroneous to presume that the rapid progress of the Ottomans in the Balkans was generated as a result of these developments.

Giriş

Genel olarak, İslâm'ın Balkanlara ve sonra da Orta Avrupa'ya doğru yayılışının Osmanlı ile başladığı iddia edilmektedir. Fakat Doğu ve merkezi Avrupa'da Müslümanların, özellikle Türk asıllı Müslümanların mevcudiyetinin daha erken zamanlarda olduğu ispatlanabilir.

1222 yılında, Macar Kralı II. Andrei (Andras) tarafından verilen ve "Altın Bula" (Altın Mühür/Damga) adını taşıyan çok önemli bir belgede, *Hysmahelite et Judei* sözleri kaydedilmiştir. Muhakkak, burada Müslümanlardan ve Yahudilerden bahsedilmiştir. Aynı kaynaktan anlaşıldığına göre, bu Müslüman ve Yahudiler Macar Krallığında çok önemli pozisyonlara sahip imişler. Krallığın maliyesi, yani vergilerin toplanması (*comites camere*), darbhanesi (*monetari*), tuz ticareti (*salinari*) ve gümrüğü (*tributari*) bunların ellerinde bulunuyormuş[1]. Bu sebepten de, bu toplumlar Arap kökenli *khalis* terimi ile tanınmışlar, yani temiz (halis), üstün insanlar gibi Hristiyan ortamında ün kazanmışlar. XII-XIII. yüzyıl kaynaklarından anlaşıldığına göre, halk arasında *khalis* terimi *kaliz*, *kaluz, kulus, klus* şekillerini almış. Zamanla, bu terim tuzcular, yani Orta Çağ'ın çok kıymetli mallarından birisi olan tuzun alım-satımı ile meşgul olanlar için kullanılmış. Hatta yeni bir varsayıma göre, Transilvania bölgesinin en büyük şehri olan Cluj'un ismi bile bu coğrafyaya erken yerleşen Müslüman cemiyetin adından geldiği de ileri sürülmüştür. Romen diline uygun *Clus* şekli 1173 yılına ait vesikalarda bulunmaktadır. En nihayet, Macarca *Culus*'tan *Koloszvar* ve Romence *Clus*'tan da *Cluj* meydana çıkmış[2].

XIII. yüzyılda yaşayan Arap coğrafyacısı Yakut İbn Rumi çok kıymetli ve ilginç bir bilgi nakletmiştir. 1220 yılında, Yakut İbn-i Rumi Halep'te yabancı genç bir Müslüman ile tanışmış. Bu genç, ülkesinin başka gençleri ile birlikte, Halep'te İslam ilahiyatı okumaya gelmiş. Yani, günümüzün tabiriyle, bu genç Halep İslam İlahiyatı Fakültesinde yabancı uyruklu talebeymiş. Ülkesi hakkındaki soruyu yanıtlarken, bu genç şöyle konuşmuş: "Ülkemiz Konstantiniyye'nin ötesinde bulunmaktadır. Bu ülke Hünkâr adında bir Frenk kavmine aittir. Biz Müslüman olarak o kralın tebaasıyız. O krallığın serhaddinde, kasaba büyüklüğünde 30 kadar köyümüz vardır"[3]. *Khalis* sözcüğünden türemiş ve Transilvanya'da bulunan yer adları bu Erdelli Müslüman talebenin dediklerini teyit etmektedir. Buradan çok açık anlaşıldığına göre, XIII. asrın başlangıcında, Macar (Hungar) krallığında yerleşik, oldukça kalabalık ve zengin bir Müslüman toplumu varmış.

Tabii ki, bu Müslümanların Macar krallığında varlığı o zamanda başlamamış. Bazı varsayımlara göre, Transilvanya ve Pannonia'ya Müslüman unsurları ve grupları Macar boylarından önce gelmişler ve IX. asrın sonunda da, Arpad başlı-

1 Hansgerd Göckenjan, *Hiilfsvölker und Grenzvachter in mittelalterlichen Ungarn,* Wiesbaden, 1972, s. 61.

2 Virgil Ciocâltan, "Cluj şi Galaţi: sugestii etimologice", *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in Honor of Victor Spinei on His 70th Birthday,* ed. Fl.Cuta, B.-P.Maleon, Iaşi, 2013, pp. 523-541.

3 *Jacut's geographisches wörtenbuch,* ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866, s. 470.

ğında gelen Macar kabileleriyle birlikte daha çok sayıda bu bölgelere yerleşmişler. X. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Yahudi seyyah Abraham Iakobsen (Ibrahim ibn Yakub)'in seyahatnamesini kaleme alan Arab al-Bakri'ye inanırsak, IX. asrın sonuna doğru Tuna ağızları bölgesine yerleşen Peçeneklerin ekserisi İslam'ı kabul etmişler[4]. Herhâlde, Macar krallığın en eski tarihi kaynaklarında Müslüman toplumlarından bahsedilmektedir. Krallığa ait Latince yazılmış kaynaklarda, Müslümanları "saracen", "ismaelite", "besermen" diye adlandırmışlar. Eski Macarcada ise Müslümanlara "böszörmeni" denilmiş. Erken dönemlerde, Macar krallığında mevcut Müslüman toplumları Hârezm, İran ve Kafkas kökenli Alan (As, Yazig), Kuzey Karadeniz bölgesinde bulunan Khazar boyu, Volga kıyılarına yerleşen Bulgar, Başkır unsurlarından oluşmuş[5]. Macarlar Doğu kökenleriyle bağlantılarını uzun süre saklamışlardır.

Erken asırlarda, Macar Krallığı'nda bulunan bu Müslümanların, Yahudiler ile birlikte, Khazar Kağanlığından geldikleri varsayımı üzerinde durulmaktadır[6]. Ama bu Müslümanlar Büyük Bulgar Kağanlığından da gelebilirlerdi. Bilindiği gibi, Khazar Devleti Yahudiliği kabul etmiş ise de, İdil (Volga) Bulgarları Müslümanlığı seçmişlerdir[7]. İdil Bulgarları arasında, İslâm IX. yüzyılın sonu ve X. yüzyılın başında geniş şekilde yayıldığı kaydedilmiştir. Orta Asya'daki parlak Müslüman merkezleri ile sıkı ticari ilişkileri olan Büyük Bulgar Devleti, Türk-İslâm medeniyeti (Hanefi mezhebi) etkisi altında gelişmiştir. Bağdat halifesi al-Muktadir'in, 921 yılında İdil bölgesine gönderdiği sefirin yanında bulunan kâtip İbn Fadlan'ın yazdıklarına göre, o tarihte Bulgar devletinde önemli bir Müslüman toplumu bulunuyormuş. 903-913 yılları arasında yazdığı eserinde, İbn Rüşd de İdil Bulgarların Müslüman olduklarını kaydetmiştir. Yani, Bağdat halifesinin gönderdiği sefaretin başlıca önemi, İdil Bulgar Devleti'ni bir Müslüman ülkesi olarak resmen tanıdığını ilan etmesi olmuştur. Tabii ki, bu diplomatik başarı İdil Bulgar Devleti'nin Müslüman dünyası ile ilişkilerini genişletmiş ve pekiştirmiştir. Netice olarak da, İdil boyunda İslâm'ın yayılması güç kazanmıştır; hatta Müslüman Bulgarlar henüz Hıristiyanlığı kabul etmeyen Ruslar arasında da İslam'ı yaymaya çalışmışlardır. Bilimsel araştırmaların neticesi olarak denebilir ki, XI. yüzyıldan itibaren, İdil Bulgarları arasında İslâm en kuvvetli din olarak yayılmıştır[8].

1236-1241 yılları arasında İdil Havzası da Moğol istilâsına maruz kalmış ise de, bölgede İslâm'ın üstünlüğü devam etmiştir. 1242 yılında Batu Han tarafınca kurulan Altın Orda Devleti çok az bir dönemde İslâmlaşmış ve Türkleşmiştir. Aslında, bu devletin esas tebaasının Kıpçaklardan oluştuğu herkesçe kabul edilmek-

4 Victor Spinei, *Realităţi etnice şi politice în Moldova meridională în secolele X-XIII. Români şi turanici,* Editura Junimea, Iaşi, 1985, s. 144.

5 Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici. Românii şi puterea în Regatul Ungariei medievale (secolele XIII-XIV),* Editura Litera, Chişinău, 2011, s. 52.

6 Virgil Ciocâltan, "Cluj şi Galaţi: sugestii etimologice", s. 523-528.

7 Bkz. *Bulgarica. Vremja I proctranstvo Bolgarskoi tzivilizatzii. Atlas,* Institut istorii im. Ş. Mardjani AN Respubliki Tatarstan, Moskva – Kazan, 2012, s. 280 – 328.

8 *Tatar History and Civilisation,* IRCICA, Istanbul, 2010, s. 53-56; 60-74.

tedir. Hatta o zamanın ve çağımızın tanınmış tarihçileri Altın Orda'yı bir "Kıpçak Hanlığı" veya "Kıpçak Sultanlığı" olarak adlandırmışlardır.[9] Batu Han'ın kardeşi Berke (Bereke) Han (1257-1256) bu dev devletin ilk Müslüman hükümdarı olmakla birlikte yürütülen İslâmlaşma ve Türkleşme eylemlerini kuvvetlendirmiş ve hızlandırmıştır. Asya ve Avrupa kıtaların geniş bölgelerini kapsayan Altın Orda, XIII. asrın ikinci yarısından itibaren, çoğunlukta Türk soyu Müslümanlardan oluşan ve Türk-İslam niteliği ağır basan bir devlete dönüşmüştür. Bu derin ve geniş süreçlerin en önemli neticesi şimdiki Tatarların bir Türk ve Müslüman halkı olarak tarih sahnesine çıkması olmuştur. Altın Orda kudretinde bir Avrasya Devletinin İslâm âlemine dâhil olması, devrin siyasi dengesini etkilemiştir. Altın Orda ve Memluk Devleti arasındaki uzun süreli ittifak, Ak Deniz ve Kara Deniz havzalarını yakınlaştırmış ve önemli derecede etkilemiştir. Yani, Altın Orda medeniyeti ve kültürü o devirlerde yüksek seviyelere ulaşan İslâm medeniyeti ve kültürü tesiri ile gelişmiştir.

Altın Orda'nın hudutları Doğu ve Güney-Doğu Avrupa'nın geniş bir kısmını da kapsamakta idi. 1370 yıllarına kadar, şimdiki Romanya'nın doğu bölgesi de Altın Orta hâkimiyetinde bulunuyordu. 1424 yılında tamamladığı *Tarih-i al-i Selçük* adlı eserinde, Osmanlı müellifi Ali Yazıcızade, Berke Han zamanını (1257-1266) göz önünde tutarak, şunları da yazmıştır : "Çok müddet Kırım'dan Kara Boğdan (tarihi Moldova – T.G.) iline değin Müslümanlıktı. Kara Boğdan'da dahi adına (Berke Han adına – T.G.) mescidi durur. Kâfirler içine domuz koyarlarmış, fi'l-cümle."[10] Bu bilgi arkeolojik araştırmalar ile de kanıtlanmaktadır. Şimdiki Moldova Cumhuriyeti arazisinde, Altın Orda zamanında kurulmuş iki büyük şehir kalıntıları meydana çıkarılmıştır. Günümüzdeki Kosteşti (Costeşti) köyü yakınlarında izleri kalan büyük bir Tatar şehrinin adı henüz tespit edilmemiş ise de, Orhei kasabası yakınlarında bulunan diğer Tatar şehrinin adının, şehrin kurulduğu yerde bulunan madeni paralardan, *Yangı Şeher/ Şehr-i Cedid* olduğu bilinmektedir. Kalıntılardan anlaşıldığına göre, bu şehirler tam manasıyla büyük Müslüman şehirleri gibi gelişmiş altyapıya sahip imişler. Yangı Şeher'de 3 000 m^2, yani 57,7x51,5 m (başka bir ölçüye göre: 58,8x52,8) ebadında bir ulu cami temeli hâlâ mevcuttur. Aynı yerde, taştan yapılmış üç umumî hamam, kervansaray, tuğladan iki türbe ve bir 352 m^2 (52x26 m) alanında kapalı çarşı kalıntıların da yalnız temelleri günümüze kadar ulaşmıştır[11]. Romen ve Moldovalı âlimler bu şehirlerin kurucusunu Abdullah Han (1362 – 1369) olduğunu ileri sürmüş

9 Tasin Gemil, "Osmanlı Öncesi Romanya Topraklarında Türk Varlığı", *Moştenirea Istorică a Tătarilor*, vol. II, ed. Tasin Gemil, Nagy Pienaru, Editura Academiei, Bucureşti, 2012, s. 45-46.

10 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi – İstanbul, Revan - 1392, s. 235 v.; Yazyjy Ogly Aly, *Seljuk Türkmenlerının Taryhy,* II, ed. Rahmaberdi Godarow, Aşgabat "Miras", 2004, s. 316: "*Krymdan Garabogdan iline çenli ilatyn köpüsi musulmandy. Garabogdanda hem öz adyna metjidi bardy. Kapyrlar içine donuz goyarlardy".*

11 P. P. Bârnea, "Kamennoe sooruszenie I v Starom Orhee", *Arheologicheskie issledovanija srednevekovyh pamjatnikov Dnestrovsko – Prutskogo meszdurechja,* Chişinău, 1985, s. 25; Tamara Nesterov, *Situl Orheiul Vechi. Monumente de arhitectură,* Chişinău, 2003, s. 47- 48.

iseler de[12], bence bu şehirler Özbek Han (1313 - 1342) devrinde inşa edildiği de olasılık dâhilindedir. Maalesef, Sovyet ve Moldovalı arkeologlar burada taş üzerinde bulunan İslâm yazıtlarının bazılarını, bilerek veya bilmeyerek, tahrip etmişlerdir.[13]

1330 yıllarında Altın Orda'da bulunan Arap seyyahı İbn Battuta, Özbek Han'ın zevcelerinden Bizans prensesi olan Konstantiniye'nin seyahatine iştirak ederek, Dobruca'daki Babadağı kasabasını Müslüman Türklerin son şehri olduğunu kaydetmiştir.[14] Mükemmel kaynaklara dayanarak yazdığı eserinde, Ali Yazıcızade, XIII-XIV. yüzyıllara ait, şunu da kaydetmiştir: "Çokluk zaman Dobruca ilinde iki üç pare Müslüman şehri ve otuz-kırk bölük Türk obaları vardı."[15]

Müslüman Berke Han (İbrahim Cemaleddin) zamanında, Altın Orda en azından şimdiki Dobruca'nın kuzey bölgesine de sahip idi. 1263 yılında, yani Müslüman Berke Han devrinde, Sarı Saltık önderliğinde, 10–12.000 Anadolu Türkmeninin Kuzey Dobruca'ya, şimdiki Babadağı kasabasının civarlarına yerleştikleri tarihî kaynaklarda kaydedilmiştir[16]. Bu hadise üzerine epey araştırma yapılmıştır, fakat Müslüman Türkmenlerin başında Sarı Saltuk Baba'nın Dobruca'ya gelişi ve sonra da Kırım'a gidişinin bir İslâmi misyonerlik hareketi olabileceğine dikkat çekilmemiştir.[17] Yukarıda da vurguladığımız gibi, özellikle Berke Han zamanında, Altın Orda Müslüman erenlerin çok serbest dolaştıkları geniş bir alan olmuştu; bunlar Altın Orda'nın garp taraflarına da, yani günümüzde Ukrayna, Moldova Cumhuriyeti ve Romanya toprakları olan bölgelere de ulaştıklarını kabul etmemiz mantıklıdır. Zaten bu yerlerde eskiden de Müslümanlar eksik değildi. Hatta XII. yüzyıla ait Hoca Ahmet Yesevi'nin meşhur *Divan-i Hikmet* (*Hikmetler*)'inde de bu meyanda bazı ipuçları bulunabilir. Ahmed Yesevi'nin halifeleri arasında *Baba Maçin* de vardı.[18] Baba Maçin Horasan erenlerinden olup meşhur bir veli gibi tanınmış ve vefat ettikten sonra Ferket kasabasına gömülmüştür. Hoca Ahmed Yesevi'nin yakınlarından başka birisi de *Baba İshak* idi.[19] Bu

12 Bkz. Eugen Nicolae, "Quelques consid ération sur les monnaies tatares de la "Ville Neuve", *Studii şi Cercetări de Numismatică",* neâr.11/1995, Bucureşti 1997, s. 197-200.

13 Bu meyanda, birkaç sene önce de uyarma yapmıştım (Tasin Gemil, "Osmanlı Öncesi Romanya Topraklarında Türk Varlığı" s. 49, n.104.). 2013 yılında, bu kalıntıları Birleşik Arap Emirlikleri'nden gelen bir heyet ziyaret etmiştir. Neticeden haberdar değilim.

14 Altın Orda halkı olan Tatarları, Ibn Battuta devamlı Türk adlandırmaktadır (*Ibn Battutta Seyahatnamesi*, çev. A.Sait Aykut, İstanbul, YKY, 2005, s. 331: "*Nihayet Baba Saltuk adıyla bilinen ve Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan kasabaya geldik").*

15 Bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan – 1392, s. 234.

16 Bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, s. 264-265.

17 Bkz. Aurel Decei, "Problema colonizării turcilor selgiucizi în Dobrogea secolului al XIII-lea", *Aurel Dcei, Relaţii româno-orientale",*Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, s. 169 – 192 (ilk defa Türkçe yayınlanmıştır: *Ankara Üniversitesi D.T.C. Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi,* VI (1968), nr.10-11, p.85-111).

18 Hoja Akhmet Yasavı, *Hikmetler,* ed. Anna Övezov, Lexica, Moskva, 1992, s.123 (kiril alfabesiyle transkripsiyon) ve bab 100 (arab harfleriyle fotokopi): "*Baba Maçin* (traskripsyonda – *Makhin*) *ol sultan murid boldı bi-guman*".

19 Hoja Akhmet Yasavı, *Hikmetler,* s. 122, bab 100: " *Iskhak babnın buyruğı, şeyih Ibrahim kulluğı*".

adlar Dobruca'nın kuzeyinde hâlâ saklanmıştır. Maçin ve İsakçi Tuna kıyısında bulunan eski Türk yerleşim yerleridir; Osmanlı döneminde önemli kazalar arasında sayılmışlardır. Böyle bir yaklaşımın kolay kabul edilebilecek bir varsayım olamadığını biliyorum; fakat bu tarihî kaynakların da artık hesaba alınması gerektiği kanaatinde olduğumu da bildirmek isterim. Aynı yörede, yani Dobruca'nın kuzeyinde, başka bir şehrin adı da yine Orta Asya bağlantılarını akla getirmektedir. *Tulça* şehri eskide bir kaza, günümüzde ise kuzey Dobruca'yı kapsayan Tulça vilayetinin merkezidir. XII - XIII. asırlarda, Doğu Türkistan'da, Yedi-su havzasında *Kulça* isminde kuvvetli bir Müslüman merkezinden de bahsedilmektedir.[20] Bu yer adını *Tulça* şeklinde okumak ta mümkündür, çünkü Arap harfleriyle el yazmalarda *T* ve *K* harfleri çok kolay karıştırılabilir. *Maçin* veya *Maçen* adının da yine Türkistan'da bir su yolunun adı olduğunu biliyoruz.[21] Mahmud Kaşgari'nin *Divan-i Lugati't-Türk*'te ise, *Maçin* bir Türk kolu bilinen Tawgaçların (Tabgaç) ülkesi gibi gösterilmiştir.[22] Dobruca'ya bu adın (ihtimal Tulça ve İsakçı da) Orta Asya'ya bağlı olan Sarı Saltuk Baba (Muhammed Buhari?) yönetimindeki Müslüman Türkmenler ile birlikte gelmesi mümkündür. Aynı zamanda, *Maçin, Tulça* ve *İsakçı* adlarını eski Türklere de (Peçenek, Kıpçak) bağlanması bence olasılık dâhilindedir.

İslâm dinin Dobruca ve Balkanlara yayılmasında, Cengiz Han sülalesinden prens İsa Nogay'ın rolünü göz ardı etmek mümkün değildir. Aslında, Dobruca'nın kuzeyinden, Tuna boyunca, gerdaplara (Kladovo/Feth-ül Islâm) kadar İslâm etkisinin ilk yayılımı Nogay ve varislerin eseridir. Müslüman Berke Han'ın ölümünden (1266) sonra, tümen-ü noyan Nogay alan kazanmaya başlamıştır. Kısa bir zamanda, Nogay'ın hâkimiyeti Don havzasından şimdiki Bulgaristan'ın kuzeyine ve Sırbistan'ın doğusuna kadar yayılmıştır. Dobruca'nın kuzeyinde, Tuna sahilinde hâlâ mevcut İsakçı kasabası Nogay Devleti'nin başkenti olmuştur. Balkanlarda, 1270 yıllarından itibaren, Tuna ağızlarına yakın İsakçı'ya başkentini yerleştiren Nogay'ın nüfuzu, Volga kenarında Saray şehrinde hüküm süren Altın Orda hanın nüfuzundan daha kuvvetli olmuştur. Nogay bağımsız bir hükümdar gibi, Isakçı'da kendi adına para bastırmaya başlamıştır. Berke Han'dan sonra Altın Orda tahtına oturan muhalif hanlar Budha'ya tapındıkları sebepten de, Nogay ve oğulları İslâm'a sarılmışlardır. 1286-1287 yıllarından itibaren, Isakçı'da bastırılan paralar Müslüman usulü ve işaretlerini taşımaktadırlar.[23] Nogay Altın Orda'da İslâm taraftarlarının lideri olarak, oğlu ve varisi Çaka da kendisine "Ala ed-Din" unvanını seçmiştir. Nogay ve oğulları dini bir siyasi silah olarak da kullanarak,

20 Bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* ed. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990, s. 391, 426-427, 520; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, ed. Orhan F. Köprülü, 3. Basım, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 34 – 35, 74-75, 88.

21 V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* 1990, s.181.

22 Mahmud el-Kaşgari, *Divanü Lugati't – Türk*, ed. Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 22, 542, 543.

23 Bkz. Ernest Oberlander – Târnoveanu, "Inceputurile prezenţei tătarilor în zona gurilor Dunării în lumina documentelor numismatice", *Tătarii în istorie şi în lume,* ed.Tahsin Gemil, Editura Kriterion, Bucureşti, 2003, s. 67, 102.

İslâm'ın Tuna nehrinin güneyine de yayılmasına önem vermişlerdir. Özellikle İsakçı'da bastırılan paraların incelenmesinden anlaşıldığına göre, Nogay'ın hizmetinde Anadolu ve Kırım'dan gelen darphane ustalarının yanı sıra, İslâm dinini yaymak için yeterli sayıda derviş de gelmiştir.[24] Nogay ve oğullarının hâkimiyeti XIV. yüzyılın başında sona ermiş ise de, sürdürdükleri geniş ve dinamik faaliyetleri neticesiz kalmamıştır. Balkanlar'da (Dobruca dâhil) İslâm'ın gelişmesine ve dolaysıyla, Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesine Altın Orda ve özellikle İsa Nogay ve oğulların hazırladıkları ortamın da bir katkısı olduğunu vurgulamak yerindedir.

Macar krallığının tahtına 1301 yılında oturan Kral Carol Robert (1301- 1342) ile bu ülkede Fransız hanedanı Anjou dönemi başlamıştır. XIV. asırdan itibaren, Macar Krallığı tam manasıyla bir Batı Avrupa devletine dönüşmeye başlamıştır. Macar asıllı Arpad hanedanına 300 yıldan fazla hizmet eden Transilvanya'daki Müslüman toplumu ağır baskılara maruz kalarak, XIV. asrın sonuna dek Hristiyanlaştırılmış ve böylece tarihe karışmıştır. Fakat Dobruca'da Müslüman toplumu asla yok olmamıştır. XIV. yüzyılın sonlarında bu bölgeye gelen ilk Osmanlı askerleri yerli ve oldukça sağlam Müslüman toplulukları ile karşılaşmışlardır. Belki bu sebepten de bu bölgelerde Osmanlı fethi epeyce kolay gerçekleşmiştir.

24 Ernest Oberlander – Târnoveanu, "Inceputurile prezenței tătarilor în zona gurilor Dunării în lumina documentelor numismatice" s. 99-102.

Kaynakça

ALY, Yazyjy Ogly, *Seljuk Türkmenlerının Taryhy,* II, ed. Rahmaberdi Godarow, Aşgabat "Miras", 2004.

BÂRNEA, P. P., "Kamennoe sooruszenie I v Starom Orhee", *Arheologicheskie issledovanija srednevekovyh pamjatnikov Dnestrovsko – Prutskogo meszdurechja,* Chişinău, 1985.

BARTHOLD, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* ed. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

Bulgarica. Vremja I proctranstvo Bolgarskoi tzivilizatzii. Atlas, Institut istorii im. Ş. Mardjani AN Respubliki Tatarstan, Moskva – Kazan, 2012.

CİOCÂLTAN, Virgil, "Cluj şi Galaţi: sugestii etimologice", *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in Honor of Victor Spinei on His 70th Birthday,* ed. Fl.Cuta, B.-P.Maleon, Iaşi, 2013.

DECEİ, Aurel, "Problema colonizării turcilor selgiucizi în Dobrogea secolului al XIII-lea", *Aurel Dcei, Relaţii româno-orientale",*Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

EL-KAŞGARİ, Mahmud, *Divanü Lugati't – Türk*, ed. Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

GEMİL, Tasin, "Osmanlı Öncesi Romanya Topraklarında Türk Varlığı", *Moştenirea Istorică a Tătarilor*, vol.II, ed. Tasin Gemil, Nagy Pienaru, Editura Academiei, Bucureşti, 2012.

GÖCKENJAN, Hansgerd, *Hiilfsvölker und Grenzvachter in mittelalterlichen Ungarn,* Wiesbaden, 1972.

Jacut's geographisches wörtenbuch, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, ed. Orhan F. Köprülü, 3. Basım, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

NESTEROV, Tamara, *Situl Orheiul Vechi. Monumente de arhitectură,* Chişinău, 2003, s. 47- 48.

NİCOLAE, Eugen, "Quelques consid ération sur les monnaies tatares de la "Ville Neuve", *Studii şi Cercetări de Numismatică",* neâr.11/1995, Bucureşti 1997.

OBERLANDER – TÂRNOVEANU, Ernest, "Inceputurile prezenţei tătarilor în zona gurilor Dunării în lumina documentelor numismatice", *Tătarii în istorie şi în lume,* ed.Tahsin Gemil, Editura Kriterion, Bucureşti, 2003.

POP, Ioan-Aurel, *Din mâinile valahilor schismatici. Românii şi puterea în Regatul Ungariei medievale (secolele XIII-XIV),* Editura Litera, Chişinău, 2011, s. 52.

SPİNEİ, Victor, *Realităţi etnice şi politice în Moldova meridională în secolele X-XIII. Români şi turanici,* Editura Junimea, Iaşi, 1985.

Tatar History and Civilisation, IRCICA, Istanbul, 2010.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi – İstanbul, Revan – 1392.

YASAVI, Hoja Akhmet, *Hikmetler,* ed. Anna Övezov, Lexica, Moskva, 1992.

Balkanlarda İslam'ın ve Türklüğün Yayılmasında Bir Öncü: Sarı Saltuk

Şükrü Halûk Akalın

Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Eddebiyatı Bölümü Başkanı

Özet

Balkanlara İslam'ın gelişi ve yayılmasında en büyük etken Oğuz-Türkmen boylarının batıya doğru olan yolculuğudur. VII-VIII. yüzyılda Orhon ve Yenisey bölgesinde varlık gösteren Oğuzlar, X. yüzyılda Türkistan coğrafyasında Oğuz Yabgu devleti ile siyasi bir güç hâline gelmişlerdi. Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve güçlenmesi, nihayet Malazgirt Zaferi ile Anadolu kapılarının açılması; Türklerin İslam'ın kılıcı diye adlandırılmasını sağlamıştı. Kâşgarlı Mahmud'un ünlü eseri Divanü Lugati't-Türk'ü yazmasının sebeplerinden biri de İslam dünyasında yeni bir güç olarak ortaya çıkan Türklerin dilini öğrenme ihtiyacına cevap vermekti. Anadolu Selçukluları ve ardından Beylikler Dönemi'nde de Oğuz-Türkmen boylarının batıya doğru hareketliliği sürmüştür. Bunlardan tarihte iz bırakanı, 1263 yılında Sarı Saltuk öncülüğündeki otuz kırk Türkmen obasının Üsküdar'dan Dobruca'ya geçişidir. Sarı Saltuk'un bu bölgedeki faaliyetleri, Balkanların İslamlaşması ve

bu coğrafyada Türk nüfusun yayılmasının en önemli adımlarından biri olmuştur. Oğuzların Kayı boyundan gelen ve en batıda yurt tutmuş olan Osmanoğulları Beyliğinin güçlenerek egemenlik alanını genişletmesi ve Avrupa içlerine kadar yayılması bu yolculuğun kalıcı hâle gelmesini sağlamıştır. Makalede Balkanlara geçen ve bu topraklarda İslam'ın yayılmasının ilk adımlarını atan Sarı Saltuk'un tarihî ve menkıbevi hayatı ile faaliyetleri üzerinde durulmuştur.

A Precursour in the Extension of Islam and Turkishness into the Balkans: Sarı Saltuk

Summary

The main factor in the arrival and extension of Islam into the Balkans were the westward journeys of the Oguz-Turkmen tribes. During the VII-VIIIth centuries the Oguz existed in the Orhon and Yenisey regions and became a political power with the Oguz Yabgu state in the Xth century in the Turkistan territory. The establishment and strengthening of the Seljuk state and finally the Victory of Malazgirt opened the gates to Anatolia caused the Turks to be called the sword of Islam. One of the reasons that prompted Mahmut from Kashgar to write his renown work Divanü Lugati't-Türk was the need to respond to the necessity to learn the language of the Turks which had emerged as a new power in the world of Islam. The movement of Anatolian Seljuks followed by the Oguz-Turkmen tribes during the Beylikler Era westward continued. One of these movements that left its trace in history is the transit of thirty-forty nomad groups migrating from Scutari to Dobruca

headed by Sarı Saltuk in 1263. The activities of Sarı Saltuk in this region were the main steps which lead to the Islamization of the Balkans and the proliferation of the Turkish population in the geographical area. When the Osmanoğulları Principality comprised of migrants from the Oguz Kayı tribe who settled in the most western part grew strong and spread their sovereignty deep into Europe made this journey permanent. The article is focused on the historical and legendary life and activities of Sarı Saltuk who transited in the Balkans and took the first steps to promulgate Islam on this territory.

Giriş

Balkanlarda İslamiyet'in yayılmasında en büyük etken Oğuz-Türkmen boylarının VII-VIII. yüzyılda tarih sahnesinde görüldükleri Orhon ve Yenisey bölgesinden batıya doğru olan hareketlilikleridir. Daha sonra X. yüzyılda Seyhun Irmağı'nın batısındaki bölgede görülen Oğuzlar, Türkistan coğrafyasında kurdukları Oğuz Yabgu devleti ile siyasi bir güç hâline gelmişlerdi. Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve güçlenmesinin ardından Malazgirt Zaferi ile Anadolu kapıları Oğuz-Türkmen boylarına açılmıştı. Daha önce farklı zamanlardaki çeşitli göçlerle Anadolu topraklarına dağınık bir biçimde yerleşmiş bulunan Oğuz boyları bu defa geniş kitleler hâlinde Anadolu'ya yerleşiyorlardı. Malazgirt Zaferi, Türklerin İslam'ın kılıcı diye adlandırılmasını sağlamıştı. Bağdat'ta Türkçeye karşı büyük bir ilgi başlamıştı. Kâşgarlı Mahmud'un ünlü eseri *Divanü Lugati't-Türk*'ü yazmasının sebeplerinden biri de İslam dünyasında yeni bir güç olarak ortaya çıkan Türklerin dilini öğrenme ihtiyacına cevap vermekti. Anadolu Selçukluları ve ardından Beylikler Dönemi'nde de Oğuz-Türkmen boylarının batıya doğru hareketliliği sürmüştür. Bu yolculuğun tarihte en çok iz bırakanı, 1263 yılında Sarı Saltuk[1] öncülüğündeki Türkmen topluluklarından bir bölümünün Üsküdar'dan Dobruca'ya geçişidir. Sarı Saltuk'un bu bölgedeki faaliyetleri, Balkanların İslamlaşması ve bu coğrafyada Türk nüfusun yayılmasının en önemli adımlarından biri olmuştur. Oğuzların Kayı boyundan gelen ve en batıda yurt tutmuş olan Osmanoğulları Beyliğinin güçlenerek egemenlik alanını genişletmesi ve Avrupa içlerine kadar yayılması bu yolculuğun kalıcı hâle gelmesini sağlamıştır. Ancak Balkanlardaki ilk Müslüman-Türk yerleşimi Sarı Saltuk'un 1263 yılındaki yolculuğu ile başlamıştır.

Balkanların ve Balkan ülkelerinin tarihi, kültürel altyapısı araştırılırken başvurulması gereken kaynaklardan biri de Saltukname'dir. Çünkü Saltukname, yalnızca esere adını veren kahramanı Sarı Saltuk'un hayatını değil XIII. yüzyıldan başlayıp XV. yüzyıla kadar uzanan bir dönemde Anadolu ile birlikte Balkanlarda yaşanan olayların, savaşların, bu coğrafyada yaşayan halkların, inançların, kültürel ilişkilerin de geçmişinden kesitler sunan önemli bir kaynaktır. Saltukname elbette bir tarih eseri değildir. XV. yüzyıl sonlarında sözlü rivayetlerden derlenerek oluşturulan Saltukname, XIII. yüzyılın tarihî bir şahsiyeti olan Sarı Saltuk'un halk muhayyilesinde canlı bir biçimde yaşayan menkıbelerinden oluşmuştur.

Sarı Saltuk, Anadolu ve Balkanlarda gazalara katılan, cengaverliği ve velayeti ile efsanevî bir şahsiyet haline gelen bir Türk kahramanıdır. Hayatı etrafında oluşan menkıbelere diğer gazi ve velilerin menkıbeleri de karışmıştır. Bu sebeple Sarı Saltuk'un gerçek hayatı ile ilgili bilgileri elde etmek son derece güçleşmiştir.

1 Sarı Saltuk'un tarihî ve menkıbevi hayatının yanı sıra Balkanlarda İslam'ın yayılmasındaki öncü rolünü ele alan önemli bir çalışma Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılmıştır: bk. A. Y. Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002. Ayrıca bk. F. Babinger, "Sarı Saltık Dede", İslâm Ansiklopedisi, c. X, İstanbul, 1966, s. 220-221; Kemâl Yüce, *Saltuknâme'de* **Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar**, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, Ankara, 1987.

Tarihî kaynaklarda yer alan Sarı Saltuk ile ilgili bilgiler Sarı Saltuk'un gerçek hayatını ortaya koyacak nitelikte değildir. Gerçek hayat ile menkıbevi hayat iç içe geçmiştir. Üstelik tarihî kaynakların Sarı Saltuk hakkında verdikleri bu bilgilerin bazen birbiriyle çeliştiği de görülmektedir.

Tarihî Kaynaklarda Sarı Saltuk

Tarihî bir şahsiyet olarak Sarı Saltuk'tan söz eden en eski kaynak Muhammed b. Ali b. es-Serrac'ın[2] *Tuffahü'l-ervah ve Miftahü'l-irbah*[3] adlı eseridir. Eserin 194[a]-201[a] varakları arasındaki yedi anlatı ve bir kısa hikâye Sarı Saltuk'a ayrılmıştır. Serrac, eserin194[a]'nın son satırlarında *Saltuk et-Türkî*'ye ile ilgili anlatılara ver vermeye başlar[4]. Serrac'ın Saltuk et-Türkî adını vermesi ilgi çekicidir. Saltukname'de de Sarı Saltuk'tan *Türk*[5] olarak söz edilmesi, hatta Serrac'ın belirttiği gibi *Saltık-ı Türk*[6] sanıyla anılması bu adlandırmayla ilgili bilgilerin örtüştüğünü göstermektedir. Şeyh Saltuk da eserde kullanılan bir başka addır[7]. Serrac'a göre Saltuk sarışın ve orta boyludur. Bu bilginin ardından Sarı Saltuk ile ilgili verilen ikinci özellik çoğu kere göğe bakmasıdır. Şeyh Allâme Takıyüddin'e sarışınlığı dışında çok benzemektedir. Ancak tevazu yoluna girmemiş, öne geçmek istemiş ve kibirlenmiştir. Serrac, Sarı Saltuk'a gençliğinde Dımaşk'ta çok nasihat ettiğini, kuzey ülkelerine gidişinden sonra da sayısız mektup gönderdiğini yazmaktadır[8]. Sarı Saltuk ile ilgili bu bilgiler Saltukname'deki anlatılarla ortaklıklar göstermektedir. Yiğitçe gezmek, düşmanlarına tepeden bakmak, Sarı Saltuk'un özelliğidir. Serrac'a göre Sarı Saltuk yaklaşık 70 yaşlarında Hicri 697 (Miladi 1297/1298) yılında vefat etmiştir[9].

Sarı Saltuk'tan söz eden en eski ikinci kaynak İbni Batuta Seyahatnâmesi'dir. Tanınmış Arap gezgini İbni Batuta, Sarı Saltuk'un ölümünden yaklaşık yarım

2 Tam adı Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kadı İzzeddin Ebu Abdullah b. es-Serrac ed-Dımaşkî eş-Şafiî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. 1300-1301 yıllarında Halep'te bulunduğu, 1302-1303 ve 1310-1311 yıllarında Besni'de ve Kâhta'da kadılık yaptığı belirtilmektedir. 2 Rebiü'l-ahir 747 (23 Temmuz 1346) veya Zilhicce 747 (Miladi 1347)'de Kâhta'da vefat ettiği şeklinde bilgiler vardır (bk. Muhammed b. Ali b. es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, Haz. N. Gürkan, M. N. Bardakçı, M. S. Sarıkaya, Kitap yayınevi, 2015, İstanbul, s. 11-13).

3 Cemaziyes's-sani 715 (Miladi Eylül 1315) tarihinde tamamlandığı kaydedilen eserin adı Türkçeye *Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı* olarak çevrilmiştir. Eserin elde bulunan her iki nüshası da yazılışından çok sonra istinsah edilmiştir. ABD'de Princeton Üniversitesi Kütüphanesindeki nüsha 1589, Berlin Staatsbibliothek nüshası ise 1851 yılında istinsah edilmiştir (Serrac, age s. 18-19). Eser menkıbe ve kerametlerin yanı sıra yazarın bizzat yaşadığı, gördüğü ve büyüklerinden duyduğu olaylar hakkında bilgiler verdiği ve değerlendirmelerde bulunmuş olmasıyla dikkat çeker (Serrac, age s. 58).

4 Serrac age s. 319.

5 Ebülhayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme I*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 1987, s. 34, 47, 58, 82, 83 vb.

6 Ebülhayr-ı Rumi, age I/84,

7 Serrac age s. 321 vd.

8 Serrac, age s. 325

9 Serrac, age s. 326

yüzyıl sonra Baba Saltuk adlı bir yerleşim merkezine gelmiştir. Burada İbni Batuta'ya, Saltuk' un *mükaşefe sahibi* (Allah'ın sırlarını gören hakikat ehli) olduğu anlatılmıştır. Ancak, İbni Batuta bu anlatılanların İslâm inançlarına aykırı olduğunu belirtir[10].

Yazıcızade Ali Efendi'nin *Tevârih-i Al-i Selçuk* adlı eserinde, II. İzzeddin Keykâvus'un maiyetindeki Sarı Saltuk'un Anadolu'daki Türk aileleri ile birlikte önce İznik'e oradan Üsküdar'a giderek Dobruca'ya geçişi anlatılmaktadır. Sarı Saltuk'un Dobruca'daki Baba Dağı kasabasına yerleşmesi ve Kırım seferinin yanı sıra İzzeddin Keykâvus'un Bizans sarayında bulunan oğlunu kurtarması da *Tevârih-i Ali-i Selçuk*'ta yer almaktadır[11].

Kemâl Paşazade'nin *Tevârih-i Al-i Osman*'ında ve Seyyid Lokman'ın Yazıcızade'nin eserini özetleyerek yeniden kaleme aldığı *Oğuz-nâme*'de de bu olaylar benzer şekillerde anlatılmaktadır[12]. Hatta Seyyid Lokman'ın eserinde yer alan bir dörtlükte Sarı Saltuk'un Rumeli'ye geçiş yılı (662 Hicri) da verilmektedir. Bu bilgiye göre Sarı Saltuk, maiyetindekilerle beraber 1263 yılında Rumeli'ye geçmiştir[13]:

Sarı Saltuk uburı Rûmeli'ne

Altı yüz altmış iki idi hemân

Hep Oguz-nâme'yi tetebbu idüp

Yazdı icmâl ile Seyyid Lokman

Sarı Saltuk'un Balkanlara yerleşmesinin bir başka anlatıcısı ise Evliya Çelebi'dir. *Seyahatname*'sinin ikinci cildinde Sarı Saltuk'un asıl adı Muhammed Buhari olduğunu, Balkanlara gelişini ve Dobruca bölgesinde İslam dinini yayma çalışmalarını anlatmaktadır. Sarı Saltuk, Dobruca kralının iki kızını ejderin elinden kurtarması ve kralın İslam dinini seçmesi olayını Evliya Çelebi eserinin ikinci cildinin *Der-sitâyişi Tekyei Keliğra Sultân ya'nî Sarı Saltık Sultân* başlığını taşıyan bölümde şöyle anlatır:

…kendülerinde alâ-sûreti asfaru'l-levn olmağıla Şeyh Ahmed Yesevî hazretleri kendülere Saltık Bay nâmıyla künye demişler idi. *Ammâ ismi* şerîfleri *Muhammed Buhârî'dir. Ba'dehû seyâhât ile "Pir Er Vardı" ya'nî Pravadi kal'asına gelüp sâkin olmağıla "Bir er vardı"dan galat Pravadi kal'ası derler, anda def ve kudûm*ün *çalarak Dobruca kralına buluşdukda kralı dâlli bed-fi'âl eydür: "Ey Sarı Saltık! Eğer sende kerâmet varsa benim diyârımda bir ejdehâ peydâ olup Karadeniz sâhilinde bir yalçın kaya içinde* âşiyân *edinüp* cümle *re'âya vü berâyâm yidi. Ve hâlâ dâr*ı *dünyâda iki*

10 **İbni** *Batuta Seyahat-nâmesi*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), 1000 Temel Eser Dizisi, İstanbul, 1971, s.102

11 Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Al-i Selçuk*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü Bölümü no.1391, 233[a]

12 Ocak, age s. 2.

13 Ahmed Tevhid, "Rum Selçukî Devletinin İnkırazı ile Teşekkül Eden Tavaif-i Mülûk'tan Karahisarî Sahib'de Sahib Ataoğulları", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, cüz 9, Ağustos, 1327, s.5.

ciğer-kûşe kızlarıma *tâli'i kur'a* düşüp ejdere gıda *olmağ-içün Dobruca sahrâsında bir amûdı azîme* kızlarım bağlamışız. *Vakti zuhr olunca gelüp yise gerek, ammâ bu ejdere bir* çâre *eyle" deyü Dobruca kralı ricâ edince Sarı Saltık Sultân eydür* "İmdi kral, Muhammed *dînin hak bilüp İslâm ile müşerref olursan senin kerîmelerin ol böcüğün gıdâsı olmadan bi-emrillah ve bi-himmeti'l-pîr halâs ideyim" dedikde kral cân u gönülden yemin billah eyleyüp durur, hemân Saltık Bay*ı Velî *fukarâlarına* üzkürul*lah deyüp yetmiş aded dervîşi dil-rîşiyle def u kudûmlerin* çalup *alem ve sıraf kaldırup Saltık Velî tahta kılıcın gılâfından* çıkarup *"niyyetü'l-gazâ" deyüp bir papas kulağuz ile Dobruca sahrâsında kral kızlarının amûda bağlı olduğu yire varup* kızları halâs *edüp bir yerde hıfz eder. Kendüsü amûd dibinde durur. Ejdehâ dahi şiddeti hâr olunca Dobruca sahrâsından bir ejderi heft-ser gıjgırup dâmen-berhevâ kec kılup mu'tâd*ı *kadîmesi olan mile yakın gelince hemân Sarı Saltık Sultân fukarâlarına işâret edüp def ü kudüm ve nefîr ü zil çalınca ejder mil dibine yakın geldikde Saltık Bay Sultân "Yâ Ma'bûd*ı *bî-hemtâ" deyüp dal-satûr*ı Muhammedî*; olup* سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ âyetiyle *bir na'raya rehâ buldurup ejderin aşağı kellesine bir tahta kılıç niçe ururs*a *kelle galtân olup bir* şimşîr *levha dahi urup bir kellesin kesüp hemân ejder dem çekim sınup bi-emri Hudâ dem-beste olup dörd başıyla firâr eder. Ardı sıra Şeyh Saltık Sultân ejderi kovarak ejder cân acısından gârına girüp Şeyh dahi akîbince girüp dörd kellesin dahi keserken ejder şeyhi der-*âğûş *edüp* sı*kar. Şeyh dahi "Yâ* Hâfız-ı *Müste'ân" deyüp arkasın gârın bir cânibine dayayup şeyhin vücûdu kayaya girdüğü yer hâlâ zâhir ü bâhirdir. Ve iki desti* şerîfleri *ve iki kademi sa'âdetleri kayaya te'sîr etdüğü alâmetleri zâhirdir. Ba'dehû ejderin tâb tüvânı kalmayup Saltık Sultân'*ı *koyverir. Sultan*ı *merkûm eli kan, kılıcı kan, sînesi uryân, dilinde Hazreti Kur'ân tilâvet ederek fukarâlarının yanına gelüp kralın iki kerîmesin yanına alup Dobruca kralına gitmede. Mukaddemâ* kızların bağlı olduğu *amûdun dibinde azîz hazretleri ejderin üç kellesin kesüp ardı sıra kovagiderken beri tarafda kulağuzluk ile gelen papas ejderin iki kulağın ve bir dilin kesüp seğirderek Dobruca kralının huzûruna kulakları ve dilleri bırağup "Müjde olsun kralım, ejderi katl edüp* kızları halâs *etdim, işte alâmeti" deyü kizb iftirâ eder. Ân*ı *sâ'atde Saltık Sultân dahi kralın kızlarıyla gelüp tahta kılıcı kanıyla kralın huzûruna kor. Kızları kral bağırlarına basup "Ejderi kim katl etdi" deyü Dobruca Kral kerîmelerinden su'âl eder. Kızlar dahi mâ-vak'ı* üzre *Saltık Bay Sultân'ın katl etdüğün bir bir takrîr ederler. Ruhbân*ı *mel'ûn musırr olup "Elbette ben katl etdim" der. Saltık Sultân eydür* "İmdi ey kral. Ejder öldürmek *kerâmetdir. Bu râhib ile beni bir kazana koyup su içinde fıkır fıkır kaynadın. Kangımız ejderi öldürdü ise pişmeyüp halâs olur. Kizb söyleyüp ben öldürdüm diyen büryân olur" deyü bu da'vâyı merdi edince papas*ı *bî-dîn bu kavle rıza vermeyüp kral "eyle olsun" deyüp Pravadi garbında Kazan Balkanı demekle ma'rûf ol balkanda bir kazan içre su doldurup gayrı ruhbânlar Saltık Sultân"*ın *ellerin ardına bağlayup kazana korlar. Dervîşânlar dahi papas*ı muhkem *kayd-bend edüp kazan içine korlar. Kazan altına* âteş *edüp alev-ber-alev* âteş*i Nemrûd* içinde iki *cân kaynamada. Beri Anadolu tarafında Kırşehri'nde Hacı Bektaş*ı Velî, *destmâliyle bir kayayı silüp "Saltık Muhammed'im* ıztırâbda *terlemededir. Hak dest-gîr mu'în u zahîri ola" dedikde kayadan tuzlu su akardı. Hâlâ Hacı Bektâş*ı Velî tuzu *ol günde*

hâsıl oldu. Ba'dehû kazanın ağzın açup gör*düler kim Saltık Bay Sultân arak*-âlûd *olup "Yâ Hayy" ismine meşgûl, ruhbânı mel'ûn herse olup ancak* üstühânları *ve siyâh ruklesi kalmış. Bu hâli Dobruca Kral* görüp hâk*i pâyi şeyhe düşüp* şehâdet *parmağın kaldırup derûnı* dilden bende*i Sübhân olup ta'allukâtından ol sâ'at yedi bin âdem ile İslâm'a geldiler. İslâm'a gelmeyenlere gazâlar edüp feth fütûhâtlar etdiler. Dobruca Kral Orhân Gâzî'ye elçiler gönder*üp *mutî'münkâd oldu. Orhân'dan Dobruca Krala kadı ve tuğ u alem gelüp ismi Alî Muhtâr oldu*[14].

Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk

Sarı Saltuk'un tarihî ve destanî şahsiyeti ile ilgili bilgileri çeşitli eserlerde bulmak mümkünse de bu konuda en önemli kaynak, doğrudan doğruya Sarı Saltuk'un hayatını konu alan *Saltukname* adlı eserdir. Eserin yazarı Ebülhayr-ı Rumi[15], Cem Sultan'ın emri üzerine Anadolu ve Rumeli'yi adım adım dolaşarak Sarı Saltuk'a ait menkıbeleri toplamış ve üç ciltlik bir eser haline getirmiştir. Eseri tahminen 1480 yılında tamamlamıştır.

Saltukname'ye göre Sarı Saltuk'un asıl adı Şerif Hızır'dır[16]. Şeceresi ise Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'ye dayanmaktadır, baba tarafından Hz. Hüseynî, anne tarafından ise Hz. Hasanî'dir[17]. Bu sebeple, eserde kahramanımızın Şerif, Şerif Hızır, Server, Saltık, Sarı Saltık adlarının yanı sıra *Seyyid* adı ile de anıldığı görülmektedir. Babasının adı Hasan'dır. Şerif Hızır, üç yaşındayken babasız kalır. Şerif'in yetiştirilmesi işini Seravil adındaki bir lala üstlenir[18]. Kısa sürede ata binmeyi, ok atmayı, kılıç kullanmayı öğrenen Şerif Hızır, Türk destanlarındaki alp tipinin önemli bir örneğini teşkil eder. Rüyasına giren Seyyid Battal Gazi, atı Aşkar'ın ve diğer silahlarının bulunduğu mağarayı söylemiş, bu mağarayı bulan Şerif Hızır Aşkar'ı ve silahları almıştır[19]. Daha sonra aynı mağarada Hz. Ali'nin atı Zülcenah'ı bulacak ve ona da sahip olacaktır[20].

Şerif Hızır'ın Saltuk adını alışı ise bir geleneğe dayanmaktadır. Bu gelenek, kişinin gösterdiği kahramanlık sonucu ad almasıdır. Dede Korkut Kitabı'nda örneklerini gördüğümüz ad alma-ad verme olaylarının[21] benzerleri Saltukname'de de yer almaktadır. Kahramanımıza Saltuk adını, savaşta yendiği Alyon adlı bir düşmanı vermiştir. Müslüman olan Alyon'un adını da Saltuk, İlyas olarak de-

14 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Kitap, Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, 2. Baskı, Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s.72-72.

15 Saltukname'nin yazarı Ebülhayr-ı Rumi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ş. H. Akalın, "Ebülhayr Rumi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.10, s. 360, İstanbul, 1994

16 Ebülhayr-ı Rumi, age I/3

17 Ebülhayr-ı Rumi, age I/10

18 Ebülhayr-ı Rumi, age I/3

19 Ebülhayr-ı Rumi, age I/3

20 Ebülhayr-ı Rumi, age I/8

21 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK yayını, Ankara, 1982, s.121

ğiştirir[22]. Bu ad verme olayı dışında eserde geçen diğer ad verme olayları Saltuk'a yenilerek Müslüman olan kişilere Saltuk tarafından bir Türk adı verilmesi ile ilgilidir[23].

Sarı Saltuk, bir destan kahramanında bulunması gereken bütün özelliklere sahiptir. Son derece güçlüdür, yüreğinde korkunun zerresi bile yoktur. Tek başına düşman içine yanar od gibi girmekte, düşman kalelerini fethetmektedir. Aman dileyen düşmanına karşı ise merhametlidir. Saltukname'de, yiğitte bulunması gereken özellikler ok atmak, yazı yazmak, suda yüzmek ve yiğit iken gezmek olarak sıralanırken, Sarı Saltuk'un bu dört hünerde mahir olduğu özellikle belirtilir[24].

Bu özellikler dışında Sarı Saltuk'un olağan üstü güçleri de olduğunu Saltukname'de mübalağalı bir şekilde anlatılmaktadır. Çok uzaklarda aleyhinde söylenenleri işitebilmekte, oturduğu yerden bir kılıç darbesiyle bir başka diyardaki düşmanını öldürebilmekte, göz açıp kapayıncaya kadar bir diyardan bir başka diyara gidebilmektedir. Serrac'ın eserinde de Saltuk et-Türkî'nin gösterdiği kerametler arasında uzak diyardaki Müslümanların yardımına koştuğu anlatılmaktadır:

Şeyh Saltuk et-Türkî'nin (Allah rahmet eylesin) bulunduğu beldeden sayıları binin altında bir grup Müslüman küffara karşı sefere çıktı. Aradan birkaç gün geçince şeyh yerinden kalktı, üzerindekileri çıkarttı ve ayakta çıplak olarak rahatsız edici bir şekilde sanki düşmanla savaşıyor gibi hareket etmeye başladı. Vücudundan kanlar akıyor, dervişler onu ardı ardına siliyorlardı. *Bu hâl gündüz, yaklaşık üç saat boyunca sürdü. Sonra oturdu, sakinleşti. İçlerinde adı geçen Seyyid Behramşah'ın da bulunduğu dervişleri ona bunun sebebini sordular. Şöyle cevap verdi: "Sefere çıkan Müslüman askerin karşısına otuz bin kişilik büyük bir düşman topluluğu çıktı -bu topraklarda bu sayı için üç tümen denilir, bir tümen on bin kişiden oluşur- Onların düşmandan çok zayıf olduklarını görünce Allah'ın verdiği güçle kendilerine katılarak düşmanlarıyla savaştım ve onları kendileri için seçtiğim yola sevk ettim.* Böylece çok azı hariç helak olmaktan kurtuldular. Helak olanlar ise seçtiğim yoldan başkasına yönelenlerdi, sayıları üç kadardı. Kurtulan topluluğun öncüleri yedi gün sonra geri kalanı ise on gün sonra buraya ulaşacaktır." Şeyhin müritleri "Şeyhin daha önceki hâllerinde olduğu gibi bunu da tarihledik" *dediler. Onların öncüleri yedi gün sonra evlerine gitmeden önce zaviyeye gelerek, çocuğu ölen kadınlar gibi ağlaşarak kendilerini şeyhin önüne attılar: "Ey Allah'ın velisi! Senin kıymetini bilemedik, emrini tutamadık" diye pişmanlıklarını dile getirdiler. Durum kendilerine sorulunca şöyle anlattılar: "Biz bin kişiden azdık, üzerimize otuz bin kâfir geldi. Helak olacağımız kesinleşince bu Şeyh Saltuk gelip onlarla savaştı, biz*

22 Ebülhayr-ı Rumi, age I/19
23 Dr. Ş. H. Akalın, *Saltuk-nâmedeki Ad Verme Hadiseleri*, III. Milli Türk Folkloru Kongresi, Konya, 1989
24 Ebülhayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme II*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 1988, s. 16.

onu düşmanı savıp bizi kurtarırken gördük." On gün sonra arkada kalanlar da geldiler. Bunlar da aynı şeyi haber verdiler[25].

Düşmanları bir türlü Saltuk'u öldürememektedir; ok atarlar batmaz, kılıç vururlar kesmez, büyü yaparlar tesir etmez, suya atarlar boğulmaz, ateşe atarlar yanmaz. Bütün cinler ve melekler Sarı Saltuk'un yardımcısıdır. Hatta bu cinlerden birisi ile ahiret kardeşi bile olmuştur. Düşmanları ise kâfirler, zalimler, cadılar, devler, canavarlar ve kötü cinlerdir.

Bütün bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda, Sarı Saltuk'un alperen kişiliğinin yanı sıra, bazı menkıbelerde bir masal kahramanı kimliğiyle karşımıza çıktığı da görülmektedir.

Saltukname'ye göre Sarı Saltuk doksan dokuz yıl yaşamış, sonunda düşmanları tarafından zehirlendikten sonra hançerlenerek şehit edilmiştir. Ancak, son nefesini vermeden önce kendisini zehirleyen ve hançerleyen düşmanını öldürmüştür.

Gerek Saltukname'de, gerek yukarıda anılan eserlerde, Sarı Saltuk'un Balkanlara gittiği açıkça anlatılmaktadır. Sarı Saltuk'un Balkanlardaki çalışmaları, gazaları, kerametleri Anadolu'dan daha çoktur. Bu sebeple, Balkanlarda İslam'ın ve Türklüğünün tarihi ile ilgili çalışmalarda Sarı Saltuk'un tarihî kişiliği ve menkıbevi hayatı üzerinde önemle durulmalıdır. Sarı Saltuk, tabir yerindeyse, Rumeli Türklüğünün atasıdır.

Sarı Saltuk'un Balkanlardaki faaliyetlerine bir örnek oluşturmak üzere Saltukname'de Üsküp ile ilgili anlatılara dikkat çekmek istiyoruz.

Saltukname'nin birinci cildinin daha ilk sayfalarında Sarı Saltuk'un Rumeli'deki, gazaları, savaşları anlatılmaktadır. Anadolu'dan önce İstanbul'a geçen, oradan Edirne'ye giden Sarı Saltuk böylece Rumeli'ye ulaşmıştır. Rumeli'de Sırp, Frenk, Macar krallarıyla, ordularıyla mücadeleleri bu bölümde anlatılır. Sarı Saltuk, adamlarını yanına alarak Üngürus kıralı üzerine sefere çıkar. Kralla yaptığı savaşta bir darbede kralın başını uçurur. Oradan kırk adamıyla Leh kıralı üzerine gider. Onu da sancağının altında öldürür, Çeh kralını ortadan kaldırır. Rus kralını esir eder, Eflâk kralını öldürür. Bunların ardından Kariban olarak adlandırılan Rûmî askerlerin savaşlarından söz edilmektedir. Saltukname'ye göre Kariban, Rum'daki bir diyarın Arapça adıdır. Bu askerin beyi Taynos'tur, şehirlerinin adı ise Süküb (Üsküp)'dür:

Kariban leşkeri, kim Rûmîlere dirler Arab dilince, anlar kaldılar. Girü gayret getürdiler, ceng ittiler. Faris, Aceh ol Kariban Rûm birle ceng ittiler. Meger bu Kariban leşkerinün beği adına Taynos dirlerdi, öte Rûm yakasında bir şehr diyârı vardı, asıl Rûm içinde Kariban anlar idi ve ol şehre Süküb dirlerdi. Ol şehrün pâdişâhı katında

25 Serrac, age s. 320

iki ulu bân vardı. Birine Sırf-ı Rûmî ve birine Lâz dirlerdi. Birbirine hısımlardı. Anları alup Kariban çerisiyle kaçtılar gittiler, tağıldılar[26].

Bu bölümden sonra Sarı Saltuk'un Anadolu'ya geçişi anlatılmaktadır. Bu bölümlerde dikkati çeken bir özellik, Sarı Saltuk'un kendisini Üsküp diyarından gelen bir pehlivan olarak tanıtmasıdır:

Ol kârbân başı eyitti: "Ne gülersin?" didi. Şerîf eyitti: "Ben dahı bir ulu pehlevanam, Rum içinde anıluram. Anı işidüp geldüm." didi. Anlar eyittiler: "Hey sen fikr ittügün gibi değüldür bu, sakın gafil olma" didiler, gittiler. Şehre gelüp kondılar. Şerif'ün âdeti deyre konmaktı. Gelüp girü bir deyre kondı. Ruhbanlar sordılar: "Kandan gelürsin?" didiler. Şerif eyitti: "Süküp diyarından gelürem. Padişahı işidüp geldüm" didi[27].

Saltukname'nin ikinci cildinde ise Üsküp bir Türk ve Müslüman şehri olarak anılmaktadır. Çevre illerden toplanan düşman güçleri Üsküp'e bir baskın düzenlerler ve şehrin beyi Ali Bey'i şehit ederler. Şehrin düşman eline geçmesi üzerine şehirdeki Türklerin bir bölümü Babadağ'a (Romanya) giderler:

Çevre il kâfirleri gelüp çoğaldılar. Müslümanlar zaîf idi, hem azdı. Ol gaziler durup hisara girdiler. Tekur-ı lain gördi, ceng birle hisar alınmaz, çevre Tekurları ve banları cem idüp Firiban ilinde Süküp şehrine geldiler, Ali Beği gafil buldılar, şehid ittiler, hisarı aldılar. Müslümanlardan kurtılanlar kaçup Baba'ya gittiler[28].

Saltukname'nin daha pek çok yerinde XIII. yüzyıldaki Rumeli ile ilgili bilgiler, tarihî gerçekler ve efsane ile karışık bir şekilde yer almaktadır. Bu bilgiler, Rumeli tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Günümüzde Balkanlarda Sarı Saltuk'un İzleri

Günümüzde Balkanlarda Sarı Saltuk'un etkisinin ve izlerinin hâlâ varlığını koruduğunu görmekteyiz. Menkıbelerinin destanlaşarak, hikâyeye dönüşerek veya rivayetler şeklinde anlatılması, türbe veya makamlarının Anadolu'da olduğu gibi Balkanlarda da varlığını koruması, bu türbe ve makamlara bağlı olarak birtakım geleneklerin, inanç ve ziyaret şekillerinin oluşması, günümüzde yaşanan bazı olayların bu türbe ve makamlara bağlı olarak yorumlanması, Sarı Saltuk'un Balkan Türklüğünün hafızasında bir Türk alpereni olarak yaşaması, bazı yer adlarında Sarı Saltuk'un etkisinin bulunması ve başka özellikler bu Türk büyüğünün Balkanlarda bıraktığı izlerden ve etkilerden bazılarıdır.

Tarihî, edebî ve menkıbevi eserlerde yaşayan Sarı Saltuk'un etkisinin göstergesi türbe ve makamlardır. Anadolu'nun doğusundan başlayıp Balkanlara, oradan

26 Ebülhayr-ı Rumi, age I/26-27
27 Ebülhayr-ı Rumi, age I/90
28 Ebülhayr-ı Rumi, age II/68

da Doğu Avrupa'ya kadar uzanan coğrafyada Sarı Saltuk'un türbe ve makamları varlığını sürdürmektedir. Bu türbe ve makamların varlığı tarihî kaynaklarda da yer almaktadır.

Doğu Bloku ülkelerinde uygulanan politikalar, bu türbe ve makamların etkisini yok edememiştir. Romanya, Bulgaristan, Arnavutluk, Makedonya gibi Balkan ülkelerindeki Sarı Saltuk türbe ve makamları varlığını korurken, bu türbe ve makamlarla ilgili inanışlar ve anlatılar da güncellenerek sürmüştür.

Saltukname'de Sarı Saltuk'un on iki mezarı olduğu belirtilmektedir. Sarı Saltuk, beylerin ve kralların mezarına sahip çıkmak isteyeceklerini söyleyerek her isteyene verilmek üzere birer tabut hazırlamalarını vasiyet eder[29]. Sarı Saltuk'un mezarını kendi ülkesinde bulundurmak isteyenler, kendilerine verilecek tabutta Sarı Saltuk'un vücudunu görecektir. Vasiyete göre adamları Sarı Saltuk'u yıkayıp kefenleyip çerağının yanına getirirler. Ayrıca isteyen beylere verilmek üzere on bir tabut hazırlarlar. Çünkü Sarı Saltuk ölümünden sonra on iki yerde makamının olacağını kendilerine söylemiştir[30]. Çevredeki beylerden ve krallardan her isteyene bir tabut verilir. Tabutu alan, Saltuk'un cesedinin kendisinde olduğunu görür ve ülkesine dönerek cenazeyi defneder[31]. Saltukname'ye göre Sarı Saltuk'un tabutunu alarak ülkesine götüren krallar ve beyler şunlardır: Tatar Hanı, Eflâk, Boğdan, Rus, Üngürûs (Macar), Leh (Polonya), Çeh (Çek), Bosin (Bosna), Beravati (? Hırvat), Karnata (Gırnata ?). Baba'ya ve Edirne'ye gömülen tabutlarla mezar sayısı böylece on ikiye ulaşmaktadır. Saltukname'de Sarı Saltuk'un cenazesinin Baba (Babadağ/Romanya)'ya defnedildiği belirtilmekteyse de Sarı Saltuk'un cesedinin Edirne yakınlarındaki Eski Baba (Babaeski)'da gömülü olduğu yolunda bir rivayet bulunduğu da anlatılmaktadır[32]. Bu rivayete göre Edirne meliki, Saltuk'un cesedinin bulunduğu tabutu alarak Edirne'ye getirmek ister. Bunun üzerine bir tartışma başlar. Tartışma sırasında tabuttan Saltuk'un narası yükselir:

- Sizi helâk ederim, benim vasiyetime aykırı iş yapmayın, der. Herkes korkudan ne yapacağını şaşırır. Sonunda tabutu alıp Edirne yakınlarındaki Babaeski'ye defnederler. Ancak bu rivayetin hemen ardından Ebü'l-Hayr-ı Rûmî "*ve ammâ sahîh budur çerağı yanduğı yirde gömdiler.*" diyerek Sarı Saltuk'un asıl mezarının Babadağ'da olduğunu tekrarlar[33].

Evliya Çelebi, *Seyahatname*'sinde Sarı Saltuk için birden fazla tabut hazırlanması ve isteyen krala verilmesi olayını, küçük farklılıklarla da olsa benzer şekilde anlatmaktadır:

Ba'dehû senei mezbûrda Saltık Sultân vasıyyet eyledi kim "Beni gasl edüp yedi tâbût âmâde *edin. Zîrâ benim içün yedi kral ceng cidâl ve harb* kıtal etseler *gerek-*

29 Ebülhayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme III*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 1990, s. 298
30 Ebülhayr-ı Rumi, age III/301
31 Ebülhayr-ı Rumi, age III/302
32 Ebülhayr-ı Rumi, age III/299
33 Ebülhayr-ı Rumi, age III/300

dir" deyü vasiyyeti şerîfi üzre cümle *fukarâları cem' olup yedi tâbût hâzır edüp azîz hazretleri dahi sene … târîhinde* dârı bâkiye *irtîhal edüp* cümle *hulefâları tevhîd tezkîr ile azîzi gasl edüp bir tâbût* içre ko*dular. Hemân yedi kral tarafından askerler gelüp ibtidâ Maskov kralı bir tâbûtu alup açup* gördüler kim *cesedi* şerîfi *tâbût* içre durur. *"Bre meded bizim tâbûtda imiş" deyü tâbût ile cesedi Saltık Bay'ı alup diyâr*ı *Moskov'da …* şehrinde *defn edüp* hâlâ bir âsitâne*i azîmi vardır. Andan Leh Kralı bir tâbût alup anda dahi na'*şı şerîfi *bulunup Leh diyârında Danıska iskelesi şehrinde defn edüp anda dahi azim* âsitânesi *vardır. Üçüncü* Çeh *kralı askeri bir tâbût alup gitdiler.* Çeh *diyârında Pızovniçe nâm şehirde bir* âsitâne*i azîmi vardır. Dördüncü* İşfet *kralı bir tâbût alup diyâr*ı İsfeçe*'de Yivançe nâm şehirde* âsitânesi *vardır. Beşinci* İdrivne *kralı bir tâbût alıp Edirne kurbunda Baturye nâm şehrin manastırında defn etdiler kim hâlâ Babaeskisi nâm kasaba* şehr*i azîm idi. Anda medfûndur kim bir deyri kadîmdir. İlâ yevminâ-hâzâ* çerağları *sönmemişdir.* İslâmbol*'dan Edirne'ye gidenlerin ziyâretgâhlarıdır kim Babaeskisi nâmıyla* şöhret *bulmuşdur. Altıncısı Boğdan Kralı Yirvan nâm kral kendi gelüp bir tâbût alup Bozav kal'ası kurbunda bir* çengelistân *u hıyâbân yerde bir deyr-i kadimleri var idi. Anda defn etdiler kim hâlâ ol deyr yerinde Bâyezîdi Velî, Akkirmân fethinden sonra bir câmi' ve bir imâret ve medrese ve hân ve hammâm ve imâret ve Saltık Bay*ı Mu*hammedi Buhârî* üzre *bir kubbei pür-envâr inşâ edüp der-i sa'âdeti* üzre *târîhi budur "Geliniz, bâb*ı *mu'allâyı ziyâret* kılınız*" sene [1008]. Hâlâ ol şehre Babadağı derler bir* şehr*i* şîrîndir. *Cümle Muhammed Buhârî Sarı Saltık evkâfıdır. Yigirmi bir sene Saltık ruhbân nâmıyla milleti Mesîhîyye'den* görünüp cümle kefereleri *dîne da'vet edüp mücâhidü fî-sebîlillah idi. Yedinci tâbûtu Dobruca krallığından İslâm ile müşerref etdüğü Alî Muhtâr bir tâbût alup bu maksad merâmımız olan Keliğra kayalarında Ejderha mağarasında defn edüp Keliğra kayası nâmıyla iştihâr bulmuş kaya olmağıla Keliğra Sultân derler. Lisân*ı *Latînde Keliğra ejder-i heft-sere derler. Fesahat-ı lisân-ı Latin'dir. Anınçün yedi kralda medfûn olup* âsitâne*i sa'âdetleri vardır. Üçü* Âl*i Osmân* hükmünde ulu âsitânelerdir. *Ve her diyârda birer ismiyle müsemmâdır. Ammâ Rûm'da Baba Sultân ve Sarı Saltık Sultân ve Keliğra Sultân derler. Ammâ kâfiristân*ı *Hıristiyânistân"da* İsvet*i Nikola derler … Bu Keliğra kayasının tâ burnunda Keliğra Saltık Sultân bir ma*ğara içinde *medfûndur kim ejderhânın gâr*ı *karârı idi. Ve yine bu mahalde tekyesi* âsitâne*i azîmdir kim ibtidâ bânîsi Dobruca Alî Muhtar binâ etmişdir. Azîzin* ağaç kılıcı ve sapanı ve def ve *kudûmü ve alemi ve sancağ u bayrakları durur*[34].

Bu bilgiler, ölümünün üzerinden yaklaşık üç yüzyıl geçmiş olan Sarı Saltuk'un hatırasının XVII. yüzyılda canlı bir biçimde yaşadığını göstermektedir.

Hacim Sultan Velayetnâmesi'nde ise Sarı Saltuk'un vasiyeti üzerine kırk tabut hazırlandığı ve bütün bu tabutlarda bedeninin görüldüğü anlatılmaktadır. Dobruca kralı kırk tabutu da kontrol etmiştir. Bunlardan yalnız birindeki cesedin elinin kımıldadığını görünce Sarı Saltuk'un gerçek bedeninin bu tabutta

34 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Kitap, Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, 2. Baskı, Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s.73-74.

olduğuna inanmıştır. Otuz dokuz tabutu bir daire meydana getirecek şekilde, gerçek bedenin olduğu tabutu da bu dairenin ortasına gömmüştür[35]. *Hacı Bektaş Velayet-nâmesi*'nde geçen bir rivayette de Sarı Saltuk'un yerinde (Dobruca'da) ölümünden sonra yedi tabut yaptırıldığı ve bunların Saltuk'un müritlerince muhtelif şehirlere götürüldüğü şu şekilde anlatılmaktadır: *Ölürken, bana muhip olanlarınız birer tabut yaptırsın, koyup gitsin; birbirinizle çekişmeyin, ben hepinizin tabutunda bulunurum, diye vasiyet etti. Gerçekten de hepsi birer tabut alıp gitti ve Sarı Saltuk her tabutta göründü, hepsi de sevindi, neşelendi. Fakat kale sahibi beye, ben asıl senin tabutundayım, demişti de bey, nereden bileyim deyince, tabut içinden sana elimi sunarım, buyurmuştu, ona da bu kerameti gösterdi*[36].

Anadolu Alevilerinde hâlâ yaşamakta bulunan ve pirlerin mezarlarından bahseden bir nefeste ise

İsakça'da Sarı Saltuk yatar

Varup ziyaret ettin mi turnam

dizeleri geçmektedir[37]. Ancak, bu nefesten başka, İsakça'da Sarı Saltuk'a ait bir mezar veya makam bulunduğundan söz eden bir başka kaynak mevcut değildir. İsakça (İsaccea), bugün Romanya'nın Ukrayna sınırında Tuna nehri kıyısında bir ilçedir. Babadağ'ın kuzey batısına düşen bu ilçede Osmanlı döneminden kalma cami, han, türbe gibi çeşitli İslamî eserler bulunmaktadır. 1995 yılında bölgeye yaptığımız gezide burada Sarı Saltuk'tan bir iz bulmaya çalıştık. Ancak, ne bir mezar, ne bir türbe, ne de bir makam vardı İsakça'da… Az sayıda Türkün yaşadığı bu ilçede Sarı Saltuk'a ait bir mezar ya da makam yoktu ama ilçede yaşayan Türkler Sarı Saltuk'un bir Türk alpereni olduğunu ve mezarının İsakça'nın güney doğusundaki Babadağ'da bulunduğunu biliyorlar ve ondan saygıyla söz ediyorlardı.

Bütün bunlar, Sarı Saltuk'un ölümünden hemen sonra çeşitli yerlerde ona atfedilen mezar ve makamların ortaya çıktığını göstermektedir. Bu makamların varlığı da Saltukname'de ve Seyahatname'de geçen menkıbe ile açıklanmaktadır. Gerek Saltukname'de, gerek Seyahatname'de bu ülke ve şehir adları içerisinde bugün Sarı Saltuk'un makamlarının bulunduğu bazı yerlerin adlarının geçmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan Saltukname ve Seyahatname'de adı geçen ülkelerin bazılarında da Sarı Saltuk'a ait olduğu belirtilen türbe ve makamlar günümüze ulaşmamıştır.

Balkanlardaki Sarı Saltuk türbe ve makamları üzerine yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. F.W. Hasluck Kaliakra (Varna/Bulgaristan), Babadağ (Romanya),

35 Aktaran N. Sevgen, "Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon (3)", *Tarih Konuşuyor* dergisi, S. 35, Aralık, 1966, s.2922

36 *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*, Haz. A. Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990, s.47

37 Aktaran Y. Z. Yörükân, "Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.I, S.2-3, Ankara, 1952, s.156

Ohri (Makedonya), Kruya'daki türbe ve makamları araştırmış[38]; N. Sevgen, Sarı Saltuk ile Aiyos Spiridon arasındaki ilgiyi ele aldığı yazı dizisinde Babadağ'da (Romanya) bulunan türbeyi tanıtmış[39]; M. Kiel Babadağ'daki türbeyi ve bu türbenin tarihini incelemiş[40]; G. M. Smith Babadağ (Romanya), Blagay (Bosna-Hersek)'da bulunan türbe ve makamlar hakkında genel bilgiler vermiş[41]; N. Hafız İpek'teki[42], T. Hafız Blagay'daki[43] türbeler hakkında bilgiler veren bildiriler sunmuşlardır.

Dobruca bölgesinin Romanya'da kalan kısmında Babadağ olarak anılan ilçede Sarı Saltuk türbesi vardır[44]. Burada yatan kişinin gerçekten de Sarı Saltuk olduğuna dair kaynakların bulunduğuna yukarıda değinmiştik. Kuzey Dobruca'daki 9.000 nüfuslu bu kasabanın güney kısmındaki Maçin sokağında Sarı Saltuk türbesi ve bu türbenin karşısında da yaz kış akan Baba Pınarı bulunmaktadır. Türbe yakın zamanda bir onarımdan geçirilmiştir. Ancak, bu onarım sırasında türbenin tarihî yapısı kısmen kaybolmuştur. Türbe, bugün de kasabadaki ve çevredeki Türkler tarafından ziyaret edilmektedir. Türbeyle Vedat Tairoğlu adlı Babadağlı bir Türk ilgilenmektedir. Babadağ'ın yaşlıları, eskiden bu türbenin yanında bir bina daha bulunduğunu söylüyorlar. Arif Reyip, dedesinin bu binanın eskiden tekke olarak kullanıldığını anlattığını belirtiyor[45]. Evliya Çelebi'nin Seyahatname'de anlattığı bu türbe ve tekkeden bugün sadece üzeri kapalı bir mezar kalmıştır. Yakın zamanda bu türbe Türkiye Cumhuriyeti devletinin katkılarıyla aslına uygun bir biçimde onarılmıştır. Kasabanın en yaşlı kadını Sıdıka Emriye Hanım eskiden beri türbenin ziyaret edildiğini, kadınların adaklar adadığını anlatıyor. Çocukluğunda türbe ziyaretinin büyük bir tören şeklinde yapıldığını, Hristiyanların da türbeyi ziyaret ettiğini[46] belirtiyor[47]. Günümüzde ise Hristiyanlar artık bu türbeyi ziyaret etmiyor. Kasabadaki bir başka ziyaretgâh olan Koyun Baba'yı Müslümanların yanı sıra Hristiyanlar da ziyaret etmektedir.

Sarı Saltuk türbesini ziyaret eden kadınlar dileklerinin olması için türbede dualar okumakta, mum yakmaktadır. Eve döndüklerinde *koku çıkarma* olarak ad-

38 F.W.Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, c.II, Oxford, 1929, s. 429-439

39 Sevgen, age

40 M. Kiel, "The *Türbe of Sarı Saltık at* Babadag-Dobrudja", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 6-7, İstanbul, 1977-1978, s. 205-225

41 G. M. Smith, "Some Türbes/Maqams of Sarı Saltuq an Early Anatolian Turkish Gazi-Saint", *Turcica*, XIV, 1982, s. 216-225

42 N. Hafız, "Yugoslavya'da Sarı Saltuk", *Renkler*, Kriterion yayınevi, Bükreş, 1995, s. 212-217

43 T. Hafız, "Blagay'da Sarı Saltuk Türbesi", *Renkler*, Kriterion yayınevi, Bükreş, 1995, s. 218-220

44 Bu türbe ve Babadağ'daki Türkler hakkında daha fazla bilgi için bk. Ş. H. Akalın, "Romanya Türkleri ve Sarı Saltuk", *Yesevî* dergisi, yıl 2, S.24, İstanbul, Aralık 1995, s. 32-35

45 Kaynak kişi: Arif Reyip, Babadağ kasabası, Romanya.

46 Hasluck'un *çift taraflı perestişgâhlar* olarak adlandırdığı hem Müslümanların hem de Hristiyanların ziyaret ettikleri bu yerlerle ilgili bilgi ve sebepleri için bk. A. Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, Ankara, 1984, s.12 vd.

47 Kaynak kişi: Sıdıka Emriye, Babadağ kasabası, Romanya. Bu yüzyılın başlarında Hasluck da, Sarı Saltuk türbesinin hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edildiğini yazmıştı. bk. Hasluck, age, s.432

landırdıkları kızgın yağda hamur kızartma işini yapmaktadır[48]. Anadolu'da *lokma dökme, pişi* vb. adlarla adlandırılan bu geleneğin Babadağ'da *koku çıkarma* olarak adlandırılması dikkat çekicidir. Kokunun ve tütsünün eski Türk inancı içerisinde, özellikle nazardan, büyüden ve tehlikelerden korunmakta önemli bir yeri olduğu bilinmektedir[49]. Bu hamurlar daha sonra hayır için üç veya yedi eve dağıtılmaktadır. Bunlar da Türk inanç sistemi içerisinde yeri olan sayılardır.

Bir toplantı vesilesiyle 2002 yılında bulunduğum Kosova'da yapılan araştırma gezisinde Kosovalı meslektaşlarımız Sarı Saltuk'a ait olduğunu bildikleri ancak savaş sırasında yıkıldığını belirttikleri türbeye gittik. Gerçekten de ayrılıkçı Sırplar türbeyi tamamen yok etmişlerdi.

Makedonya'da Ohri gölü kıyısındaki Sveti Naum Manastırındaki şapelde bulunan mezarı günümüzde Hristiyanlar Sveti Naum'a ait olduğunu düşünerek ziyaret etmektedirler. Mezardan sesler geldiğine inanan ziyaretçiler dilek tutup kulaklarını mezara dayamakta ve dileklerinin olup olmayacağına inanmaktadırlar. Bu mezar yakın geçmişte Türkler tarafından Sarı Saltuk'un mezarı olarak kabul edilmekte ve saygıyla ziyaret edilmekteydi. Geçmişte bu mezarın hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından ziyaret edildiği, Hristiyanların mezarda Sveti Naum'un yattığına inandıkları, Müslümanların ise mezarda yatanın Sarı Saltuk olduğuna inandıkları araştırmacıların çalışmalarıyla ortaya konulmuştur. Daha sonra Türklerin pek çoğunun bölgeden ayrılmasıyla mezarın Müslüman ziyaretçilerinin sayısı gittikçe azalmıştır. Bugün mezar görünüşte sadece Hristiyanların ziyaret ettiği bir yer haline gelmiştir. Ancak, Makedonya'daki Türklerin bir bölümü, bu mezarı hâlâ Sarı Saltuk'un makamı bilerek ziyarete devam etmektedirler.

Sarı Saltuk'un bölgedeki Türkler üzerindeki etkisi de hâlâ sürmektedir. Ohri'deki Halveti Tekkesinin müritleri arasında Sarı Saltuk'un hatırasının yaşadığını, müritlerin mezarda yatanın Sarı Saltuk olduğuna yürekten inandıklarını 1996 yılının yaz aylarında bölgeye yaptığımız araştırma gezisinde görmüştük. Sadece Ohri'dekiler değil Makedonya'daki bütün Türkler, Sarı Saltuk'u bir Türk kahramanı olarak tanımakta, az veya çok, kısa veya uzun menkıbelerini bilmekteydiler.

Ohri'deki Halvetî tekkesinde hâlâ Sarı Saltuk'un menkıbeleri anlatılıyor. Son derece güçlü olmasının yanı sıra keramet gösteren bir veli olduğu da belirtilmektedir. Buradaki müritlerden Sarı Saltuk'un bir rahiple iddiaya tutuşması menkıbesini dinledik. Bu menkıbe aynen Saltukname'de de yer almaktadır. Tekkenin şeyhi merhum Abdülkadir Şeyh ve müritleri, Türklerin Makedonya'da çoğunluğu ve hakimiyeti kaybetmesinden sonra bu mezarın Hristiyanlar tarafından bir Hristiyan ziyareti haline getirildiğini belirtiyorlardı. Gerçekten de günümüzde bu mezarın Sarı Saltuk'a ait olduğunu gösteren en küçük bir iz bile kalmamıştır. Oysa daha geçen yüzyılın sonlarında bile burada namaz kılmak için seccadeler

48 Kaynak kişi: Sabahat Dalip, Babadağ kasabası, Romanya.

49 Ş. H. Akalın, "*Üzerlik*", *Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler II*, Adana, 1993, s.247-260

bulunuyordu[50]. Sveti Naum eskiden Sarı Saltuk dergâhı idi. Türkler bu dergâhı sık sık ziyaret ederlerdi[51]. Mezarın yakınlarındaki pınar da bu ziyarette önemli bir yere sahipti. Merhum Abdülkadir Şeyh, mezarı Kıptilerin de ziyaret ettiğini belirtmişti. Eski Yugoslavya'dan Kıptiler bu mezarı ziyarete geliyorlarmış.

Hasluck, 1914'te bölgeye yaptığı gezide bu manastırı da ziyaret etmişti. Manastırda görevli Yunan başrahip, Koritza'daki Bektaşilerin manastırdaki mezarla ilgilendiklerini, hatta sık sık ziyaret ettiklerini belirtmiştir. Hatta bu ziyaretçilerden biri, rahibe mezarda yatan kişinin Sarı Saltuk olduğunu söylemiş ve Sarı Saltuk'un bir rahiple birlikte Ohri gölünü hasır üzerinde geçtiğini anlatmıştır[52]. Aba, seccade veya hasır üzerinde nehir, deniz, göl geçme motifi evliya menkıbelerinde sık görülmektedir. Saltukname'de de Sarı Saltuk'un seccade üzerinde Karadeniz kıyılarını dolaştığı da anlatılmaktadır. Bu bilgi, seksen yıl öncesine kadar manastırdaki mezarı Türklerin ziyaret ettiğini gösterdiği gibi, Bektaşilerin mezarda yatan kişinin Sarı Saltuk olduğuna olan kesin inançlarını da göstermektedir. Hasluck'un yazdığına göre, bu mezar Bektaşilerin kutsal ziyaret yeridir. Şemsettin Sami de, Kâmûsu'l-a'lâm'da Bektaşi dervişlerinin Ohri gölü kenarında bir manastırda bulunan Sent Naum'un mezarına Sarı Saltuk'un mezarı gözüyle bakarak ziyaret ettiklerini yazmaktadır[53].

Smith, Yugoslavya-Arnavutluk sınır gerginliğinin henüz yaşanmadığı yıllarda Arnavutluk'taki Müslümanların Ohri'ye gelerek manastırdaki mezarı Sarı Saltuk diye ziyaret edip dualar okuduklarını yazmaktadır. Bu durum 1947-1948 yıllarına kadar devam etmiştir. Smith, Makedonya'daki Türklerin mezarda yatan kişinin Sarı Saltuk olduğuna inandıklarını ve Saltuk'un Sveti Naum ile arkadaş olduklarını söylediğini de kaydetmektedir[54].

Koritza'daki Bektaşi merkezinden sık sık ziyaretçiler gelmesi binanın kısmen İslâmî unsurlar taşıdığı düşüncesini uyandırmaktadır. Sınırların kapanması ve bölgedeki Türk varlığının azalmasıyla ziyaretçiler de doğal olarak azalmıştır. Böylece binadaki İslâmî unsurlar hızla kaybolmuştur. Daha sonra yapılan onarımlarla da bina tamamen bir Hristiyan mabedi haline gelmiştir.

Sonuç

İslam'ın Balkanlarda yayılmasının öncüsü Sarı Saltuk'tur. Otuz kırk kadar Türkmen obasıyla 1263 yılında Üsküdar'dan sallarla Dobruca bölgesine geçtiği tarihî kaynaklarca da kaydedilen Sarı Saltuk, Balkanlarda İslam'ın yayılması, Türk boylarının bu coğrafyada iskânı için faaliyetler yürütmüştür. Gazi-derviş, bir başka

50 Von Hahn'dan aktaran Hasluck, age, s.583
51 Kaynak kişi: Abdülkadir Şeyh, Ohri, Makedonya.
52 Hasluck, age, II/583.
53 Ş. Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, C. IV, İstanbul, 1311, s. 2916
54 Smith, age, s.223.

söyleyişle alperen tipinin en karakteristik örneği olan Sarı Saltuk kimi zaman kahramanlıklarıyla kimi zaman gösterdiği kerametlerle Balkanların İslamlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Sarı Saltuk'un hatırasının Balkanlarda hâlen yaşadığının göstergesi Balkan ülkelerindeki Sarı Saltuk türbe ve makamlarıdır. Bu kutsal mekânlarda hâlâ Sarı Saltuk'un adı ve hatırası yaşatılmaktadır. En doğumuzda Tunceli'den başlayıp Diyarbakır, Bor, Alaşehir, İznik, Rumelifeneri'ndeki ve Balkanlarda Romanya, Bulgaristan, Makedonya, Kosova, Arnavutluk, Bosna-Hersek vb. ülkelerdeki Sarı Saltuk türbe ve makamlarının saygıyla ziyaret edilmesi, Sarı Saltuk hatırasının birleştirici bir değerimiz olduğunu da ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda kaybettiği topraklardan sonra buradaki yönetimler Sarı Saltuk'a ait türbe ve makamlarla birlikte Türk ve İslam eserlerinin yok edilmesi, niteliğinin değiştirilmesi gibi birtakım girişimlerde bulunsalar da bunda tam anlamıyla başarı sağlayamamışlardır. Bazı mekânlarda bugün Sarı Saltuk'tan bir iz kalmasa bile kaynaklarda ve anlatılarda bu mekânların geçmişte Sarı Saltuk'tan izler taşıdığı bilinmektedir. Bugün yalnızca türbe ve makamlarda değil Balkanlardaki camilerde, Bektaşi tekkelerinde, dergâhlarda, mescitlerde ve halkın hafızasında Sarı Saltuk canlı bir biçimde yaşamaktadır.

Kaynakça

AKALIN, Dr. Ş. H., *Saltuk-nâmedeki Ad Verme Hadiseleri*, III. Milli Türk Folkloru Kongresi, Konya, 1989.

AKALIN, Ş. H., "*Üzerlik*", *Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler II*, Adana, 1993.

AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK yayını, Ankara, 1982.

ES-SERRAC, Muhammed b. Ali b., *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-*İrbâh*: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, Haz. N. Gürkan, M. N. Bardakçı, M. S. Sarıkaya, Kitap yayınevi, İstanbul, 2015.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap, Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, 2. Baskı, Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap, Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, 2. Baskı, Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

HAFIZ, N., "Yugoslavya'da Sarı Saltuk", *Renkler*, Kriterion yayınevi, Bükreş, 1995.

HAFIZ, T., "Blagay'da Sarı Saltuk *Türbesi*", *Renkler*, Kriterion yayınevi, Bükreş, 1995.

HASLUCK, F.W., *Christianity and Islam Under the Sultans*, c.II, Oxford, 1929.

KİEL, M., "The *Türbe of Sarı Saltık at* Babadag-Dobrudja", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 6-7, İstanbul, 1977-1978.

Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme", Haz. A. Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990.

OCAK, A. Y., *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

RUMİ, Ebülhayr-ı, *Saltuk-nâme I*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 1987.

RUMİ, Ebülhayr-ı, *Saltuk-nâme II*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul, 1988.

RUMİ, Ebülhayr-ı, *Saltuk-nâme III*, Haz. Ş. H. Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul, 1990.

SAMİ, Ş., *Kâmûsu'l-a'lâm*, C. IV, İstanbul, 1311.

SEVGEN, N., "Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon (3)", *Tarih Konuşuyor* dergisi, S. 35, Aralık, 1966.

SMİTH, G. M., "Some Türbes/Maqams of Sarı Saltuq an Early Anatolian Turkish Gazi-Saint", *Turcica*, XIV, 1982.

TEVHİD, Ahmed, "Rum Selçukî Devletinin İnkırazı ile Teşekkül Eden Tavaif-i Mülûk'tan Karahisarî Sahib'de Sahib Ataoğulları", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, cüz 9, Ağustos, 1327.

YAZICIOĞLU, Ali, *Tevârih-i Al-i Selçuk*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü Bölümü no.1391, 233[a].

YÖRÜKÂN, Y. Z., "Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.I, S.2-3, Ankara, 1952.

Balkanlar'da İslamiyet'in Yayılmasında Sarı Saltuk'la İlgili Efsaneler ve Rivayetlerin Önemi

Fadıl HOCA

Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Üniversitesi Rektörü, Makedonya

Özet

Avrupa ve Balkan ülkelerinde türbelerin oluşması Osmanlı Devleti'nin bu bölgeye gelmesiyle başlarsa da, Osmanlı Türkleri bu bölgeye gelmeden önce, XIII. yüzyılda bir İslam misyoneri gibi buralara gelen Sarı Saltuk'un buralarda birçok türbesi olduğunu görmekteyiz. Arnavutluk, Kosova, Bosna ve Makedonya'nın türbe, tekke ve camilerine ait dervişlerle ilgili bilinen en eski efsaneler ve rivayetler, bütün ayrıntılarıyla birlikte yaşadığımız yüzyılın ilk yarısında kaydedilmiştir. Bu türbelerin her biri çeşitli efsanelere bağlı olup bu efsaneler halk arasında Türk ve diğer Balkan dillerinde anlatılan yeni ilavelerle genişlemiştir. Bu efsaneler ve rivayetlerde fantezi unsurları ön plandadır. Bu unsurlar, onların olağanüstü kişiliklerini ortaya koyan motiflerdir. Bunlar arasında en enteresan olanları, İslamiyet uğruna şehit olan gazilerin bazılarının kesik başlarını koltuklarının altına alarak başka yerlere gidip orada düştüklerini anlatan efsanelerdir. Bazı hastalıkların iyileşmesi, buna bağlı

olarak bazı büyüler, sihirler ve efsanelerle birlikte anlatılır. Bunlardan bazıları Sarı Saltuk'la ilgili olan efsanelerdir. Türkiye'nin birçok yörelerinde, yakın ve ortadoğu ülkelerinde, ayrıca Balkanlar'da XIII. yüzyılın tanınmış İslam gazisi olan Sarı Saltuk'la Horasan'dan gelip Anadolu'ya yerleşen Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş-ı Veli'nin oldukça fazla efsaneleri vardır. Sarı Saltuk'la ilgili Yakova'da, Ohri'de Sv. Naum'da, Hersegovina'da, Blagay'da, Arnavutluk'ta (Luma, Kruja, Leja), Dobruca'da, Korfu'da ve daha başka yerlerde çeşitli efsaneler vardır.

Sarı Saltuk Baba'nın Balkanlar'a geçişi ilk bakışta, bir fetih veya fethe hazırlık şeklinde olmayıp, Bizans İmparatorunun insafına sığınan zor durumdaki bir Selçuklu sultanının teşvikiyle kendilerine açılan hayat sahasında kendi aşiretinin varlığını muhafazaya yönelik bir çaba şeklindedir.

Önceden hazırlanmış bir "Türkleştirme" ve "İslamlaştırma" planının varlığı hakkında elde herhangi bir tarihi belge bulunmamaktadır. Ancak, Ahmet Yesevi dervişlerinin faaliyetleriyle gerçekleşen Türkleşme-İslamlaşma süreçlerinin zorlamalardan ziyade, tabi bir seyir takip ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu konunun anlaşılması kolaylaşmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan topraklarına girmesiyle buralarda İslam dini ile birlikte dil ve genel olarak İslam kültürü de girmiş, yerleşmiş ve günümüze kadar sürmüştür. Aynı biçimde Nakşibendi, Mevlevi, Kadiri, Sa'di, Rifai ve özellikle Bektaşi gibi tüm tarikatler de bura halkı arasında yayılmış ve böylece tarih boyunca kent ve hatta köylerde kesin olarak sayısını bilmediğimiz tekke ve türbeler de inşa edilmiştir.

Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye, Sarı Saltuk Baba'ya onun devamı niteliğindeki Otman Baba ve Kızıl Deli'ye, hatta daha sonra Budapeşte'deki Gül Baba'ya kadar uzanan silsilede yer alan herkezin hayatı efsanelerle örülüdür. Bu, onların yaptıkları işlerin neticelerinin büyüklüğünden ve kutsallığından dolayı sonraki nesiller tarafından insanüstü güçlerle donatılıp olağanüstü işler yaptırılması hadisesidir. Olağanüstü hadiseler etrafında cereyan edenler ise, maddi hayatla ilgili olmaktan ziyade manevi bir iklim oluşturulmasıyla alakalıdır. Bu olgu nihayetinde sağlam temellere oturmuş bir kültürün temelleri üzerinde maddi varlığın da devamlılığını perçinlemeye yardımcı olmuştur.

Sahip olduğuna inanılan insanüstü güçlerle kıtadan kıtaya koşan, yenmedik kötülük, cezalandırılmadık kâfir bırakmamak için gayret eden Sarı Saltuk Baba aslında at koşturduğu geniş coğrafya içinde Anadolu'da Türklüğün ve İslamiyetin kalıcılığını temin ederken, Balkanlar'da filizlenecek, yeşerecek ve kalıcı çınarlara dönüşecek tohumlar ekmiştir. Buraya vurduğu mühre bakıldığında, maddi yanından ziyade manevi yönünün önceliği göze çarpmaktadır. Balkanlar'ın Türkleşmesi de Anadolu'da olduğu gibi, bir tekke bir zaviye veya bir cami kurmak ile başlamıştır. Sosyolojik anlamda şehirleşmeyi, şehirlerde değişik dinlerden ve etnik kökenli insanların birlikte barış ve huzur içerisinde, karşılıklı saygı, sevgi ve hoşgörü esasları çerçevesinde güvenlik endişesini yok etmeyi ve nihayetinde üstün meziyetli insanlar ve medeni topluluklar haline gelme yolunu hedeflenmiştir. Bunun gerçekleştiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Günümüz insan ve toplumlarının Sarı Saltuk Baba'yı ve felsefesini tanımakla aslında elde edebilecekleri en önemli nasihatlerin başında işte bu şahsın her attığı adımı kısa vadeli geçici menfaatler uğruna atmak yerine, Yaradan'ın rızasını almak ve farklı toplumların müşterek menfaatlerini gözönünde bulundurarak atmayı bilmek olmalıdır.

Arnavutluk'taki tarikatlar hakkında kitap veya makale, Balkan memleketlerine göre daha az yayımlanmıştır. Hatta Bektaşilik dışında Arnavutluk'taki tarikatlar hakkında bilgimiz hemen hemen hiç yoktur. Yalnız Arnavutluk tarihi genel olarak Bektaşilikle son derece bağlı olduğu için bu tarikat hakkında birkaç kitap ile birkaç makale yayımlanmıştır. İşte yayımlanan bu eserlere dayanarak, Bektaşilik tarikatının yayılması konusunda Türk - İslam misyoneri olan Sarı Saltuk'un bizzat çabaları ve efsaneleri Arnavutluk'ta bu tarikatın nasıl etkin olduğu, hangi tarihlere kadar sürdüğü, hangi tekkelerin nerede inşa olduğu ve bu tekkeler hakkında kimin dede, baba olduğu, kimin yetiştiği, kimin kimden el aldığı ve kimin nasıl eser verdiği anlaşılmaktadır.

Arnavutluk'ta yaşayan Arnavut ulusunun dinî, siyasi ve kültür hayatında Bektaşiliğin önemli rolü vardır. Hemen hemen her şehirde en az birer Bektaşi tekkesi bulunmakta idi. Fakat ne yazık ki XVIII. ve XIX. yüzyılda bu tekkelerin tam sayısını tespit etmek için, bu tekkeler hakkında bilgimiz çok azdır. Arnavutluk'taki Bektaşilik ayrı bir özellik taşımaktadır, bugüne dek Bektaşilik Arnavut halkı arasında en çok sevilen ve en çok yayılan bir tarikattır. Arnavut ulusu da Bektaşi tarikatının Arnavutlar arasında yayılması konusunda Sarı

Saltuk efsanelerinin ve menkıbelerinin önemli bir rol oynadıklarına inanmaktadırlar.

Sarı Saltuk'un yarı tarihi, yarı efsanevi vaziyeti ciddi bir araştırmaya değer. Doğru olan cihet, Sarı Saltuk'un büyük bir saygıya mazhar olduğu Balkanlar'daki Bektaşilik ile Bektaşilik tarikatının yayılmasıyla ilgili sıkı sıkıya alakalı olmasıdır.

Sarı Saltuk Baba ve müridlerinin ekin eker gibi Balkanlar'ın değişik coğrafyalarına saçtığı türbeleri, makamları ve bunlar etrafında şekillenen manevi atmosfer bir müddet sonra bu Balkan coğrafyasının Türkleşme ve İslamlaşmasının anahtarı olduğunun en bariz bir örneği olsa gerek.

Yapmış olduğumuz bu incelememiz gerek Makedonya'da gerekse Kosova'daki tekkelerle ilgili mevcut olan ve halk arasında günümüze kadar yaşamaya devam eden efsaneler, folklor motiflerinin zenginliğini göstermektedir.

The Importance of Legends and Myths for Sarı Saltuk in the Spread of Islam in the Balkan

Summary

The appearance of the mausoleums in the states of Europe and Balkans begins with the Ottomans, but the mausoleums of Sarı Saltuk - the Muslim missionary- in this area prove that in early XIII century there were already mausoleums before the Ottoman Turks.

All details of the most ancient known legends relating to dervishes about mausoleums, convents, and mosques are registered in the first half of the XX century.

Any of these mausoleums has relations with different legends, which are expand with many additions being narrated by the people speaking the Turkish and by others speaking the Balkan languages.

These motifs are the motifs which emphasis the extraordinary characters of the above mentioned legends. Among these legends, the most interesting ones are those, which narrate about the martyrs - people who died while serving for Islam- and ghazi warriors who hold their own heads underarm going other places and dying. Getting better

from some diseases, related some magic, sorceries, are among the things narrated with the legends. Some of these legends, are the legends about Sarı Saltuk.

In some regions of Turkey, in the Near East and Middle East countries, and especially there are considerably lot of legends about Haji Bektash Veli - the missionary of Islam and the founder of Bektashi sect in Anatolia - who came from Horasan with Sarı Saltuk. There are many different legends about Sarı Saltuk in Djakova, (Kosovo) St. Naum in Ohrid Macedonia, Blagaj, (Bosna Herzegovina), Albania (Luma, Kruja, Leja), Dobrudja, Corfu (Romania) and in other places.

Travel of Sari Saltik Baba to the Balkans at first glance doesn't mean a conquest or preparation for occupation, but an effort to maintain the existence of their own tribe with encouragement of Seljuk Sultan who was in difficult situation and was saved by Byzantine Emperor.

There is no any historical evidence of existence of previously preparation of Turkification and Islamization. However, if we look to the activities of Ahmet Yesevi and see that the proces of Turkiziation-Islamization is natural rather than enforced process, we will better understand the situation.

With the entrence of Ottoman Empire to Balkan lands here Islam religion and Islam culture and language was entered, settled and lasted until the present day. Likewise sects as Naqshbandi, Mevlevi, Kadiri, Sadi, Rifai and especially Bektashi spreaded among the entire nation so in these cities and villages were built lodges and shrines throughout the history in number which we precisely don't know.

Lifes of Ahmet Yesevi, Haci Bektas Veli, Sari Saltik Baba, Otman Baba, Kizil Deli, Gul Baba from Budapest are full of legends. This is the magnitude of the consequences of their works and is equipped with extraordinary forces because of the sanctity of human events by later generations of the extraordinary work done. The extraordinary events that took place around, are related to the creation of a moral climate rather than being related to material life. The tangible assets on the basis of a culture firmly established in this case finally helped and rivetted the continuity.

Sari Saltik Baba which is believed to own superhuman characteristics, runs from continent to continent, overcomes evil, punishes infidel activities in fact provided the durability of Turkization and Islamization in the region of Anatolia, and the planted lasting plane trees in Balkans. Referring to seal that he stamped here, spiritual aspects are more important rather than the material aspects. Turkization in the Balkans, as in Anatolia started with building of mosques, lodges and small dervis lodges. In the frame of sociological sense of urbanization, cities in different religions and ethnic people together

in peace and harmony, mutual respect, not to destroy the security concerns in the context of love and tolerance principles he targeted the road of becoming a high-round people and civil society, and we can conclude that this happened.

Today people and communities with meeting of Sari Saltik Baba and his philosophy actually get that person here at the beginning of the most important advices that they can achieve, every step I take instead of throwing the sake of short-term temporary benefits to get the consent of the wound and should be able to take considering the common interests of the different communities.

After the entry of Ottoman Empire into the territory of the Balkans, together with the Islam was entered and installed also the language and at the same time the Islam culture, which are still present. In the same way, the Naqshbandi, Mevlevi, Kadiri, Sa`di, Rifai and particularly Bektashi sects were expanded between the local population and in the towns and cities they built an undetermined number of mausoleums and dervish lodges called tekke.

There are published less books and articles about the sects in Albania by comparison to the books and articles published in Balkan countries. We don't have almost nothing about the sects in Albania. It is just because of the relations of Albanian history with the Bektashi order, there are some books and some articles published about them.

We get some knowledge about the expansion of Bektashi order especially from the legends of Sari Saltik - The Turkish - Islam missionary. His legends are talking about the fact how this sect became active, the dates of its duration, which dervish convents are built where, who is the grandfather, the father; and who wrote how the piece of art.

The role of Bektashi order in the religion, political and cultural life of Albanian people is significant. Almost in every town it could be found Bektashi lodge. But, unfortunately we don't have enough information about the number of these lodges in XVIII and XIX centuries. The Bektashi order in Albania has a particular characteristic. The Bektashi order among the people in Albania is the most liked and the most expanded sect. The Albanian people think that for the expansion of Bektashi order in Albania, the significant role played the Sari Saltik`s legends and sagas.

The history and the legend of Sari Saltik need to be researched. The reason of these researches is the strength connections of Bektashis and the Bektashi order in the Balkans where Sari Saltik enjoys great respect.

According to this research, we tried to demonstrate the richness of folklore motifs and the legends, being narrated among the people until these days and those about the convents in Macedonia.

Giriş – Tarihçe

Sarı Saltuk Baba isminin Balkan Türkleri ve Müslümanlığı arasında bugüne kadar yaşamasının asıl sebebi, Balkanlar'ın değişik coğrafyalarında Sarı Saltuk Baba ile ilgili mevcudiyetini hâlâ korumuş olan bir sürü efsane ve rivayetlerin önemi büyüktür. Sarı Saltuk Baba'nın hakka yürümesinden en az 250 yıl sonra kaleme alınan "Otman Baba Velayetnamesi"nde bile, Otman Baba, Sarı Saltuk Baba'nın kendisinde "hulûl" ettiği iddiasındadır.[1] Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykavus kendisine tabi olan göçebe Türkmenlerden Sarı Saltuk Dede ile Balkanlar'a göçer. Bu şekilde, Tatarların akımlarından korunacağını düşünür. Bu Türkmen grubu, Balkanlar'da Baba-Saltuk kasabası yanısıra başka yerleşimler de kurmuşlardır. İlk Müslüman velisi olarak Baba Saltuk'un kişiliği üzerine çeşitli menkıbeler üretilmiştir. Bu türetilen efsane, rivayet ve menkıbeler Cem Sultan'ın icazeti ile Rumeli Türklerinin büyük destanı olarak Saltukname adıyla Ebu-l Hayr Rumi tarafından derlenmiştir.[2]

Sarı Saltuk Dede'nin Anadolu'yu terk edip Balkanlar'a yönelmesi tesadüf değildir. Aslında Sarı Saltuk'un bölgeye yerleşmesiyle, Balkanlar'da mevcut olan ve yaygın bir vaziyette olan Bogomolizm'in eski yayılma süreci yavaşlama ve duraksama dönemine denk gelmiş ve bu nedenle bu coğrafya onun nüfus ettiği bir mekân haline gelmiştir. Saltuk Dede ve müridlerinin hoşgörü ve insan sever faaliyetleri sayesinde Bogomolizmi idrak eden yerel halkın İslamın hoşgörü ve dayanışması neticesinde İslamiyeti tanıyıp sevmelerine ve kitlesel bir şekilde din değiştirmelerine vesile olmuştur. Nitekim bu esnada Sarı Saltuk Dede ve Bektaşi erenlerinin Bogomolizm sonrası Balkanlar'daki yerel Pomakları da İslamiyete davet edip İslam dinini seçmelerinde büyük katkıları olmuştur.

Sarı Saltuk, Anadolu ve Rumeli'nin fethi esnasında gazalara katılan, cengâverliği ve velayeti ile daha yaşarken efsanevî bir şahsiyet hâline gelen bir Türk kahramanıdır.[3] Hayatı etrafında oluşan menkıbelere diğer gazi ve velilerin menkıbeleri de karışmıştır. Bu sebeple Sarı Saltuk'un gerçek hayatı ile ilgili bilgileri elde etmek son derece güçleşmiştir. Tarihî kaynaklarda yer alan Sarı Saltuk ile ilgili bilgiler Sarı Saltuk'un gerçek hayatını ortaya koyacak nitelikte olmadığı tespit edilmiştir.[4] Nitekim, Sarı Saltuk 13. y.y.'da Osmanlı askerlerinden önce,

1 *Otman Baba Velayetnamesi*, s. 23; "Bu çerağı yakan Sarı Saltuk ve server-i cihan benem....."

2 Ercan Çokbankir, *Balkan Türklerinin Kökleri (Anavutlar, Boşnaklar ve Pomaklar)*, İzmir, Gaziemir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 78.

3 Sarı Saltuk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Franz Babinger, «*Sarı Saltık Dede*» maddesi, İslâm Ansiklopedisi, c. X, İstanbul, 1966, ss. 220-221; Kemâl Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, 1987, s. 20-100; Şükrü Halûk Akalın, «*Ebülhayr Rumi*» maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.10, s. 360, İstanbul, 1994.

4 Şükrü Halûk Akalın, *Saltuk-nâme I (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987, s. VII-XX. Tezin metin bölümü Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, Saltuk-nâme I*, Hazırlayan Dr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara, 1987. Daha sonra da ikinci ve üçüncü cilt yayımlanmıştır: *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, Saltuk-nâme II*, Hazırlayan Dr. Şükrü Halûk Akalın, İstanbul, 1988; *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, Saltuk-nâme III*, Hazırlayan Doç.Dr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara,1990

Balkanlarda Türk-İslam kültürünü Yunusça, yani gönülleri fethederek yaymış olduğu kanaati yaygındır.[5] Sarı Saltuk'un katkılarından bahsederken, Saraybosna Üniversitesi hocalarından olan Nedim Filipoviç'e göre, Osmanlı beyliğinin Anadolu'dan Balkan'lara yayılması ve bir dev İmparatorluk seviyesine büyümesi sadece askerî fetihlerle değil, Türk ordusundan önce, akıncı olarak gelen Sarı Saltuk gibi dervişler ve babalar Dobruca ve bütün Balkanlar'da zemin hazırlayarak büyük katkıda bulunduklarını ifade etmektedir.[6] Dolayısıyla, gerçek hayatı ile menkıbevî hayatı iç içe geçmiştir. Üstelik tarihî kaynakların Sarı Saltuk hakkında verdikleri bu bilgilerin bazan birbiriyle çeliştiği de görülmektedir.[7]

Nimetullah Hafız İpek'teki[8], Tacida Hafız Blagay'daki[9] ve Haluk Şükrü Akalın Ohri'deki (Sv. Naum)[10] türbeler hakkında bilgiler veren bildiriler sunmuşlardır.

Türkiye'nin birçok yörelerinde, yakın ve ortadoğu ülkelerinde, ayrıca Balkanlar'da XIII. yüzyılın tanınmış Türk - İslam misyoneri Sarı Saltuk'la beraber Horasan'dan gelip Anadolu'ya yerleşen Bektaşi tarikatının kurucusu olan Hacı Bektaş-ı Veli'nin oldukça çok efsanesi vardır. Arnavutluk'ta eski dönemlerden bugüne kadar gelen efsanelerde ise, Sarı Saltuk'un papaz giysileri içinde yörelerde yaşayan Hristiyanlar arasında İslam dinini yaymaya çalışmakta olduğu söylenmektedir. İpek'te, Zeynel Ağa Ova'sında eskiden beri onun türbesi olduğu söylenilen bir türbe bugün bile korunmakta olup yöre halkı tarafından halen ziyaret edilmektedir. Yöre halkının anlattığına göre çok eski zamanlarda yaygın olan sarılık hastalığı yüzünden çok insan acı çekmiş. Uzaktan gelen bir yabancı bir dua okuyarak halkı bu hastalıktan kurtarmış ve halk bunun üzerine "sarıya saldık" demiş. Bu deyiş zamanla "Sarı Saltuk'a" dönüşmüş ve yabancının adı olmuş[11] olduğu söylenmektedir.

Günümüzde Rumeli'de Sarı Saltuk'un etkisinin ve izlerinin hâlâ sürdüğünü görmekteyiz. Menkıbelerinin destanlaşarak, hikâyeye dönüşerek veya rivayetler şeklinde anlatılması, türbe veya makamlarının Anadolu'da olduğu gibi Rumeli'de de varlığını koruması, bu türbe ve makamlara bağlı olarak birtakım geleneklerin, inanç ve ziyaret şekillerinin oluşması, günümüzde yaşanan bazı olayların bu türbe ve makamlara bağlı olarak yorumlanması, Sarı Saltuk'un Rumeli Türklüğünün hafızasında bir Türk alpereni olarak yaşaması, bazı yer adlarında Sarı Saltuk'un etkisinin bulunması ve başka özellikler bu Türk büyüğünün günümüz Türk-İslam kültüründe bıraktığı izlerden ve etkilerden sadece bazılarıdır.[12]

5 Muzaffer Tufan, "Yunus Emre ve Balkanlar'daki Sarı Saltuk", Priştine, Çevren, *Bilim Kültür Dergisi*, sayı 87, 1992, s. 77.

6 Nedim Filipoviç, *Princ Musa i Şeyh Bedreddin*, Svjetlost Sarajevo, 1971, s. 768.

7 Şükrü Haluk Akalın, agt, s. XIII.

8 Nimetullah Hafız, *Yugoslavya'da Sarı Saltuk*, Renkler, Bükreş/Romanya, Kriterion yayın evi, 1995, ss. 212-217.

9 Tacida Hafız, *Blagay'da Sarı Saltuk Türbesi*, Renkler, Kriterion yayın evi, Bükreş/Romanya, 1995, ss. 218-220

10 Şükrü Haluk Akalın, *Rumeli'de Sarı Saltuk'un İzleri ve Ohri'deki Sveti Naum/Sarı Saltuk Ziyaretgahı*, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, s. 13.

11 Yaşar Kalafat, *a.g.e.*, s. 57.

12 Şükrü Haluk Akalın, *a.g.e.*, s. 13.

Sarı Saltuk menkıbelerinin türbe ve makamların bulunduğu yerlerde hâlâ anlatılması da, bu türbe ve makamların kutsallığını yansıtmakta önemli bir unsur olarak kullanıldığını göstermektedir. Gerek Anadolu'daki gerek Rumeli'deki türbe ve makamlarda benzer özelliklerin, âdet, inanç ve efsanelerin bulunması, Türk-İslam kültürünün bütünlüğünü göstermektedir.

Günümüz dünyasında oldukça geniş bir alanda çeşitli türde ilginç efsaneler ve rivayetler anlatılagelmektedir. Bu efsaneler üzerinde ilk kez bilimsel incelemeler yürüterek ilgilenen XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Yakob ve Vilhelm Grim kardeşler olmuş, onların başlattığı bu derlemeleri ve çalışmaları birçok bilim adamı ve folklorla uğraşanlar günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Aşağı yukarı kırka yakın çeşitli kaynak, motif indeksleri gösteriyor ki, efsaneler dünya üzerinde tür bakımından, konusal zenginlik bakımından, içerdikleri sayısız motifler ve kişilikler bakımından oldukça geniş bir alana yaygın bir görünümdedirler. "Dünya Efsaneleri" adlı eserinde, birbirine yakın olan ve benzerlik gösteren efsaneleri ustalıkla bir araya toplayan ünlü derlemeci ve bilim adamı Riçard Kevendiş[13], bu derlemelerin yanı sıra çeşitli halklara özgü inanç piskolojisinin de birçok yönleriyle birbirinden ayrıldığını göstermiştir.

Efsanelerdeki motifler ve kişiler, türbe ve tekkelerle doğrudan doğruya ilgilidir ki, incelememizde bunlara değinmeyi uygun buluyoruz: Avrupa ve Balkan ülkelerinde türbelerin oluşması Osmanlı devletinin bu yörelere gelmesiyle başlarsa da, Osmanlı Türkleri bu yörelere gelmeden önce, XIII. yüzyılda bir İslam misyoneri gibi buralara gelen Sarı Saltuk'un buralarda birçok türbesinin olduğunu görmekteyiz.

Sarı Saltuk'un türbe ve makamları üzerine yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. F.W. Hasluck Kaliakra; (Varna/Bulgaristan), Babaeski (Türkiye), Babadağ (Romanya), Ohri (Makedonya) ve Kruya'daki (Arnavutluk) türbe ve makamları araştırmıştır.[14]

Sarı Saltuk Baba üzerine yapılan en ciddi ve mühim çalışmalardan biri de İbrahim Bahadır'ın "Balkanlar'a Aleviliğin Girişi ve Sarı Saltuk" başlıklı çalışmasıdır. Büyük ve son derece ciddi bir çalışma olan bu makale, adeta bir bilimsel tez niteliğini taşımaktadır.[15]

Sarı Saltuk Gazi çevredeki Hristiyanlardan da çok hürmet görmüş ve benimsenmiştir. Özellikle ortodoks Bulgar halkı tarafından bir aziz gibi, Sveti Nikola (Aziz Nikola), Aziz Spyridon, Sveti Naum (Aziz Naum) diye kabul görmüştür.[16] Hatta Aziz Georgios, Aziz Elias, daha sonraları Aziz Simeon ve Kara Koncolos yerine de konulmuştur. [17]

13 Ricard Kevendis, *Legend of The World*, Orbis Publishins Ltd, London, 1983 - *Legende sveta*, priredio, Rad, Beograd, 1984.

14 F.W.Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, c.II, Oxford, 1929, ss. 429-439.

15 İbrahim Bahadır, "Balkanlara Aleviliğin Girişi ve Sarı Saltuk", *Yol Dergisi*, Ankara 2001, s. 11, s. 39-62.

16 Evliya Çelebi Seyahatnamesi, s. 448, Nazmi Sevgen-Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon-Tarih Konuşuyor, c. 6, sayı 33, Ekim 1966.

17 Fanz Babinger, *İslam Ansiklopedisi*, s. 221.

Sarı Saltuk Baba, (Dede, Gazi) Türk-İslam âleminde derin izler bırakmış, özellikle Balkanlar'daki Müslümanlar üzerinde ve Bektaşi inancı çevresinde hürmet gösterilen, saygı ile anılan bir manevi yol göstericisi olmuştur. Saltuk Baba'nın manevi şahsiyeti, o kadar derindir ki sıkıntılı zamanlarda imdadına çağrılanlardan olmuştur. Bu efsanevi inanç çerçevesinde, Balkanları İslamlaştıran ve her zaman tarihi menkıbelerde anılan bir "Alperen" olarak tarihe geçmiştir.[18]

Son zamanlarda bu konular üzerinde çalışan çeşitli uluslara ait bilim adamlarının arasına, Türk folkloru üzerinde çalışan bilim adamlarının da, bu zengin ve tür bakımından oldukça geniş olan Türk halkına özgü efsaneler üzerinde derlemeler ve incelemeler yapanlar da görülmeye başlamıştır[19].

Bu efsaneler ve rivayetler üzerinde farklı düşünce ve yorumlar öne sürerek, çalışmalar yürüten bilim adamları, efsanelerde çeşitli inanç unsurlarının oluşmasına, hususi olarak paganlık, çok tanrılı ve tek tanrılı inanç dönemlerine ait özellikleri ele almışlardır. Özellikle, efsanelerde anlatılan olaylar gerçek olmasa bile, olayları yaşayan kişiler ve yaşandığı yer gerçektir. Olayların yaşandığı bu yerlerde Türkler de kendilerine özgü efsaneler ortaya koymuşlardır.

Bütün bu türbelerde, Osmanlı İmparatorluğunun sınırlarını genişletmesi sırasında ve dini savaşlarda ölen şehit ve gazilerle, çeşitli tarikatlara mensup şeyhler, vezirler ve padişahlar, ayrıca bazı velilerle diğer önemli din büyükleri de gömülüdür. Böyle türbeler bugün Avrupa'nın birçok ülkelerinde hâlâ korunmaktadır. Bunlar arasında Budin'deki Gül Baba Türbesi, Hırvatistan'da Slavonya bölgesindeki Stara Gradişka yakınlarındaki Ali Gayibî'nin Türbesi, Belgrad'ta Mustafa Paşa Türbesi vb. türbeleri sayabiliriz[20]. Bu şekildeki türbeler eskiden en çok Bosna-Hersek'te, Sancak'ta, Ulçin'de, Güney Sırbistan'da, Makedonya ve bilhassa Kosova'dadır[21]. Eski kaynaklarda yedi veya oniki olarak geçen Sarı Saltuk Baba türbe ve makamlarının sayısı, Prof. Dr. Necati Demir'in yaptığı araştırmalarına dayanan ifadesine göre kırkı bulmaktadır. Keza, bu konuyla ilgili yakından ilgilenen bilimadanlarından Prof. Dr. Alemdar Yalçın'a göre bu türbe ve makamların bir kısmı Sarı Saltuk Baba adına inşa edilmekle beraber, bir bölümü onun soyundan gelen sonraki nesillere mensup kişilerin türbe ve makamları olduğunu iddia etmektedir. Her ne olursa olsun Türk-İslam toplumunun bu önemli efsanevi ismi yaşatmak için sekiz asra yaklaşan dönemde önemli bir gayret gösterdiği aşikârdır.[22]

18 Aydın Aydan, *Rumeli ve Akdeniz Adalarında Türk Varlığı*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2013, s. 585.

19 Dr. Saim Sakaoğlu, *Anadolu – Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara, 1980, s. 82-86.

20 A. Hangi, *Zivot i obicaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1906; (işa) Elezoviç, *Dervişki redovi Muslimanski*, Tekije u Skoplju, Skoplje, 1926; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. I-III, Oxford, 1929; Tihomir R. Djordjevic, *Nekoliko turbeta I legend o njima*, Nas narodni zivot, V, Beograd, 1932, s. 8 (8-35).

21 Prof. Dr. Nimetullah Hafız, "Arnavutluk'ta Bektaşilik", ÇEVREN-Toplum, Bilim, *Yazın ve Sanat Dergisi*, Priştine, Sayı 81, 1991, s. 29.

22 Şefik Kantar, *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba*, İstanbul, UDİK Yayınları, 2014, s. 105.

Bunlardan bazılarını Velayetnâmelerde, Menakıbnâmelerde, özellikle de Osmanlı dönemine ait Saltuknâmelerde bulmak mümkündür. Bununla ilgili olarak ilginç elyazması kitap, Kosova'da, Yakova kentinde Bektaşi Tekkesinde korunmaktadır. Horasanlı Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait olan bu Menakıbnâmenin adı "Hâzâ Kitabu Menâkıbi Katbü'l-ârifîn Hazreti Hünkâr Bektaş Veli al-Horasânî, kuddise sirruhu l'aziz"dir[23].

Balkanlar'ın İslamlaşmasında Sarı Saltuk Efsanelerinin Önemi

Sarı Saltuk Baba'nın Balkanlar'a geçişi ilk bakışta bir fetih veya fethe hazırlık şeklinde olmayıp, Bizans İmparatorluğunun insafına sığınan zor durumdaki bir Selçuklu sultanının teşviki ile kendilerine açılan hayat sahasında aşiretinin varlığını muhafazaya yönelik bir çaba şekli olduğu düşünülmektedir. Önceden tasavvur edilmiş bir İslamlaştırma veya Türkleştirme planının varlığı hakkında elde herhangi bir tarihi belge bulunmamaktadır.[24] Ancak, Yesevi Dervişlerinin faaliyetleriyle gerçekleşen İslamlaşma süreçlerinin zorlamalardan ziyade tabi bir seyir takip ettiği göz önünde bulundurulduğunda, konunun daha iyi anlaşılması kolaylaşmaktadır. Saltuk Baba'nın müritleri ve halkı normal hayatlarını yaşar, ilahi esaslara uygun şekilde tebliğ faaliyetlerini yaparken, sonucun ne olacağı hususunda sağlam bir tevekkülle sadece Allah'a dayanmaktadırlar.

Nitekim Sarı Saltuk Dede'nin Balkanlar'a göçü veya gönderilmesiyle ilgili Hacı Bektaş-ı Veli ardılı ünlü Bektaşi piri ve ozanı Abdal Musa'dan Sarı Saltuk Dede'nin Balkanlar'a – Rumeliye gönderilmesi ile ilgili bir manzum dizesinde şunları ifade etmektedir:

Battal Gazi Hacı Bektaş'a geldiler

Sarı Saltuk Urum ele saldılar

Çok şükür dertlere derman buldular

Tavafın kabuldur Abdal Dediler

Doğu'dan Batı'ya doğru sürekli bir göç yaşayan Türkmen aşiretleri, yeni ulaştıkları bölgelere Allah'ın ismini, nizamını ve adaletini götürmeyi, sonraki nesillerin idrak ettikleri gibi olağanüstü hadiselerden ziyade, gayet sıradan ve tabi bir görev olarak telaki etmekteydiler. Bu çerçevede, Sarı Saltuk Baba'nın Dobruca bölgesine yerleştikten sonra, İslamı yaymak insanları kötülerden ve kötülüklerden korumak için yaptıkları aslında onun bir Türkmen önderi ve Yesevi dervişi olarak en tabi görevleri arasındadır.[25] Kendisinden sonra yazılan Saltukname'de ve diğer menakıbnamelerde anlatılanlar, onun attığı temellerin fütuhat ruhunun

23 Şevket Plana, "Kosova ve Makedonya Türbeleriyle İlgili Önemli Efsaneler", ÇEVREN-Toplum*, Bilim, Yazın ve Sanat Dergisi*, Priştine, Sayı 59, 1987, s. 21.

24 Şefik Kantar, *Günümüz, Diliyle Sarı Saltuk Baba*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2014, s. 65.

25 Şefik Kantar, *a.g.e.*, s. 66.

genel çerçevesi içerisinde sonuçlarına ve günün şartlarına göre daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesi daha doğru bir hususiyettir.

Yesevi hareketinin en dikkat çeken özelliği, tarihi olarak basit görünen hadiselere yüklediği derin anlamlarla onları insanlar ve toplumlar için azami ölçüde örnek, ders ve yararlılık seviyesine çıkarmasıdır. Basit hayat tarzlarına ve sıradan görüntülerine rağmen, kendi üzerlerinde ilahi bir görev, üstün insanlardan oluşan bir toplum oluşturma misyonunu gören insan ve topluluklar, aradan belirli bir zaman geçtikten sonra daha belirgin bir şekilde anlaşılmakta, tanınmakta, tarif edilebilmekte, gerçekleştirdikleri işlerin önemi, değeri ve büyüklüğü sebebiyle de yaptıkları faaliyetleri efsaneleştirilmektedir.

Hoca Ahmet Yesevi'den, Hacı Bektaş Veli'ye, Sarı Saltuk Baba'ya, onun devamı niteliğindeki Otman Baba ve Kızıl Deli'ye hatta daha sonra Budapeştede'ki Gül Baba'ya kadar uzanan silsilede yer alan herkesin hayatı efsanelerle ve rivayetlerle örülüdür. Aslında, bu efsaneler onların yaptıkları işlerin neticelerini büyüklüğünden ve kutsallığından dolayı, sonraki nesiller tarafından olağanüstü ve insanüstü güçlerle donatılıp mübâlağalaştırılmış işler yaptırılması hadisesidir. Bu olağanüstü hadiseler etrafında cereyan eden efsane ve rivayetler ise, maddi hayatla ilgili olmaktan ziyade, manevi bir anlam oluşturulmasıyla alakalıdır. Ancak, bu hadiselerin nihayetinde, sağlam manevi temellere oturmuş bir kültürün temelleri üzerinde maddi kültürün ve varlığın da devamlılığını perçinlemeye yardımcı olmuştur.

Efsane ve rivayetlere dayanarak, sahip olduğuna inanılan insanüstü güçlerle, kıtadan kıtaya koşan, yenmedik kötülük, cezalandırılmadık kâfir bırakmamak için gayret eden Sarı Saltuk Baba, aslında at koşturduğu geniş coğrafya içinde Anadolu'da İslamiyet'in ve Türlüğün kalıcılığını temin ederken, Balkanlarda filizlenecek, yeşerecek ve kalıcı çınarlara dönüşecek tohumların ektiği aşikârdır. Balkanlar'da vurduğu mühre bakıldığında, maddi yanından ziyade manevi yönünün önceliği ve güçlülüğü bastığı daha belirgin bir hadisedir. Zira, bilindiği gibi aşiret mensuplarının bir kısmı kendisinden sonra Anadolu'ya dönmüş bir kısmı ise Balkanlar'da kalmıştır. Balkanlar'da kalıp hayatlarını sürdürmeye devam ettiren müridlerinin büyük bir bölümü, ekin eker gibi bölgeye saçtığı türbeleri, tekke ve zaviyeleri, makamları ve bunlar etrafında şekillenen manevi hadiseleri bir müddet sonra bu toprakların İslamlaşmasının ve Türkleşmesinin anahtarı olmuştur. Balkanlar'ın da İslamlaşması ve Türkleşmesi, Anadolu'da olduğu gibi bir tekke, bir zaviye veya bir cami kurmakla başlamıştır.

Sosyolojik anlamda şehirleşmeyi, şehirde değişik dinlerden ve kökten insanların birlikte barış ve huzur içerisinde, karşılıklı saygı, sevgi ve hoşgörü esasları çerçevesinde güvenlik endişesini yok etmeyi ve nihayetinde üstün meziyetli insanlar ve medeni topluluklar haline gelmeyi, içteki uyum kadar dışarısı ile münasebetlerde de sevgi, barış ve hoşgörü yolunu hedeflemiş ve bunu büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Nitekim, Sarı Saltuk Baba vefat ettikten sonra, yaşadığı coğraf-

yanın uzak ve yakın komşu kralları tarafından cenazesinin istenecek oluşuna dair kerameti ve efsaneleri bunun en bariz ifadesi olsa gerek. Yalın gözle bakıldığında, her gün bir toplulukla savaşan bir tasavvuf önderinin cenazesinin neredeyse tüm komşu krallar tarafından istenmesinin ardında yatan gerçek hadise, onun "tebliğ" ve "insanların kardeşliği" felsefesini hayata geçirmedeki başarısından başka bir şey değildir. Nitekim, Sarı Saltuk Baba'nın şahsi kişiliğiyle, değişik maddi ve manevi kültüre sahip olan toplumları ne denli etkilediğini onun hakkındaki Evliya Çelebi Seyahatnamesinde anlatılanlara yakından bakınca daha iyi anlamak mümkündür.

Balkanlar'daki Türbe ve Tekkelerde Sarı Saltuk Efsaneleri ve Rivayetleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan topraklarına girmesiyle buralarda İslam dini ile birlikte dil ve genel olarak İslam kültürü de girmiş, yerleşmiş ve günümüze kadar sürmüştür. Aynı biçimde Nakşibendi, Mevlevi, Kadiri, Sa'di, Rufai, Bektaşi gibi tüm tarikatlar de bölge halkı arasında yayılmış ve böylece tarih boyunca kent ve hatta köylerde kesin olarak sayısını bilmediğimiz tekke ve türbeler de inşa edilmiştir. Fakat XIX. yy.'ın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında büyük ve güçlü Osmanlı devletinin çökmesiyle ve bu topraklardan uzaklaşmasıyla buralarda yeni kurulan milliyetçi devletler fırsat bularak ellerinden geldiği kadar Tekke ve Türbeleri yıkmıştır. Fakat çok sayıda yaşayan Müslümanların şehir ve köylerinde öteki İslam eserleriyle birlikte tekke ve türbelerin bazıları günümüze kadar korunabilmiştir. Korunan tekkelerin bir kısmı hâlen etkinliğini sürdürmektedirler.

Son zamanlarda tüm dünyada bu tarikat, tekke ve türbelerle ilgili çok sayıda araştırma ve incelemeler yapılmaktadır. Bütün Anadolu'daki tekkelerin Balkan memleketleriyle ve aynı şekilde bütün Balkan memleketlerindeki tekkelerin Anadolu, Arap memleketleri ve hatta Rusya Federasyonun'daki Müslüman ahalinin çoğunlukta olduğu Cumhuriyetleriyle farklı yönden ilişkileri vardır. Zamanla bunlarla ilgili çeşitli kitaplar, makaleler ve tanıma yazıları yayınlanmaktadır. Fakat Arnavutluk'taki tarikatler hakkında kitap veya makale gibi yayınlar Balkan memleketlerine göre daha az yayımlanmıştır. Hatta Bektaşilik dışında Arnavutluk'taki tarikatlar hakkında bilgimiz hemen hiç yoktur. Yalnız Arnavutluk tarihi genel olarak Bektaşilikle son derece bağlı olduğu için bu tarikat hakkında birkaç kitap ile birkaç makale yayımlanmıştır. İşte yayımlanan bu eserlere dayanarak Arnavutluk'ta bu tarikatın nasıl etkin olduğu, hangi tarihlere kadar sürdüğü, hangi tekkelerin nerede inşa olduğu ve bu tekkeler hakkında kimin dede, baba olduğu, kimin yetiştiği, kimin kimden el aldığı ve kimin nasıl eser verdiği anlaşılmaktadır.[26]

Arnavutluk'ta Bektaşilikle ilgili yayımlanan hemen hemen bütün eserleri bir araya getirerek böylece Arnavutluk'ta Bektaşiliğin Balkan memleketlerinde olduğu gibi iki koldan yerleştiği kanaatine vardık. Birincisi, Bulgaristan'da XIII.

26 Nimetullah Hafız, "Arnavutluk'ta Bektaşilik", *Çevren Bilim/Kültür Dergisi*, sayı 81, Priştine, 1991, s. 29.

yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlayan Ortodoks veya Heteredoks mahiyetindeki Bektaşiliğin Bulgaristan'da yerleşmesi esas olarak Balkanların Osmanlı devleti tarafından alınmasından sonra başlar. Bu konuda Bulgaristan Türkoloğu Dr. Riza Mollof'un kaydettiği gibi "Balkanlarda Türk aşiretleri veya Bogomilizm gibi eretik şeyh taraftarları ile münasebetleri; yeniçerilerin Bektaşilik mezhebiyle bağlılığı nispetinde bu tarikatın sarayın Müslümanlaştırma gibi bir temessül siyasetinde oynadığı rol Balkanlar'da Şeyh Bedrettin'in yaptığı isyan ve buna Hristiyan halkı ile tarikatçıların iştirakı gibi birçok büyük ve önemli meselelerin konkre olarak incelenmesine bağlı olmasına bakmak gerek".[27]

Buna dayanarak Bektaşiliğin Balkanlara yayılması XIII. yüzyılda Dobruca'ya ilk Selçuk kolonizasyonu ile ilgili olan birçok menkıbelerle başlar. Bu menkıbelerde, Sarı Saltuk Dede adında mitolojik karakteri haiz bir kimsenin Balkanlara geçtiğinden bahsedilir. Kimi araştırmacılar Sarı Saltuk Dede'nin Tatarlar arasında misyonerlik yaptığını, kimileri onun Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş Veli'nin müridi olduğunu ileri sürmüşlerdir.[28] Fakat her şeye rağmen Sarı Saltuk Dede'nin İslam misyoneri olup olmadığı, Balkanlarda tarikat kurup kurmadığı veya nasıl mezhep kurduğu gibi meseleleri aydınlatmak kolay bir iş değildir. Daha sonraları buralara yerleşen Bektaşiler arasında Sarı Saltuk Dede'nin oldukça şöhret kazandığı görülmüştür. Böylece Sarı Saltuk Dede'nin kültlüğü, ilk önce Bulgaristan'dan Eski Yugoslavya'yı ondan sonra bugünkü Arnavutluk bölgelerini kapsamıştır. Bazı söylentilere göre, Bektaşiliğe bağlı olan Sarı Saltuk'un Eski Yugoslavya'da olduğu gibi Arnavutluk'ta da Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlara yayılışından önce buralarda İslamiyeti yaymaya çalıştığı bilinmektedir. Bununla ilgili M. Tayip Okiç "Bir Fetva" başlıklı yazısından Topkapı Sarayı'ndaki Revan Kütüphanesi'nde 1612 numarada kayıtlı "Saltukname"yi göstermektedir.[29] Bu kayıtlara dayanarak Sarı Saltuk Dede'nin Bulgaristan, Eski Yugoslavya ve Arnavutluk ulusları arasında sevilmiş olduğu hatta onun ölümünden sonra da buralarda yaşayan kent ve köy halkı ona sonsuz saygı göstermiş ve onu sevmişlerdir. Müslümanlardan başka Ortodokslar da Sarı Saltuk'un kendi dinlerinin yayıcısı olarak kabul ettiklerinden kendi yaşadıkları bölgelerde onun kabrinin olmasını istemişler ve böylelikle bazı köy ve kentlerde, hatta kiliselerde Sarı Saltuk'un mezarlarının bulunduğuna inanmaktadırlar.

Bugünlerde Kafkasya'da ve Romanya'da Sarı Saltuk Dede'nin kabrinin bulunmasıyla ilgili söylentiler gibi Eski Yugoslavya ve Arnavutluk'taki Arnavut ve Türk halkı İpek, Prilep ve Kruya'da ve Paştrik Dağında Sarı Saltuk Dede'nin birer kabrinin bulunduğuna inanılmaktadır. Ortodoks halkı ise Ortodoksluğu yaydı-

27 Hasan Kaleshi, *Albanische Legenden um Sari Saltuk*, Actes du Premier Congres İnternational des Etudes Balkaniques et Sud-Est Europeennes, VIII, Sofia, 1971, s. 817.

28 Saim Sakaoğlu, *Anadolu – Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara, 1980, s. 82-86.

29 M. Tayyib Okiç, "Sari Saltuka Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, sayı 1, s. 48-58, Ankara.

ğından dolayı Sarı Saltuk'un Korfu adasındaki Aya Spiridon ve Ohri'deki Aya Naum Manastırındaki mezarlarda bulunduğu iddia edilmektedir. Hasan Kaleşi Sarı Saltuk Dede'nin kabirleri ile yerli halk arasında çeşitli söylentilerin bulunduğunu da zikretmektedir.[30]

Bosna'da Sarı Saltuk'la İlgili Mevcut Olan Efsaneler ve Rivayetler

Sarı Saltuk Baba'nın efsanevi hayatının anlatıldığı Saltukname'ye göre, ünlü mutasavvıfın gömülü olduğu on iki mezardan birisinin Bosna'da olduğu rivayet edilmektedir. Araştırmacıların ortak kanaati gereğince, bahsedilen mezarın Blagay Tekkesi olarak bilinen, günümüzde ise "Blagay Alperenler Tekkesi" adıyla hizmet veren tekkenin içindeki mezar olduğu düşünülmektedir.

Blagay Mostar şehrine yakın mesafede olan küçük bir kasabadır. Ancak, onu sıradan bir yerleşim yeri olmaktan çıkaran Sarı Saltuk Baba'nın türbesinin de içinde yer aldığı Balagay Tekkesi'dir. Bu tekke kaynakların efsane ve rivayetlerine göre, 1520'li senelerde bölgeye gelen dervişlerce inşa edilmiştir.[31] Tekke'nin inşa edildiği yer kayalıklarla Buna nehrinin kaynağı arasında bin bir düşünceyi çağrıştıran, gönüllere bin bir türlü ilham ve tasavvufi hoşgörü verecek özellikte bir yerdir. Tekke, Osmanlı mimari tarzının ustalıkla birleştirildiği manevi etkileyici bir mimariye sahiptir.

Saltukname'de, Sarı Saltuk Baba'nın "çok güzel insanlar" olarak gördüğü Bosnalıların Müslüman olmalarını arzu ettiği, onların Müslümanlığa geçişlerini sağladığı ve düşmanlarından koruduğu efsaneleri ve rivayetleri bir hayli yaygındır. Gerek Bosna ve gerekse Boşnaklar, İslam tarihi ve İslamın Avrupa'ya yayılışı açısından çok hassas bir konumdadırlar. Balkanlar'da, Osmanlılardan çok önce başlayan bir İslamlaşma süreci yaşandığı ve bu hususta Sarı Saltuk Baba'nın çok önemli bir yeri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Sarı Saltuk Baba'nın felsefesinden hareket ederek, Balkan coğrafyasına ekmiş olduğu sevgi, saygı karşılıklı anlayış ve barış ile hoşgörü düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin bölgede kolayca hâkimiyet kurmasına, Saraybosna ve Mostar gibi çeşitli etnik ve dinî toplulukların bir arada kardeşçe yaşayabildiği merkezlerin oluşmasına hizmet etmiştir.

Kuvvetle muhtemeldir ki, Sarı Saltuk Baba'nın müritleri, ona atfen bereket ve manevi sembolü olan bu su kaynağının başında bir türbe yapmışlardır. Nitekim XIV. asırda bu coğrafyaya gelen dervişler de söz konusu yerde hem Saltuk Baba hatırasını yaşatmak hem de bu uç noktada Türkistan Piri olan Hoca Ahmet Yesevi tasavvufi ve felsefi düşüncesinin yeşermesini sağlamak maksadı ile tekkelerini inşa ederek irşat faaliyetlerine başlamışlardır. Değişik dönemlerde farklı tasavvu-

30 Hasan Kaleshi, *a.g.e.*, s. 818.

31 Şefik Kantar, *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2014, s. 106.

fi yolların merkezi olarak hizmet veren tekkede değişmeyen tek şey, Sarı Saltuk Baba'nın ilhamını verdiği insanlara hizmet, insanların kardeşliği ve birlikte yaşama arzusunun canlı tutulması efsaneleri ve rivayetleri olmuştur.

Günümüzde Sarı Saltuk Baba denince ilk akla gelen sıfatlardan olan "Alperenler" tekkesi olarak varlığını sürdürmekte ve giderek daha çok bilinen, tanınan ve ziyaret edilen bir manevi havayı yansıtan merkez hâline dönüştüğüne şahit oluyoruz.

Sarı Saltuk Baba'nın Balkanlar'daki hayatını kuşatan destanvari ve efsanevi sırlarla dolu tarih, Blagay Tekkesi için de söz konusudur. Bu tekke, tarih ve tasavvuf tarihi araştırmacılarından, birçok tekke, türbe ve zaviye gibi efsane ve rivayetlerin yanı sıra, gerçek hikâyelerin ortaya çıkarılmasını beklemektedir.

Arnavutluk'ta Bektaşiliğin Yayılmasında Sarı Saltuk Efsane ve Rivayetlerinin Önemi

Arnavutluk'ta Bektaşiliğin yayılmasının ikinci, en büyük ve en güçlü yolu Osmanlıların bu yerleri tamamıyla işgal etmeleriyle ve Yunanistan Bektaşi Babaları aracılığıyla oldu. Bazı efsanelerde başka türlü fantazi unsurları vardır. Masal unsurları da efsanelerle birliktedir. Bunlar arasında Şeyh İbrahim'le ilgili bu efsane Şeyh İbrahim'le birlikte Şeyh Süleyman Acize Baba'yla da ilgilidir: Acize Baba İşkodra'nın Buşat köyündendir. Genç yaşta İstanbul'a gitmiş ve efsaneye göre medrese okumuş, şeyhülislam olmuş. O sırada Şeyh İbrahim de Şam'dan İstanbul'a gelmiş. Şeyh İbrahim, Sadi tarikatındanmış ve kâfirmiş. Yaşamını dilenerek sürdürmüş. Ayasofya'nın avlusunda uyurmuş. Burada Sultan'ın kızı hastalanmış. Sultan, bütün hekimleri sıra ile çağırdığı hâlde hiçbiri derman bulamamış. En sonunda birinin aklına Şeyh İbrahim gelmiş, bunu Sultan'a söylemiş. Bunun üzerine sultan da onu sarayına çağırmış. Şeyh İbrahim, kızın yattığı odaya gelmiş, uzaktan eliyle işaret yaparak "Çık mübarek" diye bağırmış. Bunu söyler söylemez kızın karnından bir yılan çıkmış, Şeyh hemen onu alıp koynuna sokmuş. Kız da birden iyileşivermiş. Şeyh'e para vermek istemişler, Şeyh kabul etmemiş. Üstelik sultanı görmek de istememiş. "Ben fakir biriyim, sultanla ne işim ola ki" demiş. Dönüp yine Ayasofya avlusuna gelmiş.

Şeyhülislam Acize Baba bu haberi duymuş ve çok şaşırmış. Yardımcısı Abdülselam'ı çağırmış ve birlikte Ayasofya'yı, Şeyh'i görmeye gitmişler. Ayasofya'ya gelip yatsı namazını kılıp Şeyh'i aramışlar. Onu bulmuşlar. Ancak, Şeyh kendisini niye aradıklarını sormuş. Onlar da müridi olmak istediklerini söylemişler. Şeyh, onlara zengin olduklarını bu bakımdan fakir birine mürit olamayacaklarını söylemişse de, onlar yine ısrar etmişler. Bunun üzerine Şeyh "Benimle birlikte olmak istiyorsanız, yarın gün doğmadan uzun bir yolculuğa çıkmaya hazır olun." demiş.

Şeyhülislam ve yardımcısı hazırlanmışlar, kemerlerine altın yerleştirmişler. Ertesi gün Ayasofya'ya gün doğmadan gelmişler. Şeyh'i bulup birlikte Kumkapı'ya

gitmişler. Denize geldiklerinde Şeyh, postekisini suya atmış üstüne oturup onları da çağırmış. Onlar oturur oturmaz posteki suya batmış. Bunun üzerine boğulmaktan korkarak imdat istemişler. Fakat Şeyh onlara "Üstünüzdeki yılanları (paraları) atınız, onları kemerlerinizde taşıyorsunuz." demiş. Bunun üzerine altınları atmışlar ve postekinin üzerine batmadan oturmuşlar. Yola koyulmuşlar ve mürit olmuşlar.

Şeyh İbrahim bir gün onları yanına çağırmış. Abdüsselam'a İstanbul'da bir tekke açmasını söylemiş. Süleyman Acize Baba'ya ise Yakova'ya gelip orada tekke açmasını emretmiş. Acize Baba da onu dinleyerek Yakova'ya gelmiş, tekkeyi kurmuş. Bugün Arnavutlar oraya "Teqja e Madhe" (Büyük Tekke) derler.[32]

Özellikle, Kosova Cumhuriyeti ve Makedonya Cumhuriyeti ile bugünkü Arnavutluk'ta yaşayan Arnavut ulusunun dini, siyasi ve kültür hayatında Bektaşiliğin önemli rolü vardır. Hemen hemen her şehirde en az birer Bektaşi tekkesi bulunmakta idi. Fakat ne yazık ki XVIII. ve XIX. yüzyılda bu tekkelerin mevcut tam sayısını belli etmek için, bu tekkeler hakkında malesef bilgimiz çok azdır. Arnavutluk'taki Bektaşilik ayrı bir özellik taşımaktadır. Nitekim bugüne dek Bektaşilik Arnavut halkı arasında en çok sevilen ve en çok yayılan bir tarikattır.[33] Arnavut ulusunun millî ve manevi folklorunda Bektaşi tarikatının Arnavutlar arasında yayılması konusunda Sarı Saltuk efsaneleri ve rivayetleri ile menkıbelerinin önemli bir rol oynadıklarına inanmaktadırlar. Sarı Saltuk Dede ile ilgili Arnavutluk'ta anlatılan iki efsane ve menkıbe dikkat çekmektedir. *"Güney Arnavutluk'ta yaklaşık iki bin metre yüksekliğindeki Tomor dağındaki bir türbede yattığına inanılan Ali Abbas ile ilgili, inanışa göre Ali Abbas, Hz. Ali'nin çok yakın akrabasıdır. Kerbela vakası sırasında Tomor dağına gelerek kırbasına su doldurur. Kerbela'da susuzluk çeken Hz. Hüseyin ve arkadaşlarına su götürür. Sonra da buraya gelir ve orada vefat eder. Şimdi her sene ağustos ayında dünyanın her yerinden Bektaşiler oraya gider. Kurban niyetiyle kuzu keserler sonra çevirip yerler."*

İkinci efsane ve rivayet ise şöyledir: *"Akçahisar'da (bugünkü Kruya şehri) Sarı Saltuk türbesi vardır. Bu zat şehir halkını rahatsız eden, ekinlerini ve hayvanlarını yiyen bir ejderhayı öldürerek halkı büyük bir beladan kurtarır. Sonra halk bu kişiye layık olduğu hürmeti göstermez. Hazret de kızar ve bir adımda mezkûr Tomor dağındaki Ali Abbas türbesine gelir, soluklanır ve ikinci adımda Korfu adasına giderek ölür. Sarı Saltuk Dede'nin bu iki adımlık yolu uçumu beş yüz kilometre tutar."*[34]

Bu iki efsane ve menkıbenin aslında Arnavutluk bölgesinin, Bektaşilerin Balkanlar'daki merkez üssü oluşmasında önemli bir rol oynadığını göstermesinden dolayıdır. Diğer bir neden ise, Arnavutların meşhur şairlerinden Naim Fraşeri'nin,

32 Hasan Kaleshi, *A. Degrand Souvenir de la Haute Abanie*, Paris, 1901, s. 236.
33 Hasan Kaleshi, *Legjendat Shqiptare per Sari Saltukun*, Perparimi, Prishtine, 1967, nr. 1, s. 88-90.
34 *Balkanlar El Kitabı*, cilt 3, İstanbul 1999, s. 63.

Arnavutların millî kahramanı olarak kabul ettikleri "İskender Bey" adına bir şiir yazarak bu şiirden hareketle Bektaşiliğin Arnavutların aslında tabii dini olarak görme temayülüdür.[35]

Kosova'da Sarı Saltuk'la İlgili Efsane ve Rivayetlerin Önemi

Kosova'daki efsaneler ve rivayetler arasında Kesikbaş motifi de en önemlilerinden biridir. Efsanelere göre şeyhler ve kutsal kişiler, İslamiyet yolunda şehit düşünce, kesilmiş başlarını alarak Kosova'ya getirmişlerdir. Bunlar arasında Gilan yakınlarındaki Rogaçitsa köyünde Rogaçitsa Türbesi en önemlilerinden biridir. Burada Bağdat'tan gelen iki şehit yatmaktadır. Bunlar, bir savaş sırasında bir yerde başları kesilerek öldürülmüşlerdir. Efsaneye göre kellelerini koltukları altına alan bu iki şehit öldükleri yerden uzaklaşmışlardır, Rogaçitsa'ya geldiklerinde onları bura halkı görmüş ve başsız insanın nasıl böyle yürüyebileceğine şaşırmışlar. Halk ise onlara saygı göstererek birer türbe yapmış. Etraflarına ördükleri duvar üzerine bir de çatı kondurmak isteyen halkın arzusu gerçekleşmemiş ve gündüz inşa ettikleri çatı geceleyin çökermiş. Bu türbe bugüne kadar çatısız ve dört duvardan ibaret kalmış. Bu efsaneye göre bu iki şehit her gece kalkıp abdest alıp namaz kılarlarmış. Bunun için türbede, halk sürekli olarak bir ibrik su ve bir de peşkir bulundurumuş.[36]

Kosova'daki bir İpek efsanesine göre Sarı Saltuk Türkiye'de Sarıyer köyünde doğmuş dürüst, akıllı, dindar biriymiş. Çevresinde çok öğrencisi varmış. Yedi bölgeden yedi öğrenci gelmiş. Onlardan her biri ondan ders görerek sahib-kemal olmuşlar. Sarı Saltuk ölünce her biri mezarı kendi memleketine götürmek istediğinden aralarında tartışma çıkmış. Fakat bu sırada Allah tarafından aynı gece yedisi de rüyasında Sarı Saltuk'u görmüşler. Sarı Saltuk hepsiyle aynı şekilde konuşmuş ve şöyle demiş: "Herbiriniz birer tane tabut alın, hangisinde beyaz çiçek görürseniz ben onda olacağım. O tabutun sahibi beni alıp ülkesine götürsün!". Ertesi gün hepsi birer tabut almışlar. Ancak hepsinin de yanında birer beyaz çiçek bitişmiş. Yine her bir tabutta Sarı Saltuk'un cenazesi yatıyormuş. Bunun üzerine yedisi de tabutu alıp kendi memleketine götürmüş. Bugün Sarı Saltuk'un yedi mezarı vardır. [37]

Bu efsaneye benzer başka bir efsane de Yakova köylerinden olan Novakaz da vardır. Yöre halkı türbeye, abdest için akşam bir leğen su koyar, sabahleyin ise leğendeki suyun bittiğini görmüş.[38] Vranya'daki şeyh türbesaine ise her gece bir ibrik dolusu su, leğen ve sabun bırakırlarmış. Şeyh Süleyman bu su ile her gece abdest

35 Ercan Çokbankir, *a.g.e.*, s. 83.
36 Tihomir R. Corceviç, *Yoş nekoliko turbeta i legende o nyima, Naş narodni jivot*, VIII, Beograd, 1933, s. 50.
37 Hasan Kaleshi, *Albanische Legenden um Sari Saltuk*, Actes du Premier Congres İnternationel des Etudes Balkaniçues et Sud-Est Europeennes, VII, Sofia, 1971, s. 817-819.
38 Tihomir R. Corceviç, *Yoş nekoliko turbeta i legende o nyima*, Naş narodni jivot, X, Beograd, 1934, s. 79-80.

alırmış.[39] Sarı Saltuk'la ilgili Yakova'da, Ohri'de, Sv. Naum'da, Hersegovina'da, Blagay'da, Arnavutluk'ta (Luma, Kruja, Leja), Dobruca'da, Korfu'da ve daha başka yerlerde çeşitli efsaneler varlığı tespit edilmiştir[40].

Makedonya'da Sarı Saltuk'la İlgili Efsane ve Rivayetlerin Önemi

Makedonya'da türbe, tekke ve camilerde dervişlerle ilgili bilinen en eski efsaneler, bütün ayrıntılarıyla birlikte yaşadığımız yüzyılın ilk yarısında kaydedilmiştir. Konumuzla ilgili olanlar sırasıyla şunlardır: Kumanova yakınlarında bulunan Şükrü Baba Türbesi, Majetiç köyünde Osman Baba Türbesi, Dalardovca köyünde Sinoplu Şükrü Baba Türbesi, Tetova'da (Kalkandelen) Harabati Baba Tekkesi ve Türbesi, Gostivar'da Halveti Tekkesi ve Türbesi, Debre'de Şeyh Kadri Tekkesi ve Ohri ile Bitola'da (Manastır) en tanınmış efsanelerin oluştuğu birçok türbe vardır. Ohri'de bunlar arasında en tanınanları Sinan Çelebi Türbesi, Hacı Muhammet Hayati Halveti Tekkesi ve Türbesi, Dalga Baba Türbesi, Ak Baba Türbesi, Şeyh Kaplan Baba Tekkesi ve diğerleridir. Manastır'da ise Hasan Baba Türbesi ve Tekkesi, Şeyh Mahmut Kuleli Vakfı ve Tezveren Baba Türbesidir. Bunlar arasında efsaneleriyle bağlantılı olan Melâmi Tekkesi ve Türbesi, Ustrumca'da ki Sinan Baba Tekkesi ve Türbesi ile Ustrumca yakınlarında Baynsko köyündedir. Yine İştip'te Hayati Tekkesi ve Türbesi, Muhiddin Rûmî Türbesi ve diğerleri mevcuttur[41].

Bu türbelerin her biri çeşitli efsanelere bağlı olup bu efsaneler halk arasında Türk ve diğer Balkan dillerinde anlatılan yeni ilavelerle genişlemiştir. Bu efsanelerde fantezi unsurları ön plandadır. Bu motiflerin onların olağanüstü kişiliklerini ortaya koyan motiflerdir. Bunlar arasında en ilginç olanları, İslamlık uğruna şehit olan gazilerin bazılarının kesik başlarını koltuklarının altına alarak başka yerlere gidip orada düştüklerini anlatan efsanelerdir. Bazı hastalıkların iyileşmesi, buna bağlı olarak bazı büyüler ve sihirler, efsanelerle birlikte anlatılmaktadır. Bunlardan bazıları da Sarı Saltuk'la ilgili olan efsanelerdir[42].

Yapmış olduğumuz bu incelememizden hareket ederek, ister Makedonya'da ister Kosova'daki tekkelerle ilgili mevcut olan ve halk arasında günümüze kadar yaşamaya devam eden efsaneler bu coğrafyada mevcut olan folklor motiflerinin zenginliğini göstermektedir. Bu efsanelerin bu yörelerde yaşayan Müslüman halk arasında yıllarca gelişip yayılması, türlü tarikatlara mensup dervişler sayesinde olmuştur.

Balkanlarda XIII. yüzyılın tanınmış Türk - İslam gazisi olan Sarı Saltuk'la ilgili oldukça çok efsane vardır. Diğer Balkan ülkelerindeki efsanelerde olduğu gibi

39 Tihomir R. Corceviç, *Yoş nekoliko turbeta i legende o nyima*, Naş narodni jivot, V, Beograd, 1932,s. 8

40 Hasan Kaleshi, Aynı eser, Sarı Saltuk üzerine şunlar da söz etmiştir. Evliya çelebi, Seyahat-name, I, s. 659-660; III, s. 133-139.

41 Mensur Nureddini, *Makedonya'daki Belli Başlı Ziyaret Yerleri (Dinler Tarihi Açısından Bir Değerlendirme)*, Gostivar, 2003, s. 14.

42 Yaşar Kalafat, *Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları*, İstanbul, 1994, s. 56.

Sarı Saltuk'un papaz giysileri içinde bu yörelerde yaşayan Hristiyanlar arasında İslam dinini yaydığı rivayeti anlatılmaktadır.[43]

Bazı efsanelerde Hristiyanlığa ait motifler de katılmıştır. Özellikle Makedonya ve Kosova'da XVII. yüzyıl sonralarında yaratıldığı sanılan bu efsanelerdeki motiflerle ilgili Evliya Çelebi'de de bir yoruma rastlanılmaktadır. Nitekim Evliya Çelebi, Sarı Saltuk'un yedi ayrı yerde mezarı olduğunu söylemiştir. Hatta Evliya Çelebi dışında, bu motifler başka kaynaklarda görülmüyor. Keza, İstanbul kütüphanelerinde olsun, diğer kütüphanelerdeki kaynaklarda olsun bu motifleri göremiyoruz[44]. Bu da bize, bu efsanelerin Makedonya'da ve Kosova'da yaratılmış oldukları tezini doğrular mahiyettedir.

Öte yandan bu efsaneler bize, insanların, iç sıkıntılarını, çeşitli bunalımlarını gidermek için onlardan derman aradıklarını, bu bakımdan toplumsal psikolojiyi içeren folklor motifleri bakımından oldukça zengin olduklarını göstermektedir.

Ayrıca Tasavvuf Edebiyatı açısından da değerlidir. Makedonya ve Kosova'da yaratılan bu efsaneler, XIII. yüzyıldan bugüne kadar burada yaşayan halkın ruh zenginliğini gösteren efsaneler olması hasebiyle bunların değer ve öneminin daha da arttığını söylemek mümkündür[45].

Sarı Saltuk'un Rumeli'deki faaliyetlerine, gazalarına küçük bir örnek oluşturmak üzere Saltuk-nâme'de Üsküp ile ilgili anlatılara dikkat çekmek istiyoruz.

Kariban olarak adlandırılan Rûmî askerlerin savaşlarından söz edilen bölümde Saltuk-nâme'ye göre Kariban, Rumeli'deki bir ülkenin Arapça adıdır. Bu askerin beyi Taynos'tur, şehirlerinin adı ise Süküb (Üsküp)'dür:

Bu bölümlerde dikkati çeken bir özellik, Sarı Saltuk'un kendisini Üsküp diyarından gelen bir pehlivan olarak tanıtmasıdır: *Ol kârbân başı eyitti: «Ne gülersin?» didi. Şerîf eyitti: «Ben dahı bir ulu pehlevanam, Rum içinde anıluram. Anı işidüp geldüm.» didi. Anlar eyittiler: «Hey sen fikr ittügün gibi değüldür bu, sakın gafil olma.» didiler, gittiler. Şehre gelüp kondılar. Şerif'ün âdeti deyre konmaktı. Gelüp girü bir deyre kondı. Ruhbanlar sordılar: «Kandan gelürsin?» didiler. Şerif eyitti: «Süküp diyarından gelürem. Padişahı işidüp geldüm.» didi.*[46]

Saltuk-name'nin ikinci cildinde ise Üsküp bir Türk ve Müslüman şehri olarak anılmaktadır. Çevre illerden toplanan düşman güçleri Üsküp'e bir baskın düzenlerler ve şehrin beyi Ali Bey'i şehit ederler. Şehrin düşman eline geçmesine üzerine şehirdeki Türklerin bir bölümü Babadağ'a (Romanya'ya) giderler.

43 Şevket Plana, "Arnavutluk ve Kosova Türbeleriyle İlgili Efsaneler", *Çevren, Toplum, Bilim, Yazın ve Sanat Dergisi*, sayı 49, Priştine, 1985, s. 18.

44 Hasan Kaleshi, *a.g.e;* A. Degrand, *Souvenir de la Haute-Abanie*, Paris, 1901, s. 236; Th. A. Ippen, *Skutari und die Nordalbanische Küstenebene*, s. 71; F. W. Hasluck, *Annual of the Btirish School of Athen*, XXX, 123, Nr. 3.

45 Mustafa Kara, "Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış (Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını)", *Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, Bursa, 2002, s. 86.

46 Akalın, *Saltuk-nâme I*, s. 90.

Çevre il kâfirleri gelüp çoğaldılar. Müslümanlar zaif idi, hem azdı. Ol gaziler durup hisara girdiler. Tekur-ı lain gördü, ceng birle hisar alınmaz çevre Tekurları ve banları cem idüp Firiban ilinde Süküp şehrine geldiler. Ali Beg'i gafil buldılar, şehid ittiler, hisarı aldılar. Müslümanlardan kurtulanlar kaçup Baba'ya gittiler.[47]

Makedonya'da Ohri Gölü kıyısında kurulmuş olan Sv. Naum manastırındaki şapelde bulunan bir mezar tarihin karanlıkta kalmış olan eserlerinden biridir. Günümüzde Hristiyanların Sv. Naum'a ait olduğunu düşünerek ziyaret ettikleri ve sesler geldiğine inananarak dilek tutup kulaklarını dayadıkları bu mezar geçmişte Türkler tarafından da Sarı Saltuk'un mezarı olarak kabul edilmiş ve saygıyla ziyaret edilmiştir. Tarihte bu mezarın hem Hristiyanlar hem de Müslüman Türkler tarafından ziyaret edildiği, Hristiyanların ise mezarda Sv. Naum'un yattığına inandıkları ancak Müslüman Türklerin ise mezarda Sarı Saltuk'un yattığına dair inanışlar araştırmacıların yapmış oldukları çalışmaları sayesinde ortaya atılmıştır. Daha sonra Ohri Türklerinin pek çoğunun bölgeden göçe zorlanmaları neticesi olarak, mezarı ziyaret eden Türk ziyaretçilerinin sayısı gittikçe azalmış.

Makedonya'daki Türklerin bir bölümü bu mezarın hâlâ Sarı Saltuk'un makamı olduğuna inanarak ziyaret etmeye devam ediyorlar. Hatta Ohri'deki Halveti Tekkesi'nin müridleri arasında Sarı Saltuk'un hatıralarının ve efsanelerinin hâlâ yaşadığını ve o mezarda yatanın Sarı Saltuk olduğuna yürekten inandıkları bilinmektedir. Bu Halveti Tekke'sinde hâlâ Sarı Saltuk'un menkıbeleri anlatılarak, Sarı Saltuk'un son derece güçlü olmasının yanı sıra keramet gösteren bir veli olduğu da belirtilmektedir. Buradaki müritler tarafından Sarı Saltuk'un bir rahiple iddiaya tutuşması menkıbesi de anlatılmaktadır. Nitekim bu menkıbe aynen Saltuk-name'de de yer almaktadır.[48] Bu konuda araştırmalar yapan değerli araştırmacı Şükrü Haluk Akalın'ın belirttiğine göre Sv. Naum eskiden Sarı Saltuk dergâhı olarak Türkler tarafından sık sık ziyaret edilirmiş. Mezarın yakınlarındaki pınar da bu ziyarette önemli bir yere sahipmiş. Sarı Saltuk'un Babadağ'ındaki Türbesinde olduğu gibi, burada da akarsu bulunması aslında Saltuk-name'de Baba Pınarı adıyla anılan bir pınardan söz edilmesi, kaynaklardaki bilgilerle sözlü bilgileri birleştirmektedir.

Şemsettin Sami de, meşhur eseri **Kâmûsu'l-a'lâm**'da Bektaşi dervişlerinin Ohri Gölü kenarında bir manastırda bulunan Sent Naum'un mezarına Sarı Saltuk'un mezarı gözüyle bakarak ziyaret ettiklerini yazmaktadır.[49]

Evliya Çelebi, Seyahatname adlı eserinde ise, Sarı Saltuk'u kastederek Muhammed Buhari'yi Rum'a gönderen Ahmed Yesevi'nin şu sözlerini naklederken, Makedonya konusuna değinerek, şöyle bir ifade kullandığı tespit edilmiştir: "*Bek-*

47 Şükrü Haluk Akalın, *Slatuk-name (İnceleme-Metin),* Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 1967, s. 7.
48 Şükrü Haluk Akalın, *a.g.e.*, s. 23.
49 Şemsettin Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, C. IV, İstanbul, 1311, s. 2916.

taşım seni Rum'a göndersin, Leh diyarında delalet-ayin olan Sarı Saltuk suretine girip, ol melunu tahta bir kılıçla katleyle! Makedonya ve Dobruca'da, yedi krallık yerde nam ve şan sahibi ol."[50] diyor.

Sonuç

Sarı Saltuk'un yarı tarihî, yarı efsanevi ve rivayetvari vaziyeti ciddi bir araştırmayı gerektirecek kadar son derece önemli bir konudur. Doğru olan cihet, Sarı Saltuk'un büyük bir saygıya mazhar olduğu Balkanlar'daki İslamlaşma ve Türkleşmenin yanı sıra, Bektaşilik ve Bektaşilik tarikatının yayılmasıyla ilgili sıkı sıkıya alakalı olmasıdır.

Günümüzde bu tür efsaneler ve rivayetler malesef güncelliğini kaybettikleri için böylece halk arasında da değerlerini kaybetmektedir. Yalnızca değişik tarikatlara mensup dervişler arasında yaşayan bu tür efsane ve rivayetler, ancak, Arnavutluk, Bosna, Makedonya ve Kosova folklorunda kalabilmiştir ve farklı mahiyette değerlendirilip tetkik edilmiştir. Bu efsane ve rivayetlerin en ilginç yanı ise türlü sanatlarda motifleri ve kişileri ile olaylarını yaşatabilmeleridir. Bu efsane ve rivayetler edebiyatla ilgili şiir, roman ve öykü gibi türlerde; drama gibi sahne sanatlarının yanı sıra, sinema ve resim sanatlarında da kaynak olarak kullanılırlarsa sonsuza dek kültür tarihine iz bırakıp kalabilirler. Dolayısıyla, millî ve manevi kültürümüzün eserleri olan bu efsane ve rivayetlerin korunması ve yaşatılması, Balkanlar'daki İslam ve Türk tarihi ile Türk Halk edebiyatı açısından olduğu gibi, Balkan milletlerinin tarihleri ve edebiyat tarihleri açısından da hem sanat hem de estetik bakımdan büyük değerleri olduğunu göstermiş olacaktır.

Balkanlar'da Saltuk Dede ile ilgili söylenen ve ona ile müritlerine atfedilen efsane, menkıbe ve rivayetlerden hareket ederek Saltuk Dede'nin Balkanlar'da yürütmüş ve icra etmiş olduğu insani ve İslami faaliyetlerin neticesinde, Balkanlar'da yerel halklardan Boşnaklar başta olmak üzere, Hristiyan-Katolik kilisesinin temsilcileri ve papazları ile yoğun bir anlaşmazlık ve mücadele içerisinde bulunan ve Bogomolizme inanan Bogomillerin Sarı Saltuk Dede ve müridlerinin hoşgörüleri, ahlaki davranışları ve saygı ile hürmetle Bogomillere bakışları sayesinde İslam'la şereflenmelerine vesile olmuş, Hristiyan-Katolik tebanın Balkanlar'daki sayısının azalmasına büyük ölçüde yardımcı olmuşlardır.

Sarı Saltuk ve müridlerinin Balkanlar'da yıllarca yürütmüş oldukları misyonları sayesinde İslam'ı yayma misyonları sayesinde, Bosna'daki Bogomiller yanı sıra, Makedonya ve Bulgaristan Pomakları arasında faaliyet gösterip onların İslamiyet'i seçmelerinde son derece önemli rol oynadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

50 Machiel Kiel, "The Turbe of Sarı Saltuk at Babadag Dobrudja", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1978, İstanbul, s.214; *Evliya Çelebi Saltuknamesi*, C. III, s. 366.

Balkanlar'da Arnavutluk başta olmak üzere Bektaşiliğin kabul edilmesinde ve nerede ise merkez üssü hâline gelmesinde Sarı Saltuk Dede ile müridlerinin çok büyük katkıları olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Hatta Bektaşilik unsuru okadar ileri bir hâl almıştır ki, Arnavut aydınlarının bazıları bile, Bektaşiliğin Arnavutların bir dini olduğunu ifade etme cüretinde bulunmuşlardır. Nitekim Bektaşiliğin Balkanlarda en büyük üssü ve tekkesi olarak Arnavutların çoğunlukta yaşadıkları Kalkandelen'de (Tetova) bulunan Arabati Baba Tekkesinin olmasını tesadüfe bağlamak mümkün değildir.

XIII. yüzyılda Orta Asya, Anadolu ile Balkanlar'da yaşanan son derece bu buhranlı ve kargaşalı dönemde, Sarı Saltuk Dede gibi bir İslam veli ve gazisinin Balkan coğrafyasına gönderilmesini kimi araştırmacılara göre, planlanmamış olsa bile, asla tesadüfe bağlamamak gerekir. Balkan coğrafyasında İslam kültür altyapısının ve İslami anlayış katmanlarının oluşmasında ve ileride kurulacak olan Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki köklü temellerinin atılmasında ve sağlanmasında, Saltuk Dede'nin Balkanlar'da bulunup yıllarca başarılı bir şeilde yürütmüş olduğu muharebeler ve fetihleri ile uygulamış olduğu stratejilerinin çok büyük bir vesile olduğu aşikârdır.

Bundan hareketle, Saltuk Dede ile Balkanlar'a gelen Abdal-ı Rum müritlerinin Balkanlar'da İslamiyet'in öncüleri olarak sayılmaları ve kabul görmeleri icab eder.

Kaynakça

AKALIN, Şükrü Haluk, *Rumeli'de Sarı Saltuk'un İzleri ve Ohri'deki Sveti Naum/Sarı Saltuk Ziyaretgahı,* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Adana - Türkiye, 1987.

AYDIN, Aydan, *Rumeli ve Akdeniz Adalarında Türk Varlığı*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2013.

BABİNGER, Franz, *İslam Ansiklopedisi*, c. X, s. 220-221, İstanbul, 1978.

BABİNGER, Franz, Sarı Saltıq Dede, Encyclopedie del'İslam, t. IV, Leyden-Paris 1934.

BABİNGER, Franz, Quelques problemes d'etude islamiques dans le sud-est europeen, L'Europe Orientale – Paris 1940. (Aufsaetze und Abhandlungen II. Munchen 1962)

BAHADIR, İbrahim, "Balkanlara Aleviliğin Girişi ve Sarı Saltuk", *Yol Dergisi*, sayı 11, Ankara, 2001.

BARKAN, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul, Hamle Yayınları, 1975.

BARTHOLD, Wilhelm, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1975.

ÇOKBANKIR, Ercan, *Balkan Türklerinin Kökleri (Arnavutlar, Boşnaklar ve Pomaklar)*, İzmir, Gaziemir Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.

DECEI, Aurel, Le Probleme de la colonization des Turcs Seldjoukides dans la Dobrogea au XIII siècle, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1964, c. VI. sayı 10-11, Ankara, 1972.

DEMIR, Necati, Mehmet Erdem DURSUN, *Saltukname I-II-III-IV*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2013.

DENNY, Jean; Sarı Saltiq et le nom de la ville de Babadaghi, in "Melanges Emile Picot", Paris, 1913.

DJORDJEVIC, Tihomir R., Nekoliko turbeta I legend o njima, Nas narodni zivot, V, Beograd, 1932.

ELEZOVIÇ, Glişa, Dervişki redovi Muslimanski, Tekije u Skoplju, Skoplje, 1926.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Nazmi Sevgen-Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon-Tarih Konuşuyor, c.6, sayı 33, Ekim 1966.

FILIPOVIÇ, Nedim, Princ Musa i Şeyh Bedreddin, Svjetlost Sarajevo, 1971.

GÖKALP, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, c. I-II, İstanbul, Türk Kültür Yayını, 1974.

GUBOĞLU, Mihail, Certains problemes Turcolojiques dans le sud-est de l' Europe et leur importance – *IV. Uluslararası Güney-Doğu Araştırmaları Kongresi*, Ankara, Ağustos, 1979.

GÜRKAN, Ahmet, İslam *Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, İstanbul, Akçağ Kitabevi, 1976.

HAFIZ, Prof. Dr. Nimetullah; "Arnavutluk'ta Bektaşilik", *ÇEVREN-Toplum, Bilim, Yazın ve Sanat Dergisi*, Priştine, sayı: 81, 1991.

HAFIZ, Nimetullah, *Yugoslavya'da Sarı Saltuk*, Bükreş/Romanya, Renkler, Kriterion Yayınevi, 1995.

HAFIZ, Tacida, *Blagay'da Sarı Saltuk Türbesi*, Bükreş/Romanya, Renkler, Kriterion Yayınevi, 1995.

HAMZAOĞLU, Yusuf, *Balkan Türklüğü*, c. I-II-III, Üsküp, Logos-A Yayınevi, 2010.

HANGI, A, *Zivot i obicaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1906

HASLUCK, F. W, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. I-III, Oxford, 1929

KALAFAT, Yaşar, *Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları*, İstanbul, 1994

KANTAR, Şefik, *Günümüz, Diliyle Sarı Saltuk Baba*, İstanbul, UKİD Yayınları, 2014

KALESHI, Hasan; Legjendat shqiptare për Sari Salltukun, Përparimi, Prishtinë, 1967

KALESHI, Hasan; Albanische Legenden um Sari Saltuk, Actes du Premier Congres International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Europeennes, VII, Sofia, 1971.

KANTAR, Şefik, *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba*, İstanbul, UDİK Yayınları, 2014.

KARA, Mustafa, "Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış (Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını)", *Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, Bursa, 2002.

KEVENDIS, Ricard; Legend Of The World, Orbis Publishins Ltd, London, 1983 - Legende sveta, priredio Rad, Beograd, 1984.

KIEL, Machiel, "The Turbe of Sarı Saltuk at Babadag Dobrudja", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1978, İstanbul, Evliya Çelebi Saltuknamesi, C. III.

KÖKEL, Coşkun, "Sarı Saltık ve Balkanlar'da Alevi, Bektaşi Kültürü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 43, s.117.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, Akçay Yayınevi, 2013.

Л.В. Димитриев, А.М. Мугинов, С.Н. Морадов; Описание Турскиих Рукопсих, Институт Народов Азии и Истории, под ред. А.Н. Кононова, Москва, СССР, 1965.

MELIKOFF, İrene, *Hacı Bektaş Efsanelerden Gerçeğe*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2004.

NUREDDİNİ, Mensur, *Makedonya'daki Belli Başlı Ziyaret Yerleri (Dinler Tarihi Açısından Bir Değerlendirme)*, Gostivar, 2003.

OCAK, A. Yaşar, *Sarı Saltık-Popüler islamın Balkanlar'daki Destani Öncüsü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009,

OKİÇ, M. Tayyib, "Sari Saltuka Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, sayı 1, Ankara.

ÖCALAN, Hasan Basri, "Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını", *Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı (Ekim 2001)*, Bursa, 2002.

PLANA, Şevket, "Kosova ve Makedonya Türbeleriyle İlgili Önemli Efsaneler", *ÇEVREN-Toplum, Bilim, Yazın ve Sanat Dergisi*, Priştine, Sayı: 59, 1987.

RECEPOĞLU, Altay Suroy, *Kosova'da Türk Kültürü veya Türkçe Düşünmek*, Ankara, Kültür Bakanlığı Türk Dünyası Edebiyatı, 2001.

SAKAOĞLU, Saim, *Anadolu – Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara, 1980.

TUFAN, Muzaffer, "Yunus Emre ve Balkanlar'daki Sarı Saltuk", *ÇEVREN- Bilim Kültür Dergisi*, Priştine, sayı: 87, 1992.

YÜCE, Kemal, Saltukname'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

ZEYDAN, Corci, İslam Medeniyeti Tarihi, c. V, İstanbul, Üç Dal Neşriyat, 1971.

Türkistan'dan Balkanlara Sema/h: Köken, Figür ve Ritüel Ortaklığı*

Ali KAFKASYALI

Prof. Dr. Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Özet

Türk kültürünün önemli unsurlarından biri olan "sema/h", kökü ve bazı renkleri İslâmiyet öncesi Türk inanç ve kültür unsurlarına dayanan, İslâmî değerlerle bezenmekle birlikte pek çok kültürden de etkilenip, kıtalar arası yaygınlığa ulaşan, dinî, felsefî, edebî, ahlâkî ve sanatsal özellikleri olan dinî folklorik bir ayindir. Geçmişi ile bağlantılı olan, yüzyılların ötesinden nesilden nesle aktarılarak gelen semanın, ülkeler aşırı, hatta kıtalar arası milyonlarca insanın, büyük ekseriyetle Türk soylu insanların dinî, felsefî, ahlâkî, dünyalarını etkileyen çeşitli dinî, felsefî gruplar tarafından farklı adlarla da olsa kullanılan "ortak değer" olma özelliği vardır. Ne var ki, Türk dünyasının çok önemli müşterek bir figürü olan sema, bir bütünlük içinde ele alınıp bütün yönleriyle değerlendirilememiştir. Bunun için dinî özelliği, folklor özelliğine, ayin yanı oyun yanına karıştırılmış, ileri sürülen görüşler yapılan yorumlar noksan olmuş, istismara müsait kalmıştır.

* Bu makale, Kazakistan'da yapılan V. Türkoloji Kongresinde aynı adla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

"Sema"nın temelinde Türk insanının hayata ve Tanrı'ya bakışı ile manevî dünyası vardır. Sema, ruhen ve bedenen Allah'a yönelme tavrıdır. Türklerin eski Gök Tanrı / Tengricilik inancının bir ürünü olduğu, daha sonra İslâmî görünüm alarak bir dinî folklor değeri kazandığı görülmektedir. Türkler Müslüman olmadan önce büyük ekseriyetle Gök Tanrı / Tengricilik dini dairesinde olmuşlardır. Hatta Gök Tanrı inancı Asya kavimlerine Türklerden yayılmıştır. Bütün eski kavimler, gök cisimlerini mukaddes tanıyıp göğün kendisi ile ilgilenmedikleri hâlde, Türkler hem gök cisimleri ile ilgilenmiş hem de göğün kendisini düşünmüşler ve mücerret bir Tanrı inanışına ulaşabilmişlerdir. Eski Türk Düşünce sistemine göre âlemin "kut"u ve "sahibi" Üze (Yüce) Tanrı'dır. Türkler için Gök (Sema) kutsaldır. Gök, Tanrı'nın hem mekânı hem de sıfatıdır. "Yer-Sub" kutsaldır. Türklerde çadırların, otağların, camilerin kubbelerinin gök kubbesine, benzetilmesi tesadüfi olmasa, bunda da Gök Tanrı inancının etkisi olsa gerek . Gök Tanrı inancı Türkistan Türk toplumlarında çok köklü bir inanç olması sebebiyle etkisi İslâm sonrasında da devam etmiştir.

İslâmiyet öncesinde Türkler arasında çok yaygın olan ve sadece evli çiftlerin katıldığı ve çok sıkı kurallar çerçevesinde yapılan, ziyafetler verilip, kımız içilen bir dinî merasimin olduğu bilinmektedir. Gök Tanrı inancının bir ayini olarak yapılan bu merasim Müslüman olunduktan sonra Mâverâünnehir'de göçebe Türkmenler vasıtasıyla İslâmi görüntüye sokularak Yesevîliğe alınmıştır. Daha sonra Horasan, Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya ve daha batıya geçtiği anlaşılmaktadır. Eski Türklerdeki bu ayin, bugün Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar pek çok Türk toplumunda değişik adlarla anılmaktadır: Doğu Türkistan'da "sama", "dolan", "sanam"; Kazakistan'da "Yesevî Zikri"; Harezm'de "Kuştepdi"; Horasan Türkmensahra'da "Hançer Zikri / Zikr-i Hançer"; Anadolu'da ve Balkanlarda "Sema", "Semah" veya "Zamah"; Müslüman olmayan Yakut, Altay, Tuva Türkleri arasında ise Osyohay, Ünküü şeklinde ifade edilmektedir. Günümüzde Tengricilik veya Gök Tengri inancında bulunan Yakut / Saha Şor, Altay, Tuva Türkleri arasında bahar mevsimlerinde yapılan "Osyohay" raksı ile evli çiftlerin belirli zamanlarda yaptığı "Ünküü" raksı incelendiğinde semah ve varyantlarının benzeri olduğu görülmektedir. Müslüman Alevî Bektaşî tarikatlarında temel ayin olarak yapılan "Ayin-i Cem" de eski Türklerdeki bu dinî merasimin Müslümanlık cilasından geçmiş hâlidir.

İslâmiyetle birlikte tasavvuf hareketinin önemli bir merkezi Horasan olmuştur. 9. asırda Herat, Nişabur, Merv mutasavvıflarla dolmaya, 10. asırda ise Buhara ve Fergana'da şeyhler görülmeye başlar. Türk asıllı şeyhler de dergâhların başına geçer. Eski ozanların yanında "ata" veya "bab/baba" unvanlı dervişler de obaları dolaşarak tasavvuf fikrini yayarlar. Ozanların pîri Korkut Ata ve Yesevî'nin hocası Arslan Bab (öl. 1166) bunlardandır.

Şehir ve kasabalarda yeni dinin icapları yerine getirilirken, kırsal kesimlerde ve göçebe hâlde yaşayan Türkler, Müslümanlığı sathî olarak idrak ederler. Eski dinlerine ait ayin, tören, bayram ritüellerini hayatlarından tamamen çıkarıp at/a/mazlar. Onların bir kısmını İslâmî görünüme sokarak devam ettirirler.

Yesi'ye dönen Ahmed Yesevî ve halifeleri, Gök Tanrıcı, Budist, Maniheist mitolojik unsurlarla örülü mistik nitelikli şifahî bir din kültürüne sahip olan ve büyük ekseriyeti konar-göçer bir hayat tarzı sürmekte olan Türklere İslâm'ı ister istemez yine bir sûfî nitelikle ve değer hükümleriyle kabul ettirebileceğini görür. Müslüman olan göçebe Türkler, Türk göçebe hayatının bir zarureti olarak, eski dinlerinde olduğu gibi kadın erkek bir arada bulunur ve ayinlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde, müzik ve raks (sema) ile yaparlar.

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönem, Anadolu Selçuklu Devleti dönemine rastlar. Selçuklu Türkleri Kâşgar'dan Batı Anadolu'ya, Kafkasya'dan Yemen'e kadar büyük bir devlet kurarlar. Yüz binlerce Türk askeri ve onların ardınca getirilen göçer evli Türk tayfaları İran, Kafkasya, Anadolu, Irak ve Suriye'ye yerleşir. Tabiî ki onlarla birlikte Yesevîlik de bu yerlere nüfuz eder.

Bu Yesevî dervişleri Kaşgâr İydgâh Dergâhı'ndan, Kafkasya Niyazabad Avşar Baba tekkesinden, Balkanlar'da Sarı Saltuk, Bulgaristan Varna Akyazılı Baba tekkesine kadar pek çok merkezde tekke ve zaviye kurarlar. Yesevîlik sadece kendi adı altında değil Haydarîye, Babaî ve Bektaşî tarikatları gibi çeşitli tarikatlar hâlinde faaliyet gösterir.

Diğer bir husus sema veya semah, Mevlânâ veya Hacı Bektaş Veli ile ortaya çıkmamıştır. Sema, Tebrizli Şems tarafından Mevlanâ'ya rağbet ettirilmiştir. Mevlanâ kendisinden evvelki tasavvufî geleneği devam ettirmiştir.

Bütün semalar dinî karakterlidir. Tamamında dil ve edebiyat Türkçedir. Güfte olarak klâsik şiirler fazla kullanılmıştır. Kırsal kesimlerde yapılan semahlarda genellikle saz şiiri türleri kullanılagelmiştir.

Bütün sema/semah türlerinde mûsikî ve raks vardır. Ana çalgı dap (def), kopuz ve onun türevleri olan dombra, dutar, gıcak, saz, bağlamadır.

Mevlevî seması ile Alevî Bektaşi semahının dışında bütün semalarda müridizm karakteri, cenk havası, cenge hazırlanış veya zafer coşkusu havası vardır.

Semaların tamamında evrenin dönüşüne teşbih, kesintili veya sürekli dönme ve göğe ağma vardır.

Semaların tamamında birlik ruhu ve birlik mesajı bulunmaktadır. Her sûfi münferid hareket eder, tek başına dönerken aynı zamanda şeyhin etrafında dönerler. Bu ayinlerde bir'de birleşme vardır. Bir'dirler ancak birliktedirler.

Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar muhtelif Türk halk ve tayfaları tarafından yapılan semalar, maksat, işlev, görünüm ve müzik yönünden aynılık arz etmektedir. Hülasa olarak semah sadece Anadolu coğrafyası ve Anadolu'da yerleşik bir veya birkaç Türk tayfasının değil, bütün Türk dünyasının ortak dinî folklor ürünüdür.

Sema/h from Turkestan to the Balkans: Origin, Figures and Ritual Partnership

Summary

Semah' is an important element in Turkish culture the origin and some colors of which are based on elements of pre-Islam Turkish faith and culture and adorned with Islamic values as well as been influenced by many cultures before Islam and which has expanded over continents and which is a religious folkloric rite with religious, philosophical, ethical and artistic characteristics. Semah is affiliated with its past and has been passed from generation to generation from beyond centuries and although it named differently by various religious, philosophical groups it is distinguished for comprising the 'common values' of millions of people beyond borders and even continents affecting the religious, philosophical, ethical worlds of mainly people of Turkish origin. However, semah which is a very significant common figure of the Turkic world has not been assessed in all its aspects as a whole. Therefore the religious aspects has been confused with the folkloric aspect, in other words

the rite has been confused with dancing, the asserted views and the interpretations have been incomplete and semah has been vulnerable to exploitation.

The basis of "Semah" is comprised of the outlook of Turkish people on life and God including the spiritual world. Semah is an attitude of the spirit and body orientating towards Allah. It is a product of the former faith of the Turks in the Sky God/Tengrism which subsequently adopted an Islamic outlook and gained a religious folkloric value. Before the Turks became Muslims they were mainly involved in the religious circle of the Sky God / Tengrism. In fact the Sky God faith was spread by the Turks to the tribes in Asia. All ancient tribes considered celestial bodies sacred although they were not interested in the sky itself yet the Turks were involved in both celestial bodies as well as the sky and reached a belief in an abstract God. According to ancient Turkish philosophy 'heaven' and the universe were owned by Almighty God. For the Turks the Sky (Semah) is sacred. Sky is both God's venue as well as title. "Yer-Sub" is sacred. If it were not a coincidence that the tents, pavilions, domes of mosques of the Turks resembled the dome of the sky this must have also been influenced by the faith in the Sky God. The faith in Sky God was very prominent in the Turkish communities of Turkestan which is why its influence has continued also after Islam.

Before Islam it was a very common practice among Turks to get together for feasts which were religious ceremonies in which kumis was consumed and only married couples could participate and very strict rules were applied. This ceremony which was held as a rite to the faith in the Sky God was put into an Islamic image through the nomadic Turkmen of Transoxiana they became Muslims and included in the Yesevi faith. Subsequently it is apparent that it spread to Khorasan and to Anatolia over Azerbaijan and further west. This rite of the ancient Turks is reminisced by many Turkish communities today from East Turkestan to Eastern Europe under different names: In East Turkestan it is called "sama", "dolan", "sanam"; in Kazakhstan is it known as "Yesevî Zikri"; in Harezm as "Kuştepdi"; in Horasan Türkmensahra it is known as "Hançer Zikri / Zikr-i Hançer"; in Anatolian and the Balkans it is called "Sema", "Semah" or "Zamah"; non-Muslim Yakut, Altay, Tuva Turks know it as Osyohay, Ünküü. Today when Yakut / Saha Şor, Altay, Tuva Turks of the Tengrism or Sky Tengri faith perform the dance "Osyohay" and the when married couples perform the "Ünküü" dance at specific

times it is evident that they share similarities with semah and its variations. "Ayin-i Cem" which is a fundamental rite of the Muslim Alawite Bektashi sects is one the religious ceremonies of ancient Turks which has been polished with Islam.

Horasan became a significant center of Sufism together with Islam. In the 9th century Herat, Nişabur, Merv started to fill with mystics and in the 10th century sheikhs were observed in Bukhara and Fergana. Sheikhs of Turkish origin start to lead the dervish convents. Dervishes titled 'ata' or 'bab/baba' (father) travels with former poets to nomad camping sites and spread the word of Sufism. The master of poets Korkut Ata and Yesevî's mentor Arslan Bab (d. 1166) are just a few of them.

While those living in cities and towns managed to fulfill the requirements of the new religion the Turks living as nomads in the rural areas perceive Islam superficially. They can/will/do not eliminate the ceremonies, rites, feast rituals of their former faiths completely from their lives. Some of them continue their former habits by disguising them in Islam.

Ahmet Yesevi and his caliphs who convert to Yesi realize that they can perforce make Islam acceptable to the Turks who mostly lead a nomadic life and who have a religious culture with mystic healing qualities and interwoven with Sky God, Buddhist, Manichaean mythological elements with mystic qualities and value provisions. Out of necessity the men and women of the nomadic Turks who became Muslim were together like in their former religion and performed their rites with ecstasy and excitement, music and dance (semah).

The lifetime of Ahmed Yesevî coincides with era of the Seljuk State in Anatolia. The Seljuk Turks established a large state from Kashgar to Western Anatolia and from Caucasus to Yemen. Hundreds of thousands of Turkish soldiers and the married Turkish troops who followed them settled in Iran, Caucasus, Anatolia, Iraq and Syria. Naturally Yesevizm penetrated these areas with them.

These Yesevî dervishes established lodges and hermitages in many centers from the Kaşgâr İydgâh Lodge, from Niyazabad Avşar Baba lodge in Caucasus, Sarı Saltuk in the Balkans, and Varna Akyazılı Baba lodge in Bulgaria. Yesevîzm is not active only under its own name but was also active under various sects such as Haydarîye, Babaî and Bektaşî.

Another fact is that sema or semah did not emerge with Mevlânâ or Hacı Bektaş Veli. Şems from Tabriz introduced Mevlanâ to sema. Mevlanâ continued with the previous mystic tradition.

All semahs have religious characteristics. All their languages and literature is Turkish. Classical poems have been used mainly as lyrics. Minstrels have usually been used in semahs performed in rural areas.

Music and dance is included in all types of sema/semah. The main instrument is the dap (tambourine), the lute and its derivatives dombra, dutar, gıcak, saz, bağlama.

With the exception of Mevlevî sema and Alawite Bektashi semah all the semahs have a character of mysticism; there is an atmosphere of combat, preparation for combat or the enthusiasm of victory.

All the semahs have similitudes with the rotation of the universe, interrupted or continuous rotating and meteors in the sky.

All the semahs include messages of spiritual unity and solidarity. Each mystic acts alone, while he rotates by himself at the same time he rotates around the sheikh. These rites manifest around uniting in one. They are one yet they are together.

Semahs performed by various Turkish people and troops from East Turkestan to Eastern Europe have similarities in terms of intention, function, appearance and music. In content semah is not only the religious folklore of a few Turkish troops settled in Anatolia but the common religious folklore product of the whole Turkic world.

Giriş

Türk kültürünün önemli unsurlarından biri olan "sema/h", kökü ve bazı renkleri İslâmiyet öncesi Türk inanç ve kültür unsurlarına dayanan, İslâmî değerlerle bezenmekle birlikte pek çok kültürden de etkilenip, kıtalar arası yaygınlığa ulaşan, dinî, felsefî, edebî, ahlâkî ve sanatsal özellikleri olan dinî folklorik bir ayindir. Geçmişi ile bağlantılı olan, yüzyılların ötesinden nesilden nesle aktarılarak gelen semanın, ülkeler aşırı, hatta kıtalar arası milyonlarca insanın, büyük ekseriyetle Türk soylu insanların dinî, felsefî, ahlâkî, dünyalarını etkileyen çeşitli dinî, felsefî, mezhebî gruplar tarafından farklı adlarla da olsa kullanılan "ortak değer" olma özelliği vardır.

Rufaîlik, Kadirîlik, Halvetîlik, Mevlevîlik, Kübrevîlik ve Nakşîlik gibi büyük tarikatlar, semanın insanı Allah'a yaklaştıran ve yükselten bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak ilk zamanlar Melâmetîlik, daha sonraları ise Nakşîlik semah'a kendi seyrü sülûk sistemleri içinde yer vermemiştir.[1] Ne var ki, Türk dünyasının çok önemli müşterek bir figürü olan sema, bir bütünlük içinde ele alınıp bütün yönleriyle değerlendirilememiştir. Bunun için dinî özelliği, folklor özelliğine, ayin yanı oyun yanına karıştırılmış, ileri sürülen görüşler yapılan yorumlar noksan olmuş, istismara müsait kalmıştır. Sema'nın varlığı ve özellikleri sadece bir bölge ile bir Türk devlet veya topluluğu ile sınırlı tutulmamalıdır. Türk kültürünün önemli bir değeri olan semanın İslâm öncesi varlığı, Gök Tanrı ve diğer Türk din ve inançları içerisindeki yeri, anlamı, özellikleri, İslâmî dönemdeki seyri, bütün Türk devlet ve toplulukları nezdindeki durumu ve varyantları bir bütünlük içerisinde incelenmeli, bu dinî ve folklorik özellikli Türk kültür hazinesi maksatlı mihrakların istismarından kurtarılmalıdır.zamanla Budizm[2], Manih

1 Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*', Bursa, Uludağ Yay., 1992, s. 358.

2 Hindistan'dan Asya'ya geçen **Budizm**, 2. ve 3. asırlarda Doğu Hunları arasında yayılır. Daha sonra Doğu Türkistan'a geçer. Çoğu kervan yolları üzerinde olmak üzere ülkenin pek çok yerinde Budist mabetler yapılır. 6. yüzyıldan itibaren Göktürkler arasında da yayılır. Muhan Kaan ve Topo Kaan'ın Budist oldukları bilinir. Buhara ve Belh şehirleri Budizm'in önemli merkezleri olur. Fakat Göktürk Kitabeleri'nde Budizmle ilgili herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Bu durum da Budizm'in Türkler arasında etkinliğini kaybettiğini gösterir. Bu arada Budizm'in Uygur Türkleri arasında 9. ve 10. yüzyıllarda çok güçlü durumda olduğu gözlenir. İslâmiyet Uygurlar arasında çok yayıldığı hâlde Budizm etkisini varlığını devam ettirir. Sarayda hem Müslüman hem de Budist din adamları yan yana görev yaparlar. Doğu Türkistan ve diğer Türk yurtlarında bulunan ve günümüze kadar gelen Budist tapınakları bunların kalıntılarıdır.

izm[3], Zerdüştîlik[4], Mazdekizm[5], Şamanlık / Kamlık[6] inanç sistemleri dairesinde bulunmuştur. Hatta bu inançlar kadar yaygın olmasa da Türkler arasında Hıristiyanlık[7], Yahudilik[8] de kabul görmüştür. İslâm'ın yaygınlaşmasından sonra nüfuzunu yitiren bu inançlar, günümüzde çok küçük Türk tayfaları arasında varlığını sürdürmektedir.

İkinci halife döneminde İran'a giren Müslümanlar, mahallî dinlerin taşınır ve taşınmaz değerlerini ortadan kaldırdıktan sonra bünyesine aldığı yeni Müslüman olmuş çeşitli ırk ve inançtan unsurlarla Türkistan'a yönelmiştir. Müslümanlık, çok geçmeden Doğu Türkistan'a kadar yayılmıştır. Müslümanlar, bir taraftan başta Gök Tanrı / Tengricilik dini olmak üzere, Şamanizm, Manihaizm, Budizm

3 Zerdüştilik, Budizm ve Hıristiyanlığın karışımından meydana gelen **Maniheizm**, İran coğrafyasında 3. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Mezopotamya, Babilonya (Bağdat) ve İran'da gelişmiş ve 10. yüzyıla gelindiğinde Türkistan, Kuzey Hindistan, Batı Çin ve Tibet'e kadar yayılmıştır. Maniheizm en parlak dönemini Uygur Devletinin millî dini olarak ilan edildiği dönemde yaşamıştır. Dinin kurucusunun adı Mani'dir. Mani, eski Türkçe'de mengü/bengü/ebedî, Çağatay Türkçesi'nde ise Tanrı demektir.

4 İran coğrafyasında ortaya çıkan dinlerden biri de **Zerdüştîlik**tir. 7. asırda etkisini artıran bu din 8. ve 9. asırlarda Maveraünnehir'den Azerbaycan'a kadar geniş bir coğrafyada yaşayan Oğuzlar, Dokuzoğuzlar, Halaçlar ve Karluklar arasında çok yayılmıştır. Ünlü Azerbaycan kahramanlarından Babek bu Türk tayfalarına dayanarak Abbasîlere karşı mücadele etmiştir. Zerdüştîlerle Mazdeistler iç içe olmuşlardır. Bu dinin kurucusu Zerdüşt'ün Türk olduğu da pek çok kaynakta geçmektedir. Zerdüşt'ün altın suyu ile 12 bin inek derisine yazılı bulunan ve İstehr şehrinde özel kütüphanede muhafaza edilen ancak Makedonyalı Büyük İskender ve hocası Aristo tarafından el konulup tıp, astronomi, astroloji, matematik bölümleri tercüme edilip Makedonya'ya gönderildikten sonra tamamının yakılması Batılı ülkelerin meşhur acımasız kültür katliamlarından biridir. E. Seferli – H. Yusifov, *Gedim ve Orta Esrler Azerbaycan Edebiyyatı*, Bakı, Maarif neşriyyatı, 1982, s. 11.

5 5. asrın sonu 6. asrın başlarında İran coğrafyasında ortaya çıkan ve adını hareketin lideri Mezdek'ten alan Mazdekiyye / Mazdakizme Türkler arasında kabul görmüş inançlardandır. Çeşitli inançlardan kaynaklanan bu dinin önemli özelliği bir çeşit komün toplum hayatını savunması, ateşin kutsal sayılması ve ihtiram edilmesidir. İran Türk tayfaları arasında yayılmış olması muhtemeldir. Altay ve Yenisey havzasındaki Türkler arasında görülmüştür. Annesi Türk olan Hüsrev Anü'ş-Şirvan zamanında ortadan kaldırılmıştır. Geniş bilgi için Nizamül Mülk'ün Siyasetnâmesi'ne bakınız.

6 **Şamanlık**/Kamlık, eskiden Türklerin ilk dini gibi gösterilmiştir. Ancak son yıllarda yerli ve yabancı bilim insanlarının yaptığı araştırmalara göre Şamanizm, Türklerin eski dini olmadığı gibi din de değildir. Şamanizm, büyücülük, sihirbazlık, meczup bir kimsenin tabiat güçlerini, geleceği, ölümü ve hayatı kontrol ettiğini iddia ederek yaptığı garip hareketler ve söylemlerdir. Bugün de bu tarz gösteriler yapılmaktadır. Ne var ki, bugün de Altay, Tuva, Hakas Türkleri arasında rastlanılan Şamanizm eski dönemlerde Türkler arasında rağbet görmüştür. Geniş bilgi için bkz.: İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, 1998, Ötüken Yay., İstanbul, s. 300 vd.

7 8. yüzyıldan itibaren Bizans'tan kovulan İstanbul patriği Nestorius tarafından oluşturulan Nesturi Hıristiyanlığı Uygurlar arasında kısmen de olsa kabul görmüştür. Bazı Budist ve Maniheist Türk toplulukları Hıristiyanlığa geçmiştir. Karluk Türklerinden kalan bazı kilise ve mezar kalıntıları bunlardandır. Çeşitli Arap kaynaklarında bazı Oğuz boylarının, Kırım ve Kafkasya çevresinde yaşayan Hazar Türklerinin arasında Hıristiyan unsurların olduğunu bildirse de asıl üzerinde durulması gereken bölge Doğu Avrupa ve Balkanlardır. Buralara yerleşen Peçenek, Oğuz ve Kuman Türklerinin burada tanıştıkları Hıristiyanlığa geçtikleri bilinir. Günümüzdeki Hıristiyan Gagauz Türkler bu Türklerin bakiyesidir. Ahmet Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991, s. *22 vd*.

8 Bizans Hıristiyanları ile Abbasî Müslümanlarının baskısına dayanamayan Musevî toplulukları özellikle din adamları Volga boyları ve Kafkasya'da hüküm süren Hazar Türk Devleti'ne (630-1048) sığınırlar. 8. yüzyılda Musevî din adamlarının istilasına uğrayan Hazar devleti, bilhassa yöneticiler eski inançlarını bırakarak Musevî olurlar. Çok geçmeden Hazar Türk Devleti, Yahudiliği resmî din olarak kabul eder. Bunların bir kısmı 9. ve 10. yüzyıllarda Hazar'ın kuzeyinden Doğu Avrupa'ya kitleler hâlinde göçerler. Arthur Koestler (1905-1983) "13. Kabile" romanında Yahudilerce aranan kayıp kabilenin ve Hitler'in öldürttüğü Yahudilerin bunların torunları olduğunu ima etmektedir.

ile yüz yüze gelirken, bir taraftan da çeşitli halkların kültür değerleri ile tanışmıştır. Kısa sürede çok geniş coğrafyada, çeşitli kültür ve medeniyet unsurlarıyla bir araya gelen, hatta İslâm inancı potasına alınmaya çalışılan bu farklı kültür, medeniyet ve inanç unsurları tamamen kotarılamamıştır. İslâm dinine dahil olan muhtelif kültürden insanların medeniyet ve kavmiyet asabiyeti çeşitli mezhep, tarikat, tasavvuf hareketlerine kaynak teşkil ederek ayrışmalara ve farklılaşmalara sebep olmuştur.

Yeni Müslüman olmuş Türkler, önce Araplar daha sonra Moğollar tarafından halifenin hassa veya devlet ordularında görev alarak ya da göçer evli obalar hâlinde Batı'ya yönlendirilmiştir. Türkistan'da kalan Türk tayfaları olsun, Horasan, İran, Kafkasya üzerinden Orta Doğu, Anadolu ve Doğu Avrupa'ya giden Türkler olsun, eski dinlerine ait sosyal normları, ayin, tören, bayram ritüellerini hayatlarından tamamen çıkar(a)mamışlardır.[9] Onların bir kısmına İslâmî görünüm kazandırarak devam ettirmişlerdir.

Bu çalışmamızda, Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya uzanan geniş bir alanda ve çok çeşitli Türk halklarındaki, eski dinlerinde olduğu gibi kadınlı erkekli bir arada veya ayrı olarak ayinlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde, müzik ve raks eşliğinde yaptıkları ve günümüzde sema, semah, dolan, kuş tepti, zikri hançer ve daha başka adlarla adlandırılan ayinler incelenmiştir. Alan araştırması ile yaptığımız bu çalışmanın neticesinde bu kadar geniş bir alanda benzerlik hatta aynilik gösteren semanın bütün Türk dünyasının ortak dinî folklor ürünü olduğu tespit edilmiştir. Amacımız, günümüzde genellikle sema veya semah olarak adlandırılan oysa daha başka adları da bulunan ve Türk topluluklarının muhtelif inanç ve folklor grupları arasında ayin şeklinde icra edilen bu kadim geleneğin, Türklerin eski Gök Tanrı / Tengricilik inancının bir ürünü olduğunu, daha sonra İslâmî görünüm alarak bir dinî folklor değeri kazandığını ve Türk halklarının önemli bir ortak değeri şekline geldiğini belirtmektir. Şunu da ilave etmek gerekir ki İslâmiyet öncesinde Türk topluluklarında yaygın olarak bilinen ve muhtelif Türk topluluklarında farklı adlarla anılan semaya kaynaklık eden dinî folklorik ayin günümüzde Müslüman olmayan Yakut, Altay, Tuva Türkleri arasında Osyohay, Ünküü adları altında varlığını devam ettirmektedir. Ancak geçmiş Rus hükü-

9 Jean Poul Roux Türklerin bu özelliğini şöyle değerlendirmektedir: "Ellerinde bilinen büyük bir öğreti metni bulunmayan, sürekli olarak tarihin değişimleriyle hırpalanmış, kışkırtılmış tüm büyük uygarlıklar tarafından kuşatılmış bu barbar insanlar, tarih öncesinden hemen hemen tümüyle dinsel olarak belirli bir birikimle çıkıyorlar ve zamanla yozlaşmasına karşın dinlerinin temel niteliklerini modern çağlara kadar taşıyorlar: Yollarında rastladıkları bütün dinlere kuşkuyla merak saran, hiç çekinmeden bu dinlerden, kendi zihinlerindeki betimlemeye girebilen her şeyi alan bu insanlar Hıristiyanlığa, Budizme, Maniheizme, Yahudiliğe, Mazdeizme, İslâma geçiyorlar ve bu dinleri kabul ederken görünür dönüşümlerine karşın ilk baştaki görüşlerine sadık kalmayı biliyorlar. Aralarında her yerde rastlanabilen kuşkucu, akılcı kimselerin bulunmasına karşın ömürleri tamamen savaş eylemleriyle geçen bu kalpleri inanç dolu insanlar, en küçük dinsel bir saldırganlık göstermeden, tarihte hiç bir örneği bulunmayan bir hoşgörü sergiliyorlar ve en karşıt ve birbirine en düşman dinsel öğretilerin taraftarlarını uyum içinde bir arada yaşatmak için sürekli olarak çaba gösteriyorlar. Herhâlde bu insanların kalplerinin derinliklerinde, şuurlarının yapısında, inandıkları öğretinin ötesinde, evrensellikle ilişkili bir şeyin var olması gerekir." Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011, s. 298 vd.

metleri, Türk kültürünü besleyen bu folklorik ayini gözesinden kurutmak adına uyguladığı çok ağır yasaklar ve sansür yüzünden pek çok özelliğini kaybederek yaşamaktadır.

1. İslâm Öncesi Türklerde "Sema"

Türkler, dünyanın pek çok coğrafyasında devletler kurup hükümran olmakla birlikte Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar olan coğrafyada, siyasî anlamda kısa süreli kesintiler olsa da, kültürel bakımdan hâkimiyetlerini kesintisiz devam ettirmişlerdir. Bugün de bu bölgede Türkler hem nüfus hem kültür ve medeniyet hem de erk bakımından hâkim durumdadır. Hâl böyle olunca bu büyük coğrafyanın aslî unsuru ve hâkim gücü olan Türklerin inanç değerleri onlarla birlikte yaşayan ve sonradan onlara dahil olan halkların inanç ve kültür değerleri ile etkileşime girmeden hâli kalmamıştır.

Türkler Müslüman olmadan önce ekserisi Gök Tanrı / Tengricilik dini dairesindedirler. Kadim eserlerde fazlaca görülen "Gök Tanrı" inancının izleri, az da olsa günümüzde de görülmektedir.[10] Hatta Gök Tanrı inancı Asya kavimlerine Türklerden yayılmıştır. Bütün eski kavimler, gök cisimlerini mukaddes tanıyıp göğün kendisi ile ilgilenmedikleri hâlde, Türkler hem gök cisimleri ile ilgilenmiş hem de göğün kendisini düşünmüşler ve mücerret bir Tanrı inanışına ulaşabilmişlerdir."[11] Eski Türk Düşünce sistemine göre âlemin "kut"u ve "sahibi" Üze (Yüce) Tanrı'dır. Türkler için Gök (Sema) kutsaldır. Gök, Tanrı'nın hem mekânı hem de sıfatıdır. "Yer-Sub" kutsaldır.[12] Türklerde çadırların, otağların, camilerin kubbelerinin gök kubbesine, benzetilmesi tesadüfi olmasa, bunda da Gök Tanrı inancının etkisi olsa gerek.[13] Gök Tanrı inancı Türkistan Türk toplumlarında çok köklü bir inanç olması sebebiyle etkisi İslâm sonrasında da devam etmiştir.

İslâmiyet öncesinde Türkler arasında çok yaygın olan ve sadece evli çiftlerin katıldığı ve çok sıkı kurallar çerçevesinde yapılan, ziyafetler verilip, kımız içilen bir dinî merasimin olduğu bilinmektedir. Gök Tanrı inancının bir ayini olarak

10 Göktürkler döneminin yazılı abideleri olan Göktürk Kitabeleri'nde Gök Tanrı dinine birçok yerde işaret edilmiştir: Köl Tigin Bengü Taşı'nda "Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kağan bu ödke oturdum. Sabımın tüketi eşidgil." (Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağan bu devirde tahta oturdum. Sözümü sonuna kadar dinle.) diyerek Tanrı gibi gökte olduğunu ve Tanrıdan olduğunu ifade etmektedir. Nesimîler, Hallac-ı Mansurlar da aynı sözü tekrar etmişlerdir. Hak olduklarını, Haktan olduklarını vurgulamışlardır. Aynı abidenin doğu cephesinin ilk cümlesinde "Üze Kök Tengri asra yağız yir kılındukda ikin ara kişi oğlı kılınmış. Kişi oğlında üze eçüm apam Bumın Kağan İstemi Kağan olurmuş. Olurupan Türk budunung ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş." (Üstte mavi gök, altta kara yer yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğulları üstüne atalarım Bumin Kağan, İstemi Kağan hükümdar olmuş. Hükümdar olup Türk milletinin ilini, töresini tutmuş, düzenlemiş.) A. Bican Ercilasun, *Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri*, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul, Ötüken-Söğüt Yay., 1985, *69 vd.*

11 Ahmet Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, s. 21; İbrahim, Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, s. 308.

12 Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Ankara, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., 2003, s. 36.

13 Emel, Esin, *Türk Kültür Tarihi, İç Asyadaki Erken Safhalar*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 1997, s. 5.

yapılan bu merasim Müslüman olunduktan sonra Mâverâünnehir'de göçebe Türkmenler vasıtasıyla İslâmi görüntüye sokularak Yesevîliğe alınmıştır.[14] Daha sonra Horasan, Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya ve daha batıya geçtiği anlaşılmaktadır.[15] Eski Türklerdeki bu ayin, bugün Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar pek çok Türk toplumunda: Doğu Türkistan'da "sama", "dolan", "sanam"; Kazakistan'da "Yesevî Zikri"; Harezm'de "Kuştepdi"; Horasan Türkmensahra'da "Hançer Zikri / Zikr-i Hançer"; Anadolu'da ve Balkanlarda "Sema", "Semah" veya benzeri adlarla yapılan dinî folklorik ayinden başkası değildir. Müslüman Alevî Bektaşî tarikatlarında temel ayin olarak yapılan "Ayin-i Cem" de eski Türklerdeki dinî merasimin Müslümanlık cilasından geçmiş hâlidir.[16]

Ayrıca günümüzde Tengricilik veya Gök Tengri inancında bulunan Yakut / Saha Şor, Altay, Tuva Türkleri arasında bahar mevsimlerinde yapılan "Osyohay" raksı ile evli çiftlerin belirli zamanlarda yaptığı "Ünküü" raksı incelendiğinde semah ve varyantlarının benzeri olduğu görülmektedir. Çarlık Rusyası döneminde Rus misyonerlerinin gayreti ile bazıları Hıristiyan olmuşlar, Sovyetler Birliği döneminde ise ateizm propagandasının etkisi ile bu din ile zaten zayıf olan ilişkilerini hayli kesmişler.[17] Bütün dinî ritüellerin yasaklanması sebebiyle çok dağınık ve az sayıda bulunan Yakut / Saha, Şorlar, Altay, Tuva Türkleri bu değerlerini çok iyi koruyamamışlardır. Son yıllarda bu değerlerini yeniden canlandırmaya başlamışlardır. Osyohay dinî folklorik dansını izleme ve kayıt altına almayı başardıysak da "Ünküü" dinî folklorik dansını izleme ve kayıt altına alma imkânı bulamadık.[18]

2. Türklerin İslâm'a Geçiş Döneminde "Sema"

Yedinci yüzyılın son yarısında Kafkasya ve Horasan Türkleri arasında yayılmaya başlayan İslâmiyet 9. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Oğuzlar ve Karluklar arasında hızlı bir şekilde kabul görür.[19] Türklerin kitleler hâlinde Müslüman olması ve çok geçmeden Doğu Türkistan, Kâşgar ve Balasagun havalisine kadar

14 Giriş bölümünde işaret edildiği gibi bu folklorik ayin günümüzde Müslüman olmayan Yakut, Altay, Tuva Türkleri arasında Osyohay, Ünküü adları altında -Rus hükümetlerinin uyguladığı çok ağır yasaklar ve sansür yüzünden pek çok dinî ve millî özelliklerini kaybederek- varlığını devam ettirmektedir.

15 Ahmet Yaşar Ocak, *Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, İstanbul, Seha Neşriyatı, 1996, s. 376.

16 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri,* s. 175; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 283, 304.

17 Leysen Şahin, , *Sibirya Türk Toplulukları Tarihi, Türkler 20*, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 734.

18 Saha Türklerinden olan Türkolog Vasilyev Nikolay İvanoviç'in verdiği bilgilere göre Yakutların / Sahaların % 80-85 kadarı Gök Tengri dinindedir. % 15-20 kadarı ise Hıristiyan olmuştur. Halk Türk olduğunu bilmektedir. Halk Gök Tengri'nin gökte olduğuna inanır. Bununla birlikte göğün dokuz kat olduğuna ve her bir katında yeryüzünü ve insanları idare eden güçlerin bulunduğuna inanırlar. Ateşi de kutsal bilip azizlerler. Ateşin üzerine kımız serperek, ona kurban keserek dilekte bulunurlar. Kâinattaki çeşitli kültlere de tazimde bulunur onlar vasıtasıyla Gök Tanrı'dan istekte bulunurlar. Ancak ateşe ve tabiat varlıklarına tapınmazlar. Bazı Müslüman çevrelerde yatırlara, pirlere ve makamlara kurban kesip dua edilerek dileklerde bulunması bununla ilgili olsa gerek.

19 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 64.

İslâm'ın yayılması[20] ile Tengricilik dini nüfuzunu yitirir. Ancak bazı Oğuz tayfalarının 10. asrın ilk çeyreğine kadar Müslüman olmadıkları[21] da bilinmektedir. Selçuklu Devleti'ne adını veren Selçuk Bey daha 960'larda Müslüman olmuştur.[22] Halifelerin, özellikle Halife Me'mun'un, başlattığı ve Halife Mutasım'la devam eden Türkleri hassa ordusuna alma faaliyeti, önemli bir kırılma noktası olmuştur. Bu halifeler, Soğd, Fergana, Usruşana, Şaş (Taşkent) başta olmak üzere muhtelif yerleşim yerlerinden ve konar göçer obalardan orduya aldıkları Türkleri Irak'a yerleştirecek, hatta burada Türklerin iskânı için Samarra gibi şehir ve garnizonlar kuracaklardır.

Kadim kültür muhitlerinden biri olan ve çeşitli kadim inançların merkezi durumunda olan Horasan, İslâmiyetle birlikte tasavvuf hareketinin önemli bir merkezi olur. 9. asırda Herat, Nişabur, Merv mutasavvıflarla dolmaya, 10. asırda ise Buhara ve Fergana'da şeyhler görülmeye başlar. Fergana'da Türkler şeyhlerine "bab" yani "baba" derler. Türk asıllı şeyhler de dergâhların başına geçer. Muhammed Mâşuk Tûsî ile Emir Ali Ebû Halis Türk şeyhlerdir. Eski ozanların yanında "ata" veya "bab/baba" unvanlı dervişler, el ve obaları dolaşarak tasavvuf fikrini yayarlar. Ozanların pîri Korkut Ata ve Yesevî'nin hocası Arslan Bab (öl. 1166) bunlardandır. Halkın yanında devlet erkânı da mutasavvıflara karşı saygı duymaya başlar. Karahanlılar ve ilk Selçuklular, âlimlere ve şeyhlere karşı büyük hürmet gösterirler. Bu durum da şeyhlere büyük nüfuz kazandırır. İlk tahsilini, Türk menkıbelerinde Oğuz Han'ın başkenti olarak gösterilen[23] Yesi/Türkistan'da geçirdikten sonra Mâverâünnehr'in büyük İslâm merkezi olan Buhara'ya giden Ahmet Yesevî, Buhara ve Semerkant'ta Şeyh Hemedanî'nin[24] dergâhında tahsilini tamamlayıp Türkistan'a dönmeden bölge halkı tasavvuf fikri ile tanışır.

Türk şehir ve kasabalarında yeni dinin icapları yerine getirilirken, kırsal kesimlerde ve göçebe hâlde yaşayan Türkler, Müslümanlığı sathî olarak idrak ederler. Eski dinlerine ait ayin, tören, bayram ritüellerini hayatlarından tamamen çıkarıp at/a/mazlar. Onların bir kısmını İslâmî görünüme sokarak devam ettirirler. Konumuzla ilgili örnekleme yaparsak eski din ve geleneklerinde olan kadınlı erkekli ayinlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde, müzik ve raks/sema eşliğinde devam ettirirler.[25]

20 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 2007, s. 46.
21 İbni Fazlan, Seyatnâmesi Tercümesi, İstanbul, 1975. Hazırlayan: Ramazan Şeşen, s. 31.
22 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 66.
23 M. Fuad Köprülü, *Ahmed Yesevî*, İslâm Ansiklopedi I, İstanbul, MEB Yay., 1978, s. 210.
24 Yusuf Hemedanî (Hemedan 1048 - Merv 1140), Irak, Horasan, Mâverâünnehr, Buhara ve Semerkant'ta bulunmuştur. Hoca Ahmet Yesevî ondan Buhara ve Semerkant'ta seyr-i sülûk görmüştür. Merv'de medfundur.
25 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 46.

İyi bir medrese tahsili ve tasavvuf eğitimi alıp Yesi'ye dönen Ahmed Yesevî[26], irşada başladığı sıralarda Hârizmşahlar kuvvetli bir İslâm devleti hâline gelmektedir. Türkistan'da, Yedi-Su havalisinde kuvvetli bir İslâmlaşmanın yanında yaygın bir tasavvuf hareketi vardır. Medreselerin yanında kurulan tekkeler tasavvuf hareketinin merkezleri durumundadırlar. Bu uygun şartlar altında Ahmed Yesevî, Taşkent ve Siriderya yöresinde, Seyhun'un ötesinde bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında kuvvetli nüfuz sahibi olur. Bir mürşid ve ahlâkçı hüviyetiyle onlara İslâm dinini ve tasavvuf esaslarını, tarikatının âdab ve erkânını öğretmeye çalışır. Yesevî ve halifeleri, Gök Tanrıcı, Budist, Maniheist mitolojik unsurlarla örülü mistik nitelikli şifahî bir din kültürüne sahip olan ve büyük ekseriyeti konar-göçer bir hayat tarzı sürmekte olan Türklere İslâm'ı ister istemez yine bir sûfî nitelikle ve değer hükümleriyle kabul ettirebileceğini görür. Jandarbek'in[27] ifadesi ile "Hoca Ahmet Yesevî, halkın arasına sûfîlik yolunu yaymak için Müsülmanlığın beş farzınının dışında, zikir ibadetini, açık zikri de getirmiştir."[28] Horasan Melametiliği'nin cezbeci karakteri, Gök Tanrıcı, Maniheist ve Budist cezbeye alışık Türklere hiç de yabancı gelmez.[29] Yesevî, Arapça ve Farsça bildiği hâlde, etrafında toplanan bu yerli, köylü ve göçebe halka onların diliyle hitap eder ve yazdığı sade Türkçe "hikmet"leri sunar.[30] Müslüman olan göçebe Türkler, Türk göçebe hayatının bir zarureti olarak, eski dinlerinde olduğu gibi, şimdi de kadın erkek bir arada bulunuyor ve ayinlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde, müzik ve raks (sema) ile yaparlar.[31]

Türkler Müslüman olurken yukarıda işaret ettiğimiz gibi bazı ayin ve folklor değerlerini İslâmî ciladan geçirerek dinî hayata sokarlar. Bir nevi karşılıklı

26 Yedi yaşında Yesi'de Arslan Baba'dan talim terbiye alır. Onun ölümünden bir süre sonra Buhara'ya giderek "Şeyh Yusuf Hemedânî'ye (öl. 1140) intisap ederek onun irşad halkasına girer. Yusuf El Hemedânî'nin ölümü üzerine irşâd mevkiine önce Abdullah-ı Berkî, onun vefatıyla Şeyh Hasan-ı Endakî geçer. 1160 yılında Hasan-ı Endakî'nin de vefatı üzerine Ahmet Yesevî irşad postuna oturur. Bir müddet sonra, vaktiyle şeyhi Yusuf Hemedânî'nin vermiş olduğu bir işaret üzerine irşad makamını Şeyh Abdülhâlik-i Gücdüvanî'ye bırakarak Yesi'ye döner. Vefatına kadar burada irşada devam eder." Kemal Eraslan, *Ahmed Yesevî*, İslâm Ansiklopedisi 2, İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları,. 1989, 161, s. *160.*

27 Zikiriya Jandarbek, *Yasavi Jolu jene Qazaq Qoğamı*, Almatı, El-Şejire,. 2006, s. 38.

28 Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Zikiriya Jandarbek, (2006), Yasavi Jolu jene Qazaq Qoğamı, El-Şejire, 2006, Almatı.

29 Ahmet Yaşar Ocak, *Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı*, s. 586.

30 Kemal Eraslan, *Ahmed Yesevî*, İslâm Ansiklopedisi 2, 1989, s. 161.

31 M. Fuad Köprülü, *Ahmed Yesevî,* İslâm Ansiklopedi I, 210; Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik,* İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1992, 10. Ayrıca bu konuda Ocak şu tespiti yapar: "Şurası muhakkaktır ki, dünya üzerinde mevcut olmuş dinlerin inanç sistemlerinin, ideolojilerin hiç biri, farkı kültür coğrafyalarında yayıldıkça aradan geçen zamana ve değişken kültür ortamına paralel olarak bir yandan insanları belirli ölçüde bir değişim içine sokarken, diğer yandan da ister istemez onların bir takım niteliklerini uygun bir yapıya bürünmek zorunda kalmışlardır. Başka bir ifadeyle, orijinal biçimlerini tam manasıyla koruyamamışlar, yaşanış biçimi itibariyle belli bir değişime maruz kalmışlardır. Bu evrensel sosyolojik bir gerçektir. Özellikle kitabî dinler söz konusu olduğu zaman, bu değişim süreci daha da belirgin olarak ortaya çıkar. İşte aynı süreç İslâm dini için de söz konusudur. İslâm dini daha Peygamber'in vefatını müteakip Araplar içinde dahi değişik biçimlerde algılanmış, Arabistan yarımadasından dışarı çıkarak fetihlerle etrafa yayılıp buralardaki kültürlerle temasa geldikten sonra da bu kültürlerin içinden gelen çeşitli toplumların sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarına uygun yorum ve uygulamalara konu olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak, *Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı,* s. 585 vd.

etkileşim olur. Türklerin -konumuz çerçevesinde- İslâmî hayata aktardıkları eski inanç unsurlarının başında "sema" gelmektedir. Türkistan'da sema ilâhî cezbenin galebesi hâlinde makbul sayılır. Abdülkadir Geylanî'nin (öl. 1166) de talebelerinden olan Mutasavvıf Şahâbeddin Suhreverdî (1145-1234) mûsikîye cevaz verir.[32] Türkmen tayfaları daha Anadolu'ya gelmeden önce mensubu bulundukları Gök Tanrı, Budist veya Maniheist eski Türk inanç sistemlerini bu tarikat ve inanç sistemine katmış, syncrétique bir hâlita oluşturmuşlardır. Müzik ve sema (raks) bazı Türk tarikatlarına girmiş, dinî bir vecd unsuru olmuştur.[33]

Ahmed Yesevî, elbette ki ilk Türk mutasavvıfı değildir. Hz. Ömer devrinden itibaren Müslümanlarla tanışmaya başlayan Türkler arasından pek çok mutasavvıf çıkmıştır. Kütüb-i sitte müelliflerinden İmam Buharî, Müslim, Tirmizî ve Neseî Türk olduğu gibi Abdullah b. Mubarek de Türk muhaddis ve mutasavvıflardandır. Ancak bu Türk-İslâm âlimleri, eserlerini o günün ilim dili olan Arapça ile yazmışlardır. Fakat Ahmed Yesevî, öncekilerden farkı olarak, Farsça konuşup yazan Yusuf Hemedanî'nin öğrencisi olmasına ve kendisinin de Arapça ve Farsça bilmesine rağmen irşad ve tebliğ dili olarak Türkçe'yi seçmiş, Türkçe eserler vermiştir. Tasavvuf edebiyatının öncüsü olmuştur.[34] Bunun için de M. Fuad Köprülü "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eserinde onu ilk Türk mutasavvıfı olarak değerlendirmiştir.

3. "Sema"nın Anadolu'ya Gelişi

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönem, Büyük Selçuklu Devletini'nin dağılmasından sonra Anadolu'da kurulan ve burayı Türk yurdu yapmak için gayret gösteren Anadolu Selçuklu Devleti dönemine rastlar. Onlarca Türk tayfası, Anadolu Türklerine yardım için "dâr-ül-cihad" denilen bu cihad meydanına koşarlar. Anadolu'yu Türkleştirmek ve İslâmlaştırmak için gelen bu alperenler arasında kadim eserlerde adları "Horasan Erenleri" diye geçen Yesevî dervişlerinin payı çok büyük olmuştur.[35] Bu dervişler Kaşgâr İydgâh Dergâhı'ndan, Kafkasya Niyazabad Avşar Baba tekkesinden, Balkanlar'da Sarı Saltuk, Bulgaristan Varna Akyazılı Baba tekkesine kadar pek çok merkezde tekke ve zaviye kurmuşlardır.[36]

Uzun Firdevsî (Firdevsî-i Rumî), Menâkıb-i Hacı Bektâşî Veli" adlı eserinde, Türklerin, Diyâr-ı Rûm'u üç ayrı zamanda fethettiklerini bildirir: İlki Abbasiler

32 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 395.

33 M. Fuad Köprülü, *Bektaşilik*, İslâm Ansiklopedi 2, İstanbul, MEB Yay., 1979, s. 1.

34 Kâmil Yılmaz, *Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Seha Neşriyatı, İstanbul, 1996, s. 567 vd.

35 Kâmil Yılmaz, *Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri*, s. 569.

36 Yesevî Dervişlerinin Kafkaslardan Balkanlara kadar, çeşitli merkezlerde kurdukları tekke ve zaviyelerden belli başlıları şunlardır: Kafkasya Niyazabad Avşar Baba, Tokat Gajgaj Dede, Tokat Zile Şeyh Nusret, Bozok Hüseyinova Şeyh Emir Çin Osman, Merzifon Pîr Dede, Kırşehir Hacı Bektaş Veli, Bursa Geyikli Baba, Bursa Abdul Musa, İstanbul Unkapanı Horos Dede, Filibe Baba Sultan, Bulgaristan Varna Akyazılı Baba, Balkanlar Sarı Saltuk. Kâmil Yılmaz, *Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri,* s. 570 vd.

zamanında suğur denilen Bizans hududundaki askerî kışlalara (Ribat) yerleştirilen Türk askerlerinin Anadolu içlerine düzenledikleri akınlarla. Battal Gazi, Abdurrahman Gazi bu dönemde şehid düşen kahramanlardır. İkincisi, Sultan Tuğrul Bey ve Alp Arslan zamanında Oğuzların kitleler hâlinde girip Anadolu'yu fethetmesi. Üçüncüsü ise Yesevî dervişlerinin büyük kalabalık hâlde Anadolu'ya akıp, fetihlere katılıp fethedilen çeşitli yerlere dergâh kurup yerleşmişlerdir.[37] Hacı Bektaş, Sarı Saltuk, Kızıldeli Sultan (Seyid Ali Sultan), Balım Sultanlar Yesevî'nin bu fatih dervişlerindendir.[38]

Türkün gücünü arkasına alan Müslümanlık, üzerinden bir asır geçmeden Türkistan'dan, coşkun bir sel gibi Batı'ya yönelir. Bir kısmı halifelerin hassa ordusunun askerleri olarak, bir kısmı yeni fethedilen yerlere yerleştirilmek üzere göçer evli olarak batıya gelir/getirilir. Giderken Arap, Fars kültürleri ile renklenen Müslümanlık, geriye dönüşte Türk, Moğol, Çin, Hint unsurlarını da içine alarak batıya yönelir. Selçuklu Devletine 985'te adını veren Selçuk Bey (öl. 1007), oğlu Tuğrul Bey[39] (ö. 1063), yeğeni Alparslan (1033-1072) ve onun oğlu Melikşah (öl. 1092) döneminde Selçuklu Türkleri Kâşgar'dan Batı Anadolu'ya, Kafkasya'dan Yemen'e kadar büyük bir devlet kurarlar. İslâmın iman kalkanı ve Türklüğün kılıç gücü ile Hıristiyan saldırılarına karşı yüz yıl savaşan Selçuklular, henüz toparlanmışken Asya'nın derinliklerinden Moğol tufanı gelir. Bütün kültür, medeniyet merkezlerini yakıp, yıkıp talan eder. Moğolların önünden kaçan yüz binlerce Türk obası ve Moğol ordusunda yer alan yüz binlerce Türk askeri ve sonradan getirilen göçer evli Türk tayfaları İran, Kafkasya, Anadolu, Irak ve Suriye'ye yerleşir. Tabiî ki onlarla birlikte Yesevîlik de bu yerlere nüfuz eder.

Köprülü[40] Yesevîliğin Anadolu'ya gelişi hakkında şöyle der: "Bir Türk sûfisi tarafından halis bir Türk muhitinde kurulan bu ilk büyük Türk tarikatı, iptida Seyhun havalisinde, Taşkent civarında ve şarkî Türkistan'da kuvvetle yerleşmiş, sonra Türk dil ve kültürünün Mâverâünnehr ve Harizm sahalarında kuvvetlenmesi ile müterafık olarak onlarda da ehemmiyet kazanmıştır. Seyhun vadisinden ve Harezm'den bozkırlara ve Bulgar sahasına yayılan Yesevîlik, galiba Moğol istilası neticesinde, Horasan, İran, Azerbaycan mıntıkalarındaki Türkler arasında da mevcudiyetini gösterdikten sonra 13. asırda Anadolu'ya girmiştir."

Yesevîlik sadece kendi adı altında faaliyet göstermemiştir. Ondan doğan veya onun tesiri ile oluşan başka tarikatlar vasıtasıyla da faaliyet göstermiştir. Horasan'da 13. asırda Haydarîye tarikatının doğmasında müessir olan Yesevîlik,

37 Bedri Noyan Dedebaba, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik I-II*, Ankara, Ardıç Yay., 1998, s. I/247.

38 Mikâil Bayram, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Hâce Ahmed-i Yesevî'nin Rolü, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, İstanbul, Seha Neşriyatı, 1996, s. 533 vd.

39 Henüz ikinci nesil Müslüman olan Tuğrul Bey, bütün Orta Doğu'yu ülkesine katıp, halifenin ülkesini hâkimiyeti altına alıp halifeliği kendisine bağlar. Ayrıca halifenin kızını alıp akraba olur. Büyük toy düğün yapılır. Bu düğünde batılı gözlemcilerin anlattığına göre Tuğrul Bey ilerlemiş yaşına rağmen Türk sazlarının eşliğinde oynar. Oyunun tasvirine bakıldığında insanın gözünün önünde Bursa kılıç kalkan oyunu, Kars'ta oynanan hançer barı ve Doğu Türkistan'ın sama/dolanı canlanmaktadır.

40 M. Fuad Köprülü, *Ahmed Yesevî, İslâm Ansiklopedi I*, s. 213.

yine bu asrın ikinci yarısında Anadolu'da Babaî ve Bektaşî tarikatlarının oluşmasında da etkili olmuştur. Şu da bir gerçektir ki, sema veya semah, Mevlânâ veya Hacı Bektaş Veli ile ortaya çıkmış veya onların meydana getirdiği bir ayin değildir. Sema, Mevlâna öncesinde Harezm, Horasan ve Rey (Tahran), Tebriz ve civarlarında yapılan bir tarikat ayinidir. Sema, Tebrizli Şems tarafından Mevlanâ'ya rağbet ettirilmiştir.[41] "Mevlanâ kendisinden evvelki tasavvufî geleneği devam ettirmekten başka bir şey yapmamıştır. Mevlanâ'nın babası Bahaeddin Veled'in şeyhi olduğu söylenen Necmeddin Kübrâ'nın muhtelif sema meclislerinde hazır bulunduğu bildirilmektedir."[42] Mevlana döneminde sema için yer ve zaman aranmaz, vecd ve heyecan nerede ve ne zaman doğduysa, orada ve o zaman sema yapılırdı. Mevlana'nın ölümünden sonra izleyicisi Hüsameddin Çelebi, cuma namazının ardından topluca sema edilmesini tarikatın kurallarından biri haline getirir. Ama başka zamanlarda da sema yapılmaktadır.

Diğer önemli bir husus İmam Gazalî (öl. 1111), mubah saydığı sema konusunu, iki önemli eserinde geniş bir biçimde ele almıştır. Biri, ilk yazdığı eser İhyâu Ulûmi'd-Din[43] (Din İlimlerinin Diriltilmesi) adlı kitabının "Sekizinci Kitab"ı olan "Kitabu Âdâbi's Semave'l - Vecd" (Sema ve Vecdin Âdâbı) bölümünde; ikincisi ise "Kimyâ-yı Saâdet"[44] adlı kitabının "Vecd ve Sema'ın Edebleri ve Hükmü" bölümünde değerlendirmiştir. Gazali, bu eserlerinde çok öncelerden sema yapıldığını, ashaptan Abdullah b. Câfer, Abdullah b. Zübeyr, Muğire b. Şu'be ve başkalarının da sema yaptıklarını bildirir. Bunlar bir kenara koyulacak olsa bile Gazalî'nin 11. yüzyılın sonlarında yazdığı bu eserlerinde sema meselesini enine boyuna ele alması, semanın Gazalî'nin çevresi olan Tus, Merv, Buhara, Semerkant, Horasan, Maverâünnehir, İran, Irak coğrafyasında yaygın olduğunu göstermektedir.[45] Gazalî'nin, Mevlânâ'nın doğumundan yüz sene önce bu eseri yazması semanın çok önceden Türkler arasında yapıldığını göstermektedir.

4. Kafkasya, Anadolu ve Orta Doğu'da "Sema"

Kısa sürede çok geniş coğrafyaya hâkim olan Müslümanlar, çeşitli inanç ve kültür mensupları ile bir araya gelirler. Hatta bunları Müslüman sosyokültürel hayatı içerisinde kotarmaya çalışırlar. Ancak bunlar tamamen kotarılamaz. Müslümanlar arasına katılan bunca din ve inanç mensupları medeniyet ve kavmiyet asabiyeti ile çeşitli mezhepler, tarikatlar, cemaatler meydana getirirler. Bu kurumlar İslâmiyet'in ilk yıllarında Müslümanların sosyal hayatında mevcut değilken sonradan çeşitli din ve inançların da tesiri ile unsurlarının ekserisini İslâm'dan alan tasavvuf cereyanı bütün İslâm âlemine yayılır. Köprülü'nün tespitine göre *(2007:*

41 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 217 vd.
42 Süleyman, Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 358.
43 Hüccet'ül - İslâm İmam Gazalî, İhyâu Ulûmi'd-Din, Bedir Yayınları, İstanbul, C. 2, s. 673.
44 İmam Gazalî, Kimyâ-yı Saâdet, Merve Yayınları, 1985, İstanbul, s. 291.
45 İmam Gazalî, Kimyâ-yı Saâdet, Merve Yayınları, s. 678.

48), Sûfî adını alan ve Suriye'de ilk zaviyeyi kuran Küfeli Ebu Haşim'den sonra Süfyan-ı Servî (öl. 784), Mısırlı Zünnun (öl. 859), Horasanlı Beyazid-i Bestamî (öl. 875), Hallac-ı Mansur (öl. 921), Cüneydî Bağdadî (öl. 909), Kuşeyrî (1072), Sühreverdî (öl.1234), Geylanî (öl.1166), Gazalî (öl. 1111) ve Tabakât-ı sûfiyye kitaplarını dolduran onlarca mutasavvıf, binlerce mürit ile halk arasında nüfuz kazanmaya devam eder.[46]

Önce, Kafkasya, İran, Irak ve Suriye'ye daha sonra ise Anadolu'ya gelen, ekseriyeti kırsal kesimin insanları olan ve göçebe insanların ağır hayat şartları altında Müslümanlığı benimsemiş bulunan Türkler, eski inanç ve geleneklerine ait bazı unsurları İslâm perdesi altında devam ettirirler.[47] Anadolu'da haçlılara karşı savaşırken ölen askerlerin, silahları ile gömülmesi, Selçuklu sultan ve vezirlerinin cesetlerinin 13. asırda bile, mumyalı olarak toprağa verilmesi, Barak Baba, Sarı Saltuk gibi Türkmen babalarının Müslüman şeyhlerinden ziyade eski Kamların hüviyetinde görülmeleri bunun göstergesidir.[48] Anadolu'da Mevlevî ve Ahi zaviyelerinde, eskisinden daha fazla mûsikî ve sema (raks) bir vecd unsuru olarak ayinlere girer.[49] 15. yüzyılın son çeyreğine kadar Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar faaliyette bulunan Türk tarikatları arasında fazla farklılık ve mesafe yoktur. 15. yüzyılın son çeyreğinde, Hurûfîliğin ve Safevîler'in gayreti ile Bektaşîliğe nispeten farklı bir görünüm kazandırılır. 1501'de Sultan II. Bayezid'in Dimetoka Kızıldeli Dergâhı'nın şeyhi Balım Sultan'ı Anadolu Hacı Bektaş Dergâhı'nın başına getirmesi ile de Bektaşîlik "Hak-Muhammed-Ali" tarzında ifade edilen ulûhiyyet mefhumunu ve on iki İmam kültünü tarikatlarının esasları arasına alarak bugünkü görünümünü kazanır.[50]

Kafkasya, Orta Doğu, Anadolu ve ötelerini Türk vatanı yapıp halkını Müslümanlaştıran Türkler, halkından hakanına kadar müzikle, raksla, sema ile iç içedirler. Henüz ikinci nesil Müslüman olan Tuğrul Bey, bütün Orta Doğu'yu ülkesine katıp, halifeliği de hâkimiyeti altına alır. Ayrıca Halife Kaim Biemrillah'ın kızını alır. 18 Şubat 1063'te başlayan düğün bir hafta sürer. Yapılan büyük toyda Tuğrul Bey yabancı gözlemcilerin anlattığına göre ilerlemiş yaşına rağmen Selçuk Beyleri ile birlikte sarayın salonunda Türk sazlarının ahengine uyarak ve Türkçe şarkılar söyleyerek, dizlerini yere vurup kalkarak raks ederler. [51] Bu kısa tasvir bile insanın

46 Bu tasavvuf, tarikat veya hizipler arasında eski inançlarının asabiyetini güdenler de olmuştur. Türklerin aşırı yıpratmasından sonra Arapların yıktığı Sasanîler, Hz. Hüseyin evlâdını kendilerinin varis ve takipçisi sayarak "Ehl-i Beyt'in hukukunu müdâfaa" perdesi altında Zerdüştîliği yaşatabilmişlerdir. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 47.

47 Gustav Mcnsching'den naklen Ocak şöyle yazar: "Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra birtakım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir vâkıadır." *(Ocak 2010: 25)*

48 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 353.

49 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 395.

50 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri,* s. 374, 378.

51 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 140 vd.

gözünün önüne Bursa kılıç kalkan oyununu, Ankara Zeybeyiğni, Kars hançer barını veya dolan raksını getirmektedir. Çok dindar bir hakan olan Erdebil hükümdarı Muzaffereddin Gökbörü'nün sema yapması da ayrı bir örnektir.[52]

Osmanlı padişahlarının tamamı tarikat mensubudurlar. Osman Gazi, Orhan Gazi ve Sultan I. Murat, Ahilik; Yıldırım Bayezid ve Sultan I. Mehmet, Zeyniye; Sultan II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed, Bayramiye; Yavuz Sultan Selim Halvetiye; I. Abdühamid Nakşibendî; Sultan III. Selim Mevlevî; Sultan Abdülaziz, Bektaşîye...[53]

Her devirde Türk devletlerinin tarikatlara bakışı aynı olmuştur. Türk devletlerini yönetenler din adamlarına, bilginlere, şeyhlere, tasavvuf ehline her zaman saygı duymuşlar, onları korumuşlardır. Ancak bunlar büyük güç olduklarında, devlete ortak olmaya kalkıştıklarında veya öyle görüldüklerinde her türlü imkânları ellerinden alınmış veya dağıtılmışlardır. Bir zamanlar Osmanlı Devleti'nin güzide ordusu Yeni Çeri Ocağı'nın ruhu sayılan ve fetihlere katılan Bektaşîlik, gün gelmiş tedip ve takibe maruz kalmıştır.

5. "Sema"nın Türk Yurtlarındaki Varyantları

Sema, Türk devlet ve topluluklarında değişik adlarla anılmaktadır. Doğu Türkistan'da "sama", "dolan", "sanam"; Kazakistan'da "Yesevî Zikri"; Harezm'de "Kuştepdi"; Horasan Türkmensahra'da "Hançer Zikri/ Zikr-i Hançer"; Anadolu'da ve Balkanlarda "Sema", "Semah" veya "Zamah"; Müslüman olmayan Yakut, Altay, Tuva Türkleri arasında ise Osyohay, Ünküü şeklinde ifade edilmektedir.

5.1. Yesevî Zikri[54]

Güvenilir kaynaklara göre Müslüman olan Türkler, göçebe hayatının bir zarureti olarak, eski dinlerinde olduğu gibi, kadın erkek bir arada bulunup ayinlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde, müzik ve raks (sema) ile yaparlar.[55] Türkistan'da, bizzat Yesevî muhitinde yirmi yıldan fazla bulunan ve gözlem yapan Zeybek[56] kitabında şöyle yazar: "Yesevî yolunda kadın ve erkeğin birlikte oturduğu, birlikte sohbet halkasına girdiği, birlikte ibadet, birlikte zikir yaptıkları da yine bilinenlerden..." Devamında şöyle der: Ahmet Yesevî, Türk töresinin gereğini yapmak ve

52 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 396.

53 Ahmet Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, s. 379.

54 Yesevî tarikatında zikir "cehrî"dir. Zikr-i Erre veya Zikr-i Minsarî diye anılan bu zikir sesli olarak yapılır. Bazı şeyhler "Ha-Hayy!" bazıları ise "Allah" tarzında icra ederler. Bu sözleri bıçkı sesi gibi çıkardıkları için Zikr-i Erre diye anılmaktadır. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi*, Ankara, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., 2003a, s. 39.

55 M. Fuad Köprülü, *Ahmed Yesevî, İslâm Ansiklopedi I*, s. 212; Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik,* s. 10.

56 Namık Kemal Zeybek, *Ahmet Yesevi Yolu ve Hikmetleri*, Ankara, Ahmet Yesevi Vakfı Yay.,2003, s. 44.

Türkler arasında İslâm'ı yaymakta zorlanmamak için İslâmî kurallardan sapmamıştır. Tam aksine İslâm'a sokulmuş ve kural durumuna getirilmiş Arap kültürünün etkisinden kurtulmuş "saf İslâm"ı uygulama gayretinde olmuştur.

İslâm dini Hz. Muhammed vasıtasıyla Arap coğrafyasına geldiğinde, o toplum kültürel değerleri olmayan, siyasî, sosyal, ekonomik düzeni bulunmayan, çıplak bir toplum değildi. O toplumun her şeyi vardı. Aynı şekilde İslâm dini Türkistan'da Türklere geldiğinde de Türklerin dilleri, edebiyatları, müzikleri, siyasî, sosyal, askerî, ekonomik düzenleri, hülâsa her şeyleri vardı. Türkler İslâmiyet'in muhtevasını aldılar.[57] Kuran'ı aldılar. Hadisleri aldılar. Arapların veya onlardan önce Müslüman olan başka kavimlerin yaşayış tarzlarını, kılık kıyafetlerini, örf âdetlerini almadılar. Türkler kendi kültürel değerlerini İslâm'ın iman, itikat ve ahlâk değerleri ile uyumlu hâle getirerek, İslâm öncesi kültürel değerlerini İslâmî ciladan geçirerek yaşatmaya devam ettiler. Bunlardan biri de hiç şüphesiz ki, kadın erkek bir arada yapılan dinî folklorik ayinlerdir.

Sema'nın Türklere has millî kimlik kazandığı mekân olan Yesevî Ocağı, Rusların bölgeye nüfuz etmesiyle orantılı olarak hem mekânı hem de mensupları örselenmiştir. 18. yüzyılın başlarından itibaren bu ocak plânlı olarak söndürülmeye çalışılmıştır. "İktidardan" ve itibardan düşürülmeye çalışılmıştır. Sovyetler Birliği döneminde ise bütün kurum, kuruluş ve mensuplarıyla birlikte ortadan kaldırılmıştır. Türkistan'daki merkezî dergâh başta olmak üzere bütün dergâh ve tekkelerin mal varlıkları gasp edilmiştir. Yesevî tarikatına mensup pek çok kimse "Kızıl Kırgın" ve "Aydınlar Katliamı"nda ya öldürülmüş ya da ülkelerini terk etmeye, Afganistan, Pakistan ve İran'a sığınmaya mecbur bırakılmıştır. Çok sıkı takibe alınan Yesevî Ocağı kıpırdayamaz hâle getirilmiştir. Bir kısım Yesevî Ocağı mensupları Kazakistan'ın Karadağ, Sır Derya bölgeleri ile Özbekistan'ın Fergana vadisine sığınıp orada faaliyetlerine devam imkânı bulmuşlardır.

Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar bu büyük coğrafyada milyonlarca insanın, özellikle Türk insanının İslâm ile tanışmasına vesile olan ve İslâm'ın bu büyük coğrafyada neşvünema bulmasında büyük katkısı olan Yesevî Yolu'nun ortadan kaldırılmasında en büyük etken Ruslar olmuştur. Yesevîliğin dinî ve ahlâkî değerleri yaşatıp geliştiren, millî ruhu canlandıran özelliği, Müslüman Türklere hayat hakkı tanımak istemeyen güçlerin daima dikkat merkezinde olmuştur. Onları rahatsız eden en önemli hususlardan biri bu olmuştur. Bunu ortadan kaldırmak için çok çalışmışlardır. Başarılı da olmuşlardır. Yesevîliği bir taraftan mekânlarını gasp ederek, bir taraftan mensuplarını ortadan kaldırarak yok olmak noktasına getirmişlerdir. Bu yetmiyormuş gibi İslâmî görünümlü birçok "tarikat" ve "cemaat"a da imkân ve güç vererek Türk halklarını başka yollara yönlendirmişlerdir.

Kazakistan bağımsızlığını kazandıktan dört yıl sonra Afganistan'daki Yesevî tarikatına mensup Kazaklardan bir grup, 1994'te Şeyh İsmetullah'ın başkanlığında Türkistan'a gelerek Yesevî Ocağı'nı şenlendirmeye çalışır. Ne yazık ki Yesevî

57 10 Nisan 2013, Türkistan, Dosay Kenjetaev Tursunbayulı anlatımı, özel arşivimiz.

Ocağı'nın faaliyetleri bu defa da muhtelif endişelerle Astana hükümeti tarafından durdurulur. 2011 yılında 82 yaşındaki şeyh tutuklanır ve hapishaneye konulur. İki yıldan beridir yaptığımız alan araştırması ve gözlemlerimizde Yesevî Zikri ve benzeri faaliyetlere rastlayamadık. Kazakistan gizli emniyet mensuplarının bile ulaşamadığı bu hareket hakkında bilgi edinmek veya görüntü temin etmek imkânı bulunamamıştır.

5.2. Doğu Türkistan'da Sama, Dolan veya Sanam

Doğu Türkistan'da üç çeşit sema vardır. Biri "sama", biri "dolan" diğeri de "sanam"dır. Mevlevîlikte sema, "devran" adıyla da ifade edildiği gibi Doğu Türksitan'da da "sama", "dolan" veya "sanam" adıyla da anılmaktadır. Bu semalar sadece "mürşid" veya gazelhan tarafından veya "mürşid" ile birlikte üç, beş veya yedi kişilik bir yönetici grup nezaretinde yapılır. Sema yapanların sayısı çift rakamlı çiftlerden oluşur. İki, dört, altı, sekiz, on, on iki, on dört veya on altışar gruplar halinde kadın erkek bir arada icra edilir. Yalnız erkeklerden veya kadınlardan ibaret de olur. Samahçıların ve yönetenlerin sayısı yörelere göre değişiklik arz edebilir. Şeyh/ler ise tek sayılı olur: Bir, üç, beş şeklinde.

Söz ve müzik eşliğinde yapılır. Mürşid veya gazelhan tarafından okunan ve kopuz, saz, dap, surnay gibi çalgıların katkısıyla okunan ilahilerle yapılır.

Erkekler beyaz renkte sufi kıyafeti giyinirler. Etekleri dizlerinin altına kadar sarkan, yakası yeni yok düğmesiz üstlük ve beyaz şalvar giyerler. Bellerine siyah, kırmızı veya mor renkli kuşak bağlarlar. Başlarında siyah renkli silindir şeklinde siyah kuzu derisinden kalpaklar vardır. Kalpakların üst tarafı beyazdır. Mürşidin veya yöneticinin kalpağı tamamen beyaz renklidir. Dizlerine kadar uzanan dolamalı çorap ve üzerine mes giyerler. Kolları dirseklerine kadar çelmenmiş olur.

Sama yaparken genellikle kadın ve erkekler münferid hareket ederler. Figürler ve hareketler benzer ve eş zamanlı olmakla birlikte tek başınalık gösterir. Bazı yörelerde erkekler bir grup, kadınlar ayrı bir grup şeklinde kol kola tutuşup birlikte hareket ettikleri de olur.

Dolan ayini, Mevlevî seması veya devranı gibi çok disipline edilmiştir. Mûsikîsi, çalgıları, dolan yapanları, mürşid ve yöneticileri ile kompleks bir ayindir. Üç, beş veya yedi kişiden oluşan mürşid ekibi üst başta sûfilerden yüksekçe bir yerde ellerinde 40-50 cm. çapında dap (tef) olduğu hâlde ayakta dururlar.

Giriş müziği ve okunan gazelin eşliğinde erkek dolançılar salona girer, tazim ederek mürşidin önünden geçip onların paralelinde tek sıra hâlinde dizüstü otururlar. Gösteri için yapıldığında arkaları mürşid ekibine dönüktür. Onların da elinde birer dap vardır. Daha sonra bayanlar salona tek sıra hâlinde dahil olurlar. Sağ kolları havada ellerinin ayası semaya dönük biçimde, sol kolları aşağı sarkık elinin içi yere dönüktür. Mürşid grubu ile erkeklerin arasında yerlerini aldıktan

sonra sağ elleri semaya, sol elleri yere bakar şekilde mihverleri etrafında dönerler. Hak'kı selamlarlar. Halk adına Hak'tan talep ettiklerini alıp halka sunduklarını ifade ederler. Sonra sağ ellerini yüreklerinin üzerine koyarak ve başlarını öne eğerek önce mürşid veya mürşid tayfası ile erkek dolançıları selamlarlar. Daha sonra göğü, yeri ve bütün varlıkları selamlar. Bütün dolançılar müziğin ritmine uygun benzer ve ortak hareket ederler. Müziğin ritmine göre hareketler gittikçe hızlanır. Devamlı yükselen bir heyecan ve coşku görülür. Coşku, heyecan ve hareketler son hızlarına ulaştığında sonlandırılır.

Kadınlar ve erkekler iki kat elbise giyinirler. İç elbiseleri beyaz, dıştaki siyahtır. Bayanların etekleri yere dokunacak uzunluktadır. Kaftanlar, biri önden, ikisi yandan üç yırtmaçlıdır. Başlarında silindir şeklinde yüksekçe kalpaklar vardır. Bayanlar kalpağın üstünden yarısını örtecek şekilde ve boyunlarına dolanacak biçimde kırmızı bir yazma bağlarlar. Dolançı erkekler samahçı erkekler gibi giyinirler ancak beyaz sûfi elbisesinin üzerine bir de siyah kaftan giyerler. Mürşid tayfası beyaz giyimlidirler. Bellerine altın renkli kuşak bağlarlar. Kalpakları siyahtır. Sadece şeyhin kalpağı beyazdır.

Son yıllarda Uygur bilim adamları tarafından yapılan araştırmalara göre "On İki Makam" mûsikî toplusu, adlarını M.S. 480'li yıllarda tahta oturan Cücen hanı Dolon'un adından alan "Dolan" Türk tayfası tarafından tasnif edilmiştir. "Dolan" Türk tayfası, bugünkü Yeken nehri boyunca güneyden kuzeye doğru Mekit ve Maralveşi ilçesi, sonra Tarım nehri boyunca batıdan doğuya doğru Aksu'ya bağlı Avat, Karatal, Şayar, hatta Kuçar'ın güney bölgelerinde yaşamışlardır." Çin kaynakları da Dolanların eski Uygur kabilelerinden biri olduğunu göstermektedir.[58] "12 Makam"ın içinde yer alan "Dolan" makamı 5. yüzyılda adını bu Türk tayfasından aldığı ve bu tayfa tarafından düzenlendiğine göre bu makamla yapılan dolanın (sema) da en azından bu tarihte var olduğuna hükmedilebilir. Başka bir ifade ile Uygur Türklerinde sema geleneği mûsikîsi ve raksı ile İslâmiyet öncesi döneme aittir.

5.3. Özbekistan Harezm, Balkan ve Türkmenistan'da Kuştepdi

Kuştepdi, genellikle kadınlar arasında yaygın olarak yapılan iki üç figürlü dinî folklorik bir oyundur. Bazı yerlerde müzikle bazı yerlerde müziksiz yapılmaktadır. Türkistan'ın pek çok yerinde, Özbekistan'ın Harezm Bölgesi, Türkmenistan'ın Balkan ve Horasan Bölgesinde, İran'ın ve Afganistan'ın Horasan Bölgesinde, İran'ın Türkmensahra bölgesinde yaygındır. Kadın erkek ayrı yaptıkları gibi birlikte de yapmaktadırlar. Türkmenistan'da bazı dinî otoritelerin, İran'da ise Tahran yönetiminin baskısı ile kadın erkek ayrı yaparlar. Ancak İran ve Türkmensahra'da yerleşim yerlerinden uzak, fundalıklar arasında, bağların, bahçelerin tenha yerle-

58 Alimcan İnayet, *Uygur On İki Makamı ve Edebiyatı*, Turkish Studies, Volume 2, S. 2. 2007, s. 371.

rinde veya Türk kültüründeki yer-su-gök kutsallarına ihtiram ifadesi olarak tenha deniz, göl kıyılarında toplanıp bu ayini kadın erkek birlikte de yaparlar. Bir gazelhanın yönetiminde yapılır. Sadece gazelhanın okuduğu, dinî içerikli türkü veya ilahîlerle yapıldığı gibi muhtelif çalgılar eşliğinde ve bir veya birden çok âşık/bahşinin çalıp okuduğu müzik eşliğinde de yapılır. Türkmensahra'da genellikle biri gıcak diğeri dutar çalan iki bahşinin çalıp okuduğu dinî içerikli Mahdum Kulu koşmaları ile yapılır.

5.4. İran Horasan Türkmensahra'da Zikri Hançer

İslâm'dan önce Türkmenler arasında "Hançer Meşgi" adında bir savaş dansı varmış. Türkmen savaşçılar savaşa girmeden önce müzik eşliğinde ellerinde kılıç olduğu hâlde halka olup düşmana hamle hareketleri yaparak dönerlermiş. Vücutları ısınıp, güdülendikten sonra savaş safına geçerlermiş. İslâmın gelişinden sonra bilhassa Nakşibendî Tarikatı'nın yaygınlaşmasından sonra bu meşk, bu raks İslâmî renge bürünmüştür. Şahı Nakşibendî'nin takipçileri bu raksı, bu meşgi tarikat zikir halkasına teşmil etmiştir. Müzik ve hareketler, gösteriler, figürler tamamen Hançer Meşgi'nin, Raks-ı Hançer'in aynısı olan ancak Eskiden İslâm öncesi inançlarla ilgili sözlerin/şiirlerin yerine Şahı Nakşibendî'nin, Mahdum Kulu'nun veya zamanın bazı şeyhlerinin sözlerinin okunduğu bir şekil alır. Adı da değiştirilir, bazı yerlerde Zikri Hançer, bazı yerlerde Kuşdepti, bazı yerlerde de Semah olur. Bütün bu meşg veya dansların hayat seyirleri ve anlamları benzerdir. Zikri hançer bir gazelhanın okuması ile yönlendirilir. Şahı Nakşibendî halifeleri gittikleri yerlere bu dansı, bu semahı da taşımışlardır. Zikri Hançer, Nakşibendî Tarikatı ile birlikte çeşitli Türk tayfaları arasında yayıldığı gibi bu tarikata intisap eden Fars, Arap, Beluç, Kürt halklarına da geçmiştir. Tabiî ki bu yayılma sırasında küçük farklılıklar da meydana gelmiştir. Öteden beri semahlar saz, daire, tef, dutar eşliğinde yapılırken Nakşibendî Tarikatının Belucistandaki, Pakistandaki, ve Türkmenistandaki, Seyfiyye gibi bazı tarikat kollarında çalgısız sadece sesle yapılmaktadır. Bu muhitteki Kürtler de meşklerini sadece tef eşliğinde yapmaktadırlar. Yine bu semahı, Doğu Türkistan'dan Balkanlara kadar pek çok yerde kadın erkek birlikte yaparken bazı yerlerde yönetimlerin baskısı veya bazı din hadimlerinin yasaklaması ile kadın erkek ayrı ayrı yaparlar. Zikri Hançer'in dinî kimliği olduğu için rahatlıkla törenlerde, düğünlerde, derneklerde icra edilmektedir.

Türkmenlerin müzik ve folklor değerlerinin en önemli figürlerinden biri Zikri Hançer veya Kuştepti semahlarıdır. Zikr-i Hançer veya Kuştepdi diye adlandırdıkları folklorik dans veya semah Türk mûsikî ve folklorunun en kadim değerlerinden olan ve Doğu Türkistan'dan, Özbekistan, Harezm, Türkmenistan Anadolu'dan Balkanlar'a kadar hatta daha başka coğrafyalara yayılan semahın tipik bir örneğidir. İran İslâm Devrimi'nden önce Doğu Türkistan, Harezm ve Anadolu'da olduğu gibi kadın erkek birlikte yaparlarmış. Ancak 1979 Devrimi'nden sonra erkekler ve kadınlar ayrı ayrı kuş tepti veya zikri hançer dansı /semahı yapmaktadırlar.

5.5. Anadolu ve Balkanlarda Sema ve Semah

5.5.1. Mevlevî Seması

Devran ve mukabele diye de adlandırılan **Semâ'**, Mevlevilerin müzik eşliğinde vecde gelip, kendi çevrelerinde dönerek yaptıkları ayindir. Mevlevî Semâ'sı mevlevihanelerin ortasındaki, topluca namaz da kılınabilen yuvarlak meydanda yapılırdı. Buraya semâhane, tevhidhane, mukabelehane gibi adlar verilirdi. Mevlevi ayini sırasında sema eden dervişlere semâ'zen denirdi. Semâ'zenler yakasız, göğsün bir bölümünü açıkta bırakan, üstü gövdeyi sıkıca saran, belden aşağısı uzun ve oldukça geniş, beyaz bir giysi olan tennure giyerlerdi. Tennurenin üstüne elif-lam ya da elifi mened denen, beş parmak eninde bir kuşak sarar, ayrıca yakasız, kısa ve gene beyaz bir gömlek olan destegül giyerlerdi. Semâ'da temel hareket, çark atma denen dönüştür. Çark atma sırasında, direk denen sol ayak sabit kalır, çark denen sağ ayak dönüş için gereken hızı verirdi. Itri'nin Nat-ı Mevlânasıyla başlayan mukabelede karşılıklı selamlaştıktan ya da mukabele ettikten sonra semâhaneye dağılan semâzenler, göğüslerinin üzerine çaprazladıkları kollarını yavaş yavaş açar ve sağ ellerinin avuç içini yukarıya (Allah'a), sol ellerinin avuç içini ise aşağıya bakacak şekilde tutarlardı. Yüzlerini sol kollarına doğru çevirir. 'Al' diyerek başladıkları her çarkı 'lah' diyerek tamamlarlardı. Böylece semaboyunca Allah'ı zikretmiş olurlardı. Semâ'zenlerden biri (semâzenbaşı), semaetmekten çok, aralarında dolaşarak semâ'zenlerin meydana dengeli biçimde dağılmalarını sağlar, bir bakıma semâ'yı yönetir.[59]

5.5.2. Alevî Bektaşı Semahı

Semah/samah/zamah şeklinde de ifade edilen **Alevî ve Bektaşîlerde Sema,** müzik eşliğinde ve kadın erkek birlikte gerçekleştirilen, temelinde dinsel duyguların egemen olduğu coşkulu ayindir. Alevîlerdeki ayine "cem" denir. Bu ayinler âlevî dedeleri tarafından yönetilir. Bu ayinde tertipten sonuçlandırmaya kadar 12 kişi görev alır. Bunlar: Peyk (ayine gelecekleri davet eder), postçu (dedenin önüne postu seren ve düzeni sağlayan), bekçi (ayin yapılan mekan'ı koruyan), ibrikçi (ayine katılanların eline su döken), süpürgeci (ayin yapılan mekânın temizliğini yapan), çırağçı (aydınlanma işine bakan), ayakkabıcı (davetlilerin ayakkabıları ile ilgilenen), lokmacı (ayine katılanların beraberlerinde getirdikleri yemekleri toplayıp onların servisini yapan), zakir (ayin sırasında saz çalıp 12 imam için yazılan demeleri okuyan), sakka (su işine bakan), delil (teşrifatçı), dede (mürşid). Alevîlerin cem ayinlerine kadın erkek birlikte katılır. Evli iken boşanmış, insan öldürmüş, suçu ispatlanmış insanlar 'düşkün' adlandırılır ve ayine katılamazlar. Genellikle ocak veya şubat ayı içinde üç gün tutulan 'hızır orucu' zamanında yapılır.

59 Ana Biritannica, *Sema*, C. 19, İstanbul, Ana Yay., 1993a, s. 240 vd.

Cemler, küçük ve büyük muhabbet diye ikiye ayrılır. Küçük muhabbetlerde samah, toplantının sonuna doğru, büyük muhabbetlerde ise toplantı süresince zaman zaman yapılır. Büyük muhabbetlerde ayrıca orada bulunan herkesin katıldığı büyük samah da yapılır. Samahlar genel olarak üç bölümden oluşur: "Ağırlama" bölümünde kadın ve erkekler müziğin ahengine uyarak hareket ederler ve adımlarını iki ileri bir geri atarlar. (Bazı yörelerde bu bölümlerden önce nefes ya da deyiş denen parçalar okunur, sonra da en yaşlı kadınla erkeğin, ayakları açık, belleri bir kuşakla bağlı oynadığı "Miraçlama" denen samaha geçilir.) İkinci bölüm" yürütme"dir. Bu bölümde oyuncular peş peşe halka halinde yürürler, hareketleri gittikçe hızlanır. "Dönme" bölümünde ise tempo daha da yükselir. Kadınlar sola erkekler sağa doğru döner. Erkekler bazen tek ayakla, bazen iki ayakla "tartım" vururlar. Kadınlar ise ellerini havada döndürürler. Yörelere göre değişiklik gösterebilir. Samah sırasında âşıkların saz söylediği nefesler genellikle Hatayî, Viranî, Nesimî, Pir Sultan, Kul Himmet gibi Alevî Bektaşi topluluklarında çok sevilen şairlerin deyişlerinden seçilir.

Semalar mürşidin huzurunda ve mürşide niyaz etmekle başlar. Semahlar iki, dört, altı, sekiz, on ve on ikişerli gruplar halinde kadın erkek bir arada icra edilir. Bu sayı yörelere göre değişiklik gösterebilir. Semada el ele tutuşulmaz. Karşı karşıya oynanır. Eller kollarla birlikte ileriye doğru uzanır ve tekrar geriye çekilerek göğüse kavuşmak suretiyle hareket eder. Ayaklar besteye uygun hareket eder. Sema edenler cem bezmi için açılan boşlukta kuralına göre durarak değil dolaşarak daire hâlinde dönerler. Mumların yandığı 'çerağ tahtı' denilen yer mukaddes sayılır. Buraya arka dönülerek geçilmez. Buradan geçerken yüzleri çerağlara yönelik olur ve hürmet ifadesi olarak hafif eğilerek ve eller göğse bastırılarak geçilir.

El, kol, ayak, gövde melodinin ahengine uyar. İlerlerken her adım atışta o ayağın başparmağı, öbür ayağın başparmağı üstüne basar. Önünden geçerken şemaya (mum) sırt çevrilmez. El göğüs üstünde bağlanır, baş hafifçe eğilir. Kadın erkek karışık yapılan semahlarda kadınlar mihverlerinde dönerler. Erkekler yarım daire yaparlar. Âşık, nefesin şairin adı geçen 'şah beyit'ini okurken sema yapanlar oldukları yerde durup beklerler. Bu hareket, nefesi söyleyen şaire duyulan saygının ifadesidir. Sonra ani bir hareketle semaya devam edilir. Yorulan kimse, oturanlardan birinin önünde eğilip, dizini öperek kendi yerine onun oyunu sürdürmesini ister. Ama erkekler ancak erkeklere, kadınlar da kadınlara yerlerini verebilirler.[60]

6. Osyohay, Ünküü, Yesevî Zikri, Sama, Dolan, Sanam, Kuşdebdi, Zikr-i Hançer, Sema ve Semah Ayinlerinin Ortak Özellikleri

Türk dünyasında yapılan "sama"dan "semah"a kadar bütün semalar dinî karakterlidir. Tamamında dil ve edebiyat Türkçedir. İslâm öncesi devirde kamların, ozanların kopuz refakatinde terennüm ettikleri manzum sözlerden Ahmed Yesevî'nin

60 Ana Biritannica, *Samah*, C. 19, İstanbul, Ana Yay., 1993, s. 37; Ahmet Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, s. 33; S. Nuri Özcan, *Bektaşî Mûsikîsi, İslâm Ansiklopedisi 5*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2009, s. 371.

hikmetlerinden, Ali Şir Nevâî, Hatayî, Füzûlî, Mahdum Kulu, Yunus Emre, Mevlanâ, Hacı Bektaş Veli, Pîr Sultan Abdal, Kaygusuz Abdalların şiirlerine kadar uzanan nefesler, hem nazım hem de mûsiki olarak son derece ilgi çekici bir güzellik ve zenginlik arz etmektedir.

Doğu Türkistan Uygur Türklerinde olsun, Özbek, Türkmen, Horasan, İran ve Anadolu Mevlevî semalarında olsun güfte olarak klâsik şiirler fazla kullanılmıştır. Uygur bilim adamlarından İnayet'in[61] yaptığı incelemeye göre 13. yüzyıldan Şeyh Seidî'den Ali Şir Nevâî, Fuzûlî, Mahdum Kulu, Itrî, Dede Efendi'ye kadar büyük şairlerin klâsik eserleri semalarda güfte olarak kullanılmıştır. Uygur sema ve dolan makamlarının da içinde yer aldığı 12 Makam mûsikî toplusunda 2.689 klâsik şiir güfte olarak kullanılmıştır. Bunun yüzde 48'i yani 1274 mısrası Nevâî'ye aittir. Türkiye'de Alevî Bektaşî semahlarında olduğu gibi halk şiirleri de önemli yer tutmaktadır. Kırsal kesimlerde yapılan semahlarda genellikle hece ölçülü ilahî ve nefesler, şehirlerde ise aruzla yazılmış klâsik şiirler kullanılagelmiştir.

Bütün sema/semah türlerinde mûsikî vardır. Ana çalgı dap (def), kopuz ve onun türevleri olan dombra, dutar, gıcak, saz, bağlamadır. Bunlarla birlikte ney'den, surnay'a kadar muhtelif Türk çalgıları hatta başka milletlere ait çalgılar da yer almaktadır. Tarikat mûsikîleri içerisinde Mevlevî mûsikîsi ile at başı giden mîsikî Doğu Türkistan Uygur "12 Makam" mûsikî toplusunun önemli bir bölümünü oluşturan Uygur tarikat mûsikîsidir. Yaygınlık bakımından ise Mevlevî mûsikîsinden sonra Alevî Bektaşî mûsikîsi gelmektedir.

Kültür merkezlerinden uzakta, kırsal kesimlerde yapılan sema/semahlarda temel çalgı olarak kopuz/bağlama ve bunların türevleri çavır, çögür, ruzba, irızva, bulgari, cura, tambura ve divan sazı gibi çok çeşitleri kullanılır. Mûsikî bir heyet tarafından icra edildiğinde bağlamaya kabak kemane, eğit, ud, cümbüş gibi yaylı ve mızraplı sazlar da eşlik eder. Büyük merkezlerde yapılan sema/semahlarda ise klasik mûsikî sazlarına daha çok rağbet gösterilir. Türkmen, Uygur Türklerinde de durum aynıdır. Onların da şehir merkezlerinde yapılan ayinlerinde klâsik veya modern mûsikî uygulanırken kırsal kesimlerde halk mûsikîsi, âşık mûsikîsi kullanılır. Âyîn-i Cem[62] merasimlerinde nefes, mersiye, mi'raciye, nevrûziye, devazdeh imam (on iki imam) besteli manzumeler okurlar. Törenlerin sonunda semah yapılırken de yine bu tür eserler belirli ritim ve melodi ile çalınıp okunur. İstanbul ve çevresinde okunan nefeslerde beste ve melodik yapı bakımından klasik Türk mûsikîsine, Rumeli ve Anadolu'da okunan nefeslerde ise âşık havalarına ve halk mûsikîsine benzerlik görülür. Bu eserler tamamıyla mahallî motiflerle meydana gelmiş eserlerdir. Özcan'ın tespitlerine göre "semah mûsikisinde curcuna, aksak,

61 Alimcan İnayet, *Uygur On İki Makamı ve Edebiyatı*, s. 373.

62 Âyîn-i Cem genellikle şöyle yapılır: Muhabbet sofrası kurulduktan bir müddet sonra mürşidin izniyle âşık/zâkir/sazende veya gûyende denilen ozan önce üç nefes, ardından "devazdeh imam" (içinde on iki imamın adı geçen manzume) okur. Ozana bir veya birkaç kişiden meydana gelen saz heyeti de eşlik eder. Bu heyeti oluşturan kişiler de aynı adlarla anılır. Muhabbete başlarken saz/lar/ın çaldığı ilk parçaya "peşrev" denir. S. Nuri Özcan, *Bektaşî Mûsikîsi, İslâm Ansiklopedisi 5*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2009, *372*.

düyek, devr-i hindî, devr-i turan, yürük semâî, Türk aksağı, sofyan ve nîmsofyan gibi klasik Türk mûsikisinde kullanılan usullere de sıkça rastlanmaktadır."[63]

Mevlevî ve Uygur mûsikîsinde uzun kompleks makamlar büyük yer tutar. Diğer tarikat mûsikîlerinde genellikle birleşik makamlar yok denecek kadar azdır. Genellikle hüseynî, hicaz, karcığar, rast ve uşşak gibi basit makamlar kullanılmıştır. Birleşik makamlardan, çok az olarak, sabâ, nihâvend, segah, hüzzam gibi makamlar kullanılmıştır.[64]

Mevlevî seması ile Alevî Bektaşi semahının dışında bütün semalarda müridizm karakteri, cenk havası, cenge hazırlanış veya zafer coşkusu havası vardır. Semalarda sergilenen hareketlerde de büyük benzerlikler vardır. Tamamında, göğe, yer altına ve yer üstü varlıklara müracaat vardır. Eski Türkler gökyüzüne, ay, güneş ve yıldızlara büyük değer verir ve onları kutlu sayarlardı. Buna Türklerde "Gök Kültü" demekteyiz. Gök ve gök cisimleri Türklerin kutsal saydıkları kültlerdendir. Oğuz Kağan'ın çocuklarına Gün Han, Ay Han, Yıldız Han; Gök Han, Dağ, Deniz Han adlarını vermesi tesadüfi olmasa gerek. İbni Fadlan'ın yazdığı gibi, Türkler bir haksızlığa uğradıklarında, sıkıntıya düştüklerinde başlarını göğe kaldırarak "Bir Tanrı" derlerdi.[65] Ellerini gökyüzüne doğru açıp, yüz ve gözleri göğe çevirerek dua etmek, yakarışta bulunmak, eski Türk inancının izlerindendir. Eski Türklerin inancına göre insan iki zıt kuvvetin, ışık ile karanlığın tesiri altındadır. Bunlardan birincisi gökte bulunur ve ışık saçar, iyilik saçar. Gündüzleri güneş geceleri ay ve yıldızlar. Bunlar karanlığı azaltırlar. Cennet (Uçmak) göktedir. İkincisi karanlıktır. Kötülüğün ve ölümün kaynağı kabul edilir. Dünyayı soğutan, karanlığa boğan karanlık. Cehennem (Tamu) yer altındadır. Kötü ruhlar yerin derinliklerindedir. Bu ikisinin arasında Yer-Su Kültü vardır. İnsanın bütün maddî ihtiyaçlarını karşılayan nesneleri veren yer, su. Dağ, deniz, nehir, orman hepsi Yer-Su kültü içine girer.[66]

Sağ kolun göğe uzatılıp elin ayasının semaya açılması, gökten iyiliklerin beklenmesi ve talep edilmesi; sol elin yere uzatılıp elin ayasının yere yöneltilmesi, canlılara ve yere iyiliklerin sunulması; sağ elin sol göğsün yani kalbin üzerine bastırılıp baş eğilerek mürşidin ve onun şahsında insanlığın selamlanması, kuş tepti oyununda çok açık olarak görüldüğü şekilde ellerle ve ayaklarla yeryüzünde ve yer altında bulunduğuna inanılan kötü ruhların, kötülüklerin, kötü nefsin uzaklaştırılması için kışelenmesi, kovulması, tepilmesi bütün bunların ifadesidir.

Kamların büyük bir vecd ile Tanrı'dan alıp insanlara verme ritüelini sema, semah, dolan, kuş tepti gibi günümüz ayinlerinde de görmekteyiz. Derviş, semazen veya dolancıların sağ elleri yukarıya, sol elleri aşağıya dönük olur. "Bu, Hak'tan

63 S. Nuri Özcan, *Bektaşî Mûsikîsi, İslâm Ansiklopedisi 5*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2009, s. 372.

64 S. Nuri Özcan, *Bektaşî Mûsikîsi, İslâm Ansiklopedisi 5*, s. 372.

65 İbni Fazlan Türklerin Tek Tanrıya inançlarını şöyle anlatır: "İçlerinden biri zulme uğrar veya sevmediği bir şey görürse başını semaya kaldırıp "Bir Tengri" der. Bu Türkçe "Bir Allah" demektir. Zira Türkçede bir "vahid" ve Tengri ise Allah demektir. İbni Fazlan, Seyatnâmesi Tercümesi, İstanbul, 1975. Hazırlayan: Ramazan Şeşen, s. 31.

66 Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik,* s. 98.

alır, halka saçarız; hiç bir şeyi kendimize mal etmeyiz. Görünüşte var olan aracılık eden bir suretten başka bir şey değiliz anlamındadır. Bu duruşun başka bir anlamı ise; göğe ağarız, yere yağarız demektir."

Semaların tamamında evrenin dönüşüne teşbih, kesintili veya sürekli dönme vardır. Sema[67] ve sinonimlerinin anlamları da sema, sama, semah, dolan (dolanmaktan), devran (devretmek/dönmekten), tamamı dönmekle, göğe ağmakla ilgilidir.

Semaların tamamında birlik ruhu ve birlik mesajı vardır. Yine burada evrene teşbih vardır. Bütün dönenceler güneşin etrafında döndükleri ve bir uyum ahenk içinde bulundukları gibi sûfiler de şeyhin etrafında dönerler. El ele tutuşarak dönme yoktur. Her sûfi münferid hareket eder, tek başına dönerken aynı zamanda şeyhin etrafında dönerler. Bu ayinlerde bir'de birleşme vardır. Bir'dirler ancak birliktedirler.

Eski Türklerin danslarında halka olarak dönme ve Kamların yaptığı gibi ferdin kendi ekseni etrafında dönmesi şeklinde yapılmaktadır. Sema, semah, devran, dolan, sanam ayinlerinde de hem halka hâlinde hem de ferdin kendi etrafında dönmesi vardır. Kullanılan ifadeler de tamamen gök ile ilgilidir. "Bu dönüşlerde, güneşin ve yıldızların yani evrenin dönüşü simgelenmektedir. Burada evrenle bir özdeşleşme, bütünleşme söz konusudur."[68] Bütün bu dinî folklorik ayinlerde madde evreninden ruh evrenine yönelme vardır.

Semalar izlendiğinde özellikle "Sama", "Dolan", "Sanam", "Yesevî Zikri", "Kuşdebdi", "Zikr-i Hançer" semaları izlendiğinde Çeçenlerin Zikir Meşgini, Şamilin müridizmini, Bursa kılıç kalkan oyununu, Ankara Seymenlerini, İzmir Zeybeğini, Aydın'ın efelerini görürsünüz.

Sonuç ve Öneriler

Kökü ve bazı özellikleri eski Türk inanç ve kültür unsurlarına dayanan Sema, Türklerin Müslüman olması ile birlikte, İslâmî renge bürünerek devam eden, dinî, felsefî, edebî, ahlâkî ve sanatsal özellikleri olan, farklı adlarla da olsa pek çok halk tarafından, büyük ekseriyetle Türk halkları tarafından idrak edilen, "ortak değer" olma özelliğine sahip dinî folklorik bir ayindir.

Bütün büyük tarikatlar, istisnasız olarak semanın, insanı Allah'a yaklaştıran ve yükselten bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Tarikat literatüründe sema, ritim ve mûsikî eşliğinde yapılan, sağdan sola, kalbin etrafında çark atıp

67 "Sema" hakkında Müslüman bilim adamları ve birçok kimseler pek çok eser yazmışlardır. Semanın meşruluğunu veya tersini savunmuşlardır. Sema'nın kelime anlamı "dinleme/işitme" olmakla birlikte İslâm tarihi boyunca farklı anlamlar da yüklenmiştir. Bunlardan biri sûfilerin ayinlerinde yer alan zikir muhitindeki vokal veya enstrümantal müzik eşliğinde yapılan oyunun adıdır. Lois Lamya Farukî, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler*, Çev. Ü. Taha Yardım, İstanbul, Akabe Yay., 1985, s. *13, 43*.

68 Gülnur Yücekal Ermetin, *Mevlevîlikte Şamanizmin İzleri*, İstanbul, Töre Yayınevi,. 1997, s. 95.

dönerek icra edilen bir nevi ibadet olan sema, bir gök dansıdır. Bütün bu dinî folklorik ayinler, gökle ilgilidir. Bu ayinler sadece bir inanç veya etnik grubun; yalnız bir Türk topluluğunun veya belirli bir coğrafyanın değeri değildir. Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar bütün Türk topluluklarının ortak kültürel değeridir. Bu dinî folklorik "değerin yaşatılması Müslümanlığa zarar vermesi bir yana Müslümanlıktan uzaklaşmak isteyenleri Müslümanların içine çekecektir. Aksi durum ise milyonlarca Türk insanını İslâm'dan uzaklaştıracaktır."

Türk kültürünün önemli bir müşterek figürü olan sema, İslâm öncesi varlığı, Gök Tanrı ve diğer Türk din ve inançları içerisindeki yeri, anlamı, özellikleri, İslâmî dönemdeki seyri, bütün Türk devlet ve toplulukları nezdindeki durumu ve varyantları bir bütün hâlinde incelenmelidir. Aksi hâlde bu dinî ve folklorik özellikli Türk kültür hazinesi istenildiği zaman maksatlı mihrakların istismarından hâli kalamayacaktır.

Sema, Türk dünyasının büyük bölümünde aynı adla; bazı yerlerde ise nispeten farklı isimle ifadelendirilmektedir. Doğu Türkistan'da "sama", "dolan", "sanam"; Kazakistan'da "Yesevî Zikri"; Harezm'de "Kuşdebdi"; Horasan Türkmensahra'da "Hançer Zikri / Zikr-i Hançer"; Anadolu'da ve Balkanlarda "Sema", "Semah" veya "Zamah" diye anılmaktadır.

Sema/semahlarda tabiat kültlerinden Gök Tanrı inancına, Şamanist, Budist ve Maniheist unsurlardan Anadolu kültür kalıntılarına kadar çok çeşitli motifleri görmekteyiz. Bunların her biri İslâmî ciladan geçerek ve bir anlam kazanarak yaşamaya imkân bulmuştur. Bunların günümüze kadar canlı olarak gelmesinin elbette ki dinî, tarihî ve sosyolojik sebepleri vardır. Bu kültür değerini günümüze taşıyan büyük bir sosyal kitlenin oluşu; görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir dinî ve kültürel senkretizmin olması ve Türk milletinde kültürel değerlerini her hâlükârda koruma hassasiyetinin yüksek olması gibi sebepler vardır.

Türk dünyasında yapılan "sama"dan "semah"a kadar bütün semaların pek çok ortak özelliği vardır. Başlıca özellikleri şunlardır: Dinî karakterlidirler. Tamamında dil ve edebiyat Türkçedir. Şiirler Yesevî, Nevâî, Fuzûlî, Mahdum Kulu, Yunus Emre, Mevlanâ, Hacı Bektaş Veli, Hatayî, Pir Sultan Abdal gibi şairlerden seçilir.

Mûsikî ve raks semanın vazgeçilmezleridir. Ana çalgı dap (def), kopuz ve onun türevleri olan dombra, dutar, gıcak, saz, bağlamadır. Bunlarla birlikte ney'den, surnay'a kadar muhtelif Türk çalgıları hatta başka halklara ait çalgılar da yer almaktadır. Semalarda yapılan hareketlerde de büyük benzerlikler vardır. Tamamında, göğe, yer altına ve yer üstü varlıklara müracaat vardır. Semaların tamamında bir'e yönelme ve birlik olma gayreti vardır.

Doğu Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya kadar muhtelif Türk halk ve tayfaları tarafından yapılan semalar, maksat, işlev, görünüm ve müzik yönünden aynılık arz etmektedir. Hülasa olarak semah sadece Anadolu coğrafyası ve Anadolu'da yerleşik bir veya birkaç Türk tayfasının değil, bütün Türk dünyasının ortak dinî folklor ürünüdür.

Kaynakça

a) Yazılı Kaynaklar

ABYOV, Aydar, *Qoja Axmet Yassavidin Filosofiyalıg Közqarası, Türkistan Tarixi men Medenieti*, Türkistan, H. A. Yassavi Atındağı Xalıqaralık Qazaq Türik Üniversiteti Yay., 2000.

Ana Biritannica, *Alevîlik*, C. 1, İstanbul, Ana Yay., 1992.

Ana Biritannica, *Samah*, C. 19, İstanbul, Ana Yay., 1993.

Ana Biritannica, *Sema*, C. 19, İstanbul, Ana Yay., 1993a.

ARAT, Reşid Rahmeti, *Eski Türk Şiiri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1991.

BARKAN, Ömer Lütfi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri,* Türkler 9, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.

BAYRAM, Mikâil, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Hâce Ahmed-i Yesevî'nin Rolü, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, İstanbul, Seha Neşriyatı, 1996.

BEŞE, Ahmet - TOZLU, Selahattin, İngiliz Kayıtlarında Alevîler ve Bektaşîler, Ankara, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 59, s. 195-220, 2011.

BULUÇ, Sâdettin, *Şaman-Şamanizm*, İslâm Ansiklopedisi 11, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 1997.

CEYHAN, Semih, *Semâ*, İslâm Ansiklopedisi 36, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2009.

EBUŞERİP, Sayran, *Türkistan'ın Köne Atavları*, Türkistan Tarihi men Medenieti, Türkistan, Kazakistan, H. A. Yassavi Atındağı Halıkaralık Kazak Türik Üniversiteti Yay., 2000.

ERASLAN, Kemal, *Ahmed Yesevî*, İslâm Ansiklopedisi 2, İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları,. 1989.

ERCİLASUN, A. Bican, *Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri*, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul, Ötüken-Söğüt Yay., 1985.

ERMETİN, Gülnur Yücekal, *Mevlevîlikte Şamanizmin İzleri*, İstanbul, Töre Yayınevi,. 1997.

ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

ERÖZ, Mehmet, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik,* İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1992.

ESİN, Emel, *Türk Kültür Tarihi, İç Asyadaki Erken Safhalar*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 1997.

FARUKÎ, Lois Lamya, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler*, Çev. Ü. Taha Yardım, İstanbul, Akabe Yay., 1985.

GÖLPINARLI, Abdulbaki, *Mevlevî Adab ve Erkânı*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2006.

GÜNER, Ahmet, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991.

HASLUCK, F. W., *Bektaşîlik Tetkikleri*, Çeviri: Râgıb Hulusî, İstanbul Devlet Matbaası, 1928.

HUART, Clément, *La Perse Antique et La Civilisatoon Iranienne*, Paris, La Renaissance du Livre, 1925.

İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1978.

İNAYET, Alimcan, *Uygur On İki Makamı ve Edebiyatı*, Turkish Studies, Volume 2, S. 2. 2007.

JANDARBEK, Zikiriya, *Türkistan Tarihi, Türkistan Tarihi men Medenieti*, Türkistan, Kazakistan, H. A. Yassavi Atındağı Halıkaralık Kazak Türik Üniversiteti Yay., 2000.

JANDARBEK, Zikiriya, *Yasavi Jolu jene Qazaq Qoğamı*, Almatı, El-Şejire,. 2006.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1998.

KENJETAEV, Dosay Tursunbayulı, *Hoca Ahmet Yesevî Dünie Tanımının, tarkî İslâm Filosofiyası Tarihındağı Ornı*, Türkistan, Kazakistan, 2012.

KENJETAY, Dosay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Ankara, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., 2003

KENJETAY, Dosay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi*, Ankara, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., 2003a.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Ahmed Yesevî, İslâm Ansiklopedi I*, İstanbul, MEB Yay., 1978.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Bektaşilik*, İslâm Ansiklopedi 2, İstanbul, MEB Yay., 1979.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., 2007

MAKSUM, İsmetulla, *Kuran Sırlarının Elippesi*, Almatı, Alaş, 2004.

MAKSUM, İsmetulla, *Jariya Zikirdin Deleli*, Almatı, Alaş,. 2006.

NISANBAEV, E., *Goja Ahmet Yassavi Dünietanımındağı Adam Probleması,* Türkistan Tarihi men Medenieti, H. A. Yassavi Atındağı Halıkaralık Türkistan, Kazakistan, Kazak Türik Üniversiteti Yay,. 2000.

NOYAN, Bedri Dedebaba, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik I-II*, Ankara, Ardıç Yay., 1998.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevî, İslâm Ansiklopedisi 2*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay. 1989.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Bektaşîlik, İslâm Ansiklopedisi 5*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay. 1992.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, İstanbul, Seha Neşriyatı,. 1996.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfîliğine Bakışlar*, İstanbul İletişim Yay., 2005.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, Bektaşî Menkıbelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul, İletişim Yay., 2010.

ÖZCAN, S. Nuri, *Bektaşî Mûsikîsi, İslâm Ansiklopedisi 5*, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2009.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Yugoslavya'da Tasavvufî Hayat ve Tekkeler*, Ankara, Türkiye Yazarlar Birliği Yıllığı, 1986.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Tarih Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, Yeni Boyut Yay., 1990.

ROUX, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.

SEFERLİ, E. - YUSİFOV, H., *Ġedim ve Orta Esrler Azerbaycan Edebiyyatı*, Bakı, Maarif neşriyyatı, 1982.

SIBGATULLİNA, Elfine, *Ahmed Yesevî Hikmetlerinin Tatar Edebiyatındaki Akisler*, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri,* İstanbul, Seha Neşriyatı, 1996.

ŞAHİN, İlhan, *Ahî Evran,* İslâm Ansiklopedi 1, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 1988.

ŞAHİN, Leysen, *Sibirya Türk Toplulukları Tarihi, Türkler 20*, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.

TANRIKORUR, Barihüda, *Mevleviyye*, İslâm Ansiklopedisi 29, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 2004.

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul, Ötüken Yayınaevi, 2010.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Bursa, Uludağ Yay., 1996.

YAZICI, Tahsin, *Semâ'*, İslâm Ansiklopedi 10, İstanbul, MEB Yay., 1997.

YILMAZ, Kâmil, *Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri, Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Seha Neşriyatı, İstanbul, 1996.

YÜKSEL, Ahmet Turan, *Ahmet Yesevî: Hayatı, Eserleri, Fikir ve Tesirleri, Türkler 5*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

ZEYBEK, Namık Kemal, *Ahmet Yesevi Yolu ve Hikmetleri*, Ankara, Ahmet Yesevi Vakfı Yay.,2003.

b) Sözlü Kaynaklar

Araştırmacı Yazar Carullah Müsllümbay, Mayıs 2012, Kaşgar-Çin.

Araştırmacı Yazar Musa Corcanî, Mart 2012, Ramses-İran.

Araştırmacı Yazar Yusuf İbrahim, Nisan 2012, Urumçi-Çin.

Bahşi Kılıç Enverî, Mart 2006, Kümbeti Kavus, İran.

Doç. Dr. Nikolay İvanoviç Vasiliyev, Nisan 2013, Yakutistan.

Prof. Dr. Bahtiyar Kerimov, Mayıs 2012, Taşkent-Özbekistan.

Prof. Dr. Dosay Kenjetaev, Nisan 2013, Türkistan-Kazakistan.

Prof. Dr. Zikiriya Jandarbek, Aralık 2012, Türkistan-Kazakistan.

Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış

Mustafa KARA

Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa

Özet

XIV. asır ortalarında Osmanlıların Gelibolu'dan Avrupa topraklarına ulaşmalarıyla birlikte Türk tasavvuf edebiyatı da yeni bir zeminle tanışmış oldu. Daha önce Endülüs Emevileri, Avrupa'nın güneybatı ucunda tasavvuf düşüncesini Arapça olarak ifade ederken, bu defa aynı kıtanın güneydoğusunda söz konusu tefekkür Türkçe olarak insanlığa sunuluyordu. Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesi Anadolu ve Balkanlarla yakından ilişkilidir. Dönemin sosyal ve siyasî şartlarına, coğrafyanın iktisadî ve kültürel durumuna göre farklılıklar varsa bile ana çizgi değişmemiştir. Ahmet Yesevî'nin mısralarında yer alan pek çok konuyu Yunus Emre, Âşık Paşa, Süleyman Çelebi tekrarlamış, aynı seda Buhara, Bursa ve Bosna'da da yankı bulmuştur. Balkan ülkelerinde yaşayan mutasavvıfların bir kısmı başka ülkelerden bu topraklara geldikleri gibi, Balkanlarda doğup büyüyen bazı dervişler de Osmanlı Devleti'nin farklı şehirlerine hicret etmiş ve hizmet vermişlerdir. Balkanların

bütününe bakıldığında şu söylenebilir: Bu bölge, bütün tarikatlara kucak açmış, vahdet-i vücud, Melâmetiye gibi tasavvufî düşüncenin "derin konuları"na mimar yetiştirdiği gibi Bedreddiniye, Bektaşiye gibi "muhalif" seslere de zemin teşkil etmiştir.

An Overview of Sufi Literature in the Balkans

Summary

When the Ottomans reached European soil from Gallipoli in the middle of the XIVth century Turkish sufi literature became acquainted with a new platform. While the Emevis of Andalusia had expressed their sufi philosophy in the southwestern tip of Europe in Arabic this time the aforementioned meditation was being presented to mankind in Turkish. The sufi philosophy of the Ottoman era is closely affiliated with Anatolia and the Balkans. Although there might have been differences depending on the social and political conditions of the era as well as the economic and cultural status of the geographical terrain the main plot has remained unchanged. Many subjects mentioned in the verses of Ahmet Yesevî have been repeated by Yunus Emre, Âşık Paşa, Süleyman Çelebi and the same sound has echoed in Bukhara, Bursa and Bosnia. Some of the Sufis living in Balkan countries have come to this territory from other countries just like some dervishes

born and raised in the Balkans have immigrated to different cities of the Ottoman State and served there. An overview of the whole of the Balkans indicates that: this region has raised the architects of 'profound subjects' such as unity of existence, condemnation and embraced all sects as well as provided a platform for 'dissenting' voices such as Bedreddini and Bektashi.

Giriş

> Rivayet ederler ki, Prizren'de oğlan doğsa adından akdem mahlas korlar. Vardaryenicesi'nde doğan oğlan baba diyecek vakit Farisî söyler. Priştine'de oğlan doğsa diviti belinde doğar derler. Binaenalâzâlik, Prizren şair menbaı, Yenice Farisî ocağı, Priştine kâtip yatağıdır.
>
> Âşık Çelebi

Türk tasavvuf edebiyatını, Türkistan bölgesinin en meşhur sûfîsi Ahmet Yesevî ile başlatmak âdet olmuştur (öl. Yesi, 1166). Onun vefatından yaklaşık bir asır sonra Anadolu'da dünyaya gelen Yunus Emre ile bu edebiyat zirveye tırmanmıştır (öl. Eskişehir, 1320). Her iki sûfînin *Divan*'ı bölgelerindeki tasavvuf edebiyatının 'belirleyici' kaynağı olmuş, o gün bugün gücünden bir şey kaybetmemiş bazen besteli bazen bestesiz sürekli terennüm edilmiştir.

XIV. asır ortalarında Osmanlıların Gelibolu'dan Avrupa topraklarına ulaşmalarıyla birlikte Türk tasavvuf edebiyatı da yeni bir zeminle tanışmış oldu. Daha önce Endülüs Emevileri, Avrupa'nın güneybatı ucunda tasavvuf düşüncesini Arapça olarak ifade ederken, bu defa aynı kıtanın güneydoğusunda söz konusu tefekkür Türkçe olarak insanlığa sunuluyordu.

Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesi Anadolu ve Balkanlarla yakından ilişkilidir. Dönemin sosyal ve siyasal şartlarına, coğrafyanın iktisadî ve kültürel durumuna göre farklılıklar varsa bile ana çizgi değişmemiştir. Ahmet Yesevî'nin mısralarında yer alan pek çok konuyu Yunus Emre, Âşık Paşa, Süleyman Çelebi tekrarlamış, aynı seda Buhara, Bursa ve Bosna'da yankı bulmuştur.

Konumuz açısından Balkanların bütününe bakıldığında şu söylenebilir: Bu bölge, bütün tarikatlara kucak açmış, vahdet-i vücud, Melâmetiye gibi tasavvufî düşüncenin 'derin konuları'na mimar yetiştirdiği gibi Bedreddiniye, Bektaşiye gibi 'muhalif' seslere de zemin teşkil etmiştir. Bu dört terim biraz daha açılabilir:

1. Vahdet-i Vücud

Tasavvufî felsefenin temel konusu olan vahdet-i vücud, bir çeşit varlığı izah tarzıdır. Gerçek varlık olarak sadece Allah'ı gören bu anlayışın simge ismi Endülüslü İbn Arabî (öl. Şam, 1240) kabul edildiği gibi, bu bakış açısının temel kitabı da O'nun *Füsûsu'l-Hikem* isimli küçük hacimli eseridir.

Birçok dünya diline çevrilen, şerh edilen *Füsûs*'un Türkçe tercüme ve şerhini ilk defa gerçekleştiren derviş Abdullah Bosnevî'dir (öl. Konya, 1654). Aynı eseri Arapça şerh eden bir başka sûfî de Usturumcalı Balî Efendi'dir (öl. Sofya, 1553). Balî Efendi'nin halifesi Filibeli Nureddinzâde Musluhiddin Efendi'nin (öl. İstanbul, 1573) eserlerinden birinin adı *Risâle-i Vahdet-i Vücud*'dur. Aynı konuya eğilen Filibeli bir başka şahsiyet, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin ibn Arabî* isimli

eserin sahibi İsmail Fenni Ertuğrul'dur (öl. İstanbul, 1946). Söz konusu eser 1928 yılında basılmıştır.[1]

2. Melâmetiye

Tasavvufî hayat ve düşüncede 'öz'ü yakalayabilmek için tacı, hırkayı, tekkeyi, zaviyeyi bir tarafa koyarak yürüyen dervişlerin yolu olan Melâmetiyenin üçüncü devresinin piri 1887 tarihinde Usturumca'da vefat eden Muhammed Nuru'l-Arabî'dir. Melâmetiye hareketini Türk tasavvuf tarihçileri üç devrede ele almaktadırlar:

a. Hamdun Kassar (öl. Nişabur, 884)

b. Dede Ömer Sikkinî (öl. Göynük, 1475)

c. Muhammed Nuru'l-Arabî (öl. Usturumca, 1887)

Abdullah Bosnevî'den başka, Bosnalı Hamza Bali Efendi (öl. İstanbul, 1573), Tırhalalı İdris-i Muhtefî (öl. İstanbul, 1615), Peşteli Lamekanî Hüseyin Efendi (öl. İstanbul 1624) ikinci devre Melamiliğinin mühim temsilcilerindendir.

Üçüncü devir Melamiliğin piri Muhammed Nuru'l-Arabî'nin yanında yetişen sûfîlerin büyük bir çoğunluğu da bu bölgedendir. Aralarında Ali Urfî Efendi gibi âlim ve ariflerin de bulunduğu meşhur halifeleri şöyle sıralanabilir:

Adı	***Doğum Yeri***	***Vefat Yeri ve Yılı***
Abdurrahim Fedai	Prizren	(öl. Mısır, 1303/1885)
Ali Urfî Efendi	Gürice	(öl. Selanik, 1305/1887)
Hacı Süleyman Bey	Usturumca	(öl. Usturumca, 1307/1889)
Hoca Mahmud Efendi	Üsküp	(öl. Hicaz, 1310/1892)
Faik Mehmed Bey	Usturumca	(öl. Selanik, 1319/1901)
Vehbi Efendi	Manastır	(öl. İstanbul, 1323/1905)
Salih Rıfat Efendi	İştip	(öl. İştip, 1326/1908)
İsmail Efendi	Koçana	(öl. 1328/1910)
Yunus Efendi	Priştine	(öl. Priştine, 1330/1912)
Ali Rıza Vasfi Efendi	Manastır	(öl. Manastır, 1331/1913)
Abdülahad Efendi	Üsküp	(öl. Üsküp, 1332/1914)
Hacı Abdülkadir Bey	Usturumca	(öl. Tikveş, 1332/1914)
Hafız Abdurrauf Efendi	Üsküp	(öl. Üsküp, 1340/1922)
Hacı Maksut Efendi	Priştine	(öl. İstanbul, 1347/1929)

1 Mustafa, Kara, *Buhara Bursa Bosna*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.

3- Bedreddiniye

Osmanlı asırlarının en renkli şahsiyetlerinden biri olan Bedreddin Simavî'nin hayatı ve davranışları gibi, kendisine nispet edilen Bedreddiniye de sürekli olarak tartışmalara sebep olmuştur.

Medrese ve tekke ilimlerini en üst seviyede cem eden ender şahsiyetlerden biri olan Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin 1420'de Serez'de idam edilmişse de fikirleri o gün bugün yaşamaya devam etmiştir.

Meslektaşlarının onunla ilgili kanaatlerini üç grupta toplamak mümkündür:

1- Batıl bir fikrin peşindedir. Devletin tavrı doğrudur. Bu görüşte olan sûfîlerin başında Balkanlarda da yaygın olan Celvetîye'nin piri Aziz Mahmud Hüdaî (öl. İstanbul, 1628) bulunmaktadır. Aleyhinde görüş beyan eden Balî-i Bosnevî de idam edilmiştir.

2- Görüşleri doğrudur. Onu anlayamayanlar idamına hükmetmiştir. Bu görüşü savunan mutasavvıfların en eskisi Nakşibendîyeyi Türkistan'dan Osmanlı topraklarına ve Balkanlara taşıyan Abdullah İlahî'dir (öl. Vardaryenicesi, 1491). İlahî, onun tartışmalı eseri *Vâridât*'ı Arapça şerh eden ilk sûfîdir[2]

3- Doğrusunu Allah bilir.

Değişik tarikatlara mensup insanlar onun fikirleriyle ilgilenmiş, *Vâridât*'a şerh yazmıştır. Nakşibendîye'ye mensup olan Köstendilli Süleyman Efendi (öl. Köstendil, 1819) *Şerh-i Kelimat-ı Bedreddin Simavî*'yi (İ.Ü. Ty. Nu. 3469) kaleme alırken, Ali Urfî Efendi (öl. Selanik, 1887) *Terceme-i Vâridât*'la, Nureddinzade Muslihuddin Efendi *Şerh-i Vâridât*'la aynı alana hizmet etmiştir. 1920'de sürgün olarak bulunduğu Edirne'de vefat eden Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin de *Tercüme-i Vâridât*'ı vardır.[3]

Şeyh Bedreddin'in hayranlarından biri de Niyazî-i Mısrî'dir (öl. Limni, 1694). Vâridât, redifli gazeli bunun en açık belgesidir:

Can kuşunun her zaman ezkârıdur Vâridât

Akl ü hayalün heman efkarıdur Vâridât

İşidicek adını duydı canum dadını

Bildim ki âriflerün esrarıdur Vâridât

Sıdkıla gönlüm sever görmeye canum iver

Anun içün kim Hakk'un envarıdur Vâridât

Ol dürr-i yekdanenün kadri bilinmez anun

2 H. Rahmi, Yanalı, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.

3 H. Rahmi, Yanalı, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi.*

Bu dil-i viranenün mimarıdur Vâridât
Gerçi kütüb çok yazar ilm-i ledünden haber
Cümlesi bir bağçedür gülzarıdur Vâridât
İlm-i Füsus'la tamu odları söyinür kamu
Anun yerinde biten ezharıdur Vâridât
Muhyiddîn ü Bedreddîn itdiler ihya-yı dîn
Deryâ Niyazî Füsus enharıdur Vâridât

4- Bektaşiye

Hak mı batıl mı, ortadoks mu heteredoks mu sorularına muhatap olan tasavvufî cereyanlardan biri de Bektaşîliktir. Daha çok Anadolu ve Balkanlarda yaygın olan Bektaşî neşve Safevîlerle olan menfi ilişkiler sebebiyle her zaman gündemde olmuş, özellikle 1826'da Yeniçerilikle birlikte kapatılması tarikatın illegalite boyutunu derinleştirmiştir. Balkanlarda ve özellikle Arnavutluk'ta tutunma imkânı bulan bu tarikatla ilgili tartışmalar bugün de devam etmektedir. Tarikata ikinci kurucu şahıs (pir-i sânî) kabul edilen Balım Sultan bir rivayete göre Dimetoka doğumludur (öl. Hacıbektaş, 1516). Cumhuriyet döneminde söz konusu tarikat kültürü ile ilgili geniş araştırmaların sahibi olan Bedri Noyan da Serezli'dir (öl. 1997).

Bilindiği gibi her tarikat her bölgede yaygın değildir. Ancak Anadolu'da yaygın olanlar genel olarak Balkanlarda da yaygındır. Celvetiye, Nakşibendiye, Rifaiye, Kadiriye, Halvetiye, Sadiye, Bayramiye …

Bayramiyeye mensup Yazıcızade Mehmed Efendi'nin (öl. Gelibolu, 1451) *Muhammediye* isimli manzum eseri Osmanlı topraklarında yaşayanların 'el kitabı' olurken, kardeşi Ahmed-i Bican'ın (öl. Gelibolu, 1454) *Envaru'l-Aşikîn* adlı eseri 1624 tarihinde Janos Hazi tarafından Macarcaya çevrilmiş ve basılmıştır.

Celvetîye'nin önemli şahsiyetlerinden biri olan, *Laihatü'l-Berkıyyat* isimli tasavvufî tefsirin sahibi Atpazarlı Osman Efendi (öl. Magosa, 1632) Şumnulu olduğu gibi, en meşhur halifesi İsmail Hakkı Bursevî (öl. Bursa, 1725) de bugünkü Bulgaristan'ın bir başka beldesindendir: Aydos.

Muhammediye, Aydoslu İsmail Hakkı tarafından *Ferahu'r-Ruh* adıyla mensur olarak şerh edilecek ve Osmanlı toplumunda çok tutulacaktır.

Halvetiyeye mensup Bosnalı Ali Dede (öl. Zigetvar, 1598) *Muhadaratü'l-Evâil* (Bulak, 1300) ve *Havatimü'l-Hikem* adlı eserleriyle İbn Arabî neşvesini yaşatırken, hemşehrisi Sadî *Bostan, Gülistan* ve Hafız'ın *Divan*'ı gibi dünya klasiklerini Türkçeye tercüme ediyordu (öl. İstanbul, 1599).

Sadiye tarikatına mensup Rusçuklu Zarifî Ömer Dede (öl. Rusçuk, 1795) *Pendnâme* ve *Divan* sahibi bir şair olup, tarikatdaşı Acizî Süleyman Efendi (öl. İşkodra, 1738) üç dilde eser veren bir derviştir.

Murtaza Sükûtî

Selanik Köprülü Sa'di Dergâhı şeyhi Murtaza Sükûtî'nin 'kalmadı' redifli şiiri dinî, ahlâkî ve sosyal konularla ilgili tenkitleri de ihtiva etmektedir.[4]

Fitneler itti zuhur ehl-i nusret kalmadı

Beğ paşalar zulmiyle ehl-i himmet kalmadı

Bî edebler buldu meydan hükm-i dünya bu asır

Her birisi kavm-i Nemrud ehl-i şefkat kalmadı

Kadı müfti şeyh derviş hem ulemâ cümlesi

Rüşvetiyle oldu meşhur ehl-i hikmet kalmadı

Din u millet gâret oldu her hususta serteser

Tuğyan etti cümle âlem ehl-i izzet kalmadı

Ehl-i iman tenhalarda kendisin kılmış nihân

Namusun etmiş vikaye ehl-i hürmet kalmadı

Uzlet etmekten Sukutî, gayri çare yok bugün

Hıfzider Huffaz-ı mutlak ehl-i gayret kalmadı

Gerek nesir gerek nazım olarak eser veren Balkan sûfîlerinin bir kısmı şöyle sıralanabilir:

Adı	***Doğum Yeri***	***Tarikatı***	***Vefat Yeri***	***Tarihi***
Ömer b. Hamza	Edirne	Zeynî		
Şeyh Bedreddin	Simavna		Serez	823/1420
Hasan Efendi	Yenişehir	Kübrevî	Kudüs	845/1441
Yazıcızade Muhammed	Gelibolu	Bayramî	Gelibolu	855/1451
Ahmed Bican	Gelibolu	Bayramî	Gelibolu	858/1454
Kabulî Mustafa Efendi	Edirne	Rifaî	Edirne	878/1473
Abdülkerim Efendi	Edirne	Gülşenî	Edirne	922/1584
AhmeD Sarban	Hayrabolu	Bayramî	Hayrabolu	952/1545
Sineçak Yusuf Efendi	Vardaryenicesi	Mevlevî	İstanbul	953/1546
Sofyalı Balî	Usturumca	Halvetî	Sofya	966/1553

4 Nurgül, Özcan, *Murtaza Sükûtî Baba Dîvânı*, İstanbul, Arı Yayıncılık, 2011.

Kurd Muhammed Ef.	Tatarpazarcığı	Halvetî	Tatarpazarcığı	996/1587
Yusuf Sinan Efendi	Yanya	Sünbülî	Medine	979/1571
Nureddinzade Mus. Ef.	Filibe	Halvetî	İstanbul	981/1573
Hüseyin Şirazi	Şiraz	Halvetî		1000/1591
Ali Dede Bosnevî	Bosna	Halvetî	Zigetvar	1007/1598
Muhyî Efendi	Edirne	Gülşenî	Kahire	1014/1605
Abdülkerim Efendi	İştip	Halvetî	İstanbul	1015/1606
İdris-i Muhtefî	Tırhala	Melamî	İstanbul	1024/1615
Adlî Hasan Efendi	İştip	Sünbülî		1026/1617
Ömer Fanî	Debre	Halvetî	İstanbul	1033/1622
Lamekanî Hüseyin Ef.	Peşte	Melamî	İstanbul	1034/1624
Abdullah Bosnevî	Bosna	Melamî	Konya	1054/1664
Cahidî Ahmed Efendi	Edirne	Uşşakî	Çanakkale	1070/1659
Gafurî Mahmud Efendi	Gelibolu	Celvetî	İstanbul	1078/1667
Parsa Sabır Muh. Dede	Gelibolu	Mevlevî	Gelibolu	1090/1679
Kasmî Hasan Efendi	Bosna	Kadirî	İzornik	1091/1680
Adnî Recep Dede	Siroz	Mevlevî	Belgrad	1100/1688
Atpazarlı Osman Fazlî	Şumnu	Celvetî	Magosa	1102/1690
Gavsî Ahmed Dede	Gelibolu	Mevlevî	İstanbul	1109/1697
Fenayî Mustafa Efendi	Şumnu	Celvetî	İstanbul	1115/1699
Abdülhayy Efendi	Edirne	Celvetî	İstanbul	1117/1705
Şuhudî Muhammed Ef.	Babaeski	Halvetî	Babaeski	1126/1714
Alemî Muhammed Ef.	Edirne	Nakşî	Edirne	1130/1717
Vahdetî Osman	Üsküp	Celvetî	Edirne	1135/1722
Enisî Recep Dede	Edirne	Mevlevi	Edirne	1145/1732
Acizi Süleyman Efendi	İşkodra	Sadî	Prizren	1151/1738
Sezaî Hasan Efendi	Mora	Gülşenî	Edirne	1151/1738
Zatî Süleyman Efendi	Gelibolu	Celvetî	Keşan	1151/1738
Cemaleddin Uşşakî	Edirne	Uşşakî	İstanbul	1164/1751
Zuhri Ahmed Efendi	Nevrakop	Sinanî	Selanik	1165/1751
Müslim Efendi	Belgrad	Halvetî	Edirne	1166/1750
İsmail Hakkı Bursevî	Aydos	Celvetî	Bursa	1174/1725
Nehrî Ahmed Efendi	Tekirdağ	Kadirî	Tekirdağ	1182/1768
Zarifî Ömer Efendi	Rusçuk	Sadî	Rusçuk	1210/1795
Fahrî Ahmed Efendi	Gelibolu	Celvetî	İstanbul	1214/1799
Süleyman Efendi	Köstendil	Nakşî	Köstendil	1235/1819
Nazif Hasan Dede	Yenişehir	Mevlevî	İstanbul	1277/1860
Yusuf Efendi	Şumnu	Nakşî	Edirne	1282/1865
Abdurrahim Efendi	Prizren	Melamî	Mısır	1303/1885
Abdullah Hulusi Efendi	Gelibolu	Melamî	İstanbul	1305/1887

Azmî Hüseyin Dede	Gelibolu	Mevlevî	Beyrut	1311/1893
Faik Muhammed Bey	Usturumca	Melami	Selanik	1315/1897
Salih Rifat Efendi	İştip	Melamî	İştip	1326/1908
Şerefuddin Şuayb Ef.	Edirne	Edirne	Edirne	1329/1911
Abdülkerim Vardarî	Vardaryenicesi			XVII. yy

Günümüzde bazı Balkan ülkelerinde bulunan tekke fotoğraflarına ulaşmak için Tuğçe Tuna'nın "Balkanlardaki Miras: Tekkeler" adlı eserine bakılabilir.[5]

Seyyah Dervişler

Balkan ülkelerinde yaşayan mutasavvıfların bir kısmı başka ülkelerden bu topraklara geldikleri gibi, Balkanlarda doğup büyüyen bazı dervişler de Osmanlı Devleti'nin farklı şehirlerine hicret etmiş ve hizmet vermişlerdir. Birçok ülkeyi tanıma açısından en önde olanlardan biri Şeyh Bedreddin'dir. Onun hayatının güzergâhı şöyle çizilebilir:

Simavna, Edirne, Bursa, Konya, Şam, Kudüs, Kahire, Mekke, Medine, Kahire, Tebriz, Kahire, Filistin, Şam, Halep, Konya, Tire, Sakız Adası, İzmir, Kütahya, Bursa, Gelibolu, Edirne, Bursa, Aydın, Edirne, İznik (Göz hapsi), Kastamonu, Sinop, Zara, Silistre, Dobruca, Deliorman, Serez. Kemikleri, sevenleri tarafından beş yüz sene sonra 1924'te İstanbul'a nakledilmiş, Divanyolu-Çemberlitaş'taki mezara defnedilmiştir.

Balkan ülkelerinde doğup büyüdüğü halde diğer bölgelerde mürşit olarak görev yapanlara bir örnek olarak da Bursa verilebilir. İşte Bursa tekkelerinde postnişin olarak hizmet veren bazı Balkanlı sûfîler:

Adı	***Tekkesi***	***Tarikatı***	***Doğum Yeri***	***Vefat Tar.***
Hayreddin Efendi	Ahmed Fenarî	Halvetî	Edirne	1017/1608
Mustafa Efendi	Karakâdî	Kadirî	İştib	1060/1649
Ahmed Efendi	Karakâdî	Kadirî	İştib	1070/1659
Ahmed Efendi	Kasab Cömert	Kadirî	Vodina	1086/1675
Ahmed Efendi	İsmail Rumî	Kadirî	Usturumca	1155/1737
Hikmetî Mehmed Ef.	İsmail Hakkı	Celvetî	Rodoscuk	1165/1752
İsmail Hakkı	İsmail Hakkı	Celvetî	Aydos	1174/1725
Ali Rıza Efendi	Atinalı Al Rıza	Mısrî	Atina	1280/1863
Ahmed Bedreddin	Atinalı Ali Rıza	Mısrî	Atina	1285/1868
Ali Efendi	Çarşamba	Halvetî	Tütünce	1326/1908
Osman Necmeddin Ef.	Mir-i Büdela	Nakşî	Hasköy	1326/1908
Hasan Efendi	Emir Sultan	Kübrevî	Yenişehir	XV. yy

5 Tuğçe, Tuna, *Balkanlardaki Miras: Tekkeler*, İstanbul, H Yayınları, 2012.

Beste ve Güfte

Bilindiği gibi medeniyetler ilim, fikir ve sanat üçlüsüyle oluşur ve gelişirler. Osmanlı medeniyetinde güzel sanatlar dünyasının en önünde görünen dalları ise şiir, musiki ve hattır. Hemen söyleyelim her üç sanat dalının hamisi tekke ve dergâhlardır. Dervişleri atlayarak musiki tarihimizi yazmak mümkün olmadığı gibi şiir ve edebiyat tarihimizi de kaleme almak mümkün değildir.

Medeniyetimizin Rumeli toprakları büyük şair ve ediplere zemin teşkil ettiği gibi, musiki dünyasının şaheser bestelerine de ilham kaynağı olmuştur.

XX. yüzyıl Türk edebiyatının zirve şahsiyetlerinden biri olan Yahya Kemal Beyatlı, Üsküplü olduğu gibi ilk şiirini de bu şehirdeki Rufai dergâhında postnişin olan Sadeddin Sırrî Efendi'ye okutup tenkit ve tavsiyelerini almıştır. Onun mısralarının büyük çoğunluğunda tasavvuf kültürünün izlerini görmek hiç de zor değildir. Bektaşi dervişi Sâmih Rıfat'ın bir şiirine nazire olarak yazdığı "İthaf" adlı şiirde tasavvuf dünyasının son yüzyıldaki "zayıf" durumunu özetlemiş, beklenti ve üzüntülerini dile getirmiştir:

Fer almışken tulû-ı kibriyadan
Bu gün bî-vâye kalmış her ziyâdan
Bu mülkün farkı yok bir tengnâdan
Niçin nur inmiyor artık semâdan?
Bu şek, bağrımda her gün gâh u bî-gâh
Dolaştım 'Hû' deyüp dergâh dergâh
Ümid ettim ki bir pîr-i dîl-agâh
Desün 'destur!' mihrab-ı hafâdan
Abâ var post var meydanda er yok
Horasan erlerinden bir haber yok
Uzun yollarda durdum hiç eser yok
Diyar-ı Rûm'a gelmiş evliyadan
Tecellîgâh iken binlerce rinde
Melâmet söndü Şark'ın her yerinde
Bu devrin gerçi son sohbetlerinde
Nefes'ler dinledik saz-ı Rızâ'dan
O yerler işte Bağdat, işte Âmid
Bugün her şûleden mahrûm, câmid,

O yerlerden gelen son yolcu Hâmid

Haberdâr olmaz olmuş mâverâdan

Bu manzûmenle ey üstad-ı hoşkâm

Ali'den doldurup iksir-i ilham

Leb-i uşşaka sundun öyle bir câm

Ki yoğrulmuş türab-ı Kerbelâ'dan

Selanik doğumlu Nazım Hikmet (öl. Moskova, 1963) gençliğinde Mevlâna'ya âşıktır:

Sararken alnımı yokluğun tacı

Gönülden silindi neşeyle acı

Kalbe muhabbette buldum ilacı

Ben de müridinim işte Mevlana

Ebede set çeken zulmeti deldim

Aşkı içten duydum Arş'a yükseldim

Kalbden temizlendim huzura geldim

Ben de müridinim işte Mevlana

Gümülcineli Sabahattin Âlî'nin ise (öl. 1948) gönlünü kaptırdığı mutasavvıf kalbi Bağdat'ta olan Abdülkadir Geylânî idi:

Kalplere serptiğin kıvılcımlardan

Bir ışık yanıyor ya Abdülkadir...

Gönüller zatını bize aşk sunan

Bir ilah tanıyor ya Abdülkadir...

Bilirsin gönlümün ne duyduğunu

Karşında tekrara hacet yok bunu

Benliğim önünde ululuğunu

Daime anıyor ya Abdülkadir...

Başımız önünde geliyor yere

Işıklar dağıttın sen gönüllere

Pak tarikatına giren bir kere

Seni nur sanıyor ya Abdülkadir...

Ulviye nuruyle bizleri besle
Uğrunda ölelim biz de hevesle;
'Sabah'ın kalbi bu taze 'nefes'le
Beraber kanıyor ya Abdülkadir...

Bestekâr Dervişler

Musiki dünyamız genellikle tekkelerden beslendiği için musikişinaslarımızla dervişlerimiz aynı kişilerdir. Hanende ve sazendelerimiz değişik tarikatlara mensup iseler de daha çok Mevlevîler öne çıkmaktadır.

Selanikli Mevlevî, Necip Dede'nin (öl. 1883) "Can-ı candır hazret-i Ahmed Muhammed Mustafa" diye başlayan naatını hemşehrisi Ken'an Rifaî (öl. İstanbul, 1951) bestelemiştir.

Büyük Türk tarihçisi Müneccimbaşı Ahmed Dede, Selanikli olup bu şehirdeki Mevlevîhane'de Ahmed Dede'nin yanında çilesini tamamlamış, daha sonra Mekke Mevlevîhanesine şeyh olmuştur. Şiirlerinde "Âşık" mahlasını kullanan Müneccimbaşı'nın *Risâle-i Musikiye* adlı bir eseri de vardır.[6]

Yenişehir-i Fenar'da doğan Giriftzen Asım Bey de Mevlevî'dir. (öl. İstanbul, 1929) Bugün zevkle dinlenen şu şarkıların bestekârıdır: "Hâbgâh-ı yâre girdim arz için ahvâlimi", "Cânâ rakîbi handân edersin", "Sana ey canımın canı efendim".

Geçen yüzyılın en büyük şahsiyetlerinden biri olan Tanburî Ali Efendi de Midilli doğumludur (öl. İzmir, 1890). Bestelerinden bazıları şunlardır:

"Ceyhun arayan dide-i giryanımı görsün"

"Öyle sermestim ki idrak etmezem dünya nedir?"

"Anlatayım halimi dildara ben"

"Dil harabî âşıkınam sensin sebeb berbadıma"

"Her bir bakışında neşe buldum"

"Sayd eyledi bu gönlümü bir gözleri âhû"

"Beni candan usandırdın cefadan yar usanmaz mı?"[7]

1885'te Tırnova'da doğan Ahmed Amiş Efendi'den feyz alan, *Lugatçe-i Felsefe* (1927), *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* (1928), *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin-i Arabî* (1928), *Hakikat Nurları* (1949) gibi felsefî-dinî birçok eserin yazarı olan İsmail Fennî'nin (Ertuğrul) dikkat çekici yönlerinden biri de bestekârlığıdır. Baharın hayat verici güzelliğini anlatan şu uşşak beste onundur:

6 *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Cilt II, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 88.
7 *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Cilt I, s. 46.

Yaz geldi çiçeklerle yüzü güldü zeminin
Günden güne gitmekte gamı kalb-i hazinin
İhya edelim biz de heman bezm-i safaya
Yok faidesi derd-i dile âh u eninin[8]

Şair Dervişler

Tekke atmosferinden feyz alan şairlerin bir kısmını hikmetli beyitleriyle yâd edelim:

1. Kemaleddin Perrî / Mevlevî / Manastır / öl. İstanbul, 1937

Sarıldık dâmen-i ıhsanına bir kâmil-i asrın
Ebu'l-vakt-i cihan zanneyledik ibn zeman gördük
Gönül medhûş olur Perrî, semaından, safasından
Der-i Hünkar'ı biz, ehl-i dile dâru'l-eman gördük[9]

2. Sofyalı Bali Efendi / Halvetî / Usturumca / öl. Sofya, 960/1552

Çun nasib oldu ezel, meyhane-i aşkın bana
Geçmişim havf u recâdan mâsiva neyler bana
Hûr u aynın düşme dam-ı zülfüne zâhid gibi
Geç hevasından behiştin maksad-ı aksayı gör[10]

3. Zarifî Ömer Efendi / Hadî / Rusçuk / öl.1210/1795

Kendüden uluya rağbet eyle gel
Hem kelâmı bil edeble söyle gel
Ulu kadrin fehm iden olur ulu
Gözleyen adab u erkânın yolu[11]

4. Fahrî Ahmed Efendi / Celvetî / Şarköy / öl. İstanbul 1214/1799

Nüş ıdub câm-ı enelhak'da huve'l-hak bâdesin
Küntü kenz esrarın ârif, evliya ister gönül

8 *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Cilt I, s. 263.
9 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt II, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1988, s. 856.
10 Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, Hazırlayan İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1975, s. 42.
11 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 109.

"Nahnu akrab" nağmesin gûş eyleyenden Fahriyâ

Bağ-ı vahdet gülistanında nevâ ister gönül[12]

5. Cahidî Ahmed Efendi / Uşşakî / Edirne / öl. Kilidbahir, 1070/1659

Cahidî vasl olmak diler yarına

Aldanub kalmaya dünya varına

Pervâne-veş yanub aşkın nârına

Mevlâm didarını görmek muradım[13]

6. Hulusî Efendi / Celvetî / Usturumca / öl. 1167/1753

Şeha, hunrîzi gamzen zahmını bîmar olandan sor

Perişan hatırı dilbeste-i dildâr olandan sor

Hulusî remzi çokdur nüsha-i aşkın hakikatta

O terkibin beyanın vâkıf-ı esrâr olandan sor[14]

7. Abdulkerim İştibî / Halvetî / Melamî / öl. İstanbul, 1015/1606

Gel beru ey tâlib-i Hak matlab-ı a'layı gör

Cümle varlıkdan geçüb ol Zat-ı bî hemtayı gör

Hû şarabından içub mest oldun ise sufiya

Aynı vahdetle nazar kıl sırr-ı ev ednâyı gör[15]

8. Zâtî Süleyman Efendi / Celvetî / Gelibolu / öl. Keşan, 1151/1738

Dilâ, keyfiyet-i aşkı yürü meyhor olandan sor

İçub vahdet şarabını ebed mahmur olandan sor

Enelhak sırrını Zâtî riyazet ehline sorma

Anı sen dâr-ı dildâra bugün Mansur olandan sor[16]

9. Zührî Ahmed Efendi / Halvetî / Sinanî / Nevrekop / öl. Selânik 1165/1751

Tarîk-i Hakka girdinse azimet râh-ı yabandır

Gönül şehrine irdinse ganimet hadd ü payandır

12 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 141.
13 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 53.
14 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 133.
15 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 119.
16 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 72.

Talebkürsen dilürüya hazer kıl şer-i garraya

Cehd kıl hükmünü ıcraya şeriat bahr-i ummandır[17]

10. Sineçak Yusuf Efendi/Mevlevî / Gülşenî / Vardaryenicesi /öl. İstanbul, 941/1534

Kiminin dünya meramı kiminin ukbâdır

Yusuf'un sensin meramı iki âlemde fakat

Erbâb-ı mihnet bizi Yusuf bilur amma

Ashab-ı hased gözüne ey dost sınarız[18]

11. Faik Muhammed Efendi / Melâmî / Usturumca / öl. Selânik, 1319/1901

Tâ ezelde Fâik-i bî-çare aşıkdır sana

Kıl şefaat lütfidup al kemteri senden yana

Rûz-i mahşerde cemâl-i pâkini göster bana

Zât-ı pâkin ehl-i aşkın sevgili canânısın[19]

12. Kaimî Hasan Efendi / Kadirî / Bosna / öl. İzvornik, 1091/1680

Hayat-ı câvidan remzin hakikatle bilen dirsem

Hızır-veş âb-ı hayvanı karanlıkda içenden sor[20]

13. Habibe Hanım / Mevlevî / Hersek / öl. İstanbul, 1308/1890

Ümid-i merhamet kılmak abesdir senden ey kâfir

Seni bî-din demişlerdi ezelden yokdur imanın

Habibe, bî devâ derdden halâs olmak da müşkildir

Ümid etmez esir-i derd olanlar gayri dermanım[21]

14. Hakkı Paşa / Mevlevî / İşkodra / öl. İstanbul, 1313/1895

Başka bir hâlet verir sermest-i bezm-i vahdete

Neş'e bahşa-yı safâdır meclis-i rindane ney

17 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 72.
18 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I.
19 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 143.
20 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 148.
21 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt II, s. 465.

Bende-yi Monla-yı Rum'um çok mudur Hakkı eğer

Her nefes demsâz olursa bu dil-i nâlâne ney[22]

15. Lâmekânî Hüseyin Efendi / Melâmî / Peşte / öl. İstanbul, 1034/1624

Pâk eyle gönül çeşmesini tâ durulunca

Dik tut gözünü gönlüne, gönlün göz olunca

İnkârı ko, dil destisini ol çeşmeye tut, dur

Ol âb-ı safâ bahş ile bu desti dolunca

Ey tâlib-i Hak

Nedir bu sen ben

Bu akl u bu dil

Bu can u bu ten

Ko ikiliği

Bir ile bir ol

Birliğe yetip

Geç ikilikten[23]

16. Celâl Paşa / Mevlevî / Siroz / öl. İstanbul 1321/1903

Câhil ikbal u saadetle yaşar dünyada

Ömrü mihnetle geçer kesb-i kemâl eyleyenin

Ah eğer böyle ise kaide ukbada dahi

Yanarım hikmet-i icadına icad edenin[24]

17. Yanyalı Yusuf / Nakşî / öl. Yanya, 1245/1829

Oldur talebkâr-ı Huda vakt-i seher bîdâr olan

Bulur safa ender safa vakt-i seher bîdar olan

Şem eyler ol cân bûyını bulbül gibi eyler figan

Arzusun hakdır bîgüman vakt-i seher bîdar olan[25]

22 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt I, s.487.
23 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 191.
24 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt I, s. 219.
25 İsmail Özen, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, s. 203.

18. Esad Dede / Mevlevî / Selânik / öl. İstanbul, 1329/1911

Sürmez isen sivayı sen hâne-yi dilinden
Görmez safayı ruhun mir'at-ı dil mükedder
Âlemleri adem bil meyil etme sivaye
Terkeyle custucuyu herşeyi bir mukadder[26]

19. Faik Bey / Nakşî / Manastır / öl. İstanbul, 1317/1899

(Mezar taşına şu rubainin yazılmasını vasiyet etmiştir.)
Ben mu'terif-i acz u kusûrum ya Râb
Alüde-i çirkâb-ı şururum ya Râb
Ya Rab! Kerem u lütfuna düşdüm şimdi
Bir mülteci-i ism-i Gafurum yâ Rab.[27]

20. Fazıl Paşa / Mevlevî / Bosna / öl. İstanbul, 1300/1882

Hazret-i Molla gibi varken ulu sultanımız
Fazıla! Şahân-ı gayre ihtiram etmek de güç[28]

26 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt I, s. 326.
27 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt I, s. 357.
28 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt I, s. 370.

Kaynakça

Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi, Cilt II, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal, Son Asır Türk Şairleri, Cilt II, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1988.

KARA, Mustafa, *Buhara Bursa Bosna*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.

KARA, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.

ÖZCAN, Nurgül, *Murtaza Sükûtî Baba Dîvânı*, İstanbul, Arı Yayıncılık, 2011.

ÖZEN, İsmail, Osmanlı Müellifleri Bursalı Mehmet Tahir Bey, Cilt I, İstanbul, Meral Yayınevi, 1975.

TUNA, Tuğçe, *Balkanlardaki Miras: Tekkeler*, İstanbul, H Yayınları, 2012.

YANALI, H. Rahmi, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.

Balkanlar'da (Makedonya'da) İslamiyetin Yayılmasında Tekke, Zaviye ve Ziyaretgâhların Önemi

Mensur NUREDIN

Doç. Dr., Üsküp İslami Bilimler Fakültesi - Makedonya

Özet

Makedonya'dan coğrafî bölge olarak milat öncesinden beri söz edilmektedir. Ancak dünya tarihinde ön plâna çıkmasının nedeni Filip ileoğlu Büyük İskender'in doğum yeri ve saltanatlarının pay-ı tahtı olmasındandır. Miladî V. asırda Karpatların ardından yola çıkan Drugovit, Velegezit, Sagudet, Voynut ve Brizit Slav kabileleri bu bölgeye yerleşmiş, XIV. asrın ilk yarısına kadar da Slav menşeli birçok hanedan iktidara gelmiştir. Çar Samoil'den başlayarak Çar Duşan, Stefan Nemanya ve Kosova Savaşı'nda Sultan Murat Hüdavendigar'a karşı savaşan Uglyaşin Makedonya'yı yönetenler arasında yeralmaktadır.

Osmanlıların gelmesiyle İslamın topluca kabul edilmesinde önemli bir etken 9-10. yy. arasındaki Bogomil hareketidir. Bogomiller, Ortodoks ve Katolik Kilisesi'nin ideolojisine karşı tek bir Tanrı'ya ve doğuda Ariusçular gibi İsa'dan sonra Madmad adında bir peygamberin geleceğine inanmaktadırlar. Bogomil Hristiyanları bu anlayış-

lardan dolayı Bulgaristan ve Sırbistan'dan kovulurlar ve Makedonya ile Bosna'ya yerleşirler. Haksızlık ve zulüm altında yaşayan Makedonya ve Bosna sakinleri onları bu zulümden kurtaracak, güven ve huzur içinde yaşamalarını sağlayacak bir yönetime ihtiyaç duymaktadır. Osmanlıların gelmesiyle asırlarca bekledikleri huzuru bulurlar ve bundan dolayı topluca İslamı kabul ederler.

Üsküp, Manastır, Selânik dolaylarına yerleşen Türk toplulukları, diğer yerlerde olduğu gibi buranın sadece etnografik görünüşünü değil, aynı zamanda buralarda tekke, zaviye ve ziyaretgâhlar inşa ederek büyük çapta değiştirmiştir. Şehir ve kasabalarda yerleşenlerden başka köylerden de yerleşmek ve toprağı işlemek suretiyle bu toprakları ikinci bir yurt olarak benimsemişlerdir.

Osmanlı idarî teşkilatında Makedonya, Selânik, Manastır ve Üsküp olarak üç vilayete ayrılmıştır. Bunların hepsine birden "Vilayet-i Selâse" denmiştir.

Osmanlı döneminde Makedonya'da edebiyat, musikî, resim ve özellikle mimarîçok revaçtadır. 4-5 asırlık bir dönem içinde burada inşa edilen yapıların mimarî usluplarına bakıldığında, Türk-İslam özellikleri açıkça görülmektedir. Beş asırlık Osmanlı idaresinde Makedonya iyice gelişmiş ve bu bölgeden yetişen eşraf, Osmanlı Devleti'nin çeşitli mevkilerinde vazife görmüştür.

Makedonya'da İslamiyet iki ana yol izleyerek gelişmiştir. Bunlardan birincisi, İslamiyet'in zuhurundan evvel, bazen Kağansız klanlar hâlinde, bazen de Saka-İskit Türk Konfederasyonu, Avar Türkleri, çeşitli Hun İmparatorlukları, Bulgar Türk Devleti, Hazar Türk İmparatorlukları gibi teşkilatlı olarak bölgeye gelen Türklerin, daha sonra bölgeye gelecek olan Evlad-ı Fatihan'dan İslamiyet'i öğrenmesi ile gelişen koldur. İkinci yol, Osmanlı Türk İmparatorluğu döneminde bölgeye gelen Evlad-ı Fatihan olarak bilinen Türklerin getirdiği İslamiyet'tir. Bölgedeki Sünnî -Hanefî İslam anlayışı, büyük ölçüde bu ikinci kolla gelişmiştir.

Makedonya Müslümanlarının, tekke, zaviye ve ziyaretgâhlara karşı olan inanış ve uygulamalarını, benzerlikler ve farklılıklar açısından mukayese ederken, Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri, Bulgaristan ve Yunanistan'da yaşayan Müslümanların inanış ve uygulamaları esas alınmıştır. Tabii ki, bu inanış ve uygulamalar elimizdeki kaynak eserlerin verdiği bilgilerle sınırlı kalmıştır.

Yapmış olduğumuz inceleme, genelde Makedonya'daki Müslümanlar arasında tekke ve zaviyelere yönelik olan inanış ve uygulamalar ile Türkiye ve kültürel benzerlik taşıyan diğer bazı ülkelerdeki ina-

nış ve uygulamaların kıyaslanması şeklinde olmuştur. Fonksiyonel analizler ise ziyaret yerinin, araştırma alanımızın dinî, toplumsal, psikolojik ve kültürel yaşantısıyla nasıl bütünleştiğini bize göstermiştir. Bu bütünleşme, araştırma alanımızın ait olduğu toplumun, Osmanlıların kültürü ile nasıl bağlantılı olduğunu bize göstermektedir.

Makedonya Cumhuriyeti sınırları içerisinde odaklaşarak, kutsalın sembolik tezahür biçimlerinden biri olarak kendini gösteren ve bu bakımdan da mübarek bilinerek belli usûl ve amaçlarla ziyaret edilen ziyaret yerleri ve bunlarla ilgili inanç ve uygulamaları fenomenolojik metodu esas alarak gerçekleştirdiğimiz bu çalışma, araştırma alanımızda ziyaret fenomeninin, zengin bir tezahür çeşitliliğine sahip bulunduğunu bize göstermiştir. Fenomenolojik ve tipolojik perspektiften olayın, ülkemizde, anavatanımız Türkiye'de ve hatta bütün Türk ve İslam dünyasında ve oradan dinî dünyalar arasındaki tezahür biçimlerinin karşılaştırmalı tetkiki, hiç şüphesiz bu konuda bize yeni ufuklar açabilecek mahiyeti haizdir. Bununla birlikte, bu tür bir amacın, bu konuda bizimkine benzer daha birçok monografik çalışmaların yapılması şartına bağlı olduğu aşikârdır.

Çalışmamız sırasında elde ettiğimiz bilgiler ve gözlemlediğimiz olaylara dayanarak diyebiliriz ki, Makedonya'da yaşayan halk, kendilerince kutsal kabul edilen yerlere revaç göstermektedir. Derdine derman bulma vesilesi ortada olduğu zaman, Hristiyan veya Müslüman olan halk arasında, bu gibi yerleri ziyaret etme konusunda ve ritüelleri uygulama açısından pek fark gözetilmemektedir. Farklı dini anlayışa sahip olan şahıslar, diğer dinî mensupları tarafından kutsal sayılan yerler rahatlıkla ziyaret edebiliyor.

Makedonya'da yaşayan Müslümanlar'ın bu gibi davranışlarında, diğer dinlerin etkisi de vardır. Bunun yanısıra, tarikatların Balkanlarda da derin etkisi olduğunu ve Tasavvuf anlayışında bu gibi davranışların hor görülmediğini gözönüne alacak olursak, olay netleşip daha açık hâle gelir.

Çalışmamız sonucunda görülmüştür ki, zaman içinde ziyaret yerlerine ziyaretler azalmamış tam tersine çoğalmıştır. Bu ziyaretlerin değişik uygulamalar, inançlar ve ritüellerle gerçekleştirildiği görülmüştür. Bölgedeki din adamlarının, bu amaçlarla yapılan ziyaretlerin ve uygulanan ritüellerin dinen tasvip edilmediğini ve yasak olduğunu söylemelerine rağmen ziyaretler eksilmemiştir. Birçok tekke, zaviye ve ziyaretgâh yeri tarihî bir eser olarak ziyaret edilmekle kalmıyor, değişik amaçlarla ve inançlarla da ziyaret edildiği görülüyor.

Importance of Tekke, Lodges and Pilgrimage for the Spread of Islam in the Balkans (in Macedonia)

Summary

In respect of its geographic region Macedonia is known from before Christ (B.C-M.O). Macedonia has been birth place and capital city of Filip and its son Alexandar the Great (Buyuk Iskender) and his makes Macedonia to become more popular. In V. century following the why of Carpathians Drugovit, Velegezit, Sagudet, Voynut and Brizit Slav tribes settled in this region and till the first half of XlV. century many dynasties royal households who originate from Slav starts to rule in this regions starting from Czar Stefan Nemanya and Uglyasin who fought in Kosovo against Sultan Murat Hudavendigar also is among people who have ruled in Macedonia.

An important factor in 9-10 collectively adaption of Islam is with the arrival of the Ottomans. And it is the Bogomil movement between the centuries. Bogomils after Jesus Christ as God and one Orthodox of eastern Arians against the ideology of the Catholic

Church agreed to the future of a prophet named Madmad. Bogomil Christians were expelled from Bulgaria and Serbia where settled in Bosnia and Macedonia. Living under the injustice and cruelty of Macedonia and Bosnia residents will save them from oppression. They need a management that will allow them to live in a peace and security. From the arrival of the Ottomans they found the peace of mind that they expect for centuries and therefore collectively they agreed to Islam.

Skopje, Bitola and Thessaloniki due to Turkish settlers of the community as in other places not only the ethnographic aspect also around the lodge, lodges and pilgrimage had changed by building a large scale. The cities and towns whom they settled from other villages by cultivating the land had been adopted as a second home.

Administrative organization of the Ottoman, Macedonia was divided in to three provinces: Skopje, Monastery and Thessaloniki. They were called together (Vilayet-I Salase) '' The three provinces".

At the Ottoman period in Macedonia literature, music, painting and especially architecture were important. During 4-5 century as if you look at the characteristics of the buildings that architects made you could clearly see Turkish-Islamic style. 5 centuries long when the Ottoman was ruling, Macedonia had developed and the honorable people of the Macedonia had various positions in the Ottoman Empire.

In Macedonia Islam developed following two main ways: First one is before appearance of Islam.

Sometimes without any ruler in a condition of clans sometimes Saka –Iskit Turkish confederans, Avar Turkish various Hun empires, Bulgarian Turk state like Khazar Turkish empires which Turks arrived organized after wards coming to this region from ''Evladi Farihan" to learn the Islam. Second one is in the time of Ottoman Turkish empire people known as ''Evladi Fatihan" brought Islam and this is second way. In the region Sunni-Hanefi percept has developed in respect of second way.

Beliefs and applications of Muslims living in Macedonia towards Dervish convent, Small Dervish lodge and place of pilgrimage, comparing in terms of similarities and differences, Turkey and Turkish republics essentially taking the applications and beliefs of Muslims living in Bulgaria and Greece. Off course, this applications and beliefs remain limited based on knowledge in source products.

We concluded our investigations by making comparison between beliefs and applications of Muslims living in Macedonia towards

Dervish convents, Small Dervish lodges and Muslims living in Turkey and regions having similar culture as Turkey. Functional analyses show that, religious, social, psychological and cultural living in space of research concreted with visit place. This concretion shows that society in the space of our research has connection with Ottomans culture.

Focusing inside the borders of the Republic Macedonia, show itself as one of the secret symbolic manifestation and in this view it is also blessed by knowing certain procedures and places to visit the goals and beliefs and practices are related to this work that we performed phenomenological method basis of the phenomenon wishing our field research that these is a rich manifest diversity.

From a phenomenological and typological perspective, of our country, our motherland Turkey and even the whole of Turkish and Islamic world and comparative surveys that the manifest form from the religious world and undoubtedly having the nature of us could open new horizons in this regard.

At the sometime such purpose similar to ours, due much more monographic studies will be done with this condition now obviously.

During our studies, amount of information and observations we made the conclusion that the people who lived in Macedonia could accept that they had holy places. When somebody had to find a cure for his or her problem, the Christian and Muslim people had not too much difference in visiting such places of following rituals. The people, who had a different religious understanding or even a different religion, could freely visit their own holy places.

The Muslims whom lived in Macedonia with such behavior have the effect of other religions. In addition the order of the Balkans has also a deep impact. If we take into account whether the bad behavior in the mysticism even becomes clearer.

In the results of our studies we could see that in time the places to visit didn't get less visitors it even got more visitors. These visits were based on various applications, beliefs and rituals. In that area the religious man told the people that they should not visit that places that were forbidden by the religion, but the people still visited these places. Many lodge, loges and pilgrimage didn't visit the places as a historical place but for a different purpose.

Makedonya'nın Kısa Tarihi

Makedonya'dan coğrafî bölge olarak tâ milat öncesinden beri sözedilmektedir. Ancak dünya tarihinde ön plâna çıkması Filip ve oğlu Büyük İskender'in doğum yeri ve saltanatlarının pay-ı tahtı olmasındandır. Miladî V. asırda Karpatların ardından yola çıkan Drugovit, Velegezit, Sagudet, Voynut ve Brizit Slav kabileleri bu bölgeye yerleşmiş, XIV. asrın ilk yarısına kadar da Slav menşeli birçok hanedan iktidara gelmiştir.[1] Çar Samoil'den başlayarak Çar Duşan, Stefan Nemanya ve Kosova Savaşı'nda Sultan Murat Hüdavendigar'a karşı savaşan Uglyaşin Makedonya'yı yönetenler arasında yeralmaktadır.

Osmanlıların gelmesiyle İslam'ın topluca kabul edilmesinde önemli bir etken 9-10. yy. arasındaki Bogomil hareketidir. Bogomiller, Ortodoks ve Katolik Kilisesi'nin ideolojisine karşı tek bir Tanrı'ya ve doğuda Ariusçular gibi İsa'dan sonra Madmad adında bir peygamberin geleceğine inanmaktadırlar.[2] Bogomil Hristiyanları bu anlayışlardan dolayı Bulgaristan ve Sırbistan'dan kovulurlar ve Makedonya ile Bosna'ya yerleşirler. Haksızlık ve zulüm altında yaşayan Makedonya ve Bosna sakinleri onları bu zulümden kurtaracak, güven ve huzur içinde yaşamalarını sağlayacak bir yönetime ihtiyaç duymuşlardır. Osmanlıların gelmesiyle asırlarca bekledikleri huzuru bulurlar ve bundan dolayı topluca İslamı kabul ederler.

Bizans imparatoru III. Andronikos'un 1341'de ölümü onun çok küçük yaştaki oğlu V. Juannis Paleologos'u kendine vasi tayin etmesi, Balkanlarda Sırp ve Bulgar tehlikesinin başgöstermesi üzerine, Bizans tahtını ele geçirmek isteyen Jean Kantakuzenos önce Umur Bey'in yardımına müracat eder, daha sonra ise Orhan Bey'den yardım ister. Bu münasebetin Türklerin Rumeli'ye geçişlerini oldukça kolaylaştıracağını düşünen Orhan Bey 5000-6000 kişilik bir yardımcı kuvveti Trakya'ya gönderir. 1344 yılında vuku bulan bu hadiseden üç yıl sonra (1347) Kantakuzenos'un tekrar yardım istemesi üzerine, Orhan Bey, oğlu Süleyman Paşa'yı 20.000 askerle gönderir. Kantakuzenos Osmanlılara askeri üs olarak Çimpe (Çimbi) kalesini verir. Böylece 2 Mart 1354 yılında Osmanlı Gelibolu yarımadasının fethini tamamlar. Süleyman Paşa Trakya içlerine yaptığı gaza akınlarıyla hakimiyet sahasını daha da genişletir ve bir bakıma Osmanlı Rumelisi kurulmasını kolaylaştırır.[3]

Osmanlı Rumeli'ye geçişten hemen sonra bazı tedbirler alır. Yabancı unsurların bulunduğu yerlerde, o bölgenin siyâsî ve askerî emniyetini sağlamak için Anadolu'dan Rumeli'ye Türk unsurunu yerleştirir. Böylece Osmanlı bir taraftan

1 Aleksandar Stoyanovski, *Gradovite na Makedoniya od Krayot na XIV. DO XVI vek*, Skopye 1981, s. 7.

2 Daha geniş bilgi için bkz. Dragolyub Dragolyeviç, *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloy Aziyi i Bogomilski Rodonaçalnici*, Beograd 1974, s. 9 ve devamı; Aleksandar Solovyev, *Yesu Li Bogomili Poştovali Krst*, Sarayevo 1948, s. 6.

3 Daha geniş bilgi için bkz: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X, 146 ve devamı, İstanbul; Georges Castellan, *a.g.e.*; Joseph vonHammer, *Geschichte Des Osmanichen Reiches*, boşnakçaya terc. Nerkez Smailagiç I, 51 ve devamı, Zagreb 1979.

ordusuyla elde ettiği topraklarda, hem tarikatlar yoluyla hem de kendilerine yaklaştırabilecek değişik inançlarla gönülleri fetheder. 1389 Üsküp, Pirlepe, İştip; 1391'de Manastır şehirleri fethedilir. 6 Ocak 1392 yılında Makedonya'nın tamamı Osmanlı idaresi altına geçer. Üsküp'ün fethinden bahseden Avrupa tarihçisi Castellan çok üzülerek şu sözleri söyler: *"1392 yılında sultanın bayrakları artık Üsküp'te de dalgalanmaya başlıyordu, çok geçmeden Beyazıt, Vardar Ovası'na binlerce Türk yerleştirerek Makedonya'yı Osmanlılar'ın diğer fethettiklerine başlangıç noktası teşkil edecek bir vilayet hâline getirmiştir".*[4]

Üsküp, Manastır, Selânik dolaylarına yerleşen Türk toplulukları, diğer yerlerde olduğu gibi buranın sadece etnografik görünüşünü değil, aynı zamanda buralarda tekke, zaviye ve ziyaretgâhlar inşa ederek büyük çapta değiştirmiştir. Şehir ve kasabalara yerleşenlerden başka köylerden de yerleşmek ve toprağı işlemek suretiyle bu toprakları ikinci bir yurt olarak benimsemişlerdir.

Osmanlı idarî teşkilatında Makedonya; Selânik, Manastır ve Üsküp olarak üç vilayete ayrılmıştır. Bunların hepsine birden *"Vilayet-i Selâse"*[5] denmiştir.

Osmanlı döneminde Makedonya'da edebiyat, musikî, resim ve özellikle mimarî çok revaçtadır. 4-5 asırlık bir dönem içinde burada inşa edilen yapıların mimarî üslûplarına bakıldığında, Türk-İslam özellikleri açıkça görülmektedir. Beş asırlık Osmanlı idaresinde Makedonya iyice gelişmiş ve bu bölgeden yetişen eşraf, Osmanlı Devleti'nin çeşitli mevkilerinde vazife görmüştür.

Makedonya'da İslamiyetin Yayılmasında Ana Unsurlar

Makedonya'da İslamiyet iki ana yol izleyerek gelişmiştir. Bunlardan birincisi, İslamiyet'in zuhurundan evvel, bazen Kağansız klanlar hâlinde, bazen da Saka-İskit Türk konfederasyonu, Avar Türkleri, çeşitli Hun İmparatorlukları, Bulgar Türk devleti, Hazar Türk imparatorlukları gibi teşkilatlı olarak bölgeye gelen Türklerin, daha sonra bölgeye gelecek olan Evlad-ı Fatihan'dan İslamiyet'i öğrenmesi ile gelişen koldur. İkinci yol, Osmanlı Türk imparatorluğu döneminde bölgeye gelen Evlad-ı Fatihan olarak bilinen Türklerin getirdiği İslamiyet'tir. Bölgedeki Sünnî-Hanefî İslam anlayışı, büyük ölçüde bu ikinci kolla gelişmiştir.[6]

İşte tespitini yapmaya çalıştığımız tekke ve türbelerdeki halk inanışları, daha ziyade bu ikinci kola mensup Müslüman Türklerin yaşadığı bölgelere mahsustur. Elde etmiş olduğumuz inanış ve uygulamalardan hareketle, bu bölgelerdeki eski Türk boylarının izleri ile karşılaştığımızı, buralarda ve burada eski Türk boylarının ikamet ettiklerini gösteren birçok inanış ve uygulamalar tespit ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Değişik milletler ve değişik Türk boylarına ait değişik inanış

4 G. Castellan, *a.g.e*. s.73.
5 İsmail Hami Danışmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1955, IV, 344.
6 Kalafat, *Makedonya Türklerinde Yaşayan Halk İnançları*, s. 12–13.

ve uygulamaların izlerine bu çalışmamızla tesadüf ettik. Tarihin ilk devirlerinden itibaren farklı zamanlarda oluşan bu inanışlar Orta Asya Türklerinin hayatına yön vermeye, onu belli bir tarz ve şekilde belirlemeye başlamıştır. Bu inanış ve uygulamalardan bir kısmına günümüzde Makedonya'da yaşayan Müslümanlar arasında tesadüf etmek mümkündür.

Konunun Aydınlatılmasında Başvurulan Kaynaklar

Araştırma esnasında, elde edilen bulgulardan hareket edilerek, Makedonya'da mevcudiyetini hâlâ korumuş olan birçok tekke, zaviye ve ziyaretgâhların Müslümanlarının inanış ve uygulamalarının Türkiye ve diğer Müslüman ülkelerdekilerle kıyaslanması için, inanış ve uygulamalar hususunda, Orhan Acıpayamlı'nın *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*[7]isimli kitabının yanısıra, Mehmet Naci Önal'ın *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*[8] eserlerine müracaat edildi.

Tekke ve zaviyelerle ilgili inanışlar ve uygulamalar bölümünde ise, Makedonya Müslümanlarının merasimlerine iştirak edilerek gözlem ve mülâkata dayalı bilgiler edinildi. Ölüm konusunda ise, Sedat Veyis Örnek'in *Türk Folklorunda Ölüm*[9] adlı eserinden büyük ölçüde istifade edildi.

Makedonya Müslümanlarının, tekke, zaviye ve ziyaretgâhlara karşı olan inanış ve uygulamalarını, benzerlikler ve farklılıklar açısından mukayese ederken, Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri, Bulgaristan ve Yunanistan'da yaşayan Müslümanların inanış ve uygulamaları esas alınmıştır. Tabii ki, bu inanış ve uygulamalar elimizdeki kaynak eserlerin verdiği bilgilerle sınırlı kalmıştır.

Yapmış olduğumuz inceleme, genelde Makedonya'daki Müslümanlar arasında tekke ve zaviyelere yönelik olan inanış ve uygulamalar ile Türkiye ve kültürel benzerlik taşıyan diğer bazı ülkelerdeki inanış ve uygulamaların kıyaslanması şeklinde olmuştur.

Halk İnanışları ve Dindeki Yeri

İlahî dinlerin gelmiş olduğu toplumların, daha önceden de bazı inançlara sahip oldukları bilinmektedir. Bu inançlar, ya daha önceki peygamberlerin getirdiği şeylerin inhirafı ile ortaya çıkmış veya değişik kültür ve toplulukların tarihî tecrübeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, Peygamber Efendimizin gelmiş

7 Orhan Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü,* Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1974.

8 Mehmet Naci Önal, *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri,* Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

9 Sedat Veyis Örnek, *Türk Folklorunda Ölüm*, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Fakültesi Yayınları, 1979.

olduğu Arap toplumunda da rukye, kadının uğursuzluğu, tavafın uryan (çıplak) bir şekilde yapılması gibi muhtelif halk inançları vardır.

Risalet vazifesini yüklenen her Peygamber, karşısında batıl da olsa, bütün inanç ve davranışlarda bu medeniyet ve hayatın getirdiği kültürü bulmuştur. Peygamberler insanlığın pek çoğuna tabiî gelen bir hayat tarzını, Allah'ın buyrukları doğrultusunda değiştirmeye çalışmışlardır. İslam dini kendinden önceki halk inançlarını tamamen ilga etmediği gibi, körü körüne de tasvip etmemiştir.

Genel bir çerçeve içerisinden bakıldığında denilebilir ki, İslam dini açısından tasvip edilen ve tasvip edilmeyen inanç ve uygulamalar veya âdet ve gelenekler vardır. Öyle inanç ve uygulamalar vardır ki, dinî hiçbir tarafı olmadığı hâlde dini birtakım farizaların yerine getirilmesini sağlamakta veya birtakım dinî gerçeklerin hatırlanmasına neden olmaktadır. Bu gibi inanç ve uygulamalar, halka zarar vermeyen ve onları bir nebze de olsa dine yaklaştıran veya dini vecibelerin hatırlanmasına neden olan âdet ve gelenekler olarak değerlendirilmelidir. Bu konudaki inanç, âdet ve geleneklerin örnekleri Makedonya'da azımsamayacak kadar çoktur.

Yine, halk tarafından benimsenen birçok âdet ve gelenek, dinî hiçbir tarafı olmadığı gibi, dinî inançlara da zarar verebilmektedir. Bu gibi inanç ve gelenekler halk tarafından dinî olarak kabul görür ki, bunların uygulanması dinî açıdan tasvip edilmez.

Halkın içerisinde derinleşmiş olan bu gibi âdet ve geleneklerin ortadan kaldırılması veya değiştirilmesi hayli zordur. Her zaman zararlı inanış ve geleneklerin yerine dinî emir ve yararları tavsiye etmek ve bunların uygulanmasını teşvik etmek, aynı zamanda halkın dinî olanı ve dinî olmayanı ayırması için onları bilinçlendirmek, en önemli görevlerimizden biridir.

Balkanlar'da Halk İnançlarının Ortaya Çıkışı

a) Telkin Yolu ile Ortaya Çıkan İnançlar

Telkin yolu ile ortaya çıkan inançlar, felsefî düşüncelerin, ideolojilerin telkin ettiği, halkın öyle kabul etmesini istediği inançlardır. Bu tür inançlar, daha çok, benimsetme veya ikna etme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Buna en bariz örnek olarak, misyonerlik faaliyetleri zikredilebilir. Zira, misyonerlik faaliyetlerdeki yöntem, benimsetme ve ikna etme yöntemidir. Arnavutluğun güney bölgesinde komünizmden yeni çıkmış ve din ile hiçbir ilgisi olmayan halka, Hristiyan misyonerleri tarafından haçların dağıtılması, telkin, benimsetme ve ikna yolu ile ortaya çıkan inançların en bariz örneklerinden biridir. Bu örnekte, hem benimsetme hem de ikna etme yöntemi görülmektedir. Çünkü dağıtılan haçları hem benimseterek yani onlara dinin faydalarını anlatarak, hem de oradaki halkın ihtiyaçlarını karşılayarak ikna yöntemi kullanılmaktadır.

b) Tebliğ Yolu ile Ortaya Çıkan İnançlar

Bu yolla ortaya çıkan inançlar, ilahî dinlerin peygamberleri tarafından halka tebliğ edilen ve onların buna inanmaları istenilen inançlardır. Buna örnek olarak, İslam dininde Hz. Muhammed'in halka, Allah'tan indirilmiş olan iman esaslarının tebliğ etmesidir. Telkin yolu ile doğan inançlar ile tebliğ yolu ile doğan inançların ortaya çıkması arasında zahiren bir benzerlik görülüyor ise de, farklı olduğu anlaşılmaktadır. Birisi tamamen beşerî kaynaklı olup insan zihninin ürünü iken, diğeri ilahî kaynaklıdır.

c) Anonim Olarak Ortaya Çıkan İnançlar

Anonim olarak doğan inançlarda belli bir telkin ve propaganda vasıtası yoktur. Çoğu zaman bu tür inançlar meçhuliyet üzerine inşa edilmiştir. Yani, bilinmeyen bir zaman içinde, keyfiyeti kesin olarak bilinmeyen bir hadisenin ortaya çıkmasından sonra doğan bir inanç öğesi, belli bir zaman geçtikten sonra, toplumun genelinde kabul görerek ortak inanç hâline gelir.[10] Bu gibi halk inançları genellikle, eğitim seviyesi düşük olan yerlerde ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi halk inançları, günlük yaşayış, iktisadî ve ticarî davranış şekilleri, hava tahmini, güzel sanatlar ve edebiyat gibi yüzlerce konuyu ihtiva eden zenginliğiyle, bunların yer yer manevî ve dinî inançlarla benzerlik göstermesiyle, çok geniş bir alanı kapsamaktadır.

Makedonya'daki Ziyaret Yerleri, Ritüeller ve İnançları

1. Abdi Baba Türbesi (İştip)

Abdi Baba Türbesi İştip'in merkezinde bulunur. İştip'te bulunan ziyaret yerlerinden en meşhur olanlardandır. Türbede tarihi ile ilgili tam olarak bilgileri elde etmemiz için hiçbir levhaya rastlanmaz. Fakat türbedardan ve çevredeki yaşlılardan edindiğimiz tahmini bilgilere göre 600 küsür senelik bir ziyaret yeri olduğu rivayetleri mevcuttur. Yani, bildikleri sadece Osmanlılar döneminden kalma bir türbe olduğudur.

Türbe yaklaşık 60-70 m²'lik bir alanda yerleşmiştir. İçerde bulunan mezarlar üç bölümden oluşan bir yapı ile örtülmüş. İçeriye girildiğinde koridor bölümü, en büyük şeyhin mezarının bulunduğu oda ve diğer hizmet vermiş kişilerin mezarlarının bulunduğu salondan ibarettir. Türbede 12 mezar vardır. Türbeye ismini veren zâtın mezarı ayrı bir odadadır. Genelde ritüeller, bu şeyhin bulunduğu mezarda yapılır. Bu şeyhin ismi Abdi Baba'dır. Türbe de Abdi Baba'nın ismi ile meşhur olmuştur. Kendisi Halvetî tarikatına mensuptur. Türbe Halvetîler tarafından sahiplenilmiştir. Onlar buranın bakımı ile ilgilenirler, ziyaret ederek zikir-

10 Ali Çelik, İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları, İstanbul, 1995, s. 21.

ler yaparlar. Şeyh Abdi Baba'nın tarikatta büyük hizmetleri olmuştur. Bununla birlikte kendisi, savaş dönemlerinde bazı harikulade olaylar yaşamıştır. Kendisi ermiş bir kişi olarak kabul edildiğinden mezarı ziyaret edilip ritüeller uygulanarak derman istenmiştir.

Ziyaretçiler Abdi Baba Türbesi'ne geldiklerinde ilk olarak, türbedarlık yapan Pendiye Ali'ye başvururlar. Geliş amaçları belirtilir. Türbedâr abdest aldıktan sonra, türbenin kapısını açarak ziyaretçileriiçeriye kabul eder. Ziyaretçilerin de abdestli olmasının iyi olduğuna inanılır. Daha sonra ritüellerin yapıldığı Abdi Baba'nın mezarının bulunduğu odaya girilir. İçerde ilk olarak Abdi Baba'nın mezarının başında sağdan sola doğru dönülür ve o esnada mezar okşanarak öpülür. Üç defa döndükten sonra ziyaretçi, türbedar ile beraber diz çökerek Kur'an'dan bildiklerini okur. Aynı zamanda derdine derman için dua ederek *"Hastalığım için Abdi Baba'dan sebep Allah'tan derman."* sözlerini tekrar eder.

Ziyaretçiler ve türbeyi sahiplenmiş olanlar Abdi Baba'nın mezardan kalkıp namaz kıldığına inanmaktadırlar. Bu yüzden türbenin içinde kendisi için beyaz bir takke, abdest alması için bir sürahi dolusu su ve yanında havlu bırakılır. Aynı zamanda bunlar, gelen ziyaretçilerin ritüellerinde kullanılır. Ziyaretçiler mezarın etrafında dönüp dua ettikten sonra, Abdi Baba'nın namazda kullandığına inanılan takke ziyaretçiye verilir. Takke ziyaretçi tarafından öpüldükten sonra, hem erkek hem de bayan ziyaretçiler onu başlarına koyarlar. Abdi Baba'nın namazdan sonra kullandığına inanılan tespihler de ritüeller için kullanılır. Bu tespihler ziyaretçinin boynuna asılır, ziyaretçi mezar başında yalnız bırakılır. Bu hâl 10-15 dakika devam eder. Daha sonra türbedar içeriye girer, dua ettikten sonra tekrar dışarı çıkarak ziyaretçiyi yine tek başına bırakır. Bu uygulama üç defa tekrar edilir. Üçüncü defadan sonra türbedar içeriye girerek ziyaretçiyi üç defa tespihten geçirir. Bu esnada Bismillah, İhlas ve Fatiha okunur. Bu uygulama ile ziyaretçide var olan kötülüklerin çıkacağına inanılır. Daha sonra yine kötülüklerin temizlenmesi için, içerde bulunan bir süpürge mezara sürülerek onunla ziyaretçinin vücudu temizlenir. Bu ritüelle ziyaretçide var olan sıkıntının, hastalığın, derdin temizleneceğine inanılır. Bu uygulamadan sonra ziyaretçilerin yanlarında getirmiş oldukları bağışlar mezar başına bırakılır. Bağış olarak havlu, gömlek, çorap, seccade vb. gibi eşyalar getirilir. Bazıları ise Türbenin bakımı için para vb. şeyler bağışlar. Ziyaretçiler yanlarında getirdiklerini mezar başında bıraktıktan sonra Abdi Baba'nın mezarından dışarı çıkarlar. Dışarıda bulunan ve gecelemiş olan sudan içilir, el ve yüzler yıkanır. Bazıları mum yakma işini sonunda, bazıları ritüellere başlamadan önce gerçekleştirir. Mumları ziyaretçiler evlerinden getirir, türbenin içinde özel olarak tahsis edilen yerde dilek tutarak mumu yakar. Her dilek için ayrı mum yakılır. Böylece, ziyaretler yerine getirilir ve ritüeller gerçekleşmiş olur. Bu ziyaret ve ritüellerde, dileklerinin kabul olunması için inanmak önemlidir. Ağır hastaların, ritüelleri gerçekleştirerek Abdi Baba Türbesi'ni üç defa ziyaret etmesi gerekir.

Abdi Baba Türbesi birçok neden için ziyaret edilerek ritüeller gerçekleştirilir. Çocuk sahibi olamayan, değerli eşyaları kaybolmuş olanlar, kendisine muska yapıldığını düşünenlertarafından; ayrıca baş ağrıları, beden ağrıları, uğrak, psikolojik rahatsızlıklar vb. nedenler dolayısıyla türbe ziyaret edilir. Psikolojik rahatsızlığı olan bazı ziyaretçiler, psikoloji doktorlarının tavsiyesi üzerine Abdi Baba Türbesi'ni ziyaret ediyor.[11] Yani, tıbben çaresi bulunamayan kişilerin, bu türbeyi ziyaret etmeleri önerilir. Bu da ziyaretgâhın sihirli bir yer olduğuna inanıldığını gösteren delil olarak algılanmaktadır.

Türbe her yaş grubu tarafından ziyaret edildiği, yani çocukların da buraya getirildiği söylenir. Korku, ağzı tutulması, küçük abdestini tutamama, sağlıklı bir şekilde büyüme vb nedenlerden dolayı çocuklar ziyaret yerine getirilir. Abdi Baba Türbesi'ni ritüelleri ile beraber ziyaret edenlerin derman buldukları rivayet edilir. Psikolojik hastalığı olanlara, çocukların sıkıntılarının giderilmesinde daha faydalı olduğu ifade edilir. Ayrıca muskanın bozulmasında da çok tesirli olduğu söylenir.

2. Bogovin (Mehmet Baba) Tekkesi - (Kalkandelen)

Kalkandelen kasabasının güneyinde sekiz kilometre uzaklıkta, Şar dağının eteklerinde Bogovin köyü bulunur. Yani, Kalkandelen ile Gostivar kasabası arasında bulunan köylerden biridir. Bogovin, büyük bir köy olduğu için 1999 yılında belediyeye dönüştürülmüştür. Bugün Bogovin, Kalkandelen Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı bir belediye konumundadır. Bogovin'deyaklaşık 1300 hane ve 7000 nüfus vardır. Halk, genellikle ziraatla ve hayvancılıkla uğraşmasına rağmen, burada gurbetçilik daha yaygındır. Halkın tamamı Arnavut'tur. Bogovin Tekkesi (Mehmet Baba) ismindeki ziyaret yeri de bu beldede bulunur. Halk arasında bu ziyaret yeri daha çok Bogovin Tekkesi ismi ile tanınmaktadır.

Tekkedeki mezarın tarihçesine gelince, kesin olarak zamanının bilinmediği ama yaklaşık 500 sene önceye ait bir mezar olduğu ve Mehmet adında bir çobanın gömüldüğü beyan edilir. Bu çobanın keramet gösteren bir veli olduğu kabul edildiği için mezarı ziyaret edilir.

Bogovin köyü (o zaman birkaç hanelik bir köy konumundaymış) genelde, çobanların hayvan sürülerini dağlık bölgelerden doğuya yani sıcak iklime sahip olan bölgelere götürmek için bir geçiş yolu konumundaymış. Mehmet Baba diğer çoban arkadaşlarıyla beraber, Kosova sınırı yakınlarında bulunan Resteliça ve çevresindeki köylerden aldıkları sürüleri doğuya doğru götürmek için yola koyulmuş. Sözünü ettiğimiz köye vardıklarında, sürüleriyle beraber biriki gün istirahat etmek amacıyla konaklamaya karar vermişler. Köyde üzüm yetiştirildiği için ve üzümlerin de olgunlaştığı bir zaman olduğundan bağlardan birinin sahibinden üzüm istemeye karar vermişler. Arkadaşları, yaşça daha küçük olduğundan üzüm

11 Benzer bir inanç Ankara Beypazarı'ndaki Ayvaşık Dede ismindeki ziyaret yeri için de söz konusudur. Bkz. *Ankara ve Çevresindeki Adak ve Adak Yerleri*, s. 103.

istemeye Mehmet'in gitmesini istemişler. Kendisi çok çekingen ve alıngan biriymiş. Bu yüzden, kendisine yapılacak herhangi bir hakaret veya azarlamadan korktuğundan gitmeye çekinmiş. Fakat, arkadaşlarını kırmayarak tekliflerini kabul etmiş. Üzüm istemeye gidince bağ sahipleri (isimleri kesin olarak bilinmiyor) onu küçük düşürerek, bizim size verecek bir şeyimiz yok deyip Mehmet'i çok üzmüşler. Üzgün ve kızgın bir şekilde durumu arkadaşlarına açıkladıktan sonra ellerini semaya doğru çevirerek beddua ettiğinde, Allah tarafından büyük bir tufanla o kişinin bağı helak olmuş. Bu olaydan sonra Mehmet, üzüntü ve sıkıntıdan o köyde vefat etmiş, çoban arkadaşları mezarını, bugün bulunduğu yere dikmişler. Yıllar geçtikten sonra Bogovin köyünde yaşayan bir ailenin büyüğü, ölen o çobanın kendi ailesinden biri olduğunu ve o mezara sahiplenmeleri gerektiğini rüyasında görmüş ki bugün bu mezar hakkında bilgileri edindiğimiz Halil Amca da o ailenin mirasçılarındandır. Bu aile rüyayı gördükten sonra mezarı, duvarlar ve çatıdan oluşan 25 m^2'lik bir alanı örtmüşler. Daha sonra Mehmet Baba'nın mezarı etrafında mezarlar dikilerek, köyün kabristanı oluşmuştur. Bogovin Tekkesi burada yatan Mehmet Baba'nın göstermiş olduğu kerametten dolayı ziyaret edilmektedir. Bununla birlikte onun evliya olduğu söylenir.

Bogovin Tekkesi, 23 km'lik Kalkandelen-Gostivar yolu arasında bulunan Bogovin köyünde yer alır. Ziyaretgâh bir mezardan ibarettir. Ziyaret yeri, mezarda yatan ve evliya olduğu düşünülen kişinin ismi ile değil, bulunduğu köyün ismiyle tanınmıştır. Bu ziyaret yeri bugün bir belediye durumunda olan Bogovin kabristanın ortasında yer alır.

Ziyaretçiler tekkeye geldiklerinde, ritüelleri gerçekleştirmek içinonların Halil Hayredin'i alması gerekir. Ritüeller tekkenin içinde gerçekleştirilmektedir.

Ziyaretgâh, tıbben çaresi bulunamayan uğrak, kekeme, muska, çocuğu olmama, psikolojik rahatsızlıklar gibi nedenlerden dolayı ziyaret edilir. Tekkenin içinde, 3 m uzunluğunda iki mezar bulunur. Halil'den elde ettiğimiz bilgilere göre biri evliya ve kendi ailesinden olduğunainandıkları Mehmet'e, diğeri Mehmet'in eşine aittir. Ritüeller ise evliya olarak bilinen Mehmet Baba mezarında yapılır.

Ziyaretgâh, Bogovin Tekkesi ismiyle halkın diline yerleştiği için, ziyaretçiler tarafından ziyaret yerindeki mezarda yatan ermişin ismi bilinmemektedir. Halil Amca ise mezarın kendi ailesinden olan Mehmet Baba'ya ait olduğunu, kendisinin hiçbir tarikata mensup olmadığını ifade ediyor.

Değişik rahatsızlıklar nedeniyle gelen ziyaretçiler, Tekkeye girdikten sonra, mezarın başı üzerinden geçmeyerek üç defa hilal şeklinde sağdan sola doğru döner. Bu esnada ziyaretçi dua ederek ne için geldiğini belirtir. Derdini söyledikten sonra, Kur'an'dan bildiği sureleri okur. Aynı zamanda, ritüelleri gerçekleştirirken ve dua ederken "*Babadan sebep, Allah'tan derman.*" sözler tekrarlanır. Bazı ziyaretçiler ise mezarı öperek değişik uygulamaları gerçekleştirirler.

Bu ritüelleri gerçekleştirdikten sonra ziyaretçiler, mezar yanındaki sürahide bulunan sudan üç defa içip yüzlerini yıkarlar. Böylece, dileklerinin kabul olunacağına inanırlar. En sonunda ziyaretçiler kendi eşyalardan herhangi birini mezar üzerine işaret olarak bırakırlar. Ziyaretçi, kendi eşyası dışında duasının kabul olması için tekkede yakmak amacıyla mum getirip yakarlar. Bazı ziyaretçiler ise dileklerinin gerçekleşmesi için metal paralar bırakırlar. Dilekleri yerine gelen veya rahatsızlıklarına derman bulan ziyaretçilerin bazıları, teşekkür niyetiyle kurban getirerek tekkeyi tekrar ziyaret eder. Tekkede kesilen bu kurbanın eti köydeki fakirlere dağıtılır. Kurban adayan ve tekkeye gelip kesmeyene ise rüyasında Mehmet Baba'nınbu durumu o kişiye hatırlattığısöylenir.

İhtiyaçları nedeniyle ve tıbben derman bulamayan ziyaretçilerin, tekkeye ilk gelişlerinde ritüelleri gerçekleştirdikten sonra, evlerine döndükleri gece ziyaretleri esnasında Mehmet Baba'nın yerinde bulunmadığına dair rüya görürlerse, dileklerin yerine gelmesi için iki defa daha ziyaret ederek ziyareti üçe tamamlaması gerektiğine inanırlar. İlk ziyaretten sonra o gece rüyalarında Mehmet Baba görünmezse bu, bir daha ziyaret etmeye gerek duyulmadığına işaretolarak kabul edilir. (Buna benzer olan inanç, Kalkandelen'in Şipkoviça köyündeki tekkededе mevcuttur).

Din, dil, ırk farkı gözetilmeden, tıbben şifa bulamayan herkes Bogovin Tekkesi'ni ziyaret edebilir. Bunların arasında orta bir dinî bilgisi olanlarla, yüksek tahsilli kişiler de bulunur. Ziyaretçiler, Makedonya'nın her yerinden gelerek, dertleri nedeniyle Tekkeyi ziyaret edip ritüeller gerçekleştirirler. Ziyaretler, belli bir zaman, belirli bir yaş sınırı olmadan ihtiyaç duyulduğu her zaman, her yaş gurubu tarafından yapılabilir. Adakların en çok bu zamanda kabul olduğu düşünüldüğündenHıdırellez'den önce halk tarafından tekke yoğun olarak ziyaret edilir.

Bogovin Tekkesi kadınlar tarafından daha çok ziyaret edilir. Bu ziyaretçiler genelde çocuğu olmayanlar, kısmetleri açılmayanlardır. 30-40 sene önce bu mezara fazla rağbet edilmediği, din bilginleri tarafından da önem verilmediği söylenir. Fakat zaman içinde ziyaretler nedeniyle dertlere derman, hastalıklara şifa bulunması Bogovin Tekkesi'ne ziyaretlerin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Ziyaretçilerin tıbbın çaresiz kaldığı birçok hastalıklara tekkede derman bulması din adamlarınınsuskun kalmasına sebep olmuştur. Bu gibi ziyaretlerin ve yapılan ritüellerin doğru olmadığını söyleyenbazı imamların sayısı az olduğu için halk, çare bulmak için insanların inançlarına dayanarak bildiklerini yapmaya devam etmektedir.

Halil Amca, Bogovin'de gerçekleştiğini söylediği bir olayı, ziyaretçilerin rahatsızlıklarına çare bulunduğunu gösteren örneklerden biri olarak anlattı: Kırk küsür sene önce köyde Ali isminde zengin, tekkeye yapılan ziyaretlerin yanlış olduğunu, mezarın insanlara hiçbir faydasınınbulunmadığını, orasının diğer mezarlardan hiçbir farkınınolmadığınısöyleyen bir kişi yaşıyormuş. Oğluna gelin getirdikten sonra, Ali Bey'in gelini hiç kimsenin çare bulamadığı bir rahatsız-

lıkla karşılaşmış. Öyle bir hastalıkmış ki sanki vücudunda iskelet yokmuş gibi yerinden hareket edip dengesini sağlayamıyormuş. Ali Bey, köyde bulunan Tekke ile ilgili düşüncelerinden dolayı mezarda yatan Mehmet Baba'nın bu hastalığa derman bulabileceğineinanmıyor, bu yüzden de türbenin ziyaret edilip ritüeller yapılmasına izin vermiyormuş. Ailesi, Ali Bey'in birkaç günlük seyahatini fırsat bilip ondan habersiz tekkeyi ziyaret etmeye karar vermişler. Ziyaret yerine ilk gelişlerinde mezar başında gereken ritüelleri yaptıktan sonra gelin, o akşam evinin ana giriş kapısının altında büyü olduğunu rüyasında görmüş. Ertesi gün sabahleyin kapının altına baktıklarında yapılmış olan muskayı bulmuşlar. İkinci gece geline, evin merdivenlerinin üçüncü basamağında muska olduğu rüyasında göründükten sonra, tekrar kontrol ettiklerinde rüyası gerçek çıkmış. Fakat gelinin sağlığında hâlâ hiçbir değişme görülmemiş. Üçüncü gece gelin banyonun kapısı altında bir muskanın daha bulunduğunu rüyasında görmüş, kapının eşiği altından muska çıkarıldıktan sonra gelin sağlığına kavuşmuş. Ali Bey seyahatten döndüğünde, kendisine bu durum anlatılınca, Halil Hayredin'in ailesine giderek söylemiş olduğu sözlerden dolayıonlardan özür dilemiş, sahip olduğu inançların yanlış olduğu kanaatine varmıştır. Bu olaydan sonra Bogovin Tekkesi'ne ziyaretlerin daha yoğun bir şekilde devam ettiği rivayet edilir.

3. Kırçova (Hayati Halvetî) Tekkesi (Kırçova)

Halvetîliğin yayılması için Hayati Baba Horosan'dan kalkıp Kırçova kasabasında tekke kurmuştur. Kırçova Tekkesi'ni kurduktan sonra Halvetîlerin merkezi olan Ohri şehrinde de Halvetî Hayati Baba tekkesini kurmuştur.

Kırçova'da Halvetî tarikatı güçlü bir şekilde yayılmıştır, fakat son dönemlerdeki göçler ve yaşlıların vefatı tarikatın zayıflamasına neden olmuştur. Kırçova Tekkesi'nin ilk şeyhi Ahmed Efendi'dir. Kendisi yaklaşık beş yüz sene önce vefat etmiş ve mezarı Kırçova Tekkesi'ndedir. Ziyaretçiler tarafından da bir türbe ile örtülen bu mezar ziyaret edilerek içerde ritüeller gerçekleştirilmektedir.

Türbenin bulunduğu mekânı tarif edersek, Halvetîlere ait olan cami, caminin içinde namazların kılındığı ve zikirlerin yapıldığı semahane, semahanenin çıkışında tarikatla ilgili sohbetlerin yapıldığı kahve ocağı bulunur. Dışarıda ise aynı avlu içinde şadırvan ve şeyhlerin defnedildiği iki yapı yer almaktadır. Bu yapılardan sadece ilk şeyh Ahmet Efendi'nin ve ondan sonraki iki şeyhin mezarının bulunduğu yapı ziyaret edilir. Aynı zamanda tarikata mensup olanlar tarafından, sadece ritüellerin yapıldığı bölüm haftada bir defa ziyaret edilerek zikirler yapılmaktadır. Her iki yapıda tarikatta hizmet eden 16 şeyhin mezarı bulunmaktadır. Fakat ziyaretçilerin kabul edildiği ve zikirlerin yapıldığı yerdeki mezarlar ilk üç şeyhe aittir. Bu şeyhlerden ilki şeyh Ahmet Efendi'dir. İkinci şeyh, şeyh Ali Efendi'dir. İbrahim Bey, diğer şeyhlerin isimlerini ise hatırlayamadığını söylüyor.

Tekkede görev yapanşeyhin ifadesine göre mensubu oldukları tarikatın hiçbir gizliliği yoktur. Onlar, Peygamberin yolunu takip etmektedir. Onların yaptığı iş"fazla namaz, fazla zikir, fazla ibadet"tir. Şeyh, kapılarınınherkese açık olduğunu, isteyenin namazlara, zikirlere, sohbetlere katılabileceğini belirtiyor.

Halvetîler tarafından türbe, her cuma günü sabah namazından sonra ziyaret edilir. Bu ziyaretler esnasında, tarikata mensup olanlar tarafından Yasin-i Şerif okunup "Kelime-i Tevhid" getirilir.

Bunun dışında derman için, hastalıklar için türbeye gelen ziyaretçiler de vardır. Çocukların korkması, ağlaması, çocuğu olmayan kadınlar ve tıbbi rahatsızlıklar için ziyaret edenler çoğunluktadır. Bu rahatsızlıklara ziyaret yerinde derman bulacakları inancı vardır.

Türbeye gelen ziyaretçiler türbedar tarafından kabul edilir. Türbedar, ziyaretçinin geliş nedenini öğrendikten sonra ziyaretçiden, giydiği eşyalardan birini teslim alır. Teslim alınan eşyalar türbede hastanın adına dua edilerek şeyhlerin mezarları önüne bırakılır. Orada bir gece kaldıktan sonra, ertesi gün türbeden alınarak ziyaretçiye teslim edilir. Getirilen eşyalar genelde başörtü, tişört, çorap, havlu, gömlek vb.'dir. Bu eşyaları ziyaretçi teslim aldıktan sonra derman bulabilmek için kullanması, üzerinde şifa için bir müddet taşıması gerekir. Derdine derman bulduğu takdirde ziyaretçi, tekrar türbeye gelip teşekkür ziyareti yapar. Ağır hasta olanlar temiz ve abdestli olma şartıyla türbedar tarafından türbeye kabul edilir. Türbede ilk üç şeyhin mezarı etrafında sağdan sola doğru dönülür. Bu esnada Kuran'dan bildikleri bölümler veya sureler okunur ve dua edilir. Türbedar tarafından da ziyaretçi için dua edilmektedir. Ziyaretçilerden bazıları üç İhlas ve bir Fatiha, bazıları ise Yasin-i Şerif okurlar. Bununla birlikte türbede iki rekat nafile namaz kılan da olur. Bu ritüeller yapıldıktan sonra hasta tarafından, geri almak maksadıyla kendi eşyasından bir şey türbeye bırakılır. Ertesi gün hasta, bıraktığı eşyayı giymek için gelip türbedardan teslim alır.

Halvetîlere ait olan türbe genelde, Kırçova ve çevresinden gelen ziyaretçiler tarafından daha yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Bazen rüyasında Kırçova Türbesi'ni gören Makedonya'nın diğer kasabalarından da ziyaretçilerin geldiği söyleniyor.

Ziyaretgâh Müslümanların yanısıra Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilir. Bunlar genellikle tıptan ümidini kesen ziyaretçilerdir.

Önceden türbeyi ziyarete gelenler dilekte bulunmak için mumlar getirirlermiş. Aynı zamanda tarikat geleneğine göre her gün akşam ile yatsı namazı arasında mutlaka mum yakılırmış. Şimdi ise elektrik kullanıldığından mum yakılmıyor. Ziyaretçilerden getirilen mumların da yakılmasına izin verilmiyor.

Şeyhten edindiğimiz bilgilere göre dileklerinin yerine gelmesi için, ziyaretlerin ve ritüellerin inanılarak yapılması gerekir, aksi hâlde derman bulmak müm-

kün değildir. İnançları tam olan, ziyaret ve uygulamaları gerektiği şekilde ifa edenziyaretçilerdenbazılarının derman buldukları rivayet edilir. Derman bulanlar tekrar türbeyi ziyaret ederek bağışta bulunup hediyeler getirdikleri görülmüştür. Ziyaretçilerden en çok derman görenlerin çocuklar olduğu ifade edilir. Bundan dolayı türbe çocuklar için daha yoğun bir şekilde ziyaret edilir.

Türbedar tarafından kabul edilen ziyaretçilerin eşyalarından biri, bir gece gecelemesi için teslim alınır ve ertesi gün de teslim edilir. Ağır hasta olan ziyaretçiler ise türbeye alınır, kendilerinden sadece mezarları dönmeleri, dua etmeleri ve eşyalarından birşey bırakmaları istenir. İçerde nafile namazın kılınması, mezarların öpülmesi ise ziyaretçilerin kendilerine göre yaptığı uygulamalardır.

Türbede bulunan mezarlardaki zatların hangi tarikata mensup oldukları çoğu ziyaretçi tarafından bilinmemektedir.

4. Koca Babalar (Gizli Babalar) Türbesi (Radoviş)

Türbe, "Koca Baba" ve "Gizli Baba" isminde iki ermiş kişinin yatırı burada bulunduğundan bu isimlerle anılmıştır. Bu kişilerin Halvetî Hayatî Tarikatı'na mensup oldukları rivayet edilir. Bu kişilerin hangi tarikata mensup olduğu ziyaretçilerin çoğu tarafından bilinmemektedir. Bu, sadece tarikata mensup olanlar veya türbeyi sahiplenenler tarafından bilinir.

Türbe İştib'e bağlı olan ve bu şehrin doğusunda bulunan Radoviş kasabasındadır. Ziyaretgâh yaklaşık 20 m²'lik bir alanı kapsayan bir türbeden oluşur ve ikisi içeride ikisi dışarıda 600 senelik dört mezar bulunur. Türbe günümüzde Hristiyan ailelerin evleriyle kuşatılmış bir mekânda bulunur. Bu kişilerin devletin yüksek makamlarında çalışması dikkati çeker.

Bu mezarlarda yatanların evliya olduklarına inanılır. Aynı zamanda tarikata mensup oldukları kabul edilir. Edindiğimiz bilgiler doğrultusunda, bu mezarlarda yatan ermişlerin isimleri şöyledir: İlk ve en büyük olarak kabul edilen mezar "Koca Baba"ya aittir. Bu yüzden Türbe bu isimle anılmıştır. İkinci mezarın ise "Gizli Baba"ya ait olduğu rivayet edilir. Türbe bu isimle de bilinmektedir. Bu iki mezar türbenin içinde olduğundangünümüzde ziyaretgâh bu iki isimle anılır. Diğer iki mezar ise "Hüsnü Efendi Baba" ve "Hamamda Yatan Baba"ya aittir. Bu iki mezarın dışarıdadır. Fakat izleri kaybolmuştur, dolayısıyla tam olarak nerede oldukları da kesin olarak bilinmez. Bu mezarların izleri, buraları sahiplenen Hristiyanlar tarafından yok edilmiştir. Türbeyi de yıkmaya çalışmışlar, fakat bu düşüncelerinden dolayı bazı sıkıntılar meydana geldiği rivayet edilir.[12]Anlatılanrivayetlere göre; türbeye komşu olan,devletin yüksek makamlarında çalışan Hristiyan birine, Koca

12 Ziyaret yerlerine karşı yapılan saygısızlığın musibetle cezalandırılması ile ilgili benzer rivayetler için bkz. *Kayseri ve Çevresindeki ziyaret yerleri*; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri, 1984, s. 77.

Baba ve Gizli Baba, eğer orayı yıkmaya kalkışırsan başınıza büyük felaketler gelecek sözleriyle rüyasında görünmüş. Hristiyan olan diğer bir komşu ise, türbenin yanından geçerken, başını mezarlara çevirerek tükürüyormuş. Bundan dolayı o kişinin ağzı neredeyse ensesine ulaşacak derecede eğilmiş ve konuşamaz hâle gelmiş. Bu durumdun kurtulmak için gidip türbedarlık yapan Kemal Bey çağrılmış ve kendisine olay anlatılmış. Kemal Bey, Hristiyan komşuya mezarlardan özür dilemesini söylemiş. Türbeye kabul edilen bu Hristiyanın, gerekliritüelleri gerçekleştirdikten sonra normal hâline dönmüş. Bu olaylardan sonratürbe etrafında yaşayan, devletin yüksek mertebelerinde görev yapan Hristiyanlar aşırı derecede korkmuşlar. Bunun sonucunda onlarda türbeye karşı bir saygı oluşmuş ve orada gerçekten önemli kişilerin mezarları olduğuna inanmaya başlamışlar. Türbenin kapısı kilitli olmamasına rağmen hiçbir zarar verilmemiş. Aynı zamanda, ziyaret yerine hizmet ederek bazıları bakımını da üstlenmiş. Bunların dışında saygıları nedeniyle, türbenin önünden hınzır geçirmemiş, hatta etini de yememiş, evleri ziyaret yeri ile aynı avludaolduğundan, alkolü de sadece evleri içinde içmişlerdir.

Ziyaret mahallinde, Hacı Kemal Şaban türbedarlıkyapmaktadır. Hacı Kemal Şaban, türbede yatan evliyalarla ilişkisi olduğunu söylüyor. Kemal Bey, mezarlarda yatanların ne zaman türbeden çıktıklarının, ne zaman döndüklerinin ilham yoluylakendisine bildirildiğini iddia etmektedir. Bazen, türbede bulunduğu zamanlarda ermişlerin geldiklerinde mezarların titrediğini söylüyor. Hac farizası esnasında onları uzun sakallı bir hâlde gördüğünü ifade ediyor. Kemal Bey hem türbedarlık hem de Rufaî şeyhliği yapıyor. Bu göreve dedesinin vefatından sonra vekâlet etmeye başlamış. Günümüzde dedesine intisap edenlerden 120 dervişi var. Yapılan zikirleri ve ibadetleri yürütmektedir. Kendisi Rufaî şeyhi olarak hastalara şifa dağıttığını, çocuk sahibi olamayanlara olma yollarını söylediğini, kendine gelenlerin ne için geldiklerini, yolda gelirken kendisi hakkında ziyaretçilerin neler söylediğini, büyüsü olanların muskası evinin hangi yerinde olduğunu bildiğini, evlenemeyenlerin kısmetlerini açtığını iddia ediyor. Bunların hepsini tespihlerin yardımıyla bildiğini ifade ediyor. Bu görevi Rufaî tekkesinde şeyhlik yapan dedesinden aldığını anlatıyor. Dedesinin şeyhlik döneminde, kendisinin felç olduğunu, ayakları ve ellerinin birbirine girdiğini, aynı zamanda konuşamadığını söylüyor. Yaklaşık bir ay bu hâldekalmış, dedesi gelip bir baston ile başına vurmuş, bu vuruştan sonra normal hâline dönmüş. Bu olaydan sonra dedesi bu göreve onun devam etmesini söylemiş. O günden beribu görevi yürütmekteymiş.

Evliya olduklarına inanılan bu kişilerin isimleri hakkında yapılan araştırma neticesinde görüldü ki bu konuda halk fazla bilgiye sahip değil. Önceki nesillerden öyle olduğuna dair elde ettikleri bilgiden ibarettir. Bu yüzden bugün de bu isimlerle anılmaktadır. Aynı zamanda ziyaret yeri ile ilgili bir levhanın bulunduğunu öğrendik, fakat bu levhadaki yazılar okunmayacak derecede silinmiş ve parçalara bölünmüştür.

Koca Babalar veya Gizli Babalar Türbesi her gün ziyaret edilir. Fakat pazartesi ve perşembe günlerinde hem tarikata mensup olanlar hem de şifa için ge-

lenler tarafından daha yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Bayramlarda ise, bayram namazlarından sonra toplu olarak ailece ziyarete gidilir. Bu günlerde ziyaretgâha çok ziyaretçi gelir. Bayramlarda gelen ziyaretçiler genelde Radoviş kasabasından ve çevre köylerdendir. Bu günlerde Müslümanların bayramı olduğu için sadece Müslümanlar tarafından ziyaret edilir. Diğer günlerde ise Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilir.

Ziyaret daha ziyade şifa umudu ile yapılır. Bu nedenle gelenler, Kemal Şaban beye başvurlar ve birlikte Türbeye gelirler. Ziyaretçi geliş amacını belirttikten sonra türbeye girilir. Orada hastalığa göre Kemal Bey tarafından bir müddet içerde tek başına bırakılır. Rahatsızlıklara göre kimileri on, on beş dakika, kimileri yarım saat içerde tek başına bırakılır. Ziyaretçiler içerde dua eder, bazıları iki rekat namaz kılar. Bu uygulamadan sonra Kemal Bey de içeriye girerek kendileri için dua eder. Genelde "*Koca Baba ve Gizli Baba'dan sebep Allah'tan derman*" gibi dualar edilmektedir. Kemal Bey ziyaretçi için dua etmeden önce içerde iki rekat namaz kılar. Namazın sonunda ilk olarak Allah'a hasta için dua eder. Duada gelenin ismi zikredilerek derdine derman bulunması için yalvarır. Duadan sonra üç İhlas ve bir Fatiha okur. Ziyaretçi de bildiği ve istediği duaları aynı anda okur. Bu ritüelden sonra, hasta üç defa tespihlerden geçirilir. Aynı anda hasta için *"Allah*'ım bu hasta için şefaatçı ol*, Allah*'ım kendisi*nin bu hastalıktan kurtulması için derman ver."* gibi dualar edilir. Allah'a dua edildikten sonra ermiş olduklarına inanılan kişilerden de derman aranarak dua edilir. En sonunda türbenin içindeki sürahiden ziyaretçinin üç defa içmesi için su verilir. Bazılarına ise derman için sürahideki suyla ellerini ve yüzünü yıkanması, leğende birikmiş olan sudan da içmesi tavsiye edilir. Bu suyun daha şifalı olduğu kabul edilir. Kendisi de çokkere bu sudan içtiğini ifade eder. Türbede bulunan sürahi, ziyaretçilerin kullanması için her perşembe doldurulur. Kullanılacak suyun ise en az iki gün türbede kalmış olması gerekir. Bu suyun daha şifalı olduğu kabul edilir. Çünkü o suların çoğunu mezarlarda bulunan ermişlerin kullandığına inanılır. Kemal Bey, sihirli olduğuna inandığı bu suyun dışarıya atılmaması için bazen içtiğini belirtiyor. Bundan sonra geriye doğru, arkayı mezarlara çevirmeden türbeden çıkılır.

Türbe, haftada ortalama 15-20 ziyaretçi tarafındın ziyaret edilir. Bunların çoğu Müslüman ziyaretçidir, fakat Hristiyanlar tarafından da ziyarete gelenler olur. Onlar da tekkede ritüeller gerçekleştirirler. Hatta Kemal Bey tarafından besmele de söyletilir. Bayramlarda ise yüzden fazla kişinin ziyarete geldiği belirtilmektedir.

Türbeye gelen ziyaretçilerin bazıları yanlarında havlular getirir. Dilekleri yerine gelenlerden bazıları ise Türbeyi tekrar ziyaret ederekkesmek için kurban da getirirler.

Ziyaret yeri tanınmış olduğu için Makedonya'nın birçok yerinden, hatta yurtdışından da ziyaretçiler geldiği söylenir. Fakat Radoviş ve yakın kasabalardan daha yoğun olarak ziyaret edilir. Ziyaretçiler arasında her yaştan insan bulunmaktadır. Çocukların da türbeye geldiği, dertlerine derman bulduğu ifade edilir. Bunların dışında kaybolan değerli eşyalarını bulmak isteyenler, çocuğu olmayan

kadınlar, evlenemeyenler, uğrak geçirenler gibisebeplerden dolayı halk tarafından türbe ziyaret edilir.

Ziyaretçilerden, bu gibi nedenlerden dolayı gelenlerin bazılarının derman buldukları rivayet edilir. Bunlar örnek olarak çocukların korkularının giderilmesi, kadınların evlat sahibi olması, kısmetlerin açılması vb. gösterilmektedir.

5. Halvetî Hayati Baba Tekkesi- (Ohri)

Türbe, adından da anlaşıldığı gibi Halvetî tarikatına aittir. Yeri ise Ohri kasabasının merkezindedir. Türbenin yer aldığı alanda, Bektaşilerin Halvetî tarikatı tarafından kullanılan bir cami bulunur. Bu caminin içinde Halvetîlerin zikir ve ibadet ettikleri semahane, namazlarını kılındıkları mescit, sohbet edilen ve tarikat açısından önemli görülenkahvehane bulunur. Türbe ise bu yapının dışında yer alır. Halvetîlere ait olan bu yapı, yaklaşık 500 sene önce Pir Muhammed tarafından Türkiye'den inşaat izni alınarak yaptırılmıştır. Pir Muhammed Horasan'dan Ohri'ye geldikten, bütün işlemler ve izinler tamamlandıktan sonra tekke inşa edilmiştir. Bu tarihi eser, o zamandan beri birkaç defa tamir edilerek bugüne kadar en iyi şekilde korunmuştur. Bu eserin inşa edildiği mekân ise Zeynelabidin Paşa'ya aitmiş. Dergâhın kurulmasında Zeylenabidin Paşa'nın büyük emeği vardır. Dergâhı kuran ise Pir Muhammet'tir.

Türbe, yaklaşık 120 m²'lik bir alanı kapsar ve iki bölümden oluşur. Türbenin ana bölümü ve haftada bir gün zikirlerin yapıldığı yer daha büyüktür. Burada beş mezar bulunur. Bu mezarlarda Halvetî tarikatına mensup olan şeyhler yatmaktadır. Bu şeyhlerin isimleri sırasıyla: Şeyh Pir Muhammed Hayati Halvetî, Şeyh Osman Efendi[13], Şeyh Abdülkerim Efendi[14], Şeyh Mürteza Efendi[15], Şeyh Nene Valide[16]. Türbenin ikinci ve daha küçük olan bölümünde ise şeyhlerin yakınlarına ait olan ve tarikata hizmeti geçen toplam 12 kişinin mezarı bulunur.

Türbe, haftada bir gün olmakla birlikte, sabah namazından sonra tarikata mensup olanlar tarafından ziyaret edilerek zikir yapılır, dualar edilir. Bununla birlikte, türbeyi sahiplenen aile tarafından her akşam, akşam namazından yatsı namazına kadar türbedeki ışıklar yakılır. Bu uygulama, mezarda yatan şeyhlerin uyanmaları için yapılmaktadır.

Ziyaret yeri değişik nedenlerle yoğun bir şekilde ziyaret edilmektedir. Her gün ziyaret edilmesine rağmen perşembe ve pazar günlerinde dileklerin daha

13 Şeyh Osman Efendi Horasan'a giderken bugünkü Bulgaristan'ın Küstendil kasabasında şehit olmuştur. Gerçek mezarının orada olduğu iddia edilir. Bu yüzden türbede mezarı bulunmamaktadır. Mezarlar arasında manevi mezar olarak boşluk bırakılmıştır.

14 Şeyh Osman'ın oğludur.

15 Şeyh Abdülkerim Efendi'nin yeğenidir.

16 Şeyh Abdülkerim'in hanımıdır.

makbul olduğuna inanılır ve haftanın bu iki gününde ziyaretler daha çok gerçekleştirilir. Değişik tıbbî ve ruhî rahatsızlıklar için bu iki gün özellikle tercih edilir. Bilmeyenler ise haftanın diğer günlerinde de ziyaret eder. Böylece Hayati Halvetî Baba Türbesi, yaz aylarında daha yoğun olmakla birlikte haftada yaklaşık 15-20 ziyaretçi tarafından derman için ziyaret edilir. Bunun yanında ziyaretgâh şehir merkezinde olduğundan ve Ohri, gölüyle de ünlü bir turistik yer olduğundan yaz aylarında turistik amaçlı ziyaretler de yapılmaktadır.

Rahatsızlıkları nedeniyle gelen ziyaretçiler, türbeye gelirken yanlarında iç çamaşırları dışındaki eşyalarından bir veya birkaçını getirerek türbedara teslim eder. Türbedar, ziyaretçinin rahatsızlığını öğrenerek eşyaları teslim alır ve bunları Pir Muhammet'in mezarının ayakları tarafına bırakır ve hasta için dua eder. Eşyalar o gece orada kaldıktan sonra ertesi gün sahibine teslim edilir. İsteyen türbe için bir hediye bırakabilir. Dileklerinin kabul olması için türbeye bir şeyler verilmesi gerekliliğine inanılır.

Ağır hasta olmayan ziyaretçilerden eşyaları teslim alınır ve kendileri türbenin penceresinden dua ederek geri dönerler. Ağır hastalar ise temiz ve abdestli olarak türbenin içine kabul edilir. Türbedar önden hasta arkadan gelerek sağdan başlayarak içerdeki beş mezar tavaf edilir. Üç defa dönülerek ve dualar okunarak ritüeller gerçekleştirilir. Bu esnada hem ziyaretçiler bildikleri dua ve sureleri okur, hastalığı için dua eder. Hem de türbedar dua edip sure okur. Ziyaretçiler genelde, "*Şu mezarlarda yatanlardan sebep, Allah'tan derman*"sözlerini tekrar ederler. Türbedar ise üç İhlas ve bir Fatiha, bazen Yasin-i Şerif okuyarak hasta için dua eder. Bazen ziyaretçiler tarafından türbenin içinde iki rekât nafile namaz kılınır. Bazıları ise mezarları öpmeye yönelir. Bu gibi ritüeller gerçekleştirildikten sonra geriye doğru dışarı çıkılır. Böylece ritüeller sona ermiş olur.

Ziyaretler hem ferdi hem de topluluklar hâlinde yapılır. Ağır hasta olanlar genelde ailece veya birkaç kişi ile ziyarete gelirler. Turistik ziyaretler de aynı şekilde hem ferdi hem de grup hâlinde yapılır.

Hayati Halvetî Türbesi, sadece herhangi bir vücut hastalığı için değil, her dert için ziyaret edilir. Çocuk sahibi olamayanlar, ağızları tutulanlar, korkan çocuklar, kısmetlerin açılmasını isteyenler, psikolojik olarak rahatsız olanlar gibi nedenlerlede türbe ziyaret edilir.

Ziyaretgâh, Müslümanlar dışında Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilir. Onlar da hastanın eşyalarını türbeye gecelemesi için getirirler. Aynı zamanda kendi dinlerine göre dua ederler.

Ziyaretçiler daha çok Ohri ve çevresinden yoğun olarak gelmektedir. Ama bununla birlikte Makedonya'nın her yerinden ziyaretçiler de gelmektedir. Hatta yurtdışından da Hayati Halvetî Baba Türbesi'ni ziyaret etmeye gelenler olmaktadır.

Edindiğimiz bilgilere göre, Hayati Halvetî Baba Türbesi'ni ziyaret edip ritüeller gerçekleştirerek dertlerine, rahatsızlıklarına çare bulanlar oldukça fazladır. Çocukların korkularının gittiği, ağlayan çocukların sakinleştiği, aynı zamanda on beş sene çocuk sahibi olamayan bir kadının çocuk sahibi olduğu rivayet edilmektedir.

6. Şipkoviça (Koyun Baba) Tekkesi - (Kalkandelen)

Şipkoviça veya Koyun Baba Tekkesi (Kayseri'nin Yeşilhisar ilçesinde de aynı isimde bir ziyaret yeri mevcuttur)[17], Kalkandelen'in batısında, Şar dağı yolu üzerindeki Şipkoviça köyünün yakınlarında bulunur. Tekke, Kalkandelen'den 4 km uzaklıktaki dağlık bölgede köyden 2 km önce yolun üzerinde yer alır. Bugün halk arasında mezarın kime ait olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak burada Koyun Baba isminde bir evliyanın mezarı olduğu düşünülür. Ziyaret yeri Koyun Baba ismiyle tanınmış olmadığı için, ziyaretçiler tarafından da mezarın kime ait olduğu bilinmiyor. Bu nedenle ziyaretgâha köyün ismi verilmiştir.

Ziyaret yerini sahiplenmiş olan İbrahimi ailesi, bir savaş esnasında Koyun Baba'nın, at üzerinde savaşırken düşmanları tarafından mezarın bulunduğu yerde başının kesildiği, bedeninin ise at üzerinde Kalkandelen'in Poroy köyüne kadar ulaştığını rivayet ediyor. Bu olaydan dolayı onun, bir veli olduğu kabul edilmiş ve bu yüzden İbrahimi ailesi başının düştüğü yerde mezar yaptırıp burayı sahiplenmiştir. Bedeninin ise belli olmayan başka bir aile tarafından gömüldüğü, bugün mezarın nerede olduğunun bilinmediği, Poroy köyü etrafında bulunduğu rivayet edilir.

Koyun Baba mezarı köyün dışında bulunduğu için, mezarı sahiplenen İbrahimi ailesi köyden ayrılıp mezarı korumak amacıyla, mezarın etrafına yerleşmiştir. Bugün orada aynı aileye ait, biri 500 senelik olmakla birlikte dört ev bulunur. İbrahimi ailesinin kurmuş olduğu bu evler ve ziyaret yeri, Şipkoviça köyünün iki kilometre dışında yer alır.

Makedonya'nın birçok yerinden ziyaretçilerin geldiği ama Kalkandelen ve Gostivar kasabaları ve çevresinden daha yoğun bir ziyaretin olduğu söylenmektedir. Bu ziyaretçiler, Şipkoviça Tekkesi'ni çeşitli nedenlerden dolayı ziyaret etmektedir. Küçük tuvaletini tutamayan çocuklar, çocuğu olmayan çiftler, doğumdan sonra çocukları vefat edenler, psikolojik rahatsızlığı olanlar yani tıbben çaresi bulunamayan birçok hastalıklar için ziyaret edilir. Ziyarete gelenler, İbrahimi ailesinden yaşlı bir nine tarafından karşılanmaktayken ninenin yakın zamanda vefat etmesiyle bu geleneği onun Habibe ismindeki gelini sürdürmektedir.

17 Bkz. Ünver Günay, (Harun Güngör, Şaban Kuzgun, Huzeyfe Sayım, Vehap Taştan), *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri, 1995.

Şipkoviça Tekkesi'nin yapısına gelince, içerde Koyun Baba ismindeki veliye ait olduğu düşünülen bir mezar vardır. Bu mezar, yaklaşık beş yüz senelik ve dört metre uzunluğundadır. İbrahimi ailesi, bu mezarda yatan kişinin bir veli olduğuna inandıkları için mezarı sahiplenmişlerdir. İbrahimi ailesi bu mezarı sahiplendikten sonra, 18m² karelik alanı bir yapı ile örtmüştür. Yapının içerisine girildiğinde, 4 metrelik bu mezarı örten çatının mezar kadar büyüklükte semaya doğru bir açıklığı dikkati çeker. Bunu da üç defa örtmeye çalışmalarına rağmen, her defasında çatının aynı büyüklükte yandığı rivayet edilir. Bu durumun, evliya olarak bilinen Koyun Baba'nın nurundan kaynaklandığına inanılır. (Benzer rivayetler Kayseri'deki Gani Şeyh Türbesi, Ali Baba Türbesi ve Evliya Mezarı için de anlatılmaktadır.)[18]

Tekkenin yanında, eski dönemlerde atlarla yolculuk yapılırken Prizren'e gitmek için kullanılan bir yol vardır. Bu yoldan geçen yolcuların Koyun Baba mezarını ziyaret ettikleri, yol tarafında bulunan pencereye mezarın bakımı amacıyla paralar bırakarak geçtikleri rivayet edilir. Bu rivayet, Koyun Baba'nın mezarının uzun zamandır ziyaret edildiğini gösteriyor.

İbrahimi ailesi efradından biri rüyasında, Koyun Baba'nın suya ihtiyacı olduğunu görmüş. O dönem, çeşme bulunmadığı için su ihtiyaçlarını kaynaklardan giderirlermiş. Rüyadan sonra bu ihtiyacın giderilmesi için bir sürahi su, leğen ve havlu ile beraber mezarın yanına koyulmuş. Ertesi gün Koyun Baba tarafından suyun kullanıldığı ve havlunun ıslak olduğu görülmüş. Bu nedenle aile tarafından, her gün tekkeye su getirilmeye başlanmış. Bu olaydan sonra Koyun Baba'nın gerçekten ermiş bir kişi olduğu kabul edilmiş. Aynı zamanda onun mezardan kalktığı ve hareket hâlinde olduğu da rivayet edilmektedir. Daha sonra, her gün su götürmek yerine, tekkenin yanında bir çeşme yaptırmaya karar verilir. Yapılan bu çeşme, evlerin çeşmeleriyle aynı kaynaktan beslenmesine rağmen, evlerde bazen suyun kesildiği, tekkenin yanındaki çeşmenin ise suyunun hiçbir zaman kesilmediği ve bol olduğu söylenmektedir.

İbrahimi ailesinin anlattığına göre, ziyaretgâh her zaman ziyaret edilebilmektedir. Fakathalk arasında yayılan bir inanca göre, ayların son günlerinde dilekler daha makbul olduğundan tekke bu günlerde daha yoğun bir ziyaret gerçekleşmektedir. Ziyaretler hem ferdi hem de grup hâlinde yapılmakta, ritüeller İbrahimi ailesinin yönetimi ve yardımıyla gerçekleştirilmektedir.

Tekke, Müslümanların dışında Hristiyanlarca da ziyarat edilmektedir. Anlatıldığına göre, bir müdür işyerinde para alıp vermeyle ilgili hatadan dolayı rahatsızlanır. Bu rahatsızlığa tıbben çare bulunamaz. O kişi, tavsiye üzerine tekkeyi üç defa ziyaret eder ve rahatsızlığına şifa bulur. Ritüeller, Koyun Baba'ya ait olduğuna inanılan ve kendiliğinden mezarın üzerine geldiği düşünülen bakırdan yapılmış ***tas*** ve bir metre uzunluğunda bir ***sopa*** ile gerçekleştirilir. Bunların çok eski

18 Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 111.

dönemlere ait olduğuna dikkat çekilmektedir. İbrahimi ailesi bu araçların mezar kadar eski olduğunu düşünüyor.

Şifa amacıyla gelen tüm ziyaretçilerin, ritüellere başlamadan önce mutlaka abdest almaları gerekir, aksi hâlde bunun Koyun Baba'ya saygısızlık olacağı ve dileklerinin yerine gelmeyeceğine inanılır. Ziyaretçilerden küçük tuvaletini tutamayan çocuklar geldiğinde, Koyun Baba'ya ait olduğuna inanılan sopa su ile yıkanır, tasta biriken su iki tas arasında üç defa dökülür, çocuğun üç defa içmesi ve elini yüzünü yıkaması için çocuğa verilir. Bundan sonra, ritüelleri yürüten bayan ellerini mezara doğru kaldırarak çocuk için dua eder, duadan sonra çocukla beraber üç defa mezarın etrafında döner, arkalarını çevirmeden kapıdan geriye doğru çıkar. Böyleceritüeller tamamlanmış olur.

Koyun Baba'ya ait olduğuna inanılan sopa sadece küçük tuvaletini tutamayan çocuklar için kullanılır. Diğer rahatsızlıklarda ise tasla uygulamalar gerçekleştirilir. Herhangi bir rahatsızlığından dolayı tekkeye gelen ziyaretçiler için tas ile mezarın yanında bulunan çeşmeden su alınır. Su iki tas arasında üç defa dökülür, üç defa içmesi ve üç defa elini yüzünü yıkaması için ziyaretçiye verilir. Bununla birlikte mezar başında; bilenler Fatiha, İhlâs ve Ayetü'l-Kûrsi'yi, bilmeyenler ise bildikleri sureleri okuyarak dilekte bulunurlar. Üç defa mezarı döndükten sonra geriye doğru çıkarlar.

Ritüeller gerektiği gibi yerine getirilirse duaların kabul olunacağına inanılır. Ritüelleri yürüten Habibe Hanım tarafından, dileklerin gerçekleşmesinde mezarın sadece sebep olabileceği, dermanın ise Allah'tan başka kimseden olamayacağı ziyaretçilere söylenir. Buna rağmen bazı ziyaretçiler, şifa bulmak için mezar başında her şeyi yaparlar, dermanı mezardan bulacaklarmış gibiritüeller gerçekleştirirler.

Ziyaretçilerden bazıları, mezar başında yakmak için mumlar getirerek dilekte bulunur. Ziyaretçilerin inançları, ziyaret yerinde yaptıkları uygulamalardan anlaşılmaktadır. Dileklerinin gerçekleşmesi durumunda kurban adayan ziyaretçiler, tekrar ziyaret yerine gelerek kurbanlarını keserler. Kesilen kurbanların eti fakirlere dağıtılır. Bazen kurban kesmek yerine tekkenin bakımı için para da bırakılır.

Çocuğu olmayan veya olup da yaşamayan kadınlar, yukarıda belirtilenritüellerin dışında, kendi eşyalarından birini işaret olarak mezar başına bırakırlar. Aynı zamanda, çocuğu oluncaya kadar kadınlarmezar üzerinden bir taş parçacığını alıp üzerlerinde taşırlar. Dilekleri yerine geldiği takdirde, almış oldukları taş parçacığını geri getirip mezarın üstüne koyarlar. Bu esnada adanılan kurbanlar da kesilir. Dilekleri yerine gelse de gelmese de ziyaretçilerin aldıkları taş parçacıklarını mutlaka iade etmeleri gerekir. Aksi hâlde, kendilerine bir kötülük gelebileceği kabul edilir.

Ziyaretçiler tastaki su ile ritüeller gerçekleştirildikten sonra, bu uygulamalara evlerinde de devam etmeleri için aynı tastan onlara su verilir. Bu su kesinlik-

le kanalizasyona dökülebilecek yerlerde kullanılmamalıdır; aksi hâlde hastanın hiçbir zaman şifa bulamayacağına, hatta hasta olmayanın da hastalanabileceğine inanılır. Koyun Baba'ya çeşitli nedenler için yapılan ilk ziyaretten fayda görülürse, ritüelleri yürüten Habibe Hanım tarafından iki defa daha ritüeller Tekkeyi ziyaret etmeleri önerilir. Eğer ilk ziyaretin yararı dokunmamışsa bir daha oraya kadar gelip zahmet etmelerine gerek olmadığı söylenir.

Koyun Baba'ya ait olan, ritüellerde kullanılan ve mezar kadar eski olduğuna inanılan tas incelendiğinde 1,5-2 kg ağırlığında bakırdan yapılmış ve üzerinde üç İhlas, Ayetü'l Kürsi ve okunmayacak kadar silinmiş olan bazı dualar yazılı olduğu görülür. Sopa ise yaklaşık bir metre uzunluğunda, meşe ağacından yapıldığı, senelerce ıslatılarak ritüelleri gerçekleştirilmesine rağmen çürümediği, sağlamlığını koruduğu görülür. Bundan dolayı da onun, gerçekten bir veliye ait olduğu kabul edilerek sopa büyük bir titizlikle kullanılır.

Koyun Baba Tekkesi ile ilgili dikkat çeken diğer önemli bir husus da mezarın yönünün, Müslüman mezarları gibi kıbleye doğru dönük olmamasıdır. Koyun Baba'nın, kuzeye dönük olan bu mezara Müslüman olmayanlar tarafından mı gömüldüğü sorusunu akla getirmektedir. Bunu İbrahimi ailesine sorduk, ama mezarın tarihi hakkında fazla bilgiye sahip olmadıklarındanbiryeterli bilgi alamadık.

Yukarda belirtilen nedenler dışında, sihir ve muska için ziyarete gelenler, İbrahimi ailesi tarafından engellenmeye çalışılır. Tekke, hem Müslümanlanhem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edilir. Fakat her iki dine mensup olan ziyaretçilerin vasat bir dinî inanca sahip oldukları görülür.

Çevredeki eski din adamlarından bazılarının bu tekkeye ziyaret yapılmasını tavsiye etmesine rağmen, çoğu tahsilli kişi, yapılan ziyaretlerin ve orayla ilgili sahip olunan inançların yanlış olduğunu ifade ediyor.

7. Vurtok (Cafer Ve Hıdır Baba) Tekkesi (Gostivar)

Vurtok Tekkesi veya Cafer ve Hıdır Baba Türbesi, Vurtok köyünün 1 km kadar doğusunda, Gostivar kasabasının güneybatı tarafında ve buraya yaklaşık 7 km uzaklıktadır. Diğer bir ifade ile Vurtok Tekkesi, Vardar ırmağının kaynadığı köyde yer alır.

Tekke içinde iki mezar bulunur. Bunların isimleri Cafer Baba ve Hıdır Baba'dır. Onların Horosanlı erenler olduğu rivayet edilir. Cafer ve Hıdır Baba'nın evliya olduğuna inanılır ve kendileriyle ilgili mucizevî bir olaydan bahsedilir. Buna göre, Cafer ve Hıdır Baba'nın Osmanlı dönemindeki savaşlardan birinde kafaları kesilir. Evliya kabul edilen zatlar, kesilmiş başlarını ellerine alarak bugünkü mezarlarının bulunduğu yere gelirler (O zaman arazi, Dede Baba ailesine aittir. Bugün de mezarların bulunduğu yer ve tekke Dede Baba neslinden olduklarını iddia eden kişiler tarafından sahiplenilmiştir). Cafer ve Hıdır Baba kafaları

kesilmiş hâlde Baba Musa'nın (Baba Musa'ya Dede Baba ismi verilmiştir ve daha ziyade bu isimle tanınmıştır) arazisine geldiklerinde gömülmek istedikleri yeri belirtmişler ve onlardan gömmeleri için rica etmişler.[19] Aile onları tarif ettikleri yere değil, arazinin köşesine gömer. Ertesi gün kalktıklarında mezarların gömüldüğü yerde olmadıkları, Cafer ve Hıdır Babanın tarif ettikleri yere doğru yürüdükleri görülür. Bundan sonra evliya oldukları kabul edilir. Baba Musa ailesi o iki mezarı sahiplenmeye karar verir. Böylece her iki mezarı içine alan yaklaşık 50 m²'lik bir yapı inşa edilir.

Cafer ve Hıdır Baba'nın mezarları yaklaşık beş yüz kırk senelik mezarlardır. Kendilerinin Bektaşi tarikatından oldukları söylenir.

Cafer ve Hıdır Baba ile ilgili olarak anlatılan başka bir olay da şöyledir: Cafer ve Hıdır Baba'nın mezarları yapılırken, evliya olduklarına inanılan bu kişilerin suya ihtiyaçları duymuşlar. O zaman oralarda su bulunmuyormuş. Cafer kendinden küçük olan Hıdır'dan su istemiş. Kendisine suyun bulunduğu yeri tarif etmiş (Bu yer, bugünkü türbenin yaklaşık 700 m. batısındadır). Hıdır, tarif edilen yere ulaştığında ne suyla ne de başka bir şeyle karşılaşır. Dönüp durumu Cafer'e anlatır. Cafer ona bir testi verir, gidip o yere üç kere vurmasını ister. Hıdır oraya varınca yere üç kere vurur, buradan kan fışkırmaya başlar. Hıdır şaşkın bir hâlde gelir, kan var, su yok der. Cafer de o kan şehitler kanıdır diyerek gidip oraya üç defa tekrar vurması için ısrar eder. Hıdır söylenenleri aynen uygular, aynı yerden bu sefer su fışkırmaya başlar. Suyu aldıktan sonra döner. Evet, su çıktı hem de "baş Vardar gibi"der. Günümüzde bu yer "Başvardar" ismiyle anılır. Başvardar, Vardar'ın başı demektir. Yani, Vardar nehrinin başı veya kaynadığı yer anlamına gelir. Bundan sonra nehrin ismi Vardar olarak anılır.

Cafer ve Hıdır Baba Tekkesi'nin bakımını hâlihazırda Fetahi ailesi üstlenmiştir. Onlar aynı zamanda türbedarlık yaparak ziyaretçileri kabul ederler. Ziyaretçiler erkek olduğunda Mensur Fetahi, bayan olduğunda iseMensur Fetahi'nin gelini Gülşah Fetahi tarafından karşılanır.

Fetahi ailesi, daha önce tekkeyle ilgili önemli bilgilerin yeraldığı bir levhanın olduğunu, fakat bu levhanın buradan alındığını, emin olmamakla birlikte, bu levhanın Türkiye'yegötürüldüğünü zannettiklerini belirttiler.

Burası, değişik rahatsızlıklar nedeniyle ziyaret edilmektedir. Köylülerin inançlarına göre, tekke haftanın yedi gününde ziyaret edilmekle birlikte cuma günü öğleden önce ziyaret edilmesi daha makbuldür. Yani cuma namazı öncesinde dualaların daha makbul olduğu kabul edilir. Fakat isteyen diğer günlerde de ziyaret eder.

Ziyaretçiler Vurtok Tekkesi'ne geldiklerinde Fetahi ailesi tarafından kabul edilir. Tekkeye beraberce girilir. Türbedar önden gider, ziyaretçi onu takip eder

19 Benzer bir olay İştip'in Vinisa kasabasının Peklana köyündeki Sefer Baba Türbesi ile ilgili olarak da anlatılmaktadır.

veritüeller yapılır. Mezarlar uzunlamasına koyulmuştur. Ziyaretçilerden Bektaşi tarikatına mensup olanlar sağ taraftan, derman için gelenler ise sol taraftan ritüellerini gerçekleştirirler. Girişteki Cafer Baba'nın mezarının ilk önce ayaklar kısmına daha sonra baş kısmına Bismillah denilerek elle dokunulur. Daha sonra Hıdır Baba'nın da ilk önce ayak, daha sonra baş kısmına dokunulurken besmele çekilir. Geriye dönülürken Hıdır Baba'nın mezarından başlanarak yine bismillah denilerek mezarların orta kısmına ve ayaklarının bulunduğu kısma dokunulur. Dışarıya çıkmadan önce mezarların önünde diz çöküp ziyarete geliş niyeti belirtilerek, *"Cafer Baba, Hıdır Baba sizden sebep Allah'tan derman."* sözleri tekrarlanır. Bunun yanında Kuran-ı Kerim'den bildikleri sureler okunarak dua edilir.

Bazıları ise tekkenin içinde iki rekat namaz kılar. Bununla beraber bilen, içerde Yasin-i Şerif okuyarak dua eder. Bu uygulamalar ziyaretçinin tercihi dahilinde yapılır, ritüel gereği olarak mecburi değildir.

Kendisine büyü yapılmış ziyaretçiler, tekkede ritüelleri gerçekleştirip dua ettikten sonra, içerde tekrar hastalanarak kendini kaybeder. Cafer ve Hıdır Baba muskayı kimin yaptığını ve muskanın nerede olduğunu o kişiyebildirildiği, muska bulunduktan sonra ziyaretçilerinsağlıklarına kavuştukları rivayet edilir.

Ziyaretçiler tekkeye gelmek için niyet edilir, sonra ilk ziyaret yapılır. Bundan sonra iki gün içinde iki ziyaretin daha peşpeşe yapılması gerekir. Yani, üç ziyaret üç gün içinde yapılarak ritüeller gerçekleştirilir. Her ziyarette ritüeller yapılıp dua edildikten sonra, Osmanlı dönemine ait olan tas ile, tekkede gecelemiş olan sudan hastaya verilir. Her üç gelişte bu tastan su içilir. Bazıları ise bu sudan evlerine götürüp içmek için şişeler getirirler. Tasta, üç İhlas, Ayetü'l-Kürsi ve okunmayacak kadar silik olan Osmanlıca dualar yazılıdır. Bakırdan yapılmış olan tas yaklaşık bir kilo ağırlığındadır.

Ziyaretçiler gönüllerine göre para, havlu, başörtü, gömlek, çorap gibi eşyalardan bağışta bulunurlar. Bunun yanında ziyaret nedeniyle dertlerine derman bulurlarsa, kurban kesme sözü verilir. Dilekleri kabul olan ziyaretçiler, ziyaretlerinden sonra tekrar tekkeye gelerek adadıkları kurbanı getirip keserler. Bu kurban Fetahi ailesi tarafından köydeki fakirlere dağıtılır.

Bunun dışında ziyaretçiler tekkeye mum da getirirler. Fakat mumların yakılmasına izin verilmez. Mumlar, sadece Fetahi ailesi tarafından kullanılır. Mumların akşam namazından 10-15 dakika önce yakılması gerektiğine inanılır. Mumların zamanında yakılmadığı vakit ya evlerindeki eşyalardan birinin kırıldığı ya evin lambalarından birinin bozulduğu ya da daha büyük bir problem olduğu iddia edilir. Fetahi ailesi bu uygulamadan kurtulmak için tekkeye elektrik bağlamış. Fakat bu durumda da ya kabloların yandığı veya lambanın bozulduğu rivayet edilir. Yani, bu durumun uygun olmadığı, onun için sadece mum yakılması gerektiği kabul edilir. Bu yüzden her akşam namazından 10-15 dakika önce mutlaka mum yakılması ve tekkeye ışık verilmesi gerektiğine inanılır.

Önceden tekke etrafında su bulunmadığından, Cafer ve Hıdır Baba'nın abdest almaları için tekkeye her gün su ve havlu getirilirmiş. Daha sonra Fetahi ailesi tarafından tekke çevresine çeşme yapılmış. Zaten görülen rüyada da böyle emredilmiştir. Sadece hasta olan ziyaretçiler tarafından tastan içilmesi için tekkenin içine su getirilir. Yani o su bir gece orada geceledikten sonra hastaya verilir.

Vurtok Tekkesi hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edilir. Gülşah hanımdan edindiğimiz bilgilere göre, Vurtok Tekkesi haftada ortalama 10-15 kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Makedonya'nın her yerinden ziyaretçiler geldiği, hatta yurtdışından da gelenler olduğu ifade edilir.

Her türlü rahatsızlık için ziyarete gelinebilir. Fakat büyüsü olanlar, büyüden dolayı rahatsız olanlar, çocukları rahatsız olanlar, çocuk sahibi olamayanlar daha yaygın olarak ziyaret etmektedir. Psikolojik rahatsızlığı olanlar da ziyaret yerine getirilir. Elleri bağlı olarak gelenlerden bazılarının, ritüellerden hemen sonra şifa bulduğu söylenir. Konuşamayan çocukların, ziyaretgâha üç gün peşpeşe getirilip ritüeller uygulandıktan, tekkedeki sudan içtikten kısa bir süre sonra normal olarak konuştuğu anlatılır. 12 sene çocuk sahibi olamayan bir kadının da, tekkeyi art arda üç gün ziyaret ettikten 9 ay 9 gün sonra çocuk sahibi olduğu söylenmektedir.

Fetahi ailesi, Cafer ve Hıdır Baba'ya yapmış oldukları hizmetlerin karşılığında, onların da kendilerine yardım ettiğine ve koruduğuna inanmaktadır.

Çevredeki din adamları bu gibi ziyaretlerin yanlış olduğunu beyan ediyor ve bunları İslam dinine aykırı buluyorlar. Dermanın sadece Allah'tan bulunacağını ve sadece ondan yardım dilenmesi gerektiğini söylüyorlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Makedonya Cumhuriyeti sınırları içerisinde odaklaşarak, kutsalın sembolik tezahür biçimlerinden biri olarak kendini gösteren ve bu bakımdan da mübarek bilinerek belli usûl ve amaçlarla ziyaret edilen ziyaret yerleri ve bunlarla ilgili inanç ve uygulamaları fenomenolojik metodu esas alarak gerçekleştirdiğimiz bu çalışma, araştırma alanımızda ziyaret fenomeninin, zengin bir tezahür çeşitliliğine sahip olduğunu bize göstermiştir. Fenomenolojik ve tipolojik perspektiften olayın, ülkemizde, anavatanımız Türkiye'de ve hatta bütün Türk ve İslam dünyası arasındaki tezahür biçimlerinin karşılaştırmalı tedkiki, hiç şüphesiz bu konuda bize yeni ufuklar açabilecek mahiyeti haizdir. Bununla birlikte, bu tür bir amacın, bu konuda bizimkine benzer daha birçok monografik çalışmaların yapılması şartına bağlı olduğu aşikârdır.

Bu bakımdan, çalışmamızın ikinci bölümünde ziyaret yerlerini strüktürel ve fonksiyonel boyutları içerisinde tahlile tabi tuttuk. Strüktürel analiz, ziyaret yerlerinde bize kutsalın çeşitli karakteristiklerinin nasıl tezahür ettiğini gösterdiği gibi,

aynı zamanda onun yapısal unsurlarını derinlemesine ve sistematik bir biçimde ayırdetmemize de imkân vermiştir. Fonksiyonel analizler ise ziyaret yerinin, araştırma alanımızın dinî, toplumsal, psikolojik ve kültürel yaşantısıyla nasıl bütünleştiğini bize göstermiştir. Bu bütünleşme, araştırma alanımızın ait olduğu toplumun, Osmanlıların kültürü ile nasıl bağlantılı olduğunu bize göstermektedir.

Çalışmamız sırasında elde ettiğimiz bilgiler ve gözlemlediğimiz olaylara dayanarak diyebiliriz ki, Makedonya'da yaşayan halk, kendilerince kutsal kabul edilen yerlere revaç göstermektedir. Derdine derman bulma vesilesi ortada olduğu zaman, Hristiyan veya Müslüman olan halk arasında, bu gibi yerleri ziyaret etme konusunda ve ritüelleri uygulama açısından pek fark gözetilmemektedir. Farklı dini anlayışa sahip olan şahıslar, diğer dinî gruplar tarafından kutsal sayılan yerler rahatlıkla ziyaret edilebilmektedir.

Makedonya'da yaşayan Müslümanların bu gibi davranışlarında diğer dinlerin etkisi de vardır. Bunun yanı sıra, tarikatların Balkanlarda da derin etkisi olduğunu ve tasavvuf anlayışında bu gibi davranışların hor görülmediği göz önüne alınacak olursa, olay netleşerek daha açık hâle gelir.

Çalışmamız sonucunda görülmüştür ki, zaman içinde ziyaret yerlerini ziyaret edenler azalmamış, tam tersine çoğalmıştır. Bu ziyaretlerin değişik uygulamalar, inançlar ve ritüellerle gerçekleştirildiği görülmüştür. Bölgedeki din adamlarının, bu amaçlarla yapılan ziyaretlerin ve uygulanan ritüellerin dinen tasvip edilmediğini ve yasak olduğunu söylemelerine rağmen ziyaretler eksilmemiştir.

Bibliyografya

ARAZ, Rıfat, *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara 1991.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul 1982.

CASTELLAN, Georges, *Historie des Balkans (XIV – XX siecle)*, Arnavutçaya çev. Arben Puto ve Luan Omari, Tirana 1992; Türkçeye çev. Dr. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, İstanbul 1995.

ÇELİK, Ali, İslamın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları, İstanbul 1995.

DANIŞMEND, İsmail Hami, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi,* İstanbul 1955.

————————*Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara 1973.

DRAGOYLOVİÇ, Dragolyup, *Bogomilstvu na Balkanu i u Maloj Aziji i Bogomilski Rodonaçelnici*, Beograd 1974.

EMİN, Ahmet, *Fecru'l-İslam*, 11.baskı, Kahire 1975.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki*, Anadolu İnançları*, İstanbul 1998.

GÜNAY, Ünver (Harun Güngör, Şaban Kuzgun, Huzeyfe Sayım, Vehap Taştan), *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri 1995.

HAMMER, Joseph Von, *Geschichte des Osmanichen Reiches*, Boşnakçaya çev. Nerkez İsmailagiç, Zagreb 1979.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*

KAHRAMANYOL, Mustafa, *Türk Hakları*, Ankara 1995.

KALAFAT, Yaşar, Ahmet DOĞAN, *Kuzey Irak'ta Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları*, Ankara 1995.

KALAFAT, Yaşar, İslamiyet ve Türk Halk İnançları, Ankara 1996.

————————*Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları*, İstanbul 1994.

Meydan Larousse, cilt. 6.

MORİNA, İrfan, *Kosova Salnamesinde Kalkandelen Kazası (1894),* Çevren 5, sayı 16, Priştine 1977.

MURATİ, Kemal, *Kırçova ne Traditat e saj te vjetra*, Shkup 1996.

POPOVİÇ, Aleksandar, *Balkanlarda İslam*, çev. Komisiyon, İstanbul 1995.

SARAÇ, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 1976.

SELİMİ-OSMANİ, Edibe, *Rite e Besime Popullore ne Viset e Tetoves dhe te Gostvarit*, Shkup 1996.

SOLOVYEV, Aleksandar, *Yesu li Bogomili Poştovali Krst*, Sarayevo 1948.

STOYANOVSKİ, Aleksandar**, Gradovite** *na Makedoniya od Krajot na XIV do XVI vek*, Skopje 1981.

ŞEHAPİ, Behicuddin, İslamska Arhitektura vo Skopje, Skopje 1986.

TANYU, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967.

————————*Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1968.

UZUNÇARŞILI, İ.H, *Osmanlı Tarihi,* Ankara 1972.

YILDIZ, Hakkı Dursun (M. Çetin Varlık, İhsan Sakin, İsmen Miroğlu, Feridun Emecan, Mucteba İlgürel), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, cilt. X, İstanbul.

Zavod za Statistika, *Statistiçki Godişnik na Republika Makedonija* (1994), Skopje 1995.

ZERKA, *Medhalu'l-Fıkhu'l-Amm*, I., Dımeşk 1963.

Balkanlarda İslam'ın Yapıcı ve Evrensel Paradigması ve Osmanlı Döneminden Günümüze İrfan Ocakları: Tekkeler ve Tarikatlar (Arnavutluk, Kosova ve Makedonya Örneği)

Metin İZETI

Prof. Dr., Tetova Üniversitesi, Makedonya

Özet

İslâm tarihinin büyük bir zaman dilimini oluşturan Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde ve gelişiminde önemli rolü olan tasavvuf, sadece dinî alanla alâkalı bir olgu olarak kalmamış, fikir, felsefe, mimarî, şiir ve mûsîkî, şehirlerin kuruluşu, başta olmak üzere bütün ilim ve güzel sanatlara uzanarak ilmî ve sosyal hayatla ilgili yönlendirmeler yapan bir düşünme ve yaşama tarzı olmuştur. Bu şekliyle tasavvuf, başta toplumdaki anomalilere karşi bir reaksion olarak ortaya çıkmış, fakat daha sonraları, tüm müslüman toplumların yapıcı ve evrensel hayat paradigmasını teşkil etmiştir. Balkanlarda yaşayan milletleri- Müslümanlar ve gayr-ı müslümler, bu paradigmanın dışında değerlendirmek, onlar hakkında eksik sonuçlara varmaya sebep olur.

"Balkan", sıra dağ, sarp, geçit vermez, dağlık arazi anlamında Türkçe bir kelimedir.Avrupalı coğrafyacılar, Türklerin Meriç'le Tuna arasında, onlara paralel uzanan dağlara vermiş oldukları bu ismi alıp ko-

caman bir yarımadaya vermişlerdir.Hatta bölgenin son asırlardaki problemli geçmişi ve çatışmalı parçalanmışlığı, bu kelimeden bir de "Balkanize olmak" deyiminin doğmasına yol açmıştır. Bundan hareketle Balkanlar bir taraftan "medeniyetler arası köprü", "dörtyol", "milletler salatası" olarak nitelendirilirken diğer taraftan Avrupa'nın içinde "barut fıçısı", "savaş meydanı" "potansiyel çatışma alanı" olarak görülmüştür.

Balkan ülkeleri çeşitli kültürlerin karışımı ile oluşmuştur. Doğuda Sâsânî devletinden gelen tâcirler, batıda Roma İmparatorluğu'ndan gelen tâcirlerle Selanik'te karşılaşıyor, mallarını değiştiriyorlardı. Dünyanın değişik bölgelerinden gelen tâcirler yanlarında muhtelif zanaatçıları da getirmekteydiler ve bunların birçoğu da gittikleri yerlerde yerleşip kalıyordu. Aynı zamanda, batıdan gelen Roma kültürü ile doğuda Büyük İskender'in fetihlerinde karşılaştığı Hint, Sâsânî, Mezopotamya ve Anadolu kültürü Balkanlarda bir araya geldi. Bu kültür karışımının belirtileri Osmanlı öncesi Balkanlardaki kilise stillerinde, kiliselerin içindeki ikonoğrafyada, arkeolojik kazılar sonucu ortaya çıkan çeşitli süslü ev eşyalarında açıkça görülmektedir. Balkan yarımadasında yaşayan milletlerin genel anlamda İslâm diniyle tanışmaları ve bazılarının büyük ölçüde İslâm'ı kabul etmeleri Osmanlıların bu bölgelere gelmesiyle olmuştur, daha doğrusu XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren.

İslâm ve Osmanlı idaresinin yayılmasında ve Balkan halkları (özellikle Arnavut ile Boşnaklar) tarafından toplu şekilde benimsenmesinde iki önemli unsur etkili olmuştur:

1. Bogomilizm ve bu hareketin yapısındaki mistik anlayış,

2. Osmanlı öncesi bölgeye yayılan dervişler.

Balkanlarda Osmanlı öncesinde tasavvuf anlayışının bu yönünü temsil eden ve hakkında birçok efsanenin dilden dile dolaştığı, Müslümanlar arasında sevildiği kadar Hristiyanlarca da benimsenmiş olan şahıs hiç şüphesiz Sarı Saltık (ö. 1264)'tır. Sarı Saltık Dede'nin hayatı ve eseri, sayısız efsanenin konusu olmuştur.

Tarikatlar ve tekkeler Anadolu toplumu bünyesinde sosyal, siyasî ve dinî alanda topladıkları sempatiyi Balkanlarda yaşayan halk tarafından da görmüşlerdir. Özellikle tekke yapımında toplumun değişik kesimleri ellerinde var olan güçle yardımcı olmaya çalışmıştır.

Balkanlara XIII. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlayan İslam tasavvuf anlayışının XVIII. ve XIX. yüzyılda tesir ve yaygınlığının ön-

ceki yüzyıllara göre arttığına, değişik yerlerde inşa edilen tekkelerle bağlılarının geniş kitlelere ulaştığına ve mürid halkalarının genişlediğine şahit olmaktayız. Mezkûr bölgelere ve yüzyıllara genel olarak baktığımızda şu tarikatların faaliyet gösterdiğini görmekteyiz: Mevlevîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Kâdirîlik, Rifâîlik, Sa' dîlik, Bektaşîlik ve Melâmîlik.

Dervişlerin kitlelere yönelik bu fonksiyonunun dışında bir de doğrudan şahıslara yönelik tasavvufun temel hedeflerinden olan insanın mânevî terbiyesi vardır. Bu mânevî terbiye netîcesinde insanlar insanlık şuuruna varıp Allah'ın istediği şekilde hayâtlarını sürdürmeye çalışacaklardır.

Bir nevi irfan ocakları olan tekkelerin kuruluş dönemleri, savaş, anarşi, kriz ve buhran açısından çağımızla büyük ölçüde paralellik arzetmektedir. Onlar Anadolu'da ve Balkanlarda, başlarına gelebilecek birçok tehlike yüzünden, yaşadıkları bölgeleri aileleriyle birlikte terk etmek zorunda kalmışlardır. İnsanlar, sadece mallarını ve işlerini değil, moral ve ümitlerini de kaybetmişlerdi. İşte böyle bir ortamda Böyle bir durumda, tekke ve tarikatlar insanları imana, ümit ve sevgiye davet ederek yeni bir perspektif ve paradigma ortaya atıyor, yüzyıllarca değişik ortamlarda etkisini sürdürebilecek bir bilinç inşa ediyor ve önce ile sonra birçok mütefekkirin sistemi içerisinde yer alacağı, bir olgun insan portresi çizmişlerdir.

İnsanlığın dînî, ilmî ve sosyo-psikolojik açıdan birçok sıkıntılarının olduğu günümüzde, bu problemlere çözüm önerileri sunabilecek fikirler, ancak büyük kargaşalıklar ve çalkantıların yaşandığı dönemlerde fert ve toplumun dînî ve sosyal yapısını ayakta tutmayı ve yeniden inşasını başarmış bir paradigma ile mümkündür. Tekke ve tarikatlar ve başlarında olan mürşitler bu perspektifi çok güzel bir şekilde işlemiş ve esas fıtratını anlamış insan-ı kâmil anlayışında temsil ettirmişlerdir.

The Constructive and Global Paradigm of Islam in the Balkans and the Wisdom Societies from the Ottoman Era to Date: Lodges and Religious Orders (The Example of Albania, Kosovo and Macedonia)

Summary

Sufism which plays an important in the formation and development of the Ottoman State which establishes a major timeframe in the history of Islam has not only remained a phenomenon in the religious area but has also become a philosophy and life style which steers scientific and social life and reaches out to all science and fine arts starting with ideas, philosophy, architecture, poetry and music and the establishment of cities. In this way Sufism has emerged primarily as a reaction to anomalies in society however later on it has established the constructive and global life paradigm of all Islamic communities. An evaluation of the nations living in the Balkans – muslims and non-muslims alike – outside this paradigm will result in incomplete conclusions about them.

The word "Balkan" in Turkish means a mountain range, a steep impassable mountainous terrain. This name which has been given by the Turks to the parallel mountain range between the Maritza

and the Danube has been taken by European geography experts and given to a large peninsula. In fact the saying of 'being Balkanized' has been generated from the problematic past and the conflicting fragmentation of the area in the past centuries. Based on this on one hand the Balkans has been qualified as a 'bridge between civilizations', 'crossroads', a 'potpourri of nations' and on the other hand it has been defined as the "powder keg", "battlefield" and 'potential conflict zone' within Europe.

The Balkan countries are comprised of the conglomeration of various cultures. Merchants from Sasani state in the east encounter merchants from the Roman Empire in the west in Thessaloniki and trade their goods. Merchants travelling from various regions in the world are often accompanied by various artisans and many of them settled in the various destinations. At the same time the Roman culture from the west and the Indian, Sasanian, Mesopotamian and Anatolian cultures encountered by the conquests of Alexander the Great in the East conglomerated in the Balkans. This conglomeration of culture is clearly indicated in the style of churches in the pre-Ottoman era Balkans, the iconography ornamenting the churches and the various ornamental household goods which have been revealed by archeological excavations. The nations living on the Balkan peninsula were introduced to the Islam religion in a general sense with the arrival of the Ottomans to these regions as well as the adoption of Islam by some of them in other words as of the second half of the XIVth century.

Two significant elements have been influential in the collective adoption of Islam and the expansion of the Ottoman administration by the Balkan peoples (especially the Albanians and the Bosnians):

1. Bogomilism and the mystic understanding of the structure of this movement

2. The dervishes who had spread in the region in the pre-Ottoman era.

There is no doubt that the individual who represents this aspect of Sufism in the pre-Ottoman era in the Balkans and has been loved by the Muslims and adopted by the Christians and regarding whom numerous legends circulate is Sarı Saltık (d. 1264). The life and works of Sarı Saltık Dede have been the subject of countless legends.

Religious orders and lodges received the same sympathy in social, political and religious areas by the people of the Balkans as they had received within the Anatolian community. Various groups in the community tried to be helpful with the means they had especially in the establishment of lodges.

We witness that the understanding of Islam Sufism which started to establish itself in the Balkans as of the XIIIth century increased in terms of influence and prevalence in the XVIIIth and XIX centuries compared to previous centuries and that it has reached wide audiences through affiliated lodges and follower peoples have expanded. An overview of settlement areas and centuries displays the activity of the following religious orders: Mevlevi, Naqshbandi, Khalwati, Rifai, Sadi, Bektashi and Malamatiyya.

In addition to this function that the dervishes delivered to the masses there was the direct fundamental goal of mysticism for individuals which was the spiritual discipline of humans. As a result of this spiritual discipline individuals could be able to grasp a consciousness of humanity and sustain their lives in the way that the Creator had intended.

The establishment eras of the lodges which were like some kind of associations of wisdom parallel our era in terms of wars, anarchy, crisis and depression. They had been forced to leave the regions they inhabited in Anatolia and the Balkans with their families to escape various possible hazards which might befall them. People had not only lost their goods and jobs but their morale and hopes as well. In such an environment and state lodges and religious orders invite humans to faith, hope and love and generates a new perspective and paradigm, structures a consciousness that can sustains its impact in different environments for centuries and has drawn the portrait of a mature human being which is included before and after in numerous reflective systems.

Ideas which generate solutions to the problems of humanity which are currently caused by religious, scientific and socio-psychological issues can only materialize with a paradigm which has maintained the religious and social structure of individuals and the communities through major tumult and turmoil and enabled its restructuring. Lodges and religious orders and the mentors who administer them have processed this perspective very well and represented the consciousness of understanding the principles of the perfect human being.

Giriş

Kaynağını Kur'ân ve Sünnet'in ruhundan alıp Müslümanın gönül dünyasında manevî gelişmeyi hedefleyen İslâm tasavvufu kültürel zenginliğimizin önemli kaynaklarından biridir. Başlangıçta Ahmed Rifaî, İmam Cuneyd el-Bağdadi, Abdülkadir Geylanî, Ahmed Yesevî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Şeyh Edebâlî... gibi büyük sûfîlerin şahsiyetinde temsil edilmiş İslam tasavvuf düşüncesi daha sonraları gerek ortaya çıkan türlü akımları ve gerekse yetiştirdiği mütefekkir-mutasavvıflar açısından son derece zengin bir konuma sahiptir.

İslâm tarihinin büyük bir zaman dilimini oluşturan Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde ve gelişiminde önemli rolü olan tasavvuf, sadece dinî alanla alâkalı bir olgu olarak kalmamış, fikir, felsefe, mimarî, şiir ve mûsîkî, şehirlerin kuruluşu, başta olmak üzere bütün ilim ve güzel sanatlara uzanarak ilmî ve sosyal hayatla ilgili yönlendirmeler yapan bir düşünme ve yaşama tarzı olmuştur. Bu şekliyle tasavvuf, başta toplumdaki anomalilere karşi bir reaksion olarak ortaya çıkmış, fakat daha sonraları, tüm müslüman toplumların yapıcı ve evrensel hayat paradigmasını teşkil etmiştir. Balkanlarda yaşayan milletleri- müslümanlar ve gayr-ı müslümler, bu paradigmanın dışında değerlendirmek, onlar hakkında eksik sonuçlara varmaya sebep olur.

Osmanlı Öncesi Balkanlar

"Balkan", sıra dağ, sarp, geçit vermez, dağlık arazi anlamındaTürkçe bir kelimedir. Avrupalı coğrafyacılar, Türklerin Meriç'le Tuna arasında, onlara paralel uzanan dağlara vermiş oldukları bu ismi alıp kocaman bir yarımadaya vermişlerdir.[1]Hatta bölgenin son asırlardaki problemli geçmişi ve çatışmalı parçalanmışlığı, bu kelimeden bir de "Balkanize olmak" deyiminin doğmasına yol açmıştır. Bundan hareketle Balkanlar bir taraftan "medeniyetler arası köprü", "dörtyol", "milletler salatası" olarak nitelendirilirken diğer taraftan Avrupa'nın içinde "barut fıçısı", "savaş meydanı" "potansiyel çatışma alanı" olarak görülmüştür.[2]

Balkan yarımadasının doğal ve coğrafî şartları nedeniyle yarımadada barınan devlet ve milletler Anadolu ve Orta Doğu ile bir taraftan, batıdaki devlet ve milletlerle diğer taraftan irtibatta olmuşlardır. Batıyı doğuya bağlayan en kısa karayolu Balkan yarımadasından geçer, Akdeniz'i de Orta Avrupa ülkeleriyle (Avusturya, Macaristan, Çekistan, Polonya) bağlayan denizyolu Adriyatik denizinden geçmektedir. Yapılan arkeolojik araştırmalar, Balkanlar ile Anadolu arasındaki kültür ve ticarî ilişkilerin çok eski devirlere dayandığını söylemektedir. Ortaya çıkan malzemeler bu ilişkinin 4-5 bin yıl öncesine kadar gittiğini göstermektedir.[3]

1 Yılmaz Öztuna, *Rumeli'ni Kaybımız*, İstanbul, 1990, s. 9; Castellan, Georges, *Histoire des Balkans*, Arnavutçaya çevirenler: Arben Puto ve Luan Omari, Tirana trz., s. 17.

2 *Modern History of Macedonıa*, 1830-1912, Selanik, 1988, s. 290.

3 Muhamet Ternava, *Studime Per Mesjeten*, İpek, 2000, s. 81.

Milâttan önce 6.-5. asırlardan itibaren ise Akdeniz'den Adriyatik vasıtasıyla Orta Avrupa ülkelerine giden denizyolu önemli ölçüde ağırlık kazanmıştır. Akdeniz'den Venedik'e giden denizyolunda tâcirlerin ve yolcuların devamlı uğradığı iki liman vardı. Biri Dubrovnik limanı ki onun vasıtasıyla Slovenya, Hırvatistan, Sırbistan ve Bosna Akdeniz ülkeleriyle ticarî ilişkilerini devam ettirmişlerdir. İkincisi de Arnavutluk'taki Durazzio (Dıraç) limanıdır. Durrazzio limanı Arnavut bölgelerini (Arnavutluk, Kosova, Çameria, Makedonya'nın bir bölümü) Akdeniz ülkeleriyle bağlamıştır. Zikredilen iki güzergâhın dışında bir de Ege denizin, Selanik limanından Vardar nehriyle Manastır ve Üsküp'ten geçerek batıya giden yol da doğudan batıya intikal eden kültür etkileşimde etkili olmuştur.

Zikredilen bütün bu nedenlerden dolayı Balkan ülkeleri çeşitli kültürlerin karışımı ile oluşmuştur. Doğuda Sâsânî devletinden gelen tâcirler, batıda Roma İmparatorluğundan gelen tâcirlerle Selanik'te karşılaşıyor, mallarını değiştiriyorlardı. Dünyanın değişik bölgelerinden gelen tâcirler yanlarında muhtelif zanaatçıları da getirmekteydiler ve bunların birçoğu da gittikleri yerlerde yerleşip kalıyordu. Aynı zamanda, batıdan gelen Roma kültürü ile doğuda Büyük İskender'in fetihlerinde karşılaştığı Hint, Sâsânî, Mezopotamya ve Anadolu kültürü Balkanlarda bir araya geldi. Bu kültür karışımının belirtileri Osmanlı öncesi Balkanlardaki kilise stillerinde, kiliselerin içindeki ikonoğrafyada, arkeolojik kazılar sonucu ortaya çıkan çeşitli süslü ev eşyalarında açıkça görülmektedir.[4] Bunun en belirgin misali Manastır şehrinin yanında arkeolojik kazılar sonucu ortaya çıkan eski Stobi şehridir. Stobi şehrinin amfisi eski Roma stilinde yapılırken, her kapının önünde taştan yapılmış Mezopotamya simgelerini taşıyan ikişer aslan yer almaktadır.[5]

Balkan yarımadasında yaşayan milletlerin genel anlamda İslâm diniyle tanışmaları ve bazılarının büyük ölçüde İslâm'ı kabul etmeleri Osmanlıların bu bölgelere gelmesiyle olmuştur, daha doğrusu XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren. Ancak Balkan yarımadasının ilk sakinleri İlirler ve V. asırdan başlayarak bölgeye yerleşen güney Slavlar, İslâm diniyle daha önceden de tanışmışlardır.[6] Slavlar'da İslâm dininin ilk izlerine Slavların henüz Balkan yarımadasına yerleşmeden önce, daha doğrusu Slavların henüz Hristiyanlığı kabul etmeden, eski çoktanrılı inançları döneminde rastlanmaktadır.[7] Eğer bu iddia doğru ise o zaman Hristiyanlığın Balkan sakinleri arasında ortaya çıkışı İslâm'dan önce değildir. Balkan yarımadasına yerleşen birçok Slav kabilesi henüz Hristiyanlığı kabul etmiş değildi, ancak Bizans'ın resmî dini hâline gelmiş olan Hristiyanlık güçlü ve geleneksel Bizans devlet kültürünün desteğiyle yeni yerleşen milletlere harp meydanında savaşı kaybetmiş olsa bile kültür ve medeniyet açısından galip gelmişti. Fakat Hristiyanlığı

4 Dragoljub Dragojloviç, *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji i Bogomilski Rodonaçelnici*, Beograd, 1974, s. 9.

5 Stobi şehrindeki yapılarla benzer özellikler taşıyan birçok başka dinî ve sosyal yapı daha mevcuttur. Daha geniş bilgi için bkz. Redziç, Husrev, *Studije O İslamskoj Arhitektonskoj Bastini*, Sarajevo, 1983.

6 H. Seton-Watson, *Nacije I Drzave*, Zagreb 1980, s. 150.

7 Muhamed Hadyijahiç, "Neki Pojavni Oblici İslamske Civilizacije u Nas", *Argumenti-çasopis za drustvenu teorıju I praksu*, Nr. 2/1982, Rijeka, s. 212.

kabul etmiş olsalar bile, din şemsiyesi altında yapılan birçok haksızlığa dayanamayıp birçok defa İlirlerin ve Slavların Müslüman Araplarla ittifaka girip Bizans'a karşı savaştıklarını tarihî vesikalar söylemektedir.

Binlerce Slav ve İlir asıllı Bizans askeri Arapların tarafına geçmiştir.840-841 yılında Adriyatik sahiline yapılan Müslüman akınları sonucu, sahilde bulunan bazı şehir devletler Bizans egemenliğinden kurtulmuştur. Güney Slav tarihinin en eski kaynaklarından biri olan Pop Dukljanin'in *Salnâme*'sinde *(Ljetopis*) şöyle denilmektedir:

"O zamanlar Sicilya'dan birçok Arap (Saracen) gemisi göründü. Sahil şehirlerinin tamamını yıktılar. Latinler ise kaçarak Slavların kaldıkları tepelere yerleştiler.Daha sonraları Slavlar, Latinlerin şehirlerine dönüp onları köleleştirdiler."

İtalya'nın güneyine ve Sicilya'ya yerleşmiş olan Müslümanlar -tâcirler, zanaatçılar, sûfîler- değişik vesilelerle Dalmaçya'nın sahil şehirlerine gelip yerleşmişlerdir. Trogir şehrinde IX.veya X. asırda kilise kapısı önünde yapılmış "sırtında yük taşıyan Müslüman" heykeli bu ilişkinin var olduğunu söylemektedir. Endülüs'te Emevî devleti kurulduğunda askerlerin arasında birçok İlir ve Slav asıllı genç halîfenin ve yöneticilerin özel koruma görevinde bulunmuştur.[8]

Balkan yarımadası sakinleri ile Müslümanlar arasında ticarî ilişkiler de olmuştur. Adriyatik sahilinde Dubrovnik ve Durrazzio limanının bu konuda epeyce yardımcı olduğunu daha önce söylemiştik. Ticarî ilişkinin ileri boyutlarda olduğunu Bosna-Hersek'in, Arnavutluk'un ve Sırbistan'ın iç kesimindeki şehirlerinde bulunan ve VIII. ve IX. asra ait olan bazı madenî paralar da göstermektedir.[9]

Hristiyanlığı kabul etmiş Balkan milletleri arasında İslâm dinini yaymaya çalışan kişilerin ve kitapların da olduğu, Papa Nicolae tarafından I. Bulgar kralı Boris Han'a gönderilmiş olan cevap niteliğindeki mektuptan anlaşılmaktadır. Mektupta şöyle denilmektedir:

"Siz milletinizin arasında Arapların dağıtmış oldukları dinsizlerin kitaplarıyla ne yapılmalı, diye soruyorsunuz. Onları yok etmek gerekir, çünkü Korintlilere gönderilen mektupta şöyle yazılıdır: "Kötü konuşmalar sağlıklı düşünceyi yıkar." Zararlı ve dine karşı olduklarından onları ateşe atın."[10]

8 M. Breznik, M. Sentiç, *Sastav I Razvitak Stanovnistva u Jugoslaviji Prema Nacıonalnoj Prıpadnosti, Razvitak Stanovništva Jugoslavije u Posleratnom Perıodu*, Institut Drustvenih Nauka, Centar za Demografska İstrazivanja, Beograd, 1974, s. 45.

9 Bosnalı ünlü yazar Osman Asaf Sokoloviç'in şahsî koleksiyonunda, Mostar'da bulunmuş ve Halîfe II. Mervan dönemine ait bir gümüş para vardır. Paranın bir tarafında İhlâs sûresi ve kelime-i tevhid diğer tarafında ise Tevbe sûresinin 33. âyet-i celîlesi yazılıdır. Bkz. Hadzıjahic, Muhamed, *İslâm i Muslimani*, Sarajevo, 1977, s. 21.

10 Metnin aslı şöyledir: "De libeeris profanis, guas a Sarracenis vos abstulisse acapud vos haber e perhibetis, guid faciendum sit, inguiritis. Qui mimiraut non sunt reservandi: Cunmpunt enim, sicut seriptum est "mores bonos collogna mala" , set utpote noxii et blasphemi igni tragendi." . Bkz. Sarajliç Semsudin, *Mi I Bliznji İstok*, Sarajevo 1935, s. 206.

İki ünlü Hristiyan misyoneri olan Kiril ve Metodi'nin (IX. asır) tartışmalarını içeren *Jitye* isimli kitapta, onların birçok Müslüman âlimle yapmış oldukları tartışmalara yer verilmiştir.

Omiş[11] tarihinden bahseden *Cronica di Slavonia* kitabında, kiliselerdeki ikonoğrafyaya ve Hz. Îsâ'nın ilâh olduğuna karşı çıkıp, kiliseleri yıkmaya kalkışan gençlerden, özellikle Kaçiç kardeşlerden bahsedilmektedir. Ünlü klasik Hırvat tarihçi Lukareviç diyor ki, "Onlar (Kaçiç kardeşler) Muhammed'in dinine bulaşmıştı."[12]

Fakat buna rağmen Balkan yarımadasına yerleşen ilk Müslüman ahali Araplar değil Türklerdir. Balkan yarımadasının ilk Müslüman sakinleri Selanik vilâyetine bağlı Vardar ovasına yerleşen Türk boylarıdır.[13] XI. asrın yarısından itibaren Balkanlara Peçenekler, Kumanlar, Kıpçaklar yerleşmeye başlamıştır. 1050-1100 yılları arasında yazılmış olan Sırp, Bulgar kronikleri Türk boylarına karşı şiddetli kin ve nefret ifadeleri kullanmaktadırlar.[14]

Türk boylarının gelmesiyle Balkan yarımadasının beşerî coğrafyasında, özellikle Niş'ten kuzeye doğru Tuna nehrine kadar, değişmeler olmuştur. XI. ve XII. asırların seyahatnâme yazarları, bu bölgelerde "sünnet olmuş", yerli halkla çok iyi uyum sağlayan, çadırlarda yaşayan boyların yerleştiğini söylemektedirler.[15]

Nihayet son devrede Osmanlı Türklerinin faaliyetleri söz konusudur. Osmanlılar ağır ama kararlı adımlarla ilerleyecek ve burayı "Rumeli" yaparak Devlet-i Âliyye'nin ayrılmaz bir parçası hâline getirecektir.

Osmanlı ve Balkanlar

Osmanlı devletinin kuruluşundan çok önce Balkanlarda Türklerin varoluşundan söz etmiştik. Avrupa'yı hedef alan Hun akınlarından sonra Avarlar, Kumanlar, Peçenekler, Vardar Türkleri (Vardariot) gibi bazı Türk kavimleri Balkanlara yerleşmiştir. Osmanlı fetihleri başladığı sıralarda bu Türk boylarının izleri tamamen henüz silinmemişti ve bir hayli Türk menşe'li yer ismine rastlanmaktaydı.[16]

Bölgede Osmanlılardan önce Türk unsurunun mevcudiyeti (yer yer asimile olmuş ise de) İslâm'ın ve Osmanlı idaresinin kabul edilmesinde önemli rol oynamıştır.[17]

11 Hırvatistan'da bir şehir.
12 Zarko Benkoviç, "Bogumilstvo I İslâmizacija", *Argumenti-çasopıs za teorıju ı praksu*, Nr. 2/1982, Rijeka, s. 234.
13 Daha geniş bilgi için bkz. Janin, R., *Les Turcs Vardariotes*, *Echos d' Orient*, XXIX, 1930, s. 437-449.
14 Ludvik Kuba, Çteni o Bosne o Hercegovine, Praçe 1937, s. 237.
15 Marko Vego, *Zbornik Srednjovekovnih Natpisa III*, red. br. 160 ve 199.
16 Bu yer isimlerine bugün bile rastlanmaktadır: Vardar, Kumanova, Obrovatz (Avar kelimesinin Slav telaffuz şekli).
17 Bkz. Hadzıjahic, Muhammed, *a.g.e.,* s. 25.

İslâm ve Osmanlı idaresinin yayılmasında ve Balkan halkları (özellikle Arnavut ile Boşnaklar) tarafından toplu şekilde benimsenmesinde iki önemli unsur etkili olmuştur:

1. Bogomilizm ve bu hareketin yapısındaki mistik anlayış,

2. Osmanlı öncesi bölgeye yayılan dervişler.

1. Bogomilizm ve Bogomillerin Mistik Yaklaşımları

Çoktanrılı inanca sahip olan Arnavutlar ve güney Slavlar Hristiyan dinine karşı hoşnutsuzluk göstermişlerdir. Kendilerine zorla empoze edilen bu dinle beraber Romalılar onları Latinleştirmeye çalıştıklarından dolayı kilise otoritesinden ayrılmak için çareler aramışlar ve bu yolda epeyce mücadele etmişlerdir.[18]

Papalığa ve Frank ile Macar memleketlerine yakın bölgelerde yaşayanlar (Sloven, Hırvat ve Sırplar) kilisenin baskılarına dayanamayıp Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Fakat doğu ve güney bölgelerde, özellikle dağlık yerlerde oturanlar (Boşnaklar ve Arnavutlar) arasında Hristiyanlığın yayılması yüzeysel ve zayıf olmuştur. Durum böyle iken Anadolu yoluyla doğudan gelen "Bogomil hareketi" Boşnaklar ve Arnavutlar arasında epeyce revaç görmüştür. Bogomil hareketindeki tek Tanrı anlayışı daha sonraları İslâm'ın kabul edilmesinde etkin rol oynamıştır.

Bogomilizm müstakil bir din ve siyasî hareket değil, ancak resmî din anlayışına tenkitçi bir yaklaşımın tezahürüdür. Yani lüks ve israfa boğulan kilise hiyerarşisine bir reaksiyondur.[19]

Bogomil hareketi Ermenistan'dan Güney Fransa'ya kadar uzanan mistisizm çerçevesi içerisinde ortaya çıkmıştır, o asla bir şahsın veya bir toplumun mahsulü değildir, ancak mistik tecrübenin bölge adaletsizliği sebebiyle ortaya çıkışıdır.[20]

Bogomil hareketinin en belirgin özelliklerinden biri gnostisizmdir.[21]Bogomil nazariyatı ve uygulamalarında gnostik anlayış büyük ölçüde mevcuttur.[22] Eğer

18 Balkanlarda kilise hiyerarşisinin iyice yerleşmesi ancak IX. ve X. asırlardan sonra olmuştur. Fakat oluştuktan sonra da yine mahallî piskoposlar merkezden ayrı hareket etmeye uğraşmıştır. Bosna kilisesi bunun en bariz örneğidir. Bkz. Dragojloviç, Dragoljub, *Bogomilstvo Na Balkanu i u Maloj Aziji i Bogomilski Rodonaçelnici,* Beograd, 1974, s. 4.

19 Hazreti Peygamberden sonra ilk zamanlarda Müslümanlarda müşahede edilen "inzivâ" hareketi de sosyal bünye içinde bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış, daha sonraları ise aksiyon hâlini almıştır. Bkz. Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 58.

20 Dragojloviç, Dragoljub, *a.g.e.,*s. 2.

21 Gnostisizim veya İrfâniyye: Bilgi kaynağının keşf ve ilham olduğunu savunan tasavvufî ve felsefî akımdır. Sözlükte "bilmek, tanımak, kavramak" anlamına gelen irfan kelimesinden nispet ekiyle oluşturulan irfâniyye, Yunanca "bilgi" manasındaki *gnosis*'ten türetilen gnostisizm karşılığında kullanılan bir terim olup başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir. *DİA*, VII, 361, "İrfaniyye".

22 Daha geniş bilgi için bkz. Angelov, D.,*Bogomilstvo v Blgarija*, s. 120-121, 186; Obolensky, D., *The Bogomils*, s. 52, 139; Runcinam, S., *The Medieval Manichee*, 2/25.

iki kilise merkezi tarafından alınan tavırları anlatan vesikalar bir tarafa bırakılırsa gnostik anlayışın Bogomil hareketinde temel taş olduğu ortaya çıkar.[23]Onlara göre Tanrı ve varlığın mahiyeti ancak keşf ve ilham yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle aklî bilgiden üstün olan bir değer taşıyan irfanla anlaşılabilir.[24]

Tanrı birdir, diyor Bogomiller, Hz. Îsâ, Kutsal Ruh O'nun değişik tecellileridir.[25]Bogomillerde ontoloji ve epistemoloji anlayışı ile daha sonraları Bogomillerin yaşadıkları bölgelere gelecek olan Osmanlı öncesi bu bölgelere gelen dervişlerinin anlayışı ve onlardan sonra bölgeye yerleşip uzun süre hüküm sürecek Osmanlı tasavvufî İslâm anlayışı arasında epeyce ortak noktalar vardır. Kanaatimizce Bogomilizme mensup olanların (Boşnaklar ve Arnavutların bir bölümü) İslâm'a geçmelerinde tasavvufî İslâm anlayışının büyük ölçüde etkisi olmuştur. Hiç şüphe yok ki Balkanlarda yaşayan milletlerde İslâm'ın kabullenmesi bir süreçten geçmiş ve zikrettiğimiz faktörün dışında birçok başka siyasî, sosyal, ekonomik faktör de etkili olmuştur.

Bogomillerdeki dinî pratik ile müessese hiyerarşisinde mistik düzenleme mevcuttur ve İslâm tasavvufundaki sistem ile benzerlik arzeder. Bir şahıs Bogomil hareketine katılmak istiyorsa bîat etmesi gerekir. Harekete yeni biri katıldığında Bogomiller özel bir âyîn tertipler. Bu âyînde talip, dede (*dyed*) ismini verdikleri cemaat önderinin önünde dizüstü oturur ve elini İncil'in üzerine koyup önderinin emrinden çıkmayacağına dair yemin eder[26] ve dedenin şu sorularına müspet cevap vermesi gerekir: "Hz. Îsâ'nın ruhaniyetini kabul etmeye hazır mısınız, elini kitabın üzerine koyup bugüne kadar yapmış olduğun günahlardan pişman olur ve bir daha tekrarlamamaya söz veriyor musunuz? Hayatınızın tamamında iç ve dış temizliğe, tevazua ve mana âleminin değerlerine saygılı davranacağına ahitte bulunuyor musunuz? Aynı zamanda hiçbir zaman insan öldürmeyeceğine, zina, hırsızlık vs. yapmayacağınıza dair yemin eder misiniz?"[27]

Bogomiller beden ve ruh temizliğine de çok önem vermişlerdir. İbadetlere başlamadan önce bedenin belirli yerlerini yıkayıp temizledikleri belirtilmektedir.[28]

---

23 Schmidt, C., *Histoireet Doctrine di la Secte Cathares*, II, 265 (Bogomilizmi Kataryen gnostisizmin bir sektesi olarak görmektedir.); N. Filipov, Proizvod i Suşçnost na Bogomilstvoto, II, s. 265 (*Gnosa*'yı Bogomil hareketinin temeli olarak görmektedir.). Krş. J.V.G. Engelhardt, *Die Bogomilism, Kirhengeschichte*, 1832, s. 151-206; Matter, A.J., *Histoire Antique du Gnosticisme*, III, s. 294.

24 Mandiç, Dominik, *a.g.e.,*s. 58.

25 *A.g.e.*

26 Mandiç, Dominik, *a.g.e., s.* 325.

27 Bogomil hareketine katılma merasimi tarikatlardaki bîat merasimine çok benzemektedir. Bîat sırasında kullanılan soruların aslı şöyledir: "İohannes, habetis voluntatenrecipiendi baptismum spşrştuale Christi et perdonum vestrorum peccatorum, propter deprecationem bonorum, christianorum, cuum impositione manuum, et retinere illlud toto tempore vitae vestre Cum castitate et humilitate, et cuum omnibus aliis virtutibus bonis, guas deus vobis tribuere voluerit? İtem aportet vos facere hoc votum et honc promissionem deo, guod ruuguom facietis komicidum, nec adulterıum rec furtum palam rec privatim, rec inrabitis voluntarie aligua accasione rec Per vitam, rec Per mortem…" J., Sidak,*O Vjerodostojnosti İsprave Bosanskog Bana Tvrtka Stjepanu Rajkoviçu*, Zbornik Radova Filozofskog Fakulteta II, Zagreb 1954, s. 37-38.

28 *A.g.e.,*s. 45.

Fakirlik (*siromaştvo*) Bogomillerde üstün bir değer olarak kabul edilmiştir. Cemaatin önderleri yaptıkları dinî hizmetler için ücret almadıkları gibi kendi mallarının tamamını da muhtaç kişilere dağıtırlardı. Tenasühün bir gereği olarak ruhun bedenden bedene intikal edeceğine inandıklarından dolayı et yemezler, şarap da içmezler; oruç tuttukları zaman, günde bir defa güneş battıktan sonra yemek yerlermiş. Oruç günleri şunlardı: Her hafta üç gün (Pazartesi, Çarşamba ve Cuma), her senenin başında ve sonunda birer hafta ve her üç senede kırk gün.

Bogomiller gündüz beş ve geceleyin kapalı mekânlarda dört defa dua ederlerdi.[29]Dualarında birkaç defa eğilir, birkaç defa da başlarını yere koyup (secde şeklinde) dua ederlerdi. Dualarını tek başına yaptıklarından dolayı özel maʿbedler (kilise) inşa etmemişlerdir.Bogomiller ibadetini yaparken eğilir, yere kapanır ve bazen de kendinden geçerek başlarını öne arkaya ve sağa sola götürerek hareket ederlerdi.[30]

Aynı zamanda onlar Tanrı'nın Îsâ'da bedenleştiğini (*Transsubstantiatio*) kabul etmez ve bunun gereği olan Ekmek-Şarap âyînini (*Evharistiya*) de saçma olarak görürlerdi. Onlara göre Hz. Îsâ ilâhî hakikati taşıyan bir tezahür, bir melektir. Bogomil doktrinine göre Hz. Îsâ'nın bedeni ruhunun gölgesidir, o hiçbir zaman insan bedenine girmemiş, yememiş, içmemiş, eziyet çekmemiş, haça saplanmamış ve yeniden dirilip gökyüzüne kaldırılmamıştır.[31]

Bogomil cemaatinin manevî lideri dede (*dyed*) ismiyle isimlendirilmiştir. Dede oniki halîfe (*strojnik*)'nin arasından seçilir ve hayatının sonuna kadar görevde kalır.[32] Dedenin yönettiği oniki halîfeden (*strojnik*) -Hz. Îsâ'nın havarileri gibi- oluşan bir kurul vardı. Halîfelerden her biri belirli bir bölgenin dinî yöneticisiydi. Dede ve halîfenin dışında Bogomillerde yaşlı (*starac*) ve misafir (*gost*) unvanı da mevcuttu. Yaşlı ve misafirlerin arasında birer Büyük Yaşlı ve Büyük Misafir seçilir ve onları Dede ile halîfeler kurulunda temsil ederdi.[33]

Ortodoks ile Katolik kiliselerin devlet mekanizması aracılığıyla Bogomillere karşı uygulamış oldukları baskı ve Bogomillerin nazarî, amelî ve müessesevî konularda İslâm diniyle, özellikle Balkanlara intikal eden tasavvufî İslâm anlayışıyla olan benzerlikleri Bogomil olan Boşnakların ve bazı Arnavutların İslâm dinini kabul etmelerini kolaylaştıran önemli faktörlerden sayılabilir.

29 H., Puech, Ch. Vaillant, A., *Le Troite Contre Les Bogomiles de Cosmos le Pretre*, Paris 1945, s. 83.

30 Euthimi de Peribleptos, Epistola Invectiva Contra Phundagiagitas sire Bogomilos Haereticos, Leipzig 1908, s. 3-86.

31 Hz. Îsâ hakkında Bogomillerin anlayışını anlatan orijinal cümleler şöyledir "*Quidom enim Cathari, videlicet Sclari, negout cuum habere animom, et dicunt, istud corpus phantasticum, guod habuit secundum eos regetatum fuisse ab Angelo, guem Deus misit in mundum. Christum enim non Deum, sed Angelum confitentur.*" Dominik, Mandiç, *a.g.e.,*s. 366.

32 Benzer uygulama Bektaşî tarikatında mevcuttur.

33 Bkz. Dominik, Mandiç,, *a.g.e.,*s. 218.

2. Osmanlılar gelmeden önce bölgeye yayılan dervişler

Osmanlılar Balkanlara yöneldikleri zamanlarda Hristiyan Balkan devletleri mezhep ve hanedan kavgalarının yol açtığı siyasî bir kaos içerisindeydi. Osmanlı Devleti'nin askerî yönünün ötesinde ideolojik planda İslâm dininin düzenli, sistematik ve insan yapısına uygun din ve ideolojisi, birbirleriyle devamlı savaş hâli içerisinde bulunan Hristiyan veya yarı Hristiyan gruplara yapıcı bir teolojik ve pragmatik alternatif sunmuştur.

Malum olduğu üzere her tarikatın temelinde insan nefsini terbiye etmek ve insan istidatlarına ve tabiatına uygun bir din anlayışı sunmak vardır. Kâinatın sırrı olarak her fert birbirinden farklı bir mizaca, fikre ve hissiyata sahip olarak yaratılmıştır. Her insan kendi şahsiyeti içerisinde bağımsız bir âlem teşkil ettiği gibi o aynı zamanda sosyalleşmeye muhtaç olan bir varlıktır.Yani insanı toplum dışı bir varlık olarak görmek veya düşünmek mümkün değildir.

İnsan kapasitesinin bu inceliğini çok iyi kavrayan değişik tasavvuf akımlarına mensup şahıslar bir yandan insanın ferdiyetine, diğer taraftan da sosyal yönüne gereken önemi vererek şahıs ve toplumlara uygun bir ideolojik sistem sunmuştur.

Balkanlarda farklı millî kökenlere, örf, âdet ve geleneklere sahip olan yerli nüfus, Roma, Frank, Macar ve Sırpların zorba ve zalim idareleri karşısında, boş ve tenha[34] yerlere yerleşen gezginci dervişlerin sundukları sistemi büyük ölçüde tercih etmişlerdir.[35]

Osmanlılar Balkanlara yerleşmeden önce seyyah dervişler bu bölgelere gelip bir taraftan İslâm'ı anlatmış diğer taraftan da adaletsizlik pençesi altında yaşayan topluluklara alışkın olmadıkları alternatif bir tolerans anlayışı sunmuşlardır.

Balkanlar Osmanlı ordusu tarafından gelip askerî açıdan fethedilmesinden önce seyyah dervişler tarafından bir anlamda fethedilmiştir. Diğer bir deyişle Osmanlı buraya geldiğinde yerli halk psikolojik olarak bu fethe hazır hâle getirilmiş bulunuyordu.[36]

Türklük ve İslâm adına bir gönül fethi gerçekleştiren dervişlerin önemli rol oynadığını günümüzde dahi yol kavşaklarında bulunan tekkelerin varlığını koruması ile açıklamak mümkündür.[37]Balkanlarda İslâmiyet'in ilk tohumlarının

34 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, sy. II, Ankara 1964, s. 279-353.

35 G. Finley,*A History of Greece From Its Conquest By the Romans to the Present Time*, Oxford 1877, III, 502; T.W. Arnold, *The Preaching Of Islam, The Propagation of the Muslim Faith*, Karachi 1979, s. 149.

36 Birge John Kingsley, *Bektaşîlik Tarihi,* çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, s. 57; Okiç, Tayyib, *Bir Tenkidin Tenkidi*, A.Ü.İ.F.D., sy. II, Ankara 1953, s. 221-255.

37 Bu tekkelerin büyük bir bölümü komünist dönemde değişik bahanelerle yıkılmış ise de bazıları yine ayakta kalabilmiştir. Meselâ: Kalkandelen Harabati Baba tekkesi, Mostar Blagay tekkesi, Kanatlar Bektaşî tekkesi, Ustruga Halvetî tekkesi, Yakova Bektaşî tekkesi, Kruya Bektaşî tekkesi vs. Balkanlarda Müslümanların dinî, sosyal ve kültürel yaşayış tarzını incelediğimizde tasavvufî motiflerin belirgin şekilde bulunması, çoğu ailede tarikat anlayış ve geleneğinin devam ettiğini göstermektedir. Bkz. G. Palikrusheva ve K. Tomovski,

tarikatlar tarafından atılması, tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas almalarından dolayıdır. Bu davranış siyasî ve ideolojik depremler yaşayan halkın dikkatini çekmiştir.Genelde bütün tasavvuf akımları, ilkeleri itibariyle çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı temel esas olarak almaktadırlar.Bu özellik ve tavırlar Müslümanlarla Hristiyanlar arasında sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasında etkili olmuştur.[38]

Tekkelerin iktisadî ve sosyal alandaki faaliyetlerinde din, dil, ırk farkı gözetmemeleri halk tarafından epeyce rağbet görmelerine vesile olmuştur. Dervişler, hangi dinin mensubu olursa olsun halkla karışıp kaynaşarak halk kitlelerini yönlendirmede önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Dervişlerin boş topraklarda kurdukları tekke ve zâviyelerin etrafında zamanla köyler oluşarak, buralar birer din, kültür ve sanat merkezi hâline gelmiştir. Genellikle bu tekke ve zâviyeler etrafında oluşan yerleşim birimleri kurucu dervişlerin adlarıyla veya Şeyhler Köyü[39], Dervişler Köyü[40], Tekke Mahallesi[41], Dedeköy[42] gibi isimlerle anılmaktadır. Bu bölgelerle ilgili bir nevi nüfus ve arazi istatistik defterleri olan tahrir defterlerinin verdiği bilgilere göre köylere Müslüman halkın yanı sıra gayr-i müslimler de yerleşmiş ve zâviyelerdeki pek çok müridin "Abdullah oğlu" şeklinde kaydedilmiş olması da Hristiyanların da Müslüman olup müridler arasında yer aldığını göstermektedir.[43]

Faaliyetlerine bakıldığında bu şeyh ve dervişler sadece derviş kimliği taşıyan din adamları değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilim yapan şahıslar olarak da önümüze çıkmaktadır. Tekke ve zâviyelerin bu dönemlerdeki temel fonksiyonu boş topraklara yerleşip, ekip biçmek suretiyle buraları şenlendirmek, mamûr etmek ve alın teriyle elde ettikleri bu mahsulü etrafındakilere dağıtmaktı. Böylece sevgi, şefkat ve saygıdan mahrum kalan geniş halk kitlelerinin kalbini Allah sevgisine dayalı bir insan sevgisi ile İslâm'a ve tasavvuf düşüncesine ısındırmaya çalışmışlardır.

Dervişlerin kitlelere yönelik bu fonksiyonunun dışında bir de doğrudan şahıslara yönelik tasavvufun temel hedeflerinden olan insanın manevî terbiyesi vardır. Bu manevî terbiye neticesinde insanlar insanlık şuuruna varıp Yaratıcının istediği şekilde hayatlarını sürdürmeye çalışacaklardır.

Les Tekkes eu Macedoine aux XVIII et XIX siecle, Anti del secondo congresso internazionale di arte Turcha, (26-29 Septembre 1963- Venezia), Institut Universitario Orientale, Napoli, 1965, s. 205.

38 Bunun yanısıra yeni fethedilen topraklarda, Hıristiyan halkın Osmanlı idaresiyle uyum sağlamasında tasavvuf akımları kaynaştırıcılık görevi de yapmışlardır. Bkz. Handziç, Mehmed, İslâmizacija Bosne I Hercegovine, İslamska Dioniçka Stamparija, Posebno İzdanje, Sarajevo, 1940, s. 15.

39 Makedonya'nın Gostivar şehrinden 5 km uzaklıkta Vardar nehrinin kaynadığı yerdir. Bugünkü ismi Vrutok'tur, içinde ise eski ismi "Şeyhler" olan bir mahalle vardır.

40 Pirlepe'den birkaç kilometre uzaklıkta bir köy.

41 Kalkandelen Harabati Baba Bektaşî tekkesi civarındaki mahalle.

42 Makedonya Radoviş şehrinden 7 km uzaklıkta bir köy. Türkler bu köyü 1955 yılında boşaltıp Türkiye'ye göç ettikten sonra köye yerleşen Hıristiyan ahali bu köyün ismini değiştirmiş ve Radanya ismini vermiştir.

43 Ö. L. Barkan, *a.g.m.,* s. 303.

Sarı Saltık Baba ve Balkanlar

Balkanlarda Osmanlı öncesinde tasavvuf anlayışının bu yönünü temsil eden ve hakkında birçok efsanenin dilden dile dolaştığı, Müslümanlar arasında sevildiği kadar Hristiyanlarca da benimsenmiş olan şahıs hiç şüphesiz Sarı Saltık (ö. 1264)'tır. Sarı Saltık Dede'nin hayatı ve eseri, sayısız efsanenin konusu olmuştur.[44]

Osmanlılar Balkanlara gelmeden önce iki asra yakın bir zaman diliminde İslâm'ı yayan birçok dervişin ismi meçhul kalmıştır. Ancak Sarı Saltık böyle değildir. O, XIII. AsırdaGüneydoğu Avrupa'nın birçok ülkesinde faaliyet gösteren ve kahramanlığı ve veliliği hakkında bir hayli efsanevî rivayet nakledilen bir şahıstır. Bu önemli şahsiyetin varlığını ve faaliyetini anlatan Balkan menşeli vesikalara rastlanmamaktadır ve genelde bilgiler mahallî ananelere, şifâhî rivayetlere, mezar ve türbelere dayanmaktadır. Bazı bölge tarihçilerine göre[45] Sarı Saltık gerçek bir şahsiyet olmayıp onun isminde bölgede iki asır boyunca faaliyet göstermiş bütün mistiklerin tecrübeleri toplanmıştır.Bundan dolayıdır ki bölgede faaliyet göstermiş değişik tarikatlar ve tekkeler onun ismiyle özdeşleşmiştir.[46]Ancak şu bir gerçektir ki Sarı Saltık en çok Bektaşîler arasında şöhret kazanmış ve Balkanlarda yaşayan halk arasında Bektaşî tarikatı ile özdeşleştirilmiştir.

Bu meşhur şahsiyet hakkında en eski kayıtlara İbni Batuta'nın*Seyahatnâme*'sinde[47], Seyyid Lokman'ın *Oğuznâme*'sinde[48], Evliyâ Çelebi'nin*Seyahatnâme*'sinde[49] rastlanmaktadır. Sarı Saltık'ın hayatı ve çalışmaları hakkında bilgi veren ve bugün mevcut olmayan bazı eserlerden de bahsedilmektedir.[50]

Sarı Saltık'ın Müslümanlar arasında sevilmesi kadarHristiyanlarca da benimsenmiş olması, mezarının yedi ayrı yerde olduğunun söylenmesi ve hatta kilise avlularında mezarının bulunduğundan bahsedilmesi, tasavvuf akımlarının Balkan milletleri arasındaki yüksek hoşgörü ve takip ettiği metodu anlatmaktadır. Gayr-i müslimlerin ülkelerine giden Sarı Saltık bazen Müslüman olduğunu gizlemek mecburiyetinde kalmıştır. *Saltuknâme*'de bu konuyla ilgili açık ifadeler mevcuttur: "Kâfirlerin dillerini, dinlerini âlim bir rahip kadar bilir, onların şehirlerine,

44 Sarı Saltık'ın gerçek adı Evliyâ Çelebi'ye göre (*Seyahatnâme,* İstanbul 1314, I, 659) Mehmed Buhârî, *Saltuknâme*'ye göre ise Şerîf Hızır'dır. Bkz. M. Tayyib Okiç, "Sarı Saltık'a Ait Bir Fetva", *A.Ü.İ.F.D.,* İstanbul 1952, I, 48.

45 Hasan Kaleshi, *Legjendat Shqiptare Per Sarı Saltıkun*, Perparimi, reviste Kulturore e Shkencore, 1/1967, Priştine, s. 87.

46 Balkanlarda bugün mevcut olan hemen bütün tarikatlar Sarı Saltık'ı kendi aralarından göstermeye çalışırlar.

47 *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Asfâr*, Voyage d'İbn Battutah, texte arabe, acconpagne d'une traduction por C. Defrenery et le Dr. B. R. Saguinethi, Paris 1854, II, 416, Mehmed Şerif (Paşa) tarafından yapılan Türkçe tercüme, İstanbul 1333-1335, I, 396, Okiç, M. Tayyib'den naklen, *a.g.m.,*s. 50.

48 İcmâli Ahavâli Âli Selçuk Ber Mûcibi Nakli Oğuznâme-i Seyyid Lokman, J.J. W. Lagus, Seid Locmani ex Libra Turcico qui Oghuzname İnseribitur Excerpta, Helsingfors 1854. Okiç, M. Tayyib'den naklen *a.g.m.,*s. 48.

49 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, I, 659-660; II, 133-139; III, 366-369, 481.

50 M.Tayyib Okiç, *a.g.m*., s. 50.

kiliselerine hükümdar saraylarına kadar gider, rahip kıyafetiyle kiliselerde vaazlarda bulunur."[51] "Yirmi bir sene Saltık, ruhban namıyla Millet-i Mesihîden görünüp nice kefereyi dine davet ederek mücâhid fî sebîlillah oldu…"[52]

Tuna etrafından (Podunavlye) bir hayli şahıs Sarı Saltık'ın yanına gelip gizlice İslâm'ı öğreniyor, ibadetlerini îfâ ediyor ve Bayrâm'dan sonra ülkelerine dönüyormuş.[53]Bu ünlü mutasavvıf hakkında bölgede yayılmış olan hikâye ve efsaneler de yukarıda zikredilen ifadeleri doğrulamaktadır.[54]

Sarı Saltık hakkında mevcut olan bir menkıbeye şöyledir: "Ünlü Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166/1167) müridlerinden, Hacı Bektaş'ın yâranı, adı Mehmed Buhara olan ve Sarı Saltık diye de tanınan bir derviş Osmanlı Padişahı Orhan Gazi'nin sarayına gelmiş ve Bursa'nın fethinden sonra 70 müridiyle Avrupa'ya gönderilmiştir. Bu yolculuğunda Sarı Saltık Kırım'ı, Moskova'yı ve Polonya'yı ziyaret etmiştir. Danzig'de Patrik Aya Nikola'yı öldürmüş ve onun kılığına bürünerek pek çok kişiyi Müslüman yapmıştır… Ölmeden önce ermiş, cesedinin yedi sandukaya konmasını vasiyet etmiştir. Çünkü yedi kralın ona sahip olmak için savaşacağını biliyormuş. Söylediği olmuş. Her kral bir sandukayı almış. Bunlar bulunup açıldığında her birinin içinde bir gövdenin bulunduğu görülmüştür."[55]

Sonraları Bektaşîler tarafından benimsenmiş olan Sarı Saltık'ın Bektaşî olup olmadığı belli değildir. *Saltuknâme* ile Evliyâ Çelebi'nin*Seyahatnâme*'sindeki rivayetler, Sarı Saltık'ı hakiki bir Sünnî, gayr-i müslim ülkelerinde hakiki İslâm dinini neşreden bir mücâhid olarak göstermektedir. Güneydoğu Avrupa'daki sahalarda -gerek Sarı Saltık'tan evvel gerek ondan sonra- Sünnîliğin ve Sünnî tasavvuf anlayışının hâkim durumda bulunduğu tarihî bir hakikattir.[56]

Sarı Saltık'ın mezarının bulunduğu ve Hasluck'un zikrettiği yedi krallığın[57] dışında bu ünlü şahsın izlerine Arnavutların arasında da rastlanmaktadır. Sarı Saltık'la ilgili efsanelerin aslı Anadolu kültürüne dayansa bile onların arasında Arnavut gelenek ve töresinden kaynaklanan bir hayli unsur mevcuttur.[58] Arnavutlar arasında meşhur olan bir efsaneye göre Sarı Saltık asasını bir kayaya saplamış ve kayadan su fışkırmaya başlamıştır.[59]

51 Muhamed Hadzıjahic, *a.g.e.*, Sarajevo 1977, f. 26.
52 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme,* II, 137.
53 Muhamed Hadzıjahic, *a.g.e.,*s. 26.
54 Hasan Kaleshi, *a.g.m.,*s. 91.
55 F.W. Hasluck, *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşîlik*, İstanbul 1995, s. 155-56. Menkıbeyi Hasluck, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'nden (II, 137) nakletmektedir.
56 M. Tayyib Okiç, *a.g.m.,*s. 57; Kaleshi, Hasan, *a.g.m.,* s. 93.
57 Sarı Saltık'ın naaşına sahip olan yedi krallık şunlardır: 1. Moska, 2. Polonya, 3. Bohemya, 4. İsveç, 5. Edirne, 6. Moldova, 7. Dobruca.
58 Mark Tirta, *Prania e Kultures Arabo-İslame ne Mite, Rite e Besime Popullore Shqiptare,* ne Kultura e tradıta İslame Nder Shqiptaret, Simpozıum Ndirkombitar, Priştine 1995.
59 Hasan Kaleshi, *a.g.m.,*s. 99.

Arnavut toprakları dahilinde birçok yer bugün bile Sarı Saltık'ın ismini taşımaktadır. Akçahisar (Kruja)'ın 600 metre üstünde bir tepe Sarı Saltık ismini taşımaktadır: Mali i Sarı Saltıkut. Bu tepede bir mağaranın içinde Sarı Saltık tekkesi de vardır. Tekke yerin altında olduğundan buraya basamaklarla inilir. Kapısındaki kayadan su fışkırmaktadır ve bu sudan insanlar şifa olarak içerler.[60]Tekke kapısının önünde Sarı Saltık'ın ayak izleri vardır.[61]

Sarı Saltık'ın olduğuna inanılan ayak izlerine Kosova'da Opoya şehrinin Zgatar köyünde de rastlanmaktadır. Zgatar-Lubeçevo-Prizren yolu üzerinde Germen ismini taşıyan tepede bir kayada ata binmek için hazırlanan iki ayak izi mevcuttur. İzlerin 20-30 metre ötesinde taştan yapılmış bir oturak vardır.[62]Ayak izlerinin bulunduğu yerden 300-500 metre ötede Büyük Mezar ismini taşıyan dörtgen şeklinde ve küçük bir penceresi olan bir kabir vardır. Bu kabir çok ziyaret edilmektedir. Kabrin biraz ötesinde Zgatar'ın Büyük Mağarası bulunmaktadır.Menkıbeye göre bu mağarada Sarı Saltık ejderhaya karşı savaşmış ve onu öldürüp köylüleri zulümden kurtarmıştır.

İpek-Priştine yolunda Köşk köyünün yanında Sarı Saltık Vadisi ismini taşıyan bir ova vardır. Bazı tarihçilere göre burada "Siparunti" ismi altında antik bir şehir mevcutmuş.[63]Bu bölgede önceden Sarı Saltık Türbesi de varmış ancak Birinci Dünya Savaşı'nda türbe yıkılmış, kabir ise örtülmüştür. Kabrin önünde mihrab şeklinde iki tane taş vardır. Halk orada mum yakar, helva dağıtır ve demir paralar bırakırlar. Ziyaret genelde öğle namazından sonra ikindiye kadar yapılır. Salı günü ziyaret günüdür.[64]

İpek'ten 17 km uzaklıkta Pirlepe köyünde, Reka nehrinin sahilinde Sarı Saltık ismini taşıyan bir Türbe vardır. Paştrik yaylasında Arnavutluk hududunda Sarı Saltık'a ait olduğu düşünülen bir kabir vardır. 2 ağustosta bu yer birçok bölgeden gelen insanlar tarafından ziyaret edilir. Bir rivayete göre Sarı Saltık burada sadece dinlenmiştir, fakat orada gömülü değildir. Sarı Saltık'ın mezarının bulunduğu yer hakkında zikrettiklerimizin dışında Makedonya-Arnavutluk sınırında bulunan Ohri şehrinin Aya Naum manastırında bulunan mezarın da Sarı Saltık'a ait olduğu halk tarafından kabul edilmektedir.

Sarı Saltık'ın kabirlerinin Balkanların birçok yerinde olduğu inancı bu büyük dervişin bir tek şahıs değil de Balkanların değişik bölgelerinde faaliyet göstermiş ve tasavvufî metotla Hristiyan halka İslâm dinini sunan çeşitli dervişler olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

60 Bu yer her yıl 7-15 Ağustos tarihleri arasında ziyaret edilir ve orada zikir yapılır, nefesler okunur, aş dağıtılır.

61 Benzer izlere Ergiri (Gjirokastr)'de Kutsal İzler tekkesinde ve Draç (Durres) etrafındaki Duritsa köyündeki Sarı Saltık tekkesinde de rastlanmaktadır. Bkz. Mark. Tirta, *a.g.m.,*s. 45.

62 Bu yer halk tarafından çok ziyaret edilir. Değişik hastalıklara yakalanan insanlar bu yere gelir ve buraya otururak Sarı Saltık'tan şifa dilerler.

63 Mehmet Loci, *Siparunti Antik,* Priştine 1974, s. 78.

64 Hasan Kaleshi, *a.g.m.,*s. 88.

Osmanlıların Balkanlara yerleşmeden önce Bogomil faktörünü de göz önüne alarak gezginci dervişler önemli roller üstlenmiş ve din, dil, ırk farkı gözetmeksizin halka dinî, içtimaî ve kültürel hizmetlerde bulunmuşlardır.

Balkanlarda Osmanlılarla birlikte İslâm'ın yayılmasında dervişlerin önemi olduğu kadar, burada VI. asırdan X.ve XI. asırlara kadar Orta Asya'dan göç etmiş Avar, Peçenek, Kıpçak, Kuman Türk boylarının henüz kaybetmedikleri örf, âdet ve geleneklerinin katkıları da olmuştur.[65]Çünkü aynı millî değerlere bağlı kardeş toplulukların karşılaşmasında birçok müşterek özellik ortaya çıkmıştır.

X.-XIV. yüzyıllar arasında Balkanlarda Slav akınlarına ve iki büyük kilisenin baskısına maruz kalan bu Türk boyları dinlerini ve lisanlarını büyük ölçüde kaybetmişler ise de eski örf, âdet ve geleneklerini devam ettirmişlerdir.[66] Onların bu şekilde örf, âdet ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalmaları onların kolayca Osmanlı idaresini ve İslâm dinini benimsemelerine yol açmıştır. Özellikle Pomakların İslâm'ı kabul etmeleri bu sebeplere bağlanmaktadır.[67]

Boşnakların ve Arnavutların İslâm'a ve Osmanlıya yaklaşmalarında Bogomil hareketinin bir reaksiyon olarak iki kiliseye karşı çıkması ve bölgeye İslâm'ın öncüleri olarak gelen dervişlerin tasavvuf anlayışı ile önemli ölçüde benzerlik arzetmesi etkili faktörlerden biridir.

Zikrettiğimiz faktörlerin dışında XIII.-XIV. asırlarda Balkanlarda Bizans İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla ortaya çıkan otorite boşluğu, toplumsal kargaşa, yolsuzluk ve anarşi olayların yaşanması da Osmanlının yerliler tarafından hoş kabul edilmesinde etkili olmuştur.[68] Bu kargaşa ve anarşi döneminde Arnavutların Slavların baskı ve yağmalarına maruz kalmaları Osmanlıyı bir kurtarıcı olarak görmelerine ve Osmanlı idaresini benimsemelerine vesile olmuştur.

Yukarıda zikredilen hususların dışında Osmanlıların balkanlarda fethini kolaylaştıran bazı sebepler daha vardır:

a) Balkanlardaki dinî istikrarsızlık ve ahenksizlik: Özellikle XIII. asırda Rum ve Latin kiliseleri arasında başlayan mücadele.

b) Ekonomik sebepler: XIV. asırda Balkanlarda ekonomik yapıda tam bir kriz hâli hâkimdi. Balkanların büyük bir kısmını elinde bulunduran Bizans, toprak sahibi zengin beylere bütün salâhiyetleri vermişti. Hristiyan köylü kitleleri zengin toprak sahiplerinin zulmünden inim inim inliyor ve kendilerinin bu sıkıntılı hayatlarını kurtaracak bir kurtarıcı bekliyorlardı. Osmanlılar bölgeyi ele geçirince toprağı, devlet arazisi hâline getirip tımarlı sipahilere kiraladılar. Ağır olmayan cüz'î kira karşılığı toprağa sahip olan köylüler gönül huzuru ile çalışarak

65 Çiro Truhelka, *Joş o Testamentu Gosta Radina i o Patarenima*, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu XXV, Sarajevo, 1913, s. 374.

66 A. Radiç, *Nasi Turci*, Novi Bahar, XIII, 1940, Sarajevo, s. 8.

67 Radiç, A.,*a.g.m.,* s. 9.

68 G. Palikrusheva, Tomovski, K.*, a.g.m.,* s. 22.

bol kazanca sahip oldular ve refah içerisinde yaşadılar. Bu nedenledir ki 1402 Ankara yenilgisinden sonra Osmanlı Devleti, otorite boşluğu sonucu neredeyse dağılma durumuna geldiği hâlde, Balkanlar'daki Hristiyan halk Osmanlı Devleti aleyhine kendiliğinden harekete geçmediği gibi, Papa'nın ve Katolik devletlerin tahriklerine de gelmemiş ve Osmanlıya bağlılığını sürdürmüştür.[69]

c) Balkanlardaki politik ve idarî sebepler de Osmanlı fetihlerini kolaylaştırmıştır. Yerli halka, Katolik Latin devletlerinin yaptıkları zulüm yetmiyormuş gibi bunun üzerine bir de köhneleşmiş Bizans idaresinin zulmü eklenmiştir. Ülkede aristokratlar sınıfı iyice bozulmuştur. Kendi başlarına hareket eden rahipler sınıfı da halka eziyet ve işkence etmektedir.

d) Balkanlar ve Orta Avrupa'nın askerî yapısı da fetihleri kolaylaştıran sebeplerden biri olmuştur. Sırp krallığı ile Bulgar krallığı birbirleriyle daima mücadelede idiler. Bizans'la mücadele veriyorlar, Katolik Latin devletlerinin ve Macarların saldırılarına maruz kalıyorlardı. Mezhep mücadeleleri ile sosyal, idarî ve ekonomik buhranlara, bu çatışmalar da eklenince bölgedeki ülkeler iyice zayıflamış ve moralsiz askerlerin dış hücumlara karşı dayanma gücü kalmamıştır. Zikrettiğimiz nedenlerin dışında Türk soyundan gelen bir kısım yerli halkın, Bogomil hareketinin monofizit ve gnostik anlayışı ve yerleşen dervişlerin sağladığı yardım ve destek de fetihleri kolaylaştıran nedenlerin arasında yer alır.[70]

Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'da Tekkeler ve Tarikatlar

Tarikatlar ve tekkeler Anadolu toplumu bünyesinde sosyal, siyasî ve dinî alanda topladıkları sempatiyi Balkanlarda yaşayan halk tarafından da görmüşlerdir. Özellikle tekke yapımında toplumun değişik kesimleri ellerinde var olan güçle yardımcı olmaya çalışmıştır.

Balkanlara XIII. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlayan İslam tasavvuf anlayışının XVIII. ve XIX. yüzyılda tesir ve yaygınlığının önceki yüzyıllara göre arttığına, değişik yerlerde inşa edilen tekkelerle bağlılarının geniş kitlelere ulaştığına ve mürid halkalarının genişlediğine şahit olmaktayız.[71] Mezkûr bölgelere ve yüzyıllara genel olarak baktığımızda şu tarikatların faaliyet gösterdiğini görmekteyiz: Mevlevîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Kâdirîlik, Rifâîlik, Sa' dîlik, Bektaşîlik ve Melâmîlik. Burada toplumsal açıdan faaliyetleri daha yoğun olan Mevlevilik, Halvetilik ve Bektaşilik örneklerini vermeye çalışacağız.

69 Branislav Nedeljkoviç, *İstorije Bastinske Svojine u Novoj Srbiji Od Kraja 18 Veka do 1931*, Beograd 1936, s. 17.

70 Hazim Sabanoviç, *a.g.e.*,s. 17.

71 Bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order Of Dervishes,* London 1965, s. 71; Nijaz Sukriç, "Mjesto ı utjecaj tesavvufa na razvoj İslamske kulture u nas", *Zbornik Radova Prvog Simpozıja 1408/1988,* Zagreb 1989, s. 141-150; Peter Bartl, *Millî Bağımsızlık Hareketleri Esnasında Arnavutluk Müslümanları (1878-1912)*, s. 171-180.

a. Mevlevilik

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273)'nin geliştirdiği tasavvuf anlayışının temelini Belh'in zühde dayalı anlayışı ile Endülüs'ün vahdet-i vücûd anlayışı ve Horasan'ın şiirle ifadesini bulan ilâhî aşk anlayışına dayalı tasavvufî öğretilerinin bir terkibi oluşturmaktadır.[72] Bu sentezin sonucu olarak Mevlânâ ve onun yolundan gidenler İslâm'ın insanlığa yönelik mesajındaki evrensel temaları yakalayabilmiş ve bilfiil yaşadıkları ilâhî aşk ve cezbe ile diğer din mensupları arasında İslâmiyet'in yayılmasına hizmet etmişlerdir.[73]

XIII. yüzyılda Anadolu'nun din ve kültür coğrafyasında, beden yapısı ve buna bağlı olarak dış dünyası ile asıl temel, iç dünyasını, manevî hayatını, uyumlu bir şekilde senteze ulaştıran ve bu çerçevede "kâmil insan" tipinin en belirgin özelliklerini üzerinde toplamış olan Mevlânâ bu portreyi müridleri vasıtasıyla devam ettirmiş ve Osmanlı toplumunun bir parçasını oluşturan Balkanlara taşımıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Kosova'da üç şehirde, Prizren, Yakova ve İpek (Peja) Mevlevî zâviyeleri mevcuttur. İpek'te 1930 yılına kadar bu Mevlevî zâviyesi faaliyet göstermiş, son şeyhi İsmail Efendi ise Konya'ya göç ettikten sonra tekke de kapanmıştır.[74] Tarikat ve tasavvuf hayatı oldukça canlı olan Prizren'deki Mevlevî zâviyesi ise Halvetî-Ramazânî tarikat mensuplarına devredilmiştir ve incelediğimiz yüzyıllarda Halvetî tarikatına ait bir tekke olarak faaliyetlerine devam etmiştir.[75] Yakova'da Mevlevîler faaliyetlerine özel bir evde 1955 yılına kadar devam etmişlerdir.[76]

Makedonya'da XVIII. ve XIX. yüzyılda Manastır (Bitola), İştip, Veles (Köprülü), Kriva Palanka ve Üsküp'te birer Mevlevî zâviyesi faaliyet göstermiştir.[77]

Mevlevîlik Makedonya'da yüksek zümrelere ilgili bir vakıa hâline gelmesinden dolayı küçük yerlerdeki Mevlevî zâviyeleri müridsizlikten veya şeyhsizlikten kapatılmıştır.Bundan dolayı Mevlevî faaliyetleri en yoğun olarak Üsküp Mevlevîhâne'sinde gerçekleşmiştir.Ancak Mevlevîliğin simgesi hâline gelen semâ, Makedonya'da Üsküp'ün dışında bazı şehirlerde de icra edilmiştir.[78]

Manastır'dan 1818-1821 yılları arasında geçen Alman seyyahı Johann Karl Weyand, *Johann Karl Weyand's Reisen durch Europa, Asien und Afrika von dem jahre 1818 bis 1821* adlı eserinde Yunanistan'dan Makedonya'ya geçtiğinde

72 B. Fürüzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn* (çev. F. Nafiz Uzluk) İstanbul 1997, s. 63 vd.; Şefik Can, *Mevlana*, İstanbul 1995, s. 31vd.

73 A. Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, s. 146-147; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 294.

74 *Kosovo nekad ı danas (monografi)*, Beograd 1973, s. 387.

75 J ashar Rexhepagiçi, *Dervishet, Rendet dhe Teqete*, s. 216.

76 *A.g.e.*, s. 217.

77 Liljana Çoliç, *Dervishki Redovi u Skoplju*, Beograd 1994, s. 28; Üsküp zâviyesini Abdülbaki Gölpınarlı da zikretmektedir. Bkz. *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, s. 335; Alexandre Popoviç, *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui*, s. 270.

78 Bkz. Stojanovski Aleksandar, *Gradovite Na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek*, Skopje 1981, s. 45.

Manastır'da birkaç gün kaldığını söylemektedir.[79] Weyand Manastır'daki bir evde semâ âyînine katıldığını ve semânın Hindu dinlerinden alınan bir uygulama olduğunu ifade eder.[80]Onun verdiği bilgilerden anlaşılan önemli noktalardan biri Manastır'da semâ âyîninin icra edildiği ve âyîne katılan semâzenlerin mevcut olduğu konusudur.

Üsküp'te Bitpazar denilen yerde 1955 yılında yıktırılıncaya kadar bir Mevlevî tekkesi mevcutmuş.[81] Bu tekke hakkında ilk bilgileri 1660 yılında Üsküp'ü ziyaret eden Evliyâ Çelebi vermektedir. Evliyâ Çelebi'ye göre Üsküp'te 20 tekke vardır ve bunların arasında önceden bir paşanın konağı olan bir ev Melek Ahmed Paşa'nın emriyle Mevlevî tekkesine dönüştürülmüştür.[82]Üsküp Meşâyih Meclisi'nin 1939 yılındaki raporunda kaydedilen bilgilere göre XIX. yüzyılın başlarında Konya'da Mevlevî âsitânesinde türbedar olan Hüseyin Dede Üsküp Mevlevîhânesi'ne postnişin olarak gönderilmiştir. Ondan sonra yerine yine Konya'dan Mustafa Dede ile Abdülbâki Dede gönderilmişler. 1267 (1850-51) yılında tekkenin postnişini olan Abdülfettâh Efendi'nin ölümünden sonra tekkeye İlbasanlı Niyâzi Efendi şeyh olmuş ve kırk yıl kadar bu görevde kalmıştır. 1307/1889-90 yılında onun ölümünden sonra bu göreve oğlu Ali Efendi geçmiştir.[83]

Bu tekkede kuruluşundan Üsküp şehrinin Bulgarlar tarafından işgaline kadar her Cuma âyîn icra edilmiştir.[84] Glişa Elezoviç'in ifadelerine göre Sultan Reşad 1909 yılında Üsküp'ü ziyaretinde kendisinin de mensubu olduğu Mevlevî tarikatının Üsküp'teki tekkesini tamir etmiştir.[85]

Tekkenin son şeyhi Şeyh Hakkı Efendi 1954 yılında İstanbul'a göç etmiş ve bundan sonra 1955 yılında tekke yıktırılmıştır.[86] Günümüzde Makedonya'da ve Kosova'da Mevlevî tarikatının tekkesi yoktur. Fakat Mesnevî sevgisi ve Mevlânâ aşkı entelektüel boyutta birçok alanda görülmektedir.[87]

XVIII. ve XIX. yüzyılda Mevlevîliğin Arnavutluk'taki mevcudiyetini anlatacak kesin belgelere rastlayamadık. Ancak Arnavutluk'ta zanaatçı ve meslekleri araştıran Ziyâ Şkodra Bey *Esnafet Shqiptare (shek. XV-XX)* adlı kitabında Evliyâ Çelebi'nin XVII. asırda İlbasan (Elbasan) şehrinde zikrettiği tekkelerin arasında

79 Weyand Manastır'daki Müslümanların dinlerinin birçok saçma sapan âdet ve düşüncelerden ve makul bazı atasözlerinden oluştuğunu ifade eder. Onların birçok hareketi, diyor Weyand, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin ve Brahmanların izlerini taşımaktadır. Weyand Osmanlı toplumuyla ilgili verdiği diğer bilgilerde de aynı ağır ve hakaret dolu üslûbu kullanmıştır.

80 *Makedonija vo delata na stranskite patopisci 1778-1826*, haz. Aleksandar Matkovski, Skopje 1991, s. 770-778.

81 Lidija Kumbaradzi-Bogoeviç, *Osmanliski Spomenici vo Skopje*, Skopje 1988, s. 133.

82 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 556; Sabanoviç, Hazim, *Evlija Çelebi PutopisOdlomci O Jugoslovenskim Zemljama*, Sarajevo 1979, s. 285; Ayverdi, E.H., *a.g.e.*, III, 391.

83 Liljana Çoliç, *Dervishki Redovi u Skoplju*, s. 49.

84 Glisha Elezoviç, *Turski Spomenici*, I, 683.

85 Glisha Elezoviç, *a.g.e.*, aynı yer.

86 Lidija Kumbaradzi-Bogoeviç, *a.g.e.*, s. 133

87 Meselâ Hamza Humo, Abdülaziz İslami, Blaze Koneski, Jovan Jovanoviç Zmaj gibi şâirler açık olarak *Mesnevî*'den etkilenip ilham aldıklarını söylemektedirler.

bir tekkenin Mevlevî tekkesi olduğunu söylemektedir.[88]İbrâhim ve Mustafa Dede Zâviyesi ismini taşıyan bu tekke İlbasan şehrinden çıkarken Tirana'ye giden yolun sağ tarafında yer alıyormuş. I. Dünya Savaşı sıralarında metrûk hâlde olan tekke Sırp askerleri tarafından yakılmıştır. Bu tekkenin Başbakanlık Arşivi'nde hicrî 1245'te kaydı vardır.[89]Aynı zamanda İlbasan sancağının, vilâyet merkezi olan Manastır'a gönderdiği mektupların birinde bu zâviyedeki dervişlerin çok maharetli zanaatçılar ve meslek sahibi olduklarından söz edilmektedir. Mektup 1284/1868 tarihini taşımaktadır.[90]

1860'lı yıllardan sonra Üsküp'teki Mevlevî tekkesinin dervişleri ve bazı postnişinleri de İlbasan tekkesinden gelmiştir. Meselâ, İlbasanlı Niyâzi Efendi (ö. 1307/1889-90) bunlardan biridir.

İlbasan'daki Mevlevî tekkesini Nathalie Clayer de *L'Albanie, pays des derviches* isimli kitabında Ziyâ Şkodra Bey'in verdiği bilgilere dayanarak zikretmektedir.[91]

İlbasan şehrinin dışında Arnavutluk'ta Petrela şehrinde de bir Mevlevî zâviyesinden bahsedilmektedir. Arnavutluk arşivlerinde Osmanlı belgelerini araştıran Dr. Kujtim Nuro elde ettiği bilgilere göre Petrela şehrinde de semâ âyînini icra eden dervişlerin XIX. yüzyılın sonlarına kadar mevcut olduğunu söylemektedir.[92] Petrela'daki "dans (semâ) eden" dervişlerden Richard Riedl de 1907 yılında yayımladığı "*Die tanzenden Derwische von Tirana*" isimli makalesinde bahsetmektedir.[93] İki araştırmacı tarafından "dans eden" dervişler olarak zikredilen Petrela dervişlerin semâ âyîni yapan Mevlevîler olduğu anlaşılmaktadır.[94]

Arnavutluk'taki Mevlevîler Osmanlının son döneminden itibaren daha çok Üsküp Mevlevî Zâviyesi'ne doğru kaymaya başlamışlar ve XX. asırda artık Arnavutluk'u ziyaret eden araştırmacı ve seyyahlar Mevlevîlerin mevcudiyetinden bahsetmemektedirler.[95]

Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi Arnavutluk'ta da Mevlânâ ve *Mesnevî*'nin özel bir yeri vardı. Osmanlı döneminde ve Osmanlı sonrası dönemde birçok Arnavut şâiri Mevlânâ ve *Mesnevî*'den etkilenerek şiir yazmıştır. Arnavutların en büyük şâirlerinden biri olan Naim Fraşerî (1846-1900)[96] Mevlânâ Celâleddîn

88 Zija Shkodra, *Esnafet Shqiptare (shek XV-XX),* Akademia e Shkencave e R. se Shqiperisi, Instituti I Historise, Tirani 1972, s. 50.

89 E.H. Ayverdi, *a.g.e.*, IV, 399.

90 Arqivi Qendror I Shtetit I Republikes se Shqiperise (Arnavutluk Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivi) no. 113.

91 Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches, Les ordres mystiques musulmans en Albanie a l'époque post-ottomane (1912-1967*), Berlin 1990, s. 13.

92 Kujtim Nuro, *Dokumente Osmane ns Arkivat Shqiptare*, Tirani 2000, s. 46.

93 Richard Riedl, "*Die tanzenden derwische von Tirana*", Ostereiche Rundchan, 11, s. 230-231.

94 Bkz. Nathalie Clayer, *a.g.e.*, s. 14.

95 Arnavutluk'taki Mevlevîliğin daha Osmanlı döneminde son bulduğunu Alexandre Popoviç de söylemektedir. Bkz. Alexandre Popoviç, *Balkanlarda İslâm*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, s. 21 ve s. 55'te 25 numaralı dipnot.

96 Naim Bey hakkında daha geniş bilgi için bkz. Naim Frasheri, *Vepra*, Beograd-Prishtine 1963; a.mlf., *Vepra*

Rûmî'nin*Mesnevî*'sinin başında yazmış olduğu "Ney" ile ilgili beyitlerden etkilenerek "*Dhembjet e Fyellit" (Kavalın Acıları)* isimli âdeta serbest tercüme denilebilecek bir şiir yazmıştır.

O şöyle diyor:

Pa degjo fyellin ç'thote- Kavalın sesini dinle bak ne diyor

Tregon mergimet e shkreta- Gurbetin viranlığını anlatıyor

Qahet nga e zeza bote- Kara dünyadan şikâyet ediyor

Me fjale te verteta- Hakikat dolu sözler söylüyor.

Qe kur me kane ndare- Dost ve arkadaştan

Nga shoke nga miqesia- Ayırdıkları günden beri

Gra e burra kane qare- Erkek kadın ağladı

Nga ngasherimet e mija- Benim acı feryatlarımdan.[97]

Daha başka şâirler de tasavvuf edebiyatından ve özellikle *Mesnevî*'den etkilenmiştir.[98]

b. Halvetilik

Halvetîlik Kosova'da en yaygın tarikatlardan biridir. Halvetîliğin birçok şubesi vardır. Kosova ve Makedonya'da yayılan bu şubeler şunlardır: Ramazânîlik, Cerrâhîlik, Ramazânîliğin Hayatîlik kolu ve Sinânîlik.[99]

Kosova'nın Prizren şehri Osmanlı döneminde ve sonrasında tasavvufî hayatın önemli merkezlerinden biridir. Balkanlarda yayılan hemen hemen bütün tarikatların Prizren'de tekkeleri ve temsilcileri olmuştur.

Prizren'in merkezinde bugün Kukli Bey Camii yanında yer alan Halvetî tekkesi Pîr Osman Baba tarafından kurulmuştur.[100] Şeyh Osman Baba bugünkü

te Zgjedhura, Tirana 1980; Xholi, Zija, *Naim Frasheri, Jeta dhe İdete,* Tirane 1962; *Historia e Letersise Shqipe*, Prishtine 1975, s. 460-501; Qosja Rexhep, *Porosia e Madhe*, Prishtine 1986; Muhammed Aruçi, "Fraşiri Naîm", *DİA*, XIII, 195.

97 Naim Frasheri, *Vepra 6*, Prishtine 1986, s. 134.

98 Bkz. *Poezia e Bejtexhinjve*, yayına hazırlayan, Mr. Hajdar Sâlihu, Prishtine 1987; Mahmud Hysa, *Alamiada Shqiptare I-II*, Shkup 2000; Mehdiu, Feti, *Reflektime ti literatures orientale ni vepren e Naim Frasherıt*, Flaka, 26 Ekim 2000, s. 9.

99 Bosna-Hersek ve Sırbistan'da olduğu gibi Kosova ve Makedonya'da da daha doğrusu Balkanların büyük bölümünde mevcut olan Halvetî tekkelerinde şeyhlik yapan zatlar iki üç koldan icâzet almışlardır. Bu sebeple ve ayrıca tekkelerde mevcut olan kütüphanelerin XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra epeyce hasar görmelerinden dolayı bu bölgelerde faaliyet gösteren Halvetî takkelerin hangi kola mensup olduklarını tespit etmek oldukça zordur.

100 İki sokaktan girişi olan tekkenin ana kapısı Dragisha Nekiç caddesindedir. Büyük ve yeni yapılmış ahşap kapı dikdörtgen şeklindedir. Üst kısmı ise yarım daire şeklinde özel çatıyla yapılmıştır. Genelde tüm cadde uzunluğunu kapsayan tekke, tek katlı olarak inşa edilmiş ve çok güzel bir görüntüsü vardır. Günümüze

Arnavutluk'ta bulunan Luma bölgesinin Veje köyündendir.[101] İlk tahsilini memleketinde aldıktan sonra Serez'e gitmiş ve orada Pîr Hüseyin Sirozî (1110/1698-99)'de Ramazânîlik usûlü üzerine seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra Prizren'e dönmüş ve orada XVIII. yüzyılın başlarında bu tekkeyi kurmuştur.[102] Şeyh Osman Baba'nın kurmuş olduğu bu tekke Halvetîliğin daha doğrusu Ramazânîliğin Arnavut bölgelerindeki merkezi olmuştur. Onun müridlerinden Şeyh Hasan b. Şeyh Ali (XVIII. yüzyıl) Tirana'da, Şeyh Süleyman Rahovça (Rahovets)'da, Şeyh İbrâhim Damyan'da, Şeyh Ahmed İşkodra'da tekkeler kurmuşlardır. Şeyh Osman'dan sonra Prizren Saraçhâne Halvetî tekkesinde oğullarından şu isimler şeyhlik makamına oturmuşlardır: Şeyh Ahmed b. Şeyh Osman (ö. XVIII. yüzyılın ikinci yarısı), Şeyh Sinân b. Şeyh Osman (ö. 1223/1808-09), Şeyh Hüseyin b. Şeyh Sinân (ö. 1218/1803-04), Şeyh Cemâluddîn, Şeyh Şihâbuddîn, Şeyh Alâuddîn b. Şihâbuddîn (ö. 1918), Şeyh Hüseyin (ö. 1926), Şeyh Hasan (ö. 1955), Şeyh Necâti.[103] Prizren Halvetî tekkesinden birçok müftü, müderris, imam, şâir ve diğer alanlarda ün yapmış şahıslar yetişmiştir.

Prizren'de Halvetî-Ramazânî koluna mensup olan Saraçhâne tekkesinin dışında, Prizren'de doğduğu söylenen İbrâhim Ümmî Sinân (ö. 976/1568) tarafından kurulan Sinânîlik koluna mensup üç tekke daha vardır.[104]

Prizren'de ilk Sinânî tekkesini Tabhâne mahallesinde Horasanlı Kutub Şeyh Mûsâ[105] XVII. yüzyılın başlarında inşa etmiştir. Kutub Mûsâ Efendi İşkodralı

kadar birkaç defa onarılmıştır. Tekkenin girişinden sonra kaldırımlı çok temiz bir avlusu ve avluda beyaz mermerden inşa edilmiş bir çeşmeyle bir şadırvan vardır. Girişte tekkeden ayrı olan sekizgen şeklinde semâhâne yer almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Raif Vrmiça, *Kosova'da Osmanlı Mimarî Eserleri I*, Ankara 1999, s. 152; E.H. Ayverdi, *a.g.e.,* III, 211.

101 Jashar Rexhepagiç, *a.g.e.,*s. 160.

102 Galaba Palikrusheva, "Dervishkiot red Halveti vo Makedonija", *Zbornik Na Shtipskiot Naroden Muzej*, Štip, 1959, s. 111.

103 Şeyhlerin isimleri tekkede bulunan özel silsilenâmeden alınmıştır. Ayrıca bkz. Dz. Çehajiç, *a.g.e.*, s. 115; N. Clayer, *a.g.e.*, ekler bölümü. 1927 yılında doğan Necâti Efendi tekkede on birinci postnişindir. Necâti Efendi 1955 yılından itibaren Kosova ve Makedonya'daki tekkelerde şeyhlik yapan birçok şeyhe icâzetnâme vermiştir. Aynı zamanda tekkede de Bazı tasavvufî yayınlar yapmıştır. Şeyh Necati'nin vefatından sonra posta oğlu Şeyh Abidin oturmuş ve hâlen tekke postnişinliğini yürütmektedir.

104 Bkz. Hasan Kaleshi, *Kontributi I shqiptareve ni dituriti islame,* Prizren 1411/1991, s. 40; Harîrizâde, Ümmî Sinân'ın doğum yerinin Bursa olduğunu söyler. *Tibyânu'l-vesâil,* II, 142. Bursalı Mehmed Tâhir de, "Prizren'de doğduğu rivâyet ediliyorsa da, bir icâzetnamede Bursalı oldukları görülmüştür." diyerek bu hususta Harîrizâde'yi tasdik ediyor. Bursalı, Karamanlı olduğuna dair bir rivâyet bulunduğunu da kaydediyor, *Osmanlı Müellifleri*, I, 20. Ayrıca Reşat Öngören, *a.g.e.,*s. 93.

105 Bugün Prizren'de Kutub Mûsâ Efendi ile ilgili birçok menkıbe anlatılır. Onlardan biri şöyledir: "Zamanında Arabistan'dan üç şeyh Prizren'i ziyaret etmek için yola koyulmuşlar. Kalkandelen'i geçtikten sonra Şardağı eteklerinde kar fırtınasına kapılmışlar. Bu fırtına esnasında bir an önce Kutub Mûsâ Efendi'nin tekkesine sığınmak isteyen seyyahlardan biri "tekkeye geldiğimizde inşaallah akşam yemeğinde kuru fasulye ile pastırma vardır" derken, diğeri sıcak ekmek ve üçüncüsü de üzümün olmasını istemiş. O anda tekkedeki postunda oturan Şeyh Kutub Mûsâ Efendi bunların hepsini duymuş ve misafirlerin gelmesinden önce kahvecisini çağırmış ve ondan akşam için kuru fasulye ile pastırma hazırlamasını, taze ve sıcak ekmeklerin yapılması için fırıncıya haber vermesini, daha sonra da bağa gidip en iyi üzümlerden bir sepet toplamasını istemiş. Kahveci de bütün bunları yapmış, fakat kış olduğundan dolayı üzümü nasıl bulacağını merak etmiş. Şeyhin emrini yerine getirmek için bağa gittiğinde bağda her asma ağacında üzümün olduğunu görmüş ve bir sepet üzüm toplayarak eve dönmüş. Biraz sonra gelen misafirler sıcak odaya girip, hâl hatır sorduktan sonra, yemek için kurulan sofrada kuru fasulyeyi, pastırmayı, sıcak ekmekleri ve üzümü

Derviş Efendi'nin, Derviş Efendi de Üsküp Bukagili tekkesinin postnişini Şeyh Hasan b. Mehmed'in (ö. 1562), Şeyh Hasan Üsküp Vardar Tekkesi şeyhi Veli Dede'nin (ö. 1590-91), o da Ümmî Sinân halîfelerinden ve İstanbul Eyüp'te tekke kuran Şeyh Nasuh Efendi'nin (ö. 976/1568) müridiidir.[106]

Şeyh Mûsâ'dan sonra posta şu şeyhler oturmuştur: Şeyh Hasan, Şeyh Mahmud, Şeyh Muhammed, Şeyh Akib Ömer, Şeyh İsmâil, Şeyh Mustafa, Şeyh Abdülfettâh, Şeyh İsmâil, Şeyh Ömer, Şeyh Vehbî, Şeyh Abdurrahmân, Şeyhzâde Mahmud.[107]

XVII. yüzyılın başlarından itibaren Sinânîler Balkanlarda iki bölgede yoğun faaliyette bulunmuşlardır. Birincisi Tisa, Tuna ve Drava (Sırbistan) bölgesi ki Belgrad'ı da içine alır; ikincisi de Bar ve Kotor'a kadar yani İstanbul'dan Adriyatik'e kadar uzanan daha güneyde ki güzergâhtır. Bu bölgede Sinânîlerin merkezini Prizren ve Üsküp teşkil etmiştir.[108] Şeyh Kutub Mûsâ tekkesi XIX. yüzyılın sonlarına kadar faaliyette bulunmuştur. Sinânîlerin Prizren'de bugün de mevcut olan tekkesi, Terzi Mahalle Halvetî tekkesidir. Tekke 1768 yılında Şeyh Ali Receb Koro tarafından kurulmuştur. Kerâmet sahibi olan Şeyh Ali Receb Koro hakkında birçok menkıbe anlatılmaktadır. Bir menkıbeye göre, bir gün Prizren

görünce birbirlerine bakmışlar ve şaşakalmışlar. Bunu gören Kutub Mûsâ Efendi seyyahlardan ikisine dönüp, "Bu zamanda sıcak ekmek, kuru fasulye ve pastırmanın istenmesi tabiîdir." Üçüncüsüne dönerek, "Ancak aklına üzüm nereden geldi?" diye sormuş ve isteğini yerine getirmek için kendisini sıkıntıya soktuğunu bildirerek sözüne son vermiş. Bunu işiten seyyahlar Kutub Mûsâ Efendi'nin ne kadar büyük bir evliyâ olduğunu görmüşler ve ondan özür dilemişler. Ertesi gün kahveci yine sepetini eline alıp üzüm almak için bağa gitmiş. Ne görsün, bağ karla örtülüymüş ve dünkü üzümlerden hiçbir iz kalmamış. Geri dönünce Kutub Mûsâ Efendi kahveciyi yanına çağırıp "her gün dün değildir" diyerek sabah kahvesini pişirmesini rica etmiş. Benzer bir menkıbe Azîz Mahmud Hüdâyî hazretleri hakkında da mevcuttur: Hüdâyî'nin manevî mertebeleri kısa zamanda katederek yükselmesi bazı dervişleri kıskandırmıştı. Hüdâyî'nin üç sene gibi kısa bir zamanda bu derece yükselmesini çekemeyenler vardı. Durumu sezen Hz. Üftâde, Hüdâyî'nin büyüklüğünü göstermek için şöyle bir plan hazırlar: Kış mevsiminde dışarıda kar yağarken, fırtınalar eserken Hz. Üftâde müridânı ile beraber yemek yiyordu. Sofraya pilav konulduğu zaman Hz. Üftâde, "Şimdi bağdan taze koparılmış üzüm olsa bu yemekle ne güzel olurdu!" deyince dervişler birbirlerinin yüzlerine bakmaya başlarlar. Çünkü söylenen sözde bir gayr-i tabîilik vardır, zira her taraf karla kaplı idi ve üzüm mevsimi çoktan geçmişti. Fakat Hüdâyî, şeyhinin teklifindeki işareti keşfederek, "Müsaade buyurulursa maksadınızı yerine getireyim." der ve Hz. Üftâde, "Memnun olurum" cevabını verir. Müridân hayretler içinde birbirlerine bakışarak neticeyi beklemeye koyulurlar. Hüdâyî gider ama bağ karla örtülüdür. Fakat maneviyatın şiddetli ateşi önünde bunun ne önemi vardır. Kütükler derhâl yeşillenir, yeşil yapraklar arasında olgunlaşmış üzümler görünür. Hüdâyî, bu üzümlerden bir iki sepet doldurur. Sevincinden yolda vecde gelir. Meczûb dervişler gibi yolda sallana sallana ilâhî, evrâd, kasîde okurken kazara ayağı kayar ve yanındaki bataklığa düşer. Kurtulayım diye uğraşır ama bir türlü muvaffak olamaz. Bu hâlin kendisini son derece mahzun ettiği esnada ansızın bir derviş zuhûr ederek yanına gelir ve ona, " Evlâdım elini uzat seni kurtarayım." der. Hüdâyî ona kim olduğunu sorar, fakat cevap alamaz. Ancak "Efendi, bu el senden başkasına uzatılmaz!" deyince Hüdâyî elini uzatır ve oradan kurtulur. Meğer bu derviş, Hızır (a.s.) imiş. Hüdâyî nihayet üzümü şeyhin huzuruna götürmeğe muvaffak olur. Bu zaten onun için imtihandır. Hüdâyî olanları şeyhine anlatınca bütün müridân hayretten donakalmıştır. Onun hakkındaki sû-i kanaatlerinden dolayı da ayrıca çok pişman olurlar. Şeyh Üftâde onlara, "Gördünüz ya Hüdâyî'nin kemâlini, o bu hilâfete çoktan hak kazandı!" buyurur. Bkz. H. Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmud Hüdâyî, Hayatı-Eserleri-Tarikatı*, İstanbul 1990, s. 79-80.

106 Ljiljana Çoliç, *Derviski Redovi Muslimanski, Tekija u Skoplju*, s. 36; Clayer, N., *a. g.e.* ekler bölümünde Sinânî silsilesinin Balkanlardaki şeması.

107 Ljiljana Çoliç, *a.g.e.*,s. 37; Çehajiç,Dz., *a.g.e., s.* 116; Clayer, Nathalie, *a.g.e.* ekler bölümü.

108 Ljiljana Çoliç, *a.g.e.*, s. 36.

halkı su kıtlığından dolayı şeyhe şikâyette bulunmuşlar. Ertesi gün kalktıklarında her mahallede suyu olan birer kuyu ve ikişer kova görmüşlerdir. Tekkenin kurucusu Şeyh Ali Receb Koro'dan sonra evlâdiyyet usûlüyle Şeyh Mehmed, Şeyh Ali, Şeyh Abdulgâni ve Şeyh Abdurrahmân posta oturmuştur. Tekke İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra terkedilmiş ve günümüzde de bakımsız hâldedir.[109] Prizren'de asırlarca faaliyet gösteren iki Halvetî-Sinânî tekkesinin kapanması bu şehirdeki Sinânî geleneğini bitirmemiştir. XX. yüzyılın başlarından itibaren İstanbul'da Eyüp Ümmî Sinân tekkesinden icâzet alan Şeyh Şabân Şişko Prizren'de özel evlerde zikre devam etmiştir. Onun 1992 yılında ölümünden sonra zikri büyük oğlu Şeyh Hüseyin Şişko devam ettirmektedir.[110]Kosova'nın Rahovça (Rahovec) kasabasında da XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başlarında merkezde Çarşı Camii'nin yanında Şeyh Süleyman, bir Halvetî tekkesi kurmuştur. Tekkede yazılı olarak mevcut olan rivâyete göre tekke 300 yıl önce Şeyh Eyyûb'un oğlu Şeyh Süleyman tarafından kurulmuştur.[111]

Kosova'nın büyük şehirlerinden biri olan Mitroviça'da da çalıştığımız asırlarda iki Halvetî tekkesi faaliyet göstermiştir. XIX. yüzyılda Şeyh Muhammed (Meta) Efendi Şehu tarafından ilk önce Yakova'da kurulmuş, ondan sonra Mitroviça şehrine taşınmıştır. Şeyh Mehmed'in oğlu Şeyh Hamza Mitroviça'daki tekkeye canlılık kazandıran şahıstır. 1894 yılında vefat eden Şeyh Hamza'dan sonra şu şeyhler posta oturmuştur: Şeyh Ali, Şeyh Ahmed ve şimdiki şeyh Muhammed Şehu.

Prizren kadar olmazsa bile zengin tasavvufî gelenekle meşhur olan Kosova'nın ikinci şehri Yakova'da (Gjakova) da bir Halvetî tekkesi vardır. Tekke XVIII. yüzyılın ortalarında Prizrenli Pîr Osman Baba'nın torunlarından, Şeyh Şihâbuddîn'in halîfelerinden olan Şeyh Muhammed tarafından kurulmuştur. Şeyh Muhammed'den sonra 1956 yılında tekkenin son şeyhi Şeyh Hâlid'e verilen icâzetnâmeye göre şu şeyhler posta oturmuştur: Şeyh Hâlid, Şeyh Ahmed, Şeyh Hüseyin, Şeyh II. Hâlid. Günümüzde de faal olan bu tekkede zikir cuma namazından sonra yapılmaktadır.[112]

Gilan şehrinde günümüzde Halvetî tarikatına mensup bir tekke yoksa da, içinde ve etrafında bulunan üç türbe Halvetîliğin bu şehirde de Osmanlı döneminde mevcut olduğunu ve buralarda faaliyet gösterdiğini göstermektedir.

Kosova'da olduğu gibi Makedonya'da da Halvetîlik birçok şehirde kurulan tekkelerle temsil edilmiştir. Prizren'in Şat köyünden olup Prizren Saraçhâne Halvetî tekkesinden icâzetli Şeyh Sâlih Baba XVIII. yüzyılda Üsküp'te Vardar

109 Hadzı Shejh Dzemal Shehu, "Tekija dervishkog reda sinani (Terzimahalle)", *Bulletini "Hu",* Prizren 1994, sy. 1, s. 4.

110 Jashar Rexhepagiç, *Dervishet, Rendet dhe Teqete*, s. 200. Şeyh Hüseyin Efendi 1994 yılında evinin yanındaki arsada iki katlı yeni bir tekke inşa etmiştir. Günümüzde bu tekkede her salı günü ikindi namazından sonra zikir yapılmaktadır. Tekkenin 30 kadar dervişi vardır.

111 Rivâyete göre Şeyh Süleyman, Osmanlı devletinin birçok yerini gezip tasavvufu öğreten ve yayan seyyah dervişlerdenmiş. Bkz. *Selam*, Prizren, sy. 11/1997, s. 19.

112 Dz. Çehajiç, *a.g.e., s.* 117.

nehrinin sağ kıyısında bir tekke kurmuş ve irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Üsküp beylerinin piknik yeri olan bu bölgede tekke açtığından dolayı Şeyh Sâlih Üsküp'ten kovulmuştur. İstanbul'da altı ay kaldıktan sonra yeniden dönüp aynı yerde daha büyük bir tekke inşa etmiştir. Tekke birçok defa Vardar nehrinin taşması sonucu yıkılmıştır.

Üsküp'te Vardar kıyısındaki Ramazânî tekkesinin dışında bir de XVII. yüzyılın sonunda kurulup ve 1971 yılında komünistler tarafından yıkılıncaya kadar bugünkü Sv. Kiril üniversitesinin binasının bulunduğu yerde bulunan Âdem Baba veya Zincirli tekkesi vardı. Menkıbeye göre, tekkenin şeyhi Âdem Baba çok fakirmiş. Kurban bayramı yaklaştığında kurban satın alacak parası olmadığından çok üzülüyormuş. Bayram günü tekkede mahzun bir şekilde otururken kapıdan bir geyik girmiş ve başını eteğine dayamış. Âdem Baba geyiği boynuzlarından zincirle bağlamış ve kurban olarak kesmiştir. Geyiğin boynuzları ve zincir tekkenin yıkılışına kadar semâhânenin duvarında asılı durmuştur.[113]

Tekkenin yıkılışından sonra Üsküp Kurşunlu Han'a nakledilen, XIX. yüzyılın tarihlerini taşıyan iki mezar taşı vardır. Birinci mezar taşında şöyle yazılıdır:

"*Hüve'l-bakî el-merhûmeh ve'l-magfûreh el-muhtâceh ilâ rahmetillâhi teâlâ Paşa binti'ş-şeyh Abdurrahmân rûhi içün el-fâtiha. Sene 1220/1805-1806."*

İkinci mezar taşı hasar gördüğünden dolayı sadece Şeyh Hasan Efendi'nin oğlu Bekir Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Tarihi de 1222/1807-1808'dir.[114]

Makedonya'da Halvetî tarikatının en çok yayılan ve faaliyetlerinin günümüze kadar devam ettiren kolu Hayâtîlik'tir. Hayâtîlik Pîr Mehmed Hayâtî (1180/1766-67) tarafından kurulan Ahmedîlik'in Ramazânîlik kolunun bir alt koludur.[115]

Pîr Mehmed Hayâtî Buhâra'da doğmuş, orada ilk tahsilini aldıktan sonra Edirne'ye gelmiş, oradan da Prizrenli Osman Baba gibi Serez'e gidip Pîr Hüseyin Sirozî (ö. 1110/1698-99)'den seyr ü sülûkunu tamamlamış ve Makedonya'nın Kırçova şehrine yerleşmiştir. Şeyhi Hüseyin Sirozî, Ramazânî olduğundan dolayı Hayâtîlik'in, Ramazânîlik'in alt kolu olduğu da öne sürülmüştür.[116]

1667 yılında Ohri'ye gelmiş, ancak şehir yöneticileri kabul etmeyince şehrin dışında bir tekke kurmuş. Üç defa İstanbul'a giden Pîr Mehmed Hayâtî sonunda Ohri'de bulunan medresenin yanında bir tekke kurmayı başarmıştır.[117] Şeyh Mehmed Hayâtî Ohri'de kurduğu tekkede (âsitânede) bir hayli halîfe yetiştirmiş ve etraftaki bölgelere göndermiştir. Ohri Halvetî-Hayâtî tekkesinde kurucusu olan

113 G. Palikrusheva*, a.g.m.,* s. 112; Clayer, N.*, a.g.e*., s. 255; Çehajiç,Dz.*, a.g.e.,* s. 112; Kumbaradzı-Bogoeviç, L., *a.g.e.,* s. 133.

114 Bogoeviç Kumbaradzi, *a.g.e.,*s. 133.

115 Bkz. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye" şematik tasnifi, *DİA*, XV, 392-393.

116 Dz. Çehajiç, *a.g.e., s.* 113.

117 Mehmet Tevfik, *Manastır Vilâyetinin Tarihçesi*, Manastır 1327/1910-1911, s. 88.

Pîr Mehmed Hayâtî (ö. 1180/1766-67)'den sonra şu şeyhler posta oturmuştur: Şeyh Osman (ö. 1198/1783-84), Şeyh Abdülkerîm b. Osman, Şeyh Abdülhâdi b. Abdülkerîm, Şeyh Mehmed b. Abdülhâdi, Şeyh İsmâil Hakkı (ö. 1915), Şeyh Zekeriyyâ (ö. 1938), Şeyh Mustafa (ö. 1961) Şeyh Yahyâ (ö. 1989).[118]

Ohri Halvetî-Hayâtî Tekkesi bir tasavvufî merkez olması yanı sıra Ohri'nin ve etraftaki şehirlerin sosyal ve kültürel hayatında da oldukça etkili olmuştur. Bu tekkeden yetişen şeyhler Ustruga, Krçova, Manastır (Bitola), İştip, Ergiri (Gjirokaster), İlbasan (Elbasan) gibi şehirlerde Hayâtî tekkeleri açmışlardır.

Ustruga Hayâtî Tekkesini Pîr Mehmed Hayâtî'nin oğlu Şeyh Osman'ın halîfesi Hasan Dede kurmuştur.

Daha öncede söylediğimiz gibi Pîr Mehmed Hayâtî Serez'den geldiğinde ilk önce Krçova'ya yerleşmişti. Krçova İshâk Bey Camii'ne yerleşen Pîr Hayâtî menkıbeye göre cami imamı tarafından çok güzel kabul edilmiş. Caminin imamı Ahmed Efendi aynı zamanda müderrislik de yapıyormuş. Pîr Mehmed Hayâtî Kırçova'dan uzaklaşınca Ahmed Efendi'nin başı ağrımaya başlamış ve hiçbir yerde devâ bulamamış. Sonunda bu ağrının gelen yabancıyla ilgili olduğunu hatırlayan Ahmed Efendi Ohri'ye gitmiş ve Pîr Hayâtî'nin dervişi olmuş. Kısa bir süre içinde de halîfe olup Kırçova'ya dönmüş ve İshâk Bey Camii'ni tekkeye dönüştürmüştür. Onun ilk dervişleri medresede okuttuğu 12 öğrencisi olmuştur.[119]

Arnavutluk'ta ilk dönemde en yaygın tarikatlardan biri Halvetîlik'tir. II. Bâyezid döneminde, 1490 yıllarında Korça'da Mirahor İlyas Bey bir Halvetî tekkesi yaptırmıştır.[120] Tekke bölge halkının İslâm'ı kucaklamasında önemli ölçüde etkili olmuştur.[121]

XVI. yüzyılda Halvetîlik Delvina, Vlora (Avlonya), Berat (Arnavut Belgradı) gibi Arnavutluk'un önemli merkezlerine yayılmıştır.[122]

XVIII. yüzyılda ise Makedonya ve Kosova'da oldukça etkili olan Halvetîlik'in Ramazânîlik, Hayâtîlik ve onlardan daha az etkili olan Sinânîlik kolları Prizren ve Ohri'deki merkezlerinden Arnavutluk'un dört tarafına yayılmışlardır.[123]

---

118 Dz. Çehajiç, *a.g.e., s.* 113; G. Palikrusheva*, a.g.m., s.* 115; Nathalie Clayer*, a.g.e.,* ekler bölümü, Pîr Mehmed Hayâtî halîfelerin şematik tasnifi. Şeyh Yahyâ'dan sonra oğlu Şeyh Kadri şeyh olmuştur. Ancak Şeyh Kadri'nin, seyr ü sülûk görmediğinden dolayı pek itibarı olmamıştır. 1994 yılında vefat eden Şeyh Kadri'den sonra tekke yönetimi önceden Hıristiyan olan hanımına kalmıştır. Zikirleri dervişlerden Derviş Daut yönetmektedir.

119 G. Palikrusheva, *a.g.e.,* s. 116.

120 Mehmet Tevfik, *Manastır Vilâyetinin Tarihçesi*, s. 89. Şemsettin Sami bu konuda şöyle diyor: "Korça kasabası Ebu'l-Feth Sultân Mehmed Hân'ın ricâlinden ve Sultân Bâyezid Hân-ı Sânî'nin lalası ve mîrâhûru olan İlyâs bey tarafından Sultan Bâyezid müşârün ileyh devrinde te'sîs olunmuştur. Gâzi-i müşârün ileyh orada bulunan eski bir manastırı mübâyaa ile hedm ve yerine elyevm mevcûd olan büyük bir câmi-i şerîf ve medrese ve imâret ve tekye binâ ederek kasabanın esâsını vaz' etmiş idi…" Ş. Sami,*Kâmûsu'l-A' lâm*,V, 3919.

121 Ekrem Vlora, "Aperçu sur l'histoıe des ordres religieux et particulier du Bektachisme en Albanie", *Shpirti shqiptar*, Torino, X/4, s. 8.

122 N. Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, s. 13.

123 H. Kaleshi, *Teqeja Halvetiane e Prizrenit*, Dr. Hasan Kaleshi , Vepra I, Logos A, Shkup 1996, s. 88.

Kuzey Arnavutluk'un Has bölgesinde Prizren Saraçhâne Halvetî-Ramaz' nî tekkesine bağlı Prizrenli Şeyh Osman Baba'nın oğlu Şeyh Sinân (ö. 1223/1808-09)'ın halîfesi Haslı Şeyh Hasan tarafından XIX. yüzyılın başında bir tekke kurulmuştur.[124]

Arnavutluk'un Kosova-Makedonya sınırında bulunan Luma'da ve diğer taraftan Kosova sınırında Kukes şehrinin Nanga köyünde de XIX. yüzyılda faal olan bir tekke vardı. Kuks'ın Nanga köyündeki tekke de Şeyh Hasan tarafından kurulmuştur.[125]

Luma'da bulunan bu tekkeyi XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Arnavutluk'u ziyaret eden Fransız seyyah Gillier da zikretmektedir: "Luma'da bulunan şeyh çok akıllı bir kişidir ve isyanlarla kaynayan, eşkıyaların kol gezdiği Kuzey Arnavutluk'un Luma bölgesinde sosyal hayatı ve insanların davranışlarını kontrol etmede oldukça başarılıdır."[126]

Has'ta tekke açan Şeyh Hasan'la aynı Prizrenli Şeyh Sinân'dan hilâfet alan Şeyh Yûsuf da Aşağı Debre (Peşkopeya)'de bir zâviye açmıştır.[127]

Kuzey Arnavutluk'ta zikrettiğimiz Halvetî-Ramazânî tekkelerden başka Mat ve İşkodra'da da faaliyet gösteren birer Halvetî zâviyesi olduğu zikredilmektedir.[128]

Orta Arnavutluk'ta Tiran ve İlbasan'da Halvetî tekkeleri faaliyet göstermiştir. Tiran Şeyh Süleyman Halvetî Tekkesi XVIII. yüzyılın başında kurulmuştur. Atik Camii yanında olan tekkenin vakfiyesi 21 Şevval 1116/16 Şubat 1705 tarihinde tescil edilmiştir.[129] Bu tekke Prizren Saraçhâne Halvetî Tekkesi şeyhi Şeyh Osman'ın halîfesi Tiranlı Şeyh Ali Pazârî tarafından kurulmuştur. Şeyh Ali'den sonra posta oturan şu şeyhleri tespit edebildik: Şeyh Ahmed b. Şeyh Ali Pazârî, Şeyh Mahmud b. Şeyh Ahmed, Şeyh Ali b. Şeyh Hasan, Şeyh Hasan b. Şeyh Mahmud, Şeyh Ahmed b. Şeyh Ali (ö. 1931).[130]

Tiran'da Pazârî ailesi tarafından yönetilen Halvetî- Ramazânîtekkesinin dışında İkinci Dünya Savaşına kadar çalışan, Ohri âsitânesine bağlı bir Halvetî-Hayâtî tekkesi vardı. Tekke Ohri'de Şeyh el-Hacc Abdülhâdi b. Abdülkerîm'in müridi Şeyh Üveys tarafından 1840-50 yıllarında kurulmuştur. Şeyh Üveys'ten

124 H. Kaleshi, *a.g.e.,* s. 71; Clayer, N., *L'Albanie pays des derviches*, s. 138.

125 N. Clayer, *a.g.e.*, s. 138; Hasluck, Margaret, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge Univ. Press, 1954, s. 178. Aynı bilgiler Mitroviçalı Şeyh Muhammed ve Hoça e Vogel köyündeki yaşlı Halvetî dervişleri Agim Şehu ile Mehdi Şala'dan da alınmıştır.

126 A. Gillier, "Grece et Turquie, Notes de voyage L'empire, Janina, İthaque, Delphes Le parnasse, Athenos", *Grecs et Turcs,* Paris 1877, XV, 308, Dr. Veli Veliu, *Shqiptaret Sipas Udhipirshkrimeve Frenge ti shekullit XIX,* s. 64'den naklen.

127 H. Kaleshi, *a.g.e.*, s. 75; Clayer, Nathalie, *Mystiques Etat& Sociéte, Les Halvetis*, s. 298.

128 G. Palikrusheva,*a.g.m.,* s. 111; Clayer, N., *L'Albanie pays des derviches*, s. 138.

129 E.H. Ayverdi, *a.g.e.*, IV, 388.

130 Jashar Rexhepagiçi, *Dervishet, Rendet dhe Teqete*, s. 147; Bu tekke 1990 yılında yeniden faaliyete başlamış ve 1992 yılında Şeyh Ahmed'in oğlu Şeyh Muammer Pazari Tiran'da Halvetî tekkesini yeniden açmıştır.

sonra oğlu Şeyh Haydar, onun oğlu Şeyh Mustafa ve son olarak da Şeyh Âdil posta oturmuştur.[131]

Tekkenin kurucusu olan Şeyh Üveys'in oğlu Şeyh Haydar Arnavutluk'un parçalanmasını isteyen Yunan ve Sırplarla beraber hareket edip Osmanlı Devleti'ne karşı halkı isyana teşvik eden bazı Arnavut beylerle açık olarak mücadeleye kalkışmış ancak Yunanlılar tarafından öldürülmüştür.[132]

Pîr Hüseyin Sirozî (ö. 1110/1698-99)'nin halîfelerinden Şeyh Osman Baba Prizren'de Saraçhâne Halvetî tekkesini, Pir Mehmed Hayâtî Ohri Halvetî-Hayâtî âsitânesini, bir de Şeyh Garîb Tiran'ın Çay köyünde Halvetî-Akbaşî kolunu tesis etmiş ve bir tekke kurmuştur. Tiran bölgesinin Çay köyünde kurulan bu tekke aynı zamanda Halvetî-Akbaşîliğin âsitânesidir.[133]

c. Bektaşilik

XVII. yüzyılda Kosova'yı ziyaret eden Evliyâ Çelebi Mitroviça, Dubniça ve Kaçanik'te Bektaşî tekkelerinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Mitroviça şehrinin etraf mahallelerinde Evliyâ Çelebi Mustafa Baba Tekkesinin bulunduğunu, türbenin çok ziyaret edildiğini ve o tekkede fakir Bektaşîlerin oturduğunu haber vermektedir.[134] Kaçanik şehrinde de bir Bektaşî tekkesi olduğunu zikreden Evliyâ Çelebi[135] Kaçanik'ten Üsküp'e giden yolda da Kırklar türbesinin mevcut olduğunu ve orayı ziyaret ettiklerini anlatmaktadır.[136] Evliyâ Çelebi Dubniça şehrinde iki tekkenin mevcut olduğunu, bunlardan birinin Bektaşî tarikatına mensup olduğunu, tekkede Hüssam Dede isminde bir evliyânın gömülü olduğu söylenmektedir.[137] Evliyâ Çelebi'nin zikrettiği bu tekkelerden hiçbiri günümüzde mevcut değildir. XVIII. yüzyılın sonlarında Baba Receb isminde Arnavutluk'tan gelen bir Bektaşî babası Priştine Pîri Nâzır Camii avlusunda bir Bektaşî tekkesi yaptırmış-

131 İsa Bajçinca, *Probleme te Perkthimit te Teksteve İslame ne Gjuhen Shqipe, Feja, Kultura Dhe Tradita İslame Nder Shqiptaret,* (Uluslararası Sempozyumun Bildirileri) s. 76. Yazar bu bildiride Tirana Devlet Arşivi'nde bulunan Tirana Halvetî-Hayâtî tekkesi şeyhlerinin bir silsilenâmesinden şeyhlerin isimlerini tespit etmiştir.

132 Hysamedin Feraj, *Skice e mendimit politik shqiptar*, Tirana 1998. Yakın tarihlere kadar Arnavut tarihçileri Şeyh Haydar'ı vatan ve millet haini olarak saymışlardır. Tirana Üniversitesi Sosyoloji Fakültesi öğretim üyesi olan Hüsamedin Feraj, 1998 yılında Arnavut milliyetçiliğinin temellerini inceleyen bir kitap yayınladı. Bu kitapla, Şeyh Haydar'ın Sırp ve Yunanlılara karşı Osmanlı ile ittifakın Arnavutlar için daha hayırlı olacağı düşüncesinde olduğu ortaya çıkmıştır. Hüsamedin Feraj şöyle devam ediyor: "XIX. yüzyılda Arnavutların birçoğu Balkan kavimleri ile müttefik olup Balkan dışı işgalci kuvvet olarak sayılan Osmanlı'ya karşı harekete geçtiler. Böylece "Serbofil" ile "Grekofil" (Sırpçı ve Yunancı) ceryanlar doğdu ki bunlar Arnavutluk'un Sırp veya Yunan hâkimiyeti altında kalmasını amaçlamıştır. Diğer taraftan da Osmanlı ile ittifakta kalmayı amaçlayan daha küçük bir grup aydın Arnavutluk'un ve Arnavutların gerçek milliyetçi kesimiydi." Bkz. Hüsamedin Feraj, *a.g.e.,*s. 146.

133 Ziya Shkodra, *İslami dhe İnstitucıoni Esnafor Ne Shqiperise Etnike*, Feja, Kultura Dhe Tradıta İslame Nder Shqiptaret, Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Priştine 1995, s. 143.

134 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 547; *Putopis*, s. 269.

135 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 556; *Putopis*, s. 280.

136 Aynı yer.

137 Evliyâ Çelebi, *Putopis,* s. 300.

tır. Tekke XIX. yüzyılda hem tekke hem medrese olarak, XX. yüzyıldan itibaren ise sadece cami olarak faaliyet göstermiştir. Bahçesindeki Pîri Nâzır türbesi ziyaret edilmektedir.[138] Caminin avlusunda bulunan Pîri Nâzır türbesi 3x5 metre ebadında kargir, çatısı kiremitle örtülü olan bir binadır. Türbede bir sanduka vardır ve yatanın Yavuz Sultan Selim'in ve Kanuni'nin veziri Pîri Nâzır olduğu söylenmektedir.[139] Ancak türbede Pîri Nâzır'ın değil de tekke kurucusu Baba Receb'in ve tekkenin ikinci postnişini Îsâ Dede'nin yattığını söyleyenler de vardır.[140]

Makedonya'da Bektaşî tekkelerin kuruluşu XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamış, en aktif oldukları dönemler de XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk yarısı olmuştur.

XVIII. ve XIX. yüzyılda Arnavutluk ve Makedonya'da hüküm süren birçok paşanın Bektaşî tarikatına mensup olması Bektaşîlerin bu bölgelerde rahatça faaliyet göstermelerine ve paşaların desteğiyle tekkeler, zâviyeler ve türbeler inşa etmelerine sebep olmuştur.[141]

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu bölgeler üzerindeki etkisi azalmaya başlamıştı. Doğan otorite boşluğundan istifade eden bazı idarecilerin yeniçeri nefyini bahane ederek Bektaşî tekkelerini kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya, onları isyan hareketleri için merkez edinmeye başlamışlardır. Bu gibi hâdiselerin en belirgin örneğini Kalkandelen Harâbâtî Baba Bektaşî tekkesinde görmekteyiz. Devrin Kalkandelen idarecisi Receb Paşa başlattığı isyan hareketinde Bektaşî tekkesini üs olarak kullanmış, durum Abdurrahmân Paşa (ö. 1254/1838) zamanında da devam etmiştir.[142]

1750'lerden sonra Bektaşîler Makedonya'da hızla birçok tekke kurmuşlar ancak babaların ve dervişlerin çeşitli tarihlerde meydana gelen Arnavut milliyetçileri tarafından yönetilen isyanlara katılmaları ve Balkan Bektaşîliğinin İslâm ve tasavvufun özünden tamamen uzaklaşması halk arasında onlara karşı bir tepki yaratmış ve tekkelerin terk edilmesine, mürşidlerin azalmasına yol açmıştır. Bu nedenle bazı Bektaşî tekkeleri boş kaldıktan sonra ya yıkılmış veya başka bir tarikat tarafından kullanılmıştır.

138 Maxhida Beçirbegoviç, "Prosvetni objekti İslamske arhitekture na Kosovu" *Starine Kosova*, VI-VII, Prishtina 1972-73, s. 86.

139 Hasan Kaleshi, *İzvjeştaj o radu na ispitivanju turskih spomenika u Prishtini, Prizrenu, Peçi, Dakovici I u Vushitrnu*, Prishtina 1955.

140 M. Beçirbegoviç, *a.g.m.,* s. 87. Bu türbeyi hem Sırplar hem de Müslümanlar ziyaret ederler. Sırplar caminin avlusunda Knez Lazar'ın gömülü olduğuna inanırlar. Anlatılan rivâyete göre Bâyezid'in emri üzere Knez (Prens) Lazar'ın naaşı Kosova savaşından bir gün sonra öğleden sonra Pîri Nâzır Camii avlusuna gömülmüş, ancak üç yıl sonra buradan çıkarılıp Razaniça manastırına götürülmüştür.

141 J. K. Birge, *a.g.e.,* s. 83.

142 Hasluck, *a.g.e.*, s. 56; Vishko, Ali, *Harâbâtî Teqe e Tetoves Dhe Veprimtaria Ne Të Ne Periudhen e Kaluar,* Tetove 1997, s. 33.

XVIII. ve XIX. yüzyılda Kalkandelen kazâsı, özellikle Receb ve oğlu Abdurrahmân Paşa[143] zamanında, Polog vadisinde o kadar etkili hale gelmiş ve gelişmiş ki Gostivar ve Kırçova'yı da etkisi altına almıştır.

Receb Paşa ve oğlu Abdurrahmân Paşa'nın yardımlarıyla Harâbâtî Baba'nın Sersem Ali Dede'ye inşa ettiği türbenin etrafında bir külliye yapılmıştır. İçinde türbeler, mescid, semâhâne gibi dinî yapıların yanında misafirhane, şadırvan, çeşme, derviş evi, Fatıma evi, aş evini barındıran Harâbâtî Baba tekke ve külliyesi Makedonya'nın en önemli, merkezî Bektaşî tekkesidir. Harâbâtî Baba Bektaşî tekkesi aynı zamanda Kalkandelen'in kalkınmasında ve etraftaki bölgeleri etkisi altına almasında da etkili olmuştur.[144]

Harâbâtî Baba Bektaşî tekkesi hakkındaki araştırmalar tekkenin ne zaman kurulduğu konusunda farklılık arzetmektedirler. Bazı kaynaklarda tekkeyi Sersem Ali Baba'nın[145] inşa ettiği, Harâbâtî Baba zamanında da tekkenin canlılık kazandığı ve tekkede ilâve yapılarının çoğunun yapıldığı söylenmektedir.[146]

Diğer araştırmalar ve Harâbâtî Baba tekkesinin giriş kapısında yer alan ve tekkenin kuruluşu ile ilgili menkıbeyi anlatan Makedonca metin tekkenin Harâbâtî Baba zamanında yapıldığını ifade etmektedir.

Menkıbe şöyledir: "Sersem Ali Baba mücerredler sınıfından olup sultanın vezirlerindenmiş. Münzevî bir hayata çekilmek için vazifesini bırakmak istemiş. Zamanın sultanı onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalıştıysa da söz geçirememiş. En nihayet Sersem Ali Baba vazifesini terkederek daha sonra öldüğü Necef'e gitmiş. Daha sonra Bektaşî müridlerinden olan Harâbâtî Baba dört arkadaşı ile birlikte Bektaşî tarikatını yaymak için Rumeli'ye doğru yola koyulmuşlar. Kalkandelen'e vardıklarında Harâbâtî Baba burada kalır, diğer arkadaşları ise gittikleri yerlerde Bektaşî tekkeleri kurmuşlardır. Kalkandelen'de kalan Harâbâtî Baba, yeşil bir kandilin yandığını görmüş, orada Sersem Ali Baba'nın ruhu olduğunu inanır ve bir türbe inşa eder."

Bundan dolayı tekkeye iki ad verilmiştir: Harâbâtî Baba ve Sersem Ali Dede Tekkesi.

143 Arnavutça yazılan literatüre ve Hasluck'a göre bu iki şahsa paşa unvanı verilmiştir. Harâbâtî Baba tekkesi hakkında bir monografi yayımlayan Ali Vişko'ya göre, Recep Paşa XVII. yüzyılda Osmanlı-Avusturya savaşında birçok kahramanlıklar göstermiş, bu nedenle sultan tarafından Kalkandelen paşalığına tayin edilmiştir. Bkz. Ali Vishko, *a.g.e.*,s. 92; Kalkandelen Osmanlı döneminde sadece bir kazâ olduğundan ve hiçbir zaman paşalık (vilâyet) olmadığından bu iki zâtın paşalık yöneticileri olarak gösterilmesi kanaatimizce yanlıştır.

144 *Tetovo Tetovsko Nız Istorijata,* Tetovo 1982, s. 56.

145 Sersem Ali Dede aslen Kalkandelenli olup Kanuni Sultan Süleyman'ın vezirlerindenmiş. Aynı zamanda sultanın kızkardeşi Mâh-ı Devrân'la evli olduğundan dolayı sarayda etkili birisiymiş. Ancak daha sonraları görevden uzaklaşmış, Bektaşî tarikatına girmiş, dedebaba makamına kadar yükselmiştir. Balım Sultan halifelerinden ve eskiden vezir olan Sersem Ali Baba, dedebaba unvanı ile 1551-1570 yılları arasında on dokuz yıl postta oturmuştur. Bkz. B. Noyan, *a.g.e.*, s. 45; Ali Vishko, *a.g.e.,* s. 18.

146 Aydın Oy, "Kalkandelen'de Harâbâtî Baba Tekkesi", Çevren, 8/4, Prishtina 1980, s. 19.

Harâbâtî Baba Bektaşî Tekkesinde yapılan faaliyetlerin genişlemesinde ve halkın irşâdında faal olan Bektaşî babaları şunlardır: XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Harâbâtî Baba tekkesinin postnişinliğine Malatyalı Harâbâtî Mehmed Baba tayin edilmiştir. Bu Bektaşî Babası Kalkandelen'e Receb Paşa idaresi döneminde gelmiştir. 1194/1780 yılında vefat eden Mehmed Baba'dan sonra Hüseyin Dede (ö. 1199/1784), Sâdık Baba (ö. 1204/1789), Hasan Dede (ö. 1208/1793) postnişinliğe geçmiştir.

1214/1799 yılında tekkenin postnişini Ekmekçi Ahmed Baba olmuştur. Ekmekçi Ahmed Baba'nın döneminde tekke, hem vakıflar yönünden, hem dinî ve kültürel faaliyetler yönünden çok başarılı bir dönem geçirmiştir. Sultan II. Mahmud'un 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatmasıyla imparatorluğun diğer bölgelerindeki Bektaşî tekkeleri ile beraber Harâbâtî Baba tekkesi de kapatılmıştır. 40-50 yıl kapalı kalan tekke 1870 yılında Dimetoka Seyyid Ali Sultan tekkesi postnişini Yusuf Baba, İştip ve Köprülü'ye gelmiş ve tekkenin eski aşçısı Emîn Baba'yı Harâbâtî Baba tekkesinin postnişinliğine tayin etmiştir. Hacı Emîn Baba, tekkeye baba olarak gelir gelmez, tekkenin malını gasbeden bazı beylerden malı geri almakla işe başlamış. Emîn Baba kendi döneminde tekkenin vakfına Kalkandelen'de 15 dükkân ve Üsküp'te bir han katmıştır. 1298/1880 yılında vefat eden Emîn Baba veya diğer ismiyle Sünnetlizâde'nin isminden Kalkandelen halkı arasında uzun süre bahsedilmiştir. Emîn Baba'dan sonra sırasıyla Muhammed Mehdi Baba, Hacı Ahmed Dede, Hamza Baba, Hamid Baba postnişinlik görevinde bulunmuşlardır.[147]

1909 yılında tekkeyi ziyaret eden Max Choublier zamanında tekkenin şeyhi Ali Baba imiş. Tekkede yaşayan dervişler mücerreddir, diyor Choublier, şehirde yaşayanlar ise evli olup haftada bir defa tekkeye gelirler. Dervişlerin büyük bir bölümü zanaatçılardan ve köylülerden müteşekkildir.[148]

1905 yılında tekkeyi Sırp seyyahı S. Tomiç de ziyaret etmiş ve tekkenin muntazam çalıştığını ve Tetova halkının tekke ile gurur duyduğunu yazmıştır.[149]

Harâbâtî Baba Tekkesinde kültür ve sanatın her alanına önem verilmesi, Bektaşîlik âdâbına göre her dervişin bir sanat ve zanaatla meşgul olmasından ileri gelmektedir. Dervişler çalıştıkları sanat ve zanaatla kendini yetiştirerek çevre halkından rağbet görüyorlardı. Binaenaleyh Harâbâtî Baba Bektaşî tekkesinde tekke edebiyatı, dinî mûsîkî ve resim sanatı gibi kültür dallarına yer verilmiştir.

XIX. yüzyılda Arnavut milliyetçilerin Bektaşî tekkelerinin etrafında toplanmaları, Yanya valisi Tepedelenli Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne karşı Arnavut Bektaşîlerinin çok bulunduğu Güney Arnavutluk'u kendi bağımsız "pa-

147 Harâbâtî Baba tekkesinde postnişinlik yapan babaların isimleri Baba Kâzım Bakalli'nin el yazması hâlinde bulunan notlarından alınmıştır.

148 Bkz. Choublier, Max, "Les Bektachies et la Rumelie", *Revue des Etudes İslamique,* Annee III, Paris 1927, s. 48.

149 S. Tomiç, *Putopis*, s. 220.

şalığı" olarak ilân etmesi, 1826 yılında Sultan II. Mahmud'un Bektaşî tekkelerini kapatmasıyla birçok Bektaşî babasının Arnavutluk'un köylerine yerleşmesi ve en önemli olarak Bektaşîlikteki heterodoksi belirtileri birçok Batılı yazarı, bu konuyla ilgilenmeye sevketmiştir.[150]

Arnavutların dinî hayatında mevcut olan esneklik Bektaşîlikteki heterodoksi ile bağdaştırılmış ve birbirine uyum sağladıkları söylenmiştir. Aynı zamanda Arnavutların Bektaşîliğe girmeleriyle eski inançlardan fazla uzaklaşmaları gerekmediği de ifade edilmiştir. Bu ve buna benzer değerlendirmeler genelde 1880 yıllarından sonra Arnavut toplum ve özellikle Arnavut tarikat ve tasavvuf hayatı değerlendirilerek varılan sonuçlardır. Fakat daha önceki yüzyıllarda durumun böyle olmadığı söylenebilir. Son dönemde, Arnavutluk'un en yaygın tarikatı olduğu sıralarda bile Bektaşîlik Arnavut Müslümanların %15'ni geçmemiştir.[151]

Osmanlı'nın Arnavutluk'a yerleştiği ilk dönemlerde Bektaşî tarikatına ve tekkelerine ait izlere rastlanmamaktadır. Evliyâ Çelebi XVII. yüzyılda Arnavutluk'a geldiğinde Bektaşîler'le ilgili doğrudan söz etmez. Evliyâ Çelebi bir yerde, Emevî halîfeleri, Muâviye ve Yezid'e karşı nefret saçan bir halkla karşılaşır. Bunlar Muâviye mavi giydiği için o rengi giymeyi reddederler. Boza içmezler çünkü bu içkiyi Muâviye yapmış ve kullanmıştır.[152]

Evliyâ Çelebi Arnavutluk şehirlerinden Pogradets ve İlbasan'da abdalân tekkelerine rastladığını söyler.[153]

Evliyâ Çelebi'nin bu bahislerinde geçen gruplarla ilgili ifadeleri Bektaşî tarikatına ait olarak yorumlanmıştır.[154] Fakat Muâviye'ye ve Yezid'e karşı nefret sadece Bektaşîlerde değil Türklerle İslâm'ın ulaştığı Balkanların her yerinde yaşayan Müslümanlarda vardır. Bunun en iyi misali Muâviye ve Yezid adlarının çocuklara konulmamasıdır. Abdallar tekkesine ve Sarı Saltık şahsiyetine gelince daha önce de söylediğimiz gibi bütün tarikatlar tarafından benimsenmiş ve değişik tarikatlara mensup olarak gösterilmiştir.

Bektaşî tarikatının sistematik bir şekilde tekke kurmaları ve tarikat olarak faaliyet göstermeleri 1790-1822 yılları arasında Güney Arnavutluk'ta bağımsız

150 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965; F.W. Hasluck,*Christianity And Islam Under The Sultans,* New York 1973; Peter Bartl, *Die albanischen Muslime zur Zeit der Nationalen Unhabhaugigheit (1878-1912),* Otto Harasowitch Wiesbaden, 1968, *Millî Bağımsızlık Hareketleri Esnasında Arnavutluk Müslümanları (1878-1912),* çev. Ali Taner, Bedir 1998; Popoviç, A., "La comunante musulmane d'Albanie dans la periode post ottomane", *Zeitchift für Balkanologie*, XIX/2, Berlin 1983, s. 151-216; a.mlf., *L'islam Balkanique*, Wiesbaden 1986; E. Rossi, "Credenze ed usi dei Bektasci",*Studi e Materiali di Storia delle Religion*, XVIII/1-4, s. 60-80; Nathalie Clayer, *L'Albanie pays des des dervishes*, Berlin 1990, vs.

151 Bkz. N. Clayer,*a.g.e.,* s. 36; Fatmire Musaj, "Organizmi Institucıonal I Sektit Bektashian Ne Shqiperi ne vıtet 1920-1939", *Feja, Kultura Dhe Tradita İslame Nder Shqiptaret*, (Uluslararası Sempozyum Bildirileri) Priştine 1995, s. 227.

152 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme,* VIII, 679.

153 *A.g.e.,*s. 680, 745.

154 Birge, *a.g.e.,*s. 82.

hareket eden ve kendisi de Bektaşî olan Tepedelenli Mehmed Ali Paşa'nın yönetimi zamanında olmuştur.[155]

Tepedelenli Mehmed Ali Paşa (ö. 1238/1822) zamanında Bektaşîlik Güney Arnavutluk'ta çok geniş bir yelpazeye yayılmış, onun talimatıyla Müslüman olup itaat eden Himara köylerinde Bektaşî tekkeleri açılmıştır. İşkodra bölgesinde ise Buşatlı Mustafa Paşa, kendi bölgesindeki Bektaşîleri Tepedelenli Mehmed Ali Paşa için çalıştıkları gerekçesiyle sürdürmüştür.[156]

XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılda Arnavutluk sınırları dâhilinde faaliyet gösterdiği tespit edebildiğimiz Bektaşî tekkeleri şunlardır: Kruya (Akçahisar) Hacı Yahyâ Baba Tekkesi, Berat (Arnavud Belgradı) Baba Aliço Tekkesi, Elbasan (İlbasan) Cefâî Baba Tekkesi, Fraşer Nasîbî Tâhir Baba Tekkesi, Gjirokaster (Ergiri) Âsım Baba Bektaşî Tekkesi, Leskovik şehrinde Baba Âbidîn Bektaşî Tekkesi…

Osmanlı Kozmopolitizmi ve Sufi Paradigması

Osmanlılar balkanlar'a sufi paradıgmasını ön planda tutarak ilerlemişlerdir. Sufi paradigması kendi etkisini dinin sadece nazari yerleşmesinde değil aynı zamanda toplumsal hayatta ki görünüşlerinde de göstermiştir. Aslında Balkanlar'da şehirlerin kültür antropolojisi tasavvuf antropolojisinin bir devamı ve şekli yönüdür.

Osmanlı şehri aslında bir insan-ı kâmil anlayışının mekân dahilinde, yatay şekilde yer almasıdır. Sufî antropolojisinin tüm nazarî tecrübesi, kemâle ve yüceliğe ulaşmış insan olan *insan-ı kâmil*, evrensel ve ideal olan *insan-ı kulli* ve mutlak ve ruhanî olan *insan-ı mutlak* terkipleri ve ifadeleri etrafında toplanmıştır. İnsan-ı kâmil anlayışını mitolojik bir süreç olarak görmek yanlıştır[157], çünkü Kur'an metninin bütünlüğü ve manasında insanın primordial ve evrensel karakteri zikredilmiştir. İnsandaki kemâl anlayışı Müslüman toplumun tüm yönlerine de aktarılmıştır.

Balkanlar'da Osmanlı şehri tüm bu karakteristikleri içinde barındırmaktadır. Kur'an insanı, ilahi hilkatın içerisinde kemâlin ve güzelliğin birinci derecedeki örneği olarak tarif etmekte, o aynı zamanda kendisinde maneviyatı ve maddiyatı barındırabilen, mikrokozmik ve makrokozmik eşkalın yoğunluk kazandığı obje, melekut ile şehadet âlemini birbirine yaklaştıran bir varlıktır. Balkanlarda Osmanlı şehri, cami, tekke, hamam, kervansarayı ile budur.

İnsanın ruhanî ve fizikî şahsiyeti Yaratıcı kuvvet tarafından gelen hediyelerin yetkin bir şekilde kabul edicisidir. Biz insanı Allah'ın hiçten yaratmış olduğu bir varlık veya füyûzat sonucu şehadet mertebesine inen bir *zillullah* olarak mı

155 J. K. Birge, *a.g.e.,* s. 83; Baba Ali Turabiu, *Historia e Pergjithshme e Bektashınjevet*, Tirane 1929, s. 67.

156 P. Bartl*, a.g.e.,* s. 183; Hasluck, *a.g.e.,* s. 589.

157 Nicholson ve diğer bazı batılı tasavvuf tarihçileri tasavvuftaki insan-ı kamil anlayışını mitolojik bir gelenek olarak görmektedirler. Bkz. Reynold Nicholson, *"Rumi: Pesnik i Mistik*", *Sufizam,* Beograd trz., s. 169.

göreceğiz hiç önemli değil, o her açıdan Yaratıcı kuvvetin kendi varlığını âlem-i şehadete indirdiği ve esmâ ile sıfatını temsil ettirdiği karakterdir. İnsan karakteri ezelî ve ebedî olan nefha-i ilahiyyenin evrensel kabul edicisi olarak Allahu Teala'nın doksan dokuz güzel isminin şehadet ve jografik anlamdaobjektifleşmesini sergilemektedir. Bundan dolayıdır ki tasavvuf literatüründe insan ilahi tecellilerin tezahür ettiği bir mekân olarak görülmüştür. İçinde bu vasıfları barındıran insan, epistemolojik ve ontolojik yönden varlık cetvelinin varlıksal ve bilimsel kademelerini aşarak, kâinat kitabını (*Lıber mundı*) ve vahyi (*Liber revelatus*) takip ederek kemâl mertebelerine *(scala perfectıonıs*) ulaşır. İşte tasavvufun ortaya koymaya çalıştığı kemâl insan tipi budur.

Bu kavram değişik kademe ve kapsamlarda ele alınabilir, ancak hepsinde de bu mukayese önemini korumaktadır. İnsan-ı kâmil kendisinde *Yedullah*'ın bolca hibe ettiği hediyeleri kabul eden kâmil bir fizikî ve manevî kabul edicisi olarak sufî antropolojisinde her zaman şahsiyetinde temsil edilen tecelliyât-ı ilâhiyye ile ön planda tutulmuştur. Bu tecelliyat sayesinde *La teayyun* mertebesine sahib olan *Ruh-i ilâhî* melekûtî yönünü korutmakta ve insan karakterindeki yetkinlik sayesinde bu boyutun şehadet yansımasını sergilemektedir.[158]

Her insanın kendi şahsiyeti içerisinde bağımsız bir âlem teşkil ettiği gibi o aynı zamanda sosyalleşmeye muhtaç olan bir varlıktır. Yani insanı toplum dışı bir varlık olarak görmek veya düşünmek mümkün değildir.

İnsan kapasiteinin bu inceliğini çok iyi kavrayan değişik tasavvuf akımlarına mensup şahıslar bir yandan insan ferdiyetine diğer taraftan da sosyal yönüne gereken önemi vererek şahıs ve toplumlara uygun bir anlayış sunmuştur.

Manevî ve dinî otoritenin doğru dürüst oturmamış, maddî organizmaların da genellikle baskı ve zorbalığa dayandığı, Roma İmparatorluğu ve Sırp Krallığı'ndan devamlı işkence gören Arnavut toplumu, boş ve tenha yerlere [159] yerleşen gezginci dervişlerin sundukları sistemi büyük ölçüde tercih etmişlerdir. Osmanlılar bu bölgelere yerleşmeden önce seyyah dervişler gelip bir taraftan İslam'ı anlatmış diğer taraftan da adaletsizlik pençesi altında yaşayan topluluklara alışkın olmadıkları alternatif bir hoşgörü anlayışı sunmuşlardır, yani askeri fetih olmadan önce bir anlamda gönül fethi olmuştur. Osmanlı buraya geldiğinde yerli halk psikolojik olarak bu fethe hazır hâle getirilmiştir.[160] Balkanlar'da İslâmiyet'in ilk tohumlarının tarîkatlar tarafından atılması, tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas almalarından dolayıdır. Bu davranış

158 İnsan-ı kâmil anlayışın islam tasavvufu dışında musevî Kabala'daki *Adam Qadmon* veya uzak doğu dinlerindeki *Wang* mefhumlarında da rastlamaktayız. Birçok mistik bakış açısında mevcut olan bu kavram bir taraftan prımordıal şekil olarak insanoğlunu, diğer taraftan da mahdud bir varlık mertebesini kastederek toplumsal oluşun kademelerine inen toplumsal insanın ontoloji ve epistemolojisini temsil etmektedir. Bkz. Rene Guenon, *Simbolika Krsta,* Çaçak 1998, s.16.

159 Ömer Lutfi Barkan, " Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, sy.II, Ankara 1964, s.279-353.

160 John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroglu, stanbul 1991ö s. 57; Tayyib Okiç, " *Bir TenkidinTenkidi*", *A.Ü.İ.F.D.*, sy. II, Ankara 1953, s. 221-255.

siyâsî ve ideolojik depremler yaşayan halkın dikkatini çekmiştir. Genelde bütün tasavvuf akımları, ilkeleri itibariyle çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı temel esas olarak almaktadırlar. Bu özellik ve tavırlar, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasında etkili olmuştur.[161]

Tekkelerin iktisadî ve sosyal alandaki faaliyetlerinde din, dil, ırk farkı gözetmemeleri halk tarafından epeyce rağbet görmelerine vesîle olmuştur. Dervişler, hangi dinin mensubu olursa olsun halkla karışıp kaynaşarak halk kitlelerini yönlendirmede önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Dervişlerin boş topraklarda kurdukları tekke ve zâviyelerin etrafında zamanla köyler oluşarak, buraları birer din, kültür ve sanat merkezleri hâline gelmiştir.

Faâliyetlerine bakıldığında bu şeyh ve dervişler sâdece derviş kimliği taşıyan din adamları değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilim yapan şahıslar olarak da önümüze çıkmaktadırlar. Tekke ve zâviyelerin bu dönemlerdeki temel fonksiyonu boş topraklara yerleşip, ekip biçmek suretiyle buraları şenlendirmek, mamur etmek ve alınteriyle elde ettikleri bu mahsulü etrafındakilere dağıtmaktı. Böylece sevgi, şefkat ve saygıdan mahrum kalan geniş halk kitlelerine Allah sevgisisine dayalı bir insan sevgisi ile insanların kalbini İslâm'a ve tasavvuf düşüncesine ısındırmaya çalışmışlardır.

Dervişlerin kitlelere yönelik bu fonksiyonunun dışında bir de doğrudan şahıslara yönelik tasavvufun temel hedeflerinden olan insanın mânevî terbiyesi vardır. Bu mânevî terbiye netîcesinde insanlar insanlık şuuruna varıp Yaratıcının istediği şekilde hayatlarını sürdürmeye çalışacaklardır.

Bir nevi irfan ocakları olan tekkelerin kuruluş dönemleri, savaş, anarşi, kriz ve buhran açısından çağımızla büyük ölçüde paralellik arzetmektedir. Onlar Anadolu'da ve Balkanlarda, başlarına gelebilecek birçok tehlike yüzünden, yaşadıkları bölgeleriaileleriyle birlikte terk etmek zorunda kalmışlardır. İnsanlar, sadece mallarını ve işlerini değil, moral ve ümitlerini de kaybetmişlerdi. İşte böyle bir ortamda, böyle bir durumda tekke ve tarikatlar, insanları imana, ümit ve sevgiye davet ederek yeni bir perspektif ve paradigma ortaya atıyor, yüzyıllarca değişik ortamlarda etkisini sürdürebilecek bir bilinç inşa ediyor. Onlar, önceki ve sonraki birçok mütefekkirin sistemi içinde yer alanolgun bir insan portresi çizmişlerdir.

İnsanlığın dînî, ilmî ve sosyo-psikolojik açıdan birçok sıkıntılarının olduğu günümüzde, bu problemlere çözüm önerileri sunabilecek fikirler, ancak büyük kargaşalıklar ve çalkantıların yaşandığı dönemlerde fert ve toplumun dînî ve sosyal yapısını ayakta tutmayı ve yeniden inşasını başarmış bir paradigma ile mümkündür. Tekke ve tarikatlar ile başlarındaki mürşitler, bu perspektifi çok güzel bir şekilde işlemiş ve esas fıtratını anlamış insan-ı kâmil anlayışında temsil ettirmişlerdir.

161 Bunun yanısıra yeni feth edilen topraklarda, hristiyan halkın Osmanlı idaresiyle uyum sağlamasında tasavvuf akımların kaynaştırıcılık görevi de yapmışlardır. Bkz. Mehmed Handziç, İslâmizacija Bosne I Hercegovine, İslâmska Dioniçka Štamparija, Posebno İzdanje, Sarajevo 1940, s. 15.

Bibliyografya

A. Rıfkı, Bektaşî Sırrı, I-III, İstanbul 1325.

A. Hâlet Çelebi, Mevlânâ ve Mevlevîlik, İstanbul 1952.

ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim, Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu, Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi, Ankara 1991.

ADIVAR, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982.

AHMED, Refik, Âlim ve Sanatkârlar (haz. V. Çabuk), Ankara 1980.

_____, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası, IX, sy. 2 (1932), s. 21-59.

AHMED, Rif'at, Mir'âtü'l-Mekâsid fî Def'i'l-Mefâsid, İstanbul 1293.

AHMETİ, Bajrush, Perandoria Osmane dhe Perhapja e İslamit ne Trojet Shqiptare dhe Viset fqinje, Prishtine 1997.

ALGAR, Hamid, "The Naqshbandi Orderr: A Preliminary Survey of its History and Significance", Studia İslamica, sy. XLIV, Paris 1976, s. 123-152.

_____, "Political Aspects of Naqshbandy History", Naqshbandis, s. 123-152.

_____, "A Brief History of the Naqshbandy Order", Naqshbandis, s. 3-44.

_____, "Nakshbandiyya", EI², VII, 934-939.

_____, "Some Notes on the NaqshbandiTariqat in Bosnia", Die Welt des İslam, XIII, 1972, s. 168-203.

ALİ, Turabi, Historia e Pergjithshme e Bektashinjevet, Tirana 1929.

ALİA, Tasim, Rumiu dhe Thesaret e Letersise, Tirana 1997.

ALPAN, Necip, Prizren Birliği ve Arnavutlar, Ankara 1978.

ANDREJEVİÇ, Borislav, "Arhitektonska Baştina Vranja",Vranjski Glasnik, XII-XIII, 75-84.

ANU BIH, Ahkâmu'ş-Şikâyet Defteri: VIII-1313, 1231/1816; 104-IX-2713, 1258/1842;207-VII-54/4, 1216/1801; 67-IX-25/1, 1251/1835; III, 1765-1778; 251-121-109/2, 1120/1708;127-325-60-3, 1181/1768.

ANONİM, "Rufaije", Behar, ½ Sarajevo 1900.

_____, "Vdekja e Kryetarit te sektıt Rufaı", Tomorri, sy. 207, Tirana 1941.

_____, "Haxhi Shejh Danjoll Shehu, Rufai Gjakove", Bilten Hu, Prizren 1981, s. 39-41.

ARBAŞ, Hamit, "Mevlevî Sanatçılar", Osmanlı, XI, s. 93-99.

ARKİVİ İ KOSOVES, Fond Glişa Elezoviç, 12. Dokumenti: Tekii vo Skopje.

ARKİV NA MAKEDONİJA, Fond Ulema Medzlis, Dokument: 84-85.

ARNOLD, T.W., The Preaching Of İslam, The Propagation of the Muslim Faith, Karachi 1979.

ASİMOV, Muxhait, Tekija Halveti, Rahovec, Prishtine 1951.

AŞIKPAŞAZÂDE, Derviş Ahmed, Aşıkpaşazâde Tarihi, İstanbul 1332.

ATÂÎ, Nevʿizâde, Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik, (nşr. haz. Abdülkadir Özcan), II, İstanbul 1989.

ATALAY, Besim, Bektaşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1340.

AYAS, M. Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1970.

AYNÎ, M. Ali, Hacı Bayrâm Velî, İstanbul 1343.

AYVANSARÂYÎ, Hâfız Hüseyin, Hadîkatü'l-Cevâmî, I-II, İstanbul 1281.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri, I-IV, İstanbul 1981.

AYVERDİ, Sâmiha, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, İstanbul 1999.

AZEMOVİÇ, Z.- MUŞOVİÇ, E., "Şeyh Muhammed Uziçanin, Knjizevmik i Borac iz XVIII veka", Uziçki Zbornik, IV, s. 81-88.

BABA Rexhepi, Mistiçizma İslame dhe Bektashizma, Tirana 1995.

BABİNGER, Franz, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, (çev. Coşkun Üçok), Ankara 1992.

_____, "Ewliya Tchelebi's Reisewege in Albanien", Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXXIII, Berlin 1930, s. 31.

BAJÇİNCA, İsa, "Probleme te perkthimit te teksteve İslame ne gjuhen shqipe", Feja, Kultura dhe Tradita İslame Nder Shqiptaret, (Uluslararası Sempozyum Bildirileri), Priştine 1995.

BAJRAKTAREVİÇ, Danilo, "Kosovski Tip", Zbornik Filozofskog Fakulteta U Prishtini, VIII, Priştine 1976.

BALAGİJA, Abdusselam, Les Musulmans Yougaslaves, Alger 1940.

BALİÇ, İsmail, Kultura Boşnjaka, Wien, 1973.

_____, Das Unbekannte Bosnien Europas Brucke zür İslamischen Weld, Köln 1992.

BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf, Isparta 2000.

BARKAN, Ömer Lütfi-AYVERDİ Ekrem Hakkı, İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, İstanbul 1970.

BARKAN, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, sy. 1 (1942) İstanbul 1974, s. 279-353.

BARTL, Peter, Millî Bağımsızlık Hareketleri Esnasında Arnavutluk Müslümanları (1878-1912), (çev. Ali Taner), İstanbul 1998.

BAŞAGİÇ, Safvet, Gazi Husrev Beg, Sarajevo 1908.

_____, Znameniti Hrvati Boşnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini, Zagreb 1931.

BAŞESKİJA, Mulla Mustafa, Ljetopis (1764-1804), (nşr. haz. Mehmet Mujezinoviç), Sarajevo 1968.

BAYAR, Muharrem, "Bolvadin Mevlevîhânesi ve Pendârî Kâarî Ahmed dede",TAD, yıl:2, sy. 2 (Mayıs 1996), s. 225-231.

BEGOVİÇ, M., Organizacija İslamske Vjerske Zajednice u Kraljevini Jugoslaviji, Beograd 1968.

BEJTİÇ, Alija, Derviş M. Korkut Kao kulturni i javni radnik, Sarajevo 1974.

_____, "Skender Paşina Tekija", Novi Behar, XVI, Sarajevo 1944.

_____, Spomenici Osmanlijske Arhitekture u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1957.

_____, "Elçi İbrahim paşin vakuf u Travnıku", El-Hidâje, V/7, Sarajevo 1942, s. 169-179.

BENKOVİÇ, Zarko, "Bogomilstvo i İslamizacija", Argumenti, sy. 2, Rijeka 1981.

BİRGE, John Kingsley, Bektaşîlik Tarihi, (çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991.

BOŞKOV, Vanço - İSHAK, Fetah, "Rifaiskoto teke vo Skopje", Glasnik na İnstitutot za Nacıonalna İstorıja, II/1, Skoplje 1958, s. 179-191.

BOZDAĞ, İsmet, Abdülhamit'in Not Defteri, İstanbul 1975.

BUÇİNCA, Fahri, Teqet ne Vushtrri (el yazma).

BURSALI, Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1338.

BUTUROVİÇ, Derviş, "Dvije Konjiçke Vakufname", GVİS, Sarajevo 1966.

CAN, Şefik, Mevlânâ, İstanbul 1995.

CARL, Wet, Kelâmî Dergâhından Hâtıralar, (çev. E. Cebecioğlu), Ankara 1993.

CASTELLAN, Georges, Historia e Ballkanit, (Arn. çev. Arben Puto ve Luan Omari), Tirana 1994.

CARL, Wet, Kelâmî Dergâhından Hâtıralar, (çev. E. Cebecioğlu), Ankara 1993.

CASTELLAN, Georges, Historia e Ballkanit, (Arn. çev. Arben Puto ve Luan Omari), Tirana 1994.

CLAYER, Nathalie, "Bektaşîlik ve Arnavut Ulusçuluğu", (çev. Orhan Koloğlu) , Toplumsal Tarih, sy. 2, Şubat 1994.

_____, Mystiques Etat et Sociéte, Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du Xve siécle â nos jours, Leiden 1994.

_____, L'Albanie, pays des derviches, Berlin 1990.

_____, "Les ordres mystiques musulmans et l'informatique", Lettre d'information, sy. 7, Paris, EHESS, Haziran 1987, s. 35-43.

CLAYER, N.,- POPOVİÇ, A., "Sur les traces des derviches de Macedoine Yougaslave", Anatolia Moderna-Yeni Anadolu, IV, Derviches des Balkans, disparitions et renaissances, Paris-İstanbul 1992, s. 13-63.

CHOUBLİER, Max, "Les Bektachis et la Roumelie", Revue des Etudes İslamiques, 1, Paris 1927, s. 427-453.

CORDİGNANO, P.Fulvio, "Condizioni religiosse del popolo albanese", in Albania, A cura dell Instituto di studi adriatici, Venecia 1939, s. 76-81.

COŞAN, Esad, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlâtı, Ankara trz.

COURTADE, P., L'Albanie, notes de voyage et documents, Paris 1950.

ÇALIKOĞLU, M. Asım, Sünbül Efendi ve Merkez Efendi, İstanbul 1960.

ÇEHAJİÇ, Dzemal, Dervişki redovi u Jugoslovenskim zemljama, Sarajevo 1986.

_____, "Druştveno-politiçki, religiozni, knjizevni i drugi aspekti dervişkih redova u Jugoslovenskim zemljama", POF, XXXIV, Sarajevo 1985.

_____, "Dervişki red Nakshibendija", GVİS, 1982/2, Sarajevo 1982, s. 153-170.

_____, "Neke Karakteristike uçenja Dzelaluddina Rumija i nastanak dervişkog reda Mevlevija u Bosni i Hercegovini", POF, XXIV, Sarajevo 1974.

ÇETİNER, Yılmaz, Bilinmeyen Arnavutluk, İstanbul 1966.

ÇİÇEK, Yakup, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Hayatı, Eserleri ve Tibyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik, Muhtevası, Kaynakları, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1982.

ÇOLİÇ, Liljana, Dervişki redovi u Skoplju, Beograd 1994.

ÇURİÇ, Hajrudin, Muslimansko Şkolstvo u Bosni i Hercegovini do 1918, Sarajevo 1983.

DAKA, Palok, "Bibliografi retrospektive e Shtypit Periodik Shqiptar e mbi shqiperine e viteve 1848-1944", Studime Historike, Tirana 1974.

DE JONG, Fred, Aspects of the organization of the Bektachi Sect in Albania, Strasbourg 1986.

DJORDJEVİÇ, Tihomir, Naş Narodni Zivot, Beograd, 1984.

DJURİÇ, Petar, "Dervişki Obredi u Jugoslaviji", Kultura İstoka, Gornji Milanovac, 1987.

DJURDJEV, Branislav, "Reç dve o Turskoj Vlasti u Crnoj Gori u XVI Veku", Pregledi, Zagreb 1959.

DOBRAÇA, Kasim, "Tuhfetu'l-Musallîn ve Zübdetu'l-Hâşiîn", Anali Gazi Husrevbego-ve Biblioteke, II-III, Sarajevo 1974.

DOĞAN, Ahmet Işık, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekke, Zaviye ve Benzeri Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977.

DOĞRAMACI, Baha, Niyâzî-i Mısrî, Ankara 1988.

DRAGOJLOVİÇ, Dragoljub, Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji i bogomilski rodonaçelnici, Beograd 1974.

EFLÂKÎ, Ahmed, Âriflerin Menkıbeleri, (çev. Tahsin Yazıcı), I-II, İstanbul 1987.

ELEZOVİÇ, Glisha, "Dervişki Redovi Muslimanski, Tekije u Skoplju", Stara Srbija, Skoplje 1925.

_____, "O imenima i poretku starijih muslimanskih porodica u Skoplju", Zbornik za etnografiju i folklor Juzne Srbije i susednih oblasti, I, Skopje 1931.

_____, "Turski Spomenici U Beogradu", Juzna Srbija, Beograd 1924.

ELSIE, Robert, "İslam and the dervish sects of Albania, An introduction to their history development and current situation", İslamic Quarterly, XIII/4, London 1988.

_____, Historia e Letersise Shqiptare, (Arn. çev. Abdurahman Muftiu), Peje 2001.

EMECEN, Feridun M., "Saruhanoğulları ve Mevlevîlik", Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 282-297.

_____, "Bosna Eyaleti", DİA, VI,296.

GİLLİER, A., Gréce et Turquie, Notes de voyage L'empire, Janina, Ithaque, Delphes le parnasse, Athenos, Greecs et Turcs, Paris 1877.

GJİNİ, Gasper, Srpsko-Prizrenska Biskupija Kroz Stoljeça, Zagreb 1966.

GÖKBİLGİN, Tayyip, Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynaklar", İÜİFM, sy. I-IV (1949-1950), s. 6-354.

_____, Melâmîlik ve Melâmîler, (tıpkıbasım), İstanbul 1992.

_____, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983.

_____, "Mevlevîlik", İA, VIII, 164-171.

_____, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1992.

_____, Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş, İstanbul trz.

GÖYÜNÇ, Nejat, "Osmanlı Devletinde Mevleviler", Belleten TTK, LV, sy. 213 (1991) Ankara 1991, s. 351-358.

GRAPÇANOVİÇ, Mustafa, "Muslimanski vjerski objekti u Bijeljini", GVİS, 1983/5, Sarajevo 1983, s. 714-721.

GÜLCAN, Ali, Karaman Mevlevîhânesi, Mevlevîlik ve Karamanlı Mevlevîler, Karaman 1975.

GÜNDOĞDU, Cengiz, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî, Ankara 2000.

GÜNDÜZ, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984.

_____, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddin (ks.) Hayatı, Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı, İstanbul 1984.

HADZİJAMAKOVİÇ, Muhamed, "Dvije pjesme Şejh Sejfuddina İblizoviça", Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke, VII-VIII, Sarajevo 1982, s. 29-33.

HADZİVASİLJEVİÇ, Jovan, Grad Debar u vreme oslobodjenja 1912 godine, Beograd 1940.

_____, Prilep i njegova okolina, Beograd 1902.

_____, Po Tetovskoj Oblasti, Beograd 1938.

_____, Juzna Stara Srbija, Kumanovska Oblast, Beograd 1909.

HAFİZ, Nimetullah, "Yugoslavya'da Bektaşî Tekkeleri", Çevren, sy. 11, Priştine 1996.

_____, "Prizren'de Yeni Bulunan Birkaç Türk Yazıtı", Belleten, XXXIX/154, Nisan 1975, s. 225-232.

_____, "Yugoslavya'da Mevlevî Tekkeleri", Mevlânâ ve Yaşama Sevinci, Ankara 1978, s. 173-178.

HAFİZ, Tacida, "Kosova'da Türbeler", POF, XXX, Sarajevo 1980, s. 189-201.

HASLUCK, F.W., Anadolu ve Balkanlarda Bektaşîlik, (çev. Yücel Demirel), İstanbul 1995.

_____, Christianity and İslam under the Sultans, I-II, Oxford 1973.

HASLUCK, Margaret, The Unwritten Law in Albania, Cambridge University Press 1954.

HEPER, Sadettin, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974.

İBRAHİMİ, Nexhat, İslami ne trojet İliro-shqiptare gjate shekujve, Shkup 1419/1998.

İLİÇ, D., Hodi Djişa, Beograd 1932.

İMAMOVİÇ, Mustafa, Historıja Boşnjaka, Sarajevo 1996.

İNALCIK, Halil, "Othoman Methods of Conquest", Studia İslamica, 1955.

İNANÇER, Ö. Tuğrul, "Kâdirilik'te Zikir Usûlü ve Mûsîkî", DBİA, IV,377-78.

_____, "Rifâîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsîkî", DBİA, VII, 329.

İNCİCİYAN, P.L. - ANDREASYAN, H.D., "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, 2-3, İstanbul 1973-74.

İSEN, Mustafa, "Heşt Behişte Göre Yugoslavya Sınırları İçinde Doğan Şairler", Çevren, sy. 32, Priştine 1981.

_____, "Künhü'l-Ahbâr'a Göre Yugoslavya Sınırları İçinde Doğan Şâirler", Çevren, sy. 38, Priştine 1983.

_____, Sehi Bey Tezkiresi, Heşt Behişt, İstanbul 1980.

İSKENDER, Riza, "Kosova'daki Melâmî Tekkelerinde Mevlânâ'ya Ait Gelenekler", I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (3-5 Mayıs 1987) Tebliğleri, Konya 1998, s. 109-116.

İŞTİP, Mehmet Ali, Tasavvuf ve Halvetîlik, İstanbul 1968.

İZ, Mahir, Tasavvuf, İstanbul 1969.

İZETİ, Metin, Makedonya'da Bektaşîlik, (D.E.Ü.S.B.E. yüksek lisans tezi), İzmir 1998.

KÜLÇE, Süleyman, Osmanlı Tarihinde Arnavutluk, İzmir 1944.

LALAJ, Ana, "Roli i İslamit ne formımın e unitetit kombetar shqiptar", Feja, kultura dhe tradita İslame nder shqiptaret, Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Priştine 1995.

LA'LÎZÂDE, Abdülbâkî, Tarikat-ı Aliyye-i Bayrâmiyye'den Tâife-i Melâmiyye'nin An'ane-i İrâdetleri, İstanbul 1281.

LAMİÎ ÇELEBİ, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1993.

LATİFÎ, Evsâf-ı İstanbul (haz. Nermin Suner-Pekin), İstanbul 1977.

LAYISH, Aharan, "Waqfs and Sufi Monasteries in the Ottoman Policy of Kolonizaztion. Sultan Selîm's Waqf of 1516 in Favour of Dayr-al Asad, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, c. 50 (1987), London 1987, s. 61-89.

LE GALL, Dina, The Ottoman Naqshbandiya in the Pre-Mujaddidi Phase: A study in İslamic Religions, Culture and its Transmission, Prinseton University 1992.

LEWIS, Bernard, Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire, Norman University of Oklahoma Press 1963.

LEWIS, G.H., "Bayrâmiyye", EI², I, 1137.

LEVENT, Agah Sırrı, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988.

LOGORECI, Anton, The Albanians, Europe's Forgotten Survivores, Colorado 1975.

LÜTFİ, Ahmed Efendi, Tarih-i Lütfi, İstanbul 1874.

MACEDONIA 4000 YEARS OR GREEK HISTORY AND CIVILIZATION, Athina 1988.

MAGLAJLİJA, Abdullah, "Şejh Sejfuddin efendi Hrnjiç", Preporod, XVIII, 1/393, 1 Ocak 1987, Sarajevo 1987.

MALCOLM, Noel, Povijest Bosne, Zagreb-Sarajevo 1985.

MALOKU, Ahmed, Ata gabo une qorto, Priştine 1996.

MALTEZİ, Luan, Beteja e Fushe Kosoves dhe Shqiptaret, Tirana 1999.

MANDİÇ, O. Dominik, Bogomilska Crkva Bosanskih Krstjana, Chicago 1962.

MELİKOFF, İrenne, Le Destan d'Umur Pacha, Paris 1954.

MEMİŞ, Abdurrahman, Hâlidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik, İstanbul 1999.

MİÇİJEVİÇ, Senad, "Tekija Pir Muhammed Hayati u Ohridu", Preporod, 2/346, Sarajevo 15.1.1985, s. 12.

MİLOŞEVİÇ, Snezana, "Ode bokser u dervişe", Bazar, Beograd 1986.

MLADENOVİÇ, M., "Noç dervişa", Ilustrovana Politika, Beograd 1973.

MODERN HISTORY OF MACEDONIA 1830-1912, Selanik 1988.

MORİNA, İrfan, "Kosova Salnâmesinde Kalkandelen Kazâsı (1894)", Çevren, sy. 16, Priştine 1977.

MOSTARAC, Fevzi, Bulbulistan (nşr. haz. Çehajiç Dzemal), Sarajevo 1973.

MOUSSET, Albert, L'Albanie devant l'Europe, Paris 1930.

MUDERİZOVİÇ, Riza, "Şta su to dervişi", Jugoslovenska Poşta, sy. 499, Sarajevo 1931.

MUHYÎ-Yİ GÜLŞENÎ, Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî ve Şemlelizâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarikat-ı Gülşeniyye (yay. Haz. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982.

MUJEZİNOVİÇ, Mehmed, Mjesto Zivota, GVİS, IV, Sarajevo 1981.

_____, "Kaligrafski zapisi u Sinanaovoj Tekiji u Sarajevu i njihova konzervacija", Naşe Starine, V,95-104.

_____, İslamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1974.

MUSLU, Ramazan, XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf , (M.Ü.S.B.E. doktora tezi), İstanbul 2002.

MUSHİÇ, Omer, "Poslanica Şejha Muhammeda Uziçanina Beogradskom Valiji Muhammed Paşi", POF, II (1951), Sarajevo 1952, s. 185-194.

_____, "Treça poslanica Şejha Muhammeda iz Uziça", POF, VIII-IX (1958-59), Sarajevo 1960, s. 192-202.

_____, "Joş dva pisma iz korespodencije Uziçkog Şejha Muhammeda", POF, XII-XIII (1962-63), Sarajevo 1965, s. 249-254.

_____, "Hadji Muhammed Sejfuddin Şejh Sejfija-pjesnik iz Sarajeva", Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke, VII-VIII, Sarajevo 1982, s. 5-27.

MUSHOVİÇ, Ejup, Muslimansko Stanovništvo Srbije od pada despotovine (1459) i njegova sudbina, Kraljevo 1992.

_____, "Dervisi u Novom Pazaru", Novopazarski Zbornik, XVIII, Novi Pazar 1993.

MUVEKKİT, Sâlih Sıdkı, Târîh-i Bosna, yazma eser OİS nr. 1164.

MYDERİZİ, Osman, "Letersia shqipe me alfabetin arab", Buletin per shkencat shoqerore, III, Tirana 1955.

_____, "Letersia fetare e Bektashive", Buletin per shkencat shoqerore, III, Tirana 1955.

_____, "Nje doreshkrim shqip i panjohur i Gjirokastres", Buletin per shkencat shoqirore, XI, Tirana 1958.

NAKİÇEVİÇ, Omer, Hasan Kafija Pruşçak Pionir Arapsko İslamskih Nauka u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1977.

NAMETAK, Alija, İslamski Kulturni Spomenici Turska perioda u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1979.

NAMETAK, Abdurrahman, Hrestomatije Bosanske Alhamijado Knjizevnosti, Sarajevo 1981.

NAMETAK, Fehim, Fadil Paşa Şerifoviç, pjesnik i epigrafiçar Bosne, Sarajevo 1980.

OBOLENSKY, D., The Bogomils, Cambridge 1948.

OCAK, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998.

_____, Babailer İsyanı, İstanbul 1980.

_____, "Zâviyeler", VD, XII (1978), s. 247-269.

_____, "Anadolu Heterodoks Türk Sûfîliğinin Temel Taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî (?-1271)", Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Velî Düşüncesinde Hoşgörü, Ankara 1995, s. 185-201.

_____, "XVI.-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", Belleten TTK, LXI, sy. 230 (Nisan 1997), s. 93-110.

_____, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1997.

OĞUZ, Muhammed İhsan, Hazreti Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî, İstanbul 1993.

OĞUZOĞLU, Yusuf, "Mevlânâ Vakfının ve Zâviyelerinin 17. Yüzyıldaki Durumu", Mevlânâ, (haz. Feyzi Halıcı), trz.

OKİÇ, Tayyib, "Quelques documents inédits concernant les Hamzevites", Procedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, Leiden 1957.

_____, "Sarı Saltık'a Ait Bir Fetva", A.Ü.İ.F.D., sy.I, Ankara 1952.

_____, "Gâzi Hüsrev Bey", DİA, XIII, 453-454.

OSMANOĞLU, Ayşe, Babam Sultan Abdülhamid, İstanbul 1994.

OY, Aydın, "Kalkandelen'de Harâbâtî Baba Tekkesi" Çevren 4, Priştine 1980.

OYTAN, M. Tevfik, Bektaşîliğin İçyüzü, I-II, İstanbul 1983.

ÖGEL, Bahaettin, İslâmiyet'ten Önce Kültür Tarihi, Ankara 1994.

ÖNGÖREN, Reşat, Osmanlılarda Tasavvuf, Anadolu'da Sûfîlik, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), İstanbul 2000.

_____, "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", İslâm Araştırmaları Merkezi Dergisi, sy. III, İstanbul 1999.

ÖNSAY, Rıfat, Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası, Ankara 1988.

ÖZDAMAR, Mustafa, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994.

ÖZDEMİR, Rıfat, "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Ankara 1994, s. 259-310.

SHKODRA, Zija, Esnafet Shqiptare (shekujt XV-XX), Tirana 1973.

SHPUZA, Gazmend, Kuvendime per Historine Kombetare, Tirana 2000.

SHUTERİQİ, Dh., Shkrimet Shqipe ne vitet 1332-1850, Tirane 1965.

SİKİRİÇ, Sakir, "Sejh Ârif Sıdkî", GVİS, IV, Sarajevo 1942.

_____, "Pobozne pjesme Şejh Abdurrahman Sırrija", GVİS, IX, Sarajevo 1941.

_____, "Derviskolostorok es szent sirok Bosniaben", Turan 2/9, 10. dec. 1918, Budapest.

_____, "Sarajevske tekije", Narodna Uzdanica, Zagreb 1927.

SOLOVJEV, Aleksandar, Jesu li Bogomili Poştovali Krst, Sarajvo 1948.

SPAHO, Fehim, "Joş nekoliko dokumenata o uziçkom şejhu", POF, XVIII-XIX (1968-69), Sarajevo 1973.

STİPÇEVİÇ, Aleksandar, İliret, Historia, Jeta, Kultura, Simbolet e Kultıt, Priştine 1990.

SUNAR, Cavit, Melâmîlik ve Bektaşîlik, Ankara trz.

SABANOVİÇ, Hazim, Bosanski Paşaluk, Sarajevo 1978.

_____, Knjizevnost Muslimana Bih na orijentalnim jezicima, Sarajevo 1973.

_____, "Vakufnama İsa Bega İshakoviça za njegove zaduzbine u Sarajevu", POF, II, Sarajevo 1951, s. 7-29.

_____, Krajişte İsa Bega İshakoviça, Sarajevo 1964.

SAMİÇ, Midhat, Francuski Putnici u Bosni i Hercegovini u XIX Stoljeçu (1836-1878), i Njihovi Utisci u Njoj, Sarajevo 1987.

SHEHU, Dzemal, "Tekija Rufai ne Prizren", Bilten Hu, sy. 3-4, Prizren 1982, s. 3-8.

SHEJH, İsmail Aga, Tarikatet İslamike, Saadizma, Tropoje 1995.

SHEJH, Muhammed SHehu, Shejh Shefqeti dhe Teqeja e Madhe, Gjakove 1418/1998.

ŞEKER, Mehmet, Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaştırılması, Ankara 1991.

ŞELLEY, Cristopher, "Abdullah Efendi Comentator on the Fusus al-Hikem", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, XVII, Oxford 1995.

ŞEYHÎ, Mehmed Efendi, Vekâyiu'l-Fudalâ, I-II, (haz. Abdülkadir Özcan) , İstanbul 1989.

SİDAK, Jaroslav, "Problem Bosanske Crkve u Naşoj Historiografiji", Rad JA, Zagreb 1954.

SUKRİÇ, Nijaz, Mjesto i utjecaj Tasavvufa na Razvoj İslamske Kulture u Nas, Zagreb 1989.

_____, İslamska Zajednica u Bosni i Hercegovini nakon Oslobodjenja, Sarajevo 1995.

TAHRALI, Mustafa, Ahmad al-Rifâ'i (512-578/1118-1182): sa vie, son oeuvre et sa tariqa, (doktora tezi), Sorbonne Nouvelle-Paris1973.

_____, "Ahmed er-Rifâî", DİA, II,127-130.

_____, "Muhyiddîn İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", KAM, yıl.23, sy. I (1996), s. 26-35.

_____, Tasavvuf Tarihi Ders Notları (basılmamış).

TALİÇ, H., "Odluka o prestanku rada tekija u NR BiH", GVİS, III/5-7, (mayıs-haziran 1952).

TANASKOVİÇ, Darko, La situation actuelle de l'ordre des Naqshbandis au Kosovo et en Macedoine, Beograd 1990.

TANMAN, M. BAHA, "Abdüsselâm Tekkesi", DBİA, I, s. 55-57.

_____, "Gülşenîlik", DBİA, III, s. 424-444.

_____, "Halvetîlik", DBİA, III, s. 533-535.

_____, "Zeynîlik", DBİA, VII, s. 552-553.

_____, "Sinânîlik", DBİA, VII, s. 6-8.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, Beş Şehir, İstanbul 1989.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Îsâmuddîn Ahmed, eş-Şakâiku'n-nuʿmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, (inceleme ve notlarla neşreden Ahmed Suphi Fırat), İstanbul 1985.

TAYŞÎ, Mehmed Serhan, "Cemâliyye", DİA, VII, s. 318.

TEKELİ, Hamdi, Ahmed Gazzî, Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi), Bursa 1991.

TEMREN, Belkıs, Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Ankara 1995.

TERNAVA, Muhammet, Studime per mesjeten, İpek 2000.

TETOVO İ TETOVSKO NİZ İSTORİJATA, Komisyon, Tetova 1982.

TEVFİK, Mehmet, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1910-11.

_____, "Kratka İstorija Bitoljskog vilajeta (haz. Glişa Elezoviç), Bratsvo, XXVII, Beograd 1933.

TOMIÇ, Jovan, Les Albanais en Vieille Serbie et dans le Sandjak de Novi Pazar, Paris 1913.

TÖKİN, Füruzan Hüsrev, "Mevlevîlik", Türk Düşüncesi, VII, sy. 4-37 (1957), s. 23-28.

TRALJİÇ, Mahmud, "Sedam tekija-sedam stjeçişta bogobojaznih", Şebi Arus, Sarajevo 1983, s. 36-38.

TRİFUNOVSKİ, Jovan, Kumanovsko-Preşevska Crna Gora, Beograd 1951.

_____, "Ovçepoljska Kotlina", Zbornik za Narodni Zivot Juznih Slovena, Zagreb 1964.

_____, "O tekijama u Gornjem slivu Bregalnice", POF, XXII-XXIII (1962-63), Sarajevo 1965.

_____, Albansko Stanovništvo u Socijalistiçkoj Republici Makedoniji, Beograd 1988.

TRIMINGHAM, J. Spencer, The Sufi orders in İslam, Oxford 1971.

TRİÇKOVİÇ, Radmila, Buna Uziçkog Şejha Mehmeda 1747-1750, Beograd 1976.

TRUHELKA, Çiro, "Gazi Husrev Beg, njegov zivot i njegovo doba", GZM, Bosne i hercegovine, XXIV, Sarajevo 1912.

_____, "Joş o testamentu Gosta Radina", GZM, XXV, Sarajevo 1913.

TUĞLACI, Pars, Osmanlı Şehirleri, İstanbul 1985.

TURABÎ BABA, Literatura e Bektashivet, vjersha te perkthyera prej shkrimtareve Bektashinj te vjeter, Tirana 1927.

_____, Historia e pergjithshme e Bektashinjevet, Tirana 1929.

TURAN, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969.

TÜRER, Osman, "Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihî Bir Örnek", TDA, XXVIII (1984), s. 181-194.

_____, "Batı'nın İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, (haz. Coşkun Yılmaz), İstanbul 1991, s. 143.

ULUDAĞ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991.

_____, "Ahmediyye", DİA, II, s. 171.

_____, "Halvetiyye", DİA, XV, s. 392.

UKA, Sabit, "Xhamite, mesxhidet dhe teqetene sanxhakun e Nishit deri ne 1878", Feja Kultura dhe Tradita İslame nder Shqiptaret, Priştine 1995.

ULUSOY, Celalettin, Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî Bektaşî Yolu, Hacı Bektaş 1986.

UZLUK, F. Nafiz, "Mevlevî Hilâfetnâmeleri", VD, IX,313-399.

UZUN, Mustafa, "Dede Ömer Ruşenî", DİA, IX, 81-83.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, I-X, Ankara 1988.

_____, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Ankara 1965.

VAKUFNAME İZ BOSNE i HERCEGOVİNE, OİS, Sarajevo 1955.

VASİÇ, Milan, Gradovi Pod Turskom Vlasçu, Titograd 1975.

VASSÂF, Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, I-IV, Sül. Ktp., Yazma Bağışlar nr. 2305.

_____, Sefîne-i Evliyâ, (haz. M. Akkuş-Ali Yılmaz), c. I, İstanbul 1991.

VEGO, Marko, Zbornik Srednjovekovnih Natpisa, III, Zagreb 1961.

VELİU, Dr. Veli, Shqiptaret Sipas Udhepershkruesve Frenge te Shekullit XIX, Peje 1998.

VELJAÇİÇ, Çedomir, İstoçni Utjecaji i İnteres za İndiju u Jugoslovenskoj Knjizevnosti i Filozofiji, Zagreb 1968.

VERA, Antiç, Lokalni Hagiografi vo Makedonija, Skoplje 1977

VİSHKO, Ali, Harabati Teqe e Tetoves dhe Veprimtaria ne te ne Periudhen e Kaluar, Tetova 1992.

VLORA, Ekrem, "Aperçu sur l'histoire des ordres religieux et en particulier du Bektachisme en Albanie", Shpirti Shqiptar, 1/3 Torino 1955.

VOKOPOLA, Ferit, Kultura İslame, Tirana 1940.

VOKRRİ, Abdullah, Shkollat dhe Arsimi ne anen e Llapit brenda viteve 1878-1944, Priştine 1995.

VRMİÇA, Raif, Kosova'da Osmanlı Mimarî Eserleri, I, Ankara 1999.

VUKANOVİÇ, T.P., "Preşevo", Vranjski Glasnik, Vranje 1965.

YAHYA, Abbas, Makedonya'da Tekkeler ve Tekke Musikisi, (M.Ü.S.B.E. basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2001.

YAZAR, Nihal, Halvetîliğin Şaʿbâniyye Kolu - Menâkıb-ı Şaʿbân-ı Velî ve Türbenâme, Ankara 1985.

YAZICI, Tahsin, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddîn Sünbül Sinân ve Merkez Efendi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, II (1956), s. 87-113.

_____, "Mawlawiyya", EI², VI,883-887.

YILMAZ, H. Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", İstanbul 1993.

_____, Azîz Mahmud Hüdâyî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı, İstanbul 1990.

YILMAZ, Necdet, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ, İstanbul 2001.

YURD, Ali İhsan, Fâtih'in Hocası Akşemseddîn, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1972.

YÜKSEL, Hasan Avni, Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ, İstanbul 1996.

YÜCER, Hür Mahmut, XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, (M.Ü.S.B.E. basılmamış doktora tezi), İstanbul 2001.

ZÂKİR, Şükrü Efendi, İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi (haz. Şinasi Akbatu), İslâm Medeniyeti, sy. 4, Haziran 1980, s. 51-96.

ZAMOLO, Divna Djuriç, Beograd Kao Orijentalna Varoş pod Turcima 1521-1867, Beograd 1985.

ZAMPUTİ, İnjac, "Nje doreshkrim Bektashijan i gjysmes se shekullit XIX (1850-1860)", Buletin per shkencat shoqerore, Tirana 1955, s. 203-210.

ZAPLATA, Rudolf, "Stanica za umnobolne u Sarajevu u XVIII stoljeçu", Jugoslovenski List, XXX/1936 Sarajevo.

ZELYUT, Rıza, Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik, İstanbul 1992.

ZRNJİÇ, L., İstorija Srednjega Veka, Bepgrad 1926.

Osmanlı Türkleri Vasıtasıyla Arap Yarımadasından Balkanlara Taşınan Kültürel Miras

İrfan MORINA

Prof. Dr., Hasan Priştina Devlet Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı Kosova

Özet

Evvela, Balkan yarımadasında beş yüzyıl süren Osmanlı hâkimiyetinden geride kalan ve görülen kültür mirası içinde binlerce Türkçe kelimeyi ele almak gerekir. Çünkü Türkçenin Balkanlarda yayılışı sadece şehir veya kasaba hayatıyla yetinmemiş, köy hayatına varıncaya kadar insan yaşayışının bütün alanlarına girmiş ve orada öz bir mal değeriyle benimsenerek iyice yerleşmiştir. Balkanlarda Osmanlı Devleti'nin resmi dili olan Türkçe, bölgedeki toplumlar tarafından günlük iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Bölgede Osmanlı tebaası olarak yaşayan halk devletle olan ilişkilerinde ve günlük hayatta Türkçeyi kullanmıştır. İletişim ihtiyacından kaynaklanan bu etkiyle Türkçe kelimeler zaman geçtikçe Boşnak, Makedon, Bulgar, Sırp ve Arnavut sözvarlığına girmeye başlamıştır. Zamanla söz konusu kelimeler o kadar çoğalmış ki ünlü araştırmacı ve Türkolog merhum İsmail Eren: "18. asrın sonunda ve 19. yüzyılın başlangıcında Bulgaristan'daki şehirlerde oturan Bulgar halkı, Türkçeyi ana dilleri olan Bulgarcadan daha iyi bildiklerinden, Bulgar yazarı Sofroniy Vraçanski (1739-1813), eserlerinin Bulgarlar tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için birçok Türkçe kelime kullanmaya mecbur kaldığını" ileri sürmektedir.

Ottoman Turks as a Bridge from Arabian Penisula Carried the Cultural Heritage to the Balkan Nations

Summary

Firstly,thousands of Turkish Words should be mentioned among the heritage remained from the five hundred years ruling of Ottomans in Balkans. Because spread of Turkish language did not stop with the cities and towns but it went all the way to the country side until it went to every field of human life and was well rooted as cultural value. Thus Turkish as the official language of Ottoman country in Balkans was used by the regional communities as everyday mean of communication in their communion with the commonwealth as well as informal cases. As the result of need of communication Turkish words started to penetrate to the Bosnian, Macedonian, Bulgarian, Serbian and Albanian vocabulary. By time Turkish vocabulary in use have increased so much that well known searcher and Turkologist Ismail Eren said:' By the end of 18th century and beginning of 19th century Bulgarians living in Bulgaria knew Turkish better than Bulgarian, thus Bulgarian writer Sofroniy Vraçanski (1739-1813), in order to be better comprehended by his fellow Bulgarians had to use mainly Turkish vocabulary in his works'.

Giriş

Balkan dillerindeki yabancı kelimelerin çoğunu en çok Osmanlı Türk askerî ve idari teşkilatın memurları, yerli Müslümanlar ve şehirliler yaymışlardır. Umumiyetle yabancı kelimelerin bir dilde bulunması, iki veya daha fazla toplumun temas veya karışması sebebiyle meydana geldiği görülür. Türkler, Balkanlar'a yeni bir cemiyet ve devlet idaresi düzeninin kurucuları ve İslam kültürünün taşıyıcı ve yayıcıları olarak gelmişler; umumiyetle adları ile birlikte kabul edilen birçok yeni anlam ve müesseseler meydana getirmişlerdir. Bu da Doğu Dilleri (Türkçe, Arapça, Farsça vs.) kelimelerinin mevcudiyetinin başlıca sebebi olmuştur. Hâlbuki bazı Türkologlara göre Türkçe kelimelerin bugüne kadar Sırp ve Hırvatlarda, bilhassa Bosna ve Hersek ahalisinde çok yaygın bir şekilde bulunmasında iki faktör rol oynamıştır. Bunlardan birincisi, İstanbul'da tahsil gören, Sırpça-Hırvatçayı konuşan bölgelerdeki Müslümanlar, ikincisi ise, yukarıda işaret edildiği gibi Doğu (Türkçe, Arapça, Farsça vs.) asıllı ve fazlaca bulunan kelimelerin dokunuşu ile meydana gelmiş kendi halk (epik ve lirik) türküleridir.

Bütün Balkan dillerinin halk hikâyelerinde, köy masallarında, halk edebiyatında, edebî değerdeki destanlarda bile sevgi, özleyiş, iç insan anlayışı anlamında binlerce Türkçe kelime, Türkçemizin en güzel deyimleri, bugün bile kullanılmaktadır. Ünlü Boşnak araştırmacısı Abdullah Şkaliç'in "Turcizmi u Srpskohrvatskom-Hrvatskosrpskom Jeziku"[1] başlıklı sözlüğünde, Sırp-Hırvat diline Türkçe yoluyla giren 8742 kelime ve kavram incelenmiştir. Şkalyiç, bu eserin ön sözünde: "Sırp Hırvatçaya Türkçe yoluyla geçen kelimelerin anlamlarını bilmiyorsak, halk hikâyelerini, halk türkülerini, atasözlerimizi, deyimlerimizi anlamamız mümkün olmayacaktır"[2] diyor.

Balkan Yarımadası, yüzyıllarca muhtelif medeniyetlerin toplanma yeri olmuştur aynı zamanda. Güneyde, büyük Yunan medeniyeti gelişirken kuzeyde, İlirler yaşıyorlardı. İlirlerin dili Hint-Avrupa dilleri arasına girer. Bu dilin devamını bugünkü Arnavutçada bulabiliriz. Sonradan, Romalılar gelip bu dil ve halk üzerinde kendi tesirlerini bırakmışlardır. Altıncı yüzyılda ise Slavlar tedricen Balkanlara gelmeye başlamışlardır.

Bir zaman sonra gelen Avarlar da kuzeyde yerleşerek Slavlarla anlaşma yapmışlardır. Bunların dili, Hint-Avrupa kökünden olmayıp, Ural-Altay menşelidir. Ta o zamanlardan beri Altay dili unsurlarının Slav dillerine girmiş olması muhtemeldir. Örneğin, **"barut"** ve **"ban"** kelimeleri gibi. Bugün Balkan yarımadasında beş muhtelif dil mevcuttur. Yunanca, Türkçe, Arnavutça, Slav dilleri ve Romence. Bütün bu milletler, birbirlerine öylesine bir kültür tesiri yapmışlardır ki, ancak Balkan halklarına mahsus olmak üzere, muhtelif ve müşterek deyim ve adetler meydana gelmiştir. Bunlar bugün Balkanoloji ilmini meydana getirmektedir.

1 Sırp-Hırvat Dilinde Türkçe Kelimeler.

2 Shkaljıç, Abdulah, Turcizmi u Srpskohrvatskom-Hrvatskosrpskom Jeziku, Svjetlost, Sarajevo, s.73.

Bu ilmin sahasına etnoloji, etnografya ve bilhassa deniz yolu ile gelen, diğer yabancı tesirler de dâhildir. Türkler ise, Balkanlara geldikleri zaman, kendileri ile beraber tamamen başka ve yeni bir medeniyet yani İslam medeniyetini getirmişlerdir. Bu medeniyet hem dil hem de yaşayış üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu tesirler bugün bile Balkan mozaiğinde açıkça görülmektedir. İlk bakışta Osmanlı medeniyeti ile beraber gelen kelimelerin, kaynaklarını tespit etmek kolay gibi gözükür. Hâlbuki bu kelimeleri Slavların büyük muhaceretinden yani Balkanlara gelmelerinden evvel, daha Asya'da iken Ural-Altay dillerinden almış oldukları birçok kelimelerle Farsça vasıtasıyla diğer Slav dillerine almış oldukları kelimelerden, ayırmak güçtür. Bundan başka, bazı Farsça kelime ve ekler de vardır ki, bunlar şüphesiz Türkçe kanalı ile Slav ile Farsçanın müşterek unsurları, sayılanların Türkçe kanalı ile mi yoksa Hint-Avrupa kök benzerliğinden mi ileri geldiğini tespit etmek oldukça güçtür.

Bazı kelime ve unsurların Boşnakçaya, Sırpçaya ve Hırvatçaya Türkçe vasıtasıyla girmiş olmasına rağmen, bunların köklerini Doğu Avrupa dillerine bağlamak mümkündür. Bu kelimelerin çoğu İtalyanca ve Yunancadır. Bunlardan birkaçının Balkanlarda hem Türkler hem de İtalyanlar vasıtasıyla gelmiş olması, oldukça ilgi çekicidir. Örneğin, marangozkija (marangoz), Venedikçede marangone.

Bununla beraber, unutmamalıdır ki, Türkçe de, Slav dilleri tesiri altında kalmıştır. Fakat bu tesir şüphesiz o kadar geniş olmamıştır. Bu çeşit kelimeler daha ziyade kuzey Türk şivelerinde ve Osmanlıcada bulunmaktadır. Kral, Kraliçe, Kulübe gibi.

Şimdiye kadar ileri sürdüğümüz fikirler neticesinde Türkçenin Sırp-Hırvatça üzerinde yapmış olduğu tesir, ilk tahminler hilafına, yalnız devlet teşkilatı ve askerliğe ait terimlerde olmamış günlük hayat ve maddi medeniyete ait konularda da yerleşmiştir.

Bunlardan başka şekil bakımından da bazı belirli farklar meydana gelmiştir. Bu kısa açıklamadan Sırpça ve Hırvatçanın daha XIV. yüzyıllarda şekil almaya başladığı neticesini çıkartabiliriz. İşte tam bu sırada, Türkler Balkanlara gelmeye başlamış ve bu sayede, birçok Türkçe kelime ve unsurlar Sırpçaya girmiş, yukarıda bahsettiğimiz fonetik kaidelerin, tesiri altında kalarak Sırpçada temelli olarak yerleşmişlerdir.

XIV. yüzyılda Vuk Karadziç , *Ş t o k a v s k i* şivesini temel olarak ele almış ve Hırvat dilinin gramerini vücuda getirince bu edebi dili de kurmuştur. Ayrıca bir de Hırvatça Sırpça adlı lügat yazmıştır. Bu lügat bugüne kadar, sahanın en kıymetli ve en önemli eseri olarak kalmıştır. Vuk Karadziç bu edebî dili kurarken en çok halkça kullanılan ve benimsenen kelime ve kaideleri almıştır. Bundan dolayı birçok Türk unsurları da bu dile aktarılmıştır. Böylece bunlar Sırpça ve Hırvatçada tamamıyla yerleşmiştir. Lakin bir kısmı bugün arkaik sayılmaktadır.

Sırbistan 500 sene gibi uzun bir zaman Türk hâkimiyeti altında kaldığı içindir ki, Sırpçadaki Türkçe kelimeler Hırvatçaya nispeten daha fazla göze çarpmaktadır. Çünkü Hırvatistan Avusturya-Macar İmparatorluğu nüfuzu altında bulunduğundan bu dilde Türkçe kelime serveti kıttır. Bosna'da konuşulan dil de *S t o k a v s k i* grubundadır. Hatta edebî dile en yakın bu dil olup, Hırvatça ve Sırpça arasında filolojik sentezi teşkil etmektedir. Bosna'da yerleşmiş olan Hırvatlar arasında Türkçe kelimeler yerli Müslüman halka nispeten azdır. Çoğu Türkiye'de tahsil görmüş olan Bosna Müslümanları Sırpça-Hırvatçaya birçok Türk unsurlarını getirmişlerdir. Buraya tabii olarak Türkçedeki Fars ve Arapça kelimeler dâhildir.

Bu vesile ile "Turcizam" kelimesinin hangi manalarda kullanıldığını açıklamak gerekir.

Asıl manası, Türkçeden gelen tabir veya kelimedir. Fakat Şkaliyiç onu, Türkler vasıtasıyla girmiş bütün kelimeler için kullanmaktadır. Bu tabiri böyle geniş bir manada kullanmak aslında hatadır. Bayraktareviç, "Prilozi za Knyijevnost, Jezik i Folklor Beograd, 1960'ta A. Şkalyiç, Turcizmi u Govoru i Knyijevnosti, B. İ. H." adlı makalesinde buna bir çözüm olarak "Şark menşeli kelimeler" tabirini teklif etmiştir. Fakat ben bu tabiri yine de kabul etmedim. Çünkü "Şark menşeli" terimi, geniş bir tabirdir, bu kelimelerin Türkler vasıtasıyla geldiğini ifade etmemektedir. Onun için yanlış olmasına rağmen, bazen tırnak işaretleri arasında "Turcizam" terimini kullandım. Bazı yerlerde ise "Balkanizam" terimini de koydum. Bu terim Balkanlarda yaratılmış olan kelimeler için kullanılmıştır. Bunlar Arnavutça veya başka bir Balkan dilinden Türkçeye girip, diğer Balkan dillerinde yerleşmiş tabirlerdir. Örneğin, *y a ğ m a* gibi. Bu kabilden kelimeler ne Türk menşeli, yani "turcizam", ne de Şark menşeli sayılabilir. "Turcizam" yerine daha iyi bir tabir buluncaya kadar "Türkler vasıtasıyla girmiş olan kelimeler" diyebiliriz.

İstanbul'da tahsil görmüş olan Bosna Müslümanları memlekete döndükleri zaman, Sırpça ve Türkçe arasındaki Türkçe kelimeleri Hırvatçaya uydurmakla bir dil ortamı yaratmışlardır. Böylece bir takım *"K a l k l a r"* meydana gelişmiştir. Bugün bile, en çok Türkçe kelime Bosna'da kullanılmaktadır. Bu da apayrı bir gerçektir.

Bosna ve Karadağ Müslümanları arasında son zamanlara kadar sadece Arap harfleri ile yazı yazılırdı. Bu şekilde Bosna'da Alhemiad edebiyatı meydana gelmiştir. Bu edebiyatta Arap harfleri ile yazılmış Türkçe divan edebiyatı kaidelerine uygun şiirler ve bilhassa Türkçeden tercümeler vardır. Süleyman Çelebi'nin ünlü Mevlit'ini tercüme eden Gaşoviç bunların en meşhurudur. Bayraktareviç tarafından açıklaması yapılmıştır. Bu eserleri bugün Türkçe bilmeyen bir kimsenin anlaması güçtür.

Türklerin Makedoncaya tesiri ise çok daha büyüktür. Çünkü Makedonca vasıtasıyla bazı unsurlar Sırp ve Hırvat edebî diline girdiği gibi, bu dilde birkaç

bin Türkçe kelime de mevcuttur. Konuşma dilinde 400 *"K a l k"* vardır. Yüz sene evvel, Türkçenin resmî dil olarak kullanılması, bunun sebepleri arasında olabilir. O zamanlar Makedonca ancak "Langue de Famille" sayılırdı. Türkçenin resmî dil olmaktan çıkarılması üzerine, hissedilen bazı eksiklikler dolayısıyla, yeniden birçok Türkçe sözler dilde bırakılmıştır. Fakat Makedonca yapı bakımından Sırp-Hırvatçadan çok farklıdır. Bundan dolayı da Türkçenin Makedoncaya olan tesiri ayrı bir konu teşkil eder.

Sloven diline gelince o da Boşnakçadan, Sırpçadan ve Hırvatçadan farklıdır; daha ziyade Hırvatistan'ın bir diyalekti olan "Kajkavski"ye benzer Slovenya ve Balkanların kuzey batısında bulunmaktadır. Bu kısım Osmanlı uyruğunda bulunmadığı için dillerindeki Türkçe kelime azdır. Mevcut olanlar da Hırvatça yolu ile gelmişlerdir.

Batı taraflarda Dalmaçya ve Primorye'de konuşulan ağızlarda ise Türkçe unsurlar az olup, hümanizm ve Rönesans tesirleri altında XVI ve XVII. asırda bu diyalekte bir edebiyat yaratmışlardı. Bu devrin tanınmış şair ve filozofları, umumiyetle Müslüman komşulardan birçok fikirler almışlardır. O kadar ki, yazdıkları şiirlerde, bugün o taraflarda bulunmayan birçok eski Türkçe kelimeler göze çarpmaktadır.

Gerçekte Türk unsurlarının en fazla bulunduğu edebiyat sahası halk edebiyatıdır. Fra-Grga Martiç[3] tertip ettiği bir halk şiiri antolojisinin ön sözünde diyor ki: "Şehirlilere ait aşk şiirlerinin, Türkçe unsurlarına boğulmasına rağmen, bu kelimeler halk tarafından benimsenmiştir. Bunların eksikliği, şiiri tıpkı baharatsız yemek gibi, tatsız yapacağı düşünülmüştür. Bu sebepten dolayı yabancılar için, eserimin sonuna bir sözlük koymayı lüzumlu gördüm."

Şkalyiç'in dediği gibi Sırp ve Hırvatçadaki yabancı kelimelerin temizlenmesinde Türkçeye karşı diğerlerine nispetle çok hoşgörü ile veya başka bir deyimle toleranslı davranılmıştır. Hatta bazı Slav kelimelerinin yerine, Türkçe karşılıkları tercih edilmiş, Slav kelimeleri ister istemez unutulmuştur. Son senelerde Balkan dilleri sırf malik oldukları müşterek hususiyetler üzerine, hep müştereken mütalaa edilmiştir. Buna göre de bu müşterek araştırmalarda Türkçeye pek az önem verilmiştir. Bunun sebebi, Hint-Avrupa filologların Türkçeyi bilmemeleri ve karşılaştırmalı Balkanoloji hakkında yapılan etütlerin, Türklerin Balkanlara gelmeden evvelki devresine ait olmasıdır. Nasteva ise Balkanoloji sahasında tanınması gereken hakkı Türkçeye vermiştir ve onun dediği gibi, diyebiliriz ki, Türkçe, Balkan dillerinin gelişmesinde ayrı bir özellik kazanmasına vesile olmuştur.

Türkçenin Balkanoloji üzerinde tesirlerinden bahsederken Makedonya'daki Yörüklerin dilinin de unutulmaması gerekir. Çünkü bütün Balkan, bilhassa İslav dilleri lügati, onların tesiri altında kalmıştır. Kunoş'a göre Yörük diyalekti, menşe itibarıyla Selçuk Türklerinden de önce gelen Ön Asya'daki Türkmenlerinin diya-

3 Hırvat kökenli ünlü bir şair.

lektidir ve gayet sade bir dildir. Şimdiye kadar, Yörük Türkçesi üzerinde yapılan geniş araştırmalar, bunun herhangi bir Türk diyalektinden farklı olduğunu göstermektedir. Makedonca bu diyalekte pek az tesir etmiştir. Balkanolojide, Makedonca diyalektleri arasında bilhassa "galiçki" diyalekti çok mühimdir. Çünkü bunlar en eski Slav dilini temsil etmektedirler. Güney Makedonya'nın Selanik dolaylarındaki eski Slav kilise dilinin bu diyalektlerden doğmuş olduğu sanılmaktadır. Baliç'e göre Slavlar, Balkan yarımadasına gelmeden evvel, Slav ana diline sahip olmuşlar. Doğuda yerleşenlerden eski Slavca (kilise lisanı) ile beraber Bulgarca, batıda yerleşenlerden ise Sırp, Hırvat ve Slovence doğmuştur. Bunlardan Slovence kendi hususiyetlerini aynen muhafaza ederek yaşamıştır. Makedoncadan ise iki: Biri Selanik'ten Manastır ve Ohri'ye kadar konuşulan güney Makedonca, diğeri kuzeyde kullanılan asıl Makedonca türemiştir.

Osmanlıların Yugoslavya'da beş yüz sene gibi uzun zaman yaşaması, şüphesiz bu memleketin medeniyet ve kültüründe derin izler bırakmıştır. Aynı şekilde Osmanlılar da, bu milletin âdet ve unsurlarından bir kısmını benimsenmiştir. Bu konu hakkındaki ilk önemli araştırmaların başlangıcı birinci ve ikinci dünya harpleri arasına rastlamaktadır. Ünlü bir Hırvat Slavisti olan Dr. Petar Skok, Osmanlıların Balkan milletleri üzerindeki tesirleri hakkında araştırmalar yaparak, Osmanlı medeniyetinin Balkan milletleri tarafından hiç bir zor kullanılmadan, isteyerek benimsendiğini ilk olarak, ispata çalışmış bir kimsedir. Bu konuda yazılan eserler arasında, en önemli yeri onun eserleri tutmaktadır. İkinci Dünya Harbi'nden evvel, Balkan milletlerinin birleşerek, diğer milletlere karşı tek bir cephe meydana getirmeleri politikası, Dr. Petar Skok'un çıkarttığı "Revue İnternationale des Etudes Balkaniques" isimli derginin, Zagreb ve Belgrat'ta yayınlanmasına yol açmıştır.

Bu dergide Balkanoloji'ye ait esas problemler ve bütün Balkan milletlerinin folkloru ve dili açıklanmıştır. Ne yazık ki, İkinci Dünya Harbi'nin başlanması ile Balkan halkının örf, âdet ve gelenekleri hakkında sistematik yayın yapan bu dergi sona ermiştir.

Balkanlarda Osmanlı tesirinin ne zaman başladığı kati olarak söylenemez. Aynı şekilde, Osmanlıların hangi âdetleri Bizans'tan alarak kendi hayatlarına uyacak şekilde değiştirdiklerini ve Balkanlara yaydıklarını, hangilerinin ise katıksız bir Osmanlı yaşayışına ait olduğunu, tayin etmek burada güçtür.

Fakat bize yol gösteren ve başlangıcını tayin edebildiğimiz tek tesir, dil üzerinde olanıdır. Yapılan araştırmalara göre, XV. asrın başlangıcında, Slav dilleri arasında umumi yapı bakımından büyük bir fark olmadığı hâlde, deklinasyon hususunda farklar mevcut olmuştur. Bu sebeple, o zamanki Slav diline giren ve "a" , "u" , "i" ile nihayet bulan Türkçe kelimeleri, Slav deklinasyon sistem ve kaidesine uydurmak üzere -ja (-ya) eki ilave edilmiştir: Örneğin kazancı-kazandziya gibi. Bu gün bu ek, sadece Sırpçada değil, Makedoncaya ve Bulgarcaya dahi girmiş, Türkçe kelimelerde kendisini muhafaza etmiştir. Hâlbuki bugünkü Makedonca-

da ve Bulgarcada deklinasyon yoktur. Aynı zamanda Slav dili olmayan Yunanca ve Arnavutçaya girmiş olan Türkçe kelimelerde de böyle bir ek bulunmamaktadır. Fonetik bakımından buna örnekler de bulabiliriz. Şöyle ki, Türkçede kalın "ı" sesi, Orta Balkanlarda "a", diğer kısımlarda ise "u" olarak alınmıştır. Aynı şekilde eski Slavcada nazal sesi, Türkçede "ı"ya tekabül etmektedir. XV. asırda Orta Balkanlarda "ı" yerine "a", diğer bölgelerde ise "u" vokali kullanmaya başlanmıştır. Örneğin "-lık -luk -lak; slav. ka> ruka> raka" gibi.

XIV. asırda, Osmanlılar Balkanları fethedince bu devletlere, yeni bir hiyerarşi sistemi getirmişlerdir. Bu yolla devlet idaresi ile orduya ait kelimeler, Balkan dillerine girmeye başlamıştır. Fakat böyle mecburi olarak yerleşen kelimelerden başka Osmanlı kültür ve medeniyeti, yerli manevi ve maddi hayata da tesir ettiği için, bu sahalara ait terimler de benimsenmiştir ve bunların çoğu günümüze kadar gelmiştir. Ve bunların yerine ayrı herhangi bir Slav kelimesi mevcut değildir. Bütün bunlar gösteriyor ki, Osmanlılar, Balkanlarda sadece askerî bir kuvvet olarak yaşamamış, oranın manevi medeniyetinde derin izler bırakmışlardır.

Balkan milletleri, Osmanlı devlet teşkilatına ait unsurlara çok ilgi göstermişler, günlük hayatla ilgili olan kelimeleri sempati ile karşılayıp benimsemişlerdir. Daha Osmanlılar eski Bizans İmparatorluğu topraklarına yerleşmeden önce, Doğu Akdeniz'de Bizans kültürü hâkimdi. Fetihle beraber Türk kültürü de yayılmaya başlamıştır.

Osmanlılar, Bizans'ın âdetlerinden çoğunu alarak bazı Grek ve Latin kelimeleri benimsemiş ve onları Balkanlara kendi unsurları olarak yaymışlardır. O zamana kadar belki de bu kelimeler Balkanlarda, doğrudan doğruya Grek telaffuzu ile mevcut olmuştur. Osmanlılar Bizans'tan aldıkları bu kelimeleri, Türkçe kaidelerine sokmakla yeni telaffuzlar da yaratmışlardır: Örneğin;. Fener, kiler, avlu, gümrük vs. Farsça ve Arapça kelimeleri de aynı şekilde yaymışlardır. Bunların sayısı Grek-Latin kelimelerinin sayısına nispetle çok daha fazladır. Grekçe ve Latince terimler Sırp ve Hırvat lügatlerine *T u r c i z m i* olarak girmiştir. Çünkü Türkler vasıtasıyla ve Türk telaffuzu ile yerleşmişlerdir.

Bu, Osmanlıların Balkanlara geldikleri XIV ve XV. asırlar arasına rastlar. Şehirler daha yeni yeni kurulmaya başlanmıştı. Osmanlı tesiri dilde olduğu kadar, şehir hayatında da görülmektedir. Bu sebeple şehir planlamasına ait bütün terimler Türkçeden alınmıştır. Bunların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Balkanlarda Osmanlı kültür ve medeniyetine ait izlerden mahrum herhangi bir şehir veya kasaba yoktur. Bunlara sokak isimleri ile ev eşyasında rastlanmaktadır. Örneğin Belgrat'ta; Terazije, Dorcol, Kale megdan, Taş meydan, Topçider, Karaburma, Yatagan maha, avala, havale, Başçarşiya, ben başa, kuyundjluk vs. gibi semtler bugün bile mevcuttur. Elli veya yüz sene evvel, sokak, cada-cadde, mahala-mahalle, çorsokak-körsokak/çıkmaz sokak, gibi kelimeler geniş manada, rahatça Balkan kasaba ve şehirlerinde kullanılıyordu. Osmanlıların Sırbistan ve Bosna'yı terk etmesinden sonra, şehircilik anlayışı pek tabii olarak Avrupa tesiri altına girmiş ve

Türkçe terimlerin yerini Almanca veya Slavca terimler almıştır. Bununla beraber Türkçe kelimelerin birçoğu bu güne kadar muhafaza edilmiştir.

Şehirlerde yalnız dış mimaride değil, iç mimaride de Türk zevk ve anlayışı hâkim olmuştur. Hatta memleketin iç kısımlarındaki kasabalarda bugüne kadar muhafaza edilmiştir. Evlerin etrafında avlu yapılmış, direkler, kafesli pencereler, basamaklar kullanılmıştır. Birinci katta "çardak" adı verilen manzaralı büyük odalar inşa edilmiştir. Halk arasında bütün bu deyimler hâlâ yaşamaktadır. Fakat büyük şehirlerde, bazıları yavaş yavaş arkaik olmağa başlamıştır. Osmanlı tesiri daha ziyade Sırbistan, Bosna ve Makedonya kasaba ve şehirlerinde görülmüştür. Hırvatistan'ın sadece küçük bir kısmı Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu için, Hırvatistan daha ziyade Alman tesiri altında kalmıştır. Fakat bu kelimelerin birçoğu Hırvatistan'a da girmiştir ve bugün de kullanılmaktadır. Örneğin, kapiya (kapı) kelimesi bütün Balkanlarda mevcuttur. Onun yanında Slavca olan "vrata" kelimesi ev dâhilinde bulunan kapıyı ifade edip "kapiya" (sokak kapısı) manasına gelmektedir. Onun yerine kullanılan başka bir Slav kelimesi yoktur. Bu kelime edebiyat diline dahi girmiştir. Hırvatistan'da Zagreb'de bu kelime yerine, Almancadan gelme "Houstor" ve Dalmaçya'daki İtalyancadan gelen portun, portone kelimeleri kullanılmasına rağmen edebî dile girmek hakkını "kapiya" kelimesi kazanmışlardır. Bu kabilden misaller oldukça boldur. Ne var ki, Osmanlının Balkanlardan çekilmesiyle beraber Balkanlarda yaşayan halklar dillerindeki Türkçe kelimeleri atıp onlara karşı kampanya misali hareketlerde bulunmuşlardır.

Boşnaklar, konuyla ilgili ılımlı davranmışlardır. Dillerindeki Türkçe kelimelerin bulunmasından gurur duymuşlardır. Bu halkın yetiştirmiş olduğu Türkolog ve şarkiyatçılardan Fehim Bayraktareviç, Şakir Sikiriç, Tevfik Muftiç ve en sonunda yukarıda adını birkaç kez zikrettiğimiz Abdullah Škaljiç Türkçe kelimelerin kendi dillerine ayrı bir renk kattığını bunların temizlenip yerlerine başka kelimelerin koyulmasında büyük sakıncaların doğabileceği kuşkusunu ortaya koymaktadırlar.

Sarayevo'da Türkoloji sahasında bize önemli eserler veren meslektaşımız Prof. Dr. Kerime Filan konuyla ilgili bir araştırmasında Boşnakçaya geçen Türkçe kelimeleri dört gruba ayırmaktadır. Onun yaptığı sınıflandırma şöyledir:

"**Birinci grupta**: Slav kökenli karşılıkları bulunmayan, dolayısıyla Bosna ve Hersek'te konuşulan standart dillerin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Türkçe kelimeler yer almaktadır. Bunlar, Boşnakça, Hırvatça, Sırpçada kökenleri açısından sahip oldukları belirliliği (marked) kaybederek bu dillerin içinde öteki leksik ögeler gibi yaşamaktadır; bunlar ana dili Boşnakça, Hırvatça veya Sırpça olan vatandaşlar tarafından bilinip gündelik yaşayışta yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu grubu temsil eden birkaç örnek verelim: badem, čarapa (>çorap), čekić, čizme, ćup (>küp), fenjer,(>fener), katran, kesten (>kestane), kreč (>kireç), sapun (>sabun), top, tepsija (>tepsi), turpija (>törpü).

İkinci grupta: Slav kökenli karşılığı var olan Türkçe kelimeler yer almaktadır. Konuşan kişinin, eş anlamlı iki kelimeden Slav kökenli ya da Türkçe kökenli

olanı seçmesi, onun geldiği dil topluluğuna bağlıdır. Bu gruptaki Türkçe kelimeler Boşnaklar arasında hâlen yaygın olarak kullanılmaktadır. Birkaç örnek verelim: bakšiš (>bahşiş), bašta (>bahçe), čaršaf, čoban, durbin (>dürbün), džigerica (ciğer), ekser, kajsija (>kayısı), kašika (>kaşık), kat, makaze (>makas), mušterija (>müşteri), pamuk, peškir (>peşkir), sanduk (>sandık), sirće (>sirke), šećer (>şeker).

Üçüncü grupta: Değişen hayat koşulları sebebiyle kullanım sıklığı düşük olan kelimeler alınabilir. Bu grup kelimelerle ilgili olarak iki durumun ileri sürülmesi gerekir. Birincisi, bunların Slav kökenli karşılıkları bulunmamaktadır. İkincisi, bunlar standart dillere dâhil edilmişlerdir. Örnek olarak bugünkü hayat koşulları sebebiyle Boşnakçada olduğu gibi Türkçede de nadir rastlanan ya da sadece belli durumlarda kullanılan đerđef (>gergef) veya mangala (>mangal) kelimelerini gösterebiliriz. Bu örneklerin yanı sıra Türkiye Türkçesinde yaygın olarak kullanılan čakšire (>çakşır), đugum (>güğüm), ibrik, saz gibi kelimeler, Bosna halklarının dillerinde anlam daralmasına uğrayıp bugün kullanımda bunlara nadir rastlanmaktadır. Bu gruba alınan kelimeler, standart dillere dâhil edildikleri hâlde konuşanın bilincinde bulunmayabilirler. Diğer deyişle, konuşan gösterileni bilmediği durumda göstereni de bilemeyecektir.

Dördüncü grupta: Kullanımdan çıkıp dilin arkaik ögeler olarak bilinen Türkçe kelimeleri toplamak mümkündür. Bunların Slav kökenli karşılıkları standart dilde yer almaktalar, Türkçe kökenli eş anlamları ise supstandard olarak nitelendirilmektedir. Meselâ: avlija (>avlu), baksuzluk (>bahtsızlık), bećar (>bekâr), bošča (>bohça), ćeif (>keyif), dembel (>tembel), dert, dušmanin (>düşman), fukara, hasta, hevta (>hafta), kapija (>kapı), kavga, mahala (>mahalle), mejhana, pazar (>pazar yeri anlamında), raf, sokak. Yalnız, belli sosyal ve kültür özelliklerine işaret eden bu tür kelimeler, üslûp açısından belirtili (marked) olarak nitelendirilir. Bunlar, düz anlamlarının yanı sıra yan anlamlarını da taşıyorlar; böylece farklı bir üslûp kalitesi sağlayarak dilin niteliğine olumlu katkıda bulunmaktalar. Bu sebeple onların yazı dilinde önemli bir rolü vardır."

Yazmakta olduğumuz bu makalenin devamında biraz da Arnavutçaya giren Türkçe kelimelerin durumundan ve bu alanda yapılan bilimsel çalışmalardan söz edelim. Şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre Arnavutçada aşağı yukarı Türkçeden giren 10.000 sözcük bulunmaktadır. Arnavutların farklı Türk boyları ile ilk temasları Arnavutçayı, bu dilin temel özelliklerini ve edebiyatını derinden etkilemiştir. Macar dilbilimci İstvan Schüts tarafından ilk temaslar araştırılmış ve X-XIV. yy.lar Türkçenin Arnavutçayı etkileme yıllarına dahil edilmiştir. Bu vesile ile İ.Schüts iki kelimeyi örnek gösterir: katund ve dushman (düşman). Ona göre bugün de bazı Arnavutların köye katund demelerinin ana sebebi Türkçe katun, kadın kelimesidir. Arnavut çobanlar ailelerinden uzun süre uzakta kalıp evlerine kış başlamadan dönerlerdi. Türk süvarileri özellikle Peçenekler bu yerleşim merkezlerine saldırdıklarında nüfusun sadece kadın ve çocuklardan oluştuğunu görmüşler ve köylere kadın demişlerdir. Bu ilginç adlandırma katun kelimesinin orta Türkçe döneminde bu arkaik şekliyle artık kullanılmadığını göz önüne

alındığında daha da önem kazanmaktadır. Prof. Dr. Eqerem Çabej, "Hyrja në Historinë e Gjuhës Shqipe"[4] adlı eserinde, Arnavutların 15. yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya ve Sicilya'ya taşınmış olan Arnavutların dilindeki Türkçe kelimelere bakmakla daha sonra Osmanlı hâkimiyeti altındayken yoğun olarak maruz kalacakları Türkçeden önce dillerine girmiş olan kelimelerin tespitinde iyi bir sağlama yolu olacağı görüşündedir. Çünkü İtalya'daki Arberesh adlı Arnavutların 1702 yılına ait F.M.D Lecce sözlüğündeki 1700 kelimeden 350'sinin Türkçe olduğu görülmektedir. (jelek, dushek, bozë, kaftan vs.) Katolik olan kuzey Arnavutlarından Gjon Buzuku'nun "Meshari" (1555) adlı eserinde de birkaç tane Türkçe kelimeye rastlanmıştır. Bu eser Arnavut dilinde yazılmış olan ilk dinî eser olmasıyla da büyük önem taşımaktadır. Fakat Türkçe kelimelerin Arnavutçaya girdiği en yoğun dönem 17-18. yy. olarak bilinmektedir. Arnavutluk bu sırada Osmanlı İmparatorluğuna bağlıdır ve politik ideolojik, dinî ve kültürel konularda Osmanlının güçlü tesiri günlük hayatı da içine almış bulunmaktadır. Sadece günlük kullanım değil, medreselerde okutulan dilin Türkçe oluşu Arnavut edebiyatının da divan edebiyatı etrafında eserler vermesine vesile olmuş Arnavut Divan Edebiyatının önemli isimlerinden Nezim Frakula ve Hasan Zyko Kamberi gibi şahsiyetler neredeyse yüzde 70 Türkçe kelimelerle örülü eserler vermişlerdir.

Thimi Mitko'nun Yunanca ve Arnavutça olarak hazırladığı eserde[5] 1000 kelimenin 500'ü Türkçedir.

Gustav Majer, Fjalori Etimologjik (Etimolojik Sözlüğüne) eklediği eserde 5140 sözcükten 1180 tanesinin Türkçe kökenli olduğunu söyler.[6]

Tahir Dizdari'nin hazırladığı sözlükte 4406 kelime bulunmaktadır.[7] Tahir Dizdari, Osmanlı döneminde Arnavutlar arasında kullanılan tüm Türkçe kelimeleri bir araya getirmeye uğraşmış ama ne yazık ki bunu başaramamıştır. Sözlükte, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere tüm sözcükler ayrı ayrı sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Tahir Dizdari'nin Oriyentalizmalar sözlüğünde aşağı yukarı 1732 Türk, 1460 Arap ve 505 kelimenin Fars kökenli kelime olduğunu ileri sürmektedir. Zogu yönetimi zamanından başlayarak bugüne kadar çeşitli mülkiye memurluklarında bulunmuş olan Tahir Dizdari, Arnavutluk'un hemen bütün bölgelerini gezmiş, dolaşmış, halk tabakaları arasında yaşamış, otuz yıl boyunca halk ağzındaki Türkçe kelime ve deyimleri dikkatle derlemiş, 4406 kelimeyi aşan bu hazineyi bilimsel bir sıralamaya bağlamış; böylelikle hem Türkçe kelime ve deyimlerin kaynaklarını, hem de Arnavut ağzında geçirdiği değişmeleri, kısalmaları, Arnavut fonetiğine uygun, apayrı ve çoğu kez aslındaki anlamının şaşılacak derecede karşıtı olan seslenişleri, sanki yeniden bulup çıkarırcasına, birer birer göstermiştir. Eserin asıl değeri bu noktada toplanmaktadır. Arnavutçaya Türkçe yoluyla geçen bu kelimeler ve deyimler, Arnavut'un ağzında öylesine bambaşka bir sesleniş almıştır ki, en pişkin Türkologları bile şaşırtır. Sözgelişi, Arnavut'un

4 Bkz. Eqerem Çabej, Hyrja në Historinë e Gjuhës Shqipe (Arnavut Dili Tarihine Giriş), 1960.
5 Bkz. Thimi Mitko, Bleta Shqiptare, 1878.
6 Bkz. Gustav Majer, Vëzhgime mbi Turqishten (Türkçe Çalışmalar), 1893.
7 Bkz. Tahir Dizdari, Turqizmat ne Gjuhen Shqipe" (Arnavut dilinde şark kelimeleri), Tiran, 2005.

ağzında "selamaz" diye bir halk deyimi vardır. Bunun aslının Türkçe olduğu kimin aklına gelebilir? Tahir Dizdari'nin keskin kulağı bunu da kapmış ve aslının Türkçe'den "selam ağası"ndan geldiğini Arnavut halk edebiyatındaki örneklerle kanıtlamıştır. Bu kelimenin Arnavutluk'un güney kesimlerinde uzun yıllar kullanıldığını saptamıştır.[8]

Diğer taraftan Anton Krajni hazırladığı sözlüğe[9], 1500 kelimenin Türkçeden gelen kelime olduğunu, on altı kelimeden birinin Türkçe olduğunu ve daha önce Bashkimi derneği tarafından basılan sözlükte bu oranın sekizde bir olduğunu ekler. Ne var ki bugün konuşulan Arnavut dilinde Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerin sayısının kaç olduğu belli değildir. Türkoloji ile uğraşan genç nesillerin bu konuya önümüzdeki dönemde daha çok önem vermeleri kaçınılmazdır. Ancak bu şekilde Balkanlarda yaşayan halkların dillerinde hâlâ yaşamakta olan Türkçe kelimeler ve Türkçe vasıtasıyla giren diğer unsurlar derlenmiş, fonetik, semantik ve etimolojik değerleri biçilerek okurlara sunulmuş olacaktır.

Arnavutçadan Türkçe kelimelerin temizlenmesi işine gelince durum şöyledir: Bilim adamların bir bölümü Türkçe kelimelerin tamamının dillerinden atılmasından yanadır. Buna karşı gelenler bir kısmının atılmasını, diğer bir kısmının da kalmasından yana olanlardır. Örneğin Arnavut dilinin etimolojisiyle en çok uğraşan değerli bilim adamı Eqrem Çabey, Türkçe kelimelerin Arnavut diline ayriyeten bir zevk ve tat verdiğini savunuyor. Ne var ki, Anton Krayni ve Androkl Kostayalari[10] Türkçe kelimelerin tümünün temizlenmesini savunmaktadır. Öyle ki, Osmanlı döneminde yıllarca kullandıkları **"hastane"** kelimesini atıp Batı dillerinden alınan "spital" kelimesini kullanmağa başlamışlardır. Bugün spital kelimesi yürürlüktedir. Bir örnek daha verelim. "Gurë gurë bëhët kalaja, fjalë fjalë bëhët belaja" (Taş üstüne taş koyarsan kale olur, laf üstüne laf edersen bela olur).

Görüldüğü gibi bu güzel Arnavut atasözünde "kalaja" Türkçeden geçen "kale" kelimesidir. Daha sonra ne oluyor, yukarıda adını zikrettiğimiz dilde temizliği sevenler (Puristler) "kale" yerine "kështella" kelimesini öneriyorlar. Hâlbuki bu kelime Arnavutça değil İtalyancadır ve "kastello" kelimesinin ta kendisidir. İtalyanlar bugün de kaleye "kastello" demektedir.

Macarca'daki Türkçe Kelimeler

Âlimler Macarcaya geçen Türkçe kelimeleri üç tabaka halinde incelerler: Birincisi Hun-Hazar-Bulgar tabakası, ikincisi Peçenek-Uz-Kuman-Kıpçak tabakası, üçüncüsü ise Osmanlı tabakasıdır. Osmanlı tabakasını inceleyen Macar âlimi Suzanne [Zsuzsa] Kakuk 16 ve 17. asırlarda Osmanlı dili tarihi araştırmaları neticesinde

8 Bkz. Tahir Dizdari, "Huazime Orientalizmash në Shqipe", Buletin i Universitetit Shteteror të Tiranes, Seria Shkencat Shoqerore, l960, nr. 1, 3; 1961, nr.1.4; 1962, nr.1, Studime Filologjike; 1964, nr.2. 31; 1965, nr.1.3; 1966 nr.1.

9 Bkz. Anton Krajni, Arnavut Dili Sözlüğünde, 1954.

10 Bu iki araştırmacının her ikisi de gayrimüslimdir.

hazırladığı eserde[11], 16-17. asırlarda Osmanlılar vasıtasıyla Macarcaya 1.382 cins isminin, 402 şahıs adı ve lakabın, 224 yer isminin, toplam 2.008 kelimenin nakledildiğini ortaya koymuştur. Kakuk, daha sonraki bir yazısında bunu 1.500'e çıkarmıştır. Bayan Kakuk, 1960'da Çindeki Salar Türklerini ziyaret ederek metinler derlemiştir.[12]

Türkçenin tesiri sadece kelime vermekle kalmamış, bazı şairler Türkçe şiir bile söylemişlerdir. Mesela ilk büyük Macar şairi sayılan Balint Balassa 1552-1556 arasında birçok Türkçe şiiri Macarcaya çevirmiş, kendisi de Türkçe şiir yazmıştır.

Macar kelimesi Manysi ve Türkçe eri (Manysi+eri) kelimelerinden meydana gelir. Bu kelime, yarı yarıya Türkçedir. (Laszlo Rasonyi). Macarlara sadece kendileri ve biz Türkler Macar deriz. Öbür milletlerin verdiği Hungarya adı da tamamıyla Türkçedir. Hungarya (Hungaria) çoklarının sandığı gibi Hun kelimesinden değil, Türkçe Onoğur kelimesinden gelir.[13]

Romence'deki Türkçe Kelimeler

Aslen bir Gökoğuz Türkü olan Mihail Guboğlu bir makalesinde, Romen diline geçen Türkçe kelimeler üzerine çalışan Romen ve yabancı bilim adamlarının eserleri hakkında geniş bilgi vermiş, Romen dilinde mevcut 3.000 Türkçe kelimenin daha iyi araştırılması gerektiğini belirtmiştir.[14]

Kerim Altay isimli Türk asıllı Romanyalı bir bilim adamı da, 1925-87 arasında çıkan 4 Romence sözlükte yaptığı araştırmada 1.700 Türkçe kelime saymış, daha dikkatli bir araştırmayla bunun 2.000'i aşacağını söylemiştir.[15]

Bulgarca'daki Türkçe Kelimeler

Türker Acaroğlu, Bulgaristan'da Osmanlı Türklerinden kalma 5.000 Türkçe yer adının olduğunu yazmaktadır.[16] Bulgarcadan Türkçeye giren sözler ise yalnızca birkaç tanedir ki bunların en çok kullanılanı çete kelimesidir. Bu da Bulgarların çetecilikte nam salmasından ileri gelmiştir. Ayrıca gocuk, kuluçka, kosa (uzun saplı bir tırpan), ıştır (yaban pazısı) gibi bir iki söz daha vardır. Son ikisi ağızlarda kullanılır.[17]

11 Bkz. Suzanne [Zsuzsa] Kakuk, Recherches Sur l'histoire de la Langue Osmanlie des XVI et XVII Siecles, les Eléments Osmanlis de la Langue Hongroise, Budapeşte, 1973.

12 S. Kakuk'un derlediği bu metinler, "Textes Salars, Acta Orientala, c. XIII, fas. 1-2, Budapest, 1961"de yayımlanmıştır.

13 Rasonyi Laszlo, *Tarihte Türklük*, TKAE Yay., Ankara 1971, s.119.

14 Mihail Guboğlu, "Romanya Türkolojisi ve Rumen dilinde Türk Sözleri Hakkında Bazı Araştırmalar", *11. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler1966*, Ankara, 1968, s. 271.

15 Kerim Altay, Türkçeden Romenceye Giren Sözler-Romencedeki Türkçe Kelimeler, Erciyes, Nisan 1996, sayı: 220, s.1.

16 M. Türker Acaroğlu, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara, 1988, s. 42, 75 ve 383.

17 Hasan Eren, "Bulgarlar ve Türk Dili", Bulgaristan'da Türk Varlığı, TTK, Ankara, 1985, s. 9.

Yaşar Yücel, Bulgar Bilimler Akademisi Bulgar Dili Enstitüsünce yayımlanan Bulgar Dilindeki Yabancı Kelimeler Sözlüğü (1982) ile Bulgarca Sözlüğün 3. baskısını tarayarak Bulgarcada 2.557 Türkçe kelimenin olduğunu saptamıştır. -ci, -li, -lik gibi Türkçe ekler de Bulgarcaya geçen lisan unsurları arasındadır.[18]

Tabii ki bu, eksik bir çalışmadır. Hakikatte başta Bulgar ve Balkan kelimeleri olmak üzere Bulgarların dilinde aslında on binden fazla Türkçe kelime vardır. Durum Makedonca için de aynıdır.

18 Yaşar Yücel, "Bulgarcaya Türkçeden ve Türklerden Geçen Sözcükler", *Belleten*, Ağustos 1991, sayı: 213, s. 529-562.

Kaynakça

ABAZİ-Egro, Genciana "Për Klasifikimin e Turqizmave Në Gjuhën Shqipe", Feja, Kultura dhe Tradita İslame Ndër Shqiptaret, Prishtinë, 1995, s.345-350.

ACAROĞLU, M. Türker, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara, 1988, s. 42, 75 ve 383.

BLLACA, Rizah, "Këngë Popullore I-II", 1977, Prishtinë.

BORETZKY, Norbert, Der Turkische Einflus Suf Das Albanische, Teü I-II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975.

ÇABEJ, Eqrem - Aleksander XHUVANİ, Prapashtesat e Gjuhes shqipe, Tiranë, 1962.

ÇABEJ, Eqrem, "Për Një Shtresim Kronologjik Te Huazimeve Turke Në Gjuhën Shqipe", Studime Filologjike, 4, 1975.

ÇABEJ, Eqrem, Studime Gjuhësore, I, II, III, IV, V, VI, Rilindja, Prishtinë, 1976.

ÇETA, Anton, "Këngë Kreshnike" 1: 1974, II: 1991, III: 1993, Prishtinë.

ÇİPURİ, Hasan, "Orijentalizmat e Gjuhes Shqipe Në Terminologjine Ushtarake", PERLA, Nr. 4, 1997.

DESNİTSKAJA, Agnia, "O Stiliticeskoj Funkcii Turcizmov Albanskoj Poezii", Voprosy Teori i i İstorii Jazyka, Leningrad, fq.88-95, 1965.

DİZDARİ, Tahir, "Fjalori i Orijentalizmave Ne Gjuhen Shqipe", Tirane, 2005.

DİZDARİ, Tahir, "Disa Vëzhgime Mbi Turqizmat Në Shqipe", Konferenca e Parë e Studimeve Albanologjike, Tiran, 407-409, 1965.

DİZDARİ, Tahir, "Huazime Orientalizmash në Shqipe", Buletin i Universitetit Shteteror të Tiranes, Seria Shkencat Shoqerore, l960, nr. 1, 3; 1961, nr.1.4; 1962, nr.1, Studime Filologjike; 1964, nr.2. 31; 1965, nr.1.3; 1966 nr.1.

FİLJA, Hysen, "Këngë Popullore të Shqiperisë së Mesme", Tirane, 1991.

GUBOĞLU, Mihail, "Romanya Türkolojisi ve Rumen dilinde Türk Sözleri Hakkında Bazı Araştırmalar", *11. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler1966*, Ankara, 1968, s. 271.

HALİMİ, Mehmet, "Ndikimi i Orijentalizmave Ne Fushën e Fjalëformimit Ndër të Folme Shqipe", Feja, Kultura Dhe Tradita İslame Ndër Shqiptaret, Prishtine, 1995.

EREN, Hasan, "Bulgarlar ve Türk Dili", Bulgaristan'da Türk Varlığı, TTK, Ankara, 1985, s. 9.

HAXHİHASANİ, Qemal, "Epika Historike" I, 1983, Tiranë.

HAXHİHASANİ, Qemal, Miranda Dule "Epika Historike" III, 1990, Tiranë.

HAXHİHASANİ, Qemal, Miranda Dule "Epika Historikke" II, 1981, Tiranë.

KALESHİ, Hasan "Ndikimet Gjuhës Turke ne Fjalformimin e Gjuhes Shqipe" Buletin i Punimeve Shkencore të Fakultetit Filozofik të Prishtines VII, f. 165-199, (1970).

KALESHİ, Hasan, "Ndikimet Orientale ne Tregimet Popullore Shqiptare" Glasnik Muzeja Kosova Buletini i Muzeut te Kosoves, XI, Prishtine.

ALTAY, Kerim, Türkçeden Romenceye Giren Sözler-Romencedeki Türkçe Kelimeler, Erciyes, Nisan 1996, sayı: 220, s.1.

KOSTALLARI, Androkli, "Rreth Depertimit të Turqizmave në Gjuhen Shqipe Gjatë Shekujve XVII-XVIII", Gjurmime Albanologjike VII-, Prishtinë, 1977, s. 39-51.

KRAJNİ, Anton, "Hymja e Turqizmave ne Shqipe dhe Perpjekjet Për Zëvëndesimin e Tyre" Studime Filologjike, 1965, nr.1. 150.

LAFE, Emil "Rreth Vendit te Orijentalizmave Ndër Huazimet e Shqipes", Feja, Kultura dhe Tradita İslame Ndër Shqiptaret, Prishtinë, (1995). "MBLEDHES te Hershëm të Folklorit Shqiptar" 1:1960, II: 1961, III: 1962.

LASZLO, Rasonyi, *Tarihte Türklük*, TKAE Yay., Ankara 1971, s.119.

MEHDİU, Feti "Arnavut Dilinde Birkaç Türkçe Sözcüğün Kullanılışı" Prilozi za Orijentalnu Filologiju, s. 18-22, Sarayevo, 30/1980.

MEJER, Gustav "Etymologisches Wörterbuch der Albanischen Sprache Strassburg, 1891.

MİKLOSİCH, Franc "Die Türkischen Elemente in Den Südost-Und Osteuropaischen Sprachen" Wien, 1885.

MORİNA, İrfan, "Arnavutça'da Türkçe Kelimeler" *ÇEVREN,* No: 46, 47, 48,1985, Priştine.

MYDERRİZİ, Osman "Fjalori Shqip-Turqisht i Hafiz Ali Ulqinakut"Buletini i Universitetit Shteteror te Tiranes, XV, no.3

SHKALJIÇ, Abdulah, Turcizmi u Srpskohrvatskom-Hrvatskosrpskom Jeziku, "Svjetlost", Sarajevo, s.73.

SİKİRİÇ, Şaçir, Abdulah Şkaljiç Turcizmi u Narodnom Govoru i Narodnoj Knjizevnosti Bosne i Hercegovine (Dopunsko İzdanjeinstituta za Proucavanje Folklora u Sarajevu, 1957, Godine-Şapiro-Grafirano "PRİLOZİ" VIII-IX 1958-9, Sarajevo (Tanıtma ve eleştiri yazısı).

TÜRK Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, 1973-74, s. 356.

YÜCEL, Yaşar, "Bulgarcaya Türkçeden ve Türklerden Geçen Sözcükler", *Belleten*, Ağustos 1991, sayı: 213, s. 529-562.

ZSUZSA, Kakuk, "Macar Dilinde Osmanlı-Türk Unsurları", *Bilimsel Bildiriler 1972*, TDK Yay., Ankara, 1975, s. 209.

Aspects of the Spread of Islam in the Balkans: Particular Conditions and Ottoman Structures (1354 - 1800)

George TSOUTSOS
Dr., Library of the Holy Synod

Summary

Relations between Byzantium and Islam start in the early years of the 7th century. The Ottomans took advantage of the disunity of Balkan people and of the religious emnities between Orthodox and Catholics. The cooperation between the Ottomans and local aristocracy facilitated the ottoman conquest. Particular economic structures between the Ottoman and Byzantine Empire were also another important factor for the establishment of the Ottomans in the Balkanic peninsula. Spiritual affinities between orthodox and islamic mysticism created an environment of mutual understanding Christians and Muslims. Moreover the prerogatives given by Mehmed the Conqueror to the Ecumenical Patriarchate protected Christian people living in the Balkan Peninsula.

On the other hand, the Ottomans applied the devşirme which is in contrast with the Islamic principles and created reactions among the victims. From the 16th century and up to 1700 the position of

Christians worsened and some of them turned to Islam. However, the Islamic religion was chosen by Paulicians, Bogomiles and in some extent by Albanians who felt insecure between Orthodox and Catholics.

Heterodox Islam played a very important role to the spread of Islam on the Balkans.It favoured ideological and social exchanges between Christians, Jews and Muslims. Movements of the 15th century as that of Sheikh Bedreddin attemted to promote social justice and religious syncretism.

In general, from a cultural point of view, relations between the Rumlar of the Ottoman Empire and the Muslim population have been peculiar. This is due to the fact that the Ottoman Empire was situated between Islamic East and Christian West the concepts of "East" and "West" acquire a separate semantic scope according to the way they are defined and some ideas on this subject are developed in this study. It must be noted that the birth and the formation of the Ottoman Empire are defined – among others- by the works of historians such as Herbert Gibbons, Fuat Köprülü, Paul Wittek and Cemal Kafadar. One must observe that Rumlar were able to communicate better with the West than the Muslims without being themselves a part of the West. Concerning the process of conversion to Islam in the Balkan Peninsula, under the circumstances mentioned above, one must say that there are significant regional differences in this dynamic. As for the part played by the Ottoman colonisation of the Balkans in the spread of Islam and Islamic culture in general, a lot of information is offered by the byzantine and ottoman sources.

İslam'ın Balkanlarda Yayılmasının Boyutları: Özel Şartlar ve Osmanlı Yapıları (1354 -1800)

Özet

Bizans ve İslam arasındaki ilişkiler 7. yüzyılın erken dönemine rastlanmaktadır. Osmanlılar Balkan halklarının bölünmüşlüklerinden ve Ortodoks ve Katolikler arasındaki dini düşmanlıklardan yararlandılar. Osmanlılar ve yerel aristokrasi arasındaki işbirliği de Osmanlıların fetihlerini kolaylaştırdı. Osmanlı ve Bizans İmparatorluğu arasındaki özel ekonomik yapılar da Osmanlıların Balkan yarımadasına kurulmaları için diğer önemli bir unsurdu. Ortodoks ve İslami tasavvuf arasındaki manevi yakınlıkları Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında karşılıklı anlayış ortamı oluşturdu. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet tarafından Ekümenik Patrikhane için verilen imtiyazları Balkan Yarımadasında yaşayan Hıristiyanları korumaktaydı.

Diğer yandan Osmanlılar İslam ilkelerine aykırı olan ve mağdurları arasında tepki geliştiren devşirme uygulamasını sürdürdüler. 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Hıristiyanların durumu gittikçe kötü-

leşti ve bazıları İslam'ı seçtiler. Ancak İslami din Paulusçuları, Bogomilleri ve kendilerini Ortodokslar ve Katolikler arasında güvensiz hisseden Arnavutlar tarafından seçilmiştir.

İslam'ın Balkanlarda yayılmasında Heterodoks İslam'ın rolü önemlidir. Heterodoks İslam Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar arasında ideolojik ve sosyal etkileşimden yana idi. Şeyh Bedreddin hareketinde olduğu üzere 15. yüzyılın hareketleri sosyal adaleti ve dini bağdaştırmacılığı teşvik etmekteydi.

Kültürel açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumları ve Müslüman nüfus arasındaki ilişkiler tuhaftı. Bunun sebebi de Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami Doğu ve Hıristiyan Batı arasında yerleşik olmasından ve 'Doğu' ve 'Batı' kavramları tanımlandıklarına göre ayrı anlamsal kapsam kazanıyorlar ve bu çalışmada bu konuda bazı fikirler geliştirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu ve oluşumu diğerlerin yanı sıra Herbert Gibbons, Fuat Köprülü, Paul Wittek ve Cemal Kafadar gibi tarihçilerin çalışmaları ile ele alınmıştır. Batı bir parçası olmadan Rumların Müslümanlara göre Batı ile daha anlaşabildikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda tarif edilen şartlar kapsamında Balkan Yarımadasında İslam'a dönüşüm sürecinde dinamik açıdan önemli bölgesel farklılıklar mevcuttu. Balkanlarda İslam'ın yayılmasında ve genel olarak İslami kültürün yerleştirilmesinde Osmanlı'nın Balkanları sömürgeleştirmesi ile ilgili çok miktarda bilgi Bizans ve Osmanlı kaynaklarda mevcuttur.

Byzantium and Islam

Relations between Byzantium and Muslims start in the early years of the 7th century. The military aspect of this relation is central, but -especially in the 11th and 12th centuries- another form of contacts emerges through diplomatic, cultural and commercial paths.

Both Byzantine and Arab sources, especially those dating to the 12th-13th centuries, provide a more positive image of the non-military side of the relation than the one provided in the sources from previous times.[1] Whereas the Muslims displayed a contemptuous attitude towards the Christian Franks of Western Europe, they regarded Byzantium as a world-power and a culture on an equal footing with themselves. Byzantium and Islam shared a common belief in God Creator, the Resurrection and the Last Judgment.[2] Among others, the two religions accept the excistence of Adam and the existence of Angels. The Koran accepts the Veneration of Virgin Mary, and Jesus is considered a Prophet, although his Crusification is refused.[3] On the other hand, the distinct perceptions regarding the religious foundation of the "Holy War" constitute, among others, a major difference between the two religions. In Byzantium, when the Empire's vital interests were threatened, Byzantines did come into conflict with people of distinct religions, and in these cases the issue of the defense of the faith was raised, especially in the Arab-Byzantine conflicts. However, "defense of the faith" seldom meant the violent imposition of Christianity, and only in the rarest of cases did it mean the demolition of the opponents' religious centres, which was only ordered as a retaliation.[4] While, regarding the Muslim perception of the matter, it is true that "… the status and nature of Jihad are a marked feature of early islamic law, and details about the conduct of Jihad continue to reflect historical circumstance throughout the history of Islamic Law in the Middle East".[5] The difference in question is rather clearly reflected by the fact that the Muslim who fell in battle was automatically regarded to be a martyr, while the Byzantine Emperors were certainly less successful in claiming such a status for their soldiers.[6]

1 Nike Koutrakou, "The Arabs through Byzantine eyes (11th – 12th centuries): A change in perception", Juan Pedro Monferrer-Sala, Vassilios Christides, Theodoros Papadopoulos (eds), *East and West, Essays on Byzantine and Arab Worlds in the middle Ages,* Piscataway, N.J., Gorgias Press, p. 27, 49.

2 C. Edmund Bosworth, "Byzantium and the Arabs: War and Peace between two world civilisations", Yacoub Yousef Al-Hijji and Vassilios Christides (eds), *Cultural relations between Byzantium and the Arabs, Athens,* Institute for Graeco-oriental and African studies and Dar Al-Athar Al-Islamiyyah, 2007, p. 23-22.

3 Γεώργιος Τσούτσος, *"Διάλογος Ορθοδοξίας-Ισλάμ: Είναι εφικτός;",* Κιβωτός της Ορθοδοξίας, 29 October 2015, σελ. 5.

4 Κατερίνα Καραπλή, *Κατευόδωσις Στρατού, Η οργάνωση και η ψυχολογική προετοιμασία του βυζαντινού στρατού πριν από τον πόλεμο (610-1081),* τόμος Α', Αθήνα, Μυρμιδόνες, 2010, σελ. 302-303.

5 Roy Parviz Mottahedeh and Ridwan al Sayyid, "The Idea of the Jihad in Islam before the Crusades", Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh (eds), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World,* Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 23.

6 Bosworth, op. cit. p. 23.

Meanwhile, the crusades bring forth a manifold of differences in perception between the Western and Eastern church, as, for example, concerning the legitimacy of the "Holy War". For instance, the Pope assumes the duty to gather the army and to direct it against unbelievers. In the opposite direction, the Orthodox church may bless the arms of an army, but cannot organize and conduct a war on its own account, while at the same time it was prohibited for priests to carry weapons.[7]

During the last years of the Byzantine Empire, the differences between the Orthodox and the Catholic church were expressed as the opposition between the supporters of the unification of the churches and its opponents. For the majority of the people and of the church, the political subordination to the Ottomans constituted a choice that would more effectively protect the Orthodox faith. The Latins, apart from the fact that they did not constitute a trustworthy political power, had proved that they did not respect the Orthodox doctrine, and they didn't provide to the Orthodox any other motives of political or economic nature. The Christian mysticism of Byzantium, as expressed by the movement of Hesychasm, held many affinities with Islamic mysticism, and a lot less with agnosticism or with rationalistic humanism of the opposite wing. From a social aspect, the views concerning large property owned by the church and the monasteries were rather close to the Ottoman model. It is worthwhile to mention the different structures (social, political etc.) between feudal Europe and Byzantine- Ottoman authoritarianism. In Western Europe, political power was represented by the King, whereas the landowning power by the gentry. This diarchy established government legitimacy through which developed the system of enlightened despotism and later parliamentarism. Conversely, in the circumstances of Byzantine- as well as Ottoman – type rule, the oriental despots created hired mercenaries or employees and did not allow the creation of an independent hereditary aristocracy which in the West made production investments and urbanised the agricultural sector of the economy.[8]

The spiritual movement of Hesychasm emerges in the 14th century, and in the following century it becomes the dominant trend, a fact that facilitated the Ottoman conquest of South-eastern Europe. The Ottomans cooperated with the local aristocracy in Asia Minor and the Balkans.[9] Furthermore, when the Ottomans began the conquest of South-eastern Europe, they took advantage of the disunity of the Balkan Slavs and of the religious emnities prevailing there between

7 Γεώργιος Τσούτσος, *"Σταυροφόροι και δυτικοί Ιεραπόστολοι του 19ου αιώνα στην καθ' ημάς Ανατολή.* Κοινά σημεία και διαφορές", Πρόδρομη ανακοίνωση, Φλέα, Απρ-Ιούν. 2015, σ.σ. 16-18.

8 Δημήτριος Τσάκωνας, *Κοινωνιολογική ερμηνεία του νεοελληνικού βίου (εισαγωγή εις την Νεοελληνικήν κοινωνίαν),* Αθήναι, Αυτοέκδοση, 1974, σ. 15- 17.

9 Νεοκλής Σαρρής, *Οσμανική πραγματικότητα, Συστηματική παράθεση δομών και λειτουργιών. 1. το δεσποτικό κράτος,* Αθήνα, Αρσενίδης, σ.σ. 128-132.

Orthodox and Catholics.[10] In the Balkan peninsula, Christian populations were larger in numbers even after the Ottoman conquest, which unfolded during almost a century (1354-1453). The relation of the subordinate to the Ottomans Balkan states with the authorities of the church helped the Orthodox, while the privileges given by Mehmed the Conqueror to the Ecumenical Patriarchate were of great importance for the Balkans in the following aspects: They protected the Orthodox Church from the competitive stance of the Western Church, while they facilitated both the usage of the Greek language among the educated and the educational role assumed by the Orthodox church.

The Balkan populations were not suffering yet by the nomadic onslaught as in Asia Minor.[11] An important factor contributing to the Ottoman conquest of the Balkans was the series of wars that from the 12th century were conducted by the Serbs and the Bulgarians against Byzantium, as well as the battles between the Byzantines and the Western, and finally the civil conflicts of the Byzantines.[12] The Ottoman state starts to expand in Asia Minor by the early 14th century and in the Balkan peninsula during the second half of the 14th century. Byzantine sources praise the body of archers of the Ottoman ground forces that consisted of the infantry and the lightly armed cavalry, while the infantry body of the Janissary was created in the sixth decade of the 13th century. The lightly armed preceded in battles and the heavily armed followed. It is worth mentioning that until the middle of the14th century Byzantine historiographers underestimate the Ottoman power of conquest.[13] The Ottomans also took advantage of the nautical experience of the Selcuks and other Turks. The occupation of Callipolis in 1354 was of special military importance for the passage of the Ottomans in Southeast Europe. The take over of Callipolis (Gelibolu) is the most important event in the history of the Ottoman navy before the fall of Constantinople.[14]Apart from its military aspect, the Ottoman conquest enabled the spread of the Islamic religion in the Balkans. The relationship between the Rumlar of the Ottoman Empire and the Muslim population in general is characterized by a peculiarity. In terms of culture, Rumlar tend to communicate better with the West than the Muslims, without being themselves a part of the West.

10 Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties, a chronological and genealogical manual,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, p. 240.

11 Θάνος Βερέμης, *Ελληνοτουρκικές σχέσεις,* Αθήνα-Κομοτηνή, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1986, σ.σ. 10-12.

12 Basile Spiridonakis, *Grecs, Occidentaux et Turcs de 1054 a 1453: Quatre siècles d' histoire de relations internationales,* Thessaloniki, Institute for Balkan Studies -239-, 1990, p. 264-265.

13 Εύη Μαλάμογλου, *Οι Βυζαντινοί ιστοριογράφοι για τη σύνθεση, την τακτική και τη στρατηγική των Οθωμανικών στρατευμάτων κατά τον 14ο αιών,*. Βυζαντινός Δόμος, Αθήνα, 1988, εκδ.Δόμος, σσ. 51-55.

14 Γιώργος Τσούτσος, Σχέσεις Βυζαντινών-Οθωμανών και οι Απαρχές του Οθωμανικού Ναυτικού (1300-1430), Yacoub Yousef al Hijji and Vassilios Christides (eds), *Cultural relations between Byzantium and the Arabs,* Athens, Institute for Graeco-oriental and African studies and Dar-Al-Athar Al-Islamiyyah, 2007, p. 177, 179, 181.

The Ottoman Empire between Islamic East and Christian West

The study of the spread of Islam in the Balkans is based on Byzantine sources contemporaneous with the events and on Western ones that are generally brief. Ottoman sources appear only later, in the 15th century. These sources are useful because they depict the spirit of the era, despite being poorer than the Byzantine ones in accuracy and variety. Historiography regarding the Ottomans is dominated by the work of Herbert A.Gibbons whose study: "The Foundation of the Ottoman Empire" (Oxford 1916) stresses the importance of the Islamised population of Asia Minor, and by the work of Mehmed Fuat Koprulu who in his book: "Les origenes de l' Empire Ottoman" (Paris 1935) emphasizes the significance of the Turkish element of Anatolia. Gibbons uses the Byzantine sources, while Koprulu the Islamic ones. Paul Wittek in his work: "The Rise of the Ottoman Empire" (London 1938) pointed out the significance of the warriors of faith (Gazi). Contemporary bibliography on the appearance of the Ottomans is beyond any doubt dominated by Cemal Kafadar's work: "Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State" (Berkeley, Los Angeles, London 1995). This study attempts a synthetic approach of the existing sources and of international historiography.

The warriors of faith (Gazi) hold an important role in the spread of Islam. These warriors were an irregular force of raiders that aimed at the expansion of the power of Islam. However, the material dimension of the war and the cooperation with unbelievers should not be overlooked. Rivalry and cooperation, the religious factor and the fight for the spoils of war constitute aspects of this complex phenomenon.[15] Gazi warriors appear to have played an important role in the Ottoman conquests in the Balkans by imposing their power on wider areas before the establishment of the official Ottoman power in those territories. Their conquests were followed by settlement of Muslim populations and displacement of refugees.[16] The Gazi, some of whom had a Christian past, along with the inhabitants of the coast of Asia Minor and the Byzantine mariners who staffed the Ottoman navy after the dissolution of the Byzantine, contributed to the development of the Ottoman ground and naval forces. The gradual strengthening of the structures of the Ottoman state had as a result for the Gazi to remain a distinct social group with its own way of life. The Ottoman state power gradually subdues the Balkan Gazi in the century following the fall of Constantinople. Finally, the Gazi were left out of the ruling class that eventually formed the Ottoman centralized state.[17]

15 Cemal Kafadar, Ανάμεσα σε δύο κόσμους, Η κατασκευή του Οθωμανικού κράτους, Μετάφρ. Αντώνης Αναστασόπουλος, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2008, σ. 161-175.

16 Πολύμνια Κατσώνη, *Οθωμανικές κατακτήσεις στη Βυζαντινή Μακεδονία. Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης*, (1387-1391/1394), Βυζαντινά, Αφιέρωμα στη μνήμη του καθηγητή Ιωάννη Ε. Καραγιαννόπουλου, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 151-153.

17 Cemal Kafadar, *Ανάμεσα σε δύο κόσμους. Η κατασκευή του Οθωμανικού κράτους*, Μετάφρ. Αντώνης Αναστασόπουλος, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2008, σ. 271-288.

The very Ottoman Empire constituted a crossroad between the East and Europe, and its inhabitants of Greek descent were indentified neither with the Orientals nor with the Westerners. The concepts of "East" and "West" acquire a separate semantic scope according to the way they are defined. Even today' Turkey is an East- West face- off field of influences that is defined mainly on the basis of religion and secondarily of the ethnic and institutional characteristics of the country. Ioannis Negroponte expressed the dominant idea about East- West asserting that from the Argonautic Campaign to his time (he died in 1897) there had been "antagonism between eastern and European cultures" coming either from east to west (Medes' campaigns against the Greeks) or vice versa (campaign of Alexander the Great). [18] The opposite opinion is expressed succinctly in the definition of western culture by George Duhamel:"…the culture that we call western is the work of different peoples that lived, suffered and labored between the sixtieth eastern longitude (including Scandinavia) on the one hand, and between the sixtieth eastern longitude (the western border of Pakistan)and the fifteenth western longitude (as far as Iceland) on the other hand, in spite of the huge American migration"[19]. In our view, these two opinions, diametrically opposed, have complemented and reduced the differences between them throughout history and in the fruitful or not mix that takes place in actuality when peoples, goods or ideas "interact" by whatever means available.

The Orientalists first of all give emphasis to the religious role (Christian West- Islamic East) and later rank the way that the followers of these two religions are placed against the changes brought by the Renaissance, the Enlightenment, etc. Because of this notion, the West believed Islam to be a threat during the Middle Ages. There followed some Islamic progression containment at the end of the 14th century, then colonialism, and the newer epoch. The Islamic world established contact with the West after the French Revolution and was influenced by this. These general observations do not include, of course, Orthodox Asia Minor Byzantium which established various relations with the Arabic world and the special association of Christianity with the Islamic culture which lead to its gradual Turkisation. The contribution of Arab- Islamic culture to the creation of the Renaissance and the relations between Byzantine- Arabs in the Greco- Roman environment of the Eastern Mediterranean differently illuminate the relationships between the East and West. Furthermore, this contrast harbors the opposition Orthodoxy-Catholicism. On the contrary, as far as the relations between Muslims-Orthodox are concerned, the former are favored both by the support offered to Muslim institutions by Orders such as that of the Dervish, and by the general cultural interaction benefiting them due to their possession of the political power.

18 Ιωάννης Νεγροπόντης, Ιστορικά Δοκίμια, Αθήνα, Επιμέλεια. Καίτη Παπαμιχαήλ- Νεγροπόντε, Εκδ. Μαυρομάτη, χ.χ.σ.σ.

19 Κιτσίκης Δημήτρης, *Συγκριτική Ιστορία Ελλάδος και Τουρκίας στον 20ο αιώνα,* Αθήνα, Εκδ. Εστία, 3ηΕκδ, 1998, σ.46.

As far as the Balkans are concerned, local conflicts and mutations take place due to their multiracial and multinational character.[20] Regarding the importance of the devşirme (enforced recruitment of Christians for the Janissary corps and government service) to the Islamization of the inhabitants of Asia Minor, it is accepted that it must have resulted in a mingling of races. According to Sina Aksin, "the fact that the Turks do not have a marked resemblance to the Asian descendants of Turkish tribes, and the added fact that even among themselves the Turks of Turkey do not have uniform physical characteristics, seem to be proofs of racial intermarriage".[21]

There are significant regional differences in the dynamic of the process of conversion to Islam. For example, conversion to Islam in Rumeli was minimal in the 14th and early 15th centuries, it increased slightly in the late 1400s, and rose steadily throughout the 16th century. However, in some parts of Rumeli conversion had a different dynamic. In the region of Thrace, there was extensive colonization by Muslims coming from Anatolia, combined with a steady rise in local conversions over the centuries. In Bosnia, although the Muslim colonization was limited, a rapid and extensive process of conversion of the local population took place by the end of the 16th century. The Islamization in Bosnia began in the era of Mehmed the Conqueror, and was not limited in the religious change. The converts contributed drastically to the Ottoman Islamic culture, and it was from those Muslims that intellectuals emerged, like in the example of Sudi who was distinguished for commentating on philosophical and literary issues[22]. Albania witnessed a significant onset of conversion to Islam only in the second half of the 17th century, despite its gradual conquest over the course of the 15th century. In any case, the first wave of converts to Islam was former members of the Balkan and Byzantine nobility, whereas common people followed their example only later on.[23] As it has been previously noted, there is little consensus among historians on whether a forced conversion on a large scale did indeed take place through devşirme. Devşirme cannot be ethically justified and, by any standard, the removal of a boy from his family must have been a traumatic experience for both parties. Some writers, like Arnakis, suppose that the threat of devşirme spurred numerous conversions in the rural areas of Bosnia, Macedonia, Thessaly, and Trace. This may be true, but one must take into consideration that the most extensive conversion of peasants occurred in the 17th century by which time the dershirme was only occasionally applied.

20 Φωτεινή Ασημακοπούλου, Σεβαστή Χρηστίδου-Λιοναράκη, *Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης και οι ελληνοτουρκικές σχέσεις,* Αθήνα, Λιβάνης, 2002, σ.σ. 29-34.

21 Sina Akşin, *Turkey from Empire to Revolutionary Republic. The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present,* London, Hurst and Company, 2007, p. 4.

22 İlber Ortayli *Seyahatnamesi,* Timas, İstanbul, 2013, p. 112.

23 Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam, Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire,* Stanford, California, Stanford University Press, 2011. p. 20-21.

It seems that reactions to the devşirme differed from one period to another. During the first period, in the last quarter of the 14th century, the devşirme most likely aroused negative feelings in the affected population and in the Muslim landed aristocracy. Until the end of the 16th century, devşirme recruits dominated Ottoman political life. In this century, the devşirme institution aroused mixed feelings among non-Muslims and Muslims.

According to Anton Minkov, we can see more clearly that in the 17th, century devşirme was not merely a process of forced conversion and genetic depletion of the Balkan peoples, but rather a powerful social institution for the integration of non-Muslims and Muslims, supporting the establishment of the Ottoman state in the period of the 16th and 17th centuries. Undoubtely, in some limited extent, the devşirme was also a way of breaking away from the status of reaya and moving into the privileged ruling class.[24] In every case, the number of those recruited for the Janissary corps is larger than 10.000-20.000 persons, because the children were directed to different administrative services, while the deaths were erased from the catalogues. Apart from all this, it has to be noted that the devşirme is opposite to the Koran and to the law derived by it. It does not fall into the category of the spoils of war, which according to the "gulam" belong up to one quarter to the religious leader. This practice was applied by the Seljuk of Assia Minor, as well as by other Muslim states of the Middle East. The case of "derşirme", however, is different to the Ottoman institution "pencik" of the age of the Sultan Murat I, an istitution analogus to the "gulam" of the Arabs. The new element introduced with the "devşirme" is that the children wrested with violence are not captives of war, but subjects of the Ottoman state that should be protected having declared subjection to the Muslim lord and paying the head tax.[25]

The New Martyrs

Regardless of the prohibition of violent Islamization, actions in defiance of the law are noted coming from local rulers, organized groups, and individuals. Evliya Celebi writes that on Easter Sunday in two cities of Macedonia, Veria and Vodena, armed Muslims go on a search for Christians and whomever they find gets circumcised and converted into Islam.

Generally, the cases of violent Islamization are isolated, but in certain cases they refer to groups. For instance, in Thessaloniki eleven New Martyrs were reported between 1527 and 1815, while Nicodemus the hagiorite reports ninety four New Martyrs from 1492 to 1794. In certain occasions the cause was given by

24 Anton Minkov, Conversion to Islam in the Balkans, Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730, Suraiya Faroqhi and Halil Inulcik (eds), *The Ottoman Empire and its Heritage, Politics, Society and Economy*, Vol.30, Leiden-Boston, Brill, 2004. p. 67-77.

25 Ευστράτιος Ζεγκίνης, *Γενίτσαροι και Μπεκτασισμός, Γενεσιουργοί παράγοντες του βαλκανικού Ισλάμ,* Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2002, σ.σ. 241-247.

the New Martyrs themselves, while in others they were accused of insulting Islam and in order to avoid punishment they had to be Islamised. [26]

The position of the Christians in the Balkans worsens after the large conquests of the 16th century and up to 1700. The protective for the Christians provisions of the Islamic law and the corresponding imperial orders were not applied due to the arbitrages of the pashas and of local officials. Despite the fact that from the 15th the populations of Muslim settlers limited the fertile lands for the Christians, the monasteries continued to possess large property, because of which they played an economic and spiritual role of great importance in favor of the Christians. However, the worsening of the circumstances turned an important number of Christians to Islam, mainly in Epirus, Crete, and Asia Minor, reduced the Christian population of the Ottoman Empire, and caused migrations.[27] More generally, regarding the spread of Islam in the Balkans, it has to be clarified that, apart from the Orthodox Christians, the Ottomans found there populations that felt insecure due to their religious beliefs and faced related discriminations by Serbs, Bulgarians, and Byzantines. This obserbasion is referred to the Paulicians and the Bogomils, but also to the Albanians to the degree that they have been subjugated to Islam in order to protect themselves from the Serbs.[28]

Regarding the relations between the Muslims-Orthodox during the 15th and the 16th centuries in the Balkans it has to be noted that they are close both on the political level and on that of social exchanges. The ideological and social activities of the heterodox Islam add to the above mentioned close contacts. The heterodox Islam bridges the gap between the Muslims as the converts did not have to change their language or their way of life to any great extent. In some cases, Islam was presented more as a continuation than an abrogation of the previous religious traditions of Judaism and Christianity. There is a level of affinity and almost interchangeability between Muslim heterodoxy and Christian heresy.[29] It would not be an exaggeration to claim that the Balkan Islam has as its base Islamic mysticism, which was spread due to the activities of certain dervish orders. The most important among the later is the Bektashi Order. Besides its differences from Sunni Islam, the Sultans Orhan and Murat I paid special attention to this Order. Before the Muslim conquest, followers of Haji Bektash Veli had attempted to spread his teachings to the Balkans that were still under Byzantine dominance. For that reason, they adopted some models from Christianism, as well as from the religion and the thought of the ancient Greeks. The enrichment of the Bektashi teachings with those elements in the Balkans is placed in the late 13th century-

26 Αναστασίου Ιωάννης, *Οι νεομάρτυρες της Θεσσαλονίκης,* Δήμος Θεσσαλονίκης, Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, Θεσ/νίκη 1985. σ. 485-488.

27 Νίκος Σβορώνος, *Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας,* Αθήνα, Θεμέλιο, 1994. σ.σ. 40-43.

28 Κ. Μοσχοπολίτης, *Η εξάπλωση του Ισλάμ στα Βαλκάνια και η εξέλιξη του αλβανικού εθνικισμού,* Αθήνα, Ελίκρανον, 2012, σ.11.

29 Ines Asceric-Todd, *Dervishes and Islam in Bosnia, Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society,* Leiden-boston, Brill, 2015, p. 6, 12-15.

second half 14th century. Of course, parallelly to those elements, the Bektashi teachings contain elements of other religions of the East, and surely remnants of the Turkmen's cult, who had structured the first dervish grups in the Balkans.[30] As for the part played by the Ottoman colonisation of the Balkans in the spread of Islam and Islamic culture, generally, byzantine and ottoman sources give us a lot of information.[31] It is impressive, how movements of the 15th century, as that of Sheikh Bedreddin, attemt to transform the Ottoman Empire by abolishing the differences between Christianity-Islam.[32] In fact, they attempted an Islamo-christianic synthesis that would change the structures of the Ottoman state in order to achieve social justice for all the parts of the population.

From this short review, we may note that the spread of Islam in the Balkans was facilitated by a combination of diplomatic and military activities by the Ottomans, who maintained the existing institutions and adjusted them in a way that ensured their political power. They developed modes of incorporation of the non-Muslims for a large period of time. Vital social forces, like the dervish, with many pre-Islamic cultural and religious elements bridged to some extent the gap between the Christian majority and the Muslim minority. The structural weaknesses faced by an Islamic state with a Christian population regarding the peaceful coexistence of its inhabitants were attempted to be overcome by social movements that asked for social justice through Islamic-religious synthesis beyond Christianity and Islam, mainly during the 15th century. From the 16th century onwards, the arbitrary use of power by the local authorities in combination with the rise of religious fanaticism and the general distancing of the Ottoman state from the evolution of the scientific thought led the Islamic element of the Balkans to stagnancy for the following century. From 1715, we note a stable social, economic, and political upgrade of the Christian element at the expense of the Islamic and the Jewish. The impact of Islam in the area of Eastern Europe is wider, and it is connected to the Byzantine heritage. The monarchic and theocratic Byzantine model continued to exist in the course of centuries in its new Ottoman form. The Greek element lost its political independence to the Ottomans, but it maintained its spiritual one. The social organization of the modern Balkan countries, the different forms of socialism, and the various political ideologies in the area of Eastern Europe are influenced by that common Byzantine and Ottoman heritage.[33]

30 Ζεγκίνης, op. cit. p. 255-257.

31 The Cambridge History of Turkey, Vol.1. Kate Fleet (ed.), *Byzantium to Turkey, 1071-1453,* Cambridge University Press, 2009. p. 148-153.

32 Κωνσταντίνος Αμάντος, Σχέσεις Ελλήνων και Τούρκων από τον ενδέκατο αιώνα μέχρι το 1821, τόμ. Α', Οι πόλεμοι των Τούρκων για κατάληψη των ελληνικών χωρών 1071-1571, Αθήνα, Αρχιπέλαγος, 2008. σ. 87.

33 Τσάκωνας, όπ.π. σ. 15- 17.

Bibliography

AKŞİN Sina, *Turkey from Empire to Revolutionary Republic. The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present,* London, Hurst and Company, 2007.

ΑΜΑΝΤΟΣ Κωνσταντίνος, Σχέσεις Ελλήνων και Τούρκων από τον ενδέκατο αιώνα μέχρι το 1821, τόμ. Α', Οι πόλεμοι των Τούρκων για κατάληψη των ελληνικών χωρών 1071-1571, Αθήνα, Αρχιπέλαγος, 2008.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Ιωάννης, *Οι νεομάρτυρες της Θεσσαλονίκης*, Δήμος Θεσσαλονίκης, Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, Θεσ/νίκη 1985.

ASCERİC-TODD Ines, *Dervishes and Islam in Bosnia, Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society,* Leiden-boston, Brill, 2015.

ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Φωτεινή, ΧΡΗΣΤΙΔΟΥ-ΛΙΟΝΑΡΑΚΗ Σεβαστή, *Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης και οι ελληνοτουρκικές σχέσεις,* Αθήνα, Λιβάνης, 2002.

ΒΕΡΕΜΗΣ Θάνος, *Ελληνοτουρκικές σχέσεις,* Αθήνα-Κομοτηνή, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1986.

BOSWORTH C. Edmund, "Byzantium and the Arabs: War and Peace between two world civilisations", Yacoub Yousef Al-Hijji and Vassilios Christides (eds), *Cultural relations between Byzantium and the Arabs,* Athens, Institute for Graeco-oriental and African studies and Dar Al-Athar Al-Islamiyyah, 2007.

BOSWORTH C. Edmund, *The new Islamic dynasties, a chronological and genealogical manual, Edinburgh,* Edinburgh University Press, 2004.

ΖΕΓΚΙΝΗΣ Ευστράτιος, *Γενίτσαροι και Μπεκτασισμός,* Γενεσιουργοί παράγοντες του βαλκανικού Ισλάμ, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2002.

ΚΑΡΑΠΛΗ Κατερίνα, *Κατευόδωσις Στρατού, Η οργάνωση και η ψυχολογική προετοιμασία του βυζαντινού στρατού πριν από τον πόλεμο (610-1081),* τόμος Α', Αθήνα, Μυρμιδόνες, 2010.

ΚΑΤΣΩΝΗ Πολύμνια, *Οθωμανικές κατακτήσεις στη Βυζαντινή Μακεδονία. Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης, (1387-1391/1394),* Βυζαντινά, Αφιέρωμα στη μνήμη του καθηγητή Ιωάννη Ε. Καραγιαννόπουλου, Θεσσαλονίκη, 2000.

KAFADAR Cemal, *Ανάμεσα σε δύο κόσμους, Η κατασκευή του Οθωμανικού κράτους,* Μετάφρ. Αντώνης Αναστασόπουλος, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2008.

ΚΙΤΣΙΚΗΣ Δημήτρης, *Συγκριτική Ιστορία Ελλάδος και Τουρκίας στον 20ο αιώνα*, Αθήνα, Εκδ. Εστία, 3η Εκδ, 1998.

KOYTRAKOY Nike, "The Arabs through Byzantine eyes (11th – 12th centuries): A change in perception", Juan Pedro Monferrer-Sala, Vassilios Christides, Theodoros Papadopoulos (eds), *East and West,* Essays on Byzantine and Arab Worlds in the middle Ages, Piscataway, N.J., Gorgias Press.

KRSTİC Tijana, *Contested Conversions to Islam, Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire,* Stanford, California, Stanford University Press, 2011.

ΜΑΛΑΜΟΓΛΟΥ Εύη, *Οι Βυζαντινοί ιστοριογράφοι για τη σύνθεση, την τακτική και τη στρατηγική των Οθωμανικών στρατευμάτων κατά τον 14ο αιών*, Βυζαντινός Δόμος, Αθήνα, 1988, εκδ.Δόμος.

MİNKOV Anton, Conversion to Islam in the Balkans, Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730, Suraiya Faroqhi and Halil Inalcik (eds), *The Ottoman Empire and its Heritage, Politics, Society and Economy,* Vol.30, Leiden-Boston, Brill, 2004.

ΜΟΣΧΟΠΟΛΙΤΗΣ Κ., *Η εξάπλωση του Ισλάμ στα Βαλκάνια και η εξέλιξη του αλβανικού εθνικισμού,* Αθήνα, Ελίκρανον, 2012.

MOTTAHEDEH Roy Parviz and AL SAYYID Ridwan, "The Idea of the Jihad in Islam before the Crusades", Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh (eds), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World,* Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.

ΝΕΓΡΕΠΟΝΤΗΣ Ιωάννης, *Ιστορικά Δοκίμια*, Αθήνα, Επιμέλεια. Καίτη Παπαμιχαήλ-Νεγροπόντε, Εκδ. Μαυρομάτη.

ORTAYLI İlber, *Seyahatnamesi*, Timas, İstanbul, 2013.

ΣΑΡΡΗΣ Νεοκλής, *Οσμανική πραγματικότητα, Συστηματική παράθεση δομών και λειτουργιών. 1. το δεσποτικό κράτος,* Αθήνα, Αρσενίδης.

ΣΒΟΡΩΝΟΣ Νίκος, *Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας,* Αθήνα, Θεμέλιο, 1994.

SPİRİDONAKİS Basile, *Grecs, Occidentaux et Turcs de 1054 a 1453: Quatre siècles d' histoire de relations internationales,* Thessaloniki, Institute for Balkan Studies -239-, 1990.

ΤΣΑΚΩΝΑΣ Δημήτριος, *Κοινωνιολογική ερμηνεία του νεοελληνικού βίου (εισαγωγή εις την Νεοελληνικήν κοινωνίαν),* Αθήναι, Αυτοέκδοση, 1974.

ΤΣΟΥΤΣΟΣ Γεώργιος, *"Διάλογος Ορθοδοξίας-Ισλάμ: Είναι εφικτός;",* Κιβωτός της Ορθοδοξίας, 29 October 2015.

ΤΣΟΥΤΣΟΣ Γεώργιος, *"Σταυροφόροι και δυτικοί Ιεραπόστολοι του 19ου αιώνα στην καθ' ημάς Ανατολή. Κοινά σημεία και διαφορές",* Πρόδρομη ανακοίνωση, Φλέα, Απρ-Ιούν. 2015.

ΤΣΟΥΤΣΟΣ Γιώργος, Σχέσεις Βυζαντινών-Οθωμανών και οι Απαρχές του Οθωμανικού Ναυτικού (1300-1430), Yacoub Yousef al Hijji and Vassilios Christides (eds), *Cultural relations between Byzantium and the Arabs,* Athens, Institute for Graeco-oriental and African studies and Dar-Al-Athar Al-Islamiyyah, 2007.

FLEET Kate (ed.), The Cambridge History of Turkey, Vol.1. *Byzantium to Turkey, 1071-1453,* Cambridge University Press, 2009.

The Role of the Mosque and the Tekke in the Formation of the Cities

Hasan CILO

Prof. Dr., Faculty of Islamic Sciences in Scopje

Summary

This article deals with the presence of the Islamic culture in Macedonia through religious buildings, such as the mosque and the tekke, that influenced the formation of the cities and the housing culture in Macedonia. The mosque and the tekke had also a number of supporting facilities in their backyards. Here we came across madrasas and mektebs, where the secondary and higher education was done, sibjan and ibtidai mektebs in which was gained basic educational level, libraries, kiraethani (reading rooms), etc. In the courtyards of the mosques were present the shadarvans, fountains, turbes, as well as the clock-towers, with their significant artistic values. Hence, the new qualitative view of the cities, as well as the establishment of new settlements, did not implied loss of the traditional urban structure. On the contrary, the consequences of the Ottoman conquests enhanced that tradition by introducing higher quality content of oriental-Islamic origin, where many local

solutions of the Byzantine culture were also included. Thus the settlements around the country were significantly updated, renovated and expanded. The cities in the Balkans more and more resembled the cities of Asia Minor, in respect of the arcitectural concept that was applied. Generally, Muslim neighborhoods in several cities in Macedonia emphasized the oriental outlook that even today can be noticed. But this had also impact on the Christian neighborhoods. The appearance of neighborhoods, therefore, dictated the construction of the houses. However, the architectural concept, on which depended the appearance of the cities, especially was a reflection of the construction of homes. The rapid growth of the population by cities, which after the arrival of the Ottomans was divided in specific neighborhoods or districts that belonged to different ethnic communities, inevitably required new building solutions of higher quality for the residential culture. This concept led to a higher standard of living of the indigenous population, as well as the population which arrived in the cities. The living, the housing equipment, food, clothing, etc., will receive its quality given the fact that the higher layer of the population that was recruited was the Turkish administration, which carried with it better living habits. This could not pass without impact also on non-Muslims as well. The property that was sold by non-Muslims to the wealthy layers, must have been in function (among other things, for example, trade-craft) to raising of the standard of living or the imitation of the higher layer of the population in housing, food and clothing.

The Ottomans did not pushed the Hellenic Byzantine-style of architecture, but they lifted the same to a higher level depending on the economic and geographical similarities, creating not only political but also cultural unity. Hence, it can be argued that there was no sacred architecture in the eastern parts of the Balkans that was heavily influenced by the Byzantine concept of architecture, which possessed great artistic values. But residential architecture was significantly undeveloped. From the same also depended the appearance of neighborhoods, so they developed on two principles introduced by the Ottomans: the separation of the bazaar and the residential neighborhoods or "mahala".

There is no doubt that the large number of mosques, masjids, hanikas and zaviye, deployed in the centers of the major cities in Macedonia, greatly have increased the dynamics of life on religious, educational and social level. Raising these facilities was done in parallel

with the establishment of the administration and with the increase of the population. Besides every major mosque there were present not only madrasas, but also imarets, musafirhans, hammams, to which were attached a large number of commercial buildings that formed the bazaars.

Şehirlerin Oluşturulmasında Cami ve Tekkelerin Rolü

Özet

Bu makalede Makedonya'da şehirlerin ve bina kültürlerinin şekillenmesini etkileyen İslami kültür varlıkları olan cami ve tekke gibi dini yapıları ele alınmaktadır. Söz konusu cami ve tekkelerin ayrıca destekleyici müştemilatları mevcuttu. Bunlar orta ve yükseköğrenimlerin verildiği medrese ve mektepleri ve temel eğitimi veren ilköğretim okulları, kütüphaneleri, kıraathaneleri (okuma odaları) vs. Cami avlularında şadırvanları, çeşmeleri, türbeleri ve yüksek sanat değeri olan saat kuleleri bulunmaktaydı. Böylelikle şehirlerin yeni nitelikli görüntüsü ve yeni yerleşim yerlerinin oluşturulması geleneksel şehir yapıları açısından herhangi bir kayba sebep olmuyordu. Tam aksine Osmanlı fetihlerin sonucunda Bizans kültürüne ait unsurların da dâhil olduğu şark-İslami kökenli yüksek kalitenin takdim edilmesi ile gelenekte iyileşme sağlanmıştır. Böylelikle ülke çapındaki yerleşim yerleri önemli ölçüde güncellendi, yenilendi ve genişletildi. Uygulanan mimari konsept itibariyle Bal-

kanlar'daki şehirler git gide Anadolu'ya benziyordu. Makedonya'da birkaç şehirde Müslüman mahallesinde bugün bile fark edilir şekilde şark görünümü vurgulanmıştır. Ancak bu aynı zamanda Hıristiyan mahallelerini de etkiliyordu. Dolayısıyla evlerin inşa edilişi mahallelerin görünümüne göre gerçekleşiyordu. Ancak kent görünümlerinin bağlı olduğu mimari konsept özellikle evlerin inşa edilmesine yansıyordu. Kentlerdeki hızlı nüfus artışı ve Osmanlı'nın gelişinden sonra farklı etnik toplumlara ait belirli mahallelere veya ilçelere ayrılması ister istemez ikamet kültürü açısından daha yüksek kalitenin elde edilmesi için yeni yapı çözümleri gerektiriyordu. Bu kavram sayesinde yerli halk ve kentlere gelen nüfus da daha yüksek yaşam standardına kavuşmuştur. Nüfusun üst katmanı daha iyi yaşam alışkanlıkları olan Türk yöneticilerinden ibaret olduğundan yaşam, kullanılan inşaat ekipmanları, gıda, giysiler, vs. daha kaliteliydi. Bu özelliklerin Müslüman olmayanları da etkilememesi kaçınılmazdı. Müslüman olmayanların zengin zümreye sattıkları mülkler ya yaşam standardının yükseltilmesi ile ilgiliydi (örneğin ticaret-zanaat diğerlerin yanı sıra) ya da konut, gıda ve giysiler bakımından nüfusun üst kesimini taklit ediyordu.

Osmanlılar Yunan Bizans stili mimariyi zorlamadılar ancak hem siyasi hem kültürel birliği oluşturarak ekonomik ve coğrafi benzerliklere bağlı olarak aynısı daha üst düzeye götürdüler. Böylelikle Balkanların doğu taraflarında önemli sanatsal değerlere sahip olan Bizans mimarisinden etkilenmeyen mimari eserlerin olmadığı öne sürülebilir. Ancak konut mimarisi önemli ölçüde gelişememişti. Mahallelerin görünümü de bundan etkilendiği için Osmanlılar iki ilkeye dayanarak çalışmalar yapmışlar: Pazar yerleri konut alanları veya 'mahalleler'den ayırdılar.

Makedonya'nın başlıca şehir merkezlerinde konuşlanmış çok sayıda caminin, mescitlerin, tekke ve zaviyelerin din, eğitim ve sosyal alanlardaki yaşam dinamiklerini önemli ölçüde artırdığı kuşkusuz. Bu tesislerin yükseltilmesi idarenin oluşturulması ve nüfusun artışı ile paralel bir şekilde gerçekleştirildi. Zaten tüm önemli camilerin yanındaki medreseler, imarethaneler, misafirhaneleri, hamamları çok sayıda ticari işletmenin bulunduğu hanlar ve pazarları bulunmaktadır.

Introduction

The Islamic culture, as well as the Christian culture, does not represent contextualized or historicized reality, but rather it is a living tradition, present in all segments of human life. It is not limited to temples or religious institutions, but it can be found also in the establishment of urban settlements with all of their associated facilities, in art and architecture, in everyday lifestyles customs, in horticulture, and in every area of education. Hence, here we will focus on the mosque and the tekke, that influenced on the formation of the cities and the housing culture in Macedonia. Few representative examples will be taken (Skopje, Ohrid and Bitola), given the fact that this is a very complex problem covering all cities and smaller settlements in Macedonia. We will analyse the presence of Islamic culture in Macedonia through these religious buildings, that are often considered only from the viewpoint of their artistic and architectural concept, and rarely is analysed their function and connection to the occurrence of urban areas and settlements throughout Macedonia.

The mosque, the tekke and their complexes - cores of bazaars and neighborhoods

The consequences of the Islamic culture derived from the conquest began to spread after the capture of several strategic cities in the Balkans such as Ser, Skopje, Bitola and Thessaloniki, which happened the last decade of the fourteenth century. The authorities of some of the cities in the Balkans, including macedonian cities such as Prilep and Ohrid, offered no resistance to the challenges they encountered. The vassal terms of political authorities speaks of peaceful penetration of the Ottoman armies into the new territories. The teritorial heritage of Marko and Constantine Dejanovets is the best example of that situation. Moreover, historians do not tell specific dates for the conquest of many other cities such as Ohrid, Stip, Kostur, Serfidje and other.[1] This further confirms the easy passage of Turkish troops in Macedonia, which at the end of the fourteenth century was part of the Ottoman Empire. After the arrival of the Ottoman armies were noticed large migrations of the Turkish population from Anatolia in the Balkans, especially in Macedonia and Bulgaria. The migrations were motivated by political, religious and economic reasons as in the case of migrations by other nations in the region.

In the latter case, the conquest of the Balkans by the Ottomans led to an almost complete change of cultural customs. The consequences of this change were felt by the indigenous population. They have been strengthened thanks to the migration of the Anatolian, which took a big swing in the Balkans after the conquests of the Ottoman armies, especially in Bulgaria and Macedonia. The

1 Александар Стојаноски, Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII век, Скопје, 1981, p. 16-17.

population that has assimilated the religious and cultural model that followed the conquest, influenced the formation of settlements and cin the hanging of their appearance throughout Macedonia. Here we cannot talk about destruction or burning of villages, as is often interpreted, but they will simply be qualitatively altered. The very name "Varos" which is mentioned for many parts of cities in Macedonia, such as for example Prilep, Ohrid, Debar and other, tells about their pre-Ottoman tradition, pointing to a specific part of the city when a non-Muslim communities were forming. The communities of the Christian population remained almost untouched. The word "mahala" used also by non-Muslims is of Arab-Turkish origin. Also the bazaar as a separate unit in the cities, and a second element for their occurrence, is a witness for craftsmen and traders who belong to different religious communities.

So, the new qualitative view of the cities, as well as the establishment of new settlements, did not implied loss of the traditional urban structure. On the contrary, the consequences of the Ottoman conquests enhanced that tradition by introducing higher quality content of oriental-Islamic origin, and many local solutions of the Byzantine culture were also included. Thus the settlements around the country were significantly updated, renovated and expanded.[2]

The first buildings erected in cities were aimed at conquest and religious purposes. In the first case were builded up barracks, where first items were garrisons, which were mainly in the fortresses, while in the latter case we find a huge number of mosques and tekkes that contributed to the formation of settlements, while doing their missionary role. In garrisons, as the administration requires it, there were included soldiers which took care for the order in the cities. The structure of the administration constituted of military commanders, managers of the larger centars or sancak of the nahiye, headed by the su başı, the leaders of the yeniçeri, the commanders of the city fortress, the elders of the night guards, the emin (responsible for keeping order), the muhtesıp (responsible for economic issues), as well as the commanders of the units of scouts, etc.

Because the armies which came were Muslim, arose also the need for building religious temples (mosques and masjids) which employed the mutevelli, the İmam, the hatip, and the muezin. The masjids were located in peripheral parts of the bazaars, while the mosques in the central areas. The both were places that have formed around bazaars and neighborhoods. These religious institutions with their building solutions constituted unique venues.

The rich layers of the Muslim population, as we read in the vakufnamis, were bying the attractive lots and homes of non-Muslims, and then gave the same in service of charity, usually in support of the medrese, the tekke, the İmaret, the misafirhane, etc.[3]

2 See: Методија Соколовски, "Развојниот пат на градовите во Македонија во XV I XVI век", Историја VII/1 Скопје, 1971.

3 Hasan Kaleši edited the oldest document on Arabic in Yugoslavia in his study: *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Priština, 1972.

The inherent complexity of these mosques in Skopje, Bitola, Stip, Ohrid and other cities, required substantial architectural and artistic skills. In fact, we talk about the largest facilities that required a lot of money, and having a huge number of craftsmen and artists from diverse backgrounds. The artists and calligraphers who came from Istanbul and other centers of the Ottoman Empire, as well as the builders among the indigenous population, must have been top experts. In the documents it is said that a number of builders came from Debar and its surroundings. A special role in this area played the Magyars, Greeks and southern Slavs. This was an important reason for mixing different concepts of architecture. What comes to mind is that the reason for the construction of large buildings is the migration of the population which usually was concentrated around mosques. All these mosques had a number of supporting facilities in their backyards. Here we came across the mederese and the mektep, where the secondary and higher education was done, the sibyan and the İptidai mektup in which was gained basic education, the libraries, the kıraathane (reading rooms), etc. In the courtyards of the mosques there was present the Şadırvan, fountains, tombs, as well as the clock-towers with significant artistic values. For these facilities we can get enough data from the vakıfname that accurately listed not only these buildings, but all objects and properties that need to be in the service of the mosque and its complex, especially shops and mulk-lands. Therefore, these mosques are also called zaviye-mosques or imaret-mosques, because of the educational, humanitarian, healthcare and commercial facilities that were in their complex.

The nature of these buildings requested hiring a large number of people, so it wasn't present only the administration. The influx of population was performed systematically and spontaneously. In the first case there were settles of large population from Asia Minor, and in the latter case, because it was economically attractive especially in craft skills, there were migrations from the countryside. The quality of life was further to intensify these migrations. Already was present the opinion that Macedonia was settled only by shepherds and farmers. On the contrary, large buildings which we will mention, were seeking tangible assets that are taken from outside and gathered from indigenous people on the basis of taxes and other fees. Trade and crafts, as well developed in Asia Minor, contributed to the development of bazaars, and thus on the cities in Macedonia. The first defters, comprised thirty years after conquering Skopje and Bitola, already give reliable data for developing crafts and trade network. There were even some elders of the city's neighborhoods, as well as hearty organizations.[4]

Besides the structure of the administration which was complex, here came also muderrisis (professors) from different parts of the Ottoman Empire engaged in the medersas. In addition came a large number of murids (students) in certain dervish orders that promoted their ranks as missionaries sent from their Shaykhs.

4 Стојаноски, *op.cit.*, p. 38

Of course, there were inevitable also the qadis, whose function required high knowledge of shariah sciences regulating property affairs of people, as well as their mutual relations. The qadis especially supervised and controled the operation of mutevelliis which took care for the complexes of mosques. We must not overlook the fact that in the religious and educational institutions in the country, and also in the centers of the Ottoman Empire, were educated our local people, and large part of the population have accepted Islam for a variety of motives.

We will mention only a few mosques which represented the cores around which cities appeared. The mosques were representative subject of high architecture and flow of people around their additional facilities. Moreover, according to their architectural principle, they have build mosques in several parts of the Balkans, focusing on Skopje, Bitola and Ohrid, which represented the largest centers in Macedonia. Around these mosques appeared significant infrastructure facilities are considered sources of urban life, especially in the establishment of bazaars and small.

The wonderful Alaca Mosque in Skopje, which is considered to be one of the oldest, built in the first half of the XV century, is central to the whole facility of the vakıf (imaret). Ishaq Bey, founder of Alaca Mosque, as is told by the court decision on his property, gave all of his fortune to the madrasa and imarets that were in the mosque complex. Besides most parcels of land in and around Skopje, which are being discussed in this paper, Ishaq Bey gave the hamam, which was divided into two parts, male and female respectively, 12 shops, hann (hotel) with 20 shops.[5] The son of Ishaq Bey, Isa Bey, further strengthen family's impact on the buildings in Skopje. His mosque around itself included a number of significant buildings, vakıf objects with urban influences. In fact, it is very evident the vakıf in Skopje and its surroundings. No doubt that Isa Bey's vakıf, which was put into service of the madrasa, the library, the mosque, the tekke and the imarets, was the largest of all the vakıf. In the vakıfname is being given detailed information about the many properties around the river Serava, whose income covered part of the cost of the mosque, the madrasa and the tekke. Hazim Shabanovic in his study of the property of Isa Bey gives a complete picture of properties that served the needs of the poor population and the intellectual layer, especially in the madrasa and the tekke, which dealt with religious and educational activities.[6] A percentage of the profits was allocated for scholarships of students in religious sciences. Revenues were coming from mulk-lands or lots, houses called Ishaq-Bey Houses that became living places for many immigrants in the city, then stores, vineyards, mills, bakeries, lakes, malls, caravan-sarays, etc.

5 See: Глиша Елезовиќ, Турски споменици у Скоплју, Гласник скопског научног друштва св 1 и 2, стр. 22-23., Гласник Скопског научног друштва (separat).

6 For more details about the Isa Bey vakuf, see: H. Šabanović, *Krajište Isa-bega Isakovića,* Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1964.

Mustafa Pasha Mosque is one of the most beautiful mosques in Skopje. Around her amazing location that attracts the view from all sides, appeared many neighborhoods, not just Muslim, but Jewish and Christian neighborhoods as well. According to the vakıfname, Mustafa Pasha Mosque possessed one of the greatest assets, not only in Skopje but in Tetovo also. In the complex of the mosque were present also the mektep and the madrassa. The cost of revenues went to the mosque complex of baths, caravan-sarays, the parcels in the four villages near Skopje: Blachane, Creshevo, Hrasko and Batinci.[7] The two major mosques are Sultan Murad Mosque and Yahya Pasha Mosque, that even today perform their religious function. Sultan Murad Mosque is one of the largest mosques according to its prayer space. It is build upon the model of the mosques in Bursa (bursa-style). Unlike other mosques, Sultan Murad Mosque suffered major damage, and it is visibly altered from its original appearance. Art historians compare this mosque to the mosques of Sultan Murat in Izmir and Bursa. Like with other major mosques, also around this mosque there were facilities for religious and educational purposes. I mentioned that there were built madrassa and imaret, and that the vakıf of the mosque was consisted of land on the lower and upper Vodno and the village Kozhlje. Around the mosque sprang whole neighborhood whose houses to the present day wear oriental landmark. The clock tower in the courtyard of the mosque has a special value. It is said that was build by the master named Huseyn Debar. The remains of the great walls speak also of buildings around it. The Yahya Pasha mosque is built in a very different style from the other mosques in Skopje. Also this mosque, because of many damages, has lost part of its originality. It is supposed to be one of the most luxurious mosques since it was built in the time of the rise of the Ottoman Empire during the reign of Sultan Bayezid. Around the mosque was located the public kitchen (imaret) and many shops for its funding. In the statistics we find in the research of Methodija Sokolowski, which are based on censuses conducted in Skopje, we see major development path of the city. Namely, the official census in 1453 due to the economic needs of the administration, ie sixty years after the fall of Skopje under Ottoman ruling, gives data for 516 Muslim families and 312 Christian families and 27 widows.[8]

The second city, according to size center for the development of mosques, and their role within the limits of today's Macedonia, is Bitola. Conquering Bitola was followed immediately after conquering Prilep. Here we find the oldest religious and educational facilities in the Balkans. For the expansion of this settlement after the arrival of the Ottomans we have a lot of records, but for us it is enough evidence the number of preserved buildings from that period. Mehmed Teuvik, a hundred years ago, wrote "A brief history of the Bitola region" and mentions there all the great facilities that significantly changed the appearance of the city.

7 Mehmet Zeki, „Makedonya`da Gazi Mustafa Pasa`nin vakfi mallari" in: *Balkanlarda osmanli vakiflari ve eserleri ususlararasi,* Ankara 2012, p. 162.

8 Александар Стојановски, *op. cit.*, p. 65

The first tekkes and mosques, no doubt, played a significatnt role. For this particularly speak the cult places and tombs of the famous Shaykhs and scientists from this city. He mentions that in his time in Bitola were present eight madrasas where taught famous personalities.[9] To illustrate, I will mention Ishaq's mosque in which complex was located the madrassa with the same name. Then come the madrasas of Sungur Chaush-Bey, the madrasa Haydar Kadi which was said to be one of the most educational institutions where taught muderisis from many parts of the Ottoman Empire. This madrassa was located beside the mosque Haydar-Qadi, whose additional facilities had a major impact on the life in the shopping centre in Bitola. Also a huge madrassa was built in the complex Sherif Bey Mosque, whose property was one of the largest in Bitola. Then follows the Hamza Bey Mosque. The mosque was also called "*Uc-shehidler*" to associate with the three şehids related to the tekke which was located in the courtyard of the mosque. The tekke was probably erected before the mosque, when it could not meet the spiritual and other needs of the neighborhood. Later there were established a *mekteb* and madrassa which was named "*Tevfikijja*". The two largest and most influential mosques in shaping the outlook of Bitola were Yeni Mosque and the Mosque of Ishaq- Çelebi. The first is located in the central area of the city. It is connected by a bridge with the most capital facilities, such as the covered market, the bazaar and several administrative buildings. The other, Ishaq Çelebi Mosque, is also one of the largest mosques in Macedonia. It is located on the former Bit Pazar, near the covered market and the great bridge. Its luxury, madrassa, library, misafirhane, etc,. required substantial financial resources. Therefore, this learned *qadi* for their support secured 105 stores, 4 rooms, 20 mills, a garden and a large quantity of silver dirhems. Besides the mosque, Mehmet Teufik mentions many cult places in Bitola that carry the nickname "baba" or "dede", which clearly tells us about the role of tekkes and dervish orders in the formation of quarters. With the census conducted in year 1468, in Bitola were registered 160 Christian families, 10 single men and 15 widows, while the Muslim population consisted of 278 families.[10]

As to Ohrid and in it, as in many other cities, mosques and tekkes will become the cores around which appeared the bazaars and neighborhoods. Immediately after entering the city under Ottoman administration, on the Samuil Fortress was built the Imaret Mosque. And here we come across tekke which was erected in the city center, within the vakıf of Yusuf Çelebi. In the vakıfname it is

9 Мехмед Теуфик, "Кратка историја битољског вилајета", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија, Vol 1, Скопје, 2012, p. 54.

10 Александар Стојаноски, *op.cit.*, p. 65. Here we will mention a claim that is often mentioned in scientific researches for Bitola, which says that there were a number of monasteries that were turned into mosques, that it is a city of monasteries and because of that bears the name Monastir. Just a simple analogy. To what number of population could serve that many monasteries, taking into consideration the fact that 50 years after the fall of Bitola there were present 160 Christian families. Even to add the number of half of the muslim families, which cannot be prooved with certainty, because in Bitola was established the Turkish administration, even than the number of monasteries would not correspond to the reality.

mentioned that it is a complex, tekke and madrassa, which was not "built before by any other master and there is no simillar to it", designed to gather pious and knowledgeable people to pray, to accept travelers and scholarly people, and to feed the poor through the imaret (dining room).[11] For the service of the zawiya and the school, Çelebi gave large property, especially property of two villages: Vranishta and Lazhani. The mosque and the zawiya were built during the reign of Sultan Bayezid II (1481-1512). But before it was built the oldest mosque on the road to Struga, Haydar Pasha Mosque, which dates from 1496 yr., and around which are still visible very old houses. Other dozen of mosques that Evliya Çelebi mentions, were built in the flat part of the city. He speaks also of the beautiful houses with gardens beside the lake of which none are preserved today due to the new urbanistic plans. Fehim Bajraktarević in 1934, while visiting Ohrid, spotted 12 mosques and two large madrasas.[12] So despite Christian neighborhoods in the settlement of Varosh, the plain part of the city was populated by Muslims where they were mosques and tekkes. As an illustration here we will mention Ali Pasha Mosque around which are many shops and the tekke-mosque which is located beside the plane tree in the town square. Later here was established also the madrasa Zeynel-Abidin. Here sprout also the bazaar, rich with buildings from the Ottoman period.

However, here we must not exclude another important fact that is paid almost no attention. It's about the tekkes, the zaviye and the hanikah, that precede the mosques. The tekke and the zaviye demanded a separate financial structure. It was a very simple construction. They immediately, before and after the conquest of cities, rise up in the city and the main crossroads as the first buildings around which settled the population of the surrounding areas and there are established entire neighborhoods, with all the necessary infrastructure. Moreover, land is cultivated and generated new agricultural products imported from the eastern parts of the Ottoman Empire. In the tekke complex, which also included facilities designed to accommodate and provide general assistance to travelers, was located the tomb of the Shaykh which was considered a holy person. The graves are declared the sacred places that were visited by large number of people. In fact, all major mosques around which were established neighborhoods and entire districts had tekkes or the hanikah that greatly relieved the work for organization of religious and educational life. Tekkes were especially rised up in suburban neighborhoods and villages, where didn't reached the administration, while the hanikah rised up in the urban areas. Just in Skopje, Evliya Çelebi relates, there were twenty tekkes surrounded by a number of houses, and as the biggest was considered the mevlevi tekke.[13] According to historians and preserved documents, there was no

11 Cited according to: Semavi Eyice, "Ohri'nin Türk Devrine Ait Eserleri", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија, Vol 1, Скопје, 2012, p. 218.

12 See: Fehim Bajraktarević, "Turski spomenici u Ohridu", *Prilozi za orijentalnu filologiju,* V, Sarajevo, 1954/55, p. 113-132.

13 Evlija Čelebija, *Putopis*, Odlomci o Jugoslovenskim zemljama, Sarajevo, 1979, p. 285.

any greater settlement or city in Macedonia where there were not present tekkes and turbes (mausoleums, places where are buried the founders of the tekke and their families). Even in one village there were followers of many tekkes. According Galaba Palikrusheva and Krum Tomovski, who rely on the report of Majlis Ulema from 1939, in Skopje and the region were present about 72 tekkes.[14] It is even claimed that certain Shaykhs came in cities before their conquest. As an illustration here will be mentioned the tekke of Shaykh Meddah in Skopje, for whom it is said to be one of the conquerors of the city, i.e. who was in the first military orders.[15] Then followed the Isa Bey hanikah, being one of the largest in Skopje dating from the 15th century. Another larger tekke in Skopje was that of Mehmed Pasha Kachanikli. From the vakufnamas of Mehmed Pasha Kachanikli we find that he raised a tekke/zawiya near the mosque which today doesn't exists. The tekke contained 16 rooms in which dervishes lived, and a room in which lived the Shaykh. The Shaykh and the dervishes are given compensation for the service in te tekke and the liabilities determined by the founder of the tekke. There was also the imaret which employed many people.[16]

It's impossible here not to mention the oldest document, the vakıfname of Sunkur Chaoush Bey, who built in Bitola a zaviye/tekke. The tekke was funded from the revenues of two mills. One-fifth of the income belongs to the Sheikh who was named by the wali. From the same money were funded also the servants. The vakıfname dates from 9-19 April 1435. The army went along and dervishes, who on strategic spots formed tekkes, around which later appeared whole communities. Even at the time of the conquest of Bitola came the legendary Shaykh Kikhor Baba, who founded and his own tekke that binds many prominent figures among which are Ciger Baba and Hasan Baba belonging to Nakshibendi order. They are all buried at attractive locations and visited by a large number of people. Here was significant also the Nakshibendi tekke of Emin Sultan, and the tekke of Ali Dede who was a Bektashi. The tomb of Mustafa Ragib-Ef. speaks of the presence of the Qadiriyya dervish order.[17] That the Shaykhs were helping the campaigns, tell the Bektashi acctivists around whose tekkes are established settelments in Macedonia and Albania. The large number of cult places in Bitola, Ohrid, Struga, Skopje, Shtip and others around the country, tells about the presence of the dervish orders and their role in the formation of the bazaar and the quarters. Frequent use of the titles "baba", "dede", "pir", according which are named entire neighborhoods, as in Ser and Bitola, confirms the joint role of tekkes and mosques in the formation of the appearance of cities. So it was not

14 Galaba Palikruševa & Krum Tomovski, „Les tekkes en Macedonie au XVIII et XIX siecle", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Erte Turca (Venezia 26-29 sett. 1963, Napoli, Instituto Universitario Orientale, pp. 203-211)

15 Gliša Eelezovic, *Turski spomenici u Skoplju – Paša Jigit-beg i njegova zadužbina ili Meddah džamija,* Glasnik Skopskog naučnog društva, 1, 1, Skoplje, 1925, 135-141. [16] Хасан Калеши & Мехмед

16 Мехмедовски, Три вакуфнами на Мехмед-Паша Качаникли, p. 8 (separat)

17 Мехмед Теуфик, "Кратка историја битољског вилајета", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија, Vol 1, Скопје, 2012, p. 56-63.

just for the agas and beys that possessed large properties to be associated with the neighborhoods. Besides the missionary, the Shaykh, who was authorized to spread the order, came two or three of his students or dervishes aided by the political structures, and the assistance consisted of getting tames or parcels of land which were inhabited and upon which they were working. Thus around the tekkes appeared whole communities. Through these Shaykhs and dervishes, the Turkish administration had insight into the conditions of the conquered areas. With their actions, they controlled much of the population. The centre from where these missionaries departed was Dimotika, a city located on the triangle between Turkey, Bulgaria and Greece. An important role for the enlargment of the network of tekkes played the Bektashis dervish order, which was most spread among the Albanian population. Among the most notable missionaries which are being mentioned are Ali Baba Horasani of Kruja, Dilber Husejn of Elbasan and Baba Arshiu, which were active in the 16th and 17th century. Stretching the network of tekkes, especially among the Tosks in Albania, is mostly due to Durboli Sultan who firstly formed the base of Thessaly where the network of tekkes begins to spread in Crete and some parts of North Macedonia. Then in the 18th century were built the tekke in Gjirokastra by Asim Baba, in Kruja by Shemshili Baba, in Elbasan by Dzhefaj Ibrahim Baba, and many other such as the tekkes in Melchanit, Kitsch, Devolli, Prishte, Skrapar and other places.[18] On the territory of Macedonia the Bektash tekkes existed in Resen and in several towns in Eastern Macedonia (Kocani, Shtip, Durfulija), in the valley of the river Bregalnica, in some parts of north-western Macedonia, particularly in the Pollog region where we meet Bektash tekkes in Vrutok, Tetovo, then we find Bektash tekkes in Kanatlarci, Kichevo, Bitola and Resen. The first major tekke in Macedonia from this dervish order, is associated with Sersem Ali Baba who settled near Tetovo in the 16th century. This is a well-known poet and scientist, a contemporary of Bali Sultan, who has made a thorough transformation of this order. The telle worked for a long time and had their supporters in Tetovo and its surroundings. This tekke complex for its architectural features and spatial solutions that have been featured, belongs to one of the greatest centers ever in Rumelia and Anatolia. A significant impact had also the network of Halveti and Rifaii tekkes in Macedonia, around which appeared entire districts such as, for example, the halveti tekke in Shtip and its surroundings. However, a major role for the formation of the quarters and bazaars will play the halveti tekkes: Hayati Baba Tekke in Kichevo, Hassan Baba Tekke in Struga and Hasitane Hayati Tekke in Ohrid, around which are present large Muslim neighborhoods with beautiful houses beside which are formed also bazaars dominated by the Ottoman concept of arrchitecture. These tekkes have also the function of a mosque. Their center is located in Ohrid.[19]

18 For more detail on Bektashis on the balkans see: Baba Rexhepi, Misticizma Islame dhe Bektashizma, Botimi i Detroitit, Amerikë, 1967; H. T. Norris, Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world, 1993.

19 Галаба Паликрушева, "Дервишкиот ред Халветии во Македонија", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија, Vol 2, Скопје, 2012, p. 517-530.

The housing culture and the appearance of cities

With the changing outlook of the settlements, which was affected by the bazaars, there is no doubt of the influence also in many other areas of life. However, the architectural concept, on which depended the appearance of the cities, especially was a reflection of the construction of homes, and not only of the mosques and their complexes with all of their additional facilities. The rapid growth of the population by cities, which after the arrival of the Ottomans was divided in specific neighborhoods or districts that belonged to different ethnic communities, inevitably required new building solutions of higher quality for the residential culture.

This concept led to a higher standard of living of the indigenous population, as well as the population which arrived in the cities. The living, the housing equipment, food, clothing, etc., will receive its quality given the fact that the higher layer of the population that was recruited was the Turkish administration, which carried with it better living habits. This could not pass without impact also on non-Muslims. The property that was sold by non-Muslims to the wealthy layers, must have been in function (among other things, for example, trade-craft) to raising of the standard of living or the imitation of the higher layer of the population in housing, food and clothing.

The wealthiest layer of the population was the administration and religious teachers, who came from other centers of the Ottoman Empire, as well as the local people that were recruited in these services on various grounds. According the vakıfname, the Muslim population in most cities in Macedonia were engaged in craft-trade works. According to the oldest documents, the census defters, in Skopje for example, craft and commercial activity was in the hands of Muslims. The census conducted in 1455 shows 40% of heads of Skopje dealing with some crafts and trade, while the non-Muslim population in this area was present in 14%. Over time, the percentage of the difference grew in favor of the Turkish population. The same data is also included for the city of Ser, in which the proportion is 50% with 3%.[20] The rich position of the administration and the religious and educational structures, which had a firmly defined salary, as well as the development of the crafts and trade activity, dictated the standard of living and the high architectural concept of that time in which dominated the oriental flavor.

The cities in the Balkans more and more resembled the cities of Asia Minor, in respect of the arcitectural concept that was applied. Generally, Muslim neighborhoods in several cities in Macedonia emphasized the oriental outlook that even today is noticeable. But this had also impact on the Christian neighborhoods. The appearance of neighborhoods, therefore, dictated the construction of the houses. The application of the Mediterranean concept of building a house,

20 Методија Соколоски, *opt. cit.* p. 371.

that is distinguished by its openness to the garden, will leave a special mark on the architecture in our places. Christians accept this architectural solutions of the house, adjusting its tradition and faith. The amphitheatrical appearance of settlements in Ohrid, Veles, Stip and other cities is due to their location. But that does not mean that they were not influenced by the new concept of architecture. They were raises on more floors due to the narrow space and inappropriate land, as opposed to broad houses of Muslim families. Therefore, the strict separation of the appearance of neighborhoods of Christians and Muslims is too often emphasized, due to the withdrawal of the Christian houses to the street, and the Muslim houses to the interior of the garden, away from the street. The structure of the house, especially its interior design, in many things doesn't differ from the Muslim house, which is broad and is allocated in width rather than in height. In this case we talk abbout buildings belonging to the wealthiest strata of the population at that time. While in the first case we talk about craftsmen or merchants, especially in densely populated areas, withdraw their houses to the street for maximum use of the narrow space. A striking example of such streets or neighborhoods can be seen in Ohrid and Sarajevo. The layout of the houses in which Christians live in Ohrid is not different from the houses in which Muslims live in Sarajevo. Turkish art historian Semavi Ijidzhe, categorically claimed that the houses on the Ohrid coast are similar to the those in Rumelia and Anatolia dating from the 18th and 19th centuries.[21] Even Boris Chipan, in a shy way, underlines the similarity of Ohrid buildings with those in Bursa.[22] The Ottomans did not pushed the Hellenic Byzantine-style of architecture, but they lifted the same to a higher level depending on the economic and geographical similarities, creating not only political but also cultural unity, concludes Chipan. So, it can be argued that there was no sacred architecture in the eastern parts of the Balkans that was heavily influenced by the Byzantine concept of architecture, which possessed great artistic values. But residential architecture, claims Muhsin Rizvic, was undeveloped.[23] From the same was also depending, concludes the author, the appearance of neighborhoods, so they developed on two principles introduced by the Ottomans: the separation of the bazaar and the residential neighborhoods or "mahala".[24]

The most luxurious homes were located right around the garrisons and the mosque complexes. The positive attitude towards life, which is especially emphasized in Islam, found its expression in the construction and equipment of homes, as well as enjoying smoking and drinking coffee and tea in the divanhans, bathing in public bathrooms and not only in domestic. In his descriptions of towns in Macedonia in the 17th century, when they notably increased in respect

21 Semavi Eyice, *opt. cit.* p. 227-228.
22 Борис Чипан, Стара градска архитектура во Охрид, Скопје, 1982, p. 11.
23 Muhsin Rizvić, *Islamska umjetnost,* Beograd, 1967, p. 8.
24 Ibid p. 8.

to the 15th century, Evliya Çelebi mentions that the houses were on one flat and double-decked. In the expanded settlements of Skopje, Ohrid, Bitola, Veles, Shtip, Strumica, Debar and others, almost every house possessed its own garden planted with flowers, fruit and vegetables with prominent sense of space and natural beauty. Because they were built in more flat places, strict attention was given to the upper part of the house, which needed to be exposed to the sun and to have multiple windows. The lower part of the house, which was usually built by stones, had less windows and served for sitting there during winter, with the eception of the rich or Bey houses. The upper floor of the house was made of wooden construction. The stones served to provide a stable base and protection from moisture, and the wooden structure of the upper house gave opportunities for more modulations or features in function to the splendid spatial solutions. The houses were especially notable because of the divanhana, which was located below the waiting room of the second floor, to which reached the vines and flowers. The houses were distant from each other and did not interfer the views. Yards were usually surrounded by rocks and other materials, depending on the environment in which dominated the construction material. Also was taken into consideration that the windows of the house must not see in the yards of other houses. Yards of the houses which didn't have larger yards were paved with stone and every morning were washed with water. Richer houses had two courtyards, one for men and one for women. In one garden were located the sheds, and in the other a room for the servants and a room for guests.

Also in terms of the internal layout of the houses from the Ottoman period, we come across a big impact around the cities in Macedonia. If we more accurately analyze the inner rooms of the house with the oriental type of construction, as were the muslim houses, we notice a very emphasized humanization of space.[25] It seems all rooms were constructed according the measure of man and on the reach of his hand. Major part of the house is exposed to drafts, not only through the windows which are in greater number than on the bottom floor, but also through the divahnana whose function is to unite the upper rooms and at the same time dividing the rooms in two parts, and it usually served for day sittings. Here are received also the guests, and in the interior we find window seats or seats that extend to the peripheral edges.[26] In order not to disturb the magnificent space, which beacause of this appears larger than it is. The ceiling is decorated with wooden carving and luxury floor carpets. In the middle of the room there isn't any object. The family here yields the daily rest. Besides the table hanging on the wall, which is set for eating, family members here indulge and enjoy smoking, drinking tea and coffee. At night there are put the accessories for sleep. The rooms

25 Борис Чипан, *op. cit*. p. 9.
26 Ibid, p. 11.

of the left and the right side of the divahana are intended for children, separately for male and female. Each room had its own bathroom. Bedding, clothes and dishes are stored in cupboards (stalls) embedded in the walls, which often cover the entire wall of the room and thus do not narrow the room space. The doors of the cupboards are decorated with various carvings with great artistic value. Beside the stove or fireplace, where are located the mats, under the order windows and walls are found "sekii" with pillows used for lying. Special impression on travelers around the country, especially in Bitola and Ohrid, is made by the carpets that covered couche and certain parts of the floor, as well as parts of the walls on which were hung as decorations. The freshness of the room and its cleanliness are left with a special mark to the visitors from England and France. The multifunctional use of carpets is present in our lands until this day.

The divanhane has the function to connect the day room with the wide and beautiful garden courtyard, which is located in frontal part of the house. The frontal part of the house, the veranda, which includes all of the rooms, is "thrown" over the ground floor. "The function of the veranda, says Redzić, is not utility: the veranda, expresses the urge to overcome the force of gravity, the tendency to fly in the air.[27] Also that highly elevated eaves of the house, has no justification just in a utilitarian function. It is emphasiyed in that way, in order to separate artisticly the volume of the roof from the upper floor which is hanging over the ground".[28]

In view of the interior, we see reflected the largest Ottoman influence in the architectural program. Taking as an example one Ohrid house, here we will mention the terms that denote the interior, and all are of Turkish and Persian origin: vitrin, raf, sofa, dolap, döşek, yastık, yorgan, sandık, çiçeklik, lamba, ocak, pencere, mangal, sofra... All these items, as well as kitchen equipment, were decorated with motifs from different backgrounds and reflect values of great artistic importance and unified style. Here, we cannot exclude the equipment which is kept in auxiliary rooms and cupboards. We will mention, for example, only those elements whose names are of Turkish origin: tava, tencere, cezve, tepsi, çini, kapak, filcan, sini, saç, tas, kantar, fırın, ibrik, oklava, leğen, güğüm, etc. This equipment also was decorated with different motifs representing particular subject of interest.

This example is shown in the complex of Arabati Baba Teke in Tetovo, in the dormitories of Havzi Pasha in Bardovci (according to documents), the lodgings of Hakki Pasha in Tetovo, the House of Yusuf Kate in Ohrid, the old house in Debar and others. A typical example is also represented by the resting room of dervishes in all tekkes of the Halveti order in Macedonia.

27 Ibid, p. 9.
28 Ibid, p. 10.

Conclusion

There is no doubt that the large number of mosques, masjids, hanikas and zawiyas, deployed in the centers of major cities in Macedonia, greatly have increased the dynamics of life on religious, educational and social level. Raising these facilities was done in parallel with the establishment of the administration and with the increase of the population. Besides every major mosque there were present not only madrasas, but also imarets, musafirhans, hammams, to which were attached a large number of stores that represented the bazaars. These buildings were erected by the conquerors and their families. The outlook of Skopje, Ohrid, Shtip have been unimaginable without the contribution of the offspring, eg, Isa Bey in Skopje and Ohrizade in Ohrid. The tekkes that formed by individual missionaries usually appeared in significant strategic places, around which were developed suburbs and many villages. They were affiliates which recruited a significant number of people, because of their attractive activities in meeting many needs of people from different religious affiliation. Undoubtedly, the mosques and tekkes had not only religious but also educational, humanitarian and social role, especially through their vakufs or properties that have shaped the urban life.

Bibliography

BAJRAKTAREVIC, Fehim, "Turski spomenici u Ohridu", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, V, Sarajevo, 1954/55, p. 113-132.

ČELEBIJA, Evlija, *Putopis*, Odlomci o Jugoslovenskim zemljama, Sarajevo, 1979.

ЧИПАН, Борис, Стара градска ахитектура во Охрид*,* Скопје, 1982.

ELEZOVIC, Gliša, "Turski spomenici u Skoplju – Paša Jigit-beg i njegova zadužbina ili Meddah džamija", *Glasnik Skopskog naučnog društva*, 1, 1, Skoplje, 1925, pp. 135-141.

EYICE, Semavi, "Ohri'nin Türk Devrine Ait Eserleri", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија*,* Vol 1, Скопје, 2012.

KALESI, Hasan, edited the oldest document on Arabic in Yugoslavia in his study: *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Priština 1972.

КАЛЕШИ, Хасан, МЕХМЕДОСКИ, Мехмед, Три вакуфнами на Мехмед-Паша Качаникли, (separat).

NORRIS, H. T., *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world,* 1993.

ПАЛИКРУШЕВА, Галаба, "Дервишкиот ред Халветии во Македонија", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија, Vol 2, Скопје, 2012, p. 517-530.

PALIKRUSEVA, Galaba - Krum Tomovski, "Les tekkes en Macedonie au XVIII et XIX siecle", *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Erte Turca* (Venezia 26-29 sett. 1963, Napoli, Instituto Universitario Orientale, pp. 203-211.)

REXHEPI, Baba, *Misticizma Islame dhe Bektashizma" Botimi i Detroitit, Amerikë,* 1967.

RIZVIC, Muhsin, *Islamska umjetnost,* Beograd, 1967.

ŠABANOVIC, H., *Krajište Isa-bega Isakovića*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevo, 1964.

СОКОЛОВСКИ, Методија, "Развојниот пат на градовите во Македонија во XV I XVI век", Историја VII/1 Скопје, 1971.

СТОЈАНОСКИ, Александар, Градовите на Македонија од крајот на *XIV* до *XVII* век*,* Скопје, 1981.

ТЕУФИК, Мехмед, "Кратка историја битољског вилајета", in: Османлиското градителство на почвата на Македонија*,* Vol 1, Скопје, 2012.

ZEKI, Mehmet, "Makedonya`da Gazi Mustafa Pasa`nin vakfi mallari" in: *Balkanlarda osmanli vakiflari ve eserleri ususlararasi*, Ankara 2012.

İki Yarımadada Yarım Kalmış Bir Serüven: İberya ve Balkan Yarımadalarında İslâm Varlığı

Nizamettin PARLAK
Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

Avrupa'nın batısında yer alan İberya Yarımadası ile doğusunda bulunan Balkan Yarımadası ilginç bir şekilde hem Müslümanların hem de Hristiyanların tarihinde önemli bir yere sahip iki toprak parçasıdır. İberya Yarımadası, Balkanlar'dan yaklaşık yedi yüz yıl önce Müslümanlara yurt olmuş ve buradaki varoluş mücadelesi kademeli bir çekilmeyle de olsa sekiz yüz yıl devam etmiştir.

1492'de Endülüs'ün çöküşüyle birlikte Avrupa'nın batısından sökülüp atılan Müslümanlar, hemen hemen aynı tarihlerde bu sefer kıtanın doğusundan Osmanlılar aracılığıyla bir kez daha Avrupa'ya yerleşmeye başlamıştı. Bu yüzden iki Yarımada'yı birbiriyle kıyaslamak her zaman araştırmacılara cazip gelmiştir.

İki coğrafyada yaşananlar arasında çeşitli benzerlikler bulunsa da önemli farklılıklar vardır. Müslümanların fetihler sırasında her iki coğrafyada da yerli halktan destek görmeleri, onların kendi dindaş-

larının idaresi altında olmaktansa Müslümanların hâkimiyetinde olmayı tercih etmeleri, akabinde de kendi iradeleriyle İslâm dinine yönelmeleri en temel benzerlik noktalarını teşkil etmektedir.

Müslümanlar, gerek fetih sırasında gerekse çekilmek durumunda kaldıkları dönemlerde kendileri dışındaki unsurlara adaletli davranmış, Hristiyanlar ise asimilasyonu öncelemiştir. İslâm'ın farklı insanları tek tipleştirme gibi bir ideali olmadığı hâlde özellikle Katolikler, hükmettikleri coğrafyalarda siyasî bütünlüğün yolunun din birliğinden geçtiğine inandıkları için bu uğurda çok çaba harcamışlardır.

Endülüs'te "Endülüslülük" Balkanlar'da "Osmanlılık" gibi her ırktan ve dinden insanları bir çatı altında toplama idealinin sahibi olan Müslümanların karşısında İspanya'da "reconquista"1, Balkanlar'da ise "Büyük Sırbistan" gibi, bir dini ve bir ırkı önceleyen idealler ortaya çıkmıştır.

Endülüslülük ideali, İslâm kimliğiyle oluşturduğu medeniyet sayesinde Batı'nın Rönesans'ını mayalarken, aynı kimliğin Balkanlar'daki tezahürü olan Osmanlılık, farklılıklara rağmen orada yüzlerce yıl bir arada yaşamanın en güzel örneğini sunmuştur.

Bunların karşısında yer alan reconguistayı gerçekleştiren İspanyollar sadece Endülüs'ü değil Amerika kıtasındaki Maya ve Azteklerin kültürünü de yok etmiştir.2 Onların Balkanlar'daki versiyonları da benzer davranışları Balkan Yarımadası'nda sergilemişlerdir.

İberya Yarımadası'nda sekiz yüz yıl, Balkan Yarımadası'nda beş yüz yıl boyunca farklı ırk ve üç büyük din mensupları, Müslümanların yönetiminde bir arada kendi değerleriyle barış içinde yaşadığı hâlde hâkimiyeti kaybetmelerinin akabinde her iki coğrafyada yaşanan, Hristiyanlaştırma faaliyetleri ve katliamlar Avrupa'nın zihin yapısının ve şuur altının dışa yansımaları olarak önümüzde durmaktadır.

Birbirine benzer bu hususların yanı sıra iki yarımadada bazı farklılıklar da dikkat çekmektedir. Her şeyden önce fetihten evvelki tablolar birbirinden farklıdır. Araplardan önce İberya Yarımadası'nda İslâm varlığı söz konusu değildir. Hâlbuki Balkan Yarımadası Osmanlılar tarafından fethedilmeden yıllarca önce bu coğrafyada Türk ve Müs-

1 Reconquista (yeniden fetih/geri alma): Müslümanların Endülüs'ten atılarak Vizigot krallığının İspanya'da yeniden ihyasını hedefleyen uzun vadeli bir istila hareketidir. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, c. I, s. 153-154.

2 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (Terc. Salih Şaban), İstanbul, Nehir Yayınları, 2004, s. 218.

lüman unsurlar yerleşmiş bulunmaktaydı. Hem bu sebepten hem de Osmanlı'nın sistemli iskân politikasından dolayı Balkanlar'dan çekildikten sonra bile Müslümanlar, kimlikleriyle ve kurumlarıyla varlıklarını kesintisiz olarak devam ettirebilmişlerdir. Endülüs'te ise Müslümanlar açısından tam bir yok oluş gerçekleşmiştir. Şu anda İspanya'da bulunan Müslümanların önemli bir kısmı Kuzey Afrika'dan oraya göç edenlerden, az bir kısmı da sonradan İslâm'ı din olarak seçenlerden oluşmaktadır.

İberya Yarımadası ani ve hızlı bir şekilde yaklaşık üç yıl içerisinde fethedilirken Balkan Yarımadası'na yüz yıllık bir sürede ve sistematik iskân politikalarıyla yerleşilmiştir.

Fetih sırasında İberya'da Müslüman ordusunun iki temel unsuru olan Araplarla Berberiler ve diğer unsurlar arasında yaşanan anlaşmazlıklar ve çatışmalar, izlenen toprak politikası sayesinde Balkanlar'da görülmemiş, aksine toplumun diğer kesimlerinin de Osmanlı'ya itaatini sağlamıştır.

Müslümanlar İberya Yarımadası'nı fethettikten sonra Frenk topraklarında savaşlara girişmiş ancak o bölgede kalıcı olamamışlardır. Hâlbuki Osmanlı, Anadolu'da kalıcı olacak şekilde yerleştikten sonra Balkanlar'a geçmiş, orada varlığını daha uzun süre korumuştur. Anadolu'daki Müslüman varlığının hâlâ devam ediyor olmasının sebeplerinden biri de muhtemelen bu olmuştur. Endülüs Müslümanları, kendilerinin Anadolu'su hükmünde olan İberya'da devletleşmelerini tamamlamadan Avrupa içlerine yürüdüğü için oralarda tutunamamış, geri çekilmenin sebep olduğu çeşitli hadiseler parçalanmaya ve uzun süreçte de Endülüs'ün kaybına yol açmıştır.

Two Peninsulas Unfinished Adventure: Presence of Islam in the Iberian and Balkan Peninsula

Summary

Located in the west of Europe, the Iberian Peninsula and the Balkan Peninsula in the East, interestingly, Muslims, Christians, and two pieces of land that have an important place in the history of both. Iberian Peninsula , from the Balkans to become a Muslim country where about seven hundred years ago and has continued the struggle for existence , though with a gradual retreat in eight hundred years .

In 1492, with the fall of Andalusia, Muslims from the west of Europe, disassembled and discarded, almost the same dates, this time on the Ottomans into Europe from the East through the continent, they began to settle. So, it is always attractive to the researchers to compare two penisulas.

Although there are several similarities in geography between the two events, there are important differences. During the Muslim

conquests, both to see the support from the indigenous people in the region, their own Co-religionists rather than to be dominated by the Muslims, then do so at their own volition and represents the most fundamental similarity of the religion of Islam.

Islam during the conquest, and had to retreat in the period when all the different elements just acted, but Europe has chosen destroying and assimilation. Although Islam is a single typification is not ideal as different people , generally Catholics believed that they ruled the religious communities in their religions , that's why they have spent much effort for this.

In Andalusia "Andalusian" in the Balkans" Ottomanism" as people from all races and religions together under one roof the Reconquista against the Muslims, in Spain who owns the ideal of" "reconquista", in the Balkans "Greater Serbia", highlighting the ideals of a religion and a race has emerged.

The ideal of Andalusian that combination of The civilization which created the Islamic identity with the Renaissance of the west , while there is the manifestation of the same identity in the Balkans, which is Ottomanism, despite differences, has provided the best example of living for hundreds of years.

Located opposite them, Spanish performing reconguista, has destroyed not only Andalusia but also the culture of the Maya and Aztec in the continent of America. Their versions of the Balkans have demonstrated similar behavior in the Balkan Peninsula.

Eight hundred years in the Iberian Peninsula, the Balkan Peninsula for five hundred years the three major races and different religions, Muslims lived in peace with their own values in the management of dominance after losing two in geography in the state where the repression, torture and massacres of consciousness these activities of Christianity and the mind of Europe as an outward reflection of the structure of the bottom standing in front of us.

Two similar issues, as well as the peninsula, some differences are also noteworthy. First of all, the tables are different from each other before the conquest. Muslims in the Iberian Peninsula before the existence of Arabs is not in question. However, in the Balkan Peninsula was conquered by the Ottomans settled in this region many years ago before there were Turkish and Muslim elements. For this reason, both the systematic settlement policy of the Ottoman Empire from the Balkans after the withdrawal due to the fact that

you have applied for, even the Muslims, their identities, and institutions with assets were able to continue uninterrupted. Muslims in Andalusia in terms of a complete extinction is reached. Currently a significant portion of those who migrated from North Africa to the Muslims in Spain, Islam as a religion later chose some of the ones that others offer.

When The Iberian Peninsula was conquered in three years, the Balkan Peninsula had been inhabited by systematic settlement policies in a hundred years time .

Berbers and Arabs , the two basic elements of the Muslim army in Iberian during the conquest and conflicts and clashes among other factors , thanks to this policy, unprecedented in the Balkans, Unlike it had been provided the Ottoman obedience in other sectors of society.

The Muslims after the conquest of the Iberian Peninsula quickly, they has fought wars in the Frank lands, but couldn't be permanent in that area. Whereas the Ottomans, had passed to the Balkans after completing the statehood in Anatolia , has kept in existence for a longer time there. May be one of the reasons that presence of Muslims has still continued in Anatolia. The Andalusian Muslims in the Iberian which provision Anatolia themselves without completing their statehood, they could not hold there to walk into Europe, several events that caused the withdrawal, fragmentation in Andalusia and in the long process, has also caused Andalusia to lose.

Giriş

İberya Yarımadası'nın ilk sakinleri hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak bu toprakların M.Ö. X. yüzyılda Fenikeliler, ardından Grekler ve daha sonra da Romalıların istilasına uğradığı bilinmektedir. M. IV. yüzyıl sonlarına doğru Roma İmparatorluğu'nun, merkezi hâkimiyetinin güç kaybetmesiyle birlikte yarımada Sueviler, Vandallar, Alanlar ve Vizigotlar gibi barbar Germen kavimlerinin saldırılarına maruz kaldı.

Vizigotlar İspanya'da M. 468-711 yılları arasında yaklaşık iki yüz kırk yıl hüküm sürmelerine rağmen genel olarak istikrarlı bir yönetim sergileyemediler. Onlar, Arius'un görüşlerini benimsemişlerdi. Fakat İspanya'da birliği sağlamak için Katoliklere yaptıkları baskılar sonuç vermeyince son derece radikal bir karar alıp M. 586 yılında Katolikliği kabul ederek ülkedeki dinî bölünmüşlüğünün önüne geçmeyi hedeflediler. Ancak bu sefer de aynı topraklarda yaşayan Yahudiler problem olarak görüldü. M. 694 yılında çıkarılan bir fermanla ülkedeki bütün Yahudilerin, köleleştirildikleri ilan edildi.

Bir süre sonra kral Witiza'nın ölümünün ardından onun varisleri olan oğullarının yerine Rodrigo adında bir generalin kral ilan edilmesi (M. 710), siyasî çalkantılara sebebiyet verdi. Taht varislerinin, Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'dan yardım talep etmeleri, Müslümanların yeni fetih güzergâhı olarak güneye doğru Afrika içlerine değil de boğazı geçerek kuzeye yani İberya Yarımadası'na yönelmeye karar vermeleri, Sebte kontunun kişisel hesaplar dolayısıyla Müslümanlara yardım etmeyi vaad etmesi, Müslümanların İberya Yarımadası'na geçmelerini sağladı. Bu topraklar Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr komutasındaki Arap-Berberi ordularıyla üç yılda fethedildi.

Fethin ardından "Endülüs" olarak isimlendirilen bölge M. 715-756 yılları arasında Emevîlere bağlı valilerce idare edildi. M. 750 yılında Abbasî ihtilalinin ardından önce Kuzey Afrika'ya kaçan daha sonra Endülüs'e geçen Emevî hanedanından Abdurrahman ed-Dâhil, yönetime el koyarak Endülüs Emevî Devleti'ni kurdu (M. 756-1031). Çeşitli kargaşa ve asabiyet çatışmaları yaşayan devlet, özellikle III. Abdurrahman devrinde (M. 912-961) siyasî istikrara kavuşmasına ve bu durumun diğer emirler döneminde de kısmen devam etmesine rağmen M. 1031'de yıkıldı. Akabinde altmış yıl sürecek olan şehir devletleri dönemi başladı. Mülûkü't-Tavâif diye adlandırılan bu devletçiklerin birbirleriyle savaşmaları M. 1090 yılında Kuzey Afrika'daki Müslüman devlet Murâbıtların Endülüs'e geçip bu toprakları kendilerine bağlamasına sebep oldu (M. 1090-1147). Altmış yıldan daha az bir zaman sonra Murabıtlar yıkılınca onların yerine kurulan Muvahhidler Devleti, aynı şekilde Endülüs'ü ilhak ederek yüz yılı aşkın bir süre idare ettiler (M. 1146-1248). Muvahhidlerin yıkılmasından sonra yine şehir devletler gün yüzüne çıktı ama içlerinden Benî Ahmer Devleti, Müslümanların elinde kalan güney İspanya'da birliği sağlayarak yaklaşık 250 yıl varlığını sürdürdü (M. 1238-1492).

İspanya'nın güneyinde Müslüman hâkimiyetindeki topraklarda bu gelişmeler yaşanırken Yarımada'nın kuzeyinde Asturias dağlık bölgesinde kurulan küçük bir Hristiyan krallık, "reconquista" denilen ideal çerçevesinde Yarımada'yı Müslümanlardan geri alma sürecini başlattı. Kastilya, Leon, Navarra ve Aragon krallıklarının teşekkülüyle süreç devam etti. 2 Ocak 1492'de Birleşik Kastilya-Aragon krallığı, İberya'daki son Müslüman devlet olan Benî Ahmer'i yıkarak İslâm hâkimiyetine son verdi.

Çeşitli baskı, işkence ve katliamlara maruz kalan Müslümanlar ve Yahudiler ya ülkeyi terk etmeye ya da Hristiyanlığı kabule zorlandılar. Bu unsurların imha edilmesiyle Katolikler İspanya'da dinî ve siyasî birliği sağlamış oldular.[1]

Balkanlar'a[2] gelince bu coğrafyanın en eski sakinleri İlliryalılardır. II. Filip'in kurduğu ve oğlu İskender'in genişlettiği Makedonya Krallığı, Arnavutluk hariç Balkanlar'ın büyük bir kısmına hâkimdi. M.Ö. III-II yüzyıllarda Balkanlar'ı Romalılar ele geçirdi. Devlet ikiye bölününce (395) Hırvatistan ve Slovenya Batı Roma'da, diğer bölgeler ise Doğu Roma (Bizans)'da kaldı.[3]

Aslında, Hunların M. 380 yılından itibaren Avrupa ve Balkanlar'da görülmesiyle birlikte bu bölgede Türk varlığı başlamıştı. Hunların (374-469) altıncı hakanı olan Attila (434-453) Avrupa'nın büyük bir kısmına hâkim olmuş, dolayısıyla Balkanlar'ın önemli bir bölümünü de fethetmişti.[4] Ayrıca VI. asırdan XI. asra kadar Orta-Asya'dan devamlı olarak Hun, Avar, Peçenek, Kuman, Kıpçak gibi çeşitli Türk kavimleri Kuzey Karadeniz bozkırlarından gelip Balkan Yarımadası'na yerleşmişlerdi. Fakat Bizans'ın ve önceden yerleşik hayata geçmiş olan Slavların baskısı sonucu ortadan kaybolmuşlardı.[5]

Hristiyanlığın M. 1054'te yaşadığı ve "Büyük İ'tizal"[6] diye nitelenen Katolik ve Ortodoks diye ikiye ayrılması[7] da Balkanlar açısından önem arz etmektedir. Zira bu bölge, bahsi geçen iki mezhebin mücadele alanı hâline geldi. Sonuçta onların çatışma sahası içerisinde kalan bölgelerde de başka bir mezhep, yani "Bogomilizm" hâkim oldu.[8] X. yüzyılda Bulgaristan'da ortaya çıkan ve heretik bir mezhep olarak nitelenen Bogomil mezhebinin mensupları, Bosna'da

1 Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Kûtiyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelüs*, (tah. Abdullah Enis et-Tabbâ'), Beyrut-Lübnan, 1415/1994, s. 73 vd.; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 1-230.

2 Osmanlılar, Balkan Yarımadası'nı "Rumeli" diye isimlendirmişlerdir. Halil İnalcık, "Rumeli", *DİA*, c. 35, 2008, s. 232-235.

3 Kemal H. Karpat, "Balkanlar-Tarih", *DİA*, c. 5, s. 25-32.

4 Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar III*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay, 1990, s. 152.

5 Fatih Dalgalı, "Rum-İli'nin Fethi ve Ulus Devlet anlayışının getirdikleri", *1453 Dergisi*, sayı: 15, 2012, s. 43-48; Selçuk Ural, "Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum ve Sarı Saltuk Örnekleri", *Türk Tarihinde Balkanlar*, 2013, cilt I, s. 163-176.

6 Kemal Beydilli, "Avrupa (Tarih)", *DİA*, c. 4, 1991, s. 135-151.

7 Tunalı Hilmi, bu ayrılışın Miladî, dokuzuncu asırda gerçekleştiğini kaydeder. Bkz. Tunalı Hilmi, *Makedonya: mazisi, hâli, istikbali*, 2. Bs, Kahire, 1326, s. 10.

8 Kemal H. Karpat, "Balkanlar-Tarih", s. 28-32.

Hristiyanlarca 'Babun, Kuduger, Kathar ve Pataren' diye adlandırılırlardı.[9] Osmanlı'dan önce Bosna halkının çoğu Bogomil, az bir kısmı Ortodoks ya da Katolik'ti. Bogomilizm, siyaset, kültür ve medeniyet açısından Bosna'da en güçlü mezhepti. Katolikler arasındaki Fransisken mezhebinin gücü ise oldukça zayıftı.[10]

Bizanslıların Balkanlar'da başlayan hâkimiyetleri ise M. 1204'e kadar sürdü ve IV. Haçlı Seferi sırasında sona erdi. Türklerin Balkanlar'a gelmesine kadar bu bölgeler, Haçlı kumandanlar tarafından kurulmuş olan birtakım feodal devletlerin hâkimiyetinde kaldı.[11]

1. Endülüs'te ve Balkanlar'da İslâm'ın Yayılma Süreci

İberya Yarımadası'nda ilk fetihlerin ardından Müslümanlar arasında asabiyet savaşları yaşandı. Ancak bu sorunların aşıldığı dönemlerde[12] yerli halkın bir kısmı Müslümanlaşmaya başladı. Bu ilk Müslümanlara *Musâlime*, daha sonrakilere de *Müvelledûn* adı verildi.[13] Bir kısmı da kendi dinlerinde kalmakla birlikte Müslümanlar gibi yaşamaya başladılar. Bunlar da "Araplaşmış Hristiyanlar" anlamına gelen "Musta'rib" kelimesiyle isimlendirildiler. İspanyol kaynaklarında "Mozarap" olarak geçen bu insanlar çocuklarına Müslüman isimleri veriyor hatta bazı aristokrat aileler çocuklarını tıpkı Müslümanlar gibi sünnet ettiriyorlardı. Arapça konuşuyor ve Arap edebiyatına aşırı ilgi duyuyorlardı. Yeme-içme, giyim-kuşam ve ev düzeni konusunda Müslümanları örnek alıyorlardı. Böylece tahminen 4 milyon civarında olan yarımada halkının yarısından fazlası İslâmlaşmıştı.[14]

İslâm tarihçileri, Endülüs'teki İslâmlaşmayla ilgili olarak çeşitli sebepler zikrederler. Bunların başında da İslâm dininin yapısal olarak Hristiyanlıktan daha anlaşılır, makul ve ölçülü olması zikredilir. Müslümanların yaşam biçimlerinin ve sosyal ilişkilerinin de Hristiyanları etkilediği ve İslâm'a yönelmelerini sağladığı kaydedilir.[15]

Balkanlar'daki İslâm varlığı ise Osmanlıyla birlikte özellikle Orhan Bey'in döneminde artarken oğlu Süleyman Paşa'nın Sırp-Yunan kuvvetlerini M. 1352'de bozguna uğratmasıyla Osmanlı, Rumeli'ye iyice yerleşti.[16] Başlangıçta Endülüs'tekine benzer bir süreç yaşayan Osmanlılar, Balkanlar'da fetih

9 Geniş bilgi için bkz: İsmajil Hodziç, *Bogomolizm ve Bosna-Hersek Bogomilleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2007, s. 5, 7, 9, 35.

10 Adnan Kadrić, "Bosna'daki Fransisken Manastırlarında Osmanlı Kültür-Medeniyet Mirasının Kalıntılarına Kısa Bir Bakış", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 407-412.

11 Kemal H. Karpat, "Balkanlar-Tarih", s. 25-32.

12 Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 87-97.

13 Müvelledlerle ilgili olarak bkz. Mehmet Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, c. 34, s. 175-208.

14 Jorge Lirola, "Müsta'rib", *DİA,* c. 32, 2006, s. 123-124; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II, 15.

15 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II, s. 15-18.

16 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 232-235.

hareketlerine girişirken sistematik bir iskân politikası gerçekleştirmiş ve yaklaşık yüz yıla yayılan bir süreçte Balkanlar'da ulaşılabilen en uç noktaya varmıştır. Bu da orada kalıcılığı sağlamıştır. Yani bu yeni topraklara Anadolu'dan getirerek yerleştirdiği nüfus sayesinde hem yeni yerleşim yerleri kurmuş, toprağı işlemiş, daha ileri harekâtı planlarken cephe gerisini emniyete almış hem de ihtiyaç duyduğu iaşe ve diğer bütün malzemeyi, yakın noktalardan temin etme imkânını elde etmiştir.[17]

1463'te Bosna'nın Fatih Sultan Mehmet tarafından fethiyle birlikte bu coğrafyada iki yüz yıllık bir barış dönemi başlamış, Bosna-Hersek Bogomilleri, İslam dinine girmişti. Fetihten bir yüzyıl sonra Boşnakların büyük bir çoğunluğu Müslüman olmuştu.[18]

Balkanlar'a gelince, bölge hakkında inceleme yapan tarihçiler ve araştırmacılar İslâm'ın burada baskı ve zorlamayla değil, tedricî bir şekilde İslâmî müesseselerin gelişmesine paralel olarak yayıldığını, bu süreçte dervişlerin, tekke ve zaviyelerin önemli rol oynadığını ortaya koymuştur.[19]

Gazi dervişler Balkanlar'da gerçekleştirdikleri dinî faaliyetlerin yanı sıra gittikleri yerlerde toprağa yerleşmiş, toprağı işleyerek ekip biçmiş, köyler, kasabalar kurarak bölgenin Türkleşmesine ve İslâmlaşmasına katkı sağlamışlar, fetih esnasında da Osmanlı ordularının hizmetinde bulunmuşlardır.[20]

Zulüm ve baskılardan bunalmış olan bölge halkı, Balkanlar'a yerleşen gazi dervişlerin hoşgörülü ve adaletli tavırlarından etkilenmişlerdir. Böylece Balkanlar, aslında Osmanlılardan önce bu dervişler tarafından manen fethedilmiş[21], akabinde de Osmanlı orduları bölgeye gelerek Balkanlar'ın fethini tamamlamıştır.[22]

---

17 Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Rumeli İskânıyla İlgili Toponomik Bir Değerlendirme", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 3-9.

18 Tayyib Okiç, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, c. I, sayı: 1, s. 48-58; Zekeriya Yıldız, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1993, s. 55, 74; Adnan Kadrić, "Bosna'daki Fransisken Manastırlarında Osmanlı Kültür-Medeniyet Mirasının Kalıntılarına Kısa Bir Bakış", s. 407-412.

19 Amina Kupusović, "Osmanlı Yönetimi Zamanında Bosna'da Müslüman Erkek İsimleri", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 381-387; Selçuk Ural, "Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum ve Sarı Saltuk Örnekleri", s. 163-176.

20 Mehmet Demirci, "Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Rolleri ve Sarı Saltuk Örneği", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya, 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 75-86; Selçuk Ural, "Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum ve Sarı Saltuk Örnekleri", s. 163-176.

21 İbn Battûta, Osmanlıların Balkanlara geçmeleri ve hâkimiyet kurmalarında önemli kilometre taşları olan bir takım fetihlerden önce adı geçen toprakları "Türk Yurdu" olarak tanımlamıştır. Yani İbn Battûta, Çimpe Kalesi'nin fethinden (1352) on sekiz yıl, Edirne'nin fethinden (1362) yirmi sekiz sene, Çirmen savaşı'ndan (1371) otuz yedi yıl önce Sarı Saltuk'un Balkanlarda yerleşmiş olduğu Dobruca'yı "Türklerin yaşadıkları toprakların sonu" diğer bir deyişle "Türk yurdu" olarak nitelemiştir. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, (çev. A. Sait Aykut), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, cilt, I, s. 498.

22 Selçuk Ural, "Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum ve Sarı Saltuk Örnekleri", s. 163-176; Metin Izeti, "Arnavut Esnafı ve Tekkeler", *Milel ve Nihal*, cilt 9, sayı

İki Yarımada'nın İslâm'dan önceki durumları, fetih şekilleri, orduların yapıları, ilk yerleşmeler esnasındaki bazı uygulamalar, karşılaşılan muhatapların dinî kimlikleri ve daha ileriye düzenlenen harekâtlardaki farklılıklar yüzünden Endülüs'te ve Balkanlar'da İslâm'ın yayılışı farklı tarzlarda gerçekleşmiştir.

İberya Yarımadası, Müslüman orduları tarafından ani, hızlı ve yıllarca süren bir hazırlık dönemine ihtiyaç duyulmadan kısa sürede fethedilmiştir. Oysa Balkanlar'ın fethi daha yavaş ve yaklaşık yüz yıl devam eden bir süreçte[23] üstelik birbiriyle çatışması söz konusu olabilecek unsurlardan oluşmuş bir orduyla değil de daha profesyonel bir orduyla gerçekleşmişti.

İberya Yarımadası'nı fetheden Müslüman orduları Arap ve Berberilerden oluşmaktaydı. Bu fetihte Berberilerin katkılarının Araplarınkinden daha az olmamasına rağmen, Berberiler ikinci sınıf muamelesi görmüş, hatta bereketli topraklar Araplara tahsis edilirken, daha az verimli araziler Berberilere verilmişti. Aslında Arap-Berberi çatışması önce Kuzey Afrika'da (Mağrib'de) başlamıştı (M. 740-741.) Araplar oradaki Berberilerin güçlerini kırmış, onlara galip gelerek ellerindeki toprakların çoğunu almıştı. Bu durum Berberilerin ayaklanmasına sebep olmuş, bu isyan bir süre sonra da Endülüs'e sıçramış ve Endülüs'te zafiyete sebep olmuştur.[24] Burada yaşananların aksine Balkanlar'ı fetheden Osmanlılar, yeni toprakların işlenmesini eski sahiplerine bırakarak toprağı ve köylü emeğini devlet kontrolü altına almış, uyguladığı tımar sistemiyle gayrimüslim unsurları kendi safına çekmiş, böylece Osmanlı aleyhine onları ayaklandırmak isteyen kendi dindaşlarına karşı Osmanlı'nın yanında yer almalarını sağlamıştır.[25]

Endülüs'te Müslümanların birbiriyle çatışmasına yol açan toprakla ilgili uygulamalar, Balkanlar'da Osmanlı'nın takip ettiği strateji dolayısıyla kendi içlerinde çatışmak bir yana gayrimüslimlerden oluşan yeni tebaanın bile desteğini temin etmiştir.

Fetihler esnasında Batı'da İberya'dan sonra ileri bir harekâtla Pireneler üzerinden Avrupa'ya yönelişle, Doğu'da Anadolu'ya yerleşildikten sonra Balkanlar'a geçişin birbirinden farklı oluşu da dikkat çeken bir diğer husustur.

2, 2012, s. 55-73; Mehmet Demirci, "Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Rolleri ve Sarı Saltuk Örneği", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya, 21-23 Nisan 2000,* s. 75-86. Balkanların fethinde adı geçen dervişlerden biri de Sarı Saltuk'tur. Kaynaklarda bölgenin fethinde onun önemli bir yeri olduğu biraz da olağanüstü anlatımlarla rivayet edilmektedir. (Bkz. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I-X, (Tâb: Ahmet Cevdet), I. Baskı, Dersaadet, İkdam Matbaası, 1314. cilt 1, s. 659-660; cilt II, s. 133-134, 136-137). Evliya Çelebî (1611-1682)'den yaklaşık üç yüz yıl önce Sarı Saltuk'un diyarını ziyaret eden İbn Battûta (1304-1369) ondan kısaca şöyle bahseder: "…Baba Saltuk adıyla bilinen ve Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan kasabaya geldik... bura ahalisine göre Baba Saltuk "mükâşif" yani olağanüstü güçlere sahip, kerametli biriymiş. Lâkin hakkında söylenenler, dinin temel prensipleriyle bağdaşmamaktadır…" İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, cilt, I, s. 498.

23 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I-III, terc. Alp Eker vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, c. II, s. 364.

24 İbn Haldun, *Mukaddime*, (terc. Halil Kendir), I-II, Ankara 2004, c. 1, s. 64; Mehmet Özdemir, I, s. 44-47.

25 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s. 20-44.

Zira Müslümanlar, İberya Yarımadası'nı fethettikten sonra Pireneleri aşarak Frank toprakları üzerinden Avrupa içlerine doğru harekete geçmişlerdir. Osmanlılar ise Anadolu'da yerleştikten sonra Balkanlar üzerinden Avrupa'ya doğru fetih hareketlerine girişmişlerdir. Yani Müslüman Arapların İspanya'sı Osmanlı'nın Anadolu'su hükmündeydi. Osmanlı'nın Balkanları da Endülüslülerin ikinci büyük fetih sahası olan Frank imparatorluğu konumundaydı. Ancak iki olay arasında oldukça önemli bir farklılık vardır. Şöyle ki; Müslümanlar İberya Yarımadası'nı hızlıca fethettikten sonra yine süratli bir şekilde Frank topraklarında savaşlara giriştiler. Muhtemelen iki sebepten biri ya da her ikisi yüzünden başarılı olamadılar; ya orada kalıcı olmayı değil de elde ettikleri ganimetlerle Endülüs'e dönmeyi düşünüyorlardı. Bu yüzden biraz da istemeyerek girdikleri Puvatya Savaşı'ndan (M. 732) mağlubiyetle ayrıldılar.[26] Ya da Endülüslülerin kızıl elması olan Avrupa üzerinden İstanbul'u fethetmeye[27] imkân sağlayacak bir koridor oluşturmak amacıyla o geçici savaşları Frank topraklarında gerçekleştirdiler.[28] Ancak son savaşta Şarl Martel karşısında alınan beklenmedik mağlubiyet, onların bütün hesaplarını altüst etti. Savaşın akabinde İspanya'ya geri dönen Müslümanlar, bu yenilginin ardından Frank topraklarına yönelik hedeflerinden vazgeçmek zorunda kaldıkları gibi İberya Yarımadası'ndaki varlıklarını da tehdit eden bir takım sorunlar yaşamaya başladılar.

Osmanlılar ise Anadolu'da sağlam bir yer edindikten sonra Balkanlar'da yerleşmeyi planlayarak hareket ettiler. Eğer Osmanlılar, kalıcılığı düşünmeden Pireneleri aşan, Endülüs'ten uzaklaşan[29] Müslüman ordular gibi savaşlarına devam etmiş olsalardı muhtemelen Balkan Yarımadası'nda tutunamayıp tıpkı Endülüs'tekine benzer bir şekilde Balkanlar'dan hatta Anadolu'dan bile çekilmek zorunda kalabilirlerdi. Sonraki dönemlerde yaşanan işgallere rağmen Anadolu'da mevcudiyetin devam etmesi bu çıkarımı destekler mahiyettedir.

İki coğrafyada karşılaşılan muhataplara gelince; Müslümanlar İberya Yarımadası'nda Katoliklerle karşılaştılar, onlarla savaştılar ve onların yürüttüğü sekiz yüz yıllık bir reconquista faaliyeti sonucunda Endülüs'teki devletlerini, topraklarını, varlıklarını kaybettiler. Balkanlar'da ise Osmanlıların karşılaştığı kitlenin büyük çoğunluğu Ortodoks'tu[30]. Onlara karşı mücadele edildi, Rumeli

26 Kaleli Zade'ye göre Puvatya Savaşı'ndaki mağlubiyetin yegane sebebi; Arap kuvvetlerin düşman karşısında büyük vazifelerini unutup çapul hırsına düşmüş olmalarıdır. K. Şükrü Kalelizade, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul Kanaat Kütüphanesi, 1932, s. 4.

27 Muhammed Hamidullah, "Feth'ül Endelüs (İspanya) fi hilafet-i Seyidina Osman-Sene H. 27", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, cilt: VII, sayı: 1-2, s. 221-226.

28 Endülüslülerin Fransa üzerinden İstanbul kapılarına dayanma planlarıyla ilgili bkz. Kalelizade, s. 11.

29 Gaspıralı, Müslüman orduların, Endülüs'ten çok uzaklaştıkları için ihtiyaçlarını temin edemediklerini kaydederek bunu Puvatya Savaşı'nın kaybedilmesinin sebeplerinden biri olarak sayar. Molla Abbâs Fransevî (İsmail Gaspıralı), *Dârürrâhat Müslümânları*, Bahçesaray, 1906, s. 7; İsmail Gaspıralı, *Gaspıralı Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, (neşr. Yavuz Akpınar, B. Orak, N. Muradov), İstanbul: Ötüken Yay. 2014, s. 187.

30 Kamil Çolak-Numan Elibol, "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği, 1657-1700", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 313-331.

yurt edinildi, çözülme olunca da buralardan çekilme gerçekleşti. Ancak iki yıkılış arasındaki en belirgin fark şudur: Endülüs'te Benî Ahmer'in yıkılışının (M. 1492) üzerinden daha bir yüz yıl bile geçmeden Müslümanlar bütün kurum, iz ve eserleriyle neredeyse tamamen silindi. Balkanlar'dan çekilmenin üzerinden günümüze kadar yaklaşık yüz yıl geçmiş olmasına rağmen Müslümanlar orada yaşantılarıyla, çoğunlukla da kurum ve kuruluşlarıyla varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler.[31] 1992-1995 yılları arasındaki Bosna Savaşı'nda İslâm'ın izlerinin silinmesine ve Müslümanların imhasına yönelik niyet, faaliyet ve gayretler, İspanya'da 1500'lerde gerçekleştirilen katliam ve imha sürecine benzese de sonuçları aynı olmamıştır.

Her iki yarımadada da Müslümanlar, ilk aşamada Hristiyanlara karşı üstünlük sağlamış, uzun süre o topraklarda kalmış ve nihaî olarak iki yarımadadan da bütünüyle çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu durum "Müslümanlar Avrupa toprakları üzerinde Hristiyanlara karşı iki dönemde üstünlük sağlamışlardır. Birincisi; Endülüs Emevîler döneminde İberya Yarımadası'nda, ikincisi; Osmanlı döneminde Balkan Yarımadası'nda" şeklinde değerlendirilmiştir.[32] Bunun yanı sıra iki unsur, XV. yüzyılın ikinci yarısında münavebeli olarak birbirlerine üstün gelmişlerdir. İstanbul'un 1453'te fethedilmesi karşısında şaşkına dönen Hristiyan dünyası yaklaşık kırk yıl sonra Endülüs'teki son Müslüman devlet olan Benî Ahmer'in hâkimiyetine son verince bunu bir rövanş, İstanbul'un fethine karşı bir zafer olarak değerlendirmiştir. [33]

İlk fetihlerin akabinde iki coğrafyada da herkese tanınan özgürlük ortamında yerli halk İslâm'ın cazibesine kapılarak Müslümanlar gibi yaşamaya ve yoğun bir şekilde din değiştirmeye başlayınca bundan rahatsız olan Hristiyan din adamları Müslümanlaşmanın önüne geçmek için bir takım faaliyetlere giriştiler. Nitekim Endülüs'te VIII. yüzyılda Kurtubalı Alvaro bilhassa Hristiyan gençlerin kendi kutsal kitaplarını, papazlarının eserlerini bırakıp Müslümanların eserlerine ve Arapçaya yönelmelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bu yönelişin önüne geçmek için de Hristiyan fedai hareketi başlatılarak Müslümanlara karşı nefret oluşturulmaya çalışılmıştır.[34] Aynı şekilde Osmanlılar döneminde de Müslüman Türklerin yaşam biçimlerinin ve ötekine davranışlarının çekiciliği, Balkan Hristiyanları arasında tedirginlik yaratmıştır. Nitekim Kurtubalı Alvaro'dan yaklaşık yedi yüz elli yıl sonra 1508'de Konstantıniyyeli Janus Laskaris, Batı'nın Balkanlar'daki Hristiyanları kurtarmaması hâlinde gelecekte kitlesel din değiştirmeler olacağından korktuğunu ifade etmiş ve Osmanlı'ya karşı Haçlı Seferi düzenlenmesi için yoğun çaba sarf etmiştir.[35]

31 Aynı şekilde Orta Asya'da uzun yıllar Ortodoks Rus hâkimiyetinde kalan Müslümanların yine yaşadıkları pek çok sıkıntıya rağmen millî ve dinî kimliklerini kaybetmemiş olmaları da dikkat çekicidir.

32 Fatih Dalgalı, "Rum-ili'nin Fethi ve Ulus Devlet Anlayışının Getirdikleri", s. 43-48.

33 Fatih Dalgalı, "Rum-İli'nin Fethi ve Ulus Devlet Anlayışının Getirdikleri", s. 43-48; Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, İstanbul Doğan Kitap, 2008, s. 24.

34 Mehmet Özdemir, "İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası (I), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c. 35, s. 243-284.

35 Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 349.

2. Endülüs'te ve Balkanlar'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi: Ötekine Bakış

İberya Yarımadası'nda Müslümanlardan önce ve sonra hüküm sürenler ve onların hâkimiyetinde bulunan topluluklar, Avrupa'nın Orta Çağı'nın karanlığını yaşadılar. Dolayısıyla yarımadada baskı ve zulümlerden dolayı halkın huzuru kaçtı, toplumun düzeni bozuldu. İslâm'dan evvel İberya Yarımadası'nda hüküm süren Vizigotlar, önce kendi mezhepleri olan Arianizm'i halka dayattılar. Ardından onu terk edip Katolikliğe geçtikten sonra da "ötekilere" hayat hakkı tanımadılar. İslâm'ın hâkimiyetinin ardından yarımadayı geri alma gayesi güden Reconquista sürecinde ve sonrasında Kastilya ve Aragon krallıkları "öteki" olarak gördükleri Müslümanları ve Yahudileri ya din değiştirmeye ya da ülkeyi terk etmeye zorladılar. Din değiştirenleri de samimiyetsizlikle suçlamak suretiyle imha etmeye devam ettiler. Bu kin ve nefret, tarih literatüründe "Morisko"[36] ve "Conversos/ Marrano"[37] gibi bir takım kavramların kullanılmasına sebep oldu.[38]

Balkanlar'a gelince, Osmanlı'dan önce bölgede genel olarak Bizans İmparatorluğu'nun idare tarzı bozulmuş, asayiş kaybolmuş, keyfî vergiler halkı canından bezdiriyordu.[39] Farklı din mensuplarına yönelik düşmanca ve dışlayıcı bir tutum sergileniyordu. Öteki dinlere ve onların din adamlarına saygı gösterilmiyordu. Diğer din mensupları -Ortodokslar dâhil- Katolik Kilisesi tarafından aforoz ediliyordu. Katolik olan Latinler ve Macarlar, Ortodoksları Rafizî sayarak onlardan nefret ediyor ve onları şiddetle, baskıyla Katolikleştirmeye çalışıyorlardı. Ortodoks Kilisesi de kendine göre "ötekine" karşı aynı tutumu sürdürüyordu. Zira Yunan Ortodoks Kilisesi'nce sadece kendi mensuplarının kurtuluşa ereceği fikri savunuluyordu.[40]

Balkanlar bu hâldeyken Müslüman Türkler, yarımadada fetih hareketlerine giriştiler. Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa idaresindeki Osmanlılar Rumeli'deki ilk fetihler esnasında yerli halka iyi muamele ettiler, onları incitmediler. Özellikle Hristiyan köylüler himaye edilerek mahallî Hristiyan derebeyleri saf

36 Morisko, Gırnâta düştükten (1492) sonra, Hristiyan yönetiminde yaşamak durumunda kalan "gizli Müslümanlar"a verilen isimdir. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 208. "Cervantes İspanya topraklarındaki Moriskoları, bir annenin karnında bulunan yılana benzetir." bilgisini veren Kumrular, "İspanya'dan kovulan Moriskoların, Haedo tarafından iki sınıfa ayrıldığını Granada ve Endülüs'ten gelenlerin "mudejar", Aragon, Valencia ve Katalonya'dan gelenlerin ise "tagarin" diye adlandırıldıklarını aktarır. Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 55, 259. Geniş bilgi için Bkz. Mehmet Özdemir, "Moriskolar", *DİA*, 2005, c. 30, s. 288-291.

37 İspanya'da Hristiyanlığı kabul eden ya da etmiş görünen Yahudilere verilen addır. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 210; Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 378.

38 1492'den sonra İspanya'da isteyerek ya da istemeyerek Hristiyanlık dinine geçenler bütün Müslümanlar Morisco diye isimlendirilmiştir. Yine bu insanlar için Moros, Aljamas, cristianos nuevos, conversos ve tornados isimleri de kullanılmıştır. Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, XII/ 3–4, s. 283–296.

39 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, s. 467; Zekeriya Yıldız, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek,* s. 88.

40 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 232-235; Qani Nesimi, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", *Milel ve Nihal*, cilt 9, sayı, 2, İstanbul, 2013, s. 37-54.

dışı bırakıldı. Ortodoks Kilisesi korundu ve kendilerine kolaylıklar sağlandı.[41] Osmanlı'nın bölgeye getirdiği yeni düzen, eski feodal sistemden daha üstün olduğu için halk Osmanlı'ya mukavemet göstermedi, aksine onlara meylederek kendileriyle ittifak kurdu.[42] Hatta Balkanlar'da yaşayan Ortodokslar "Katolik Kilisesi'nin hâkimiyetinde olmaktansa Türklerle olmayı" tercih ettiler.[43] Aslında onlar böyle bir tercihte bulunmakla Katoliklerin baskısından ve feodalitenin ağır vergi yükünden kurtularak dillerini, dinlerini ve kimliklerini koruma imkânına kavuşmuşlardı.[44]

İlk fetihler sırasında sergilenen bu davranış biçimi, sonraki dönemlerde de sürdürülerek sistemleştirilmiştir. Nitekim Müslüman Osmanlı kendi sınırları dâhilindeki ehl-i kitap mensuplarına "zımmî" statüsü vererek onların güvenli bir ortamda yaşamalarına imkân tanımış, karşılığında da kendilerine bir takım sorumluluklar yüklemiştir. Böylece onlar, dışlanması ve baskı altına alınması gereken "öteki" bir unsur olarak görülmemiş, aksine Osmanlı tabiiyetine geçmiş bir halk olarak kabul edilmişlerdir.[45] Yani Osmanlı'da "ötekine" karşı hoşgörülü davranmak esas olmuş, toplumlarda farklı inanç mensuplarına karşı geliştirilen olumsuz tutumun en katı şekli olan "dışlayıcılık" reddedilmiştir. Böylece Osmanlılar Avrupa'ya kültürel çoğulculuğu getirmiş, kapsayıcılığı ön plana çıkarmışlardır.[46]

Osmanlılar Balkan halklarının bir arada, özgürce ve güven içinde yaşamalarını temin etmiştir. Bunun bütün taraflar açısından askerî iktisadî, sosyal ve kültürel sonuçları olmuştur. Dolayısıyla tesis edilen ortam bölgede yaşayan farklı değerlere sahip olan halkların ortak mirası olarak görülmelidir. Ancak burada en etkin rol Osmanlılar tarafından icra edilmiştir. Osmanlı tarafından Balkanlar'da oluşturulan bu hoşgörü ortamı, dinî, medenî ve kültürel çoğulculuk Allah'ın kelamı Kur'an-ı Kerim'in ilkelerine ve Hz. Muhammed (a.s.)'in uygulama ve telkinlerine dayanmıştır. Bu dinî temel, bölgedeki uygulamalarda net bir şekilde kendini göstermiş ve aksine icraat yapanlar hakkında ilgili belgelerin sonuna "kanuna ve şeriata aykırı olanlar cezalandırılır…" cümlesi eklenmiştir.[47]

41 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 232-235.

42 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 232-235; Hatice Akın, Hatice Çetin, "Osmanlı Millet Sisteminin Balkanlar'da Etnik Kimliklerin Oluşmasındaki Rolü", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 51-66.

43 Qani Nesimi, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", s. 37-54.

44 Hatice Akın, Hatice Çetin, "Osmanlı Millet Sisteminin Balkanlar'da Etnik Kimliklerin Oluşmasındaki Rolü", s. 51-66.

45 Agop Garabedyan-Rumyana Komsalova, "Osmanlı Devleti'nin Dâhilî Siyasetinde Millet Sistemi", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 403-411.

46 Qani Nesimi, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", s. 37-54. Balkanlar'da Hristiyan ve Yahudilerle onların mabetlerine, eskimişse tamirine, ihtiyaç varsa yenilerinin inşasına izin veren, dinî ve ictimaî hayatlarına dair olumlu, koruyucu ve kollayıcı fermanlar, fetvalar ve belgeler için bkz. Qani Nesimi, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", s. 37-54.

47 Qani Nesimi, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", s. 37-54.

"Öteki" olarak görülen diğer inanç mensuplarıyla bir arada yaşama tecrübesi açısından Müslümanların tarihi, Avrupa Hristiyanlık tarihiyle karşılaştırılamayacak kadar zengin örneklerle doludur. Nitekim Hz. Peygamber döneminde başlayan, Hulefâ-i Râşidîn, Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve Osmanlılarla devam eden dinî, siyasî, iktisadî ve içtimaî ilişkileri içeren "bir arada yaşama" olgusu Endülüs'te de çok bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. İslâm'dan önce M. VI. Yüzyılın başında İspanya'ya hâkim olan Vizigotlar Arian mezhebine mensup iken halkın çoğunluğu Katolik'ti. Yahudiler ise azınlıktaydı. Katolikler tarafından "sapık" olarak değerlendirilen Arian Vizigotlar, onlara ve diğer inanç gruplarına hoşgörülü davrandılar. Ancak Vizigotlar, VI. yüzyılın sonlarına doğru kendi mezheplerini terk edip Katolik mezhebine (Hristiyanlığa) girince toleranslı tutumları sona erdi ve İspanya'da siyasî, dinî ve sosyal açılardan olumsuz gelişmeler yaşandı. Önce eski mezhepdaşlarına, ardından Yahudilere baskı uygulamaya başladılar. M. 694'de alınan bir kararla Yahudilere hayat hakkı bile tanımadılar. Ancak M. 711'den itibaren bu coğrafyada tarihin akışı değişti. Müslümanlar bu toprakları fethedince diğer din mensuplarına hoşgörülü davrandılar ve Yahudileri daha önce sürülerek çıkarıldıkları şehirlere yeniden yerleştirdiler.[48]

Ortaçağ'daki krallıklarda birçok unsur, güçlü bir otorite altında birleşerek devlet yapılanması gerçekleştirildiği için o zamanlarda millet[49] bilincinin olması gerekmemiş, "aynı dinî inanca sahip olmak" birliği sağlamaya yetmiştir.[50] Bu anlamda Osmanlı'nın uygulaması da oldukça dikkat çekicidir. Zira Osmanlı toplumu Müslüman ve gayrimüslim olmak üzere iki unsurdan oluşmuştu. Bu sınıflandırma din faktörüne dayanıyordu, dolayısıyla insanlar inançlarına göre çeşitli milletlere ayrılmıştı. Yani Osmanlı'da ırka değil *inanca dayalı olan millet anlayışı*[51] geliştirilmişti. Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan bütün Ortodokslar, ulus farkı gözetilmeksizin Fener-Rum Ortodoks Patrikhanesi'e bağlanmışlardı. Osmanlı bu uygulamayla Balkanlar'daki bütün Hristiyanları denetimi altındaki tek bir merkezden yürütme imkânı elde etmiş oluyordu.[52]

48 Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülahazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Duğum Sempozyumu 1998*, Ankara 1999, s. 85-93; İsmail Hakkı Atçeken, "İslâm Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endülüs Örneği) ", *İSTEM*, Sayı 14, 2009, s. 41-59.

49 "Millet" kelimesi XIX. Yüzyıl başlarına kadar nadiren kullanılmıştır. Osmanlı'da da Tanzimat'la birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlılar gayr-i Müslümler için "cemaat", "taife", yabancı uyruklu gayrimüslimler için de "harbî" ya da "müste'men" ifadeleri kullanılmıştır. Agop Garabedyan-Rumyana Komsalova, "Osmanlı Devleti'nin Dâhilî Siyasetinde Millet Sistemi", s. 403-407.

50 Hatice Akın, Hatice Çetin, "Osmanlı Millet Sisteminin Balkanlar'da Etnik Kimliklerin Oluşmasındaki Rolü", s. 51-66.

51 *Osmanlı millet sisteminin*, Fatih'in İstanbul'u fethinin ardından Ortodoks Kilisesi'ne, Rum milletini temsil etme hakkı tanıması üzerine kurulduğu kabul edilir. Benzer durum daha sonra Yahudi ve Ermeni cemaatler için de söz konusu olmuştur. *Millet sistemi*, belli başlı topraklarla sınırlı olmayıp belli dinlere mensup olan gayr-i Müslimlerin Osmanlı devleti bünyesinde örgütlenmesini amaçlamıştı. Tanzimat döneminde yeniden düzenlenen *millet sistemi*nin asıl amacı Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü zedelemeyecek bir düzenin kurulmasını sağlamaktı. Bu sistem, bazı araştırmacılar tarafından gayr-i Müslimlerin gelişimini sınırlamış kabul edilse de onların Osmanlının sosyal bünyesine entegrasyonunu sağlamış ve özelliklerini koruyarak modern anlamda milletleşmelerini temin etmiştir. Agop Garabedyan-Rumyana Komsalova, "Osmanlı Devleti'nin Dâhilî Siyasetinde Millet Sistemi", s. 403-411.

52 Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayr-i Müslimlerin çoğunluğu Ortodoks ve Gregoryen Ermeniler'den

Müslüman Arapların Endülüs'te, Müslüman Türklerin de Balkanlar'da gerçekleştirdikleri ve farklı unsurların bir arada yaşamalarını sağlayan uygulamalar ve ortaya çıkardığı sonuçlar önemli ölçüde benzerlikler arz etmektedir. Nitekim Endülüs'te İslâm öncesi dönemin taassuba dayalı anlayışının yerine hoşgörü ve özgürlükçü bir din anlayışı getirilince din değiştirerek İslâm'a girenlerin yanı sıra kendi dinlerinde kalıp da Müslümanlar gibi giyinen, onlar gibi yaşayan kısacası Müslümanları taklit eden yeni bir zümre ortaya çıkmıştır. Bunlara Araplaşmış Hristiyanlar anlamına gelen "Musta'ribler/Mozarabes" denilmiştir.[53] Balkanlar'da da gerek şehirlerde gerekse köylerde Türklerle uzun yıllar bir arada yaşayan Balkan halkları, hem Osmanlı'nın uygulamalarının hem de Osmanlı yüksek kültürünün saygın bir kültür olarak görülmesinin sonucunda Müslüman Türkleri taklide yönelmişlerdir.[54] Fakat bir süre sonra değişen şartlar, toplumdaki farklılıkları ön plana çıkararak uzlaşma yerine çatışmayı öne çıkarmış ve her iki coğrafyada da parçalanmalar ve geri çekilmeler yaşanmıştır.

3. Parçalanma-Geri Çekilme Süreci, Sebepleri, Sonuçları

Endülüslü Müslümanlar, İberya Yarımadası'nda Hristiyan İspanyollarla mücadele ederken Osmanlılar Balkanlar'da yine Hristiyanlara karşı bir faaliyet yürütüyordu. Osmanlılar ve İspanyollar birbirleriyle doğrudan muhatap olmadıkları bu dönemde aslında yekdiğerini hesaba katarak mücadelelerini planlıyorlardı. Uzun vadede bu güçlerin birbiriyle karşılaşmaları kaçınılmaz olacaktı. Reconquista'yı gerçekleştirerek Endülüs'teki İslâm hâkimiyetine son vermiş İspanyol Hristiyanlarla, Balkanlar'da Hristiyanları idaresi altına almış olan Müslüman Türklerin Akdeniz'de karşı karşıya gelmek ve birbiriyle kıyasıya mücadele etmek durumunda kalmaları da tarihin garip bir cilvesi olsa gerek.

Osmanlı ve İspanyol devletlerinin tarihinde kutsal savaş belirleyici rol oynamıştır.[55] Osmanlılar *gaza* ruhuyla yeni ülkeler fethetmiş. İspanyollar ise *reconquista*'yı haçlı kimliğiyle ve Avrupa'nın diğer Hristiyanlarının ve Papanın öncülük ettiği Haçlı desteğiyle gerçekleştirmişti.[56]

---

oluşan Hristiyanlardı. Bunlardan daha az olmak üzere Katolik ve Yahudiler de Osmanlı tebaası içerisinde yer almaktaydı. Çolak, 313-331;Kamil Çolak-Numan Elibol, "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği, 1657-1700", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 313-331.

53 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* I, s. 34-35.

54 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s. 20-44.

55 Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 24.

56 Osmanlı arşivlerinde yer alan bir belgede bu hususa açık bir şekilde temas edilmektedir. Bu belgede yer alan bilgilere göre Kurtuba'da kurulan bir mektep, Frank kralının ve Katolik papazların ilgisini çekmiş, oraya öğrenciler gönderilmiş hatta bu okul örnek alınarak Tur şehrinde bir feylesof mektebi açılmıştır. Bu durum Papa'nın itibarını sarsmış o da itibarını korumak için Müslümanlara karşı haçlı seferi düzenlenmesine öncülük etmiştir." BOA, Dosya No :55 Gömlek No :67 Fon Kodu :Y..PRK.AZJ. Sırf bu sebepten dolayı bir haçlı seferi düzenlenmesinin aklî bir gerekçesi olmadığı muhakkaktır. Belki şöyle demek daha doğrudur: "Diğer faktörlerin yanı sıra böyle bir gerekçe de Müslümanlara karşı Haçlı seferi

Osmanlılar, Balkanlar'da elde ettikleri zaferlerle Avrupa içlerine doğru yerleşmeye başladıkları sırada yine Avrupa'nın en batısında İberya Yarımadası'ndaki son Müslüman devlet (Benî Ahmer/Gırnata Sultanlığı) Endülüs'te var olma, ayakta kalma mücadelesi veriyordu. İspanya'da bunlar yaşanırken Osmanlıların, Balkanlar'ı fethetmesiyle birlikte İslâm Avrupa'yı yeniden etkisi altına alıyordu.[57] Ama bir süre sonra İslâm'ın ve Türklerin Avrupa'dan hatta Anadolu'dan çıkarılmalarına yönelik iki aşamalı plan için faaliyetler yürütülmeye başlandı.[58]

Aynı şekilde İberya'daki İslâm hâkimiyetini sona erdiren Kastilya kraliçesinin kendisinden sonrakilere Kuzey Afrika'nın, Müslümanlardan geri alınmasını hedef olarak göstermiş olmasından da anlaşılıyor ki reconquista da iki aşamadan oluşuyordu. Birinci aşama İberya Yarımadası'nın geri alınmasını, ikinci aşama ise Kuzey Afrika'nın ele geçirilmesini içermekteydi. Bu mücadelede iki büyük mabet üzerinden önemli bir faaliyet yürütüldüğü de dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira Kurtuba'yı Müslümanlardan geri alan Hristiyanlar, Kurtuba Ulu Camii'nin bir bölümünü yıkarak caminin tam merkezine haç şeklinde bir katedral inşa etmişlerdir. Bu durum, doğuda Ayasofya'nın kubbesine "haçın rekzi"[59] meselesine tekabül etmektedir.[60]

Müslümanlar gerek Endülüs'te gerekse Balkanlar'da sürekli olarak vatanlarını kaybetme duygusuyla yaşadılar.[61] İberya Yarımadası'ndakiler 1492'de Balkanlar'dakiler de 93 harbinde ve Birinci Dünya Savaşı'nda yurtlarını kaybettiler. Türk tarihinde 93 Harbi diye anılan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda bir buçuk milyon Türk yerlerinden yurtlarından göçmek zorunda kaldı, on binlercesi katledildi. 93 Harbi sonrasında Balkanlar'da kaybedilen topraklardaki Müslümanlar için Osmanlı'nın elinde kalan Makedonya'da yeni yerleşim yerleri kuruldu.[62] Balkan Savaşları sonunda Osmanlı Balkanları'ndaki Müslümanların büyük bir kısmı ya öldürülmüş ya da sürgün edilmiştir. 1912-1920 yılları arasında 414.000 Müslüman Anadolu'ya ve Doğu Trakya'ya göç etmiştir.

düzenlenmesinin sebepleri arasında yer almış olabilir."

57 Rıza Kurtuluş, "Avrupa/Kıtada İslâmiyet", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 151-159.

58 "Şark Meselesi" diye isimlendirilen bu plan her ne kadar bazı tarihçilere göre Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla sonlanmış kabul edilse de başka tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının meselenin birinci perdesini teşkil ettiğini, Şark meselesinin ikinci perdesinin ise Anadolu'nun Türklerin elinden alınması olduğunu kaydederler. Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *DİA*, c. 38, s. 352-357.

59 Haç dikilmesi.

60 Ayasofya'ya yeniden Haç'ın dikilmesi idealiyle ilgili olarak bkz. Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", s. 352-357.

61 Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2014, s. 213-214.

62 Bu konuyla ilgili olarak Mehmet Yetişgin William Hale'den naklen şu bilgileri vermektedir: "William Hale'nin tespitlerine göre Kırım, Kafkaslar ve Balkanlar'da Osmanlı'nın çekilme sürecinde bir yandan Rus orduları tarafından diğer yandan yerli Hristiyan halklar tarafından milyonlarca Türk ve Müslüman öldürülmüştür. 1827 ile 1922 yılları arasında Yunanistan, Kırım, Kafkaslar ve Balkanlar'da 5.000.000 Müslüman öldürülmüştür. 5.400.000 Müslüman ise yerlerinden yurtlarından edilmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerine iltica etmek zorunda bırakılmışlardır." Mehmet Yetişgin, "Osmanlı Son Döneminde Balkanlardaki Olayların Bölgedeki Türk ve Müslüman Halk Üzerindeki etkileri" *Türk Tarihinde Balkanlar*, Sakarya Üniversitesi, c II, s. 859-893.

399.000 kişi ise Türk-Yunan nüfus mübadelesi sonucu yer değiştirmiştir. Osmanlı Balkanları'ndaki Müslüman halkın % 27'si yani 632.000 kişi ise öldürülmüştür.[63] Aynı şekilde İberya'nın diğer kesimlerinde işgale ve etnik temizliğe maruz kalan Endülüslülerin sığınağı Yarımada'nın güneyinde Müslümanların elinde kalan son toprak parçası yani Benî Ahmer/Gırnata Sultanlığı olmuştur. Balkan Müslümanları zor şartlarda ve gayrimüslim devlet sınırları dâhilinde de olsa varlıklarını devam ettirmektedirler. Ancak Endülüslüler böyle bir imkâna sahip olamamışlardır.

Müslümanların güç kaybederek İberya Yarımadası'nın kuzeyinden çekilmesinin ardından kuzeydeki Hristiyan krallıklar ele geçirdikleri toprakları paylaşma konusunda birbirleriyle savaşa tutuştular. Ama kritik dönemlerde güç birliği yapmayı da başarabildiler. Mesela 1469'da Kastilya kraliçesi İzabella ile Aragon kralı Ferdinand'ın evlenmesiyle Kastilya ve Aragon krallıkları birleşmiş ve Endülüs'e son darbeyi vuran Gırnata kuşatmasıyla yarımadadaki son Müslüman devlet yıkılmıştır.[64] Benzer bir durum Balkanlar'da da söz konusu olmuş, özellikle Osmanlı'nın bölgeden çekilmesinden sonra miras kalan toprakların paylaşılması için Balkan milletleri birbiriyle savaşmışlar ama gerektiğinde güç birliği yapabilmişlerdir.[65]

Endülüs'ün çöküşünden sonra Hristiyan hâkimiyetinde yaşamak zorunda kalan Müslümanlar, antlaşmalarla kendilerine tanınan özgürlüklere rağmen bir süre sonra ya Hristiyan olmak ya da geldikleri topraklara yani Kuzey Afrika'ya göçmek zorunda bırakıldılar.[66] Osmanlının Balkanlar'dan çekilmesinden sonra da benzer bir durum yaşandı. Özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda bölgede yaşanan Rus istilaları ve yeni kurulan Balkan devletleri baskı ve hatta etnik temizlik faaliyetleriyle Müslümanları ortadan kaldırma çabası içerisine girdiler. Bunun sonucunda yüz binlerce Müslüman ya soy kırımlara maruz kalarak katledildi ya da geldikleri yere; Anadolu'ya göç etmek zorunda bırakıldılar.[67]

1830'da özerk olan Sırbistan, Müslümanların bir kısmına ülkede kalma imkânı tanırken bir kısmına da bu toprakları terk etmeleri için bir yıl süre verdi, akabinde de onlara yönelik kaçırtma politikası uygulamaya başladı.[68] Endülüs'te de Ocak 1492'de imzalanan antlaşmayla Gırnata düştü. Burada da Endülüs'le Balkanlar'ın kaderinin kesiştiğini görmek mümkündür. Zira bir süre sonra Gırnata

63 Yetişgin, s. 859-893. 1894 Osmanlı nüfus sayımına göre o tarihte Balkanlar'da yaşayan Müslüman sayısı yaklaşık olarak 2.500.000 civarındadır. Kemal H. Karpat'tan naklen Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *GAMER*, I, 1, 2012, s. 1-10.

64 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, s. 34; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, c. I, s. 191.

65 Bkz. Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *DİA*, c. 38, s. 352-357. Bulgarlar Trakya'yı, Yunanlılar Epir, Ege Adaları ve Girit'i, Sırplar Bosna Hersek'i, Karadağlılar Kuzey Arnavutluğu ele geçirmek istiyorlardı. Ayrıca hepsinin birden gözünü diktiği yer ise Makedonya'ydı. Yetişgin, s. 859-893.

66 Üç güvercin…

67 Bir Batılı devlet adamı bu durumu "Çadırlarıyla geldiler, çadırlarını toplayıp gidiyorlar" şeklinde değerlendirmiştir. İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s. 20-44.

68 Zekeriya Yıldız, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek,* s. 56-57.

Anlaşması askıya alındı. Müslümanlara ve Yahudilere ülkeyi terk etmeleri ya da Hristiyan olmaları için bir süre verildi, bu emre uymayanların yargılanmadan idam edilecekleri duyuruldu. Tanınan sürenin dolmasıyla da işkenceler ve katliam başladı. Osmanlı Sultanı II. Beyazıt, özel gemilerle Yahudileri, imparatorluk topraklarına taşıdı.[69] Bu dönemde getirilen Yahudilerden büyük bir kısmı başta Avlona ve Selanik olmak üzere Balkan Yarımadası'na iskân edildiler.[70]

Sonuç olarak Müslümanlar birbirine benzeyen ya da birbirinden farklılık arz eden yönleriyle Avrupa'nın hem doğusunda hem de batısında yerleşmiş, yurt edinmiş ve uzun süre yaşamışlardır. Özellikle Endülüs'te Müslümanların birbirleriyle zaman zaman çatışmış olmalarına rağmen her iki coğrafyada da diğer din mensuplarını asimile etmeden birlikte yaşamanın mümkün olduğunu göstermişlerdir.

Osmanlı'nın Balkanlar'da izlediği strateji, Türklerin Anadolu'daki varlıklarını devam ettirmelerinin teminatı olmuştur. Bu yüzden günümüzde Türkiye'nin sınırları içerisinde Balkanlar'dan bir toprak parçasının (Trakya) bulunmakta olması önemsenmelidir. Dolayısıyla son yıllarda Bulgaristan ve Yunanistan'daki soydaş ve dindaşlarımızla kurulmuş olan ve oldukça önem arz eden sosyal ve kültürel bağlar en üst seviyede yürütülmeye devam edilmelidir.

4. Endülüs ve Balkanlar'ın Benzerlikleri

Özellikle son zamanlarda gerek tarihle uğraşanlar gerekse başka alanlarda araştırma yapanlar arasında Endülüs'te ve Bosna'da hatta farklı coğrafyalarda yaşananları birbiriyle karşılaştırarak olayları değerlendirme cihetine gidildiği sık sık görülmektedir.[71]

Genel olarak bakıldığında İslâm'ın İberya Yarımadası'nda sekiz yüz yıllık, Balkan Yarımadası'nda da yaklaşık beş yüz yıllık bir mevcudiyeti söz konusudur. Tam da bu noktada ortaya çıkan kronolojik farklılık önem arz etmektedir. Nitekim iki coğrafyada hayat bulan İslâm varlığının tarihsel dönemleri -yaklaşık üçte birlik dönem hariç- örtüşmemektedir. Kronoloji cetvelinde Endülüs'le Balkanlar'ın sadece 1350-1500 yılları arasındaki yüz elli yıllık zaman diliminde aynı anda Avrupa topraklarında bulundukları ve zamanlarının kesiştikleri görülmektedir.

69 Osmanlı'nın Endülüs'e yardımı için bkz. Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, XII/ 3–4, s. 283–296.

70 Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, 24-25; Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, "Sefarat-92 Osmanlılar zamanında Balkanların Ekonomik ve Kültürel Gelişmesinde Yahudilerin Katkısı", *Makaleler*, (Haz. Erhan Süleymanoğlu), yy, 2015, s. 56.

71 Bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Burası Bizim İçin Ya İkinci Ergenekon'dur Ya İkinci Endülüs" (Mülâkat), *Türk Yurdu*, Devre: 7, Cilt: 26 (58)., Sayı: 232 (593), Aralık 2006, Ankara, s.20-36; Akif Emre "Kırım Aslında İkinci Endülüs Oldu", *Yeni Şafak Gazetesi*, 1 Mart 2014; Feridun Bilgin, "İkinci Endülüs: Girit İslâm Devleti'nin Kuruluş ve Yıkılış Süreci (827-961),", *History Studies*, c. VI, sayı: 6, 2014, 1-16; Yücel Tanay, "Doğu Türkistan İkinci Endülüs Olmasın", yayın tarihi: 8 Ocak 2015, http://www.uyghurnet.org/12938/06.10.2015.

Bu tespit şunun için önemlidir: Karşılaştırılan iki husus arasında ne kadar fazla ortak nokta bulunursa yapılan kıyaslama da o kadar sağlıklı sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.

Bu ortak yüz elli yıllık zaman göz önünde bulundurulduğunda aynı kıtada, aynı zaman diliminde, aynı dine mensup insanlar, Avrupa'nın iki ucunda bulundukları yerlerde var olma mücadelesi verdikleri görülmektedir. O hâlde 1350'den önceki dönemle 1500'lerden sonraki dönemleri ille de birbiriyle mukayese etmeye çalışarak anlamaya uğraşmak bizi doğru sonuçlara götürmeyebilir. Çünkü her tarihî olayın zamanının, şartlarının, meydana geldiği coğrafyanın ve insan yapısının, kendine has özellikleri olduğu gayet iyi bilinen bir husustur.

Buna rağmen Balkanlar'da ve İberya'daki bir takım benzerlikler dikkat çekmektedir. Şöyle ki:

a. İki Yarımada'nın coğrafî şartları özellikle de Endülüs'teki son Müslüman devlet Benî Ahmer, dağlık yapısı bakımından Balkanlar'la dikkat çekici bir şekilde benzeşmektedir. Bu durum bazı önemli sonuçlara yol açmıştır. Mesela Balkanlar'ın dağlık bir bölge olması özellikle de batı kesimlerindeki sarp dağların bölgeler arası geçişi zorlaştırmasından dolayı toplumlar arası irtibat ve etkileşim zorlaşmış, siyasî bir bütünlük sağlanamamış, kültür, dil ve gelenekler çok farklı bir şekilde gelişmiştir. Yani her bölgede kendine has kültür, dil ve din grupları meydana gelmiş[72] ve birbirine karışmadan, kendilerine has farklılıkları koruyarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.[73] Aslında bu durum, bütün farklılıkları ortadan kaldırarak insanları tek tipleştirme düşüncesinde olanlar için ciddi bir engel oluştururken Osmanlı için bir avantaj sağlamıştır denebilir. Çünkü Osmanlıların, fethettikleri toprakların insanlarını tek bir din ya da mezhep etrafında toplama gibi bir idealleri yoktu. Onlar herkesin kendi inanç ve değerleriyle ama diğer unsurlarla da barış içinde yaşamaları ülküsüne sahiplerdi. Bu yüzden bahsi geçen coğrafî özellikler Osmanlının idealine hizmet etmiştir denebilir. Benî Ahmer'in dağlık yapısı da özellikle yıkılmasıyla sonuçlanan son büyük savaş sırasında Müslümanların savunmalarını umulmadık bir şekilde uzatmalarına yardımcı olmuştur.

b. Müslümanlar İberya Yarımadası'na çıktıklarında buradaki Vizigot Devletinin tahtına yeni oturtulmuş ve kral ilan edilmiş olan Rodrigo bulunuyordu. Önceki Kral Witiza'nın oğullarıyla yeni kral arasında taht kavgası yaşanmaya başlamıştı. Rodrigo'ya karşı Kuzey Afrika'nın Müslüman valisinden yardım talep edilmesi üzerine harekete geçen Târık b. Ziyâd, Vizigot ordularını Vâdi Lekke Savaşı'nda mağlup edince (M. 711) artık bu yarımadada Müslümanlara karşı koyabilecek bir güç kalmamıştı.[74] Balkanlar'a yönelen Osmanlılar da Edirne'yi

72 *DİA*, V, 25.

73 Mehmet Yetişgin, "Osmanlı Son Döneminde Balkanlardaki Olayların Bölgedeki Türk ve Müslüman Halk Üzerindeki etkileri" *Türk Tarihinde Balkanlar*, Sakarya Üniversitesi, c II, s. 859-893. (860)

74 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* c. I, s. 6, 15, 18.

aldıktan sonra (M. 1361) o dönemde Osmanlıları Balkanlar'da durduracak büyük bir devlet olmadığından dolayı fetihlerine devam etmişlerdir.[75] Çünkü Sırp İmparatorluğu ve Bulgar Çarlığı parçalanmış, onların toprakları üzerinde birbiriyle mücadele eden küçük devletler kurulmuştu. İşin ilginç yanı bu devletler birbirlerine üstünlük sağlamak amacıyla Balkanlar'da fethe girişmiş olan Osmanlılarla ittifak kurarak onun gücünden faydalanmayı düşünmüşlerdi. Bu durum nihaî olarak Osmanlıların Balkanlar'daki hâkimiyet alanını genişletmeleri için bir fırsat oluşturmuştu.[76]

c. Endülüs'ün İslâm'dan önceki son yöneticileri olan Vizigotlar, yerli halkın mezhebi olan Katolikliğe değil de Arianizm mezhebine mensuplardı. Arianizmin kurucusu Katoliklerce sapık kabul edilen Arius'tu (256-336). Bunlar, Hz. İsa'nın Tanrılığını, papazların Allah ile kul arasındaki aracılığını, Hz. Meryem'in kutsallığını kabul etmiyorlardı. Kendi görüşlerini halka dayatmaya başlayınca sonuç alamayacaklarını görerek kendi mezheplerini terk ederek Katolikliğe geçtiler (M.586)[77]

Vizigotların mezhebi olan Arianizm gibi Balkanlar'daki Boşnakların mezhebi olan Bogomilizm de Katoliklerden farklı özellikler taşıyordu. Mesela Bogomiller Katolikler gibi teslise değil dualist bir inanca sahiptiler. Hz. İsa'nın bir kadından dünyaya geldiğini kabul etmiyorlardı. Bu yüzden tıpkı Arianistler gibi Hz. Meryem'e tapınılmasını ve ona kutsallık atfedilmesini reddediyorlardı. Bogomiller, Hz. İsa'nın işkence görmediğine ve ölmediğine inanıyor, kiliselerdeki resimleri putperestlik olarak kabul ediyorlardı.[78]

İki yarımadada da geçmişte bir dönemde de olsa Hristiyanlığın ana damarlarından olan Katoliklikten farklı mezhep görüşlerinin yaşamış olması sonraki dönemlerde İslâm'ın bu topraklarda yayılmasını kolaylaştıran sebepler arasında yer alabilir. Özellikle Katolik inancıyla taban tabana zıt görüşlere mensup olan bu mezhep mensupları hem İberya'da hem de Balkanlar'da baskıya maruz kalmış ve görüşlerini terk etmeye zorlanmışlardır. Ancak İslâm hâkimiyetinde özellikle Bogomillerin elde ettikleri haklar onların İslâm'a ve Müslümanlara meyletmelerine yol açmıştır.

d. İslâm'ın altın çağı olarak nitelenen VIII-X. yüzyıllarda başta Endülüs olmak üzere hâkimiyet altına alınmış bölgelerde "Pax Islamica (İslam barışı)" tesis edilmiş, özellikle bilimsel, felsefî, edebî ve mimarî alanlarda önemli gelişmeler kaydedilmiştir.[79] Aynı şekilde Osmanlı da bütün Balkan Yarımadası'na siyasî

75 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s. 20-44.
76 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s. 20-44.
77 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* c. I, s. 4-5.
78 İsmajil Hodziç, *Bogomolizm ve Bosna-Hersek Bogomilleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2007, s. 81, 83-85.
79 Lütfi Şeyban, "Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi: İslâm", *Derin Tarih Dergisi*, sayı 2, Ekim 2012. (https://www.academia.edu/12887937/BATIYI_AYDINLATAN_DOĞU GÜNEŞİ_ENDÜLÜS 19.09.2015)

ve ticarî bütünlük kazandırmış, buna da "Pax Ottomanica (Osmanlı barışı)" denilmiştir. Sağlanan bu ortamda ekonomi gelişmiş, ziraî üretim artmış, toplumun refah seviyesi yükselmiştir.[80]

e. Endülüs'te Müslüman halk, buraya göç eden Arap ve Berberilerden oluşmaktaydı. Bunlara üçüncü bir unsur olarak yerli halktan Müslüman olanlar da katıldı. Bu İspanyol mühtedilere "Müvelled" adı verildi.[81] Balkanlar'da da Osmanlı'nın fethinin ardından yerli halktan İslâm'ı seçenlere -çok yaygın olmamakla beraber- "nev-Müslim" adı verilmiştir.[82] Endülüs'ün düşüşünden sonra baskıyla din değiştirmek zorunda kalan Müslümanlara "Morisco" adının verilmesinin yanı sıra eskiden beri Hristiyan olan halk ile karışmasınlar diye bunlara İspanyol kaynaklarında "cristianos nuevos" yani "yeni Hristiyanlar" denilmesi de ilginç bir ayrıntıdır.[83]

f. Endülüs'te de Balkanlar'da da büyük idealler çarpışmıştır. Endülüs'te Müslümanların takip ettikleri politika, farklı din ve ırk mensupları arasında karşılıklı kültürel etkileşim sürecini doğurmuş, bu etkileşim, bölgenin İslâmlaşmasına ve Araplaşmasına yol açtığı gibi "Endülüslülük" şuurunun oluşmasına da zemin hazırlamıştır.[84] Bunun karşısında ise "reconquista" ideali yer almıştı. Bu ideal nihâî olarak İberya Yarımadası'ndan Müslümanları temizlemeyi ve bütün Yarımada'yı Katoliklik çatısı altında toplamayı amaçlamıştı.

Balkanlar'da da benzer biri durum söz konusuydu. Osmanlılar bölgedeki bütün unsurları birbirine anlayışla ve hoşgörüyle davranan "Osmanlılık" kimliğiyle birleştirmişti. Osmanlı millet sisteminin bir sonucu olarak ortaya çıkan "Osmanlılık" bir yaşam tarzı ve toplum düzeniydi ve gayr-i Müslimlerin Osmanlının sosyal bünyesine entegrasyonunu ve Osmanlılaşmayı sağlamıştı.[85] Ancak onun karşısında da daha dar çerçevede ve tek bir etnik unsurun sığ ideallerine kilitlenmiş, ötekini yok saymaya, gerekirse bütünüyle onu yok etmeye dayalı "Büyük Sırbistan ideali" gibi ulusalcı faaliyetler yer almaktaydı.[86]

80 Kemal H. Karpat, "Balkanlar-Tarih", s. 28-32.

81 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 30. Mehmet Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, c. 34, s. 175-208.

82 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", s. 1-10.

83 Mehmet Özdemir, "Moriskolar", *DİA*, 2005, c. 30, s. 288-291.

84 Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülahazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu 1998*, Ankara 1999, s. 85-93. Özellikle X. yüzyılda kaydedilen medeniyet ve kültür hamleleri Endülüs'ü Batı'nın en müreffeh ülkesi hâline getirdi. Dolayısıyla Endülüslüler kendi ülkeleri ve toplumlarıyla gurur duyuyorlardı. Agm. s. 85-93.

85 Agop Garabedyan-Rumyana Komsalova, "Osmanlı Devleti'nin Dâhilî Siyasetinde Millet Sistemi", s. 403-411.

86 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayın, 1995, s. 53; Zekeriya Yıldız, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek,* s. 131, 135-137, 165; Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, (Terc. Alev Erkilet vd.), İstanbul, Klasik Yay., 2003 (II. Baskı), 109, s. 224-225.

Sonuç

İslâm, İberya Yarımadası'na Müslüman Araplar ve Berberiler aracılığıyla, Balkanlar'a ise Müslüman Türkler vasıtasıyla yayılmıştır. Ancak yayılma şekillerinde çok temel bir farklılık vardır. Şöyle ki İberya, İslâm'ı Arap ve Berberîlerden oluşan ordularla tanıdı. Ama Balkanlar, Osmanlı ordularından önce o bölgede faaliyet gösteren Alperen-Gazi dervişler aracılığıyla yani savaşmadan İslâm'la muhatap oldu.

İberya'da Müslümanlar arasında yaşanan anlaşmazlıklar ve çatışmalar Balkanları fetheden unsurlar arasında yaşanmamıştır. Ayrıca Osmanlı'nın Balkanlar'da gerek iskânla ilgili gerekse toprakla ilgili olarak uyguladığı sistem, yerli halkla kaynaşmayı ve onlar tarafından kabullenilmeyi kolaylaştırmıştır. Başlangıçta ve değişik zamanlarda Endülüs'te Müslümanlar arasında yaşanan çatışmalar belli periyotlarda asgariye indirilebilmiştir. Bunun sonucunda her iki coğrafyada da farklı din ve ırk mensupları yüzyıllarca bir arada barış içerisinde yaşamanın güzel örneklerini sergilemişlerdir. Ancak Müslümanların gerek iç çatışmalar gerekse Müslüman-Hristiyan mücadeleleri sonucunda hem İberya Yarımadası'ndan hem de Balkanlar'dan çekilmeleri söz konusu olmuştur. Bunun sonucunda Endülüs'te olduğu gibi Balkanlar'da da Müslümanlar, katliama, sürgüne ve dışlanmaya maruz kalmıştır. Yalnız iki coğrafyada yaşananlar arasında önemli bir farklılık vardır. O da: Balkanlar'da Müslümanların kurum ve kuruluşlarıyla varlıklarını sürdürmeye devam etmeleridir.

Her iki coğrafyada Müslümanların, hâkim oldukları dönemlerde muhataplarına karşı sergiledikleri davranış biçimiyle, Hristiyanların hâkim oldukları zaman dilimlerinde Müslüman ve Yahudilere karşı takındıkları davranış ve tutumları arasında ciddi bir fark görülmektedir. Bunun en belirgin sebebi İzzetbegoviç'in de dediği gibi Avrupa'nın, temel tasavvurlarını Ortaçağ'ın kaba okulunda şekillendirmesinden, ötekini ve ona ait değerleri yok saymasından kaynaklanmaktadır. Endülüslüler ve Osmanlılar ise fethettikleri topraklarda karşılaştıkları toplumlara Kur'an ve sünnetin genel çerçevesi içerisinde ölçülü ve olumlu davranmışlardır.

Kaynakça

AKIN, Hatice-Hatice Çetin, "Osmanlı Millet Sisteminin Balkanlar'da Etnik Kimliklerin Oluşmasındaki Rolü", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 51-66.

ATÇEKEN, İsmail Hakkı, "İslâm Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endülüs Örneği) ", *İSTEM*, Sayı 14, 2009, s. 41-59.

BEYDİLLİ, Kemal, "Avrupa/tarih", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 135-151.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Dosya No :55 Gömlek No :67 Fon Kodu: Y..PRK. AZJ.

ÇOLAK, Kamil -Numan Elibol, "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği, 1657-1700", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 313-331.

DALGALI, Fatih, "Rum-İli'nin Fethi ve Ulus Devlet anlayışının getirdikleri", *1453 Dergisi*, sayı: 15, yy, 2012, s. 43-48.

DEMİR, İsmet vd. (Haz.), *Bosna-Hersekle İlgili Arşiv Belgeleri (1516-1919)*, Ankara 1992.

DEMİRCİ, Mehmet, "Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Rolleri ve Sarı Saltuk Örneği", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya, 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 75-86.

EVLİYA ÇELEBİ, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I-X, (Tâb: Ahmet Cevdet), I. Baskı, Dersaadet, İkdam Matbaası, 1314.

GARABEDYAN, Agop -Rumyana Komsalova, "Osmanlı Devleti'nin Dâhilî Siyasetinde Millet Sistemi", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006*, İstanbul, 2011, s. 403-411.

GASPIRALI, İsmail (Molla Abbâs Fransevî), *Dârürrâhat Müslümânları*, Bahçesaray, 1906.

GASPIRALI, İsmail, *Gaspıralı Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, (neşr. Yavuz Akpınar, B. Orak, N. Muradov), İstanbul: Ötüken Yay. 2014.

HALAÇOĞLU, Yusuf, "Osmanlı Devleti'nin Rumeli İskânıyla İlgili Toponomik Bir Değerlendirme", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 3-9.

HAMİDULLAH, Muhammed, "Feth'ül Endelüs (İspanya) fi hilafet-i Seyidina Osman-Sene H. 27", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, cilt: VII, sayı: 1-2, s. 221-226.

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, I-III, terc. Alp Eker vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

HODZİÇ, İsmajil, *Bogomolizm ve Bosna-Hersek Bogomilleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2007,

IZETİ, Metin, "Arnavut Esnafı ve Tekkeler", *Milel ve Nihal*, cilt 9, sayı 2, 2012, s. 55-73.

İBN BATTÛTA, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, (Çev. A. Sait Aykut), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, (terc. Halil Kendir), I-II, Ankara 2004.

İBNÜ'L-KÛTİYYE (ö. 367/977), *Târihü iftitâhi'l-Endelus*, (tah. Abdullah Enis et-Tabbâ'), Lübnan-Beyrut 1415/1994.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *GAMER*, I, 1, 2012, s. 1-10.

İNALCIK, Halil, "Rumeli", *DİA*, 2008, c. 35, s. 232-235.

İNALCIK, Halil, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi*, III, Prizren 2005, s. 20-44.

İNALCIK, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

İSEN, Mustafa, "Bulgaristan Doğumlu Türk Şairleri", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 339-345.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (Terc. Salih Şaban), İstanbul, Nehir Yayınları, 2004

İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, (Terc. Alev Erkilet vd.), İstanbul, Klasik Yay., 2003 (II. Baskı)

KADRİĆ, Adnan, "Bosna'daki Fransisken Manastırlarında Osmanlı Kültür-Medeniyet Mirasının Kalıntılarına Kısa Bir Bakış" *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 407-412.

KALELİZADE, K. Şükrü, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul Kanaat Kütüphanesi, 1932.

KARPAT, Kemal H., "Balkanlar-Tarih", *DİA*, c. 5, s. 28-32.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

KUMRULAR, Özlem, *Türk Korkusu*, İstanbul Doğan Kitap, 2008.

KUPUSOVİĆ, Amina, "Osmanlı Yönetimi Zamanında Bosna'da Müslüman Erkek İsimleri", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya 21-23 Nisan 2000*, İstanbul, 2002, s. 381-387.

KURTULUŞ, Rıza, "Avrupa/Kıtada İslâmiyet", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s.151-159.

LİROLA, Jorge, "Müsta'rib", *DİA,* c. 32, 2006, s. 123-124.

NESİMİ, Qani, "Bitola Sicillerine Göre Osmanlı Devleti'nin Himayesinde Bulunan Makedonya Hristiyanlarının Dinî Hürriyeti", *Milel ve Nihal*, cilt 9, sayı, 2, İstanbul, 2013, s. 37-54.

OKİÇ, Tayyib, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, c. I, sayı: 1, s. 48-58.

ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayın, 1995.

ÖNGÖREN, Reşat, "Balkanlar'ın İslâmlaşmasında Sûfîlerin Rolü", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Sofya, 21-23 Nisan 2000*, 2002, s. 47-74.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülahazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu 1998*, Ankara 1999, s. 85-93.

ÖZDEMİR, Mehmet, "İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası (I), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, cilt 35, s. 243-284.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, c. 34, s. 175-208.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, XII/ 3–4, s. 283–296.

ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.

ÖZTUNA, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar III*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay, 1990.

PARLAK, Nizamettin, *Endülüs'ün Çöküşü Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2014.

ŞEN, Serkan, "Orta Asya'nın İlk Türk-İslâm Metinlerinde Kadim Gelenekten İslâmî Döneme Din Algısı: 'Türk Tanrısı'ndan 'Tanrı'nın Türkleri'ne' " *Orta Asya'da İslâm*, c. 2, Ankara-Türkistan 2012, s. 713-730.

TUNALI HİLMİ, *Makedonya: mazisi, hâli, istikbali*, (Osmanlıca), 2. Bs, Kahire, 1326.

TÜRKAN, Ahmet, "Makedonya'da Bulgar ve Latin Kilisesinin Gelişimi (Tunalı Hilmi'nin Makedonya Risalesi)" *Milel ve Nihal*, cilt 9, sayı, 2, İstanbul, 2013, s. 135-141.

URAL, Selçuk, "Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum ve Sarı Saltuk Örnekleri", *Türk Tarihinde Balkanlar*, 2013, c. I, s. 163-176.

YENİSOY, Hayriye Süleymanoğlu, "Sefarat-92 Osmanlılar zamanında Balkanların Ekonomik ve Kültürel Gelişmesinde Yahudilerin Katkısı", *Makaleler*, (Haz. Erhan Süleymanoğlu), yy, 2015.

YETİŞGİN, Mehmet, "Osmanlı Son Döneminde Balkanlardaki Olayların Bölgedeki Türk ve Müslüman Halk Üzerindeki etkileri" *Türk Tarihinde Balkanlar*, c II, s. 859-893.

YETİŞGİN, Mehmet, "Osmanlı Son Döneminde Balkanlardaki Olayların Bölgedeki Türk ve Müslüman Halk Üzerindeki etkileri" *Türk Tarihinde Balkanlar*, Sakarya Üniversitesi, c II, s. 859-893.

YILDIZ, Zekeriya, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1993.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, "Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebû Suud Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, c. I, sayı: II-III, s. 137-160.

Türk İslam Kültürünün ve Sanatının Polonya Kültürüne ve Sanatına Etkisi

Öztürk EMIROĞLU

Doç. Dr., Varşova Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi Türkoloji ve Orta Asya Halkları Bölümü Öğretim Üyesi, Yunus Emre Enstitüsü Varşova Müdürü

Özet

Türkler, büyük çoğunluğu bin yıldan daha uzun süredir İslam dinini benimsemiş, Hristiyan (Gökoğuz), Musevi (Karay), Şaman (Yakutistan, Çuvaşistan ve Sibiryanın güneyindeki Türk kökenli halklar) gibi farklı din ve inançlara göre kültür hayatları olan bir millettir. Bu millet, Çin'den Balkanlara, Rusya'dan Kuzey Afrika'ya geniş bir coğrafyaya yayılmış olup ağırlıklı olarak İslam kültür ve medeniyeti dairesinde yaşamaktadır. Müslüman Türklerin bin yılı aşkındır geliştirdikleri Türk İslam kültürünün ve medeniyetinin, Polonya kültürüne etkileri bu yazıda örnekleriyle bütünlüklü bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bir kültürün gücünün ölçütlerinden biri, başka kültürleri etkileme boyutudur. Bu bağlamda Türk İslam kültür ve medeniyeti, uzak ve yakın coğrafyalarda pek çok kültürü; din, dil, mimari, musiki, folklor, mutfak, giyim kuşam değerleri gibi yönlerden etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Ancak başka kültür ve medeniyetlere ait değerlerden de etkilendiği bir vakıadır.

The Impact of Turkish Islamic Culture and Art on the Culture and Art of Poland

Summary

Turks are a nation which has mostly adopted Islam for more than a millennium and also nations with different religions and beliefs (Christians (Gagauzia), Jews (Karaites), Shaman (Yakutia, Chuvashia and the nations south of Siberia of Turkish origin). This nation has expanded over a large geographical area from China to the Balkans, from Russia to North Africa and mainly lives in an environment of Islamic culture and civilization. The intention of this paper is to manifest the influence of Turkish Islamic culture and civilization which have been developed for over a thousand years by Moslem Turks on the culture of Poland in a holistic way with examples.

One of the measures manifesting the power of a culture is the extent it influences other cultures. In this context Turkish Islamic culture and civilization have influenced cultures in far and near regions in terms of values such as religion, language, architecture, music, folklore, cuisine and clothing and continues to do so. However, it has also been influenced by values from other cultures and civilizations.

Giriş

1. Din Yönünden Etkileme

İslam dininin esasları yönünden Türk kültür hayatının, Hristiyan dinî değerleri çerçevesinde kültür hayatı geliştirmiş (Polonyalıların Hristiyanlığı kabulü 966) Polonya toplumunu etkilediği veya ondan etkilendiği söylenemez. Ancak Polonya'da yaşayan Müslüman Tatarların dinî ritüellerinin Hristiyanlık unsurlarının etkilediği bir gerçektir. Fakat Türkiye Polonya bağlamında din anlayışı, ibadet şekilleri yönünden ne tek ne de çift taraflı bir etkiden söz edilemez.

Dinî mimari yönünden Müslüman mimarların ürettikleri yapı teknikleri, iç-dış dini ve sivil mimari şekilleri Polonya'nın bilhassa dini ve aristokrat sivil mimarisini etkilemiştir. Avrupa genelinde, Polonya özelinde İslam sanatının bileşenleri olarak Türk, Fars ve Endülüs sanatını öncelikli olarak düşünmek gerekir. Çünkü İslam sanatının Avrupa'ya etkisi, genelde Türk, Fars ve Endülüs Emevilerinin oluşturduğu sanat eserleri üzerinden gerçekleşmiştir. İslam sanatı Avrupa'ya; Ortaçağ, Rönesans, Barok ve Rokoko dönemlerinde savaş ve barış zamanlarında, İslam veya Müslüman Doğu sanatı estetiğini ve endüstrisini geliştiren başta Türkler ve Farslar olmak üzere Türklerin egemenliği altında yaşayan Yunan ve Ermeni ustaların da katkılarıyla taşınmıştır.

Türk İslam sanatından geçen mimari formları Polonya Cumhuriyeti'nin güney-batı topraklarında XVII. ve XVIII. yüzyıl güney-doğu Polonya'sında Lviv, Lublin, Krakov, Zamojsc civarlarındaki dini ve sivil mimari yapılarda görmek mümkündür. Gdansk, Torun, Malbork gibi kuzeyden güneye, doğudan batıya ticari yolların geçtiği önemli şehirlerde Türk İslam mimarisinde kullanılan oval yapı tekniklerini bilhassa Lviv'deki eserlerde daha bariz görmek mümkündür.

Din anlayışı ve ibadet şekilleri yönünden Türkiye Polonya bağlamında doğrudan etkilenme olmamışsa da Türkçede din ile ilgili kavramlar içlerinde yaşayan Müslüman Tatarların da etkisiyle Lehçeye taşınmıştır. Geçmiş devirlerde Türk İslam kültüründe kullanılan aşağıdaki dini kavramlar Lehçede de kullanılmıştır.

I.a. Dinle İlgili Kelimeler

bayram→ bajram: Müslümanların kutsal günü ve Türklerde Ramazan ayının sonundaki birkaç gün şeklinde açıklanmaktadır. Eskiden yazı dilinde kullanılmış günümüzde kullanılmamaktadır.

derviş→ derwisz: Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

ezan→ ezan: Sadece Türkoloji ve diğer İslam ülkeleri üzerine yazılan eserlerde namaza çağrı olarak geçmektedir. İslam dinini bilmeyenler, ezan için müezzin şarkı söylüyor, demektedirler. Ancak Irak'taki savaşla bu kelime yeniden günlük hayatta kullanılmaya başlandı.

gavur→ giaur: Müslümanlar tarafından, Allah'a inanmayanlar için kullanılır. Farsçadan Türkçeye geçtiği kaydedilen bu kelimenin Lehçe'ye Osmanlı Türkleri tarafından taşındığı belirtilmektedir.[1] Günümüzde de kullanılmaktadır.

hoca→ hodża: 1. Müslüman toplumlarda, öğreten ve dini ibadetlerde önderlik yapan kimse. 2. Müslüman Hintlilerde kast sisteminin en üst kişisi. Bu kelimenin de Farsçadan Türkçeye geçtiği ve Osmanlılar tarafından Lehçeye taşındığı belirtilmektedir.[2] Hâlâ kullanılmaktadır.

kısmet→ kismet: Müslümanlıkta her insanın alın yazısı, kişiye düşen pay. Kelimenin Arapçadan Türkçeye geldiği Türkçeden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[3] Günümüzde de kullanılmaktadır.

mes→ meszty: 1. Ayakkabının içine giyilen topuksuz inceltilmiş deriden kısa çizme. 2. İnceltilmiş deriden yapılmış topuklu yumuşak ayakkabı. Hâlâ yumuşak inceltilmiş deriden kadın çizmeleri için kullanılmaktadır.

mescit→ meczet: Müslümanların topluca ibadet ettikleri ev. Arapçadan Türkçeye, Osmanlılar aracılığıyla da Lehçeye taşındığı kaydedilmektedir.[4] Türkçedeki hem cami hem de mescit karşılığı kullanılmaktadır.

minare→ minaret: Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır. Arapçadan Türkçeye oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[5]

molla→ mułła: Müslümanlara ibadette önderlik eden, nikahlarını kıyan kişi. Kelimenin Arapçadan Türkçeye, Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[6] Günümüzde kullanılmamaktadır.

müezzin→ muezin: Müslümanları ibadete çağıran kişi. Arapçadan Türkçeye Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaynaklarda belirtilmektedir.[7] Günümüzde kullanılmaktadır.

müftü→ mufti: İslam ülkelerinde dini kurallarını anlatan ve koruyan kişi. Sözlüklerde bu kelimenin doğrudan doğruya Arapçadan Lehçeye geldiği kaydedilmektedir.[8] Ancak bize göre bu kelime de Türkçeden Lehçeye geçmiştir.[9] Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

---

1 Jan, Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1980, s. 250.
2 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 283.
3 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 354.
4 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 462.
5 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 479.
6 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 496.
7 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 495.
8 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 495.
9 Nitekim bu kelimeler Lehçeye Türkçeden geçmiştir. Bkz. W.P. Turek, *Słownik Zapożyczeń Pochodzenia Arabskiego w Polszczyźnie / Arapçadan Lehçeye Ödünç Gelen Kelimeler,* s. 79.

namaz→ namaz: Müslümanların günde beş defa yaptığı ibadet. Kelimenin Farsçadan Türkçeye oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[10] Sadece yazılı metinlerde geçmekte konuşma dilinde kullanılmamaktadır.

ramazan→ ramadan: Kelimenin Türkçeden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[11] Günümüzde sadece Müslümanların tuttuğu oruç ve ay için kullanılmaktadır.

şeyh→ szejk: Lehçeye girdiği günden beri Türkçedeki anlamıyla kullanılmaktadır.

tülbent→ turban: Müslüman ülkelerde ve Hindistan'da kadınların baş örtüleri. Kelimenin Farsçadan Türkçeye oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[12] Günümüzde, erkeklerin başlarına örttükleri serpuş anlamında kullanılmaktadır.

II. Giyim Tarzı Yönünden Etki

Türk İslam giyim tarzı, Balkanlar başta olmak üzere Orta Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Polonya, Türk giyim-kuşam tarzının etkilediği ülkelerden biridir. Türk giyim tarzının Polonya'da gelişmesinde Osmanlı, Tatar ve Karay Türklerinin üç yönlü rolü vardır. Ayrıca giyim-kuşamdaki etkilenmenin iki ülke arasındaki ticaret, diplomasi, savaş ve barış ilişkilerine paralel yürümediğini vurgulamak lazım gelir. Çünkü XVII. yüzyılda Polonya ile Türkiye arasında beş kez doğrudan savaşlar yaşandığı hâlde, erkek kaftanlarında Türk biçim ve motif hâkimiyetinin yanında "turguerier" modası söz konusudur. Ayrıca Polonya'da XVII. yüzyıl erkek kıyafetleri için kostümolojide "wiek kontuszow-kaftan devri"denmesi de bu etkinin kanıtıdır. Kontuş, Doğu'nun bilhassa Osmanlı Türk tarzının Polonya'ya etkisinin kanıtıdır.[13]

Kostümolojide kaftanlar iç ve dış olmak üzere iki çeşittir. İç kaftan genelde sade kumaşlardan dikilirken dış kaftanlarda genelde desenli kumaşlar tercih edilir. Türk kaftanlarını kesim ve dikim bakımından Avrupa kaftanlarından ayıran iki önemli fark vardır:

1. Türk kaftanları, vücut ölçüsüne uygun olarak omuz ile kolun birleştiği noktadan biçilir ve dikilir. Avrupa kaftanlarında omuz dikişi göğüs hizasından aşağıda, kolun ortasına doğru sarkık biçimdedir.

2. Türk erkek kaftanları genelde parçasız kumaştan ve arkası dikişsiz olarak tasarlanır. Bu nedenle giyildiğinde dik durur. Avrupa erkek giysileri ise parçalı kumaştan ve kıvrımlı şekilde tasarlanarak dikilir.

10 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 501.
11 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 625.
12 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 783.
13 Tadeusz Mankowvski, *Orient w Polskiej kulturze artystycznej,* Ossolińskich Yayınevi, Wrocław-Kraków, 1959, s. 209.

Bu iki özellik göz önünde bulundurulduğunda, Türk iç kaftan tarzının, Polonya'daki yansımasını şu iki kaftan örneğinde görebiliriz. Polonya'da zupan ve çehman olarak adlandırılan kaftanlardan birincisi XVII., ikincisi XVIII. yüzyıla aittir.

1- Zupan 2- Czehman

Polonya'da erkeklerin giysilerinde Türk etkisi bu kaftanlardan çok önce başlamıştır. 1517'de Kral Zygmunt adına Napoli'ye Bony kraliçesini istemeye giden heyetin kıyafetleri İtalyanların dikkatini çeker. Ricardo Bartholino, heyette bulunanların başlarındaki beyaz, yukarı doğru uzanan kalpakları, kıymetli taşlarla süslü elbiseleri, altın ve gümüşlerle süslü kemerleri ve tokaları Tatar tarzı olarak adlandırır. Bartholino, XVI. yüzyıl Polonya giyim tarzında Türk etkisi yanında, Macar modası ile karışım gösterdiğini düşünmüşse de, aslında bu kıyafetler daha fazla Türk tarzına göre tasarlanmıştır.[14]

Polonya'da doğu, özellikle elbiseler üzerinde görünür. Çünkü doğu motifli giysiler insanların her zaman daha fazla dikkatini çekmiştir. Müslüman Türk giyim tarzının etkisini daha somut bir şekilde aşağıda Kanuni Sultan Süleyman ve Magnat Andrzej Krasinski'nin giysilerindeki benzerlikte görebiliriz. Kanuni Sultan Süleyman'ın portresinden yaklaşık iki asır sonra, XVIII. yüzyıl ortalarına ait Andrzej Krasinski kaftanı, Osmanlıların Polonya kültürüne etkilerinin önemli kanıtlarından biridir.

14 Tadeusz Mankowvski, *Orient w Polskiej kulturze artystycznej,* s. 195.

4 5

(Osmanlı Sultanı Kanuni'nin portresi Viyana'da bir *Kodeks*'te, Polonya Magnat'ı Krasiński'nin portresi ise Varşova Milli Müze'de bulunmaktadır.[15]

Türk giyim tarzının bir başka yansımasını, XVI. yüzyılda Kral Stefan Batory'nin ve XVII. yüzyılda Hetman Janusz Radziwiłł'in giysilerinde de görmek mümkündür. Bu giysilerin biçim, dikim, düğme, desen gibi özellikleri tamamen Türk tarzıdır. Stefan Batory'nin kral olduğu dönemde (1576-1586) etrafındakilerin Macarlarla yakın ilişkiler geliştirmesi sebebiyle Macar etkisinin de olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak 6 numaralı resimde Batory, bir Osmanlı Sultanı veya paşası gibidir.

6-Kral Stefan Batory (1533-1586) 7- Janusz Radziwiłł (1612-1655)

15 Tadeusz Mankowvski, *Orient w Polskiej kulturze artystycznej,* s. 199.

Osmanlı devletine gelen elçiler, Tanzimat'a kadar misafir sayıldıkları için bütün iaşeleri Osmanlı devleti tarafından karşılanırdı. Ayrıca bu elçilere Osmanlı giysileri, Türk yemek ve kahve takımları hediye edilirdi. İstanbul'a gelen Polonyalı elçilere de kaftanlar hediye edilmiştir. Elçilerin, Polonya'ya döndükten sonra bu kaftanları ülkelerinde giyebilecekleri şekilde yeniden diktirdikleri anlaşılmaktadır. Bunu Polonya koleksiyonlarında elçilere hediye edilmiş orijinal Türk kaftanlarının mevcut olmamasına bakarak söylemekteyiz. Aşağıda 8 numaralı resimde örneği görülen portre gibi.

8-Elçi Krzysztof Zbaraski (1580-1627)

İstanbul'a Polonyalı esirler meselesini görüşmek üzere 1622'de gelen K. Zbaraski'nin başındaki kalpak, iç kaftanın kumaş sadeliği, dış kaftandaki desenler, biçim, dikim şekli ile omuz modeli, kol uzunluğu, düğmeler çok orijinal bir Osmanlı giyim örneğidir. Bu resimdeki dış kaftanın desenleri, Osmanlı Türklerinin mimari, minyatür ve süslemelerinde mükemmel bir simetri ile hareket ettikleri, bütün motiflerin İslam anlayışındaki her nesnenin tekten geldiği felsefesini yansıttığının sadece bir örneğidir.

Yakın doğu kültür unsurlarının Polonya'da XVII. yüzyıldaki bir diğer yansıması Sarmatizm'de görülür. Sarmata; vatansever, cesur, yiğit, soylu kimse demektir. Sarmatizm, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıl ortalarına kadar Polonyalı soylular arasında hüküm sürmüş muhafazakâr bir yaşam biçimidir.[16] Polonya'da Ortaçağ, K. Kolomb tarafından Amerika'nın keşif tarihi olan 1492'de sona erer ve bu tarihten sonrası yeniçağ olarak adlandırılır. Yeniçağda, Polonya'nın genelinde toplum-

16 *Nowy słownik języka polskiego*, PWN Yayınevi, Warszawa, 2003, s. 899.

sal hayatta kriz hâkim iken Polonyalı soylular olabildiğince rahat yaşamışlardır. Soylular, Avrupa'da yaşanan yeniliklerle ilgilenmedikleri gibi dar ve kapalı bir şekilde sadece kendi sorunlarıyla ilgilenmişlerdir. En önemli işleri tarım ve çiftçilikle uğraşmak, amaçları ise tarımsal ürünleri pazarlarda yüksek fiyatla satmaktır. O dönemde Batı Avrupa'da Polonya tarım ürünlerine fazla ihtiyaç olmadığından soylular, Batı'da pek önemsenmese de; sejmiki ziemski /bölge meclisleri ve kralı seçen sejm walne/vekiller meclisinin temsilcileri olmaları sebebiyle Polonya içinde önemli konumda idiler.

XVII. ve XVIII. yüzyıl Polonya soyluları, kendilerinin eski sarmatlardan geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncenin doğruluğunu veya yanlışlığını antropolog ve tarihçilere bırakarak, M. Ö. Kafkasya'dan gelerek Volga nehri ve Karadeniz kıyılarında bugünkü Ukrayna topraklarında sarmatların yaşadıklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Polonya soyluları, kendilerinin sarmatlardan cesurluk, yiğitlik gibi genetik özellikler taşıdıklarına inanmışlardır. Sarmatların üç temel özelliği özgürlük, vatanseverlik ve gelenekçiliktir. Sistem değişikliklerinden, muhafazakârlıkları sebebiyle hoşlanmazlar. Devlet işleyişinde ve günlük yaşamda yenilikleri sevmediklerinden işe yaramasa da eski kanunları ve kendilerini üst değer olarak görmüşlerdir. Bu anlayıştan olsa gerek, kendilerini kıyafetlerin üstün göstereceğini zannederek, giysilere aşırı önem vermişlerdir. Bir sarmatın kıyafeti; yukarıda görülen "zupan" yani uzun iç kaftan üstünde kolsuz ve kapüşonlu palto ile bele bağlanan kuşak ve kemerler ile buna bağlı kılıç ve başındaki kalpaktan oluşur.

10- Bir sarmat giysisi

11- Bir başka sarmat giysisi

Sarmatların vazgeçilmez aksesuarlardan biri kendilerinin rycerz/şövalye olduklarını gösteren kılıçlarıdır. Günlük hayatlarındaki en büyük eğlenceleri ise av, balolar, fazla yemek ve içmek, israf etmek daha sonra da kılıçla dövüşmektir. Aşağıdaki resim söylediklerimiz için uygun bir örnektir.

12- Sarmatların birbirleriyle dövüş sahneleri

Bu resimden de anlaşılacağı gibi sarmat kıyafetlerinde kırmızı, sarı, mavi ve bordo renk hâkimdir. Sıralanan örneklerden de anlaşılacağı üzere, Polonya'da erkek giysilerinde Doğu, kadın giysilerinde ise Batı biçim ve dikim tarzı hâkimdir. Kırsalda bilhassa Ukrayna ve Galiçya taraflarında oturan Polonyalı kadınların elbise kesim, biçim ve desenlerinde Doğu hâkimdir. Şehirli kadın elbiselerinde kumaşlar Doğu'dan, fakat biçim ve dikiş tamamen Batı modeline göre yapılmıştır. Bu, Doğulu kadın elbiselerindeki biçim ve dikim tarzı ile Batılı kadınların giyim zevklerinin farklı olmasından kaynaklanır.

13

14

13 numaralı resim 1806, 14 numaralı 1823'e ait Polonya kadın modasını yansıtmaktadır.[17] Bu resimler bize Doğu'nun kumaşlarının Batılı kadınların gözlerini aldığını gösterir. Pahalı dahi olsa en eski devirlerden itibaren Venedikli ve Cenevizli tüccarlar Avrupalı kadınlara Doğu'nun kumaşlarını taşımışlardır. Kumaşların adlarına bakıldığında da Türkiye ve İran'dan geldiği görülür.

II. a. Kemerler-Tokalar ve Kuşaklar

Polonya'da, genelde kemerler deriden ve metalden yapılır. Kemer tokaları bilhassa süslü olurdu. Aşağıdaki resimde biri Türk, diğeri Polonya motifiyle süslü iki kemer tokası görülmektedir.

17 Małgorzata Możdzyńska-Nawotka, *O modach i strojach,* Dolnośląskie Yayınevi, Wrocław, 2004, s. 210.

15- Türk motifli bir kemer tokası 16- Polonya'ya ait Türk stili kemer tokası

XVI. yüzyılda Polonya'da deri ve metal kemerler yaygınken, XVII. Yüzyılda ipek kuşakların girmesiyle şark tarzı kumaş kuşaklar moda olur. Polonya'ya ilk kez ipek kuşaklar 1536'da Hacı Muhsineddin'in oğlu Hacı Receb'in Bursa'dan götürdüğü kaynaklarda kayıtlıdır.[18] Bu kuşaklar Polonya'da XVII. yüzyılda "burskie/Bursa" ve "angurskie/Ankara" diye adlandırılmıştır.[19]

17- Türk motifli kuşaklar 18- İran motifli kuşak

18 *Archiwum Akt Dawnych*, katon 67, dosya 56.
19 Tadeusz Mankowvski, *Orient w Polskiej kulturze artystycznej,* s. 204.

19- Krakov tarzı kuşak 20- Gdansk tarzı kuşak

Polonya'da kuşaklarda ilk motifler Türk tarzı ağırlıktaydı. XVIII. yüzyılda kuşaklarda Türk motifleri yanında Pers ve Afgan etkisi de görülür. Kumaş kuşaklar, Türkçe mendil kelimesinden türetilen "mendelkowy" olarak adlandırılmıştır. Polonya'da çok kaliteli Pers kumaşları da ilgi görmüştür ve bunlara "nagdeh" denilmiştir.[20]

1. b. Giyim Kuşamla İlgili Lehçe'deki Türkçe Kelimeler

altınbez→ altembas: İpekten yapılmış altın renginde parlak bez. Günümüzde dokumalar için kullanılmaktadır.

başlık→ baszłyk: Kalın kumaştan yapılan başı ve boğazı soğuktan koruyan başlık. Eski Rusçada da kullanıldığı belirtilmektedir.

başmak→ baczmagi: XVII. yüzyılda Polonya'da çok yaygın olarak kullanılan, Osmanlı modası giysilerden, uzun, boğazlı diz altına kadar çıkan deri çizme. Günümüzde de kullanılmaktadır.

cepken→ czekman: 1. XVIII. yüzyılda erkeklerin giydiği uzun kollu elbise. Türkçe Sözlükte "kolları yırtmaçlı ve uzun, harçla işlenmiş bir tür kısa, yakasız üst giysi" şeklinde ve Lehçedeki kullanımından farklı tanımlanmaktadır. 2. Yakın doğuda erkeklerin, uzun iç giysileri. Günümüzde kullanılmamaktadır.

çarşaf→ czarczaf: Müslüman kadınların geleneksel olarak, başlarını, yüzlerini örttükleri giysi. Kelimenin Farsçadan Türkçeye, Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[21] Örtünen kadınlar için hâlâ kullanılmaktadır.

çizme→ ciżmy: Yumuşak, ince, renkli deriden dizlere kadar çıkan boğazlı

20 Tadeusz Mańkowski, *Pasy Polski,* Wroclaw, 1964, s. 204.

21 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 130.

ayakkabı. Tahminen XV. yüzyılda Macarca yoluyla Lehçeye geçmiş, dağlarda yaşayan Polonyalıların kullandığı Türkçe kökenli en eski kelimelerdendir.[22] Sadece kadınların giydiği ayakkabılara çizme denilmiştir. Edebiyat dilinde ve günlük dilde hâlâ kullanılmaktadır.

çuha→ czucha: Yünlü, bol işlemeli; dağlı insanların giydiği palto. Bu kelimenin Farsça kökenli olduğu kaynaklarda belirtilmemektedir. Türkçe kökenli kelime gibi verilmektedir. Bugün bütün giysiler için "ciuchy" denilmektedir.

dimi→ dymka: Pamuklu parlak kumaş. Kaynaklarda bu kelimenin Türkçeden Lehçeye geldiği belirtilmektedir. Yunanca bir kelime olduğu kaydedilmemektedir.[23] Günümüzde kullanılmamaktadır.

dolama→ dolman: 1. Yeniçeri veya Tatar subayları giysisi. 2. Türklerde erkeklerin palto altına giydikleri kollu, uzun elbise. 3. Macarlarda askerlerin giydiği düz, kısa redingot. Kelimenin Türkçeden Macarcaya oradan da Lehçeye ge**çtiği belirtilmektedir**.[24] **Günümüzde kullanılmamaktadır.**

ferace→ ferezja: 1. Polonya'da XVI. ve XVII. yüzyılda erkekler tarafından giyilen beli kemerli uzun erkek pardösüleri. 2. Türkiye'de ise kadınlar tarafından kullanılan şık bir örtü anlamında, kelimenin Yunancadan Türkçeye Türkçeden de Lehçeye geçen bir kelimedir.[25] Türkçe Sözlükte ise kelimenin Arapça kökenli olduğu kaydedilmektedir.[26] Günümüzde kullanılmamaktadır.

fes→ fez: Müslüman ülkelerde erkeklerin başlarına örttüğü yuvarlak başlık. Hâlâ kullanılmaktadır.

hilat→ chałat: Türklerde padişah tarafından ödüllendirilen kimseye verilen onur nişanesi kaftan, elbise. Kelimenin Arapçadan Türkçeye, Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[27] Lehçede çok sade ve basit erkek giysisi olarak günümüzde de kullanılmaktadır.

kaftan→ kaftan: 1. Kalın kumaştan dikilmiş, geniş ve uzun elbise 2. Ortadoğu'da halkın giydiği üstü geniş elbise.[28] Günümüzde bebekler için bele kadar inen gömlek şeklindeki giysiye "kaftanik" denilir.

kefiye→ kefia: Türklerin başlarına örttükleri renkli yazma. Günümüzde kullanılmamaktadır.

pabuç→ bambosze veya papucie: Yünlü kumaşlardan yapılmış ev içinde giyilen terlik. Farsçadan Türkçeye gelen bu kelime Osmanlı Türkçesinden Lehçeye geçmiştir.[29] Terlik ve çocuk ayakkabısı anlamında hâlâ kullanılmaktadır.

22 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 119.
23 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 165.
24 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 156.
25 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 214.
26 *Türkçe Sözlük,* Türk Dil Kurumu Yayını, 7. baskı, Ankara, 1983, s. 402.
27 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 118.
28 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 329.
29 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 67.

tiftik→ dyftyk ya da dywdyk: 1. Kalın yünlü kumaş, 2. Atlara örtmek için örülmüş kalın, altın iplikli örtü. Günümüzde de kullanılmaktadır.

yaşmak→ jaszmak: Türk kadınlarının yüzlerini ve boğazlarını kapattıkları örtünme biçimi. Günümüzde kullanılmamaktadır.

III. Savaş Aletleri Bakımından Etkileme

Bu başlık altında kılıç, mihver, bozdoğan, topuz ve kalkan gibi savaş aletleri değerlendirilecektir. Polonya kılıçları XVII. yüzyıla kadar genellikle süssüz ve sade yapılmıştır. Aşağıda örneği görülen kılıçlar tipik Polonya kılıçları olup adına "şabla" denilir. Resim 21'deki kılıçlar, XVI. yüzyılda Polonya yapımı olup Polonya Askeri Müzesi'nde bulunmaktadır.[30]

21- Szabla

22- Karabela

Polonya kılıçları özellikle XVII. yüzyılda Türklerle çok savaşılan bir devirde hem süslenmeye hem de çeşitlenmeye başlamıştır. Resim 22'deki kılıçlar, Polonya'da Türk kılıç biçiminin en tipik örneğidir. Adı da Türkçeden alınan bu kılıçlar, XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait olup Varşova Askeri Müzesi'nde bulunmaktadır.[31]

30 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* II. baskı, Warszawa,1984, s. 45.

31 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 62.

23- Bu mihverlerin Lehçe'deki adı "Yeniçeri kalpağı"dır. XVIII. yüzyılın birinci yarısında Polonya'da yapılmıştır. 1733'te Kral II. August dönemine aittir. Aynı resimdeki kılıçların adı ise "yatagan"dır.[32]

24- Bozdoğanlar

Resim 24'teki bozdoğanlardan birincisi Polonya'da yapılmış olup adı "Buzdygan"dır. XVIII. yüzyılın birinci yarısında yapılmıştır. Uzunluğu 69,5 cm, ağırlığı bir kilograma yakındır. Ortadaki bozdoğan tamamen Türk bozdoğanı tarzında yapılmış olup uzunluğu 67 cm, ağırlığı 1,24 kg'dır. İkinci bozdoğanı Hetman Stanisław Jabłonowski kullanmıştır. Bu bozdoğanın üzerindeki işlemelerin simetrik oluşu Türk ustaların ürünü olduğunu göstermektedir. Üçüncü bozdoğan ise Polonya tarzında yapılmış olup süslemeleri Türk tarzı özellikler taşımaktadır. Uzunluğu 60 cm, ağırlığı 0,93 kg'dır.[33]

32 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 40.
33 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 68.

25 26

Resim 25'teki topuzun (Lehçesi bułan, Türkçe bulanmak fiilinden türetilmiştir) birincisi Hetman Marcin Kalinowski'ye ait olup 1652'de yapılmıştır. İkincisi 1867 yapımı olup Hetman Stanisław Rewerz Potocki'ye aittir. Her iki bulan da tamamen Türk stilinde yapılmıştır. Resim 26'daki topuz ise Hetman Józef Potocki'ye ait olup 1701'de Türk tarzında yapılmıştır.[34]

Savaş aleti olarak kalkan kelimesi Lehçe'de kullanılır. Bu kelimenin, XVI. yüzyılda Leh diline girdiğini tahmin etmekteyiz. Aşağıda örneğini gördüğümüz iki kalkandan ilki XVII. yüzyılın birinci yarısında yapılmış bir Türk kalkanıdır. İkinci kalkan ise aynı yüzyılın ikinci yarısında yapılmış bir Polonya kalkanıdır. İkinci kalkanın birinci örnek alınarak yapıldığını dizayna bakarak tahmin etmekteyiz.

34 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 107, 114.

27- Türk kalkanı 28- Polonya kalkanı

Her iki kalkan da Krakov'da Milli Müze'de bulunmaktadır.[35]

2.a. Savaş ve Askerlik İle İlgili Kelimeler

bajan?→ ban:1. Askerlikte yönetici, müdür. Macarcada (banatu) şeklinde kullanıldığı kaydedilmektedir. Hırvatça ve Sırpçada, 1929-1941 yılları arasında Yugoslavya'da taşra yöneticisi anlamında kullanılmıştır. Lehçeye Sırp ve Hırvatçadan geldiği bu dillere de Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[36] 2. Eski devirlerde bozuk para anlamında da kullanılmış. Günümüzde kullanılmamaktadır.

barış→ borysz: Alış verişte para ya da yemek ikramı anlamı vardır. Türkçedeki anlamından tamamen başka bir anlam verilmiş, bugün kullanılmamaktadır.

bozdoğan→ buzdygan: Türkçedeki anlamıyla bir silah çeşidi veya sembol olarak hâlâ kullanılmaktadır.

cida?→ dzida: Eski bir silah. Ucunda sivri bir demir bulunan uzun ince bir sopaya takılı savaş aleti, mızrak. Günümüzde, çocukların birbiriyle sopalarla, Türkiye'deki kılıç kalkan oyununa benzer tarzda oynadıkları oyuna cida denilir. Bugünkü Lehçede dzida sözü sivri av aletleri için de kullanılmaktadır.

cirit→ dziryt: Eski zamanlarda kullanılan ucunda sivri demir bulunan ve hayvan avlamaya yarayan alet. Bugün bazı Afrikalı gruplarda bulunduğu

35 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 123.
36 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 67.

kaydedilmektedir. Kelimenin Arapçadan Türkçeye geçtiği şeklinde kaynaklarda yanlış bilgi bulunmaktadır.[37] Günümüzde kullanılmamaktadır.

cirit→ dżygitowka: Kafkasya'da atlarla yapılan spor. Kelimenin Lehçeye Rusçadan geldiği, Rusçaya Türkçeden geçtiği belirtilmektedir.[38] Günümüzde de kullanılmaktadır.

çete→ czata: Savaş, yağmalama, hırsızlık gibi olaylarda gözcülük yapan, nöbet tutan kimse olarak Türkçedeki anlamından farklı kullanılmaktadır.

devşirme→ dewszirme: Osmanlı tarihi üzerine yazılan kitaplarda geçen bir kelimedir.

esir→ jasyr: Türkiye ve Tatar Türkçesindeki anlamıyla savaşlarda tutsak alınan kimse olarak günümüzde de kullanılmaktadır. Bu kelimenin Arapça kökenli olduğu Lehçe kaynaklarda belirtilmemiştir.

kalkan→ kałkan: Türkçedeki anlamıyla, Polonya'da XVI. **yüzyıldan XIX**. yüzyılın sonuna kadar yaygın olarak kullanılmıştır. Günümüzde tarih ve sanat tarihi ile ilgili metinlerde kullanılmaktadır.

karabela→ karabeła: Savaş aleti olarak çok süslü ve kabzasında kartal motifi bulunan XVII. ve XVIII. yüzyılda Polonyalı soyluların prestij sembolü olarak da taşıdıkları kılıç.

kesim→ kęsim: Baş kesimi. Sadece başvurmak söz konusu olduğunda tarihle ilgili kitaplarda bu kelime geçmektedir.

ok→ **łók**; Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

ordu→ horda veya orda: 1. Ordu 2. Kalabalık, topluluk. Türk ve Moğollarda kağanın emrindeki askerler anlamında tarihi metinlerde kullanılmıştır. Tarihle ilgili olaylardan bahsederken günümüzde kullanılmaktadır. Ayrıca "horda kibiców" şeklinde saldırgan bir grup, saldırgan taraftar anlamında kullanılmaktadır.

pulat→ bułat: 1. Kabzası geniş Türk ve Pers kılıcı. 2. Kalitesi çok yüksek, parlatılmış özel çelikten yapılmış küçük kılıç. Kelimenin Farsçadan Türkçeye Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[39] Tarihi metinlerde kullanılmaktadır.

serasker→ serasker: Osmanlı dönemi Türkiye'sinde askeri en üst makam. Sonra savaş bakanlığı. Türkçeye yarısı Arapça yarısı Farsçadan gelen bu kelimenin Lehçeye Türkçeden geldiği kaydedilmektedir.[40] Tarihle ilgili metinlerde günümüzde de kullanılmaktadır.

37 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 170.
38 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 170.
39 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 97.
40 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 678.

seymen→ semen: 1. Asker, jandarma. 2. Eski Rusya'da sarayları korumakla görevli kimse. Günümüzde kullanılmamaktadır.

sipahi→ spachi: Türkçedeki anlamıyla atlı askerler olarak hâlâ kullanılmaktadır.

ulan→ ułan: Polonya'da XVIII. yüzyıldan günümüze genç, delikanlı ve atlı askeri birlik anlamında kullanılır.

yatağan→ jatagan: XIV. yüzyıldan itibaren Türk, Arap ve Farsların kullandığı iki tarafı da kesici savaş bıçağı. Günümüzde kullanılmamaktadır.

yeniçeri→ janczar: Osmanlı devletinde Müslüman olmayan, sonradan İslam'ı seçen devşirmelerden oluşan birlik. Tarihle ilgili metinlerde günümüzde de kullanılmaktadır.

IV. Binicilik ve At Koşum Takımları Yönünden Etki

Bu başlık altında eyerler ve çapraklar, üzengiler gibi biniş aletler ele alınacaktır.

29- Orijinali Türk yapımı olan bu eyerin ön kısmına Polonya'da kılıç ve bıçak koyma kınları ilave edilmiştir. Eyer, XVII. yüzyıla aittir. Şimdi Krakov Czartoryski Müzesi'nde bulunmaktadır.[41]

30- XVII. yüzyıla ait bu Türk eyerinin Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya ait olduğu kaydedilmektedir.[42]

41 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 68.
42 *Wojna i Pokój / Savaş ve Barış,* (Redaktor: Prof. Tadeusz Majda), İstanbul, 2000, s. 194.

31- Bu eyerin süslemelerinden Türk eyeri olduğu anlaşılmaktadır. Bunu eyerdeki taş süslemelere ve motif simetrilerine bakarak söylemekteyiz.[43]

32- Bu eyer, Sultan II. Mustafa'nın (1695-1702), İstanbul'da Polonya sefiri olarak bulunan Stanisław Małachowski'ye armağanıdır. Małachowski, Karlofça Anlaşmasına katılan delegelerden biridir. XIX. yüzyılda bu eyer ilk önce Tarnowski, daha sonra Potocki ailesine geçmiştir. 1963'te Krakov Wawel Sarayı'na verilmiştir.[44]

33- Bu üzengileri, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın, Viyana seferi sırasında kullandığı Polonya kaynaklarında kaydedilmektedir. O zamanki Polonya Kralı III. Jan Sobieski, üzengilerden birini eşi Maria'ya diğerini de Vatikan'a Papa'ya hediye olarak göndermiştir.[45]

43 *Wojna i Pokój / Savaş ve Barış,* s. 199.
44 Zdzisław Jun Żygulski, *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* s. 68.
45 *Wojna i Pokój / Savaş ve Barış*, s. 201.

34- Bu eyer ise Türk tarzında yapılmış bir Polonya eyeridir. Süslemelerdeki turkuaz taşlar ve eyerin altındaki keçe ve çapraktaki motifler Türk-Polonya karışımı motifler olarak dikkat çekmektedir.

IV. a. Binicilik ve At Koşum Takımları İle İlgili Lehçe'deki Türkçe Kelimeler

arkan?→ arkan: Çoban ve göçmen topluluklarda, yaban hayvanlarını avlamak, atları ve diğer ev hayvanlarını yakalamak için kullanılan başı halkalı ip. Günümüzde kovboy ipine bu ad verilmektedir.

aygır→ ogier: Eğitilmemiş genç tay, küçük tay. Kelimenin Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[46] Hâlâ aynı anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca argoda çok yakışıklı genç, özelikle kızların peşinden koşan kimse anlamında kullanılmaktadır.

çakan → czekan: 1. Kayakta veya dağlara tırmanmada kullanılan sağlam değnek. 2. Macar ve Çeklerde flüt cinsinden halk müziği enstrümanı. 3. Maden işçilerinin kullandığı sivri kazmaya benzer alet. Bu anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır. 4. Eski bir savaş silahı. At üzerinde savaşırken koruma silahı. Kelimenin Türkçeden Macarcaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[47] Günümüzde ilk anlamıyla kullanılmaktadır.

çaprak→ czaprak: 1. Eyer örtüsü. Uzun, süslü ve atı saran kalın kumaş. Polonya'da XVIII. yüzyılda atlı askerler bu kelimeyi kullanmış. 2. Başsız ve kuyruksuz işlenmiş deri. Günümüzde kullanılmamaktadır.

çerge→ derka: Kalın battaniye, atların üzerlerine atılan ve bacaklara kadar inen örtü. Yolculukta kullanılır. Kaynaklarda kelimenin Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[48] Aynı anlamda günümüzde de kullanılmaktadır. Ayrıca kapüşonlu ve büyük düğmeli, dizlere kadar uzanan kadın mantosuna da bu ad verilmektedir.

çultarı→ czołdar: Atın üzerine atılan süslü örtü, çaprak. Günümüzde de kullanılmaktadır.

46 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 522.
47 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 130.
48 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 146.

hamut→ chomonto: Atların, arabaları çekmesi için boyunlarına vurulan yuvarlak çember. Türkçedeki anlamıyla kullanılmış ve günümüzde de kullanılmaktadır.

kamçı→ kańczug: Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

kara at→ kary koń: Kara at, siyah at, yağız at. Atın rengi için kullanılan kara sözü Türkçeden geçmiştir. Sıfat olarak kara sözü sadece at rengini belirtmek için günümüzde de kullanılmaktadır.

sadak→ szajdak veya sajdak: Eskiden okları taşımak için kullanılan kılıf. Henryk Sienkiewicz'in Ogniem i Mieczem (Ateşle ve Kılıçla) adlı romanında bu kelime geçmektedir. Günümüzde kullanılmamaktadır.

tabur→ tabun: At sürüsü, yabani atlar, step atları. Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[49] Günümüzde bu söz kalabalık, düzensiz, saldırgan insan grubu anlamında kullanılmaktadır.

V. Dil Yönünden Başka Etkiler

Eski adıyla Lehçe şimdiki adıyla Polonyaca veya Polonya diline, Türkçeden geçen kelimeler incelendiğinde, savaş, ticaret, tarih, devlet yönetimi ve sosyal yaşamla ilgili terim ve kavramların çokluğu dikkat çeker. Türkçeden Lehçeye kelimelerin göçü üç yoldan gerçekleşir. Birinci yol, doğrudan doğruya Osmanlı Türklerinin dilinden Lehçeye giden kelimelerden oluşur. Kelimeler en fazla bu yolla taşınır. İkinci yol, Türkçeden; Macarca, Rusça, Ukraynaca, Bulgarca, Sırpça, Hırvatça, Boşnakça ve Balkanlardaki diğer dillere geçen ve bu diller aracılığıyla Lehçeye taşınan kelimelerden meydana gelir. Bu yolla da nerede ise doğrudan doğruya Türkçeden geçen kelimelere yakın sayıda Türkçe kelime Lehçe'ye girmiştir. Bu kanalla taşınan kelimelerden büyük bir kısmı, o dillerde söylendiği şekliyle Lehçeye geçmiştir. Üçüncü yol ise, diğer Türk devlet ve toplulukları tarafından taşınan kelimelerden ibarettir. Bu yol; Polonya ve diğer Slav ırklarıyla iç içe yaşamış, Karay ve Tatarlar örneğinde olduğu gibi kimisi onların içlerinde eriyip gitmiş topluluklar ile Orta Asya ve diğer coğrafyalarda yaşayan Özbek, Türkmen, Kazak, Başkırt, Azeri gibi Türk topluluklarının dilinden Lehçeye geçen kelimelerden müteşekkildir.

Türkçeden Lehçeye geçen kelimeler ile ilgili ilk çalışmaları, Polonya'da Türkoloji alanında pek çok ilkte imzası olan, Jagiellon Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nün kurucusu ünlü Türkolog Prof. Tadeusz Kowalski yapmıştır. Kowalski, 1912 ve 1927'de yazdığı iki ayrı makalede, komşu ülke dillerine ve Lehçe'ye Türk dilinden geçmiş bazı kelimeler üzerinde değerlendirmeler yapmıştır.[50]

49 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 740.

50 Tadeusz Kowalski, "Objaśnienie wyrazów tureckich (Türkçe Kelimelerin İzahı)", *Pamiętniki Janczara*, Nr.63, wydał J.Łoś, Kraków 1912, s.389-403. Bu araştırmada Prof. Kowalski, Türkçeden Lehçe'ye geçmiş dinle ilgili kavramlar ve deyimler ağırlıkta olmak üzere epey Türkçe kelime ve cümle tespit etmiştir "W sprawie zapożyczeń tureckich w języku poskim (Türkçeden Polonya Diline Girmiş Olan Kelimelere Dair)",

Kowalski'nin öğrencisi Varşova Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nün kurucusu Karay asıllı Türkolog Prof. Ananiasz Zajączkowski de hocasının yolunu takip eder ve değişik tarihlerde bu konuda ondan fazla makale yazar, bildiri sunar.[51] O da Kowalski gibi Kıpçak veya Tatar Türkçesi ağırlıklı fakat Osmanlı sahasını sınırlı da olsa kapsayan çalışmalar ortaya koyar. Bir başka Türkolog Eugeniusz Słuszkiewicz de bu konuda iki makale kaleme alır.[52] Prof Stanislaw Stachowski ise Türkçenin Balkanlardaki dillere fonetik, morfolojik ve sentaks yönünden etkisi üzerine 30 civarında makale ve bildiri ile bu konuda en fazla araştırma yapan Polonyalı Türkolog olarak dikkat çeker. Doğrudan doğruya Türkçe'den Leh diline geçen kelimeler üzerine; oğlu Marek Stachowski ve bir Alman araştırmacıyla birlikte sundukları Almanca bir bildiride; Türkçenin Leh diline etkisi ve bunun Türkçe açısından önemi üzerinde durur.[53] Prof. Zygmunt Abrahamowicz daha çok Kırım Tatarlarının tarihi, edebiyatı üzerine yazdığı incelemelerden bir kaçında dil konusuna yer verir.[54] Prof. Dr. Henryk Jankowski de Kırım Tatarları üzerine yaptığı araştırmalardan bir kaçında dil konusunu irdeler[55]. Polonyalı Türkologların dil konusundaki araştırmalarına topluca bakıldığında; Osmanlı ve Türkiye Türkçesi sahasından Lehçe'ye geçen kelimelerin yanında, bilhassa Kıpçak sahasından Lehçeye geçen Tatar ve Karay Türkleri tarafından taşınan kelimeler üzerinde daha çok çalıştıkları ortaya çıkar. Türkologlardan bir kısmının Karay ve Tatar asıllı olmalarının bunda etkisi olduğu kesindir.

Konuyu, etimoloji ve yabancı kelimeler sözlükleri, daha önce bu konuda yazılmış makaleler ile metinlerden ve konuşma dilinden derlediğimiz kelimelerle

---

Seorsum Impressum E Symbolis Grammaticis In Honorem Ioannis Rozwadowski Volumen 2, Cracoviae, 1927, s. 347-353. Bu incelemede Karay, Tatar lehçelerinden slav dillerine geçen "ciura" ve "suhak" kelimeleri ile bunlardan yapılmış benzer kullanımlar üzerinde durmaktadır. Lehçe ve Fransızca olarak yayımladığı makalede; Avusturyalı, Macar, Hollandalı, Rus, Leh, Alman araştırmacıların incelemelerinden faydalanmıştır. "W sprawie metodologii badań zapożyczeń tureckich w jezykach słowiańskich (Türkçeden Slav Dillerine Geçen Kelimeler Üzerindeki Araştırmalara Dair)" *Sbornik Praci*, I.Sjezda Slovanskich Filologu v Praze 1929, s.554-564. Bu inceleme Polonya'daki kütüphanelerde yoktur. Büyük ihtimalle Çek Cumhuriyetindeki kütüphanelerde bulunmaktadır. "Türk Dilinin Komşu Millet Dilleri Üzerindeki Etkisi" **Ülkü**, Nr.4/20, 1934, s. 98-105

51 A. Zajączkowski, "*Głosy tureckie w zabytkach staropolskich. I. Katechizacja turecka Jana Herbiniusa* (*Eski Polonya Edebiyatında Türkçe Kelimeler: I – Jan Herbiniusun* **Türkçe Din Kitabı**), Wrocław 1948. "O zapożyczeniach wchodnich (Şark Kökenli Kelimeler)" *Język Polski*, Nr.1, 1936, s. 1-7, Nr.4, 1937-1938, s. 33-39.

52 "W j**ę**zyku Polskim "Surma" (Lehçe'de Sırma Kelimesi)", *Język Polski*, Nr.26/3, 1946, s. 76. "Lehçe'de Şark Menşeli İki Kelime Ogier ve Pajuk" *Język Polski*, Nr.34/3, 1954, s. 225-227.

53 "*Źródła* staropolskie do historii języka osmańsko-tureckiego (Eski Lehçe Kaynaklarda Tarihi Osmanlı Türkçesi)", *Sprawozdania Komisji Jezykowej Nauk Orientalistycznych*, Nr. 19/I, 1971, s. 68-69. "Osmanisch-türkische und tatarische Lehnwörter im Polnischen und ihre Bedeutung für die türkische Wortgeschichte, (Leh Dilinde Osmanlı Türkçesi ve Tatarca Alıntıların Türkçe Söz Hazinesi Bakımından Önemi", Kellner-Heinkle B., / Stachowski M. (Hrsg.), Laut-und wortgeschichte der Türksprachen. Beiträge des Internationalen Symposiums, Berlin, 7. bis 10. Juli 1992, Wiesbaden 1995, s. 155-171.

54 Turkic Geographic Names Qaçi and Qaçi Sarayi in Crimea (Kırımda Kaçi ve Kaçi Sarayı Türkçe Yer Adları), *Folia Orientalia*, Nr.6, 1965, s. 244.

55 "Nazwy osobowe Tatarow litewsko-polskich (Litvanya-Polonya Tatarlarının Kişi Adları)", *Rocznik Tatarow Polskich*, nr.4, 1997, s.59-90. "Tama and Tamaq in Crimean Place Name (Tama ve Tamag Kırım'da Yer Adları)", *Folia Orientalia*, Nr. 33, 1997, s. 59-64. "On Polish Tatar Names *Mucha* and *Muchohon* (Polonya Tatarlarında Muha ve Muchohon Adları)", *Studia Turcologica Cracoviensia*, Nr. 5, 1998, s. 135-140.

ortaya koymaya çalışırken, her kelimenin ilgili olduğu alan göz önünde bulundurularak tasnif edilmiştir. Sınıflandırma, ilgili olduğu alan ve kelimelerin birbiriyle olan ilintisine bakılarak tasnif edilmiştir.[56] Sosyolengüistik ağırlıklı yaptığımız bu inceleme, kelimelerin Lehçede hangi anlamlarda kullanıldığı, geçiş yolu ve günümüzde kullanılıp kullanılmadığı şeklinde üç esas üzerine kurulmuştur.

V.1. Osmanlı veya Türkiye Türkçesinden Lehçeye Geçen Kelimeler

I. Kosova Savaşından (1389) sonra Osmanlı Türkleriyle teması başlayan Lehlerin diline geçen ilk Türkçe kelimelerin, askerlik ve savaş konularına ait olduğunu tahmin etmekteyiz. Sosyal, siyasi, kültürel alanlara ait kelimelerin girişinin ise daha sonra başladığı kesindir. Osmanlı medeniyeti farklılığı, büyüklüğü ve gücü dolayısıyla pek çok toplum ve devleti etkilemiş, kültür ve sanatından onlara ürünler satmış ve pek çok yönden cazibe merkezi olmuştur. Doğu, batı, güney, kuzey Osmanlı ile bağlantısı olmuş bütün ülkelerin; giyim kuşam, yiyecek içecek ve devlet yönetimi konularındaki kelimelerine bakıldığında, bu etki açık bir şekilde görülür. Bu çerçevede, Osmanlı-Lehistan ilişkilerinin dil boyutu, Türkçeden Lehçeye daha fazla kelime satmak şeklinde gelişmiştir. Lehçedeki Türkçe kelimelerle, Türkçedeki Lehçe kelimelerin sayısına bakıldığında çok açık bir fark olduğu görülür. 1400'lü yıllardan günümüze altı asırlık sürede Türkiye-Polonya kültür ve dil ilişkisinin genellikle Osmanlı ve Türkler lehinde gelişmesinin temel sebebi, Avrupalı diğer devletler gibi Lehlerin de; Türk ve İslam medeniyeti ile Asya kıtasındaki bazı kültürleri daha yakından tanıyabilmeleri için ilk başvurmaları gereken yerin Türkiye Türkleri olmasıdır. Osmanlıların, İslam dünyasının en güçlü devleti olması da bu başvuruyu zorunlu kılar. Sadece Türkçe kelimelerin değil, dilimize girmiş Arapça ve Farsça kelimelerin bile Osmanlı Türkçesi aracılığıyla Batı dillerine taşınması da bu güce bağlanabilir.

V.1.a.Devlet Yönetimi ve Toplumsal Hayat

ağa→ aga: Sultanlık Türkiye'sinde askerlik unvanı. Türklerde ve İranlılarda Leh dilindeki pan (bey) karşılığı kullanıldığı belirtilmektedir.[57] Eski dilde kalmış, günümüzde kullanılmamaktadır.

bahşiş→ bakszysz: Hediye olarak verilen şey. Lehçe kaynaklarda kelimenin Farsça kökenli olduğu fakat Lehçeye Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[58] Hâlâ aynı anlamda kullanılmaktadır.

56 Türkiye Polonya tarihi ilişkilerinin gelişimi için arşiv belgelerinin esas alınarak hazırlanan temel kaynakça için bakınız: *Yoldaki Elçi Osmanlıdan Günümüze Türk-Leh İlişkileri***,** İstanbul, 2014, Nigar Anafarta, *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler***,** İstanbul, 1983.

57 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 10.

58 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 64.

başıbozuk→ baszybuzuk: 1. XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın başına düzenli olmayan savaşçı gruplara verilen ad. 2. Yaramaz, tembel. Askerlerin arasına karışmış sivil savaşçı. Düzensiz topluluk. Günümüzde kullanılmamaktadır.

bey→ bej: Eskiden Türkiye'de sivil ve askeri memurlara verilen unvan. Türklerin Tunus'u yönettikleri dönemde Fransızcaya da geçtiği ve başkanlık, şeflik anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.[59] Günümüz Lehçesinde argo boyutunda, durumu iyi ve hiçbir şey yapmayan, çalışmayan anlamında kullanılmaktadır

beylerbeyi→ beglerbej: Osmanlı devlet yönetiminde taşrada vezirin yetkisini yürüten kimse olarak tanımlanmakta ve Türkçedeki anlamıyla kullanılmaktadır. Sancak beylerinin başı. Eski dilde ve tarih metinlerinde kalmıştır.

çavuş→ czausz: Eski dilde kurye, ayak işlerine bakan kimse. Günümüzde kullanılmamaktadır.

çoban→ ciobany: Eski Lehçede Türkçedeki anlamıyla kullanılmıştır. Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[60] Günümüzde kullanılmamaktadır.

damga→ tamga: Nişan, iz, mühür. Günümüzde de kullanılmaktadır.

efendi→ efendi: Lehçedeki "pan" beyefendi karşılığı olarak Osmanlı döneminde ve günümüz Türkiye'sinde kullanıldığı belirtilmektedir. Bu kelimenin Yunancadan Türkçeye, Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[61] Günümüzde kullanılmamaktadır.

ferman→ ferman: Türklerde ve İranlılarda sultanların emirlerini içeren yazılı belge olarak Türkçedeki anlamıyla yazılı metinlerde ve eski konuşma dilinde kullanılmıştır.

hamam → hamam: Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır.

han→ chan: Türklerde ve Moğollarda halkı yöneten krala verilen unvan. Hâlâ kullanılmaktadır.

haraç→ haracz: Eski edebiyat dilinde, özellikle romanlarda, tarih metinlerinde geçmektedir. Günümüzde sadece mafya ve polis çevreleri tarafından Türkçedeki anlamıyla kullanılmaktadır.

hidiv→ kedyw: Babadan çocuğa geçen krallık ya da sultanlık unvanı. 1867-1914 arasında Mısır'ı idare edenlere verilen unvan olarak sözlüklerde açıklanmaktadır.[62] Yazılı metinlerde kullanılmış. Halk dilinde kullanılmamıştır.

59 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 74.
60 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 130.
61 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 173.
62 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 350.

hotoz→ kutas: 1. Eskiden süslenme anlamında kullanılan bir söz. 2. Argoda, erkeklik organı olarak hâlâ kullanılmaktadır. 3. Halk kültüründe, XVII. yüzyılda soyluların giydikleri giysilerdeki süsler.

kadı→ kadeje: Türkçedeki anlamıyla eski Lehçede savcı anlamında kullanılmıştır.

kardeş→ kurdesz: 1. Dava arkadaşı, yoldaş. 2. XVIII. yüzyıl Polonya'sında neşeli sözler içeren şarkılara verilen ad. 2. Bir halk dansı çeşidi 3. İyi ortaklık veya arkadaşlık. Günümüzde kullanılmamaktadır.

kavim→ kałym: Türkçedeki anlamıyla hiç alakası olmayan, Türklerde gelin edilen kızın ailesine ödenen "başlık parası" anlamında kullanılmıştır. Günümüzde kullanılmamaktadır.

kaymakam→ kajmakam: Türkiye'de eskiden büyük vezirin yerine onu temsil eden kimse olarak tanımlanmaktadır. Sözlüklerde kelimenin Arapça kökenli olduğu ama Lehçeye Türkçeden geçtiği belirtilmektedir.[63] Günümüzde kullanılmamaktadır.

kervansaray→ karwanseraj→ Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır.

maskara→ maszkara: 1. Yüzü çok çirkin birisi veya çirkin bir figür. 2. Maske. Kaynaklarda kelimenin Arapçadan geldiği kaydedilmektedir.[64] Fakat Türkologlar bu kelimenin Türkçeden geldiğini düşünmektedirler. Günümüzde çirkin insan ve mimaride de çok çirkin heykel anlamında kullanılmaktadır.

medrese→ madrese: Eski Lehçede Türkçedeki anlamıyla kullanılmış günümüzde ise yaygın olmamakla birlikte entelektüeller tarafından kullanılmaktadır.

muhtar→ muchtar: Türklerde köyleri idare eden kimse. Kelimenin Arapçadan Türkçeye geçtiği kaydedilmektedir.[65] Günümüzde kullanılmamaktadır.

padişah→ padyszach: Türklerde sultana, İranlılarda şaha ve 1926'dan beri Afganistan'da hükümet edenlere verilen unvan. Lehçeye Türkçeden gelen bu kelimenin Farsça kökenli olduğu kaydedilmektedir.[66] Tarih metinlerinde ve edebiyat dilinde hâlâ kullanılmaktadır.

paşa→ pasza: Osmanlı imparatorluğunda sivil ve askerlikte üst düzey görev almış kişilere verilen onursal unvan.[67] Hâlâ kullanılmaktadır.

paşalık→ paszałyk: Paşanın idare bölgesi. Yazılı metinlerde eskiden kullanılmıştır. Günümüzde kullanılmamaktadır.

63 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 330.
64 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 458.
65 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 494.
66 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 540.
67 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 556.

pazar→ bazar: Değişik türde eşyaların satıldığı yer. Kaynaklarda kelimenin Türkçeden değil, Farsçadan geldiği belirtilmektedir.[68] Ancak bu kelime de Osmanlı tüccarları tarafından Lehçeye taşınmıştır. Günümüzde de kullanılmaktadır.

saltanat→ sułtanat: Türkçedeki anlamıyla tarihle ilgili eserlerde hâlâ kullanılmaktadır.

sancak→ sandżak: Türkçedeki anlamıyla eskiden kullanılmış bir kelimedir.

sancakbeyi→ sandżakbej: Sancağı yöneten kimse. Sadece tarihle ilgili metinlerde kullanılmıştır.

saray→ seraj: Müslüman ülkelerde sultanların oturduğu binalara verilen ad. Kelimenin Farsça kökenli olduğu fakat Lehçeye Türkçeden geldiği kaydedilmektedir.[69] Günümüzde de kullanılmaktadır.

sultan→ sułtan: 1. Türklerde 1922'ye kadar ülkeyi yöneten, diğer Müslüman ülkelerde de kullanılan Batı ülkelerindeki kral. 2. Türk tütünü çeşidi. Kelimenin Arapça kökenli olduğu, Lehçeye Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[70] Günümüzde doğu İslam medeniyeti üzerine yazılan tarih ve sanatla ilgili metinlerde kullanılmaktadır.

tuğra→ tugra: Padişahların imza yerine kullandıkları özel simge. Günümüzde okumuş kesim özellikle oryantalistler kullanmaktadır.

vali→ wali: Türklerde vilayeti yöneten kişiye verilen unvan olarak tanımlanmaktadır. Kelimenin Arapçadan Türkçeye geldiği ve Osmanlı Türkçesinden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[71] Eski yazılı metinlerde kullanılmış günümüzde kullanılmamaktadır.

vezir→ wezyr: Türkiye'de ve Ortadoğu ülkelerinde hükümette bakan düzeyinde görevli veya askerlerden sorumlu en üst rütbeli kişi. Kelimenin Arapçadan Türkçeye, Türkçeden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[72] Günümüzde kullanılmamaktadır.

vilayet→ wilajet: Osmanlı döneminden günümüze valinin yönettiği bölge. Arapça kökenli olduğu, Lehçeye Türkçeden geldiği kaydedilmektedir.[73] Günümüzde kullanılmamaktadır.

V.1.b. Ticaret İle İlgili Hususlar ve Kelimeler

Türk-İslam ticaret ürünlerinin Polonya topraklarında dolaşımı XVI. yüzyıla dayanır. Örnek: 1536'da Varşova'ya seyahati esnasında vefat eden İstanbullu tüccar

68 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 73.
69 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 678.
70 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 712.
71 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 798.
72 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 804.
73 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 806.

Hacı Muhsin'in kumaşlar ve değerli taşlarla, pahalı silahların ticaretini yaptığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Ondan kalan metruke, Sultan Süleyman'ın, Zygmunt Stary'e yolladığı bir ahitname veya yazıda zikredilir.[74] Sultan Süleyman her yıl tüccarlarını Polonya'ya ve Polonya üzerinden Moskova'ya gönderir, onlara Saltanat hazinesinden 40.000'er duka vererek yollar, bu parayla Polonya'dan değerli ürünler alınır ve Moskova'ya gidilir, orada satılır, karşılığında sultan için değerli kürkler alınırdı. Jagiellon hanedanının Polonya'daki son iki kralı döneminde kraliyet ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki işbirliğine göre iki tarafın da yolladığı tüccarlar, gümrük ödemelerinden muaf idi.[75] 1565 yılında Hacı Halil Dalonoğlu Halepli Hacı Hasan, Lviv tüccarlarıyla yapılan anlaşmaya dayanarak Lviv'de bulunan Türk tüccarların ticarette uymaları gereken kurallar belirlenmiştir.[76] Lviv'de Türk tüccarlardan daha fazla sayıda olan Türkler tarafından yönetilen Yunan ve Ermeni tüccarları da unutmamak lazım gelir. Ticaret ile ilgili Lehçe'ye Türkçeden epey kelime geçmiştir:

akçe→ akczan: Tüccarların taşıdığı madeni para, sadece Osmanlı tüccarlarının alış verişte kullandıkları para için eskiden kullanılmıştır.

arşın→ arszyn: Eskiden, Rusya'da 71.12-81.50 cm arasında olan uzunluk ölçüsü birimi. Lehçede dirsekten parmak uçlarına kadar olan kısımla ölçülen 50 cm (yarım metrelik) uzunluk için kullanılmış. Kaynaklarda kelimenin Türkçeden Rusçaya geçtiği oradan Lehçeye geldiği belirtilmektedir.[77] Günümüzde kullanılmamaktadır.

bakkaliye→ bakalie: Kuruyemişler. Türkçeye Arapçadan geldiği Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[78] Günümüzde de kullanılmaktadır.

baksak→ baskak: Eskiden Tatar ve Moğol hanlıklarında alınan bir vergi. Lehçeye Ukraynacadan, Ukraynacaya da Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[79] Günümüzde kullanılmamaktadır.

batman→ bezmian: Türklerin, on kilo karşılığı kullandıkları bir kelime olarak verilmektedir. Lehçede de aynı anlamda kullanılmıştır. Hâlbuki Türkçe Sözlük'te "miktarı bölgelere ve tartılacak şeylere göre değişen eski bir ağırlık ölçüsü"[80] olarak verilmektedir. Kaynaklarda bu kelimenin Ukraynacaya Türkçeden gelmiş oradan da Lehçeye geçmiş olabileceği belirtilmektedir.[81] Günümüzde kullanılmamaktadır.

74 *Varşova Eski Belgeler Başarşivi*, Karton no: 67.
75 *Czartoryski* Müzesi, 611 numaralı yazma.
76 *Lviv Şehir Arşivi*, Lud. Civ. Cilt XI, s. 234.
77 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 48.
78 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 64.
79 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 71.
80 *Türkçe S*özlük, s.131.
81 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 71.

bedesten→ bezystan: Değişik malların satıldığı fuar yeri olarak kullanılmıştır.

kaleta?→ kaletnik: Sadece deriden yapılan torba, çantalar yapan usta, saraciye. Yaygın olmamakla birlikte hâlâ kullanılmaktadır.

katla?→ kaleta: Eskiden kemerlere takılan, bozuk para ve ufak tefek eşyalar taşımaya yarayan deri kese, küçük torba. Günümüzde de kullanılmaktadır.

kese→ kiesa: Para kesesi. Bu kelimenin Farsçadan Türkçeye geçtiği belirtilmemektedir. "Schowaj do kiesy / hemen keseye koy" anlamında hâlâ kullanılan bir kalıp ifade vardır.

torba→ (torba): Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

V.1.c. Yiyecek ve İçecekler

baklava→ bakława: Türkçedeki anlamıyla kullanılmaktadır.

balık→ bałyk: 1. Eski Lehçede yengeç. 2. Eskiden ava giden köpekleri korumak için karınlarının altına bağlanan kuşak. Günümüzde kullanılmamaktadır.

döner→ doner kebap: Avrupa dillerinin çoğunda olan döner kelimesi Lehçede de Türkçe söylenişine çok yakın bir şekilde kullanılmaktadır.

havyar→ kawior: Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır.

helva→ chałwa: Güzel kokulu, lezzetli tatlı. Hâlâ kullanılmaktadır.

kahve→ kawa: Dünyanın pek çok dilinde kullanılan üniversal bir kelimedir. Türkçe sözlükte bu kelimenin Arapçadan Türkçeye geldiği belirtilmektedir.[82] Ama Lehçe sözlüklerde bu kayıt yoktur ve kelime Türkçe kökenli olarak geçmektedir.[83] Hâlâ kullanılıyor.

kavun→ kawon: Eskiden kullanılmış, günümüzde kullanılmamaktadır.

kaymak→ kajmak: Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılan bu kelime, Rusçadan Lehçeye, Rusçaya da Türkçeden geçmiştir.[84]

koçan→ kaczan: 1. Dolma, 2. Mısır koçanı. Kaynaklarda bu kelimenin Türkçeden Rusçaya ve Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği belirtilmektedir.[85] Kelime, Ukraynacada kullanıldığı gibi günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

köfte→ kofte: Eski Lehçe'de halk dilinde kullanılmıştır. Günümüzde Asya kıtası mutfağını sunan lokantaların menüsünde köfte yer almaktadır. Türkçe Sözlük'te bu kelimenin Farsçadan Türkçeye geldiği kaydedilmektedir.[86] Ancak, Wacław Przemysław Turek'e göre bu kelime Lehçeye doğrudan doğruya Arap-

82 *Türkçe Sözlük,* s. 622.
83 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 349.
84 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 330.
85 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 329.
86 *Türkçe Sözlük,* s.742.

çadan gelmiştir.[87] Arap dili uzmanı olan W. P. Turek Lehçe'de bulunan Arapça kökenli pek çok kelimenin, doğrudan doğruya Arap lehçelerinden geldiğini savunmaktadır. Bu görüş matematik kavramları için geçerlidir. Ancak diğer alanlar için doğru değildir. Çünkü Türkçe kelimelerle beraber pek çok Arapça ve Farsça kelime Osmanlı ve diğer Türk boyları tarafından Lehçeye taşınmıştır. Bunu Lehlerin, Osmanlılarla komşu olmalarının yanında Tatar ve Karaylarla asırlardır aynı topraklarda yaşıyor olmalarına dayandırarak söylemekteyiz. Ayrıca Polonezköy'de yaşayan Polonyalıların; giyim kuşam ve yeme içme tarzlarının Polonya'da bulunan yakınlarını etkilediğini unutmamak gerekir.

mangal→ mangał: Türkçedeki anlamıyla eski Lehçede kullanılmıştır. Günümüzde de kullanılmakla beraber, grill kelimesi daha yaygındır. Polonya köylüleri hâlâ mangal kullandıkları gibi, ayrıca kömürlerin üzerine mangal yazmaktadır. Lehçe sözlüklerde kelimenin Arapça kökenli olduğu belirtilmemiştir.[88]

lokum→ rahat lokum: Türkçedeki anlamında ancak kelimenin başına rahat sözü eklenerek kullanılmaktadır. Bu da Osmanlı döneminde rahat-ı lokum ifadesinin olduğu gibi Lehçeye taşındığını göstermektedir. Günümüzde de rahat lokum olarak kullanılmaktadır.

şerbet→ sorbet: Soğuk, şekerli içecek. Bazen alkollü olduğu da belirtilmektedir. Kelimenin Arapça kökenli olduğu Lehçeye Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[89] Hâlâ kullanılmaktadır.

şişlik→ szaszłyk: Slav ve Balkanlardaki başka dillerde bulunan bu kelimenin Türkçeden Rusçaya oradan da Lehçeye geldiği belirtilmektedir.[90] Hâlâ kullanılmaktadır.

tatlı→ tatła: Doğu tatlıları. Günümüzde kullanılmamaktadır.

tütün→ tytoń: 1. Tütün 2. Tütün üretimi. Günümüzde de kullanılmaktadır.

yoğurt→ jogurt: Dünyadaki pek çok dilde olduğu gibi Lehçede de Türkçe yoğurt kelimesi vardır ve hâlâ kullanılmaktadır.

V.1.d. Yer Adları Ev Eşyaları ve Diğer Araç-Gereçler

araba→ arba: Göçebe toplumlarda, Türkiye ve civar ülkelerde Kafkasya'da ve Ukrayna'da dört tekerli yük taşıma arabaları. Günümüzde kullanılmamaktadır.

cicim→ dżidżim: Halı ve kilim konusunda yazılan eserlerde uzmanlık terimi olarak kullanılmaktadır.

87 *Słownik Zapożyczeń Pochodzenia Arabskiego w Polszczyźnie / Arapçadan Lehçeye Ödünç Gelen Kelimeler*, s. 75.

88 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 450.

89 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 693.

90 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 728.

çubuk→ cybuch: 1. Nargile veya piponun ağızlık yerini diğer bölümüyle birleştiren kısmı. 2. Cam ve kristal eşyaların içine hava üflenen ve şekil verilen çubuk. Günümüzde kullanılmamaktadır.

çardak→ czerdak: Türkiye'de ve yakın doğuda evlerin önlerine yapılan çıkıntılı kısım. Kelimenin Türkçeden Rusçaya oradan Lehçeye geldiği kaydedilmektedir.[91] Günümüzde kullanılmamaktadır.

daraban→ taraban: Eskiden Türklerde askeri bandoda kullanılan büyük davul. Leh kaynaklarında kelimenin Arapçadan Türkçeye geldiği belirtilmemiş, Türkçe kökenli gösterilmiştir.[92] Günümüzde kullanılmamaktadır.

divan→ dywan: 1.Yerlere ve eski adıyla divanlara serilen kalın kumaş örtü, halı. 2. Türklerde eskiden en üst yönetim kurulu ve üst mahkeme. Arap, İran ve Türk edebiyatında bir şairin şiirlerinin toplandığı eser. Günümüzde bu kelime Lehçede, sadece yerlere serilen halı anlamında kullanılmaktadır.

gayda→ gajda: Halk müziği enstrümanı. Lehçede de aynı anlamda kullanılmıştır. Türkçe Sözlük'te Bulgarca kökenli olduğu belirtilmektedir.[93] Fakat Lehçeye Türkçeden geldiği kaydedilmektedir.[94] Günümüzde hem çalgı aleti anlamıyla hem de soyadı olarak kullanılmaktadır.

gidi→ gidia: Türkçedeki anlamından tamamen farklı olarak; uzun, ince çelimsiz, hor kişi için kullanılmıştır. Ayrıca kaynaklarda Farsçadan Türkçeye geldiği kaydedilmektedir.[95] Günümüzde kullanılmamaktadır.

haramibaşı→ harambasza: Sırplarda saldırı yapan grubun komutanı anlamında eski Lehçede kullanılmıştır. Kelimenin Türkçeden Sırpçaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[96] Günümüzde kullanılmamaktadır.

harem→ harem: Müslüman ülkelerde evlerin sadece kadınlara ayrılmış bölümü. 2. Müslümanların eşlerini bıraktıkları yer. Arapçadan Türkçeye, Türkçeden de Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[97] Günümüzde de kullanılmaktadır.

ibrik→ imbryk: Su kabı ve çaydanlık. Türkçeye Arapçadan geldiği, Türkçeden Lehçeye geçtiği belirtilmektedir.[98] Günümüzde de kullanılmaktadır.

iğne→ igła: Türkçedeki anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır.

kapçık→ kapciuch: Türkçedeki anlamından biraz farklı olarak tütün torbası anlamında kullanılmıştır. Günümüzde kullanılmamaktadır.

91 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 130.
92 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 745.
93 *Türkçe Sözlük,* s. 426.
94 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 240.
95 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 250.
96 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 268.
97 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 268.
98 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 298.

kayık→ kaik: Türklerin yumuşak ağaçlardan yaptıkları geniş uzun yanlardaki kürekler yardımıyla suda giden tekne. Günümüzde "kajak" şeklinde soyadı olarak kullanılmaktadır.

keçe→ keca: Keçe eskiden ince ve desenli duvar ve yer sergileri için kullanılırmış. Günümüzde Almanca "filc" sözü keçe yerine kullanılmaktadır.

kışlak→ kyszłak: Orta Asya'da ve diğer yerlerde halkın kışı geçirdiği köy. Günümüzde sadece Türkologlar kullanmaktadır.

kilim→ kilim: Hem duvarlara asılan hem de yere serilen halı veya kilim. Bu kelimenin Türkçeye Farsçadan geldiği belirtilmemektedir. Türkçe kökenli kelime olarak gösterilmektedir.[99] Günümüzde de kullanılmaktadır.

konak→ konak: Türkiye'de ve Balkan ülkelerinde yönetim binası veya büyük ev, villa. Günümüzde yaşlılar kullanmaktadır.

kotar→ kotara: Çadır. Perde, kalın ve sağlam kumaş. Günümüzde kullanılmamaktadır.

lüle→ lulka: Eski dilde pipo. Sadece tütün içerken kullanılan ağızlık. Bu kelimenin de Türkçeye Farsçadan geldiği belirtilmemiştir. Türkçe kökenli kelime olarak gösterilmiştir.[100] Günümüzde kullanılmamaktadır.

mahrama→ makrama: Polonya'da 1970'li yıllarda çok moda olan ve kadınların manto üzerine örttükleri, duvarlara süs için asılan kalın iplerden örülen örtü. Günümüzde de kullanılmaktadır.

makat→ makata: Divanların üzerine örtmek için yapılan örtüler. Kelimenin Türkçeye Arapçadan geldiği Lehçeye Türkçeden geçtiği kaydedilmektedir.[101] Bugünkü Lehçede kullanılmamaktadır.

matara?→ bukłak: Yolculuğa çıkarken, savaşa giderken içilecek suyun taşındığı kap. Deriden yapılmış, çuval şeklinde su matarası. Günümüzde askerlik terimi olarak kullanılmaktadır.

meydan→ majdan: 1. Köylerde eskiden halkın toplandığı yer. 2. Ormanda ağaçtan yapılmış kulübe. 3. Eski Lehçede avuç içi. 4. Yine eski Lehçede geniş düz yer. Bugün Varşova'nın doğusunda yazın sivil havacılık uçuşlarının yapıldığı geniş meydanı olan küçük bir kasabanın adı Majdan'dır. Polonya'da meydan adını taşıyan köy ve kasaba sayısı 146'dır. Bu kelime Türkçe Sözlükte Arapça kökenli olarak verildiği halde, Lehçe kaynaklarda Farsça kökenli olduğu yazılmaktadır.[102] Lehçeye Ukraynaca üzerinden geçen kelime günümüzde insana ait eşyalar anlamında da ve yer adı olarak kullanılmaktadır.

99 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 352.
100 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 438.
101 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 446.
102 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 444.

mutkal? → metkal: Mobilyacılıkta kullanılan yünlü kalın bir çeşit kumaş. Günümüzde de kullanılmaktadır.

sahan→ sagan: Büyük mutfak tenceresi, bakırdan yapılmış kap. Kelimenin Arapçadan Türkçeye geldiği belirtilmemiştir. Türkçe kökenli bir kelime olarak verilmektedir.[103] Günümüzde köylerde kullanılmaktadır.

sepet → sepet: Eski Lehçede Türkçedeki anlamıyla kullanılmıştır.

tasma→ taśma: Yaygın olarak Türkçedeki ip, bağ karşılığında günümüzde de kullanılmaktadır.

Topçukale→ Topczykale: Polonya'nın kuzey doğusunda bulunan Białystok vilayetine bağlı eski devirlerde çoğunlukla Tatarların yaşadığı bir köy adı. Köy günümüzde de bu adı taşımaktadır.

yar→ yar: Türkçedeki uçurum, vadi anlamıyla Lehçede de kullanılmaktadır.

yastık→ jasiek→ Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

yurt→ jurta: Anadolu ve Orta Asya Türklerinde, Moğollarda ve Güney Sibirya kesiminde geyik derisinden yapılan çadırlara verilen ad. Günümüzde kullanılmamaktadır.

yük→ juk: Bagaj, yük, ağırlık. Günümüzde de kullanılmaktadır.

zil→ żele: Türkçedeki anlamıyla müzik aleti olarak kullanılmaktadır.

zurna→ surma: Eskiden Polonya'da askeri bandoda kullanılan doğu çalgısı. Türkçeye Farsçadan geldiği, Türkçeden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[104] Günümüzde kullanılmamaktadır.

V.1.e. Kavim, Bitki, Hayvan Adları ve Tıp İle Alakalı Kelimeler

avar→ olbry: Bu kelime Avar Türklerinin adından gelmektedir. Lehçede olbry, olbr dev demektir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

badijan→ badian: (bot. İllicium verum): Çin'de ve Güney Malezya'da bulunan meyveli ve kokulu bir ağaç türü. Parfümeride kullanıldığı belirtilmektedir. Kelimenin Lehçe'ye ne zaman geldiği belli değildir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

birkut→ birkut (zool. Haliaeetus albicilla): Sularda yaşayan daha çok balık avlayarak geçinen uzunluğu bir metre kanat açınca 2,5 m olan iri bir kuş. Asya'da ve Avrupa'da Polonya'nın da kuzeyinde göller bölgesinde görülen bir kuş türü.

103 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 662.
104 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 714.

boğa→ buhaj: Damızlık boğa. Kelimenin Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geldiği kaydedilmektedir.[105] Günümüzde de kullanılmaktadır.

karalık→ karaluch: Hamamböceği. Kara sözünden gelmekte ve renk unsuru öne çıkarılmaktadır. Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

kendir→ kendyr: Türkçedeki anlamıyla bir bitki adı olarak hâlâ kullanılmaktadır

komondor→ komondor: Macaristan'da bulunan bir kurt köpeği cinsi. Macarcaya Türkçeden geldiği ve oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[106] Hâlâ kullanılmaktadır.

kuyruk→ kurdiuk: Koyun ve kuyrukları yağlı diğer hayvanlar için kullanılmıştır. Türkçeden Rusçaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[107] Günümüzde kullanılmamaktadır.

porsuk→ borsuk: Melez, emiciler ailesinden bir hayvan. Günümüzde de kullanılmaktadır.

sazan→ sazan: Kara Deniz, Hazar Denizi ve Aral Gölü'nde çok bulunan bir balık çeşidi. Kelimenin Türkçeden Rusçaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[108] Günümüzde sazan yerine karp kelimesi kullanılmaktadır.

tabun→ terpuga- (zool. Hexagrammos): Okyanusta yaşayan bir balık. Kelimenin Türkçeden Rusçaya oradan da Lehçeye geldiği belirtilmektedir.[109] Günümüzde de kullanılmaktadır.

tarakan?→ karakon veya karaczany: Hamam böceği. Günümüzde de kullanılmaktadır.

temlik→ temblak: Kırık ve çıkıkların tutması için kullanılan tahtacık. Hâlâ kullanılmaktadır.

V.1.f. Fiiller

başvurmak → bisurmanin: Türkçedeki anlamı ile hiçbir alakası olmayan bir anlamda Tanrıya inanmayan kimse anlamında kullanılmaktadır.

göçmek→ koczować: Dağlarda yaşayan çadırlarda kalan, hayvancılıkla geçinen göçebeler. Bu fiilden türemiş koczowisko (göçebe yurdu), koczownictwo (göçebe topluluk), koczowniczy (göçebelik), koczownik (göçebe) şeklinde kullanımları vardır. Kelimenin Türkçeden Rusçaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[110] Günümüz Lehçesinde işlek bir fiil olup hâlâ kullanılmaktadır.

105 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 96.
106 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 371.
107 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 409.
108 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 668.
109 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 759.
110 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 361.

haydamak→ hajdamak: XVIII. yüzyılda Ukraynalı köylülerin Polonyalı soylulara karşı giriştikleri ayaklanmalarda kullandıkları saldırı anlamında bir sözcük. Kelimenin hajda (hayda), hajdawery (haydaveri), Macarca ve Lehçede hajduk (hayduk) şeklinde kullanımları vardır. Kelimenin Türkçeden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir.[111] Günümüz Lehçesinde kullanılmaktadır.

menzil almak→ manzylować veya maszerować: Yürüyüş yapmak. Asker yürüyüşü. Günümüzde maszerowacz şeklinde askerlerin tören yürüyüşü olarak kullanılmaktadır.

V.2. Diğer Türk Lehçelerinden Lehçeye Geçen Kelimeler

Moğolların, Avrupa'ya XII. yüzyılda yaptıkları akınlarda Moğol ordusunda bulunan Türk asıllı askerler tarafından taşınmış kelimelerle başlayan bu kol, Tatar ve Karay Türkleri başta olmak üzere Kırgız, Türkmen, Kazak, Özbek ve diğer Türk boylarından gelen sözlerle devam eder. Tatar ve Karaylar asırlarca Slav toplumlarıyla içi içe yaşamış olmalarına rağmen Polonyalı Slavların diline fazla kelime satamamışlardır. Çünkü merkezi ve baskın Slav kültürü, kültürel değerler ve kelimeler almak yerine, daha çok kelime satmış zamanla bu grupları kültür ve dilleriyle beraber tarih sayfalarındaki yerlerine göndermiştir. Bu yüzden günümüz Polonya'sında Karayların sadece adı kaldığı gibi Polonya Tatarlarının bir kısmı da Slavlaşmış ve XVII. yüzyılda kendi dillerini konuşmaktan vazgeçmişlerdir.

ağamak→ rumak: Tatar Türkçesi'nden gelen bu kelime, Türklerde savaş için saklanan ve eğitilen kabiliyetli at olarak günümüzde de kullanılmaktadır.

avul→ auł: Tatar Türkçesi'nden Lehçeye geçmiştir. Kafkaslardaki dağlıların dilinde ve Kırım Tatarlarında veya Orta Asya'daki göçebe Türk kabilelerinde köy, kasaba demektir. Bu anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

bal→ bałt: Büyük Tatar davulu. Günümüzde kullanılmamaktadır.

barhan→ barchan: Kırgız Türkçesinden Lehçeye geldiği kaydedilmektedir. Rüzgârın estiği yönü gösteren yarım ay şeklindeki alet. Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

behintat→ bachmat: Eskiden Tatatarların ve Polonyalıların tıknaz yapılı, uzun yola dayanıklı binek atlarına verdikleri ad. Günümüzde de kullanılmaktadır.

börek→ borek: Polonya Tatarları ve Karayları tarafından Lehçeye taşınmış ve hâlâ kullanılmaktadır.

bulan→ bułany: Hafif sarıya çalan renkte doru at. Bu kelime Lehçeye, Özbek Türkçesinden gelmiştir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

111 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 265.

bulavı→ buława: 1. Eski Polonya'da Hetmanların kullandıkları taşlarla süslü mareşallik sembolü topuz. 2.Türk-Tatar silahı. Kaynaklarda bu kelimenin Türkçeden gelmiş olabileceği kaydedilmektedir.[112] Günümüzde kullanılmamaktadır.

çamak→ czumak: Tatar Türkçesinden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geçmiştir. Eskiden Ukrayna'da köyden köye eşya, yük tuz ve diğer ihtiyaçları öküz arabasıyla taşıyan kimse olarak verilmektedir. Bugünkü Lehçede kullanılmamaktadır.

çapul→ czambuł: Silahlı Tatar askerleri grubu. Tarihi romanlarda ve edebiyat dilinde kullanılmıştır. Günümüzde de kullanılmaktadır.

çara→ czara: Türkçe ve Moğolca bir kelime olarak gösterilmektedir. 1. Kısa, geniş, ayaklı bardak. İçki ve su dışında diğer içeceklerin sunulduğu bir kap. Günümüzde yaygın olmamakla birlikte bu anlamıyla kullanılmaktadır. 2. Üflemeli müzik aletlerinin en geniş kısmı. Ayrıca deyim olarak "czara goryczy" yani insan hep mutlu olmaz anlamında kullanılmaktadır.

kalpak→ kołpak: XV. yüzyılda Polonya'da çok popüler olan ve Tatarlar tarafından kullanılan silindir şeklindeki erkek şapkası. Günümüzde de kullanılmaktadır.

kapan→ kapkan: Tatar Türkçesinden Lehçeye geçtiği kaydedilmektedir. 1. Avcılıkta kurt, tilki gibi hayvanları avlamak için kurulan tuzak aleti. 2. Kurt ve tilki cinsi küçük bir hayvan. Günümüzde de kullanılmaktadır.

karakul→ karakuł: Karagöl, Özbekistan'da bir şehir. 1. Asya'da yaşayan çok yünlü koyun cinsi. 2. Bu koyun cinsinin kuzu derisi. Günümüzde de kullanılmaktadır.

karsak→ korsak (zool. Vulpes corsacs) Kırgız Türkçesinden geçtiği kaydedilen kelime tilkigillerden bir hayvan olarak verilmekte, Asya ve Avrupa steplerinde yaşadığı, günümüzde korunmaya alındığı belirtilmektedir. Hâlâ kullanılmaktadır.

kımız→ kumys: Bütün Türk lehçelerinde kullanılan kımız, Asya ve Avrupa'da Türklerin sütten yaptıkları içki olarak tanımlanmaktadır. Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

koş→ kosz: Kazak ve Tatarlarda askeri birlik. Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

kulan→ kułan (zool. Eguus hemionus): Tatar Türkçesinden geldiği belirtilen kelime, Orta Asya'da yaşayan memeli hayvan olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde de kullanılmaktadır.

kurgan→ kurhan: Tatar Türkçesinden Lehçeye geçen bu kelime Ukrayna, Orta Avrupa ve İskandinavya'da kent anlamında kullanılmaktadır. Günümüz Lehçesinde de kullanılmaktadır.

112 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 97.

suhak→ suchak (zool. Saiga tatarica): Tatar Türkçesinden gelen bu kelime Orta Asya'da yaşayan, sarı, kırmızı renkte iri başlı güçlü bir hayvan olarak tanımlanmaktadır. Kelimenin Tatar Türkçesinden Ukraynacaya oradan da Lehçeye geldiği belirtilmektedir.[113] Günümüzde kullanılmamaktadır.

şalvar→ szarawary: Tatar Türkçesinden gelen bu kelime, Türkçedeki anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır.

tarpan→ tarpan (zool. Eguus gmelini): Kırgız ve Tatar Türkçesinden gelen bu kelime yabani at anlamında eski Lehçede kullanılmıştır.

yağmurluk→ jarmułka: Türkçedeki anlamıyla hiç ilgisi olmayan Yahudilerin başlarına koydukları yuvarlak küçük takke (kippa) olarak günümüzde kırsal kesimde kullanılmaktadır.

yarlık→ jarłyk: Tatar Türkçesinden Lehçeye geçmiştir. Türk hükümdarlarının özellikle, Altınordu devletinde ve Kırım hanlığında fethedilmiş toprakların prensleri için emirler içeren padişah buyruğu. Günümüzde de bu anlamıyla tarihi metinlerde kullanılmaktadır. Bu kelime Tatar lehçesinden Polonya diline geçmiştir.

yiğit→ dżygit: Genç, cesaretli delikanlı. Kelime, Kazak ve Kırgız Türkçesinden (cigit) Rusçaya oradan da Lehçeye geçmiştir. Kafkasya'dan gelen atlı. Ata binmede usta kişi. Eski metinlerinde ve konuşma dilinde çok geçer. Podlasie (Polonya'nın kuzeydoğusu) bölgesinde çok hızlı araba kullananlara da cigit denilmektedir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi Lehçeye gelen kelimeler ya geldiği dildeki aslına yakın veya Lehçe söyleyişe uygun hâle getirilerek ya da yeni bir kavram şeklinde kullanılmaktadır. Her dil kendini yenilemeye çalışır. Nietszche'nin ifadesiyle "derisini yenilemeyen yılan ölür", kendini yenilemeyen diller de ölmeye mahkûmdur. Eski Lehçe'de çok olan Türkçe kökenli kelimler günümüz Polonyacasında çok azdır. Türk İslam medeniyeti Osmanlılar döneminde kendine özgü yapısıyla ve gücüyle bütün dünyanın dikkatini çekmiş ve onu tanımak için doğulu ve batılılarda merak uyandırmıştır. Etki, güç ile alakalı bir husus olduğu için her yönden güçlü devletler ve toplumlar başkalarını daha fazla etkilemektedirler.

VI. Edebiyat Yönünden Etki

Avrupa ülkelerinin çoğunda olduğu gibi Polonya edebiyatına Doğu edebiyatlarının (Hint, Arap, Türk ve İran gibi) genel bir etkisi söz konusudur. Edebiyat yönünden Türkiye ve Polonya etkileşimine bakıldığında, Türk edebiyatının zayıf da olsa Polonya edebiyatını etkilediği görülür. Polonya edebiyatının ise Türk edebiyatını pek etkilemediği söylenebilir. Türk edebiyatının Polonya edebiyatını

113 Jan Tokarski, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* s. 711.

etkileme yönüne bakıldığında iki boyut ile karşılaşılır. Birincisi konular yönünden, ikincisi edebi türler yönündendir. Edebi türler yönünden etki zayıf olmasına rağmen, edebiyatta işlenen konular yönüyle etki daha yüksektir.

VI. a. Konular Yönünden Etki

Polonya edebiyatında Türklerin ve Türkiye'nin, Türk edebiyatında da Lehlerin ve Lehistan'ın konu edildiği pek çok şiir, hikâye, roman, tiyatro, deneme, hatırat ve seyahat eserleri vardır. Bu da edebiyatta konular yönünden etkilenmeyi doğurmuştur. İki ülke edebiyatının ortak konuları var mıdır? Elbette vardır. Aynı savaşların anlatıldığı şiirler, romanlar ortak konulardan biridir. XVII. ve XVIII. yüzyılda Avrupa'da ve daha sonra Polonya'da şark kültürü modasının gelişmesiyle şarka ait eserleri okumak ve çevirmek popüler hâle gelir. Şark edebiyatlarından yapılan çevirilerle doğunun egzotik dünyasını tanıma imkânı elde eden Avrupalılar, Fransızcaya çevrilen Bin Bir Gece Masalları, Sinbad, Kelime ve Dimne gibi şark eserlerini Fransızcadan kendi dillerine çevirtirler. Polonya'da, XVIII. yüzyılda şarka ait konulara eserlerinde fazla yer verenlerden biri Ignacy Krasicki'dir (1735-1801). Türk motiflerini Fars ve Arap edebiyatından etkileri eserlerinde bulmak mümkündür. İtalyan kökenli tarihçi, para koleksiyoncusu, papaz, yazar Albertrandi, Jan Chzrciciel (1731-1808) adıyla Varşova'da ikamet etmiş ve eserlerinde şarka, Türklere ait unsurları işlemiştir. Julian Ursyn Niemcewicz (1758-1841) Jozef Swietorzecki (1876-1936) ve Karpinski gibi isimlerin eserlerinde de şark motiflerine rastlanır.[114]

Polonya'da, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Asya ülkelerinden kitaplar getirterek kütüphanelerini zenginleştirme ve bu kitaplardan şarka ait yeni konuları öğrenme anlayışı gelişir. Polonya'nın son kralı Stanislaw August Poniatowski döneminde (1764-1795) bu modanın Çin ve Türk kültür ve edebiyatını daha yakından tanıma şeklinde sürdüğünü kaynaklardan öğrenmekteyiz.[115] XVIII. yüzyılda Polonya'ya gelen yabancı diplomatların şark kitapları koleksiyonları Polonyalı soylu ailelerce örnek alınır. Bunlardan Avusturya Elçisi Karol Reviczky, tanınan bir oryantalist olup, Polonya'da bulunduğu dönemde Türk taktik kılavuzu ve Hafız'ın şiirlerini Almancaya çevirmiştir. Polonya krallığının İstanbul'daki son elçisi olan Jan Potocki ve kardeşinin de şark kitapları koleksiyonu zengindir. 1782'de İngiliz William Hodges, elçinin kardeşi Seweryn Potocki'ye Farsça elyazmaları vermiştir. Bu elyazmalarını 1801'de Potocki, Jozef Dzierzkowski'ye vermiştir. Jan Potocki, Fransızcaya çevirilerden Sadi'nin Gülistan'ını ve Hafız'ın şiirlerini okuyarak şark edebiyatını yakından tanımaya çalışır. Şark edebiyatı üzerine tanıtım yazıları da okuyan ve eserlerinde şark motiflerinden faydalanan, Türk edebiyatında "Kadı" tipini çok beğenen Potocki, doğu edebiyatlarında aile mut-

114 Janusz-Shahla Kazımova Krzyzanowski, *Nazım Hikmet Rubailer,* Varşova, 2014, s. 216-228.
115 Woycicki, s. 12.

luğunun her şeyin üstünde tutuluşunu da takdir eder.[116] Ona göre, batılı ekonomistler şark edebiyatını okursa ve ondan faydalanırlarsa çok iyi olur. Türkçe bilen Potocki, Macarcanın Türkçe ile aynı kökten gelmesi dolayısıyla Macarca ile de ilgilenmiştir.[117]

XVIII. yüzyılda Waclaw Rzewuski (1785-1831) elyazmaları ve şark kitapları toplayanlardan biridir. Doğuya çok seyahat eden Rzewuski, mektup siparişiyle kitap edinir. Ceylan derisi kaplı **elyazması Kur'an-ı Kerim'e, Kâtip Çelebi'nin** Cihannüma'sına, Kahire'den aldığı Bin Bir Gece Masalları'na ve şarka ait yüzlerce elyazması esere sahip biridir. Rzewuski ölünce, ondan kalan kitapları Viyana Kütüphanesi'ne, Petersburg'daki Doğu Dilleri Kütüphanesi'ne, Varşova Milli Kütüphanesi'ne ve başka yerlere satmışlardır.[118]

Avrupa kültürüne renk ve yenilik katmak maksadıyla zaman zaman Avrupa'da yükselen şark modası, Doğu'nun kültür dünyasını daha yakından tanıma merakı uyandırır. XVIII. yüzyılda bu yüzden doğu elyazmalarına ve kitaplarına ilgi daha yüksekti. Kitapları bir halı veya vazo gibi süs unsuru olarak konaklarda bulundurmaya başlayan Avrupalı zenginler böylece okumaya ve bilme önem verdiklerini de göstermek istiyorlardır. Bu maksatla Polonya'da şark kitaplığı olan önemli isimlerden biri August Czartoryski ve oğlu Prens Adam Jerzy Czartoryski idi. Doğu kitapları koleksiyonunu çoğaltmak, yeni çıkan sözlükleri ve önemli eserleri edinmek maksadıyla Adam Czartoryski; İstanbul'da Broniewski, Viyana'da Jozef Hamidi, Petersburg'da Wiesiolowski'yi, Paris'te Pougens'i bulunduruyordu.[119]

Genelde şark özelde Türk edebiyatının XVIII. asırdaki Polonya'da Avrupa ve Polonya edebiyatına eleştiri bakımından yeni bir imkân sağladığını gözlemlemekteyiz. Beğenilmeyen kral ve yöneticileri edebi eserlerde, konu şarkta geçiyormuş gibi işlemek suretiyle eleştirmişlerdir. Bu da Avrupa ve Polonya edebiyat eleştirisine şark üzerinden yeni bir boyut kazandırmıştır.

Polonya edebiyatının milli şairi kabul edilen Adam Mickiewicz (1798-1855), Kırım'da kaldığı 9 ay süresince (1825) ezan sesini duyar ve ondan etkilenir. Bu etkilenmeyi *Sonety Kırımskie/ Kırım Soneleri* (1826) başlıklı eserindeki "Bakczesaray w nocy/ Gecede Bahçesaray" şiirinde romantik unsurlar ağırlıklı dile getirir. Oryantalizmi, tarihin ve doğallığın kaynağını aramak için Kırım'da bulunan şair, etkilenmesini şöyle dillendirir:

"Camiden dindar insanlar çıkar

Ezan sesi gecenin sessizliğinde kaybolur

Utancından yakut rengini alınca ufuklar

116 Jan Potocki, *Podroz do Turek, Krakov*, 1924, s. 25, 50-53.

117 Jan Reychman, "W sprawie pochodzenia wyrazu czekan / "*Çekan*" Kelimesinin Menşesine Dair", *Język Polski,* S.3, 1954, s. 133.

118 Kotwicz, s. 97.

119 Jan Reychman, "W sprawie pochodzenia wyrazu czekan / "*Çekan*" Kelimesinin Menşesine Dair", s. 99.

Gecenin gümüş kralı, sevgilisine dinlenmeye gelir

Minareden gölge buraya düşer."

Türk İslam edebiyatının ve sanatının toplumsal yaşayışa ve bir yabancı şairin muhayyilesindeki yankısını bu mısralarda bulmaktayız.

VI. b. Edebi Türler Yönünden Etki

Türk edebiyatına İran edebiyatından gelen rubainin XIX. ve XX. yüzyıl Polonya edebiyatını edebi türler yönünden etkileme noktasında Türk edebiyatı Polonya edebiyatını hem doğrudan hem de dolaylı olarak etkilemiştir. Ancak Polonya edebiyatının edebi türler yönünden Türk edebiyatına bir etkisi söz konusu değildir. XIX. ve XX. yüzyıl Polonya edebiyatında birkaç şairin rubai yazması ve ürünlerini *rubaijjat* başlıklı kitaplarda toplayıp yayımlamaları bu etkinin kanıtıdır. Polonyalı edebiyatçıların rubai yazmaları Türk ve İran edebiyatının ortak etkisi olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Polonya edebiyatında rubai modası Türk edebiyatından olduğu kadar klasik İran edebiyatından özellikle Ömer Hayyam etkisinden kaynaklanır. Tadeusz Miciński (1873-1918), Maria Pawlikowska-Jasnorzewska (1891-1945) ile Polonya Tatarı iki şair Musa Czachorowski (1926) ve Selim Chazbijewicz'in (1955) İran ve Türk edebiyatlarından etkilenerek rubai yazdıkları kanaatindeyiz. Tadeusz Micinski, İran edebiyatından etkilenerek rubailer yazarken, Maria Jasnorzewska'nın İstanbul'da kaldığı 6 aylık süre zarfında Türk edebiyatından etkilendiğini kabul etmek daha doğru olur. Polonya Tatarı Musa Czachorowski ve Selim Chazbijewicz ise Türk ve İran edebiyatından etkilenerek rubailer yazmaktadırlar.

Polonya edebiyatında Rubaiyyat kavramı ile karşılanan Rubai tarzı şiir çevirileri, Mloda Polska/Genç Polonyalılar adlı 1890-1920 yılları arasında hareket hâline gelen anlayışın temsilcileri tarafından yapılmıştır. Bu çerçevede klasik İran edebiyatından Ömer Hayyam'dan oryantalist şair Waclaw Damian Rolicz-Lieder (1866-1912) rubailer çevirmiştir.

Polonya edebiyatında rubainin gelişmesinde felsefi şiirin Polonya edebiyatında geleneksel olarak güçlü olmasının etkisi göz ardı edilmemelidir. Çünkü Polonya şiirinde güçlü bir felsefi damar vardır. Kiprian Kamil Norwid gibi bir felsefeci yazar ve şairi XIX. yüzyılda yetiştiren Polonya edebiyatında, rubaiye merak uyanmasında bu damarın rolünün olduğunu düşünmekteyiz.

Klasik İran edebiyatından rubai çevirileri yapan ve daha sonra kendi rubailerini yazan aynı zamanda Polonya edebiyatında ilk rubai denemesi yapan şairlerden biri Tadeusz Micinski'dir. Micinski, neoromantik ve empressionist tarzda yazdığı şiirlerle bilinir.

Türk edebiyatından etkilenerek rubai yazanlar arasında Maria Pawlikowska-Jasnorzewska sayılabilir. Çünkü iki savaş arası dönemde eserlerini veren şair, 1920'li yıllarda Türkiye'ye yaptığı gezi sırasında, özellikle İstanbul'dan çok etki-

lenmiş ve bu etki altında birkaç şiir yazmıştır. Şairin Polonyalılar tarafından bile az bilinen bu gezisi ve Türkiye etkisiyle yazdığı savaş konulu rubaileri önemlidir.

XX. yüzyıl Polonya edebiyatının Tatar kökenli şairi Musa Czachorowski'nin rubai başlıklı kitabında 56 rubaisi vardır. Bu rubailerden bazısını Krakovlu Türkolog Grazyna Zajac, Kıbrıslı şair Bülent Fevzioğlu ile birlikte Türkçeye çevirmişlerdir.

Cisza majasne oczy. Lubię taką ciszę. / Gözleri sessizliğin açık renktedir. Severim böylesi sessizlikleri.

Patrzyszna mnie i milczysz, a ja wszystko słyszę. / Bakıyor ve susuyorsun bana. Suskunluğunda duyuyorum her şeyi.

Czułośćtwych ust smakuje nadchodzącym latem: / Ağzının şefkati yaklaşan yazın tadındadır:

Cisza nas obejmuje, unosi, kołysze... / Kucaklayıp kaldırıyor, sallıyor... Sallıyor sessizlik bizi...

Pamiętam, że *widziałem kiedyś dzikie konie / Hatırlıyorum, bir zamanlar yabanî atlar gördüm.*

Pasły się na mego dzieciństwa jasnej stronie / Çocukluğumun ışıklı tarafında otladılar.

Oddalił się już tętent, coraz cichsze rżenie / Uzaklaşan kişnemelerle silindi takırtı sesleri de

Pędźcie, długogrzywe, niebawem was dogonię... / Ey uzun yeleliler, koşun, yakında yetişirim sizlere...

Długonie potrafiłem nazwać tej miłości / Bu aşkı uzun süre adlandıramadım

Tyle w niej było pożądania, tyle złości... / İçinde o kadar istek ve öfke vardı

Teraz cały jestem twój i ty cała moja. / Şimdi tamamen seninim ve sen de benimsin

Swoją dłoń przejrzystą podajesz mi z ciemności / Karanlıkta bana temiz elini uzatıyorsun

Polonya edebiyatında son zamanlarda rubai tarzını yeniden canlandıranlar arasında Selim Chazbijewicz'in adını anmak gerekir. 1998'de yayımladığı *Rubaijjat albo czterowiersze* başlıklı eserinde rubaileri bulunmaktadır. Müslüman bir şairin Allah'ı anışını rubailerde bulmak mümkündür. *Swiatwo sufich Nakszbandi / Nakşibendi Sufi* Işığı başlıklı eserinde Allah'a yalvarışlarını dile getiren rubaileri vardır:

Wieczne wspomnienie Boga wsrod upalnej drogi / Sonsuza kadar Alllah'ı sıcak yolda anmak

Pyl dlawi nasze gardwa, osrty kamien-nogi / Toz boğazımızı tırmalıyor, taşlar da ayakları

Skwar spopiela usta, slonce spala oczy / Dudaklar külleşmiş, güneş gözleri yakıyor

I raj boskiego Swiatla-ogrod w sercu blogi / Ve kalbinde Allah'ın cennetinin ışığı..."

Son yıllarda hem Türk hem de Azerbaycan edebiyatından rubai çevirileri yapılmaktadır. Bu noktada anılması gereken çok yakın zamanda yayımlanmış *Nazım Hikmet, Rubaileri* başlıklı eseridir.[120]

Sonuç

Türk İslam sanatının Polonya topraklarında hiyerarşik önem derecesine bakıldığında, bilhassa XVII. ve XVIII. yüzyılda giyim-kuşam tarzı, halılar, savaş aletleri ve binicilikle ilgili takımların ilk sırada geldiği görülür. Polonya dokuma ve döküm endüstrisine; kumaşlara, halılara, metal süs dekorasyonlarına, ki sadece kuyumculuk alanında değil, savaş aletleri ve silahlar ile binicilik ile ilgili Türk İslam sanatının etkisinin XX. yüzyılın başlarına hatta II. Dünya Savaşı'na kadar sürdüğü söylenebilir. Doğuya ait desenlerin kitap kapaklarında, seramik, çini ve mutfak ürünlerinde kullanıldığı ve bu anlayışın günümüzde bile zayıf da olsa sürdüğü vurgulanabilir. Özelde Türk İslam, genelde Doğu (Fars, Arap, Çin ve Japon) sanatının tezahürlerini Polonya'daki arşivlerde ve müzelerde Türk tarzı şekillerle ve renklerle boyalı kil kâselerde, sürahilerde, kumaşlarda, halılarda, seramik kaplarda, değerli kumaş desenlerinde, silahlar ve çadırlarda bulmak mümkündür. Ancak Türk, İran, Japon ve Çin tarzı Doğu seramikleri, Polonya'da asırlar içerisinde kaybolduğu için günümüz Polonya seramik sanatına etkisi zayıftır.

Türkiye ve Polonya uzak coğrafyalarda olmasına rağmen birbirine yakın iki devlettir. Bu yakınlık özellikle Türk sanatının, dilinin ve edebiyatının Polonya kültür ve sanat hayatını daha fazla etkilemesine yol açmıştır. Polonya kültür değerlerinin ve sanat estetiğinin Türk medeniyetine etkisi ise daha azdır. Türk İslam kültür ve medeniyeti büyüklüğüne paralel olarak kuvvetli etkileme gücüne sahiptir. Bu yazıda sunulan örneklerde de görüldüğü gibi bilhassa Polonyalı soylular arasında Türk gibi giymek, Türk gibi yemek anlayışı bu etkinin kanıtıdır. Polonya'da bilhassa erkek giysilerinin XVIII. yüzyılda ağırlıklı olarak Türk tarzı özellikler göstermesi vurguladığımız etkinin kanıtıdır. Türk elçisi Vasıf Efendi Berlin'e giderken Polonya'dan geçmiş ve bu coğrafyada yaşayan insanların Tatarlar gibi giydiklerini yazmıştır.[121] Bu da söylediklerimizin kanıtı olmasının yanında iki asır evvel bir Osmanlı büyükelçisinin gözünden dönemi yansıtması bakımından önemlidir. Polonya kültüründe Türk tarzı halı ve kilim motifleri, altın ve gümüş

120 Bu çeviriyi Türkçeden Janusz Krzyzanowski ve Szahla Kazimova yapmıştır.

121 Jerzy Pietraszewski, *Nowy przekład dziejopisów tureckich, dotyczących się historii polskiej,* Berlin, 1896, s. 58.

takılardaki süslemeler, ev içi ve dışı dekorasyondaki Türk esintileri, iki ülkenin sınır komşusu olduğu XVI. yüzyıldan günümüze zaman zaman güçlenerek devam etmektedir. 2014, iki ülke arasındaki ilişkilerin 600. yılı olması sebebiyle devlet ve sivil toplum kuruluşları bazında iki Türk ve Leh milletinin birbiriyle olan bağlarının yeniden gözden geçirildiği pek çok etkinlikle kutlanmıştır. 600. yılda yapılan çalışmalar da gösterdi ki, Türk İslam kültürü ve sanatı Polonya kültürünü ve sanatını pek çok yönden etkilemiştir. Bu etki üzerine yazılmış Lehçe kitapların Türkçeye çevrilmesiyle Türk kültürünün ve sanatının Polonya kültürünü ve sanatını ne kadar geniş çapta etkilediği daha iyi bir şekilde görülecektir.

Bibliyografya

ABRAHAMOWİCZ, Zygmunt; "Turkic Geographic Names Qaçi and Qaçi Sarayi in Crimea (Kırımda Kaçi ve Kaçi Sarayı Türkçe Yer Adları", *Folia Orientalia,* S.6, 1965, s.244.

JANKOWSKİ, Henryk; "Nazwy osobowe Tatarow litewsko-polskich (Litvanya-Polonya Tatarlarının Kişi Adları)", *Rocznik Tatarów Polskich*, S.4, 1997, s.59-90.

----------; "Tama and Tamaq in Crimean Place Name / Tama ve Tamag *Kırım'da Yer Adları", Folia Orientalia,* S.33, 1997, s.59-64.

----------; "On Polish Tatar Names *Mucha* and *Muchohon*", *Studia TurcologicaCracoviensia,* S.5, 1998, s.135-140.

KOWALSKİ, Tadeusz; "W sprawie metodologii badań zapożyczeń tureckich w językach słowiańskich / Türkçeden Slav Dillerine Geçen Kelimeler Üzerindeki Metodolojik Araştırmalara Dair", *Sbornik Praci I.*, Sjezda Slovanskych Filologu v Praze 1929, s.554-546.

----------; "Objaśnienie wyrazów tureckich / Türkçe Kelimelerin İzahı", *Pamiętniki Janczara,* S.63, (Yayımalayan: Jan Łoś), 1912, s.389-403.

----------; "W sprawie zapożyczeń tureckich w języku polskim / Türkçeden Polonya Diline Girmiş Olan Kelimelere Dair", *Symbolae Grammaticae in Honorem J. Rozwadowski***,** S.2, 1927, s.347-353.

----------; "Nieco o wpływie tureckim na język Polaków z Adampola / Polonezköy'de Yaşayan Polonyalıların Diline Türkçenin Etkisi", *Rocznik Tatarski,* S.1, Vilno, 1932, s.21-33.

KRZYZANOWSKİ, Janusz-Shahla Kazımova, *Nazım Hikmet Rubailer,* Varşova, 2014

Leksykon wiedzy o Turcji / Türkiye Bilimsel Leksikonu, (Redaktor: Prof. Tadeusz Majda), Dialog Yayınevi, Warszawa, 2004.

ŁOZİNSKİ, Władysław; *Patrycjat i mieszczanstwo lwowskie w XVI i XVII w. / XVI. XVII. Yüzyılda Lviv'deki Burjuvazi,* 2. baskı, Lwow, 1892.

MANKOWSKİ, Tadeusz; *Orient w Polskiej kulturze artystycznej,* Ossolińskich Yayınevi, Wrocław-Kraków, 1959.

----------; *Pasy Polski,* Wroclaw, 1964.

MOŻDZYŃSKA-NAWOTKA, Małgorzata; *O modach i strojach,* Dolnośląskie Yayınevi, Wrocław, 2004.

Nowy słownik języka polskiego, PWN Yayınevi, Warszawa, 2003.

PİETRASZEWSKİ, Jerzy; *Nowy przekład dziejopisów tureckich, dotyczących się historii polskiej,* Berlin, 1896.

POTOCKİ, Jan, Podroz do Turek, Krakov, 1924.

REYCHMAN, Jan, „W sprawie pochodzenia wyrazu czekan / "*Çekan*" Kelimesinin Menşesine Dair", *Język Polski,* S.3, 1954, s.220-222.

----------; „Polski (gwar.) pajtasz = węgierski. pajtas = turecki paytaş / Lehçede "pajtasz", Macarcada "pajtas", Türkçe'de "paytaş", *Język Polski,* S.5, 1953, s.407-408.

STACHOWSKİ, Stanisław, „*Źródła* staropolskie do historii języka osmańsko-tureckiego (Eski Lehçe Kaynaklarda Tarihi Osmanlı Türkçesi)", *Sprawozdania Komisji Językowej Nauk Orientalistycznych,* S.19/I, 1971, s.68-69.

----------; "Osmanich-türkische und tatarische Lehnwörter im Polnischen und ihre Bedeutung für dietürkische Wortgeschichte / Leh Dilinde Osmanlı Türkçesi ve Tatarca Alıntıların Türkçe Söz Hazinesi Bakımından Önemi", B. Heinkle-Kellner, / M. Stachowski (Hrsg.), Laut-und wortgeschichte der Türksprachen. Beiträge des Internationalen Symposiums, Berlin, 7. bis 10. Juli 1992, Wiesbaden, 1995, s.155-171.

SŁUSZKİEWİCZ, Eugeniusz; "Remarques sur la langue turque des Arméniens et sur les emprunts turcs de l'arménien / Ermeni Kıpçakçasına ve Ermeniceye Geçen Türk Kelimelerine Dair Dikkatler", *Rocznik Orientalistyczny,* S.14, 1939, s.136-154.

----------; "Surma" w jezykiem Polski / Lehçede "surma" Kelimesi",*Język Polski*, S.26/3, 1946, s.76.

----------; "Dwa wyrazy pochodzenia wschodniego "ogier" i "pajuk" / Lehçede Şark Menşeli İki Kelime: "ogier" ve "payuk", *Język Polski,* S.34/3, 1954, s.225-227.

TOKARSKİ, Jan, *Słownik Wyrazów Obcych / Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1980, 830 s. (SWO).

TUREK, Wacław Przemysław; *Słownik Zapożyczeń Pochodzenia Arabskiego w Polszczyźnie / Arapçadan Lehçeye Ödünç Gelen Kelimeler***,** Universitas, Kraków, 2001.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayını, 7. baskı, Ankara, 1983.

Wojna i Pokój / Savaş ve Barış, (Redaktor: Prof. Tadeusz Majda), İstanbul, 2000.

ZAJĄCZKOWSKİ, Ananiasz; *Głosy tureckie w zabytkach staropolskich. I. Katechizacja turecka Jana Herbiniusa / Eski Polonya Edebiyatında Türkçe Kelimeler: I – Jan Herbinius'un* **Türkçe Din Kitabı**, Wrocław, 1948.

----------; "O potrzebie studiów turkologicznych dla historyka kultury i języka polskiego. Przyczynek do etymologicznego opracowania zapożyczeń tureckich w języku polskim / Polonya Kültür ve Dil Tarihçilerine Türkoloji Araştırmaları İçin Gerekli Bilgiler: Türkçeden Lehçeye Geçen Kelimelerin Etimolojisine Dair", *Język Polski,* S.19, 1934, s.33-38.

----------; "O zapożyczeniach w języku polskim. I. / Lehçede Şark Menşeli Kelimeler I", *Język Polski,* S.1, 1936-1937, s.1-7.

----------; "O zapożyczeniach wschodnich w języku polskim. II. / Lehçede Şark Menşeli Kelimeler II", *Jezyk Polski,* S.4, 1937-38, s.33-39.

----------; "Pierwsza próba opracowania języka tureckiego w literaturze staropolskiej / Eski Polonya Edebiyatında Türkçeye Ait İlk Deneme", *Sprawozdania Warszawskie*, S.31, 1938, s.51-56.

----------; "Staropolska nazwa *żyrafy* "Sarnapa" / Z badań nad zapożyczeniami orientalnymi w językupolskim / Eski Polonya'da Zürefa "Sarnapa" Şarktan Lehçeye Gelen Alıntı Kelimeler Araştırılması", *Jezyk Polski,* S.26, 1946, s.19-22.

----------; "Z dziejów zapożyczeń orientalnych w polszczyźnie. I. haracz. II. tapczan (Lehçede Şark Menşeli Kelimeler: I - Haraç, II - Tapçan)", *Sprawozdania Komisji Językowej Towarzystwa Naukowego Warszawskiego,* S.3, 1949, s.145-154.

----------; "Staropolski talizman z historii zapożyczeń orientalnych (Eski Lehçede "tılsım" Kelimesi)", *Poradnik Językowy*, S.5, 1949, s.1-6.

----------; "O kilku terminach *żeglarskich* w piśmiennictwie polskim od XVI w. / Eski Polonya Edebiyatında XVI. Yüzyıldan İtibaren Denizcilikle İlgili Şark Menşeli Bazı Terimler", *Język Polski,* S.3, 1950, s.1-7.

ŻYGULSKİ, Zdzisław Jun; *Stara broń w polskich zbiorach / Polonya Koleksiyonlarında Eski Silahlar,* II. baskı, Warszawa,1984.

----------; *Sztuka Turecka / Türk Sanatı,* Warszawa, 1988.

----------; *Sztuka islamu w zbiorach polskich / Polonya Koleksiyonlarında İslam Sanatı,* Warszawa, 1989.

Erken Dönem Macarlar Arasında İslam*

Osman KARATAY
Prof. Dr., Ege Üniversitesi, TDAE, Bornova - İzmir

Özet

Macarlar 9. yy sonlarında Don nehri boylarından şimdiki yurtlarına göç etmişlerdir. Bu esnada Hazar'ın kuzeyindeki bölge İslam'dan habersiz değildi ve ilk Müslüman Türk devleti de burada bulunan İdil Bulgar'dır. Bu şartlarda İslam, Macarlar arasına da erken bir tarihte girmiştir. 1000 yılında devletin resmen Hristiyanlığı seçmesi ilk bakışta Macar otağı nezdinde Müslümanların durumunu ve konumunu etkilememekle birlikte, Roma'dan ve yerel kiliseden gelen baskı ve kışkırtmalar Macar kralarını zaman zaman İslam'a karşı tavra zorlamıştır. Sıkıntılı dönemler olmakla birlikte, Macaristan'da Müslümanlar diğer Katolik ülkelere nazaran genellikle nispi bir rahatlık içinde bulunmuşlardır. Ancak 14. yy başıyla birlikte bu ülkede İslam ortadan kalkmış gözüküyor. Bunun sebebini ise Papalık baskılarında aramak gerekmektedir.

* Bu bölüm Balkanlar ve İslam: Dönüşüm, Kırılma ve Devamlılık Uluslararası Sempozyumu'nda (3-5 Kasım 2010, Çanakkale) sunulan "Arpadlılar Çağında Macarlar Arasında İslam (895-1301)" başlıklı bildirinin düzenlenmiş şeklidir.

Islam among Early Era Hungarians

Summary

Hungarians migrated to what is today their soil at the end of the 9th century. In those days, the Caspian steppes were not without Islam, and the first Islamo-Turkic state, the Volga Bulgar, was founded there. In these circumstances, Islam penetrated also into the Hungarian realm in that age. At the first glance, Christianization of the Hungarian court in the year 1000 did not influence situation and position of Muslims in the country to a great degree, but oppressions and instigations from Rome and the local Catholic Church often forced Hungarian kings to act against Muslims. There happened repressions and stressful days, but Hungarian Muslims were usually in a better situation compared to other Catholic countries. Islam seems to disappear at the country with the beginning of the 14th century. Its reason should lay in the repressions instigated by the Papacy.

Giriş

Başkurdistan'daki yurtlarından 5. yy'ın ikinci yarısında Orta İdil ve Don nehri boylarına gelen ve aralarında Türklerin de bulunduğu çeşitli boyların karışımından oluşan Macar birliği, 9. yy sonlarında doğudan gelen Peçenek baskısıyla iyice batıya kaymak zorunda kalmış ve bugünkü Macaristan ve Erdel'i yurt tutmuştur. Macarların bu hadisatı anlatan, yazarı belirsiz *Gesta Hungarorum* adlı ilk eserleri göçten 310 yıl sonra, 1205 yılında yazılmıştır. Dolayısıyla bu eserde üzerinde kuşku duyulabilecek nitelikteki haberler, gayet ciddi gelenekleri yansıttıkları görülen haberlerle içiçe verilmektedir. Bunlardan birine göre 940'ların sonlarında (Toksony zamanında) "*Bular* (Bulgar) *ülkesinden büyük bir İsmailî ordasıyla birlikte isimleri Billa ve Boçu olan bazı çok asil beyler geldiler… Aynı zamanda yine aynı bölgeden Heten adında çok asil bir savaşçı geldi…*"[1] Bu gelenlere ülkenin çeşitli yerlerinden geniş topraklar bağışlanmıştır.

Bu haberi güvenilir görmeyenler olduğu gibi,[2] geliş yerini Harezm olarak alanlar da vardır.[3] Biz yenilerdeki bir çalışmamızda buna değindik ve hem tarihi şartlara, hem de *Bular* kelimesinin kullanımına dikkat çekerek, bu gelenlerin İdil Bulgar'dan olduklarını düşünmeyi engelleyecek bir husus olmadığını düşünüyoruz; bunu da "Toros Bulgarları Anadolu'ya Nereden Geldi?" başlıklı makalemizde önerdik.[4] İşbu haber isimsiz Macar vakayinamesinin sonunda verilmektedir ve bilhassa soylu bazı ailelerin köklerini açıklamayı amaçlamaktadır. Tüm bunların aynı yıllar içinde geldiğini düşünmek için bir sebep bulunmuyor, zira Bulgar'dan belki tek bir orda gelmiştir ama Peçeneklerden[5] ve Harezm'den değişik ve münferit gelişler sürmüştür. Bu yüzden tarihleme kesin bir zamana oturmayabilir. Biz bunun 920'lerin başlarında olduğunu sanıyoruz.

Bu tarihte İdil Bulgar'ın yeni Müslüman olduğunu ve hemen İslam nüfusu ihraç ettiğini düşünmeye de gerek yok. 921 yılında Müslüman olma diye bir şey yoktur. Görevlerinin ayrıntısını İbn Fazlan'dan öğrendiğimiz Halifelik sefareti Bulgar'a vardığında halk ve han zaten Müslüman'dı. Belki han yakın zamanlarda İslam'ı kabul etmişti ama halk içinde İslam'ın belli bir derecede yerleşmiş ve kökleşmiş olduğunu İbn Fazlan'dan okuyoruz.[6] Hatta 912 senesinde Azerbaycanlı

1 Martyn Rady, "The Gesta Hungarorum of Anonymus, the Anonymous Notary of King Béla: A Translation", *South and East European Review 87-4* (2009), s. 726-727.

2 Nora Berend, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c.1000-1300*, Cambridge, 2001, s. 65.

3 Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról és neveikről", *Magyar Őstörténeti Tanulmányok*, Budapest, 1985, s. 99-100.

4 Osman Karatay, "Toros Bulgarları Anadolu'ya Nereden Geldi?", *Tarih İncelemeleri*, XXVI/1 (Temmuz 2011), s. 67-79.

5 Peçeneklerin arasında da Müslümanların bulunduğu düşünülür ve bunlar Macar vakayinamelerinde belirtildiği üzere bu ülkeye gelmişlerdir (Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 66). Bildiğim kadarıyla Peçeneklerdeki İslam konusunda münferit bir çalışma bulunmuyor. Bu konuda Rus kaynaklarında da atıflar vardır ve bir çalışmayı hak etmektedir. Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 100, Macaristan'a gelen Müslüman dalgalarına 1230'larda gelen kumanlar arasındaki Müslümanları da ekler.

6 İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, s. 46 vd.

dindaşlarının öcünü almak için Ruslarla din adına savaşa girmişlerdir.[7] Dolayısıyla 920'lerden erken bir dönemde İdil Bulgar'dan Müslüman göçü tasarlamamak için bir sebep bulunmuyor.

Üstelik İdil Bulgar'da devletin resmen İslam'a geçişinden önce sayısı az ve güçsüz Müslümanların buralarda sıkıntı yaşamadıkları konusunda bir şey bilmiyoruz. Kendilerine yönelik tazyikler de daha önceleri bazı taifelerin yurtlarından ayrılmasına sebep olmuş olabilir. Bu yüzden Macarlara katılan ilk Bulgar Müslümanları için, tamamen farazi olmak üzere, tarihin önü açık bulunuyor ve 900'lerin başına kadar da gidebilir. Bunlar düşman Hazar, tehlikeli bozkır (gayri-Müslim Kıpçak ve Oğuz) ve yaşanmaz kuzey karşısında, değişik kökenlerden oluşan bir boy birliğinden oluşması itibariyle daha hoşgörülü olması beklenen Macar birliğine sığınmayı tercih edeceklerdir.

Bu Bulgar Türklerine daha sonra ne olduğunu bilmiyoruz. Yukarıda bahsedilen henüz yayımlanmamış makalemizde ulaştığımız sonuçlara göre, bunlardan bir taife ilk geldikleri günlerde Arap gemilerine binerek Tarsus'a gitmiş ve 15. yy başlarına kadar Toroslarda varlığını sürdüren Bulgar oymaklarını oluşturmuştur. Macaristan'da kalanların zamanla hem dillerini, hem de kimliklerini kaybettikleri anlaşılıyor ki, 13. yy başlarında Şam'da Macaristan'dan gelen Müslüman talebelerle konuşan Yâkut el-Hamevî, onların İslamlaşma serencamını şöyle öğrenir: "*Bizden öncekilerden bazı kimselerden işittiğime göre, eski zamanda bizim diyarımıza Bulgar ülkesinden yedi Müslüman gelmiş, aramıza yerleşmişler. Sapıklıkta olduğumuzu tatlı bir dille anlatmışlar. Bize İslamiyet'in doğru yolunu göstermişler.*"[8] Bu bilgiyi aynı yüzyılın sonlarında yazan Mağribî de alıntılar.[9] Bu haberler aynı zamanda isimsiz *Gesta*'daki haberi desteklemektedirler.[10]

Bu haberde dikkat edeceğimiz başlıca hususlar şunlardır: İdil Bulgar ülkesinden değişik zamanlarda Müslümanların gelmesi ve Macaristan'da İslam'ı yayması tabiidir ve her zaman için beklenir. Ancak bu bilgiyi veren öğrenciye göre ülkesindeki 30 kadar Müslüman köy göçmen köyleri değildir. Belki bunu kaçırılmış bir ayrıntı olarak görebiliriz ama Macarlar arasında, bilhassa köylerde İslam'a geçişlerin olduğuna dair Papalık kayıtları vardır.[11]

7 Mesudî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. A. Batur, İstanbul, 2004, s. 77.

8 Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, ikinci baskı, Ankara, 1998, s. 132.

9 Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 203.

10 Tadeusz Lewicki, "Węgri i muzułmanie węgierscy w świetle relacji podróżnika arabskiego z XII w. Abū Hāmid al-Andalusī al-Ġarnaī'ego", *Rocznik Orjentalistyczny*, 13 (1937), s. 110. Lewicki, 14. yy coğrafyacısı Eb'l-Fida'nın da bu habere destek verdiğini düşünür. Ancak *Bular*'dan gelen Müslümanların İdil değil, Tuna Bulgar'dan geldiklerine samimiyetle inanır. Delil olarak da Boris Han ile Papa'nın 868 senesindeki haberleşmelerinde ülkede Müslüman varlığına ima eden cümlelerin bulunmasını gösterir (Tadeusz Lewicki, "Węgri i muzułmanie węgierscy w świetle relacji podróżnika arabskiego z XII w. Abū Hāmid al-Andalusī al-Ġarnaī'ego".).

11 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 86, 153. Belki papaların ve rahiplerin mevcut öfkesini daha da artıran şey bu türden haberlerdi. Berend bunları uydurma ve abartı kabul eder. Zira bunun bir kaydı yoktur ve zaten kısa bir süre sonra Müslümanlar değil sayılarının artması, ortadan kalkacaklardır. Hâlbuki burada birbirini destekleyen iki kayda, Katolik şikâyetnamelerine ve Yakut'un haberine sahibiz. Müslümanların

Kendilerini Macar kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılan Başkırt ismiyle tanıtırlar ki, bu esas Macar kitlesinden ayrı görülmediklerinin ifadesidir. Zaten yukarıdaki cümle de böyle bir etnik ayrım ima etmez. Ama Hristiyan olan Macarları kendilerinden başka bir topluluk olarak göstermek için de bir çaba içindedir: "*Memleketimiz… Frenklerden Hungar denen bir milletin ülkesindedir.*"

Hungar kelimesi Türkçe Onoğur'dan ("On Boy") gelir ve kısaca Macar birliğinin ismidir.[12] Daha sonra etnik bir içerikle bu birliğin mensubu olan herkesin ismi haline gelmiş ve Macaristan dışında, hemen tüm Avrupa'da kullanılmıştır. Durum böyle ise Bulgarlar nereye gitti? 30 kadar Müslüman köyünden en azından bazıları Bulgar asıllı olmalı değil midir? Bulgar ile Başkırt'ın özdeşleşmesinin örneğini bilmediğimiz için, o yönde bir yorum da yapamayacağız. Şimdilik tek makul açıklama, belirttiğimiz gibi kimlik bütünleşmesi olabilir. Belki Bulgar kelimesi yakındaki düşman ve Hristiyan olan Tuna Bulgar'ı da çağrıştıracağından, Macar anayurdundaki bir halk olan ve isimleri Macarlıkla eşanlamlı kullanılan Başkırtlara, doğuda oluşları da hesaba katılarak, İslami renk atfı daha kolay olmuş olabilir. Macarlar bu ayrıntılarla fazla uğraşmamış gözüküyorlar.

Yâkut'tan bir sonraki kuşakta, Moğol istilası sonrasında, anlaşılan yine Macaristan'dan bir fakihle muhatap olan, ama haberine bozkır havasını vererek karıştıran Kazvinî de benzer bir haber veriyor gözükmektedir: "*Başgırtlardan bir fakih bana şunları anlattı: Başgırt halkı büyük bir millettir. Çoğu Hristiyan'dır. Aralarında Ebu Hanife mezhebinde bir topluluk vardır. Bu Müslümanlar, burada Hristiyanların Müslümanlara cizye ödedikleri gibi, oradaki Hristiyanlara cizye öderler.*"[13]

En geç Toksony zamanında Macaristan'a Müslümanların geldiğinin kuvvetli bir delili Musevi seyyah İbrahim ibn Yakub'ta bulunur. Ona göre Macaristan'daki Müslümanlar daha 965 civarında Prag'a ticarete gidiyorlardı.[14] Bu ticaretin başlamasından önce Macaristan'a ve çevreye alışmak için belli bir süre takdir etmeliyiz ki, herhalde 15-20 yıldan az değildir. Ayrıca ticaretin Bulgar Türklerinden çok Harezmlilerin meşgalesi olduğunu göz önüne almalıyız ve bu kimseleri aşağıda bahsedeceğimiz Kalizlere yazmalıyız. I. Fodor da Voyvodina'daki bir iki çömlek ile Macaristan'daki Krassó nehrinin isminde bu ilk gelen Bulgarların izini bulduğuna inanır.[15] Mesûdî'nin Bizans'la savaşan dört Türk boyunun hikâyesini naklettiği ilginç bir haberi vardır. Buna göre Karadeniz kuzeyindeki dört Türk kavmi olan يِنجِ, Başkırt (Macar), Peçenek ve مدركون Bizanslılar ile ortak bir mücadeleye girerler. "*Bu dört Türk kabilesi arasında Müslümanlığı kabul etmiş olup,*

ortadan kalması 13. yüzyılın ilk dönemlerinde İslam'a geçişlerin olmadığını göstermez. Burada irdelenmesi gereken şey, İslam'ın kayboluşunun normal bir süreçte mi olduğudur.

12 Geniş bilgi için bkz. Gyula Németh, *A Honfoglálo Magyarság Kialakulása*, Budapest, 1930, s. 176-182.

13 Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 152.

14 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 65-66.

15 István Fodor, "Archaeological Traces of the Volga Bulgars in Hungary of the Árpád Period", *Acta Orientalia* Hungaricae, 33/3 (1979), s. 316-322.

ancak kâfirlerle harp yapıldığı zaman işbirliği yapan Müslümanlar da vardı."[16] Bunlar 'Hristiyanlaşanlara' karşı savaşırlar; hatta muharebenin öncesinde onları İslam'a davet ederler. Gerek tarihi çerçeve, gerekse bu son tabirin vurgusundan, burada Macarlar ile Tuna Bulgarları arasındaki savaşların kastedildiği anlaşılıyor. Öte yandan, açık bir şekilde Macarlar arasındaki "İslam'ı kabul etmiş" kimselerden de bahsedilir.[17]

Elimizdeki erken dönem Macar kayıtlarında Müslümanlar için *Ismaelita* tabiri kullanılır. Papalık'tan gelen mektuplar ise *Saracenus* der. 1395'den itibaren *böszörmény* ifadesi görülmeye başlar.[18] Nyírség, Bihar, Pest, Sáros ve Temes kazalarında bu isimle yeradları vardı.[19] Bir şekilde Müslümanlarla ilgili 40 adet yer adı tespit edilmiştir.[20] Ancak kazılarda tek bir Müslüman köyüne ulaşılmış olup, 11. yy'dan önceye gitmemektedir.[21]

Gesta'da ifade edildiği gibi, Macaristan'a Müslümanların gelişi değişik kaynaklardan olmak üzere uzun bir döneme yayılmıştır. Bunlar sadece Bulgar'dan değil, Hazar'dan, dolayısıyla oradaki Müslümanların sılası olan Harezm'den ve de kimi örneklerde Tuna Bulgar üzerinden (Akdeniz dünyasından; aş. bkz. Mağribi Müslümanlar) geliyorlardı.[22] Tarihteki etkileri ve kaynaklarda yer almaları açısından Harezm Müslümanları, yani buradaki isimleriyle Kalizler en önemli yere sahiptir. Kalizler, Hazarlardan kopup gelen Türk boyu Kabarlarla birlikte Macar ordularında yardımcı kuvvet olarak bulunuyorlardı. Hatta bu Kabarlar Kalizleri (ve de Yahudileri) içeriyordu. Bunlar çoğunlukla Hive çevresinden geliyordu.[23] İsimleri Bizans kaynaklarında Κουάλης, Rus kaynaklarında Хвалис biçiminde geçmekte olup, Almanlar *Kolzen* derdi. Bunların 760'lardan itibaren paralı asker olarak Hazar hizmetinde oldukları düşünülür.[24]

Bizans kaynaklarında, Macar Müslümanları hakkında, en azından düşman Macarları suçlama babında fazla bilgi bulunması beklenir ama durum böyle değil. Üstelik tek bir kaynaktaki atıflar da kafa karıştırıcıdır. 12. yy'dan Kinnamos'a göre 'heterodoks' Kalizler 1150 civarındaki savaşlarda Macarların müttefiki olarak Bizans'a karşı idi. Kinnamos sanki bunların Museviliğini vurgulamaktadır: *Aslında Macarlar Hristiyan öğretilerine saygı gösterirler, ama yine de Musa'nın kanunlarına*

16 Mesudî, *Murûc ez-Zeheb*, s. 93-95; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 54-55.

17 Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", *Holmi*, XX/11 (Kasım 2008), asıl yayın Budapest, 1987, s. 1401.

18 Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 99.

19 György Györffy, *A Magyarság Keleti Elemei*, Budapest, 1990, s. 54.

20 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 67.

21 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 65.

22 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 65.

23 György Györffy, *A Magyarság Keleti Elemei*, s. 50-51; Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 100-102; Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 66.

24 György Györffy, *A Magyarság Keleti Elemei*, s. 50, 53. Kaliz isminin kaynaklarda ilk geçişi Hatip Zekeriya'da kabul edilir. Bu Süryani kaynağında 6. yy ortalarındaki bozkır halkları listesinde bunların ismi *kwls* 'xwâlis' olarak geçer. Bkz. Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 102.

bunlar tamamen saf olmadığı halde - bağlıdırlar."[25] Györffy'nin belirttiği gibi, Harezmli Kalizlerin Yahudi olmasını düşünemeyeceğimiz için, burada Hazar'dan ayrılan Kabarlar içindeki Yahudi Türkleri düşünmek gerekir.[26] Öte yandan Kinnamos başka bir yerde Kalizler için "*söylendiği gibi bunlar heterodoksturlar, öğreti bakımından Türklerle uyuşurlar*" demektedir.[27] Kinnamos için Türk, Anadolu'yu alan Oğuz'dur; bunlar da Müslüman'dır. Dolayısıyla Kalizlerin uyuştuğu öğreti İslam olacaktır. Kinnamos'taki bilgi konu hakkında yeterli sorgulamaya sahip olmadığını göstermektedir ve hatta ilk haberinde konudan emin bile değildir ve hızlı geçmektedir. İşin özeti, Bizanslılar karşılarında aynı isim altında hem Musevi, hem de Müslümanları görmüş olmalılar.

Bizanslıların Macarlarla savaşlarda karşılarında Müslümanları buluşuna Ebu Hamid Gırnatî de şahitlik etmiştir. Zira kendisi bu savaşın en şiddetli günlerinde Macaristan'da idi. Macar müttefiki Sırpların (ve de Boşnakların) yanında savaşan bu Müslümanlar önemli işler başarmışlardır.[28]

Bir kaynak olarak Gırnatî'nin önemi, Macaristan'da uzun süre bulunmuş olmasından kaynaklanıyor. O kadar ki, oğlu burada iki asilzade Müslüman Macar kızıyla evlenmiş ve çocukları olmuştur. İki sınıf, yani doğulu/Avrasyalı ve 'Mağribî' Müslümanlardan[29] bahseden Gırnatî'nin tasvirleri rahatlık içinde yaşayan Müslümanları anlatır. Başka kaynaklarca da desteklendiği üzere, Müslümanlar başlıca kralın askerleridir. Ayrıca hazine ve para darbı işlemleri onlara emanet edilmiştir. Belli ayrıcalıklara sahip oldukları gibi, Kral II. Géza'nın (1141-1162) sevgisine de mazhardılar.[30] 1220'lerde Halep'te Macar gençleri dinleyen Yâkut da olumlu bir hava yansıtır. Her ne kadar kral isyan etmelerinden korktuğu için Müslüman köylerinin etrafına sur yapılmasına izin vermemekte ise de, neticede bu Müslümanlar kralın askerleridir. Belli bir rahatlığa sahiptirler. İslam ülkelerine eğitim için gitmekte ve dönüşte kendi toplumlarında din görevlisi olarak saygı görmektedirler.[31] Macaristan'da Arap harflerini kullanmaları[32] bu eğitim faaliyetleriyle alakalı olmalıdır.

25 Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. I. Demirkent, Ankara, 2001, s. 84.

26 György Györffy, *A Magyarság Keleti Elemei*, s. 50-51.

27 Ioannes Kinnamos, *Historia*, s. 178.

28 Ivan Hrbek, "Ein Arabischer Bericht über Ungarn", *Acta Orientalia Hungaricae*, V/3 (1955), s. 209; Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 141.

29 Ivan Hrbek, "Ein Arabischer Bericht über Ungarn", s.208; Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s.104. Görffy bunları Alanlarla teşhis eder: Görffy, *A Magyarság Keleti Elemei*, s. 558. Ancak kendisi de Mağrib asıllı olan Gırnatî'nin böyle bir hükümde yanılması zor olsa gerektir. Ortaçağ başlarında Mağrib'e göç etmiş Alanlardan bir zümrenin bu kez Müslüman olmuş olarak Macaristan'a dönmüş olması gibi bir ihtimal ise (Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", s. 1403) zorlama gözüküyor.

30 Ivan Hrbek, "Ein Arabischer Bericht über Ungarn", s. 210-211; Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 104; Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 85, 121-122, 140-141.

31 Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 132; Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", s. 1403, bunların Srem bölgesinden geldiklerine inanır.

32 Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", s. 1404.

Bu iki Müslüman haberinde şaşırtıcı olan şey, Macar ve Papalık haberlerindeki baskı ortamını anlatan kayıtlarla çelişiyor olmasıdır. Gerçi zaman açısından bu haberlerde sorun yoktur. II. Géza'dan daha önce, sırayla 1077-1095 ve 1095-1116 yıllarında hüküm süren I. László ve Kálmán dönemlerindeki kanunlarda Müslümanlar için çok zor hükümler vardır. Müslümanlar için tek çıkar yol olarak vaftiz öngörülüyordu ve başka türlü varlıklarını sürdürmelerinden söz edilmiyordu.[33] Ne oldu da torunları II. Géza zamanında durum değişmişti? Komnenos'larla birlikte yükselen Bizans Macaristan'da büyük endişeye sebep olmuştu ve böyle bir dış tehdit karşısında içte birlik isteyen Macar sarayı dini tutuculuğu bir kenara bırakmış olabilir. Gırnatî Müslümanların durumu eskiden kötüydü de şimdi iyileşti gibi bir ifadede bulunmadığına göre, 1150'lerden hatırı sayılır bir zaman önce durum düzelmeye başlamış olmalıdır. Böylece, Komnenos tehdidi dışında siyasi havada başka değişim sebep ve saikleri de var gözüküyor. Lewicki'ye göre de, Kálmán'dan sonra yaşanan taht kavgalarında Müslümanların tutumu, hele de onun oğlu István'dan sonra 1131-1141 yıllarında hüküm süren II Béla dönemindeki taht iddiacılarına karşı Müslüman tüccarların krala -muhtemel- maddi yardımları durumlarını iyileştirmiş olabilir.[34]

Yâkut'un haberini düşündüren husus ise 13. yy papalarının tamamının Müslümanlara karşı Macar krallarına baskı uygulamalarıdır.[35] Papaların hedefinde sadece Macaristan Müslümanları yoktur. Moğollardan kaçıp gelen ama Hristiyanlığı kabule yanaşmayan eski Türk inancındaki Kumanlar, Bosna'nın Bogomilleri ve tabii Yahudiler de aynı tazyike muhataptılar. Konuyu Bosna ile karşılaştırmalı ele almak, Yâkut'un haberini ispat edebilir. 1220'lerde Roma'dan Macar sarayına Bosna'daki 'sapkınların' yok edilmesi için sürekli uyarılar gitmekteydi ama bir şey yapılmadığı gibi, yeni yeni yayılan Bogomillik tam bu günlerde Bosna'yı tamamen ele geçirdi.[36] Papalık böyle bir bahaneyi umursamasa da, Macar kralları etraftaki herkesle birden savaşamazlardı. Alman cephesinde daima uyanık olmalıydılar; Rus, Leh ve Çek cephelerinde hedeflerini izleyip kazanımlarını korumalıydılar ve yeni yükselen iki önemli Balkan gücü olan Bulgaristan ve Sırbistan'da olup bitenleri dikkatle izlemeliydiler. Bu şartlarda kendi ülkelerindeki en önemli askeri güçlerden birini göz ardı edemez, daha doğrusu karşılarına alamazlardı herhalde. Macar sarayının başının kalabalığı 13. yy'ın ilk on yıllarında Müslümanların ve Bogomillerin rahat etmesini sağlamışa benziyor.

Roma'dan Müslümanlarla ilgili ilk uyarı mektubu 1221'de gitmiştir. Bu mektupta Macaristan'da Müslümanların Hristiyan köle ve hizmetçi edinmelerinden şikâyet edilmekte, sırası gelmişken de kamu görevlerinde bulunmamaları

33 Tadeusz Lewicki, "Węgri i muzułmanie węgierscy", s.115; Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 99; Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 85; Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", s. 1402.

34 Tadeusz Lewicki, "Węgri i muzułmanie węgierscy", s. 120-121.

35 Károly Czeglédy, "Az Árpad-kori mohamedánokról", s. 99.

36 Bu dönemdeki Bosna-Macaristan ilişkileri şu tebliğimizde incelenmiştir: Osman Karatay, "Ortaçağda Bosna ve Macaristan: Cebir ve İnadın Tarihi", *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu -II- Bildiriler*, C.2, yay. Ünal Şenel, Manisa, 2010, s. 82-95.

istenmektedir.[37] Berend'in tespitlerine göre, muhtemelen kilise arazisi üzerinde yaşanan tartışmalar rahipleri krala karşı bir konuma geçirmişti ve bahane olarak Müslümanları görüyorlardı. Bunların içinde, bölgesinde fazla Müslüman bulunmadığını tahmin ettiğimiz Estergon başpiskoposu en ileri gidendir. Belki hareketi o başlatmadı ama 1232 yılında kralın etrafındaki çok sayıda üst düzey görevliyi aforoz ederek devlete meydan okudu. Kralı aforoza ise cesaret edemedi. Şikâyetlerinde ülkede Müslümanların etkisinin ve de sayısının artışından dem vurmaktaydı, çünkü Müslümanların durumu daha iyi olduğundan halk bu dine geçiyordu. Baskılara dayanamayan kral II. András nihayet Müslüman ve Yahudilerin mali işlerde çalışmayacağına ve Hristiyan köle edinemeyeceklerine dair söz verdi.[38]

Ne András'ın, ne de sonrakilerin bu sözleri yerine getirdiklerini biliyoruz. Çünkü aynı şikâyetler 1291 yılına kadar sürmüştür. András'ın 1235'te ölümünden sonra Moğol tehlikesi belirdi ve işler tamamen tersine döndü. Moğollara karşı Roma'dan ve Hristiyan dünyasından destek bulamayan 'serhat bekçisi' Macar kralları, Müslüman ve Kuman savaşçılara dayanarak ülkeyi korumak zorundaydılar. Bu bir ideoloji değişikliğinin açık ifadesine işaret ediyordu ve nihayetinde 1272-1290 yılları arasında Hristiyan olup olmadığı sorgulanan Kuman lakaplı IV. László'nun kral oluşuyla sonuçlandı.

Kilise hiçbir zaman susmasa da (örn. 1279'daki bir kararda Müslümanların giyimleriyle Hristiyanlardan ayırt edilmesi isteniyordu[39]), bu dönemde Müslümanlar üzerinde merkezi erkin ciddi bir baskısı olduğunu düşünemeyiz. Ama onu takip eden dönemde artık Macaristan'daki İslam'ın son izleri siliniyor. Bu çalışmada kullanılan eserlerin tamamındaki görüş Moğol istilacılarının ülkede İslam'ın kalkmasındaki neredeyse tek sorumlu olduğu yönündedir ve Kilise'nin hiçbir dahlinden bahsedilmiyor,[40] ama yukarıdaki paragrafta özetlenen durum böyle bir hadiseyle çelişiyor. Nasıl ortadan kalktıkları diğer örneklerle karşılaştırmalı yeni bir çalışmayı gerektiriyor. Sebepler ne olursa olsun, zorlayıcı etmenin Vatikan ve onu kesin bir dille izleyen Katolik Macar kilisesi olduğunda kuşku gözükmüyor. Yahudiler, Bogomil Boşnaklar ve Tengrici Kumanların vaftizi için o kadar çok çaba gösteren ve baskı uygulayan kilisenin, aleyhlerine koca koca Haçlı seferleri düzenlettiği Müslümanların varlığına nasıl katlandıklarını açıklamakta zorluk vardır. Kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, dört asra yayılan Müslüman varlığının korunmasındaki en önemli yardımcının bizzat İslam dini olduğu, ama Macaristan'daki gelgitlere teslim müsamahanın da nihai olarak bu kimlik muhafazasında zemini teşkil ettiğidir.[41]

37 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 152.
38 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 154-157.
39 Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 162.
40 Harry T. Norris, *Islam in the Balkans*, Columbia, 1993, s. 28; Nora Berend, *At the Gate of Christendom*, s. 237 vd.
41 Jenő Szűcs, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", s. 1404.

Kaynakça

BEREND, Nora, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c.1000-1300*, Cambridge, 2001.

CZEGLÉDY, Károly, "Az Árpad-kori mohamedánokról és neveikről", *Magyar Őstörténeti Tanulmányok*, Budapest, 1985, s.99-104.

FODOR, István, "Archaeological Traces of the Volga Bulgars in Hungary of the Árpád Period", *Acta Orientalia* Hungaricae, 33/3 (1979), s.315-325.

GYÖRFFY, György, *A Magyarság Keleti Elemei*, Budapest, 1990.

HRBEK, Ivan, "Ein Arabischer Bericht über Ungarn", *Acta Orientalia Hungaricae*, V/3 (1955), s.205-230.

IOANNES KİNNAMOS, *Historia*, çev. I. Demirkent, Ankara, 2001.

İBN FAZLAN, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, çev. R. Şeşen, İstanbul, 1975.

KARATAY, Osman, "Ortaçağda Bosna ve Macaristan: Cebir ve İnadın Tarihi", *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu -II- Bildiriler*, C.2, yay. Ünal Şenel, Manisa, 2010, s.82-95.

KARATAY, Osman, "Toros Bulgarları Anadolu'ya Nereden Geldi?", *Tarih İncelemeleri*, XXVI/1 (Temmuz 2011), s.67-79.

LEWICKI, Tadeusz, "Węgri i muzułmanie węgierscy w świetle relacji podróżnika arabskiego z XII w. Abū Hāmid al-Andalusī al-Ġarnaī'ego", *Rocznik Orjentalistyczny*, 13 (1937), s.106-122.

MESUDÎ, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. A. Batur, İstanbul, 2004.

NÉMETH, Gyula, *A Honfoglálo Magyarság Kialakulása*, Budapest, 1930.

NORRIS, Harry T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, Columbia, 1993.

RADY, Martyn, "The Gesta Hungarorum of Anonymus, the Anonymous Notary of King Béla: A Translation", *South and East European Review 87-4* (2009), 681-727.

SZŰCS Jenő, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", *Holmi*, XX/11 (Kasım 2008), asıl yayın Budapest 1987.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 2. baskı, Ankara, 1998.

Balkanların İslamlaşmasında Osmanlı Devleti'nin Siyasi ve İdari Anlayışı - Yapısı

Raif VIRMIÇA

Araştırmacı Gazeteci Yazar, Kosova Türk Araştırmacılar Derneği Başkanı

Özet

Osmanlı Devleti üzerinde farklı dile, dine ve ırka mensup birçok milletin yaşadığı geniş topraklara sahipti. Osmanlı Devleti bu toprakları gerek kılıç gerekse de orada yaşayan milletlerin rızaları ile kazanmıştır. Bu durumun en belirgin örneği ise Balkanlar olmuştur. Balkanlarda birtakım milletler (Boşnaklar, Arnavutlar ve Sırplar gibi) kendi rızası ile Osmanlı Devleti'ne katılmışlardır. Bu bağlamda bu milletlerin kendi rızası ile Osmanlı Devleti'ne katılmasının nedeni önemlidir. Bu noktada karşımıza çıkan soru Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu siyasi ve idari anlayış nasıldır ki Balkanlarda bazı milletler kendi rızaları ile Osmanlı idaresine geçmişlerdir? Bu çalışmada, bu soru bağlamında Osmanlı'nın siyasi ve idari yapısı ortaya konularak, bu yapının Balkanların İslamlaşmasındaki yeri incelenmiştir.

The Political and Administrative Understanding-Structure of the Ottoman State in the Islamization of the Balkans

Summary

The Ottoman State occupied large territories which hosted nations with different languages, religions and races. The Ottoman gained these territories either through the sword or the consent of the local nations. The most prominent example of this situation is the Balkans. Various nations in the Balkans (such as Bosnians, Albanians and Serbs) joined the Ottoman State of their own free will. In this context the consent of these nations to join the Ottoman State is significant. At this point the question that arises is what was the political and administrative understanding in the Ottoman State like that it encouraged some nations in the Balkans to pass into Ottoman administration? In this study the political and administrative structure of the Ottomans has been manifested in the context of this question to study the role of this structure in the Islamization of the Balkans.

Giriş

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra (1299) kısa sürede büyük bir gelişme göstermiş, değişik ırk ve dinlere mensup birçok milleti hâkimiyeti altına almıştır. Geniş bir coğrafya üzerinde farklı din, dil ve ırklara mensup bu milletleri altı buçuk asra yakın bir sürede, düzenli ve ahenkli bir şekilde başarıyla idare etmiştir.

Bu geniş toprakların büyük bir kısmı fetihlerle Osmanlı hâkimiyetine geçmiş, bir kısım Hıristiyan ve Yahudi halkı da kendi rızalarıyla Osmanlı idaresini tercih etmiştir. Mesela bazı Ortodoks Hıristiyanlar, Katolik kilisesine karşı Türk idaresini tercih ettikleri gibi, yine Balkanlarda Boşnaklar, Arnavutlar ve Sırplar da kendi tercihleriyle Osmanlı hâkimiyetine girmişlerdir.

Farklı kültür ve inançlara sahip olan bu milletlerin Osmanlı hâkimiyetine girmeleri şüphesiz bir tesadüf değildir. Bunda, Osmanlıların uyguladıkları siyasi, idari ve hukuki sistemlerin rolü büyük olmuştur. Öyle ise "Osmanlılar, acaba nasıl bir siyasi, idari ve hukuki anlayışa sahiptiler?" sorusu ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı Devleti İslam karakterini yansıtan bir yapıya sahip olduğu için, başından beri iki kaynağın etkisi altında kalmayı amaçlamıştır. Aynı şekilde "Osmanlı hukuku" da İslamî kaynaklara dayanmaktaydı. Bu hukukun İslamî kaynağı "Şer'î Hukuk", Türk kaynağı ise "Örfî Hukuk"tur. Siyasi ve idari yönetim de Şer'î ve Örfî Hukuk kuralları çevresinde hareket etmiştir.

Osmanlı Devleti dâhilinde uygulanan siyasetin ise genelde değişmeyen bazı temel prensipleri mevcuttur. Bununla beraber bu siyasetin, bölgelerin ve toplumların tabii ve sosyal yapısına, köklü değişikliklerin gelişmesine göre farklılık gerektirdiği de bilinmektedir. Osmanlıların değişmeyen siyasetlerinin kaynağı ve dayandığı hukuki temel, İslam hükümleridir. Yani Şer-î Hukuk'tur. Kuran, Hadis, İcma ve Kıyas hükümleri bu hukuku oluşturmaktadır. Bu yüzden Osmanlılar devlet hayatının sosyal, iktisadi ve idari yönlerini, şer-î hükümlere uygun bir şekilde tanzim etmeye çalışmışlardır.

Devletteki farklılık veya çeşitlilik belirtileri ise örfe dayanmaktadır. Örfün kaynağı da Türk devlet geleneği, idare anlayışı, çeşitli bölgelerde karşılaşılan farklı örf ve âdetlerdir. Örfî uygulamalar şer-î esaslarla sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte İslam fıkhı birçok kanun ve fetvalarla daha da zenginleştirilerek, farklı kültür, dil, din ve ırklara mensup insanların meselelerine çözüm getirilmiştir. Böylece iki hukuk birbirinin karşılığı değil, tamamlayıcısıdır. Devlet düzeni de bu sayede sağlanmıştır. Osmanlı Devleti'ne kudret, istikrar ve uzun bir ömür veren unsurların başında zaten bu hukukî anlayış ve düzen gelmektedir.

Osmanlı siyasi ve idari sisteminin bir diğer önemli özelliği de şudur: Osmanlı Devletinin sahip olduğu topraklar üzerinde, yani devlet sınırları dâhilinde, ırka ve maddi sömürüye dayanan bir ayrıma gitmemiş olmasıdır. Osmanlı Devleti'nde Avrupalı devletlerde olduğu gibi bir tarafta anavatan, metropolit; öbür tarafta sömürgeler, denizaşırı ülkeler, dominyonlar gibi ayrımlar söz konusu olmamıştır. Zaten Osmanlı'yı Avrupalıdan ayıran en önemli unsur ve fark da bunlardır.

Osmanlı devlet anlayışının özünde sömürmek, asimile etmek ve emperyalist fikirler taşıyan bir siyasete yer verilmemiştir. Kaldı ki Türk devlet geleneğinde ve İslam devlet anlayışında da böyle bir zihniyet zaten yoktur. Bu bakımdan Osmanlı Devleti, sınırları dâhilinde bulunan toplumların kendi özelliklerini koruyarak barış ve huzur içinde hayatlarını sürdürmeleri için gerekli tedbirleri almış ve bunu ilke ve gelenek haline getirmiştir. Adaletin, barışın, düzenin, huzurun sağlanması için hâkimiyeti altındakilere baskı uygulamamış ve insanı asliyesinden uzaklaştırma gibi yöntemler kullanmamıştır. Yöre, bölge ve toplumlara göre idare tarzında meydana gelen çeşitlilikler bu anlayışın en belirgin delilidir. Bu suretle günümüzde İspanya'da bir tek Arap, Ukrayna'da bir tek Türk kalmadığı halde, Balkanlarda, Kuzey Afrika'da, Arabistan'da ve Kafkasya'da yaşayan kavimler yüz yıllarca süren Osmanlı hâkimiyeti boyunca dinî ve kültürel özelliklerini aynen korumuşlardır.

Bu yüzden Osmanlı Devletinin siyasi ve idari anlayışında dikkat edilen en önemli husus, halkın mutluluk ve refahını sağlamaktır. Bunu gerçekleştirebilmenin en iyi yolu da hizmetleri halka en iyi şekilde ulaştırabilmekten geçer. Bu da büyük ölçüde, devletin idare yapısı, büyüklüğü, ekonomik kaynakları ve refah seviyesi ile yakından ilgilidir.

Hizmetleri yaygınlaştırmanın en iyi yolu ülkeyi; coğrafi konum, ekonomik ilişkiler, toplum yapısı, siyasi konum, askeri unsurlar vb. bakımlardan idari kademelere ayırmaktı. Osmanlı idari sisteminde bu usule "Mülki Taksimat" denilmektedir. Osmanlı mülki taksimatı aşağıdan yukarıya (en küçükten en büyüğe) şu şekilde oluşturulmuştur: Köy, Nahiye, Kaza, Sancak ve Eyalet.

Bu idari ünitelerde uygulanan yöntemlere çok önem verilmiştir. Bu yöntemler arasında tahrir usulü daha büyük bir öneme sahiptir. Tahrir, kelime manası olarak, yazma, yazılma kaydetme anlamına gelmektedir.[1] İdari manada ise nüfus ve arazi gibi genel olarak yapılan yazma işlemi yerine kullanılan bir tabirdir.[2]

Osmanlı Devleti'nde yeni fethedilen yerlerin genel vaziyeti, önceki İslam devletlerinde var olan veya yeni uygulanacak olan idari teşkilat esasları dâhilinde, tespit edilip kaydedilmiştir ki bu işleme tahrir denilmiştir. Bu tahrir sırasında köy ve daha küçük yerleşim birimleri veya tarım alanları, yaylak, kışlak veya çayırlar tespit edilerek hukuki durumları (mülk, tımar, vakıf) belirlenmiştir. Aynıca bu yörelerde yaşayan ailelerin de durumu kontrol edilerek, vergi mükellefi olanların isimleri ve tasarruf edecekleri arazinin büyüklüğü veya küçüklüğüne göre dâhil oldukları kategoriler ile vergiden muaf olanlar da tek tek kaydedilmiştir. Diğer taraftan köyün ürettiği mahsuller ve bu mahsullerden ne oranda vergi alınacağı, meslek grupları vs. ayrı ayrı yazılmıştır.

Tahrir bir bölgeye mahsus, kısmi olabildiği gibi, bütün devleti kapsayacak oranda, genel tahrirler de yapılmıştır. Tahrirlerin bitiminden sonra oluşturulan

1 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik-Lügat*, 13. Baskı, Ankara 1996, s. 1221.
2 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 3, İstanbul, s. 376.

defterlere hükümdarın tuğrasının vurulmasıyla bunlar kesinlik kazanmıştır. Bu defterlerin bir sureti merkezde muhafaza edilmiştir. Bir sureti de ait olduğu vilayetlere gönderilmiştir ve bu vilayetlerin idarecilerine, bundan sonra bu yeni tahrir gereğince davranmaları emredilmiştir.

Osmanlı Devleti yaptırmış olduğu tahrirler sonucunda, tahriri yapılan bölgenin, coğrafi şartlarını, nüfus durumunu (Müslüman, gayrimüslim vs.) mali imkânlarını, askeri şartlarını, hane sayısını, üretim çeşit ve şekillerini vb. birer birer tespit etmiş olurdu. Daha sonra bu bilgiler dikkate alınarak, halkın güvenliğini temin edecek, mutluluğu sağlayacak ve devlete bağlılığını sonuçlandıracak şekilde bir idari düzen kurmaya çalışılmıştır.

Osmanlı, fethettiği her bölgede siyasi bir idari sistem kurmak için ilk önce bu tür tahrirlere gitmiş, ondan sonra elde etmiş olduğu bilgiler sayesinde o bölge için en uygun idari sistemi kurmuştur.

Balkanları hızlı fetihlerle etkisi altına alan Osmanlı Devleti, buranın etnik, kültürel ve sosyal yapısına uygun olarak geliştirdiği ve uyguladığı sistem sayesinde bu coğrafyada ciddi muhalefetle karşılaşmadan uzun yıllar varlığını sürdürmesini bilmiştir. Bu yeni sistem hangi esaslar üzerinde kendini devam ettirebilmiştir? Osmanlı idaresi, ilk olarak yerli halkı bıktıran ve bezdiren toprak sistemini (feodal işleyiş şeklini) bütünüyle yürürlükten kaldırmış, onun yerine miri arazi[3] diye bilinen yeni bir uygulamaya gitmiştir.

Bizans'ın halkı ezen feodal toprak rejimine göre köylüler, senenin yarısını toprak sahiplerinin yararına ücretsiz olarak çalışmak zorundaydı. Ama Osmanlı uygulamasına göre toprak devlet kontrolünde, uç beyleri ve sipahiler eliyle işletilmiş, köylünün ağır yükü ortadan kaldırılmıştır[4].

Böylece Ortodoks Hıristiyanlar, yalnız vergi vermekle yükümlü tutulmuştur. Hıristiyanlar, Osmanlının adil ve insani uygulamaları sayesinde köle muamelesi görmekten kurtulmuştur. İki yüzyılı aşan bir süre barış ve huzurun hâkim olduğu bölgede siyasi birlik sağlanmış, ticari saha canlanmıştır.

Bu dönemde Anadolu'dan Balkanlara göç eden Türk aileleri, özellikle ziraatın gelişmesine öncülük etmiştir. İnsanların maddi refah düzeyleri yükselmiş, Osmanlının uygulamaları sonucunda oldukça homojen bir yapısı olan Balkan toplumunda barış egemen olmuştur. Din, kültür, milliyet ve etnik farklılıklara rağmen Balkan toplumlarını gönüllü olarak birlikte tutan yegâne unsur, Osmanlının derin hoşgörüsüdür.

Sadece Balkanlarda değil Avrupa, Asya ve Afrika'da toprakları olan Osmanlı Devleti bu tür sistemleri geliştirerek çok ırklı, dinli ve mezhepli bir devlet sistemi

3 Miri arazi, mülkiyeti devlet hazinesine ait olan belli bir vergi karşılığı, işletilen arazi türüdür. Bu sistemle, toprağın işletmesi devlet kontrolünde sürekli hale gelmiş oluyordu.

4 *İslam Ansiklopedisi*, Cilt V, İstanbul, 1992, s. 29.

kurmayı başarmıştır. Bu devleti kuran ve yaşatan Türk milleti, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmuştur. Bununla birlikte bu devlette azınlıklar da vardır. Bunlardan Araplar, Arnavutlar, Rumlar, Ermeniler, Sırplar, Bulgarlar, Dürzîler, Yahudiler, Ulahlar, Çingeneler vb. başta gelmektedir.

Osmanlılar idareleri atına aldıkları bütün sahalarda hiçbir din, dil, ırk ve mezhep farkı göstermemiş, hiçbir ferde veya zümreye imtiyaz tanımamış, herkesi kanun nazarında eşit tutmuştur. Devletin siyasi ve idari anlayışında, sömürü, asimilasyon ve yok etme gibi görüşler mevcut olmadığından halkın refahını ve huzurunu en iyi şekilde sağlayacak tedbirler uygulanmış, bunda da büyük ölçüde çok başarılı olunmuştur.

Çok adil bir kurum olan Osmanlı Devleti, hükmü altında yaşayan haklarda hiçbir ırk, milliyet, din, mezhep, cins veya yaş farkı gözetmeden bütün tabii ve temel hakları onlara tanımıştır. Daima iyi şekilde muamele etmiştir. Her zaman hak, hukuk, din ve milli hususiyetleri korumuştur. Onlara en mühim hizmetleri vererek itimat etmiştir. Fikir ve siyasi görüşlerine saygı ve anlayış göstermiştir. Hayat tarzlarına karışmamış, özel imtiyazlar tanımıştır. Büyük bağışlarda bulunmuş ve şefkat göstermiştir.

Onlar askere almamış; onların dini inançlarına, kuruluşlarına, okullarına, kilise ve manastırlarına, evlenme ve boşanmalarına karışmamıştır. Dini liderlerine dokunulmazlık tanımıştır. Onlara, Türkçeyi zorla öğretmemiş, İslam'ı zorla kabul ettirmeye çalışmamıştır. Onları sadece İslam dinine davet etmiştir.[5] Hepsine din, vicdan, düşünce ve fikir hürriyeti sağlamıştır. Onların örf, âdet ve geleneklerine saygılı olmuştur. Buna, Fatih Sultan Mehmet'in 28 Mayıs 1463 yılındaki Ahitnamesi (fermanı) en bariz bir örnek olarak gösterilebilir.[6]

Osmanlı Devleti'nin bu hoşgörüsü, esasen Türk milletinin sekiz bin yıllık parlak geçmişinde kurduğu 200'den fazla devletin ve 16 büyük imparatorluğun geleneğinden kaynaklanmaktadır. Osmanlının, azınlıkların dini ve milli nitelik ve değerlerine karşı gösterdiği hoşgörü, İslam dininin kabul edilmesinden önceki devirlere kadar uzanmaktadır. İslamiyet'ten önce azınlıklara aynı hoşgörüyü Oğuz, Hun, Avar, Göktürk, Uygur vb. Türk devletleri de göstermiştir.

5 Bu daveti kabul edenlerin başında Osmanlıdan önce bu topraklara gelen Peçenek, Kuman, Kıpçak, Pomak Türklerinin olduğu bilinen bir gerçektir.

6 "Ben Fatih Sultan Han bütün dünyaya ilan ediyorum ki kendilerine bu padişah fermanı verilen Bosnalı fransiskenler himayem altındadır ve emrediyorum. Hiç kimse ne bu adı geçen insanları ne de onların kiliselerini rahatsız etmesin ve zarar vermesin, imparatorluğumda huzur içerisinde yaşasınlar ve bu göçmen duruma düşen insanlar özgürlük ve güven içerisinde yaşasınlar. İmparatorluğumdaki tüm memleketlere dönüp korkusuzca kendi manastırlarına yerleşsinler. Ne padişahlık eşrafından ne vezirlerden veya memurlardan ne de hizmetkârlarımdan hiç kimse bu insanların onurunu kırmayacak ve onlara zarar vermeyecek. Hiç kimse bu insanların hayatlarına, mallarına ve kiliselerine saldırmasın, hor görmesin veya tehlikeye atmasın, hatta bu insanlar başka ülkelerden devletime birisini getirirse onlar da aynı haklara sahiptir. Bu padişah fermanını ilan ederek burada, yerlerin, göklerin yaratıcısı ve efendisi Allah, Allah'ın elçisi aziz peygamberimiz Muhammed ve 124 bin peygamber ile kuşandığım kılıç adına yemin ediyorum ki: emrime uyarak bana sadık kaldıkları sürece tebaamdan hiç kimse bu fermanda yazılanların aksini yapmayacaktır.

Osmanlı Devleti hâkimiyeti altına aldığı unsurlara, bu yörelere ve burada yaşayan halklara olağanüstü parlak dönemler yaşatmıştır. Ancak, bu halklar daha sonra Osmanlı Devleti'nin iyiliğine ihanet etmişlerdir. Osmanlı Devleti'ne karşı birleşerek onları ekonomik, sosyal ve siyasi alanda imha etmeye çalışmışlardır. Vaziyetleri çok iyi olmasına rağmen çoğu halk, şahsi çıkarları yüzünden yabancılara alet olmuştur. Örneğin; Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında memleketi koruma yerine ihaneti tercih etmişlerdir.

Osmanlı Devleti yüzyıllar boyu zor durumda kalan herkese din ve milliyet ayrımı yapmaksızın yardım edip insani muamelede bulunmuştur. Oysa onlar, Osmanlıya karşı her türlü zulüm ve direnişte bulunmaya devam etmişlerdir. Bu durum karşısında binlerce Müslüman Balkanlar'dan göç etmek zorunda kalmış, geriye kalanlar da toplu katliamlara maruz kalmışlardır. Tarihte bunun örneği çoktur. Sekiz asır boyunca Endülüs'te büyük bir medeniyet meydana getiren Müslümanlar, haçlı tecavüzüne uğramış, toptan imha edilme durumunda kalmışlardır. Benzer durum Sovyetler Birliği Müslüman devletlerinde, Bulgaristan ve özel olarak da Çeçenistan'da meydana gelmiştir. Böyle bir durumla, çok yakın tarihte Bosna ve 1999 yılında da Kosova karşılaşmıştır.[7] XXI. yüzyılın ilk yıllarında Afganistan'da, 2003 yılında ve günümüzde Irak'ta, İsrail'in uzun yıllardan beri sürdürdüğü görülmemiş vahşete maruz kalan Filistinliler ve daha çok benzer örnek gösterilebilir.

Altı asırdan fazla bu yörelerde adaletli bir idare kurup hüküm süren Osmanlılar hiçbir zaman bir milletin zorla dini mensubiyetini değiştirmemiş, dini mekânlarını ve eserlerini yıkıp yakmamıştır. Bu ülkelerde bugün çok sayıda Osmanlı döneminden önce ve Osmanlı döneminde inşa edilen kiliselerin hâlen mevcut olması bu olguyu en iyi bir biçimde kanıtlamaktadır. Hatta çoğu belgede, Osmanlıların bu topraklarda Rum mektepleri yanı sıra kiliseler de inşa ettikleri bildirilmektedir.[8]

Bugüne kadar bu yaşlı dünya nice saltanatlara, imparatorluklara, üzerinde güneş batmayan devletlere şahit olmuş; bu devletlerin kimi zulmüyle anılagelmiş, kimisi de adaletiyle, şefkatiyle ve merhametiyle gönüllerde taht kumuştur. İşte bugün bu yaşlı dünyada Osmanlının kurduğu altı asırdan fazla, hayırla, adaletle yaşattığı devletlerden biri de Osmanlı Devleti'dir.

Osmanlılar, bu ilkelere dayanarak kurduğu medeniyet sayesinde ayakta durmayı başarmış ve 623 senelik şanlı tarihi boyunca 60 kadar ülkeyi egemenliği altına alıp büyük bir adaletle idare etmiş, muazzam bir mevkie ulaşmıştır.

Avrupa ve Balkan devletleri, Osmanlı Devleti'nde yaşayan Hristiyan ve Yahudileri bahane ederek Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışma ve baskı yapma

7 Bu savaşta, daha önce bahsettiğimiz gibi, binlerce insan kaybı dışında çok sayıda Osmanlı dini mimari eser de imha edilmiştir.

8 Syeniça kasabasında bir kilise (1892), Kumanova Kazasına bağlı Tekvic-i Cedid köyünde bir Bulgar Kilisesi, Syeniça kazasında 6 Rum mektebi, vb (Pars Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri*, s.366).

hakkını kendilerinde görmeye başlamıştır. Şımaran halklar ise her fırsatta, hiçbir sebep yokken isyan etmiştir. Avrupa ve Balkan devletleri, Osmanlı Devleti'ndeki büyükelçiliklerini ve konsolosluklarını, misyoner okullarını, kiliseleri ve manastırları, hastaneleri vb. müesseseleri sığınak yerlerine, silah ve cephane depolarına veya siyasi ve silahlı propaganda merkezlerine dönüştürmüştür. Onlar, Osmanlı Devletini yıkmaya ve parçalamaya çalışmışlardır. Çünkü onlar, Osmanlı Devleti'ni kendilerine vatan olarak görmemişlerdir. Bulgar için vatan, Rumeli'nin büyük bir kısmı, hatta İstanbul'u bile içine alan San Stefan Bulgaristanı'dır. Rum için vatan, yine Osmanlı Devleti'nin Avrupa topraklarının en büyük kısmını, Ege adalarını, İstanbul'u, Batı Anadolu'yu, Kıbrıs'ı içine alan "Megalo İdea"yı gerçekleştirecekleri Büyük Yunanistan'dır. Ermeni için vatan, Anadolu'da bir Ermeni devletini kurarak Ermenistan'a ilhak edecekleri "Büyük Ermenistan"dır. Sırp için vatan, Bosna Hersek, Sancak, Üsküp, Manastır, İşkodra vb. vilayetlerin ve toprakların yer aldığı "Büyük Sırbistan"dır.[9]

Böyle olmalarına rağmen, Osmanlı Devleti her zaman ve her yerde olduğu gibi onlara hoşgörülü davranmaya devam etmiştir. Onları eşit ve hür Osmanlı vatandaşı saymıştır. Onlar milli varlıklarını adil bir hukuk devleti olan Osmanlı Devleti sayesinde yaşatmışlardır. Bu yüzden bugün onlar her şeylerini Osmanlı Devleti'ne borçludurlar.

Bugün bile Türkiye'ye karşı gayri meşru örgütlerin tüm faaliyetlerinin batılı ve kimi komşu ülkeler tarafından finanse edildiğine dair belgeler vardır. Türkiye'yi çelişkili ve kirli oyunlara sokmak isteyen Hristiyan devletleri elinden geleni yapmaya çalışmaktadır. Bunlara rağmen bilinçli Türk milleti, şanlı tarihinin deneyimine ve güçlü ordusu sayesinde bu tür oyunlardan sıyrılarak Orta Asya'da ve son dönem Balkanlarda sözü geçen, önemli bir devlet olduğunu defalarca ispatlamıştır. Zaten bugün Türk milleti bağımsız yaşama inancını 700 yıllık şanlı tarih mirasına borçludur. Köklü ve zengin bir tarihe ve medeniyete sahip olduklarını bilen Türk Milleti, bugünkü uygarlığıyla da dünya uygarlığının gelişmesine katkıda bulunma fırsatı yakalamış, bugünkü Türk Milli kültürünü çağdaş uygarlık düzeyine çıkarmayı başarmıştır. Yüzyıllar boyunca, bu medeniyet sayesinde Türkün dünya görüşü, ahlakı, yaşam tarzı, zevki, estetik anlayışı çevreye yayılmış, geniş bir alana Türk damgası vurulmuştur. Türk milleti önceki dönemlerde olduğu gibi, bugün de küresel dünyada pasif kalmamış, daha aktif bir şekilde öne atılmış, susmaktan çok konuşmayı ve konuşturmayı ilke edinmiş, sesinin boğulmasına izin vermemiş, tam tersine sesini yükseltmiş ve bugünkü seviyesine ulaşmıştır. Bu yüzden bugün herkesin kıskandığı güçlü, güzel, çağdaş, demokrat laik bir devlet kurmuştur.

9 Yusuf Hamza, *Balkan Türklüğü*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Türkler her nerede olursa olsun hoşgörü esen bir havada her zaman tüm sorunların çözümlenmesinden yana olduğunu defalarca kanıtlamıştır. Zamanında olduğu gibi bugün de Türk insanını insan kılan en önemli özellik de zaten onun kendine, çevresine, içinde yaşayan topluma karşı beslediği sorumluluk duygusudur.

Türk milletinin sadece kendi toplumuna değil dünya toplumlarına karşı da beslediği sorumluluğun en gerçek ve son örnekleri Kosova ve Afganistan Savaşı'nda yer alması ve bu ülkelerin savaştan sonra yeniden yapılanmasında sunmuş olduğu katkı ve yardımlardır. Örneğin, Kosova'da 1999 Kosova Savaşı'ndan sonra refahın sağlanması için Kosova Türk Tabur Görev Kuvvet Komutanlığı'nın sunmuş olduğu katkılar, sadece Kosova halkı tarafından değil, tüm dünya tarafından büyük bir takdirle karşılanmıştır. Mehmetçik, burada halkın gözdesi olmayı başarmıştır. KTTGKK, kendine verilen görevi başarıyla yerine getirmesinin yanı sıra yerel halkın (Türk, Arnavut, Boşnak, Rum vb.) kültür ve diğer alanlarda da kalkınması için gönüllü gayret göstermiştir. Bu gayretler harmanında tabur ve personelinin gönüllü maddi katkılarıyla Kosova'da büyük insani yardımlar sunulmuştur.

Sonuçta bir gerçek var ki, bugün Osmanlının bir devamını oluşturan Balkan Türkleri her nerede yaşamışsa ve yaşıyorsa kendi kimliklerini korumuş örnek bir millettir. Ana vatan dışında yaşayan bazı Türk topluluklarının sayısı az olsa da yapmış oldukları faaliyetler sayesinde ayakta kalmayı başarmışlardır. Din, dil, örf, âdet gelenek ve göreneklerini yaşadıkları topraklarda yaşamakta ve Osmanlı Devleti'nin buralara vurduğu damgayı hâlâ korumaktadırlar.

Kaynakça

DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik-Lügat*, 13. Baskı, Ankara 1996.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 3, İstanbul.

İslam Ansiklopedisi, Cilt V, İstanbul, 1992.

HAMZA, Yusuf, *Balkan Türklüğü*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

EK 1

Fatih Sultan Mehmet'in Ahitnamesi (28 Mayıs 1463)

Ben Fatih Sultan Han bütün dünyaya ilan ediyorum ki kendilerine bu padişah fermanı verilen Bosnalı fransiskenler himayem altındadır ve emrediyorum. Hiç kimse ne bu adı geçen insanları ne de onların kiliselerini rahatsız etmesin ve zarar vermesin, imparatorluğumda huzur içerisinde yaşasınlar ve bu göçmen duruma düşen insanlar özgürlük ve güven içerisinde yaşasınlar.

İmparatorluğumdaki tüm memleketlere dönüp korkusuzca kendi manastırlarına yerleşsinler. Ne padişahlık eşrafından ne vezirlerden veya memurlardan ne de hizmetkârlarımdan hiç kimse bu insanların onurunu kırmayacak ve onlara zarar vermeyecek. Hiç kimse bu insanların hayatlarına, mallarına ve kiliselerine saldırmasın, hor görmesin veya tehlikeye atmasın, hatta bu insanlar başka ülkelerden devletime birisini getirirse onlar da aynı haklara sahiptir.

Bu padişah fermanını ilan ederek burada, yerlerin, göklerin yaratıcısı ve efendisi Allah, Allah'ın elçisi aziz peygamberimiz Muhammed ve 124 bin peygamber ile kuşandığım kılıç adına yemin ediyorum ki; emrime uyarak bana sadık kaldıkları sürece tebaamdan hiç kimse bu fermanda yazılanların aksini yapmayacaktır.

Tarih Boyunca Kosova'da İslam

Nexhat İBRAHIMI

Prizren Medresesi,
Prizren İslam Birliği Kurulu Üyesi

Özet

İslam'ın Avrupa'ya Osmanlı ile geldiğine dair genel kanının aksine İslam bu topraklara çok daha önce gelmiştir. Bu gelişin izlerini birçok tarihî vesika bize sunmaktadır. Bu tarihî seyrin uğradığı noktalardan birisi de Kosova'dır. Kosova uzun yüzyıllar boyunca Müslüman ve Müslüman olmayan insanların bir arada yaşadığı topraklar olmuştur. Bu bağlamda, bu çalışma Osmanlı öncesi, Osmanlı dönemi ve Osmanlı sonrası olmak üzere uzun yıllar İslam'a ev sahipliği yapmış olan Kosova'da İslam'ın yayılışını ve genel durumunu açıklamayı hedeflemektedir.

Islam in Kosovo Throughout History

Summary

Contrary to the common belief that Islam came with the Ottomans Islam came to Europe, it has actually come to this land much earlier. The arrival is presented to us with many historical documents. One point along this historical course of visits is Kosovo. For centuries Kosovo has been a country where Muslims and non-Muslims have co-existed. In this context, the intention of this study is to explain the general status and the spread of Islam in Kosovo which has been the host for the pre-Ottoman era, the Ottoman era and the post-Ottoman era for long years.

Giriş

Avrupa'nın güneyinde bulunan İber, Apenin ve Balkan yarım adaları VII. yüzyıldan itibaren devamlı olarak Hristiyanlık ile İslam arasında buluşma ve çatışma bölgeleri olmuştur. Her ne kadar bu konu hakkındaki araştırmalar zaman ve konu alanı olarak kısmen yapılmış olsa bile tarihî veriler ve yazılı materyallerle bu konu hakkında katı bir mozaik oluşturulabilir.

Müslümanlar 710'dan 1492'ye kadar İspanya'da İber yarımadasında bulunmuşlardır. Avrupa *rekonkuista* hareketiyle İspanya'dan Müslümanlar ağır bir şekilde kovulmalarına rağmen hayatın her alanında silinmez izler bırakmışlardır. Müslümanlar IX – XI. yüzyılları arasında, iki yüzyıldan fazla Apenin yarımadasında da özellikle Sicilya adasında bulunmuşlar; ancak buradan da kovulmuşlardır. Öyle ki yazılı tarihî materyallerden başka Müslüman devamlılığı buralarda bulunmamaktadır.[1]

Müslümanlar, Osmanlı öncesi dönemde sayıca az olarak kurum ve imanlı insanlarla, sonrasında ise yoğun olarak Osmanlı ve Osmanlı sonrası dönemde Balkan yarımadasında devamlı ve sabit olarak bulunmuşlardır. Şimdiye kadar iddia edildiği gibi İslam'ın kabulü Osmanlı'nın gelişiyle olmamıştır. Hristiyanlık ve İslam'ın buluşması çok daha önce olmuştur, bu normal olarak sabit olmadığı zamanlarda da Avrupa'nın birlikte yaşama kültürü devamlılığı için benzersiz bir örnektir.[2]

Osmanlı Öncesi Dönem

İlir - Arnavut topraklarına ilk Müslümanların gelişlerinin izini, Güney İtalya'ya giden ve orayı fethedip Adriyatik Denizi ve bugünkü Dubrovnik sahillerini iki yüzyıl idare eden Müslümanlar zamanında buluyoruz.[3] Maalesef Haçlı seferleri ve özellikle dördüncü haçlı seferi, erken Orta Çağ'da bu topraklarda Müslümanlara ait tüm izleri yok etmiştir.[4] Bunu Orta Çağ'da Arnavutluk'u ziyaret eden ünlü Müslüman coğrafya âlimi İdrisi (1099 – 1165) iddia etmektedir.

İslam - Avrupa, İslam - Slav ve özellikle İslam - İlir Arnavut temaslarının ve aynı şekilde karşılıklı etkileşimlerin üç ana yönden olduğu, bu alanda çalışan uzmanlar tarafından kabul edilmektedir. Bunlar:

Bizans aracılığıyla, özellikle Bizans - Arap sınırıyla ve iki imparatorluk arasında yapılan savaşlarla

1 Filip Hiti, *Istorija arapa (History of the Arabs)*, Sarajevo,II fototip yayınevi, 1988, s. 447-553.
2 Daha geniş olarak: Nexhat İbrahimi, *Vepra 10,* Üsküp, 2009.
3 Nexhat İbrahimi, *Vepra 10,* s. 117 ve devamı.
4 Ahmed Çelebi, *Tarih'ul-islamij we'l-hadare el-islamijjeh*, 5.cilt, IV.Basım, Kahire, 1979, s. 625-628; Filip Hiti, *Istorija arapa (History of the Arabs)*, s. 571 ve devamı.

Akdeniz Havzası aracılığıyla, özellikle Arap medeniyetinin büyük boyutlara ulaştığı İspanya, Mısır Fatımîleri ve Sicilya aracılığıyla

Macaristan aracılığıyla özellikle Güneyden göçebe ve Peçeneklerin savaşları aracılığıyla

İslam'ın yerleşme yollarının incelenmesi sonucunda birkaç çeşit yerleşme türü dikkat çekmektedir:

Deniz ve ticaret bağlantıları,

Askerî, diplomatik ve siyasi bağlantılar,

Değişik alanlarda misyoner hareketleri (askerî, seyyah, ticari, dinî, tasavvuf, *vb.*)

Değişik motivasyonlarla tek başına, grup ya da kitlelerce gelip yerleşmiş ve İslam dininin, kültürünün, medeniyetinin, düşüncesinin yayılmasını ve derin izler bırakmasını sağlamıştır.[5]

Osmanlı Dönemi

Osmanlı İmparatorluğu Arnavut topraklarını parçalanmış ve işgal edilmiş olarak buldu. Hatta ilk defa Osmanlılar Güney Arnavutluk'a birkaç Arnavut prensin davetiyle gelmişlerdir.[6] Başlangıçta Osmanlı yönetimi altına bugün Makedonya, Sırbistan, Kosova, Arnavutluk girdiler; daha sonra da Bosna, Hırvatistan, Voyvodina, Sancak isimleriyle bildiğimiz yerler girmiştir. Osmanlı bu yerlerin bazılarında 1912 yılına kadar kalmıştır.

Kosova'nın İslam'ı kabul etme süreci uzun, karmaşık ve Arnavut yazarların çoğu tarafından yazıldığı gibi zorla değil, ilkesel olarak gönüllü olmuştur. Aynı şekilde Sami Fraşeri *İslam'ın Yayılması*[7] adlı eserinde ve Noel Malcolm gibi diğer birçok yabancı yazar da bunu iddia eder. Özellikle İslam'ın kabulü konusunda Boşnaklar ve Arnavutlar farklıdırlar. İslam karşıtları "Arnavutların İslamlaştırılmasının" sistematik şiddet süreci, ekonomik baskı ve diğer baskı metotlarıyla olduğunu iddia eder. Ancak dünyaca ünlü yazarlar bu tezleri kabul etmezler.[8] Hatta günümüzde aktüel olan İsviçreli Tarihçi Oliver Shmit "Osmanlı yönetiminin

5 Daha detaylı bilgi için Bkz: Nexhat Ibrahimi, *Vepra 10*, s. 116-149; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London, 1913, veya Arnavutça tercümesi: Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

6 Ali M. Basha, *Nëpër gjurmët e Islamit*, Tiranë, 2005, s. 104. Joseph von Hammer, *Historija Turskog/Osmanskog Carstva, 1*, Zagreb, 1979, s. 47. Jusuf Buxhovi, *Kosova*, 2, Prishtinë – Houston, 2012, s. 15 ve devamı.

7 Shemsudin Sami Frasheri, *Himmet'ul-himam fi neshr'il-islam* , 1302 hixhrij / 1885, İstanbul'da yayınlanmıştır, veya Arnavutça Tercümesi: Sami Frashëri, *Vepra 12*, Üsküp, 2004, s. 19-47.

8 Joseph von Hammer, I-III, *Historija Turskog/Osmanskog Carstva*, s. 47 e ve kitabın diğer bir çok yerinde; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, s. 17 ve devamı; Noel Malcolm, *Kosova*, një histori e shkurtër, II Baskı , Prishtinë-Tiranë, 2001, s. 96 ve devamı v.b.

ilk iki yüzyılında uyguladığı vergilerin Hristiyan halk için ağır olmadığını" iddia eder. İslam karşıtı bilim adamları baskı konusunda şunu unutuyorlar; nasıl olur da ekonomik baskı ve zulümler karşısında Boşnak ve Arnavutlar İslam'ı kabul etmiş; ancak Sırplar, Bulgarlar, Makedonlar *vd.* kabul etmemiş ve kitleler hâlinde İslam'ı reddetmişlerdir. İslam'ın kabul edilme nedenleri arasında sayılması gereken, ancak unutulan faktörler şunlardır:

1) İslam, hayata daha yüksek bir fonksiyon ve deneyüstü bir perspektif kazandırdı.

2) İslam'ın sunduğu yeni vizyon ve düşüncede sadece kişisel ahlak yoktu, ancak var olma kavramının daha genişlemesi vardı. O da bu dünyada veya ahirette insan kaderinin birleştirilmesidir.

3) İslam, kitlesel sorumluluktan çok kişisel sorumluluktan yana olmasına rağmen birlik anlamını teyit etmiştir. Bu, topluma yeni bir bakış açısı kazandırdı; artık kısa ömürlü federasyonlar, değişken kabileler veya birbirini bağlamayan gruplar değil, ancak küresel ölçekte moral ve düşünce birliğinde olan bir düzen oluşmuştur.[9]

Eğer Osmanlı öncesi dönem için Arnavut topraklarına ve özellikle Kosova'ya Müslümanların gelmesi hususunda devamlılığı olmayan, kopuk ve bütüncül bir süreç değildi dersek, Osmanlı dönemi için bunu diyemeyiz. İslamlaşmayı başlıca iki döneme ayırabiliriz: *Birincisi,* XVII. yüzyıla kadar Osmanlı'nın Avrupa topraklarında zayıflamasına kadar olan gelişigüzel İslamlaşma dönemi ve *İkincisi* XVIII. yüzyıldan itibaren *zayıflama* ve durdurulamaz çöküşle gelen baskılar, tehlikeler ve zorluklar dönemini izleyen İslamlaşma dönemi. İmparatorluk sınırları Müslüman halkla birlikte her geçen gün daha da doğuya çekiliyordu.[10]

XV. yüzyıldan itibaren Arnavut şehirleri manevi, ekonomik ve toplumsal olarak kurtulmaya başladı. Arnavut Tarihçi H. Duka bu sürecin iki yolla gerçekleştirildiğini düşünmektedir:

1. Şehirli halkın kendi başına İslamlaşmasıyla ve
2. Köy çevrelerinden İslamlaşmış ögelerin şehirlere gelmesiyle.[11]

Ancak şehirlerde İslamlaşma süreci sadece yeni süper yapı gerçekliğinin bir sonucu değil, aynı zamanda Osmanlı idaresinin üretim faaliyetleri organizasyonuyla şehir halkının dinî yapısında yaptığı mutlak değişikliğin de sonucudur. Bu Volter'in "Osmanlı zamanının, değişik halk ve dinlerin tam özgürce ve birlikte yaşama hoşgörüsüyle yaşadığı İslam modeli hayat düzeni" olduğu iddiasını ortaya koymasını teşvik etmiştir.[12]

9 Nerkez Smailagić'e göre, *Klasična kultura islama*, II, Zagreb, 1976, s. 157-159.

10 Kit Krim (ed.), *Enciklopedija živih religija*, Beograd, 1990, s. 305.

11 Ferit Duka, *Momente të kalimit në Islam të popullsisë shqiptare në shekullin XV-XVII*, në: Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, s. 119.

12 Nexhat Ibrahimi, *Vepra 10*, s. 639.

Vilayetler	Hristiyan Hane	1688'de Hristiyan Hane	Azalma %
Priştine	4955-yıllar 1551-1555	3277	34
Novobırda	5110-yıllar 1551-1555	1360 (1650 yılı)	73

İslam dininin yayılması aşama aşama olmuştur. Bu doğrultuda ilk Müslüman mahallelerini kaydedeceğiz. Örneğin İşkodra Sancağı kayıt defterine göre 1485 yılında İpek, 1487 yılında Vuçitrn Müslüman topluluğu olarak kaydedilmiştir.[13] Daha önceki dönemlerde Kosova'yı Nemanya hanedanı ve Sveti Sava Ortodoks Kilisesi yönetmiştir. Osmanlıların gelmesiyle birlikte bu Slav asimile sistemi yıkılmış ve Arnavut halkın yaşamı kolaylaşmıştır.[14] Bu ve başka diğer faktörler İslam'ın her zaman daha çekici olmasına ve mensuplarının sürekli artış göstermesine etki etmiştir. XVI. yy. (1582 yılı) sonunda İslam'ı kabul eden halkın oranı şu şekildedir: İpek %90, Vuçitrn %80, Priştine %60, Prizren %55.9, Novobrdo %37, Yanyeva %14.[15] Prizren Vilayeti Cizye defterine göre 1593 yılında 9 köyün İslam dinini kabul ettiği kaydedilmiştir. Aynı şekilde bu deftere Prizren Vilayetin'de bulunan 178 köyden 110'unda 10 haneden daha fazla Hristiyan hane olmadığı da kaydedilmiştir; bu durum diğer dinlere nazaran Müslüman sayısının arttığını göstermektedir.[16]

Aynı şekilde XVII. yüzyılın ilk yarısında da Prizren şehri ve çevresinde Müslüman halk hâkimdi. 1620 – 1624 yılları verilerine göre Prizren ve çevresinde 200 köyden 3000 kişinin İslam dinini kabul ettiği görülmektedir.[17] İslam dinini benimsemedeki bu yükselmeyi Cizye defterlerinin verdiği verilerle Priştine ve Novobrdo'da da görmekteyiz.[18]

Katolik din adamı Pjeter Mazreku, 1633 yılında Has bölgesinin çoğunlukla Arnavutların yaşadığı bir bölge olduğunu; ancak bunların hocaya giderek Türk olduklarını iddia eder. Aynı şekilde bu kaynak XVII. yy. Ulçin, Tivar ve Suhareka kasabalarının tamamen İslam dinini benimsediğini iddia eder.[19] Bu durum XVI-II. yüzyıla kadar hafif inişli çıkışlı olsa da İslam'ın yararına devam etmiştir.

XIX yüzyılda Arnavutların yaşadığı dört vilayette İşkodra, Kosova, Manastır ve Yanina'da nüfus oranı Arnavut Müslümanların faydasına gözükmektedir. On-

13 Selami Pulaha, *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*, Tiranë, 1974, s. 50-135
14 Skënder Rizaj, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, Prishtinë, 1982, s. 84-114.
15 Ferit Duka, *Momente të kalimit në Islam të popullsisë shqiptare në shekullin XV-XVII,* s. 122.
16 Istanbul Basbakanlik göre: Ferit Duka, *Momente të kalimit në Islam të popullsisë shqiptare në shekullin XV-XVII*, s. 122.
17 I. Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shek. XVII*, I. CÎlt, Tiranë, 1965, s. 337.
18 Ferit Duka, *Momente të kalimit në Islam të popullsisë shqiptare në shekullin XV-XVII*, s. 123.
19 I. Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shek. XVII*, II, s. 107.

lar bunu yerli olarak görmekteydi. Her ne kadar o dönemde ciddi sorunlardan dolayı durumu tam gösteren herhangi bir şey olmamasına rağmen 1900 yılından sonraki veriler de bu yöndedir.[20]

Osmanlı Sonrası Dönem

Osmanlı'nın çekilmesinden sonra İslam dini genel siyasi durumu yaşamaktaydı. Sırp ve Karadağlılar eşi benzeri görülmemiş şiddet, kanlı katliamlar, Arnavut topraklarından sürgünler, binlerce kişiyi zorlayıp din değiştirme gibi baskıcı tavırlar sergileyerek, Arnavut etnik temizliğini yapıp onlardan boşalan yerlere kendi halklarını yerleştirerek nüfus yapısını değiştirmek istemişlerdir. Bu tür girişimlere, büyük çoğunluğu hocalardan oluşan Arnavut Ulusal Ayaklanma Hareketiyle karşı gelinmiştir. İslam Birliği Kurumu ağır durumdaydı. Kurumu, gönüllü hocalar bazı dinî ibadetleri yaptırarak ve cenaze işlemlerini yaparak ayakta tutmaktaydı. Bu durum, 1914 yılının Mart ayında Sırbistan'ın Müslüman halkın haklarını garanti altına almakla yükümlü kılındığı İstanbul Anlaşması'yla biraz iyileşmiştir. Bu dönemden sonra Priştine, Prizren ve Mitroviça müftülükleri ve bazı alt müftülükler çalışmaya başlamıştır. 1919 yılında merkezi Saraybosna'da olan ve başında Reis'ul Ulema olan Boşnak modeli yapısı oluşturulması önerisi verildi. Buna göre üç İl müftülüğü ve on bir çevre müftülüğü oluşturulacaktı. Bu anlaşma 1919 Paris Barış Konferansı ile de yaptırıma kondu, ancak karar alınmasına rağmen uygulamaya çok az konuldu. Çoğunluğunu Arnavut Müslümanların oluşturduğu, Müslüman halkın hayatının kolaylaştırılmasına yönelik reformlar ilerleyen yıllarda da devam etti. Aynı şekilde dinî eğitimin durumu da ağırdı. Çoğu medrese kapatılmıştı, açık olanlar da sürekli devletin gözetimi altındaydı.

Bu durum belirli dönemlerde devletin isteğiyle değil, ancak Müslüman halkın eğitilmesi ve bilinçlenmesiyle yavaş yavaş değişiyordu. XX. yüzyılda özellikle 70'li yıllarda dünyada ortaya çıkan olumlu hava, Yugoslavya ve Kosova'ya da etki etmiş, uygun koşullar oluşmaya başlamıştır. Medreselerin yeniden açılması ve reforme edilmesi, dinî kadroların eğitilmesi, camilerin yeniden inşa edilmesi, dinî yayınların başlaması (Takvimler, Edukata İslame, Dituria İslame) ve genel olarak dinî literatürün oluşması, Müslümanların bilgilenmesini ve bilinçlenmesini artırmıştır. Devlet, normal olarak Müslümanların her hareketini keskin bir şekilde gözlüyor ve onlara göre her yasayı çiğneyiş ağır şekilde cezalandırılıyordu. [21]

Özellikle Sırbistan'ın Kosova'ya karşı yaptığı son savaşta durum çok ağırlaşmıştır. Altyapının çökmesi, evlerin yakılması, insanların öldürülmesi ve 200'den fazla camii ve onlarca dinî binanın yakılması ve yok edilmesiyle Kosova'da dinî yapının durumu çok ciddi şekilde ağırlaşmıştır.[22]

20 Kristaq Prifti, *Popullsia muslimane shqiptare në Ballkan në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX*, në: Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, s. 153-166.

21 Haki Kasumi*, Gjendja organizative e Bashkësisë Islame te shqiptarët nën okupimin jugosllav 1912-1941*, në: Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, s. 459-463; Krhs.: Noel Malcolm, age, s. 301-372.

22 Bkz. monografinë për shkatërrimet e objekteve të qytetërimit islam gjatë luftës Kosovë-Serbi 1998-1999:

Üçüncü Binyıl

Kosova'da dinî durum 1998 - 1999 Kosova – Sırbistan savaşından sonra yardım kuruluşlarının çabaları ve dayanışmasıyla düzelme göstermiştir. Ancak yıllar sonra bile (1999 – 2014) dinî kurumların hukuki statüleri çözülmemiş ve tanımlanmamıştır. Öyle ki, çoğu şey devlet yasalarına (anayasa, yasa, düzenleme *vb*.) göre değil, *ad hoc* olarak anlık siyasi durumlara ve kişilerin keyfiliğine göre çözülmektedir. Her ne kadar inananlar ve dinî kurumlar devlete vergi verseler de devletin laik karakteri çerçevesinde devletin kaynaklarını kullanamıyorlardı. İkinci sınıf vatandaş olarak muamele görmeye devam edilmekteydi.

Her ne kadar Kosova Anayasası'nda Kosova'nın laik[23] bir devlet olduğu yazıyorsa da aslında Kosova (devlet organları) Hristiyan yanlısı bir devlettir. Okul öncesi kurumlardan Kosova Sanat ve Bilim Akademisine kadar olan öğretilerde İslam'ın aşağı bir rolü var veya toplumun tüm başarısızlıklarından İslam sorumludur. Hristiyanlık ise her türlü karışık durumdan çıkmanın ümididir. Böyle düşünen ve tarihsel olarak tamamen tartışmalı Hristiyan kişilikler, entelektüel ve siyasiler, ulusal ikon olarak dayatılırken Müslümanlar ya tamamen göz ardı edilmekte ya da onlardan aşağılayıcı bir şekilde bahsedilmektedir.

Son Söz Yerine

Eğer şimdiye kadar işlediğimiz konuyu iyimser bir şekilde bitirmek istersek o zaman bu konu hakkında herhangi bir net son sözümüz olamaz. Tarih boyunca siyasete, ekonomiye kültür ve medeniyete hâkim olmuş ideolojik gelişmeler o kadar muğlak ki, eğer bu konuda herhangi bir genel geçer değerlendirme yaparsak hata yapmış oluruz.

O yüzden Kosova Müslümanı üçüncü bin yılın başında ideolojik açıdan postmodern dünya gelişmeleriyle, insanın sonsuzluğunun "teknolojik gelişmeyle" olamayacağı, teknolojik gelişmeyle" insanın hiçbir sınırının kaldırılamayacağı, "teknolojik gelişmeyle" insan ahlakının düzelmeyeceği ve "teknolojik gelişmeyle" metafizik konuların günlük hayatımızdan çıkmayacağı konularından emin olacağı veya olmayacağı düşüncesinin gölgesinde olacaktır. Kosova Müslümanı ümit ve protesto, rahatlık ve cefa arasındadır. Kosova Orta Çağ kılıçlarının, aydın ve ilerici modern insan ve modern bilim uygulamalarının gerçekleştirdiği karanlık bombalar karşısında daha az tehlikeli ve daha merhametli olduğunu unuttu ki, Kosova kendi yolunun Avrupa entegrasyonu olduğunu göstermeye çalışıyor.

Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë (shkurt '98 - qershor '99) & Serbien Barbarities Against Islamic Monuments in Kosova (february '98-june '99), Prishtinë, 2000.

23 Kosova Cumhuriyeti Anayasası 8. Maddesinde aynen şöyle yazmaktadır: "Kosova Cumhuriyeti laik devlet olup,din ve vicdan meselelerinde tarafsızdır." http://www.mkrsks.org/repository/docs/Kushtetuta.e.Republikes.se.Kosoves.pdf

Kaynakça

ARNOLD, Thomas W., *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

ARNOLD, Thomas W., *The Preaching of Islam*, London, 1913.

Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë (shkurt '98 - qershor '99) & Serbien Barbarities Against Islamic Monuments in Kosova (february '98-june '99), Prishtinë, 2000.

BASHA, Ali M., *Nëpër gjurmët e Islamit*, Tiranë, 2005.

BUXHOVİ, Jusuf, *Kosova*, libri 2, Prishtinë – Houston, 2012.

Enciklopedija živih religija, Beograd, 1990.

ESPOSİTO, John L. (ed.), *Oksordska historija islama*, Zivinice, 2005.

FEJA, *kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët*, Prishtinë, 1995.

FRASHERİ, Sami, Përhapja e islamit, në: Sami Frashëri, Vepra 12, Shkup, 2004.

FRASHËRİ, Shemsudin Sami, *Himmet'ul-himam fi neshr'il-islam*, Stamboll, 1302 hixhrij / 1885.

HAMMER, Joseph von, *Historija Turskog/Osmanskog Carstva*, 1, Zagreb, 1979.

HİTİ, Filip, *Istorija arapa (History of the Arabs),* botimi II, Sarajevë, 1988.

http://www.mkrs-ks.org/repository/docs/Kushtetuta.e.Republikes.se.Kosoves.pdf.

IBRAHİMİ, Nexhat, Vepra, 10, Logos-A, Shkup, 2009.

MALCOLM, Noel, *Kosova*, një histori e shkurtër, botimi II, Prishtinë-Tiranë,/ 2001.

PİRRAKU, Muhamet, *Kultura kombëtare shqiptare deri në Lidhjen e Prizrenit*, Prishtinë, 1989.

PULAHA, Selami, *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*, Tiranë, 1974.

RİZAJ, Skënder, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, Prishtinë, 1982.

SCHMİTT, Oliver Jens, *Skënderbeu*, Tiranë, 2009.

SMAİLAGİĆ, Nerkez, *Klasična kultura islama*, II, Zagreb, 1976.

SHELEBİJ, Ahmed, *Tarih'ul-islamij we'l-hadare el-islamijjeh, vellimi 5*, botimi IV, Kajro, 1979

SHOW, Stanford J., *Historia e Perandorisë Osmane dhe e Turqisë Moderne*, I, Tiranë, 2006.

ZAMPUTİ, Injac, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shek*. XVII, vëll. I-II, Tiranë, 1965.

Muslims in the Republic of Poland – the History and the Present

Tomasz MIŚKIEWICZ

Mufti of the Republic of Poland, The Chairman of the Muslim Highest Board of Muslim Religious Union in Poland

Summary

The feature "Muslims in the Republic of Poland – history and present" presents in a synthetic form the history of the settlement and the presence of Tatars on the Polish soil, taking into account all social and political transformations. The presence of Tatars, who are so different in their religion and traditions from the Christian majority, is a remarkable event. Diversity, however, did not hinder them from growing deeply into the local landscape, they have long been recognized as "ours", all the more that during national-liberation fights they demonstrated their dedication and commitment to the State that had adopted them and taken care of. They proved it from the battlefields of Grunwald in 1410, through the fields of the battle of Maciejowice, until 1939, when it was the last time in the history when the Tatar cavalry fought for their homeland. The fate of the Tatars is inextricably linked with the history of Poland – with times of glory, collapse, partition, further insurrections, and the two world wars. The feature recalls the most important and significant events over the centuries.

The author pays attention to years 1918-1939, to the period of the newly regained independence, rebuilding the Polish state, which was a unique period in the history of the Tatars, too. On December 28, 1925, the Muslim Religious Union in the Republic of Poland was founded that gathered all existing religious communes (parishes) scattered across the country. At the same time, the first Mufti, who is the religious head of all Muslims in Poland, was chosen. In 1936 the act on the relation of the State to the Muslim Religious Union in the Republic of Poland was adopted. This document is extremely important as it was the second act of this type in Europe and, at the same time, it was the statement of recognition of Islam as one of the official religions of the state. Ambitious plans and actions taken were brutally cut short by World War II. The situation of the Tatars after the war was totally different. During the war the Muslim intelligence died or emigrated overseas. This was the cause why the cultural and religious life of the followers of Islam after the war did not reach such a big momentum as before. In addition, political changes and new frontiers divided the Tatars, as most of them found themselves outside of Poland, in Lithuania and Belarus. Many Tatars who felt Polish and refusing to be obedient to the Soviet power, came back to Poland, onto the Recovered Territories in Pomerania and west of the country. Luckily, the period of communism was not the time of repressions for the followers of Islam. But only the period of political transformation and the last 25 years has been the time of significant changes. First and foremost, Tatars living in their own circle so far, apart from Muslim states, as a small island of the Orient in a Christian environment had to deal with Muslim groups of different nationalities and cultures.

Speaking out about Muslims in Poland, you should mention the large group of people from Arab countries, Turks, Chechens, Crimean Tatars, as well as converts. Today this diversity has led to divisions and separation of new religious communities bringing together followers of Islam. There are natural alliances and cooperation between certain groups (Tatars and Turks), while other groups are willing to lead a selfdetermined existence, as their ethnic and national origin is more important to them than a common religion.

The challenges faced by the entire Ummah concern not only internal relations, but mainly measures serving the social dialogue, decent representation of Islam and breaking the stereotypes on the Islam followers. All the more that the current political and social situation in the Middle East and Western Europe, the problem of refugees, and anti-Islamic moods are reflected more powerfully in the Polish society.

Polonya Cumhuriyeti'nde Müslümanlar - Tarih ve Bugün

Özet

Polonya Cumhuriyeti'nde Müslümanlar - tarihi ve günümüz" adlı makale, tüm sosyo-politik değişimleri dikkate alarak, kısa olarak Polonya topraklarında Tatarlarının yerleşme ve yaşam tarihini göstermektedir. Hıristiyan çoğunluğundan farklı din ve gelenekler açısından Tatarların varlığı olağandışı bir olaydır. Tatarların farklılığı, yerel gerçekliğe kök salmalarına engel olamadı. Tatarlar, ulusal-kurtuluş mücadelelerinde onları kabul eden ve kollayan devlete bağlılık ve fedakârlık göstererek uzun zamandır yerli olarak görülmüştür. 1410 yılında Grunwald alanlarından başlayıp, ardından Maciejowice kuşatmasında ve en son olarak 1939 yılında, son kez atlı Tatarlar kendi ülkesi için mücadele etmiştir. Tatarlar tarihi Polonya tarihiyle ayrılmaz bir şekilde altın çağ, çöküş, ilhak, ayaklanmalar ve iki dünya savaşı ile bağlantılıdır. Makale, yüzyıllar boyunca en önemli olayları hatırlatır.

Yazarın özellikle ilgisini çeken dönem 1918-1939 yılları arasında bağımsızlık kazanması ve Polonya devletinin yeniden kurulması dö-

nemi, aynı zamanda Tatarların tarihinde eşsiz bir dönemiydi. 28 Aralık 1925 tarihinde, şimdiye kadar ülke genelinde dağınık dil toplulukları (parişleri) bir araya getirerek Polonya Cumhuriyetinde Müslüman Birliği kurulmuştur. Aynı zamanda Polonya'da tüm Müslümanların ilk müftüsü yani dini otoritesi seçilmiştir. 1936 yılında ise Polonya Cumhuriyeti Müslüman Birliği, Devlet ile İlişkisini tanımlayan kanun yürürlüğe girdi. Bu belge Avrupa'da ikinci böyle bir kanun olup, son derece önemlidir ve aynı zaman İslam'ın ülkede resmi dinlerden biri olarak kabul edildiğini gösteren bir kanıttı. İddialı planların ve faaliyetlerin yapılması acımasız bir şekilde İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla kesilmiştir. Savaş bitince Tatarların durumu bambaşka oldu. Savaş sırasında Polonyalı Müslüman topluluğun entelektüel kesimi ya öldürülmüş ya da yurt dışına göç etmişti. Savaştan sonra İslam dini mensuplarının kültürel ve dini hayatı öncesinde olduğu gibi zirveye ulaşamamıştır. Ayrıca, siyasi değişimler ve yeni oluşturulan sınırlar Tatarları böldü ve çoğu Polonya toprakları dışında Litvanya ve Beyaz Rusya'da bulunuyordu. Birçok Tatar Polonyalı olarak hissedip ve Sovyet iktidarına katılmayarak Polonya'ya geri kazanılan olarak adlandırılan Pomeranya ve ülke batısındaki topraklarına taşındı. Komünizm dönemi Müslümanlara karşı baskı zamanı değildi. Siyasi dönüşüm dönemi ve son 25 yıl önemli değişimlerin zamanıdır. Tatarlar şimdiye kadar Hıristiyan ortamda Orient adası olarak başka Müslüman ülkelerden uzak, kendi toplumunda yaşardı fakat son zamanlarda farklı ülkelerden, kültür açısından da farklı gelen Müslüman gruplarıyla yüzleşmek zorunda kaldılar.

Polonya'da Müslümanlardan bahsederek, Arap ülkelerinden gelen büyük grubu, Türkleri, Çeçenleri, Kırım Tatarlarının yanı sıra İslam'ı kabul edenleri belirtmek gerekir. Bugünlerde çeşitlilik bölünmelere yol açtı ve İslam dini mensuplarını bir araya getiren birçok yeni dini toplulukların oluşmasına sebep oldu. Bazı gruplar arasında (Tatarlar ve Türkler) ittifaklar kurulur ve işbirliği yapılır, diğer gruplar kendi kendini yönetmek ister ve ortak dinden milli-etnik köken daha önemlidir.

Tüm ümmet önüne koyulan zorluklar özellikle sosyal diyaloğuna ilişkin faaliyetler göstermek, İslam'ın saygın bir şekilde temsili ve Müslümanlar hakkında kalıplaşmış stereotipleri kırmaktır. Hele şimdiki Orta Doğu ve Batı Avrupa›daki sosyo-politik durum, mülteci sorunu ve İslam karşıtı ruh Polonya toplumunda da yansıtılırken.

Introduction

History of Islam in Poland is closely connected with Tatars, who were almost the only Muslims on Polish soil until the mid-'80s. Settlement and presence of Tatars in the Commonwealth [pol. Rzeczpospolita] has been described in a number of dissertations, most of them written in the 20th century[1]. Describing more than a six-hundred-year presence of Tatars in the Central and Eastern Europe with a variety of threads could take a separate volume, and the aim of this article is not a comprehensive depiction of the history of Tatars, but only showing the key moments in the group history, a kind of its presentation.

Roots of the group

To understand who the Tatars are, it is useful to mention the Mongols. This name was assigned to one of the nomadic tribes living on the steppes of the north-eastern Mongolia, between the rivers of Onon, Kherlen and Argun. Initially, this people was named Meng-ku in Chinese chronicles and Meng-wa in later sources, while a significant change occurred in the 13th century. The name of the Mongols covered not just one tribe, but all tribes of the Great Steppe conquered by the Mongols. One of the conquered peoples were Tatars, south-eastern neighbours of the Mongols. In everyday language, the name of the Tatars meant all Turkish peoples who became a part of the empire of Temujin, (Genghis Khan) and mixed with the Mongols, and so the original Mongolian Tatars[2]. The name 'Tatars' appeared in a Turkish inscription in the year 732[3]. Chinese sources describe the Tatars as the people named Ta-ta or Ta-tan. In the 12th century Tatars began to play a major role among the tribes of the Great Steppe, and with time the names of the Tatars and Mongols were used interchangeably to describe peoples of this territory. In Europe, the name 'Tatars' became popular to describe the Mongolian invaders, however, it was changed slightly to Tartars. This was a reference to the mythological name of Tartar, which meant hell, therefore the invaders were associated with devils. Nomadic peoples, so different from the Christian Europe, embodied the biblical peoples of Gog and Magog executing punishment upon the sinners. Yet in a Renaissance woodcut of Albrecht Durer *Four Horsemen of the Apocalypse*, picturing the major catastrophes of the mankind, which is plague, war, famine and death – two warriors wear the costume and weapons of Tatars or other nomads from the Eastern Europe[4].

1 Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warsaw, Iskry, 1986; Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938; Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990; Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989; Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008; Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794 – 1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998.

2 Leszek Podhorecki, *Tatarzy*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, p. 18.

3 Tomasz Jasiński, *Przerwany hejnał*, Kraków, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1988, p. 9.

4 Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008, pp. 12-13.

Islamisation

The Mongols and nomads united by Genghis Khan conquered numerous peoples and their expansion was impressive. The Empire, established as a result of the conquests of Genghis Khan and his successors in the first half of the 13th century, covered more than half of Asia, and almost all of the Eastern Europe. One of the areas managed by the Batu-Khan, who was Genghis Khan's grandson, evolved into a sovereign state called the Golden Horde. Histories of individual khans are complicated, as well as their system of inheritance, territorial range or conquests. The most interesting aspect from the point of view of this paper is the moment of accepting Islam. Several key events that started islamisation of nomads, former shamanism followers, should be pointed out[5].

1. On the territory of the Golden Horde there were strong centres of Islam, such as: Bolghar, Bukhara, Urgench or Samarkand. Mongolian conquerors got influenced gradually by more superior Muslim civilization and accepted the new faith. One of the proponents of Islam was Khan Berke, who became a Muslim even before taking power (years 1257-1266). During his reign the Golden Horde became a Muslim state. Berke was aware that Islam would connect the Mongolian conquerors with the residents of Bolghar and the Kipchak, who were largely Muslims, and contribute to the consolidation of the society of the Golden Horde. He built mosques and used the knowledge of Muslim scholars[6].

2. Despite rapid progress, the new religion still fought with the followers of shamanism. Successors of Berke – Mongke Temur (Möngke) and Tokhta – were shamanists, while Uzbeg Khan, who followed them, was already a Muslim and converted the inhabitants of the Golden Horde to Islam making it the state religion[7].

3. Part of the Mongols converted to Islam at the time of the reign of Hulagu, who was a grandson of Genghis Khan and the creator of Ilkhanate, after the invasion on Iraq and the fall of Baghdad in 1258. Tekuder, the son of Hulagu, converted to Islam shortly after he ascended the throne in the year 1282, but his Mongolian supporters were not ready for such a decision and the conversion caused a civil war. Only when Ghazan became the ruler of the Ilkhanate dynasty and publicly announced his Muslim faith, Islam became the official religion of the state[8].

5 Leszek Podhorecki, *Tatarzy*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, pp. 30-32.

6 Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, p. 15; Leszek Podhorecki, *Tatarzy*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, p. 168.

7 See: Norbert Boratyn, "Recenzja książki autorstwa Katarzyny Warmińskiej pt. Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna", *Rocznik Tatarów Polskich*, Vol. 9, Gdańsk, Rada Centralna Związku Tatarów Rzeczypospolitej, 2006, p. 364; Leszek Podhorecki, *Tatarzy*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, p. 168; Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794 – 1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998, p. 11.

8 David Nicolle, *Islam. Historia – kultura – nauka. Dzieje islamu od powstania do końca XV wieku*, trans. Marcin Jakoby and Antoni Winiarski, Poznań, Publicat, 2007, pp. 138-139.

4. Another moment of islamisation was accepting the religion of the Turkic-speaking Kipchaks by their invaders. Generally, they were called Tatars. In the first half of the 15th century the Golden Horde disintegrated into several independent khanates fighting fiercely with one another.

Tatars in the Commonwealth [Rzeczpospolita]

The beginning of the Muslim presence in the Commonwealth relates to the invasion of the horde of Batu-Khan to Hungary and Poland in 1241. The warriors conquered Cracow then[9], destroyed the Lesser Poland, Land of Łęczyca and Silesia, where the famous battle of Legnica took place which ended with the defeat of the Poles and the death of the Duke of Silesia Henry the Pious. News of the death of Ögedei Khan stopped further expansion. Tatars were forced to return to Rus', where on the steppes of the Black Sea Batu-Khan created a new state called later the Golden Horde. In the year 1259 Lesser Poland experienced another Turkish invasion. The third and last of the great invasions occurred at the turn of the years 1287 and 1288.

It is important to identify several waves of settlement of the Tatars:

1. Captives of Tatars who settled in Poland at the time of feudal fragmentation and then in the Kingdom of Poland, especially in Lesser Poland, since the 13th century invasions. This settlement did not leave any lasting trace behind. The Tatars were often baptised in captivity and very quickly, only in the second or third generation, totally lost their sense of distinctiveness.

2. Tatar refugees, who settled in Lithuania between 1312 and 1342. They were shamanists who had taken refuge in Lithuania from persecution of Uzbeg Khan.

3. The Tatars came from the Golden Horde to the Grand Duchy of Lithuania in 1399. This group converted to Islam the former settlers.

4. Between 1437-1502 the next group of Tatars arrived to Lithuania, and they were expatriates from the Crimean and Kazakh khanats.

5. A group of Tatars that came from the khanates of Kazan and Astrakhan (formed after the break-up of the Golden Horde), settled there in the second half of the 16th century[10].

9 Relics of the settlement burnt by Tatars can be seen on the tourist route of the dungeons of the Main Market Square in Cracow "Tracing the European identity of Cracow", www.podziemiarynku.com.

10 Norbert Boratyn, "Recenzja książki autorstwa Katarzyny Warmińskiej pt. Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna", *Rocznik Tatarów Polskich*, Vol. 9, Gdańsk, Rada Centralna Związku Tatarów Rzeczypospolitej, 2006, p. 364; Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków, TAiWPN Universitas, 1999, p. 57.

The largest wave of settlement took place in the years 1392-1430, during the rule of the Grand Duke Vytautas. Larger masses of these people came in this period, and this was mainly the result of internal fights within the Golden Horde and of lost wars. Among the arriving people were voluntary migrants, fleeing successors to the throne, members of reigning family, mercenaries, as well as prisoners of war (incarcerated in Lithuania after the victorious expedition of Vytautas behind the Don River in 1397)[11]. Vytautas received them willingly. He gave them land in exchange for their military service. In their colonies they could build mosques, marry local women, and the offspring of these marriages could be educated in their Muslim faith. Their traditional, nomadic and pastoral lifestyle transformed into a sedentary and agricultural one. They were settled mainly by towns and along the Teutonic border, which they were supposed to guard. The oldest historical aggregations of the Tatars in Lithuania come from the times of Vytautas, among others in the following areas: at the Voke River in Trakai, in the villages of Kołnołary, Kozakłary, Merszlany, Prudziany and Sorok Tatary. The account of Gilbert de Lennoya is worth mentioning here:

In this city of Trakai and beyond in several villages there is a very great number of Tatars who live there in whole clans. These are ordinary Saracens... and they have a separate language, called Tatar. In this town live also Germans, Lithuanians, Ruthenians and a great number of Jews[12].

In the battle of Grunwald of July 15, 1410, the Polish-Lithuanian side had both Tatars who had settled for some time in the Grand Duchy of Lithuania, and the warriors who had come in 1409 led by the eldest son of the murdered Tokhtamysh Khan – Tsarevich Jalal al-Din, who was the pretender to the khan throne[13]. He had 300 warriors in his unit, while the Tatar settlers from Lithuania had about 600-800 of them. The first phase of the battle of Grunwald was played according to Tatar tactics, set already by the Polish King Władysław Jagiełło, Grand Duke of Lithuania Vytautas and Tsarevich Dżelal ed-Din. The army of the Teutonic Knights were unable to cope with the sudden retreat and stretched moving fight, and as a result, suffered great losses. This famous fight tactic is described by Julian Talko-Hryncewicz who appoints to the chronicler Jan Długosz while mentioning the Tatar invasion of the year 1287:

They are fighting from afar, tracing a semicircle and throwing arrows at the enemies, either attacking with horses, or stepping back in retreat. They often pretend to

11 Stanisław Dumin et al., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, trans. Musa Czachorowski, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2012, p. 11.

12 In: Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794 – 1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998, p. 14.

13 The Museum of the Battle of Grunwald in Stębark commemorated a Tatar warrior revealing a silicon rubber sculpture of Jalal al-Din at a ceremonial meeting on January 21, 2012. More on the history: Selim Chazbijewicz, "Chan Dżelaleddin i Tatarzy w bitwie pod Grunwaldem", *Przegląd Tatarski*, No. 2, 2010, pp. 6-9.

retreat to later greet the racing opponent with even more ferocious blows or to flank him suddenly[14].

After the battle of Grunwald some of Jalal al-Din warriors voluntarily settled in the territory of Lithuania. Tatar settlements initiated by the dukes of Lithuania in the 14th century and followed by the King Casimir Jagiellon, lasted until the end of the 16th century. They gathered around the important political and economic centres and fortified castles: Vilnius, Hrodno, Kaunas, Trakai, Slonim, Minsk and Navahrudak. Loose Tatar enclaves were also formed in Podlachia, at Tykocin and Knyszyn.

Recollection of Vytautas, a ruler favourable to Tatars, survived among them which was expressed in a supplication addressed to King Sigismund I in 1519:

He did not make us forget the Prophet and we repeated his name as our Caliphs' while directing our eyes to holy places (Mecca and Medina)[15].

Tatars grew quickly into a new homeland, and they wrote in the above-mentioned letter to the King Sigismund I, too:

We swore by our sabres that we loved the Lithuanian, when in a wartime they had us for captives, and said to those entering this soil that this sand, this water, and these trees are common to us... In Crimea and Kipchak they all know that we are not foreigners in your country[16].

Visitors from the vast steppes of Kipchak did not speak one language. Coming from different parts of the vast Golden Horde and khanates that arose after its breakup, they brought their local customs, dialects, and accents with them. Already in the 16th century most of them lost their language and replaced it with Polish or Russian, as stated by the author of a treaty "Risale-i-Tatar-i-Lech" in 1558:

(…) Unfortunately, they abandoned their speech and use the Polish language, but with the care of him who is the refuge of the mission (i.e. Prophet Muhammad), they preserved their faith so far… Today a small part of Muslims uses the Osmanii speech there, and only those who… moved here themselves in the age closer to us… In our journey we came across Muslims who knew few things more than we did, even in countries subordinate to the great padishah, and if our people cannot speak Arabic or Turkish, they know other languages: as everyone in our country has got two languages, commonly used there (the Polish and Belarus)[17].

14 Julian Talko-Hryncewicz, *Muślimowie czyli Tatarzy litewscy*, Kraków, Księgarnia Geograficzna "Orbis", 1924, pp. 30-31.

15 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 15.

16 Leszek Podhorecki, *Tatarzy*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, p. 362.

17 Lucjan Krawiec and Jan Jerzy Tochtermann, *Tatarzy w Polsce*, Wilno, Nakładem Dziennika Urzędowego Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego, 1936, p. 13.

Language loss was caused by several factors. Namely, Lithuanian Tatars lived separated from their brothers from the Crimea or behind the Volga River and lived in local Polish- or Belarus-speaking communities, they married Christians (Orthodox, Catholics), which the Quran allowed and dukes and the authorities gave encouragement to. Slavic wives began speaking to them in their own language, teaching children only local languages. Also their denomination was not supporting in terms of maintaining the Tatar language, as the liturgical language of Islam is Arabic. From the 18th century, you can talk about almost total language assimilation[18]. Talking about the linguistic assimilation, it should be noted that to a large extent Tatars owe assimilation of the Polish culture to their Christian wives. They introduced a different language, but also distinct religious beliefs, habits, rituals, songs, customs, or costumes to Tatar mansions and cottages. They took names after their wives too. In this way, Tatar names ending with *-icz* or *-ski* evolved from the names of estates; Muslim names often took the form of Christian names, for example: Iskander – Aleksander, Jussuf – Józef, Mustafa – Stefan.

The social structure of the Tatars is worth mentioning here, which was characterised by significant stratification. The highest place in the hierarchy was taken by the descendants of khans, tsareviches of the Puński's and Ostryński's families. Then, there were the hospodar Tatars who were endowed with the biggest investitures and mostly the descendants of the aristocrats that had come from the Golden Horde. They were distinguished by their noble Tartar titles such as ulhan, bey, or mirza. Subsequent to Tatars were Cossacks, who were endowed with land, too. They had to be fully available for fight in the event of call, and during the period of peace their duties were to serve as the postal service, police, escorting royal and magnate rides[19]. The lowest in the hierarchy were simple Tatars, often of the captive settlement, and as subjects to hospodars they lived in towns, at castles and manor houses[20]. This lowest layer has been engaged in traditional crafts, especially tanning[21]cart driving, agricultural cultivation in gardens and horse trade[22].

At the end of the sixteenth and at the beginning of the 17th century Tartar troops appeared in the crown army and were paid by the king. For Muslims settlers, the military duty for investiture was related with costs, continuous absence of the owners, as well as the fragmentation of estates as a result of the large birth rate, all of which brought adverse changes. They tried so sell off their lands and

18 See: Hadży Seraja Szapszał, "O zatraceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce", *Rocznik Tatarski*, Vol. 1, Wilno, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1932, pp. 34-48.

19 See: Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008, pp. 163-177.

20 See: Ibid. pp. 15-16.

21 Tatars worked in the tanning industry even at the beginning of the 21st century.

22 See: Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, pp. 222-254.

sign up to the army for pay, which resulted in protests of the noblemen. The Moscow raid on Lithuania in the year 1655 proved to be very adverse for the Tatars, as it changed radically the Tatar settlement map in that area. The oldest villages at Vilnius and Kaunas became deserted, and their residents relocated to Volhynia, Podolia, Ukraine and to the Crown and the Courland. The war against Moscow and the Livonian War reduced the number of Tatars who were obliged to serve in the army. Another fights against Turkey and a growing aversion to Islam intensified anti-Tatar events on the part of the Christian nobles. They were forbidden to build mosques and keep Muslim subjects and households.

The Polish state, which was weakened with the onslaught of Swedes, did not pay the employed troops. So they refused to be obedient and eventually disbanded. Tatar troops serving under the banner of the Commonwealth did not get paid either. The Seim of 1667 passed a resolution to pay the Tatar troops only one-quarter of their money back. In winter 1671 riots among the Tatar banners began, and in the spring of 1672 – just before the Turkish offensive – they rose to open revolt and several commanders with their divisions went over to the side of the Turks. This event is called in the history "the Lipka Rebellion"[23]. The fidelity to the Commonwealth retained the Tatar cavalry of the Lithuanian army, who had had an important contribution to the battle of Chocim in 1673. The destruction made by the Lipka Tatars fighting as the front raid units of the Turkish army were huge. They used cunning tactics, as they did not differ from local residents due to the same speech and clothing. Therefore, they attacked villages and towns, acting like the Crown Army until the sheer attack. The situation was so serious that in 1673 negotiations with the Lipka Tatars concerning their return began[24]. The Tatar rebels themselves, attached to the aristocratic privileges, could not get used to the Turkish despotism. In 1674, King John III Sobieski accepted oaths of fidelity from the Lipka Tatars and turned them back into his army. In 1676, on the basis of the Act entitled "Amnistia Tatarum Lipkum", the seim passed the amnesty for Muslims who decided to serve Poland. Another important event was the Constitution passed by the seim in 1677, which emphasized the merits of the Tatars. On its basis it became possible to restore mosques, and the judicial and fiscal law regarded Tatars as equivalent with the Christian noblemen. To make amends to Tatars, King John III Sobieski in exchange for the outstanding payment of the year 1679 endowed troops with land in Kruszyniany, Nietupy, Łużany, Drahle, Malawicze, and Bohoniki[25]. Tatars built mosques in Bohoniki,

23 Lipka Tatars was the name given to the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania by Crimean Tatars and Ottoman Turks. Lipka is the garbled name of Lithuania. Lipka Tatarlar meant: Lithuanian Tatars. In the 17th century the name came into use in Poland to determine the Polish-Lithuanian Tatars. In: Selim Chazbijewicz, "Tatarzy w Polsce i w Gdańsku", *Rocznik Tatarów polskich,* Vol. 9, Gdańsk, Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej Rada Centralna, 2006, p. 311.

24 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 33.

25 Documents issued in Grodno on March 12, 1679 specified the land granted and the rights and obligations

Kruszyniany, Malewicze and Studzianka as well as established Muslim cemeteries called "mizars." In carrying out their obligations, the Tatar units of Mustafa Sulkiewicz, Samuel Krzeczowski, Kalumbek Bosacki, Jucha Krobicki participated in the battle of Vienna at the side of King John III Sobieski at a total force of 381 horses. On September 12, 1683 Tatars fought against the Turkish cavalry. In this battle they were forced to fight against their brothers in faith, but their loyalty to the Commonwealth turned out to be stronger than religious identity.

The second half of the 18th century brought the fall of the Commonwealth and the misfortunes to Tatars who had been so faithful to it. During the reign of Stanisław August Poniatowski a Lithuanian Treasurer Antoni Tyzehauz tried to deprive them of their estates and only the Bar Confederation and the threat of another exile to Turkey saved the Tatars against the loss of previously granted goods[26]. In 1786, the Seim recognised former seats of the Tatars, where they had their temples and cemeteries, as heritable. The war of the end of the 18th century[27] shook a good material situation of the Tatars in addition to splitting once adjacent Muslim villages by new borders outlined by partition. The southern part of Podlachia together with Studzianki entered the Austrian partition. Kruszyniany, Białogórce and Łużany were under Russian rule, and the Tatar villages of Sokółki-Malewicze, Drahle and Bohoniki were annexed by the Prussian. After a few years they entered the Prussian partition[28]. During the partition the Tatars served in the Russian and Prussian armies. In the years 1792-1807, so called Tatarenpulk led by Janusz Tarak Murza Baranowski and created by the Minister von Schroter existed in the Prussian army. Napoleon Bonaparte was interested in the Tatar uhlans, too. During the Russo-French war in 1812, the Emperor appointed a Tatar Squadron, which entered the 1st Polish Light Cavalry Regiment of the Imperial Guard. This unit existed until the year 1815[29].

Partitions, participation in the Kościuszko Uprising and Napoleonic wars greatly weakened the Tatar ranks. During national uprisings of 1831 and 1863

---

of the Tatar soldiers towards the Commonwealth. The exact locations of individual commanders in the granted villages are described by Stanisław Kryczyński.
See: Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 34.

26 Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, p. 15.

27 Since 1717, when the seim approved the maintenance of a standing army, Tatars ended up as advance guard of the Lithuanian army. They served in regiments established on the basis of already existing Tatar banners of royal and aristocratic armies. These regiments participated in the Bar Confederation, defended the Constitution of May 3, 1791 and fought in the Kościuszko Uprising (with the participation of the Col. Gen. Józef Bielak and Col. Jakub Azulewicz).
See: Arkadiusz Kołodziejczyk, "Pułkownik Jakub Azulewicz- dowódca 6. pułku Przedniej Straży Wielkiego Księstwa Litewskiego", *Przegląd Tatarski*, No. 2, 2009, pp. 4-8.

28 See: Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, pp. 125-126.

29 See: Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008, pp. 209-226.

Tatars did not form their own divisions. After the January Insurrection many of them experienced repressions, including expropriation. Following the land reform of the year 1864 a lot of Tatar estates collapsed, as their owners were unable to adapt to new ways of management. They fell into debt, sold estates and moved to towns. Forced Russification affected the Tatars too. Tsarist authorities aimed at breaking down any associations of Muslims with Polishness. The strategy was as follows, on the one hand, they were forbidden to use the Polish language in religious life, imams could not deliver sermons in Polish or use liturgical books in that language in mosques[30]; on the other hand, they were encouraged to work in the state administration and police, where Poles were not let in for employment. The plan was to create a loyal ethnic group out of Muslim Tatars and use it against the Christian Polish population. Tatars used the job opportunities and advancement in the tsarist army and administration, but did not rise up against their Polish neighbours[31]. At the same time, in the years 1831-1863 Russian authorities conducted a verification of noblemen in the Polish-Lithuanian lands, whose aim was the degradation of minor aristocracy, who expressed their anti–Russian moods particularly strong. It also covered Tatar landowners, whose privileges granted to them by the Polish kings were sustained by the Tsarist edicts called "ukases" from previous years. Most of the Tatars of noble heritage were verified positively and they were regranted nobility. During partition some of the Tatar settlers emigrated seeking a living in the Russian Empire, and some left to the United States at the turn of the 19th and 20th centuries[32].

At the turn of the 19th and 20th centuries several Tatars played a significant role in a fight for independence. Some of them were the closest aides of Józef Piłsudski himself: Stefan Bielak and a co-creator of the Polish Socialist Party, Aleksander Sulkiewicz aka. Czarny Michał [Black Michael][33]. Sulkiewicz organized Piłsudzki's escape from the tsarist prison in St. Petersburg, fought in the 5th Legions' Infantry Regiment and was killed on the battlefield in 1916 rescuing a wounded colleague[34].

30 An administrative order also banned to place Polish inscriptions on Tatar graves. Today mizars in Bohoniki and Kruszyniany have got Cyrillic inscriptions.
See: Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, p. 135. Also see: Leon Kryczyński, "Jak carat zwalczał polskość w życiu religijnym Tatarów litewskich", *Przegląd Islamski*, No. 4, 1936, p. 5-7.

31 See: Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, pp. 133-141.

32 More about the Tatars settlement and activity in the United States can be found in: Antoni Przemysław Kosowski, *Nowojorski meczet Rzeczypospolitej. Historia gminy tatarskiej w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław-Bydgoszcz, Inicjatywa Wydawnicza Çaxarxan Xucalıq, 2011; Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 22-23.
And also in: Leon Kryczyński, "Emigracja tatarska w Ameryce", *Przegląd Islamski*, No. 4, 1936, pp. 11-13.

33 See: Sławomir Hordejuk, "Wierny towarzysz Piłsudskiego", *Przegląd Tatarski*, No. 2, 2010, pp. 14-15.

34 He was buried in Piaseczno. It was only in 1935, at the initiative of the Propaganda Committee of the Polish Act [Polish: Komitet Propagandy Czynu Polskiego], that it was decided to conduct exhumation and transport his remains to Powązki Military Cemetery. On November 8, 1935 a solemn funeral was held with the participation of the Government and the marshals of the Seim and the Senate. Marshal Rydz-Śmigły decorated his coffin with the War Order Virtuti Militari. A mihrab-shaped mausoleum was erected

During the first world war Tatars drawn to the Russian army fought on all fronts. The first year of the war was gracious to lands inhabited by the Tatar community. However, in August 1915, Grodno Governorate was in the heat of battle of the Russian army against the German troops coming from the West. Many Tatars were evacuated together with civilians into the depths of Russia. Polish Muslims of the Russian partition did not remain indifferent to other Muslim communities in Russia. After the revolution in 1917 the Association of Tatars of Poland, Lithuania, Belarus and Ukraine was established in St. Petersburg, which was open for all Muslims of the former Polish–Lithuanian Commonwealth[35]. This association contributed to the political activity of over-thirty-million-count Muslim community in Russia[36]. A small group of Polish Muslims educated in Russian universities played a significant role in this activity[37], which was driven by the idea of transnational association of all Islam followers. In the All-Russian Muslim Council the Polish Tatars were represented by Aleksander Achmatowicz. Over time he became one of the more prominent fighters for political and cultural rights of the Muslim population in Russia. In 1918, the Prime Minister, the Minister of Internal Affairs and the Chief Commander of the army of the Crimean Republic, which declared its independence, was a Polish Tatar Maciej Sulkiewicz. In the Republic the Polish Tatars were assigned to other key posts in the Government, the judiciary, the administration, the army or the police[38]. When the Red Army occupied the Crimea many of these activists moved to Azerbaijan where they participated in the creation of the new republic. When the Red Army decommissioned the independent Republic of Azerbaijan in the years 1920-1921, some of the Tatars returned to Poland where they organized and guided cultural activities of Polish Muslims until the World War II[39].

The interwar period (after Poland regained independence in 1918 until the outbreak of World War II in 1939), was a period of incredible flowering of the

over the grave made of light sandstone, which is preserved to the present day.
See: Anonymous article, "Pogrzeb Aleksandra Sulkiewicza", *Przegląd Islamski*, No. 3-4, 1935, pp. 19-20.
Also see: Leon Kryczyński, "Aleksander Sulkiewicz (Czarny Michał) (1867-1916)", *Rocznik tatarski* vol. I, Wilno, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1932, pp. 228-240.

35 See: Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794 – 1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998, pp. 83-95.

36 This data is not an official Russian Empire data, as the official one indicated only the number of Russian Muslims which was 16 million people.

37 In the years 1907-1910 a semi-legal Academic Circle of the Polish Muslims was founded in St. Petersburg. Its members were learning the history of their community, were interested in religious tradition and habits. These activities were handled by two brothers, Olgierd and Leon Kryczyński, who were law students.
For more on this topic see: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, p. 23.

38 Leon Nejman Mirza Kryczyński, "Tatarzy polscy a Wschód muzułmański", *Rocznik tatarski*, Vol. 2, Zamość, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1935, pp. 82-92.

39 See: Ibid., pp. 26-28.
Also see: Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794 – 1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998, pp. 97-110.

indigenous peoples of the Muslim community in all fields of the socio-political and cultural activity[40]. A population of about 5500 Tartars lived within the Polish borders, most in the Navahrudak, Vilnius and Bialystok voivodeships, and a small Muslim community lived in Warsaw. Muslims were one of the smallest denominations in the Second Polish Republic.

In the new reality Tatars wished to sustain the profession they took up for centuries, therefore, they made efforts to create their own division. In 1919 the Mustafa Achmatowicz Regiment of Tatar Uhlans was formed[41]. It remained a separate entity until 1922. It was only in 1936, after several years of making effort, when Muslim soldiers could serve in their own squadron named the 13th Regiment of Wilno Uhlans, with their separate uniform and banner in the form of a bunchuk (a Turkish horse-tail military standard)[42]. In 1937, Ali Ismail Woronowicz became the Imam at the 13. Regiment, and by order of the Ministry of Military Affairs, on May 1, 1938, he was appointed an assistant cleric for pastoral and religious duty for all Muslims serving in the Polish Army[43].

To regulate its legal status proved to be the major challenge. Before, religious affairs of the Polish Muslims had been formally subject to the muftiate in the Crimea, which was abolished after the victory of the Bolsheviks in Russia. Acting accordingly with the provisions of the Constitution of the Republic of Poland of March 17, 1921, which guaranteed the freedom to religious and national minorities and allowed creation of their own non-Roman Catholic religious communities, Tatar activists of the Vilnius and Warsaw municipalities began their respective efforts to appoint a new union. The union was to merge 19 active religious communes[44]. In May 1923, Tatars launched a memorial to the President of the Republic of Poland, which included their claims concerning the relations between the State and the Muslim denomination. The most important of these were: creation of the Muslim supreme authorities – Muftiate in Vilnius, as well as the passing the law on the relations between the State and the Polish Muslim union.

40 This period was described comprehensively in a separate book by a historian Ali Miśkiewicz. See: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
Also see: Krzysztof Bassara, "Tatarska służba odrodzonej Rzeczypospolitej*"*, *Przegląd Tatarski*, No. 4, 2011, pp. 6-9.

41 The regiment took part in the Kiev Operation, and in August 1920, in the defence of Płock, among others. See: V.J., "Pułk Tatarski Ułanów im. Mustafy Achmatowicza (1919-1921)", *Rocznik tatarski*, Vol. 1, Wilno, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1932, pp. 152-164.

42 Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 155-159.

43 Ibid., p. 157.
After the war the function of the Muslim chaplain in the Polish Army failed to be restored.

44 9 communes in the Navahrudak voivodeship (Kleck, Lachaviči, Łowczyce, Mir, Iwje-Murawszczyzna, Niekraszuńce, Osmołów, Slonim), 7 communes in the Vilnius voivodeship (Dokshytsy, Dowbuciszki, Myadzyel, Nemėžis, Sorok-Tartary, Widze, Vilnius), 2 communes in the Białystok voivodeship (Bohoniki and Kruszyniany) and in Warsaw. See: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 81-88.

On December 28, 1925 the All-Polish Convention of Delegates from Muslim Communities began in Vilnius, and lasted for two days. 58 delegates arrived who represented 18 religious communes. Justification for the action in Vilnius was presented by Olgierd Malinowski, who claimed:

It is natural that the Congress takes place in Vilnius – as it has always been and remains the focal point of the distribution of the Muslim population in the Republic of Poland. When, at the turn of the 14th and 15th century, larger communities of Tatars settled within the area between Kaunas and Minsk, Vilnius become a natural capital[45].

The result of the deliberations was primarily announcement of the Muslim autocephaly in the Republic and electing Jakub Szynkiewicz, a doctor of oriental studies, as the[46] Mufti, who was the supervisor of all Muslims in Poland. Muftiate, which was the governing body of the religious union, was seated in Vilnius. It handled religious affairs and become its representative to the national authorities and representatives of Muslim countries. Further efforts also resulted in the adoption of the law on the relations of the State to the Muslim Religious Union in the Republic of Poland of April 21, 1936[47]. An additional regulator of actions was a statute[48].

In addition to religious organisations a secular organisation called Cultural and Educational Association of the Tatars of the Republic of Poland[49] was created in 1926, seeking to improve the financial situation and the development of the cultural life of the Polish Tatars. Olgierd Kryczyński was elected as the President of the Central Council of the Association. The Organization planned to establish schools, libraries and club-rooms, issue their own publications and to help the poorest through the creation of nursing homes and cheap eateries[50]. In 1936, 28 branches were active and they were situated in accordance with the distribution

45 Lucjan Krawiec and Jan Jerzy Tochtermann, *Tatarzy w Polsce*, Wilno, Nakładem Dziennika Urzędowego Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego, 1936, p. 29.

46 He graduated in 1925 in Berlin where he obtained his doctorate. He was fluent in the following languages: Arabic, Turkish, German and Russian, which gave him free access to Muslim religious literature and facilitated contacts abroad. Detailed biography of the first Mufti: Selim Chazbijewicz, "Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna", *Przegląd Tatarski*, No. 2, 2011, pp. 8-11; Stanisław Dumin et al., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, trans. Musa Czachorowski, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2012, p. 160.

47 The Ministry of Foreign Affairs helped in these efforts, as they regarded regulating the situation of Polish Muslims as a significant advantage for the foreign policy of the state. More: Miśkiewicz 1990, pp. 48-55. The Act (Journal of Laws, Dz. U.of 1936 No. 30 item 240, as amended) is valid since April 24, 1936.

48 On September, 24 1936 an ordinance of the Council of Ministers of August 26, 1936 came into force on the Statute of the Muslim Religious Union in the Republic of Poland (Journal of Laws, Dz. U. of 1936 No 72 item. 517, the Act status – in force). However, today the Union uses the text of the Statute adopted on March 15, 2014 in Bialystok at an Extraordinary All-Polish Congress of the Muslim Religious Union in the Republic of Poland.

49 The union was active until 1939.

50 More about the Union (ZKOTRP): Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 105-137.

of religious communities and in larger Tatar aggregations. In 1929, Tatar National Museum was founded in Vilnius[51]. The most valuable among the Museum collection were the manuscripts of Quran, kitabs, tedżwid, tafsir, chamaiły (prayer books), documents, old prints on Tatars (including *Alfurkan* of 1616 and *Apology* of 1630 by Azulewicz)[52]. The Curator of the Museum was Leon Kryczyński, a lawyer, an activist for the revival of the splendour of the Tatar community[53].

Three titles were issued: a quarterly magazine "Islamic Review" ("Przegląd Islamski"; in Warsaw in the years 1930-1937), a monthly magazine "Tatar Life" ("Życie Tatarskie"; in Vilnius in 1934-1939) and "Tatar Yearbook" ("Rocznik Tatarski") which was a social and literature scientific journal[54].

In the interwar period, several students were sent to religious schools in Yugoslavia (Sarajevo) and Egypt (Cairo)[55]. Other people, particularly the Mufti Szynkiewicz, travelled to numerous places in Muslim countries, like Egypt, Syria, Persia, Saudi Arabia, or Turkey[56]. They met with their brothers in faith, talked about the situation of the followers of Islam in Poland, helped to establish diplomatic contacts. Intelligence – lawyers, doctors, scientists, military commanders, humanists, mostly of the noble origin – they were all involved in activities relating to minorities.

An important action taken by the Tatar community was a project to build a mosque in Warsaw, the capital of the state. For the relatively few Muslims composed of Tatars, employees of the diplomatic corps and expatriates, the construction of the mosque became an extremely prestigious matter. In 1928, the Mosque-Building Committee was established in Warsaw. After long considerations with the authorities, in 1934 the City Magistrate, in agreement with the Ministry of Public Works, admitted a square to the Committee, that spread between the following streets: Dantyszek, Krzywicki, Rej and Wielkopolska street. By way of a competition a design was selected and it was made by the Warsaw architects: Stanisław Kolendo and Tadeusz Miazka. The design was totally different from existing temples (small and wooden), and it was inspired by the Middle

51 See: Leon Kryczyński, "Zabytki orjentalne w Wilnie", *Przegląd Islamski*, No. 4, 1930, pp. 4-7.

52 Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 110-111.

53 More: Stanisław Dumin et al., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, trans. Musa Czachorowski, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2012, p. 100-102 and Selim Chazbijewicz (eds.), *Leon Najman Mirza Kryczyński lider ruchu społecznego i kulturalnego Tatarów Polskich*, Gdańsk-Gdynia, Związek Tatarów Polskich, 1998.

54 Three volumes of the "Tatar Yearbook" were issued: Vol. 1 in 1932 in Vilnius, Vol. 2 in 1935 in Zamość, Vol. 3 in 1938 in Warsaw.
Detailed information on the "Tatar Yearbook" can be found in: Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, pp. 162-163

55 See: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 84-85.

56 See: Piotr Borawski and Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Iskry, 1986, pp. 155-158.

East. A variety of efforts to raise funds for the construction, like issuing donation certificates with an appeal to Muslims in Poland, agitation in press, contacts with decision-makers from the Arab countries, India, and Egypt did not produce the expected results. The Committee struggled with internal problems and lack of funds[57]. The outbreak of World War II thwarted the construction plans, the accumulated funds were transferred to the defence of the state[58]. The war killed their hopes for the emergence of a representative temple, but also compromised the effort put in the revival of the Tatar community, its education, and cultural revival[59]. The minority suffered as much as the rest of the Polish population, but intelligence and the military suffered particularly severe losses – they were slaughtered by the NKVD in Katyn, Ostashkov or Kozielsk[60], or resettled into the depths of Russia. Some of them were put in concentration camps[61]. Probably the most active people, Leon and Olgierd Kryczyński brothers, were killed, the imam of the Polish Army, Ali Woronowicz, was murdered by Russians, Mufti Jakub Szynkiewicz emigrated in 1944 and never returned to Poland after the war[62].

57 The fund-raising for the construction was announced in the monthly magazine "Tatar Life". Regularly between 1935 and 1937 there were proclamations, summons, lists of donors with an indication of the amount transferred, as well as specific slogans like: *The construction of a mosque in Warsaw is awaiting your donation*.

58 The plan to build a mosque in the capital was not implemented. After the war, on the basis of the Decree on ownership and use of land within the area of the capital city Warsaw, called the Bierut Decree, issued on October 26, 1945, all property within the borders of what was then called Warsaw was passed to the municipality. After 1989, they failed to recover the plot. The efforts made by the Mufti of the Republic of Poland, Tomasz Miśkiewicz, and the Muslim Supreme College in Poland met with negative response on the part of the President of the capital city of Warsaw for several times.
Aleksander Miśkiewicz, Dr. has challenged the information about the transfer of the gathered money to the National Defense Fund. He argues that the last President of the Mosque-Building Committee Osman Achmatowicz said that it appears that the collected funds were spent prior to 1939 on promotional activities, foreign trips and meetings with potential donors. These activities dis not result in money transfers they had hoped for.
More: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918 – 1939. Życie społeczno – kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, pp. 92-96; Arkadiusz Piotrowski, "Na meczet była już Ochota", *Przegląd Tatarski*, No. 3, 2010, pp. 25-26.

59 The collections of the Tatar National Museum and the Tatar National Archive in Vilnius were destroyed; the materials collected to the fourth volume of the "Tatar Yearbook", documentation of the Muftiate and Cultural and Educational Association of the Tatars of the Republic of Poland, many private memorabilia, documents, monuments of religious literature were lost. The attempts to create a new and independent Museum in the 1970s of the 20th century failed. Maciej Konopacki, a journalist and popularizer of knowledge about the history of the Tatars passed it in 1979 to the Podlachia Museum in Białystok.

60 In Katyn there is a monument composed of plates with symbols of the four religions whose followers were the Polish officers murdered by the NKVD, and one of them bears the Crescent with a star.
The war experience, shared probably by many Tatars, were put down by Zula Janowicz-Czaińska Drotlew in a diary entitled *Przez lasy Syberii do Wielkiej Brytanii* (Through the Siberian Forests to Great Britain; published in 2001 in Gdansk).

61 Germans, who did not know the national and ethnic division of the Polish population, often considered the Tatars as the Jews as they were circumcised too.

62 After the World War II many Tatars settled down in the UK, and increased their colony in New York (it was founded at the beginning of the 20th century), or went far down to Australia. Some families settled in Turkey.

The 1st Tatar Squadron of the the 13th Regiment of Wilno Uhlans took part in the September campaign of 1939 (during the first few weeks of World War II), and in the following years many Tatars fought on the western front as soldiers of the 2nd Corps of the 1st Armoured Division of Gen. Maczek and on the eastern front in the First and Second Polish Army[63].

Under the Yalta Conference the Tatar community was allocated over the borders, and most found themselves outside of Poland in Lithuania and Belarus. A small group remained in the region of Białystok. Tatars, who never accepted the Soviet power, felt Polish, and since 1945 they moved as returnees to the Recovered Territories – Pomerania and West of Poland[64]. They settled down in Gdańsk, Gorzów Wielkopolski, Szczecinek, Szczecin, Trzcianka, Wrocław, Oleśnica, Elbląg, Olsztyn[65]. The Soviet authorities did not understand why the Tatars wished to go to Poland. Tatars themselves said that till September 1939 they were the citizens of the Republic of Poland and want to become ones again. The proposal to move to the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic in the Volga Region was rejected by them as they did not feel close to the Tatars living there, as they did not accept them as Tatars, because of the fact that the Polish Tatars did not know the Tatar language[66].

In 1947 the Muslim Religious Union in Poland was reactivated. Jakub Romanowicz was elected the President of the Supreme College. Mufti remained in exile, and, in accordance with the law, he held his function for life.[67] In larger Muslim aggregations new religious communes appeared – in Białystok, Gdańsk and Gorzów Wielkopolski – and three pre-war communes in Bohoniki, Kruszyniany and Warsaw remained. During the war many of the mosques were destroyed[68]and after the war Poland found only two historic mosques in Bo-

63 See: Aleksander Miśkiewicz, "Tatarzy-żołnierze polscy podczas II wojny światowej", *Przegląd Tatarski*, No. 3, 2010, pp. 10-12.

64 The repatriation operation lasted from 1945 to 1957. The Soviet authorities often did not allow for moving to Poland, questioning Tatars' Polishness. The case of repatriation of the Aleksandrowicz's family: Barbara Pawlic-Miśkiewicz, "Daugieliszki-Oleśnica. Mikrohistoria z półksiężycem w tle, *Przegląd Tatarski*, No. 4, 2010, pp. 19-20.

65 More about the settlement of the Recovered Territories and the history of the Tatars after 1945: Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993; Ali Miśkiewicz and Janusz Kamocki, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, TAiWPN Universitas, 2004, pp. 80-89; Aleksander Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Gorzów Wielkopolski, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta, 2005.
Already in the 1950s of the 20th century the process of moving of Tatar families from Western lands to Podlachia started and it lasts till today. The exodus was caused by a feeling of alienation in new areas, and the desire to come into contact with the loved ones, the Tatar community and maintain religious practices. In many cases migration saved the Tatars from total assimilation and the breaking the contact with their own ethnic group.

66 Barbara Igielska (eds.), *Tatarzy polscy. Historia i kultura Tatarów w Polsce,* Szczecin, Zamek Książąt Pomorskich *w* Szczecinie, 2009, p. 7.

67 The act on the relation of the State to the Muslim Religious Units in the Republic of Poland of April 21, 1936, Art. 4 point 2.

68 Some have been converted to granaries or cultural centres.

honiki and Kruszyniany within its borders. After the war, only one temple was built and it was in Gdansk[69]. Bohoniki and Kruszyniany, the villages situated on the territory of the present Podlaskie Voivodeship, gained particular importance and became "the Polish Mecca and Medina". During feasts Tatars from across the country gather in the mosques situated in these villages, and corps of the deceased are brought to the mizars from the whole of Podlachia, but also from remote parts of Poland and even from abroad.

During the war the Polish Muslim intelligence died or emigrated overseas. This was the cause why the cultural and religious life of the followers of Islam after the war did not reach such a big momentum as before. In addition, cultural activities and contacts with their fellow-believers from abroad were restricted by the authorities of the Polish People's Republic.

The Muslim community in Poland after the second World War changed. Muslims moved from villages to cities on a greater scale than they did before the war. The traditional professions like tanning and agriculture were slowly dying out, Polish Muslims stopped to differ professionally from the Polish population of other denominations, some habits were lost.

Since the mid-seventies of the 20th century the Tatars revived noticeably. In June 1976, the first event under the name "Orient of Sokółka – truth and legend" took place in Sokółka to popularise the knowledge of the minority and the founder of this event was an activist Maciej Konopacki[70]. Contacts with visitors from Muslim states gained importance. They were mainly Arabs who had taken study at Polish universities. With their assistance a system for teaching religion was developed or contacts with Muslim organisations from Saudi Arabia, Lebanon or Libya, among others were taken. Finally, political transformation in 1989 enabled the Tatars more casual contacts with the Muslim world, as well as their families and the community in the East. Contact with the Muslim world became possible even before, actually. From the beginning of the eighties of the 20th century students from Muslim states were coming to Poland, to receive education on medical and technical universities thanks to the grants of the the communist authorities. Since then, the Tatars have no longer been the only Muslims in Poland. Now this term includes the Tatars, the Arab community from the countries such as Egypt, Syria, Iraq, Palestine, the Turkish community and converts – the Poles, who accepted Islam. The initial collaboration of Tatars with the Arabic community is now of an ad hoc nature. The break was caused by too large cultural differences, in spite of the existing religious ties.

In 1992, in reference to the pre-war traditions, Tatars designated the Association of the Polish Tatars in the Republic of Poland[71]. Its main objectives is to

69 The construction of the mosque began in 1984, and the official opening was on June 1, 1990.

70 Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993, pp. 69-77.

71 Since 2005 this organization has been called the Association of Tatars of the Republic of Poland.

promote culture and traditions, teach the Tatar language, and organise meetings and lectures.

The Muslim Religious Union of the Republic of Poland is very active too, particularly since the replant of the position of Mufti. This became possible when Tomasz Miśkiewicz returned from his theological studies in Saudi Arabia. After a period of preparation and under the arrangements of the Congress, in 2004 Miśkiewicz took the office of the Mufti of the Republic of Poland and, at the same time, the President of the Supreme College of MZR in the Republic of Poland[72]. The most important tasks of the Mufti and the College is to supervise the activities of the communes, take any religious decision, take care of the welfare of the community, represent the Union before state and local government authorities, contact the diplomatic corps of Muslim states and support the Polish diplomacy. The Supreme College took up activity on the social and cultural field, initiating a series of meetings[73]; they take care of the property, trying to raise subsidies targeted to cultural projects, but also investments, or repairs; they support refugees – the Crimean Tatars, Chechens, and people in need.

The community, which currently is estimated at less than five thousand people, try to take a series of actions aimed at their own group, to fight the speeding process of assimilation, as well as the inclusion of the group to one collection under the name "Muslims". Tatars are the followers of Islam, but they emphasize their uniqueness in relation to other nations (especially people of the Arab origin), which manifests itself in a different culture, ethnic differences of specific religiosity. There are no close links between the two groups, probably due to the fact that Tatars belong to a wide range of Turkish peoples and to the consequences that accompanied the adoption of Islam through the Kipchaks. The ethnic revival is noticeable. In their religious and cultural practices they emphasise their traditional rite, so different from the patterns compliant with the principles of Islam.

Problems and challenges

1. The entire Muslim community in Poland is estimated at thirty-five to -forty thousand, and the group of Tatars constitutes a minority here (approximately 4000 people). For decades the Tatar community was the only Muslim group, while the last thirty years was the time of a big change within the entire Ummah.

72 In accordance with the act on the relation of the State to the Muslim Religious Union in the Republic of Poland, Art. 4 point 2: The position of Mufti is for life.

73 Publishing activity taken by the Muslim Religious Union in the Republic of Poland, the Polish Tatars Association or individual communes is as well important. In addition to magazines and yearbooks such as: the "Tatar Review" ("Przegląd Tatarski"), the "Muslims of the Republic of Poland" ("Muzułmanie Rzeczypospolitej"), the "Memory and Duration" ("Pamięć i trwanie"), the "Yearbook of the Polish Tatars" ("Rocznik Tatarów Polskich") and the "Tatar Life" ("Życie Tatarskie") there are books: an album entitled *Muzułmanie na ziemiach Rzeczypospolitej*, a factfinder *Podlaski Szlak Tatarski* , commemorative books, publications dedicated to tradition and culture and books and brochures devoted to religious matters.

The modern mosaic of people of various ethnic or national origin has led to divisions and separation of some new religious communities bringing together the followers of Islam.

Ever increasing group of people of the Arab origin did not feel cultural ties with the Tatars, and did not want to comply with the Muslim Religious Union in the Republic of Poland (MZR). As a result of the efforts undertaken in 2004, the Muslim League in the Republic of Poland was officially entered in the register of religious communities. At the same time the League brings together the following organisations: Muslim Student Association and the Muslim Association for Cultural Education. In addition, registered Shi'ite organizations carry out their activities: The Association of Muslim Unity, Islamic Assembly of Ahl-Ul-Bayt, as well as the Ahmadiyya Muslim Association that rises up so much controversy.

The Muslim Religious Union in the Republic of Poland faces one very important challenge to maintain the leading position. If it still will be the main partner for the state and local government? The Union itself is working closely and supports the Turkish, Chechen and Crimean-Tatar communities living in Poland, primarily providing them with legal and formal support. It is worth noting that the Turkish community living in Poland is very active, and they set up their own independent foundations. The religious and cultural proximity between the Turks and the Tatars promotes positive contacts. One of the communes belonging to the Union – the Warsaw Fatih – is managed by the Turks. In 2014 the Union started cooperation with the Turkish Ministry of TIKA, Turkish Cooperation and Coordination Agency and the Ministry of DIYANET.

What will be the contacts like with other national groups is difficult to assess. A trend of the independence, distinctiveness and self-determination is noticeable. Consolidation is not enhanced by the fact that the Tatar community lived for centuries apart from the Muslim world and developed a number of protective strategies to separate, with the principle of inbreeding in the first place.

2. On March 20, 2004, the function of Mufti of the Republic was restored – it was a ground-breaking event which allowed the Union to regain the title of the main representative of the Muslim community in Poland to public authorities, municipalities, as well as the church authorities. Unfortunately, in recent years, there were actions aimed at weakening the position of the Muslim Religious Union in the Republic of Poland as a representative of Ummah to Polish authorities. The process of internal divisions, including the inside of the Tatar minority, is getting stronger. There is no support of Arab and Muslim states diplomacy to build religious and cultural identity of the growing group of the followers of Islam. In addition, fragmentation, lack of a centre that would designate the community development can consequently lead to radicalisation of some groups on the one hand, and to a growing assimilation and losing religious identity of others on the other hand.

The most important task now is to rebuild and centralize policies that would enhance the representation of the Ummah in Poland by the Union, relocate the muftiate seat to the capital city of Poland – Warsaw. It involves the purchase or construction of a suitable property, construction of the main mosque in Warsaw, the amendment of the law on the relation of the State to the Muslim Religious Unions of 1936, and the activities for the benefit of religious and cultural identity.

It should be noted that the Muslim League in Poland, whose majority of members are persons of Arab origin, created strong centres in several voivodeship cities, with the support of individual Arab states in 2004.

3. The Muslim Religious Union in the Republic of Poland does not have sufficient resources to for the related activities. Thus it is even more valuable that since 2015 Turkey have offered their support through the Ministry of the Diyanet and TIKA, for reconstruction of the places of worship, cemeteries (the next stage of this cooperation includes further renovations and support for educational and publication activities). For its part, Diyanet delegated Imam who now serves in Gdansk.

In the local mosque the Tatar community has recently felt the clash between the traditions of Tatar and Arabic cultures, when the former imam (from Palestine), together with a group of people of Arab origin tried to remove and marginalize the Tatars by completely taking over the mosque. The Mosque in Gdansk, which is owned by the Muslim Religious Community of MZR in the Republic of Poland remained intact, the imam was recalled, and the Tatar minority welcomed an imam from Turkey who is neutral and mentally and culturally similar to the Polish Tatars.

4. The Muslim Religious Union in the Republic of Poland was sidelined, though unofficially, by Arab and Muslim states diplomacy. They were left on their own with their problems and needs for a small Tatar community. In particular, this includes the renovation of objects of worship, cemeteries, as well as for religious, cultural and publishing activity. Currently, the Union feels the loss strongly. Improvement of the situation and meeting the needs will be a long-term process, but still possible (if the support is continued). The Tatar community itself will be completely marginalized without subsidies and aid. The Union is preparing conclusions and participates in ministerial or local government competitions, however, the grants cover only low-budget publishing house meetings. In addition, it is important to invest in the development of leaders who will be able to adequately inspire and stimulate the group to work together.

5. As in other organization, in the Union there are people who work to the detriment of it, aiming at weakening its position in the name of the purpose known only to them. Like in November 2012, when during the deliberations of the 18th All-Polish Congress of the Muslim Religious Union in Poland there were attempts to abolish the function of the Mufti and to pass it to the Muslim League.

6. The internal situation of the Union has been stabilized. State nad local governments appreciate cooperation with representatives of the Union, not only because of the memory of Tatars merit and their patriotic attitude, but also because of the commitment of the authorities of the MZR in diplomatic mission – they promote Poland abroad, support the activities of Polish entrepreneurs in the the Halal System and participation in interreligious dialogue. Thanks to the favourable relations, the celebration of the 80th jubilee of the Union in 2006 were under the patronage of President Lech Kaczynski and the Seim building held an exhibition on Tatars. In February 2011, the inauguration of celebrations of the 85th jubilee of the Union took place at the Presidential Palace hosting the President Bronislaw Komorowski with his wife; and he also took the entire celebration under his patronage. President Komorowski[74] was very open and engaged in contacts with the Muslim and Tatar community. In 2010, he took part in the unveiling of the monument of the Polish Tatar in Gdansk, and in 2013 he hosted a dozen or so delegates in the Belveder Palace,[75] on the occasion of the Miewlud (commemoration of the birth of the Prophet). The current President Andrzej Duda[76] visited the mosque in Bohniki in September 2015.

7. It should be mentioned that recent time was a period of struggle with the Polish legislation and misunderstanding in the interpretation of acts of the European Union, which has led to a ban on ritual slaughter, which was in force from January 1, 2013, until the end of 2014 (in the period when the coalition of Platforma Obywatelska and PSL had majority in the Parliament). Thanks to the judgement of the Constitutional Court of December 10, 2014 ritual slaughter in Poland may only be executed in accordance with the relevant religious tradition (the Islamic or Jewish).

The decisions of the last Minister of Administration and Digitalisation proved to be disadvantageous too (2014-2015), as he intervened in the Union structures and did not allow to take legislative steps to amend the Act on the relation of the State to the MZR.

8. In a wider perspective, the current international situation, including terrorist acts, the media reports on the so-called Islamic State (ISIS), the conflict in the Middle East or radicalisation of Muslim circles in Western Europe do not foster good reception of Islam in Poland, and arouse fear and anxiety. Fear of Islam and nationalism is also intensified, which has been noticeable in recent years particularly. Demonstrations, anti-Islamic marches, debates, articles in the press have become a regular feature of the Polish reality, since the increased influx of refugees from Africa and the Middle East. And though they have not arrived to Poland yet, the situation revealed how intolerant and closed the society is.

74 He held the Office for the period 2010-2015.
75 The Residence of the President of the Republic of Poland.
76 He was sworn on August 6, 2015.

The Muslim Religious Union in Poland, in cooperation with the Government and local government, and more recently with the support of the Republic of Turkey, favoured attitude of Saudi Arabia and other Muslim states allow to look to the future positively, taking care of the religious identity, culture, nurturing patriotism, dialogue and respect for the rights of every human being. Other religious organizations operating in Poland are performing very well too. Regardless of the discontent or resentment towards the refugees, whether the religion itself.

The most important challenge that the Muslim community in Poland face now is the protection, care and maintenance of their religious identity and cultivating both national and ethnic traditions. The group does not live in an isolated environment, so it must take care to break down religious stereotypes, to build a positive image, it must strive for inter-religious dialogue and social development. Balanced action will allow the Muslims to live peacefully in this part of Europe for next decades.

Bibliography

BOHDANOWICZ, Leon, et. al., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk, Niezależne Wydawnictwo "Rocznik Tatarów Polskich" Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, 1997.

BORATYN, Norbert, 2006, "Recenzja książki autorstwa Katarzyny Warmińskiej pt. Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna", *Rocznik Tatarów Polskich*, Vol. 9, Rada Centralna Związku Tatarów Rzeczypospolitej, Gdańsk, p. 355-449.

BORAWSKI, Piotr and Aleksander DUBIŃSKI, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, ISKRY, 1986.

CHAZBIJEWICZ, Selim, "Józef Piłsudski a mniejszości narodowe na przykładzie Tatarów", *Przegląd Tatarski*, No 4, 2011, p. 4-5.

CHAZBIJEWICZ, Selim, "Tatarzy w Polsce i Gdańsku", *Rocznik Tatarów Polskich*, Vol. 11, Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 2006, p. 309-316.

DUMIN, Stanisław, et. al., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2012.

IGIELSKA, Barbara (eds.), *Tatarzy polscy. Historia i kultura Tatarów w Polsce*, Szczecin, Zamek Książąt Pomorskich w Szczecinie, 2009.

JASIŃSKI, Tomasz, *Przerwany hejnał*, Kraków, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1988.

KONOPACKI, Artur, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI – XIX wieku*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

KRAWIEC, Lucjan and Jan Jerzy TOCHTERMANN, *Tatarzy w Polsce*, Wilno, Nakładem Dziennika Urzędowego Kuratorium Okr. Szk. Wileńskiego, 1936.

KRYCZYŃSKI, Leon N. M., "Tatarzy polscy a Wschód muzułmański", *Rocznik Tatarski*, Vol. 2, Zamość, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1935, p. 1-130.

KRYCZYŃSKI, Stanisław, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938.

KULWICKA-KAMIŃSKA Joanna and Ireneusz KAMIŃSKI, *Islam po polsku*, Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.

MIŚKIEWICZ, Ali, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993.

MIŚKIEWICZ, Aleksander, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Gorzów Wielkopolski, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Z. Herberta, 2009.

MIŚKIEWICZ, Ali, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

MIŚKIEWICZ, Aleksander and Janusz KAMOCKI, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, TAiWPN Universitas, 2004.

NICOLLE David*, Islam. Historia – kultura – nauka. Dzieje islamu od powstania do końca XV wieku*, trans. Marcin Jakoby, Antoni Winiarski, Poznań, Publicat, 2007.

PAWLIC-MIŚKIEWICZ, Barbara, "Daugieliszki – Oleśnica. Mikrohistoria z półksiężycem w tle", *Przegląd Tatarski*, No. 4, 2010, p. 19-20.

PODHORECKI, Leszek, *Tatarzy,* Warszawa, Książka i Wiedza, 1971.

TALKO-HRYNCEWICZ, Julian, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków, Księgarnia Geograficzna "Orbis", 1924.

TYSZKIEWICZ, Jan, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w*., Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.

TYSZKIEWICZ, Jan, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008.

TYSZKIEWICZ, Jan, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998.

WARMIŃSKA, Katarzyna, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków, TAiWPN Universitas, 1999.

Muslims in Poland: Their Origin, History and Organization of Religious Life

Agata S. NALBORCZYK

Prof. Dr., Department of European Islam Studies, Faculty of Oriental Studies
University of Warsaw, Poland

Summary

Islam is one of Polish traditional religions and is officially recognized by the state. The first Muslims to emerge within the borders of Poland were Tatars who settled in Podlachia in the seventeenth century. However, they did not arrive from a Muslim state, they came from the Grand Duchy of Lithuania where they had started to settle as early as the fourteenth century and their place of origin had been the Muslim state of Golden Horde. Thanks to this long presence Islam was officially recognized by the Polish state as early as 1936 by a special act of Parliament recognizing the first Islamic organization, the Muslim Religious Union (MZR), the second oldest Islamic organization in Europe.

Muslim minority in Poland is not very sizeable. We have no exact data on the number of Muslims living in Poland, their population is estimated at 20-30 thousand, what amounts to 0,06-0,08 percent of the total population. However, the today's religious life of

Muslims in Poland is characterized by a peculiar transitional phase between the past (until the second 1980s), when almost all Muslims living in Poland were Tatars, and the present, with Tatars as a minority when compared to the immigrant Muslims. Along with the demographic changes in the Muslim minority in Poland, the organization of their religious life also underwent a transformation. Until late 1980s the MZR was the only Islamic organization in Poland. In 1980s students from Arab countries were welcomed by its members and allowed to join the religious activities. However tensioned between these two groups arose and in 1989, the students formed an association, the first Islamic organization since the establishment of the MZR, though of course with a different legal status. Since then more Islamic religious organizations were established, first as associations and later as denominational organizations. However, legislative means allowing and officially recognizing more than one Islamic organization may destroy the positive image and strong position of Muslims, which they have earned for centuries of their presence in Poland.

Thanks to the long tradition of Islamic presence in Poland, there are no special logistic problems and there exists a working religious infrastructure. There are four purpose built mosques and several prayer rooms, three traditional Muslim cemeteries and special sections in communal cemeteries are allotted to Muslims. Islamic religious instruction was introduced to public schools in 1992. However there is a lack of well trained local imams and Muslim theologians.

The Roman Catholic Church, the biggest Christian denomination in Poland, is more and more interested in an interreligious dialogue with Islam. Since 2000 the Day of Islam in the Roman Catholic Church in Poland has been celebrated sixteen times, and Muslims two years ago started to organize a Day of Christianity. Poland with its long tradition of Islamic presence, but still with a tiny Muslim minority is in a good position to learn from the experience of other European countries, whose history in the last years has been marked by a great influx of Muslim immigrants.

Polonya'daki Müslümanlar: Kökenleri, Tarihleri ve Dinî Yaşamın Düzenlenmesi

Özet

İslam Polonya'da geleneksel dinlerden birisi ve devlet tarafından resmen tanınmaktadır. Polonya sınırları içine giren ilk Müslümanlar on yedinci yüzyılda Podlachia'ya yerleşen tatarlardı. Ancak bu Tatarlar Müslüman bir devletten gelmeyip Golden Horde Müslüman devletinden on dördüncü yüzyılda göç etmeye başladıkları ve yerleştikleri Litvanya Grandükalık'tan geldiler. Bu uzun süreli varlıkları nedeniyle İslam Polonya devleti tarafından 1936 gibi erken dönemde Parlamento'nun çıkardığı özel yasa ile ilk İslam kuruluşu ve Avrupa'da ikinci en eski İslam örgütü olan Müslüman Dini Birliği (MZR) resmen tanındı.

Polonya'daki Müslüman azınlık sayısal olarak fazla değildir. Polonya'da yaşayan Müslümanların sayısı ile ilgili kesin bilgi olmamakla birlikte nüfusları yaklaşık olarak 20-30 bin olarak tahmin edilmekte ve böylelikle toplum içindeki nüfusları yüzde 0,06-0,08 olarak öngörülmektedir. Ancak günümüzde Polonya'daki Müs-

lümanların dini hayatları Polonya'daki tüm Müslümanların Tatar olduğu geçmiş zamana göre (1980'li yılların ikinci yarısına kadar) ve Tatarların göçmen Müslümanlara nazaran azınlıkta olduğu günümüzdeki durum arasında kaldığı tuhaf bir geçiş dönemi ile özetlenebilir. Polonya'da Müslüman azınlığının geçirdiği demografik değişikliklerle birlikte dini hayatlarının düzeni de dönüşüme uğramış bulunmaktadır. 1980'li yılların sonuna kadar MZR Polonya'daki tek İslam örgütüydü. 1980'li yıllarda bu örgütün üyeleri Arap ülkelerinden gelen öğrencilere kucak açtılar ve dini faaliyetlerine katılmalarına izin verdiler. Ancak iki grup arasında çıkan gerilimden dolayı öğrenciler 1989 da MZR'nin kuruluşundan sonra kurulan ilk ancak farklı yasal statüsü olan İslam örgütü kurdular. O tarihten sonra başka dini İslam örgütleri önce dernek ve daha sonra mezhepsel örgütler olarak kuruldu. Ancak birden fazla İslam örgütünün varlığına izin verilmesi ve tanınmasına olanak sağlayan yasalardan dolayı yüzyıllarca Polonya'daki varlıkları ile Müslümanların elde ettikleri olumlu imaj ve güçlü pozisyona zarar verebilir.

Polonya'da uzun süreli İslam varlığından dolayı özel lojistik sorunları olmadığı gibi işleyen dini altyapı mevcuttur. Dört adet amaca uygun cami ve birkaç mescit, üç adet geleneksel Müslüman mezarlığı inşa edilmiş ve umumi mezarlıklarda Müslümanlara özel bölümleri tahsis edilmiştir. İslam din dersi 1992 yılında devlet okullarının müfredatına dâhil edilmiştir. Ancak iyi eğitimli yerel imamların ve Müslüman ilahiyatçıların eksikliği hissedilmektedir.

Polonya'nın en büyük Hıristiyan mezhebi olan Roma Katolik Kilisesi İslam ile dinler arası diyalog kurma konusunda gittikçe daha isteklidir. 2000 yılından beri İslam Günü Polonya Roma Katolik Kilisesi tarafından on altı defa kutlanmış ve iki yıl önce Müslümanlar Hıristiyanlık Günü düzenlemeye başlamışlar. Polonya uzun süreli İslam varlığının geleneği ve çok küçük Müslüman azınlığı olan bir ülke olarak yakın geçmişte önemli ölçüde Müslüman göçmen alan Avrupa ülkelerinin tarihinden ve deneyimlerinden yararlanabilir.

1. History of Islamic Presence in Poland – Overview

The documented history of bilateral contacts between Poland and the Islamic world goes back over a thousand years, to the tenth century. The first written mention of Mieszko's[1] country, the first Polish state known to the history, was made in a chronicle by Ibrahim ibn Ya'qub at-Turtusi, a traveler, probably a merchant, of Jewish origin sent by the Caliph Al-Hakam II to serve as an envoy (960-966) to the Holy Roman Emperor Otto I.[2] However, until the fourteenth century, Islamic presence in this part of Europe had been rather random and disorderly.

The history of Islamic presence in Poland and Lithuania (two states in a personal union, that is connected through the person of the ruler, since 1385) dates back to the fourteenth century and the first written mention of Muslims in Polish historiography goes back to the year 1397 and was made in *Roczniki, czyli Kroniki Królestwa Polskiego* ('The Annals of Jan Długosz') by Polish chronicler Jan Długosz.[3] It was only after the creation of a nominally Muslim state in Eastern Europe in the thirteenth century, i.e. the state of Golden Horde, that contact with Muslims intensified. Lithuanian princes fought against the Golden Horde to prevent its invasions of Lithuanian lands, but already in the fourteenth century the first Muslims, i.e. Tatars originating from this state, began to settle in the Polish-Lithuanian Commonwealth. They left their country and came to live in the Grand Duchy of Lithuania for various reasons.[4] Some of them were brought (as mercenaries) to help the Lithuanians defend their territories from enemies. Others were refugees, who fled for fear of disturbances within the Golden Horde engaged in civil wars.[5]

When the Grand Duke of Lithuania, Vytautas the Great, had Tatars settled systematically in the Trakai (Pol. Troki) area, it came to a significant increase in the number of Tatars within Lithuanian borders.[6] They were granted land in exchange for military service in the Lithuanian army and for helping sustain contact among Duke's garrisons.[7] They fought mainly against the Teutonic Order,[8]

1 Mieszko was the first historically known Polish sovereign , the founder of the first Polish state.

2 For more details see: T. Kowalski, *Relacja Ibrāhīma Ibn Ja'qūba z podróży do krajów słowiańskich w przekładzie al-Bekrīego*, foreword and commentary by T. Kowalski, edited by same, Kraków 1946.

3 J. Długosz, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae (Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego) sub anno 1397*, Warszawa 1981, book X, p. 288-289.

4 It is possible that first war prisoners from the Golden Horde were brought as early as the 13th century as a result of wars against Lithuania over Smolensk and Chernihiv provinces, but they did not settle for good; for more details see: J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk 1998, p. 11ff.

5 P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, p. 18.

6 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 14 and on; P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, p. 6.

7 S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Gdańsk 2000 [1938], p. 4ff.

8 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 31-32, 53-54.

e.g. a supplementary Tatar regiment was used in the Battle of Grunwald in 1410.[9] In addition to land they were also granted the right to practice their religion and erect mosques.[10]

The number of Muslim settlers, both mercenaries and refugees, as well as prisoners of war, kept increasing during the whole of the fifteenth century, but it was the two subsequent centuries that saw the most significant influx of Muslims to Polish territories.[11] Some historical sources assess the number of Muslims in Poland at that time at 40 000 people. Their legal status was defined in the sixteenth century.[12] The ones who served in Tatar military units were granted fief, just as those who served at royal courts as interpreters and translators from oriental languages.[13] There were also Tatars among city dwellers (tradesmen, cart drivers, gardeners) and servants on lordly estates.[14] Their settlements centred around Vilnius (Pol. Wilno), Trakai, Hrodna (Pol. Grodno) and Navahradak (Pol. Nowogródek)[15] and existed at least until the eighteenth century.[16] On the territories of the Crown of the Polish Kingdom, King John III Sobieski granted land to Tatars in Podlachia in 1679.[17]

Muslim Tatars were King's subjects, their superiors being military commanders, standard bearers (Pol. *chorąży*) and marshals, appointed by the King, who were also representatives of judicial power authorized to adjudicate in civil cases. Generally, Tatars served as soldiers, in separate units of light cavalry (called in Polish *chorągiew*), which possessed their own military chaplains (field imams) from the eighteenth century onwards.[18] They fought in all major battles of the time.[19] In the seventeenth century, the Tatar gentry in the Grand Duchy received almost all rights and privileges of the Polish *szlachta* (the noble class in Poland and the Grand Duchy of Lithuania),[20] and in the second half of the eighteenth century

9 Borawski, Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje…*, p. 27.

10 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 159. For more details see: For more details see: A. S. Nalborczyk, 'Mosques in Poland. Past and present' in K. Górak-Sosnowska (ed.), *Muslims in Eastern Europe. Widening the European discourse on Islam*, Warsaw 2011, pp. 183-193; www.orient.uw.edu.pl/MSZ/teksty/14_nalborczyk_MuslimsCEE.pdf.

11 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 15ff.

12 Borawski, Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje…*, p. 55ff.

13 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 17.

14 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997, p. 25ff.

15 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 14.

16 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 19ff.

17 A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok 1993, p. 25-26. In two of the granted villages Bohoniki and Kruszyniany, there are still Muslim communities, mosques and *mizars* (cemeteries). There are also Tatars living in Krynki and Sokółka to this day.

18 Kryczyński, *Tatarzy litewscy…*, p. 118. For more details on the participation of Tatar units and individual Tatar officers in battles of this period see: Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 19ff.

19 For more details see: A. S. Nalborczyk, 'The political participation of Polish Muslim Tatars – the result of or the reason for integration? From Teutonic wars to the Danish cartoons affair' in J.S. Nielsen (ed.), *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh 2013, p. 239-254.

20 Borawski, Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje…*, p. 85-87.

the legal status of their land ownership was changed from fief to hereditary property.[21] The Constitution of 3 May 1791 finally granted them full political rights.[22]

Tatars as Sunni Muslims of the Hanafi School, enjoyed freedom of worship in the Polish-Lithuanian Commonwealth. They lived in Muslim religious communities headed by imams (called in Polish *mołła*) elected by all members of the community. At the beginning of the seventeenth century, there could be even about 60 mosques in Poland.[23] Sources say nothing about any major Christianization of Muslim Tatars. However, during Counter-Reformation in 1609 an enraged crowd demolished a mosque in Trakai.[24] But the Tatars kept their religious beliefs, even though they lost their mother tongue in the sixteenth century and gradually started to speak one of the Polish/Belorussian spoken dialects.[25] At the same time they kept the Arabic alphabet, which they used not only to write down Koran passages or prayers in Arabic,[26] but also for Polish texts, in combination with which it made a very unique kind of writing. They used this script for handwriting *kitabs* (compilations of various texts: *hadith*, prayers, rituals, legends), *tafsirs* (passages of the Koran with a translation into Polish etc.[27] Muslim Tatars have always practiced monogamy and their women have never veiled their faces.[28]

When the Polish-Lithuanian Commonwealth lost its independence at the end og the eighteenth's century, the majority of Tatars got under Russian authority. Some fought in uprisings against the Tsarist Russia and fell victim to repression[29] – they were deprived of the *szlachta* status, and were subjected to Russification[30] (e.g. they were made to use Russian inscriptions on tombstones[31]).

Around that time, other Muslims started coming to Poland. They were the Crimean Tatars, the Cherkessians, the Chechens, the Azerbaijanis and other Muslims from the Caucasus and Central Asia, who served in the tsarist army.[32]

21 Kryczyński, *Tatarzy litewscy…*, p. 31ff.

22 Bohdanowicz, Chazbijewicz, Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie…*, p. 14.

23 Paşa Peçevi (1572–1650) noted in his *Tarihi Peçevi* that in the seventeenth century Tatars owned 60 mosques; L. Kryczyński, *Historia meczetu w Wilnie. Próba monografii*, Warszawa 1937, p. 17.

24 Borawski, Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje…*, p. 73-74.

25 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 199-202

26 For information on hand-written Koran in the culture of Polish Tatars see: N. Jord, *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin 1994.

27 For more details see: Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 59 and on; Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 190ff. Further details on *kitabs* or *tefsirs* in: Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Torun 1986; A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000; J Kulwicka- Kamińska, Cz. Łapicz (ed.) *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń 2013; Cz. Łapicz, J. Kulwicka-Kamińska (ed.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń 2015.

28 Kryczyński, *Tatarzy litewscy…*, p. 109 and 115; for the present-day situation see:. K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Krakow 1999, p. 130.

29 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 45 and on; Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 258ff.

30 A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1990, p. 20-21; Kryczyński, *Tatarzy litewscy…*, p. 35, 38ff.

31 Borawski, Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje…*, p. 135.

32 Bohdanowicz, Chazbijewicz, Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie…*, p. 40; A. Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX w.*, Siedlce 1997, p. 22, 39ff.

Apart from soldiers there were also merchants, craftsmen (mainly bakers and confectioners) and clerks among the new immigrants.[33] It was for them that Muslim cemeteries were founded in Warsaw, one of which is still open. It is situated in Tatarska Street and is itself called the Tatar Cemetery.[34]

The World War I thinned the number of Tatars, the majority of whom were resettled deep in Russia. Many mosques, houses and cemeteries were demolished.[35]

There were about 5000 Polish-Lithuanian Tatars living in Poland and 19 Muslim religious communities operating after the World War I until 1939. Polish Muslims enjoyed full freedom of worship but they did not have their all-Polish organization. Before 1918 they were under the authority of the Mufti of Simferopol (Crimea) – head of Taurida Muslim Spiritual Board,[36] otherwise closed down after the Soviet army conquered Crimea in 1920. In such circumstances, two organizations: Union of Muslims in Warsaw (Pol. *Związek Muzułmanów m.st. Warszawy*) and Muslim Religious Community in Vilnius (Pol. *Muzułmańska Gmina Wyznaniowa z Wilna*), made efforts to appoint one superior body for all Polish Muslims – one that would be acknowledged by the Polish government.[37] They were successful in their attempts. In 1925, with the consent of the Ministry of Interior and with the financial support from the Ministry of Denominations and Public Enlightment, an all-Polish Convention of Delegates from Muslim Communities (Pol. *Wszechpolski Zjazd Delegatów Gmin Muzułmańskich*) took place in Vilnius. Delegates to the convention set up the Muslim Religious Union in the Republic of Poland (Pol. *Muzułmański Związek Religijny w Rzeczpospolitej Polskiej*, henceforward MZR) and elected the mufti – an orientalist Jakub Szynkiewicz (1884-1966),[38] with the seat in Vilnius. However, it was only in 1936 that Islam was finally officially recognized by the Polish Parliament in the Act of 21 April 1936, which defined the relationship between the State and the MZR (see below).[39] The Union was independent of any clerical or secular authorities, it gained legal entity. All historical buildings belonging to the communities were taken care of by the state, and *waqfs*, i.e. religious foundations, were exempt from taxation and other payments.

In 1926, another Tatar organization called Tatar Association for Culture and Education of the Republic of Poland (Pol. *Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów*

33 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 113.

34 It was opened in 1867, an older one, called Caucasian, founded in 1839, is no longer open; for more details see: Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia…*, p. 86ff.

35 Kryczyński, *Tatarzy litewscy…*, p. 44.

36 Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 77-78.

37 Miśkiewicz, *Tatarzy polscy…*, p. 35ff.

38 For more information about Szynkiewicz see: Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów…*, p. 146.

39 For the circumstances of passing the bill see J. Sobczak, 'Położenie prawne polskich wyznawców islamu' in R. Baecker, Sh. Kitab (ed.), *Islam a świat*, Toruń 2004, p. 173ff.

Rzeczypospolitej Polskiej) was founded in Vilnius.[40] It carried out cultural, scientific and publishing activities (e.g. „Rocznik Tatarski" – a yearly publication[41]). As part of its activity, they established the Tatar National Museum (1929), and the Tatar National Archive (1931), both in Vilnius.[42] In 1928, the Mosque Building Committee was formed in Warsaw, but even though it was given a piece of land in Ochota the mosque was never erected.[43]

Polish-Lithuanian Tatars were also willing to serve in the Polish army in the Interwar Period. Already in 1919, the Tatar Uhlan Regiment was formed.[44] Polish Tatars also fought in the World War II; in 1939 they served in the 1st Squadron of the 13th Regiment of Vilnius Uhlans (formed in 1936, all Muslims enlisted in military service served in this regiment),[45] and then in the underground forces of the Polish underground forces called Home Army (Pol. *Armia Krajowa*), in the Vilnius Area.

After World War II, 90 percent of the territories formerly inhabited by Tatars were incorporated into the USSR.[46] The only three pre-war religious communities that remained within Polish lands were in Warsaw, Bohoniki and Kruszyniany. Many Tatars had to leave their homes and were subjected to repatriation to Western territories, that belonged to Germany before the war,[47] where they formed two Muslim communities – in Gdańsk and Gorzów Wielkopolski.[48] However, due to postwar migrations, the Islamic population was dispersed. There weren't enough clergymen, places of worship or religion teachers. The level of religious education wasn't high either, which was partly a result of the isolation of Poland from other countries, where there existed centres of education in Muslim theology.[49] Although ethnically distinct, Tatars are united by Islam and they think of themselves as Muslim Poles.

2. Muslim Minority in Poland Today – Its Size and Ethnic Composition

Muslim minority in Poland is not very sizeable. Neither had it been very diverse ethnically before the twentieth century, when newcomers from Islamic countries started to join the ranks of Muslims in Poland, side by side with Tatars. They were mostly students from the Arab countries, but also from Iran or Afghanistan. During the communist era in Poland many of them kept their faith secret, as it

40 Miśkiewicz, *Tatarzy polscy…*, p. 47.
41 For more details see: Miśkiewicz, *Tatarzy polscy…*, p. 125ff; Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia…*, p. 75ff.
42 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 299-300, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 142.
43 For more details see: Nalborczyk, 'Mosques in Poland...', p. 184-186.
44 The word 'uhlan' (Pol. 'ułan', Tur.-Osm. *oghlan*) has a Tatar-Turkish origin.
45 Miśkiewicz, *Tatarzy polscy…*, p. 155-159.
46 Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia…*, p. 29.
47 Bohdanowicz, Chazbijewicz, Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie…*, p. 80ff.
48 Miśkiewicz, *Tatarska legenda…*, p. 11ff.
49 Borawski, *Tatarzy w dawnej…*, p. 307-308.

wasn't approved of; and some were actually communists, e.g. members of the Iranian party *Tudeh*.

Ever since Polish borders were re-opened in 1989, new waves of Muslim immigrants have made their home in Poland. The majority of them are not migrant workers, but former students, mostly Arabs and their families. Turkish citizens come rather to open a business. There are also political refugees among Muslims in Poland. Statistics show that most of them come from Iraq (10 percent of all the refugees in 1997), other nationalities: from Afghanistan (4 percent) and from Bosnia and Herzegovina (5 percent)[50]. Next a sizeable group of refugees arrived from Chechnya, but many of them moved to Germany after receiving the refugee status.

We have no exact data on the number of Muslims living in Poland, as people are not asked about denomination in the national census. Estimated numbers differ depending on the source. The population of Tatars in Poland is estimated at 5-6 thousand, and the number of immigrant Muslims at 20-30 thousand[51]. These two numbers amount to 0,06-0,08 percent of the total population of Poland.

3. Organization of Religious Life of Muslims in Poland

Religious life of Muslims in Poland is characterized by a peculiar transitional phase between the past, when almost all Muslims living in Poland were Tatars, and the present, with Tatars as a minority when compared to the immigrant Muslims. Along with the demographic changes in the Muslim minority in Poland, their organizations also underwent a transformation. Until late 1980s the MZR was the only Islamic organization in Poland. In 1980s students from Arab countries were welcomed by its members and allowed to join the religious activities. However tensioned between these two groups arose and in 1989, the students formed the Muslim Students Association in Poland, the first Islamic organization since the establishment of the MZR, though of course with a different legal status. Since then more Islamic organizations were established, first as associations and later as denominational organizations.

3.1. Legal Status

Muslim denominational organizations in Poland fall into two separate categories: religious organizations acting on the basis of separate legal acts, and the remaining religious communities entered in the register of churches and other denominational organizations, functioning under the Act of 17 May 1989 on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion.

50 *Migracje zagraniczne ludności w Polsce w latach 1988-1997*, GUS (http://www.stat.gov.pl), http://www.stat.gov.pl/publikacje/demogr/migracje.htm; 20.12.2003, 17:23.

51 According to representatives of Muslim organizations like MZR, SSM or Muslim League, the number is 30.000.

The MZR is one of the latter group and is the only Islamic religious organization which operates on the basis of a special legal act, because the Polish Parliament has not revoked the Act of 21 April 1936 defining the relationship between the state and the MZR. Art. 1 of the Act states:

Wyznawcy islamu na obszarze Rzeczpospolitej Polskiej, pozostając w łączności religijno-moralnej ze związkami religijnemi muzułmańskiemi zagranicznemi, tworzą Muzułmański Związek Religijny w Rzeczpospolitej Polskiej, niezależny od jakichkolwiek obcokrajowych władz duchownych i świeckich.[52]

[Eng.: Muslims in the Republic of Poland, remaining in a religious-ethical contact with foreign religious communities, form Muslim Religious Union in the Republic of Poland, independent of any foreign authorities – neither clerical nor secular.]

According to the Act, which is still legally binding, as the Sejm has never repealed it, the only religious organization for Polish Muslims is MZR, established in 1925.[53]

Apart from delineating the relationship between Muslims represented by MZR and the State, the Act defines the procedure of electing the Mufti, the Highest College of Muslims, imams (leaders of communities) and muezzins. It is stated that candidates should have a Polish citizenship and have both passive and active knowledge of Polish, as it is also the official language of MZR. High officials of MZR enjoy special rights that legislature grants to the clergy of all officially recognized denominations. The Act quotes the oath that leaders of MZR are obliged to take on Koran, in which they pledge to be loyal citizens of Poland, contribute to her wellbeing and obey the Constitution.

The Act regulating the relation between the state and MZR, important as it is for rendering Islam an official denomination in Poland, is rather outdated in certain aspects (e.g. it states that imams are entitled to keep parish registers) and it needs amendment.[54] This issue is being negotiated between MZR authorities and government representatives.

In March 2004, the position of Mufti of Poland was filled for the first time since World War II. At the 15th All-Polish Congress of MZR, the imam of Białystok and former President of the Council of Imams – Tomasz Miśkiewicz, was elected the Mufti of the Republic of Poland.

Following the democratic breakthrough, a new Act of 17 May 1989 on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion (Pol. *Ustawa o gwarancjach*

52 Original spelling.

53 After World War II, a new Mufti was not elected, because the post was perpetual and Jakub Szynkiewicz lived abroad (he died in 1966). Then there was no competent candidate.

54 For more details see: A. Nalborczyk, P. Borecki, 'Relations between Islam and the state in Poland: the legal position of Polish Muslims', *Islam and Christian Muslim Relations*, 22:3, 2011, p. 343-359.

wolności sumienia i wyznania) facilitated easy registration of new denominational communities. In present day Poland people can freely establish religious organizations. If they wish to receive legal entity, as well as rights and privileges envisioned by the state law for denominational organizations, they must register the organization in the register of the Ministry of Internal Affairs and Administration (Pol. *Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji*) based on the Act of 17 May 1989. To register a religious organization in the registry of churches and other denominational organizations there have to be at least 100 petitioners who are Polish citizens.[55] The denominational organizations have the right to make their internal law and be self-governing, and the authorities cannot interfere in these processes.

There are three orthodox organizations among those registered according to the Act of 1989 on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion: one Sunni – the Muslim League in the Republic of Poland (Pol. *Liga Muzułmańska w RP* – reg. 2004; LM), two Shi'a – the Muslim Unity Society (Pol. *Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej* – reg. 1989), the Ahl-ul-Bayt Islamic Assembly (Pol. *Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt* – reg. 1990) and one unorthodox – the "Ahmadiyya" Muslim Association (Pol. *Stowarzyszenie Muzułmańskie "Ahmadiyya"* – reg. 1990).

3.2. Polish Muslim Denominational Organizations

3.2.1. Sunni

- The Muslim Religious Union in the Republic of Poland [MZR]

Established in 1925, this organization was reactivated after WW II in 1947 and has functioned ever since. Until the 1990s, it consisted exclusively of Tatars, who still constitute 95% of all members. Recently, a campaign has been launched aimed at promoting membership among persons of foreign origin, following an amendment to the MZR's statute. The amended statute extended the right to be associated in the organization to all persons with permanent residency in the country.

The Union's goals include representing its members' interests before the state authorities, and representing Polish followers of Islam before Muslim centers abroad, as well as spreading the message of Islam, teaching and preserving principles of the faith, promoting the knowledge of Muslim teaching and culture, looking after mosques, religious centers and cemeteries, constructing new religious buildings and charity. The Union's activities can be subdivided into those that are aimed at organizing the religious life of Polish Muslims, e.g. by arranging prayers and religious instruction, as well as cultural and publishing activity. It also participates in interfaith dialogue initiatives[56].

55 Their signatures attached to an application for registration have to be certified by a notary public.

56 The Mufti, as well as other MZR members, including community leaders and members of the Highest Muslim Board, belong to the Common Council of Catholics and Muslims.

The Union acts through six Muslim communities: in Białystok, Bohoniki, Gdańsk, Kruszyniany, and two communities in Warsaw (the newest one, *Al-Fatih*, was established by persons of Turkish origin). Various Muslim associations can function within the Union's structure. The MZR is in possession of only three purpose-built mosques: one in Kruszyniany, dating back to the eighteenth century, one in Bohoniki from the nineteenth century, and one in Gdańsk (opened in 1990), as well as a handful of Muslim cemeteries, e.g. in Kruszyniany, Bohoniki, Warsaw, and in the Muslim quarter in Gdańsk. The organization is in charge of religious instruction in state schools and used to have the right to issue *halal* slaughter certificates for meat products.

The Union is headed by the All-Polish Congress of the MZR, called every five years, and on a daily basis – the Highest Board of the MZR (6 members[57], with the Mufti[58] as President). The MZR President is Mufti Tomasz Miśkiewicz[59]. The post of the Mufti is for life title. The seat of the Union and Mufti is a local prayer house in Białystok.

The cultural side of the Union's activity includes running educational workshops about Tatars, organizing youth camps, managing the dance and song ensemble "Buńczuk", organizing embroidery and cooking courses and competitions, e.g. Quran recitation. The organization maintains its own website at: http://www.mzr.pl, and publishes two journals: "Muzułmanie Rzeczpospolitej" [Muslims of the Republic of Poland] and "Przegląd Tatarski" [Tatar review].

According to the MZR authorities, the number of members is about five thousand. However, it is estimated that about one thousand members actively participate in the Union's initiatives.

- The Muslim League in Poland [*Liga Muzułmańska w RP* or LM]

This Sunni denominational community and the second largest Muslim religious organization in Poland with a seat in Warsaw was established in 2001. Three years later, it was granted the status of legal personality and was entered into the record of churches and denominational communities. It was founded on the basis of the Muslim Students Association in Poland (website: http://islam.org.pl/) and the Muslim Cultural Formation Muslim Society. Its first president and the person who registered the organization was a Polish woman converted to Islam (Polish law states that a denominational community can only be registered by a Polish citizen). The League is governed by the General Congress, the Governing Board and the Supervisory Board. The organization is now headed by Ali

57 Requirements: Polish citizenship, a minimum age of 25, second-level education or higher, no functions in another religious organization in Poland. Since 2009, the official title is "the Mufti of the Republic of Poland", while in the past it used to be "Mufti of the MZR".

58 Requirements: Polish citizenship, impeccable reputation, a degree in theological studies in Islam, a minimum age of 25.

59 Tomasz Miśkiewicz was born in Suchowola. He is in his thirties, holds a higher degree in Muslim theology earned in Saudi Arabia. He has a fluent command of Arabic.

Abi Issa. The League has its own Mufti, Nidal Abu Tabaq. The Mufti and imams form the Council of Imams[60]. Among the LM members are Muslims with Polish citizenship as well as those with the right of permanent or temporary residency in Poland. According to the Polish Central Statistics Office, the number of LM members amounts to one and a half thousand. It seems, however, that the number is highly overestimated, and an estimate of two hundred up to three hundred and fifty would be more accurate.

Among Muslim organizations in Poland, it is the LM and the MZR that have the most complex structure. Apart from the clearly defined duties and functions of the authorities, the League has developed the following divisions to focus on particular areas of activity: the Department for Representing Islam, the Women's Department, the Children's Department and the Department for Education and Culture. The League has local divisions in eight Polish The League belongs to the Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE). Its official website is: http://www.islam.info.pl/.

The League was among the founders of the Institute for Islamic Studies, which is a "research and communication forum" and a platform for exchanging ideas between Islam scholars in Poland and beyond. The Institute's main activities are publishing and organizing academic conferences and discussion panels (most recently, the 2011 international conference "Academic Forum for Peace"). Its activity is focused on the Muslim community, all members of Polish society interested in Islam, Polish institutions participating in the interfaith and intercultural dialogue, as well as representatives of local government and mass media. The Institute's website can be found at: http://isni.pl.

One of the League's major achievements is the construction of the Muslim Culture Centre in Warsaw, which feature a lecture hall and a prayer room for about one hundred people. This initiative has brought publicity to the LM and raised considerable controversy. The main goals of the organization include: spreading the message of Islam, teaching and preserving the principles of the faith (the League provides religion instruction in a state school), performing religious services, building and managing centers of worship and representing its members in Poland and abroad. It enjoyed the right to issue *halal* certificates.

The organization promotes integration with Polish society, while preserving Muslim identity at the same time, and seeks to foster interfaith dialogue. The LM can boast extensive publishing activity, an example of which is a socio-cultural quarterly "As-Salam" (http://www.as-salam.pl) and a number of books on Muslim theology and law. Some of these, however, are officially the publications of the Muslim Students Association and The Qualification Muslim Cultural Society.

60 Council of Imams publishes *Al-Umma* "Journal of New Muslims".

3.2.2. Shi'a

- The Muslim Unity Society [*Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej*].

Although its Polish name contains the word "association", the Muslim Unity Society is formally a denominational organization. Its beginnings go back to 1937, when Poland was visited by Ayaz Khan, an Islamic missionary from India connected with the Ahmadiyya movement. Khan's aim was to create an organization for Polish Muslims, but his plan had to be abandoned due to the outbreak of the war. In the mid-1970s, the Society was reactivated by Mahmud Taha Żuk, a Pole without any Tatar background, but serving as imam in one of the MZR's Muslim communities in Warsaw. The first decade after the reactivation can be described as a period of "identity search". In that time, the Union maintained contact with many Muslim organizations around the world, including the Ahmadiyya movement. Eventually, it was registered as a Shi'a organization, seated in Warsaw and headed by the Chief Imamate composed of three imams. Today, it has about fifty members.

The Muslim Unity Society recognizes the authority of and follows the example and guidelines set by the Twelve Shi'a Imams. It cooperates with the international Shia organization Ahl-ul-Bayt World Assembly and various Shi'a organizations in the UK, such as the Al-Mahdi Institute. It has its divisions (communities) in several Polish cities and in the UK, the place of residence of one of its imams, a Pole named Tareq Salik. Members of the Society are not only Polish Shiites, but also persons without Polish citizenship. Embracing the latter group is a manifestation of a change which took place in this organization. Its mission is to promote knowledge about Islam and integrate the Polish Muslim community. The Society is open for interreligious dialogue. It has called to life and coordinates the work of the Muslim Institute, which gathers reference literature and documents concerning Islam in Poland. The organization is also an active publisher ("Al-Islam" quarterly, al-islam.org.pl). It's official website is: http://www.shiapoland.com/SJM.html.

- The Ahl-ul-Bayt Islamic Assembly [*Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt*]

Founded in 1979 in Pruszków and was registered as a denominational community in 1990. Until 2001, it functioned under the name of "the Association of Muslim Brothers", which could indicate connections with Hassan al-Banna's Muslim Brotherhood in Egypt. According to Ryszard Ahmed Rusnak, the founder and religious leader of the Assembly, the similarity of names was merely a coincidence. The change of name can be treated as the end of the Assembly's doctrinal and ideological search.

The religious doctrine of the Assembly is Shi'a Islam, recognizing the Twelve Imams and the Ahl-ul-Bayt school. The Assembly is part of the worldwide Shi'a community and a member of the Ahl-ul-Bayt Assembly in Europe, the Ahl-ul-Bayt World Assembly, and the World Ahl-ul-Bayt Islamic League. It follows these organizations with respect to doctrinal and ideological matters, as well as religious

practice[61]. The Assembly gathers Shi'ites in Poland, regardless of their citizenship. It has about fifty active members.

The main mission of the Assembly is to organize religious life as well as to "promote the teachings of old Islam of Prophet Muhammad". The Assembly puts emphasis on the integration and activation of Muslim communities in the religious, political, cultural and economic life of the country. It provides religious care to Polish Shi'ites and foreigners, and represents their interests before public administration bodies. It directs its attention to assist foreigners in a "harmonious integration and assimilation" with Polish society. The statutory goals of the Assembly include ecumenical, social, scientific and research, educational and charity activities. As of now, the Assembly does not have an official journal. However, it has plans to publish books. Its official website is: http://www.abia.pl/.

3.2.3 Unorthodox

- The "Ahmadiyya" Muslim Association [*Stowarzyszenie Muzułmańskie "Ahmadiyya"*]

Registered as a denominational community in 1990, it is based in Warsaw, where it has a prayer room and a plot of ground where a mosque is to be constructed in the. Several months ago, the leadership of the "Ahmadiyya" was assumed by Mashhood Ahmad Zafar, who had lived and worked in Germany for many years.

The organization belongs to the Qadian group, which recognizes Hazrat Mirza Ghulam Ahmad as a prophet. Hence, the classification of the "Ahmadiyya" as a Muslim organization is a gross simplification. While such categorization is obvious as far as the group's self-identification (as Shia Muslims) is concerned, other Muslim organizations do not see "Ahmadiyya" as one of them [as indicated in interviews with representatives of other Muslim organizations]. Although many reference sources still perceive it as one of Muslim religious organizations, it should be treated as an unorthodox religious movement. "Ahmadiyya" undertakes missionary and publishing activity, having prepared a number of leaflets and brochures presenting the movement. Its official website is: http://www.alislam.pl/. Its greatest publishing achievement is the Polish version of the Quran, published in 1990[62]. The organization has about fifty members.

3.3. Mosques, Imams and Cemeteries

There are three mosques that belong to MZR (in Bohoniki and Kruszyniany in north-eastern Poland dating from the eighteenth-nineteenth century, and one

61 Source: the statute of the Ahl-ul-Bayt Islamic Assembly.

62 A scholarly translation of the Quran into Polish, considered the best, was prepared by an Arabist, Professor Józef Bielawski, and published in 1986.

in Gdańsk that opened in 1990).[63] In Poland Muslims distinguish between so-called Islamic centres (places for prayer, plus offices, libraries, meeting halls) and small 'prayer houses' (places for prayer), which are almost unnoticeable from the outside. There are Islamic centres in Białystok (Muslim Cultural Centre, ul. Piastowska 13f and another under construction), Warsaw, Lublin, Wrocław, Poznań, Katowice and Kraków. There are prayer houses in Białystok, Suchowola, Łódź, Katowice and Poznań,[64] but the total number of them is not known. Some of the Islamic centres and prayer houses named on the official websites of the MZR and LM are used by members of both organisations, or used by one but listed by both. A new Centre of Islamic Culture with a mosque was constructed by the LM in Warsaw and opened in 2015. Another new Islamic Centre was opened in Katowice in May 2013. Representatives of the MZR Kruszyniany community in 2015 opened the Education and Muslim Culture Centre of the Polish Tatars.

Almost 95 percent of people attending Friday prayers and prayers during the week in Warsaw are of foreign origin. A similar situation is in Gdansk. In Podlachia, the majority of the congregation is of Tatar origin.

Most imams in the Podlachia region are of Tatar origin and so is the Mufti of MZR – Tomasz Miśkiewicz. Young people are being trained to become imams. Like teachers of religion, imams are required to be Polish citizen, but if a need occurs a person with a different citizenship can become an imam, as long as they have a permanent residence permit and have been accepted by the appropriate ministry.[65] Other imams serving both biggest organizations are of foreign origin – Turks and Arabs in the case of MZR and Arabs in the case of LM.

Polish Muslims often come to pray on Sundays (it is allowed by the *fatwa* made by the Mufti of Poland), as only few of them can take a day off on Friday. There haven't been any cases of discrimination against Muslims on the part of the employers, but there is simply no written regulation that could settle this issue.

There are three traditional Muslim cemeteries still open:[66] in Kruszyniany, Bohoniki and in Warsaw (the Tatar Cemetery). Moreover, special sections in communal cemeteries are allotted to Muslims. Unlike in many Western European countries, Muslim burial is not a problem in Poland, mainly because Polish Muslims use coffins. Coffin-less burial would contravene sanitary-epidemiological regulations.[67]

63 For more details see: A. S. Nalborczyk, 'Mosques in Poland. Past and present' in Górak-Sosnowska K. (ed.), *Muslims in Eastern Europe. Widening the European discourse on Islam*, Warsaw 2011, pp. 183-193; www.orient.uw.edu.pl/MSZ/teksty/14_nalborczyk_MuslimsCEE.pdf

64 www.mzr.pl/pl/info.php?id=16, accessed 24 February 2014.

65 If there is no person in a given community who would posses appropriate education and have Polish citizenship or at least a permanent stay permit, MZR approves someone with a temporary stay permit to act as imam, but the person is not appointed imam.

66 Cf. A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999; A. Kołodziejczyk, *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa 1998. There are also cemeteries in Studzianki and Lebiedziewo, but they are no longer open; for more details see: A. Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia…*, p. 144ff.

67 E.g. it infringes regulations concerning groundwater.

3.4. Religious instruction

The MZR, as a religious organisation operating under an act of Parliament, has the right to teach religion in public schools and its teachers are paid by the state. The ministerial regulation of 1992 states that a minimum of seven pupils having a particular religious affiliation in the same school is required in order for separate religious education classes to be provided. In 2004, the Ministry of Education approved a school curriculum for Muslim religious instruction prepared by the MZR. In Białystok and in nearby Sokółka, Islamic religious instruction is provided for Muslim children in public schools. In Warsaw, the LM runs an interschool group for Muslim religious instruction at primary school level for pupils from Mazowsze district (Warsaw area).[68]

In other parts of the country, religious education for Muslim children is provided by the local Muslim communities independently of the school system (weekend classes). At school, these children attend ethics classes together with all the others who do not wish to attend Roman Catholic or other religious instruction classes.

4. Conclusions

Islam is one of Polish traditional religions and is officially recognized by the state. MZR, the second oldest Islamic religious organization in Europe is also recognized by the state and had its 90th anniversary in 2015. Muslims have their places of worship, Islam is taught in state schools, and there are Muslim cemeteries. On the other hand, however, due to lack of contact with the outside world there aren't enough Muslim scholars and theologians in Poland.

The Roman Catholic Church, the biggest Christian denomination in Poland, is more and more interested in an interreligious dialogue with Islam or even the so-called trialogue between Christianity, Islam and Judaism, as it is judged the best way to avoid misunderstandings and hostility among the followers of these three religions. In 1997 the Common Council of Catholics and Muslims (Pol. *Rada Wspólna Katolików i Mu*zułmanów) was established. Its members, on the part of the Muslim Tatars, include the Mufti of MZR - Tomasz Miśkiewicz. The Council is lead jointly by a Catholic and a Muslim. It organizes conferences that help increase general knowledge about the Islamic presence in the Mid-Eastern Europe and promote the idea of interreligious dialogue in Poland.

One of the joint initiatives of the Council and the Committee for Dialogue with Non-Christian Religions in Polish Bishop's Conference is an annual Day of Islam in the Catholic Church in Poland, on the 26th of January. In 2016 the sixteenth Day of Islam was celebrated.

68 For more details see: A.S. Nalborczyk, 'Islamic religious education in Poland – curricula and textbooks' in E. Aslan (ed.), *Islamic textbooks and curricula in Europe*, Frankfurt 2011, p. 183-184.

MZR invites people of various denominations to pray together for peace and justice in the world – the last such meeting took place in Bohoniki in May 2015. In 2015 LM organized in Katowice the second Day of Christianity among Muslims in Poland.

Therefore, it seems that the prospective influx of Muslims to Poland, especially now with so many refugees from Syria, should not yield any logistic problems and the incomers will be glad to find an existing religious infrastructure. However, we should be aware that a different ethnic origin of the newcomers and their attitude to numerous religious issues different than that of the Tatars may cause and causes misunderstandings between the two groups.[69] Such misunderstandings have already ended up in establishing a separate Sunni religious organization, the LM. However, legislative means allowing and officially recognizing more than one Islamic organization may destroy the positive image and strong position of Muslims, which they have earned for centuries of their presence in Poland. It may lead to a similar confusion that can be observed in numerous Western European countries, where multiplicity of religious organizations (often of different ethnic origin) renders the dialogue between the state and Muslims very difficult.

Poland is in a good position to learn from the experience of other European countries, whose history in the last years has been marked by a great influx of Muslim immigrants.

69 For more details see: Warmińska, *Tatarzy polscy…*, p. 136ff.

Bibliography

BOHDANOWICZ L., Chazbijewicz S., Tyszkiewicz J., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk: Rocznik Tatarów Polskich 1997.

BORAWSKI P., *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa: LSW 1986.

BORAWSKI P., Dubiński A., *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa: Iskry 1986.

DROZD A., Dziekan M. M., Majda T., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa: Res Publica Multiethnica 2000.

DROZD A., Dziekan M. M., Majda T., *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa: Res Publica Multiethnica 1999.

JORD N., *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin: Wyd. UMCS 1994.

KOŁODZIEJCZYK A., *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa: OOZK 1998.

KOŁODZIEJCZYK A., *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX w.*, Siedlce: IH WSRP 1997.

KOWALSKI T. (ed.), *Relacja Ibrāhīma Ibn Ja'qūba z podróży do krajów słowiańskich w przekładzie al-Bekrīego*, foreword and commentary by T. Kowalski, Kraków 1946.

KRYCZYŃSKI S., *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Gdańsk: Rocznik Tatarów Polskich 2000 [1938].

KRYCZYŃSKI, L., *Historia meczetu w Wilnie. Próba monografii*, Warszawa: Przegląd Islamski 1937.

ŁAPICZ, Cz., *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Toruń: Wyd. UMK 1986.

ŁAPICZ Cz., Kulwicka-Kamińska J. (ed.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń: Wydz. Filologiczny UMK 2015.

J KULWICKA- Kamińska, Cz. Łapicz (ed.) *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń: Tow. Naukowe w Toruniu 2013.

MIŚKIEWICZ A., *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok: KAW 1993.

MIŚKIEWICZ A., *Tatarzy polscy 1918-1839. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa: PWN 1990.

NALBORCZYK A.S., 'The political participation of Polish Muslim Tatars – the result of or the reason for integration? From Teutonic wars to the Danish cartoons affair' in J.S. Nielsen (ed.), *Muslim Political Participation in Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2013), p. 239-254.

NALBORCZYK A.S., 'Islamic religious education in Poland – curricula and textbooks' in Aslan E. (ed.), *Islamic textbooks and curricula in Europe* (Frankfurt: Peter Lang 2011), p. 181-196.

NALBORCZYK A.S., 'Mosques in Poland. Past and present' in K. Górak-Sosnowska (ed.), *Muslims in Eastern Europe. Widening the European discourse on Islam* (Warsaw: Warsaw University 2011), pp. 183-193.

SOBCZAK J., 'Położenie prawne polskich wyznawców islamu' in R. Baecker, Sh. Kitab (ed.), *Islam a świat* (Toruń: Mado 2004), p. 186-197.

SOBCZAK J., *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań: PWN 1984.

TYSZKIEWICZ J., *Z historii Tatarów polskich 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk: WSH 1998.

TYSZKIEWICZ J., *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa: PWN 1989.

WARMIŃSKA K., *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków: Universitas 1999.

Importance of Isa Beg and His Family on Islamization of the Balkans

Sulejman BAKI

Doç. Dr., Deputy Mayor, Municipality of Cair

Summary

This article is about the 1389 Kosovo Battle followed by the conquest of Skopje in 1391 and the services and activities provided by Yiğit Paşa, his son Ghazi Ishak Bey and Grandchild Isa Bey to the Ottoman State starting in the 14th century which played an important role in the conquest starting with Skopje and its vicinity and the regions of Bosnia and Sandzak.

This elite family made major contributions for the establishment of Turkish-Islam dominance and culture during not only the conquest of what is Macedonia today but to the conquest and development of regions which are significant for the Balkans such as Kosovo, Sandzak and particularly Sarajevo.

Important cities in the Balkans such as Skopje, Prizren, Sandzak and Sarajevo as well as cultural heritage such as mosques, madrasahs, libraries, schools, inns, baths and especially the foundations and revenues established for their sustenance are also important.

Balkanların İslamlaşmasında İsa Bey ve Ailesinin Önemi

Özet

Bu makalede 1389 Kosova Meydan Muharebesi ve akabinde 1391'de Üsküp'ün fethiyle birlikte Osmanlı Devleti'nin 14. asrın başından itibaren başta Üsküp ve civarı ile Bosna ve Sancak bölgelerinin fethinin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan Yiğit Paşa, oğlu Gazi İshak Bey ve torunu Gazi İsa Bey'in gerçekleştirdiği hizmetler ve faaliyetlerden bahsedilmektedir.

Sadece günümüz Makedonya bölgesinin fethi değil, Kosova, Sancak ve özellikle Saraybosna'nın fethi ve geliştirilmesi gibi Balkan coğrafyasının önemli bölgelerinde Türk-İslam hakimiyeti ve kültürünün yerleşmesi açısından bu seçkin ailenin büyük katkıları söz konusudur.

Başta Üsküp, Prizren, Sancak ve Saraybosna gibi önemli şehirler olmak üzere Balkan coğrafyasında cami, medrese, kütüphane, mektep, han, hamam gibi kültürel mirasın ve de özellikle bunların idamesi için oluşturulan vakıflar ve iradlar açısından da önem arz etmektedir.

Introduction

One of the main institutions that had enormous role in the economy of the newly conquered countries by the Ottoman Empire was the Foundation (the Waqf institution). The Waqf had a crucial role not only in the feudal system, but also in the urban economy, the development of monetary relations and the accumulation of capital. But there is another point that makes the Foundation (Waqf) to be a very important institution and that is the fact that it had a significant role in forming the Ottoman feudal class in the territory of the Balkan Peninsula. Namely, in case of absence of any initiative by the state to invest in the towns, the Waqf foundation emerged as the only investor who built, who supported trade and crafting, accumulated the existing capital and earned from it. One foundation could possess dozens of villages with arable lands which brought huge incomes to the owner of that foundation. For that reason, certain persons who generally were connected to the military structure of the state and were influential military commanders, turned the large properties that they have received from the Sultan as gifts for their military achievements into Waqf foundations, with the main goal to thus protect their properties from being taken away by the state. In this way they became extraordinarily rich landowners who started to form capital which later they invested in various buildings and facilities. In order to secure the capital to stay in the family and not to go out from it, in the charters of waqf (deed of trust of foundation) with which they pledged their properties to certain facilities they strictly specified that their sons will be the managers, the trustees or the so called muteveli of the foundation, afterwards the sons of their sons will be the trustees and subsequently on like that as long as their lineage continues. In this way the hereditary feudal aristocracy was being formed in the Balkan Peninsula and wider, which has ruled for long time in certain towns, greatly influencing their economic, urban and political development. We can see many such influential families in the territory of Macedonia which had great impact in the development of certain towns, such as the Ohrizade family in Ohrid, the Ishtipzade family in Shtip, Evrenos-beg family in Enixe Vardar, then in the territory of Bulgaria the Mihaloglu family in Tatar-pazardjik etc.

The same significance as the said families had for the above mentioned towns, the family of Pasha Yigit-beg had for Skopje, the conqueror of Skopje whose family will later on be known as the Kumbaraji family which to this present day is one of the most respected and oldest Turkish families of Skopje. Pasha Yigit-beg came to the Balkan Peninsula along with Murat I 's Balkan campaigns and his family presented one of the most important tools and the firmest sultan base for the staying of the Ottoman empire in the European ground. During those first years crucial for the European future of the Ottoman empire his family was unquestionably loyal to the Osman dynasty. Pasha Yigit-beg and his successors have participated in almost all important battles led by the Ottoman sultans in the Balkan territory during the second half of the XIV and the first half of the XV century. That is the

period when the rule in this peninsula is broken and the Ottomans definitively succeed to establish themselves in its ground, remaining there as the dominant power in the next several centuries. However, the true commencement, the actual beginning of this family's power should be connected with Isa-beg, the nephew of Pasha Yigit-beg, who became one of the biggest, most powerful feudals in the Balkan Peninsula, whose wealth was acquired in the above described manner, i.e. through the waqf institution. This military commander of Skopje became one of the most powerful men in the Ottoman Balkan provinces in the XV century, through whom the Ottoman empire gradually established itself throughout the whole peninsula. As the son of Ishak-beg the second ottoman commander of Skopje and the grandson of Pasha Yigit-beg the conqueror of Skopje, was one of the most important pillars of the ottoman state in the Balkans in the times when it wasn't yet rooted and seated firmly enough on the European soil. He is a classical example of an ottoman feudal lord, who, owing to his predecessors' military achievements, arrived to the point where he could contact directly with the sultan and for a certain period of time to lead independently the politics of the Ottoman Empire in the Balkan Peninsula on his own. His influence and role were not significant only for political and military aspects, much stronger and lasting was the heritage he left in the spiritual and cultural sphere. The institutions he founded, the towns he formed, the buildings he constructed in them even up till today witness his enormous riches and wealth and even more his impact and power in a wide area of the Balkans. Therefore, the activities of this man in all the spheres of life were unique and irreplaceable contribution for the expansion of the Ottoman domination throughout the whole Balkan Peninsula and they also had great significance for the history of the Ottoman Empire itself. Following his conquests and forming of new towns and religious-social institutions, actually sheds light on the ways and methods of the gradual establishment of the Ottomans rule and its strengthening on the European soil. The powerful family of Isa-beg, whose growth began in Skopje, one of the most important military crossroads in the Balkan territory, presents a paradigm according to which other famous Ottoman families stationed in important towns in the European territory can be analyzed. This kind of approach to the study of the Ottoman society at a lower level, out of the big conquests, campaigns and battles, can greatly contribute to understanding the fast expansion, the survival and the strengthening of the Ottoman Empire in territories where the Christian population constantly had a huge numerical preponderance over the Muslim population.

The independence of Isa-beg came to the fore and was emphasized particularly during his actions on northwest, especially when he turned towards Bosnia and Dubrovnik. The people in Dubrovnik considered Isa-beg as the true lord of Bosnia even before the final conquest of Bosnia in 1463. Starting from that year, Isa-beg stayed in the township Vrhbosna more frequently where by building his waqf foundations he laid the foundations of today's Sarajevo. He also

played a crucial role in the final conquest of Bosnia, when he burst directly with his detachment into Herzegovina as vanguard of the armies led by sultan Mehmet II the conqueror. These military interventions of Isa-beg brought him huge privileges and properties and made him one of the richest feudal lords in the Balkans, whose yearly income was over 700.000 akches. He created his own waqf foundation in Skopje which comprised few villages and many facilities, buildings and shops in the Skopje bazaar. His monumental constructions in the old core of Skopje actually round up the oriental look of the town. After the conquest of Bosnia and the abolition of the Skopje borderland so called Skopsko Krajishte, a new borderland has been established, called Bosansko Krajishte or the Bosnian borderline. The base of this new territorial interim borderland military administrative unit was the town Sarajevo where Isa-beg himself has moved and settled as the main commander. The buildings that still exist today in Sarajevo, again testify the power Isa-beg had, but also his role in the establishment of the Ottoman Empire in these regions. After his death he was succeeded by his son and heir Kebir Mehmed-beg (1440-1527) who took over the duties Isa-beg performed. This representative of the Kumbaraji family, who participated in the conquest of the Albanian port Drach and was the sanjakbeg of the Sanjak Elbasan, after the conquest of Egypt during the reign of sultan Selim Yavuz (1512-1520), was appointed as commander in Cairo, and also has participated in the conquest of Gaza. The glorious days of the Kumbaraji family come to an end with Kebir Mehmed Celebi for a certain period, although the family continued to grow and exist, keeping Skopje as its center.

One of the most significant representatives of this family (on his mother's side) in the first half of the XIX century was Hafzi-pasha (1793-1845). In 1824 he was appointed by the sultan Mahmud II (1809-1839) as mutasarrif (administrative authority) of Skopje, similarly to his predecessors in the XV century. In that time, the towns: tetovo, Kichevo, Debar, Kumanovo, Kriva Palanka, Kochani, Shtip, Radovish, Kyustendil belonged administratively and territorially to the Skopje Eyalet. His reign in the Skopje Eyalet was remembered in the history for his just, fair and humane behavior, regardless of the religion and ethnicity of the citizens and also for the several facilities he built. Namely, during his reign two major buildings were constructed that marked the life in Skopje in that period, which still exist on this very present day as proof of his power as well as his equal behavior towards everybody in the town. The first of these facilities that Hafzi-pasha built himself are his famous konaks, built in the Skopje village Bardovci, on a land that he inherited from his mother who originated from the Kumbaraji family. He also lived in those premises, whereas the external walls of the konak up till today witness to a impressive facility which could be built only by a wealthy landowner and official. Even more significant was that during his reign in Skopje, Hafzi-pasha gave permission in 1834 a church dedicated to Virgin Mary to be built in the banks of the river Vardar, called St. Bogorodica. It is also known that

besides giving the permission for building this church, he also gave financial support for its construction despite the opposition by the most fundamental Islamic representatives.

It is assumed that in the beginning of the XX century there were approximately 30 houses that belonged to the Kumbaraji family. The mayor of Skopje in the beginning of the above mentioned century, Salih Asim mentions the Kumbaraji family in his book *"History of Skopje and its surroundings"* as one of the oldest Skopje families. On the other hand, in the 30s of the XX century, the famous Turkologist Glisha Elezovic wrote:

It was a really big family. The right to take over the so called muteveli position of trustees or managers of the two oldest waqf foundations of the Mosques Ishak-beg and Isa-beg founded by the two of them was passed from one generation to the next. The right of inheritance on the other hand applied solely to the male heirs, meaning that it passes from father to son on an on until the lineage lasts. The word humbara or kumbara means bomb and the kumbarajies represented special kind of army in the Ottoman military. It is not known when this nickname became part of the family name. But what is known is that some of the Kumbaraji family members became Zaimler in Krushevac, also that in Leskivac they had huge properties and that their center was actually in Skopje. It is certain that the nickname Kumbaraji became part of the family name after Ishak-beg and Isa-beg, because in their time this name cannot be found in any document related to them.

The Kumbaraji family is one of the oldest and most prestigious, respectable Muslim families and they constitute the Skopje aristocracy and the high society. Wherever you look you can encounter with members from this family and they are considered old Skopjans. Their homes are located around the Ishak Mosque, in the neighborhood called Ishakiye. There are more than 20 of them there now. Most prominent members of the Kumbaraji family still alive are: Kemal-beg the son of Osman-beg; Emin-beg and Ekrem-beg sons of Yashar-beg; Kyamil, Mustafa and Refik sons of Husein-beg.

According to us, among them Emin-beg (1883-1962) has a special place, he was born in Skopje as the son of Yashar-beg and Eshref-hanum. Emin-beg, who finished primary school and lyseum (Licej) in his birth town, became the head of the family after taking over the lead when his father moved to Istanbul after the Balkan wars. At that time he also became the first owner of the homesteads in the Butel and Arachinovo villages. On the multiparty elections held in 1920 along with 12 other Muslim members of parliament, he was chosen as the representative of the Turkish party in the Parliament – *The Law Society for Protection of Islam*. He moved to Belgrade as a national MP from Skopje. He held two mandates on this position, whereas in the meantime he once executed the role of President of Skopje Municipality. His homestead and himself were the hosts of King Alexander Karadjordjevic during his visit to Skopje. After the capitulation of Bulgaria in 1944, in order to preserve peace in the town, he was engaged in the

city government along with other eminent persons from Skopje by the German army which was leaving the town, and he worked as security director of Skopje. During his function, by building close relationship with the German army which wanted to blow up the Stone Bridge on the river Vardar, he succeeded to convince the commanders to give up from this idea thus saving this remarkable Ottoman monument from being destroyed. After the end of the war, accused of collaboration with the enemy, on August 24, 1948 he was convicted to 10 years in prison. In the time of communism, during the collectivization by the government, all his properties in the Butel and Arachinovo villages were taken away.

After five years in prison, Emin-beg went to Turkey to undergo medical treatments in Istanbul. In 1958 he came back to Skopje in order to spend the rest of his life in his beloved birth town, where he passed away in 1962. His grave is located in the cemetery in Butel.

He left four sons and six daughters as his successors and heirs: Iskender (1914-1987), Ishak (1927), Yashar (1933-1999), Yigit (1936), Mediha (1912-1988), Suzana (1920), Olivera (1922-2000), Adile (1925), Lidija (1929) and Aneta (1931). Some of these successors if the Kumbaraji family have achieved enviable, significant careers in various scientific disciplines.

In the fields of education and culture, this family gave two outstanding, exquisitely significant scientists and pedagogues. One of them is the third daughter of Emin-beg, Professor Doctor Olivera Yashar Nasteva, who was the first woman-academician, member of the Macedonian Academy of Sciences and Arts (MANU). After her job as French Professor, in 1959 she was elected as assistant professor in the Department of South Slavic and Balkan languages, which later developed into the Department of Macedonian Language and South Slavic languages. She obtained her doctorate degree in 1962 with the dissertation titled *The Turkish Lexical Elements in the Macedonian Language.* She was awarded scientific titles and academic ranks in the Faculty of Philosophy – Skopje where she also worked as professor of History of Macedonian Language and General Linguistics. In 1979 she was appointed an external member of MANU, as well as being elected as a member of the Turkish linguistic society Türk Dil Kurumu, the same year. In 1983 she was appointed a regular member of MANU. Her scientific opus comprises around 150 bibliographic units, published in many scientific journals, anthologies and other publications. Her most famous work is her book *The Turkish Lexical Elements in the Macedonian Language* which fills a huge gap in the studies and researches for the place and role of the Turcisms in the Macedonian language and the influence of the Turkish language on the Macedonian language in a certain phase of the development of the Macedonian language. With its studiousness and significance, this unique work exceeds time and space. Its presence in the researches of the new Macedonists, Slavists shows that it hasn't lost any of its actulaity. It represents most complete accomplishment in the linguistics in general which treats the problem of the turcisms in the macedonian language.

The second representative of this family, who left inerasable marks in the field of history of art, is Lidija Kumbaraji-Bogoevic, the younger daughter of Eminbeg. As an art historian, she worked many years in the Institute for the Protection of Cultural Monuments in Skopje, paying special attention to the history of the cultural monuments from the Ottoman period in th ecity of Skopje and its surroundings. Her published work named *Ottoman monuments in Skopje* can be considered as a crown of her longstanding dedication to this scientific sphere, for which she received the most prestigious city award - 13 November in 1998. This work represents her lifetime achievement, dedicated exclusively to her birth town. It is a seriuos and concise work with a multidisciplinary approach which elaborates one of the most important segments in the cultural heritage of the city of Skopje. The contents of the book is written in a simple and unpretentious way which makes it easy to read and understand. It comprises all sacred and profane items and constructions from the Ottoman period, some of which still exist but also includes those that do not exost in the urban landscape of Skopje. Through them we can actullay follow the history of the city itself within 500 years. With this book, Lidija Kumbaraji-Bogoevic sent a message to everybody in Skopje about the great need to nurture and value this rich, great material cultural heritage and to overcome all animosities existing regarding this heritage. Because truly there are not many Balkan cities that can claim and boast to have authentic and very well preserved and maintained Ottoman heritage. This issue also had its luxurious edition in Turkish language, which confirms even more its enormous significance for all interested in the history of art in the Ottoman period.

At the end of this our summary, let us go back to the history and emphasize another very important point. Namely, in this kind of approach for research, study, and analyses about the expansion of the Ottoman Empire in Europe through powerful families, the question of loyalty of these big and powerful feudal lords towards the sultan and his rule attract special attention. Namely, at the zenith of their conquests they possessed enormous military power, they were far from the central government, and the territories they occupied were completely under their control and in hte hands of people loyal to them. They could very easily separate or rebel the central government and proclaim themselves independent rulers of a certain territory. Also, they could make up and launch legends about their origin from some noble families related to the past of some higly important Turkish tribes, as Osman did, they could even bring itno question the legitimacy of the Ottoman dynasty itself. Even more, considering the fact that they acted in the time of interregnum in the Ottoman Empire, which occured after the battle in Ankara in 1402, when sultan Bayazid was captured and killed, and when civial war has started. Namely, in those times of anarchy and the battles between the three brothers contenders of the Ottoman throne, it was very easy to declare independence to the dynasty that was collapsing. But that did not happen. So the question remains weather really the loyalty towards the Ottoman dynasty of

these big feudal lords was unwavering and if they were truly strongly committed to the loyalty to the sultan. Or maybe by that time the Ottoman dynasty already had reached the level to be perceived as the only integrating factor of the Turkish tribes which was crucial for the existence of the state system of the Turks and the most powerful people around the sultan were aware of this fact. In any case, these big feudal lords who had the most important role in the establishment of the Ottoman empire especially in the Balkan Peninsula, remained loyal to their ruler, thus enabling continued rule of the Ottoman dynasty for over 600 years.

Bibliography

ЈИРЕЧЕК, К, Ј. Радониќ, Историја Срба, II, 329 забел. 6 и 330 забел. 8.

ЕЛЕЗОВИЌ, Глиша, Турскиспомениции у Скопљу, Гласник Скопског научног друштва (ГНСД), књига. 1, свеска 1, Скопље,140.

HAMMER, Josef von, Historija turskog/ osmanskog/ carstva, 1, Zagreb, 1979, 73.

JİRECEK, Constantin, Staat und Geselschaft in mittelaterlichen Serbien, Teil IV, s.7.

ЕЛЕЗОВИЌ, Глиша, Турски споменици у Београд, 1940, 8.

SABANOVİĆ, Hazim, Bosanski pašaluk, 32.

COROVİC, Vladimir, Historija Bosne, Beograd, 1955, 60.

TRUHELKA, Ciro, Tursko - slovjenski spomenici dubrovacke arhive, Sarajevo,1911.

COROVİC, Vladimir, Historija Bosne, Beograd, 1955, 60.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, cild 3, Ankara, 1972, 343.

Старе српске биографије XV и XVI века, превео Др. Лазар Мирковиќ, са предговором Павла Поповиќа, Београд, 1936, 100-101.

ЕЛЕЗОВИЌ, Глиша, Турски споменици, I, 147.

Enciklopedie de I`islam, nouvelle edition, livrasion 18, 1151.

MUJEZİNOVİĆ, Mehmed, Islamska epigrafika u Bosni i Hercegovini, knjiga I, Sarajevo, 1974, 24, slika 25.

ГЛИША, Елзовић, Турски споменици у Скопљу (свршетак), Гласник Скопског научног друштва,књ. 1, свеска, 1-2, Скопље, 1926, 455.

ASIM, Salih, Üsküp Tarihi ve Civarı, (terc. Süleyman Baki), Rumeli Vakfı Türkleri Yay., 2004, İstanbul.

Balkan Dillerine Türkçeden Geçen İslami Terimler

Serkan ŞEN

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun

Özet

Dil, sadece kurallar zinciri değildir. Kültür dediğimiz yaşam biçimlerini nesiller arasında ileten dildir. Toplum hayatında gerçekleşen köklü değişimler dil üzerinde derin izler bırakır. Bu bağlamda milletlerin medeniyet macerası dillerine de yansır. Balkan coğrafyasında beş asrı bulan Osmanlı hâkimiyeti, bölgedeki halkların İslam'ı yakından tanımasına vesile olmuştur. Bunun sonucunda Türk adı, bazı Balkan ülkelerinde Müslüman karşılığında kullanılabilmiştir. İslam'ı Türkler aracılığıyla tanıyan Balkan toplumlarının Müslümanlığa ilişkin söz varlığı içinde Türkçe alıntılar hayli fazladır. Çalışmamızda Türkçe Verintiler Sözlüğü esas alınarak Balkan dillerine Türkçeden geçen İslami terimler tespit edilip bunların nitelikleri üzerinde durulacaktır. Tespit edilen sözcükler dil-kültür bağlamında değerlendirilerek Balkanların İslamlaşma sürecinde Türkçenin üst katman olarak nasıl bir işlev üstlendiği ortaya konulacaktır.

Islamıc Terms Passed to Balkan Languages from Turkısh

Summary

Language is not only chain of rules. Language transfers lifestyles called culture through generations. The radical changes taking place in community leave deep scars on language. In this context, civilization adventure of nations reflects to their languages. Ottoman domination continuing five centuries in the Balkans conduced to peoples in that area knowing Islam closely. As a result, the Turkish name could be used meaning of Muslim in some Balkan countries. There are pretty much Turkish borrowed words in vocabulary about Islamitic of Balkan societies got to know Islam by way of Turkish people. In this paper, Islamic terms passed to Balkan languages from Turkish will be determined, be dwelled on characteristic of these terms by regarding Türkçe Verintiler Sözlüğü. It will be explaint how Turkish language as superstratum took a function Islamization process of Balkans by commenting these located words in terms of language/culture.

Giriş

Türklüğün Balkan coğrafyasındaki varlığı Avrupa Hun Devleti çağına (MS. 352-455) dek uzanır. Yaklaşık bir asır süren bu dönemden günümüze ulaşan dil malzemesi bazı özel adlardan ve unvanlardan ibarettir.[1] Oldukça sınırlı durumdaki bu malzeme dönemin Türkçesi ile Balkan dilleri arasındaki ilişkiyi aydınlatmada yetersizdir. Türk kültürünün 'fetih' şuuruyla Balkanlara yöneldiği Osmanlı dönemi ise Balkan toplumları üzerinde derin izler bırakmıştır. Anadolu için 'İklim-i Rum' tabirini kullanan Türkler, vatanlaştırma endişesiyle yerleştikleri bu topraklara 'Rumeli' demişler; böylelikle her iki coğrafya için taşıdıkları benzer duyguları dillerine de yansıtmışlardır. İlâ-yı Kelimetullah gayesiyle taçlandırılan Osmanlı fetihleri sonucunda başta Arnavut ve Boşnaklar olmak üzere Balkanlarda önemli bir kitlenin Müslümanlaşması sağlanmıştır. İslam'ı seçen toplulukların dillerine Müslümanlığı onlara tanıtan Türklerin dilinden pek çok sözcük geçmiştir.

Bir toplumun yaşadığı din değiştirme hadisesi o toplumun dilinde bazı değişmelere yol açar. Özellikle söz varlığı boyutunda gerçekleşen bu değişmelerde dinin kaynak dilinin yanı sıra yayılmasına aracılık eden dil de önemli rol oynar. Din eksenli dil değişimlerinde kaynak ve aracı dil etkileyen, alıcı dil ise etkilenen konumundadır. Türklerin tarih boyunca dâhil oldukları inanç sistemlerinin Türkçeye etkileri bu duruma örnek gösterilebilir. Budizm'i kabul eden Uygurlar, din terimlerini kaynak dil konumundaki Sanskritçeden ziyade aracı dil durumundaki Toharca[2] ve Soğdca[3] üzerinden ödünçlemişlerdir. Sanskrit kökenli Budist terimlerin Toharcanın seslik özellikleri çerçevesinde Uygur metinlerinde tespit edilebilmesi bu yargıyı doğrulamaktadır. İslami kavramlarla tanışması Farsça üzerinden gerçekleşen ilk Müslüman Türkler Arapça yanında Farsça alıntıların da Türkçeye girmesine vesile olmuşlardır. *Salat* yerine *namaz*, *savm* yerine *oruç* dememizi, *abdest, Hüda, feriştah* gibi sözcüklerin dilimizdeki varlığını[4] Farsçanın Türklerin İslamlaşması sürecindeki etkileri ile açıklamak mümkündür.

Balkanlarda İslam'ın yayılmasında aracılık eden Türkler, benimsedikleri dinî terimleri de bu coğrafyaya taşımışlardır. Müslümanlaşan Balkan toplulukları dinî kavramları doğrudan Arapçadan aktarmak yerine Türkçe aracılığıyla alıntılamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak kökeni Arapça ya da Farsçaya dayansa da Türk dilinin ses ve anlam süzgecinden geçen pek çok sözcük Balkan dillerinde Müslümanlıkla ilgili temel söz varlığının ana kütlesini oluşturmuştur. Çalışmamızda Günay Karaağaç tarafından hazırlanan *Türkçe Verintiler Sözlüğü*'nden (TVS)[5]

1 Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, s. 73-74.

2 Eddy Moerloose, "Sanskrit Loan Words in Uighur", Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları, 4, 1980, p. 61-78.

3 Şinasi Tekin, "Yabancı Kelimelerin Türkçeye Giriş Yolları ve Oruç Kelimesinin Hikâyesi"**,** *İştikakçının Köşesi,* İstanbul, Simurg Yayınları, 2001, s. 33-42.

4 Şinasi Tekin, "Yabancı Kelimelerin Türkçeye Giriş Yolları ve Oruç Kelimesinin Hikâyesi", s. 36-37.

5 Günay Karaağaç, *Türkçe Verintiler Sözlüğü,* Ankara, TDK Yayınları, 2008.

yola çıkılarak Balkan dillerine Türkçeden geçen İslami terimlerin tespiti amaçlanmıştır. Bu doğrultuda yapılan taramada, Türkçede dinî terimken Balkan dillerine girdiğinde dinî terim olma özelliğini yitiren sözcükler[6] dikkate alınmamıştır. Türkçede din dışı alanda kullanılırken Balkan dillerinde dinî bir içerik kazanan sözcükler[7] ise çalışmaya dâhil edilmiştir. Balkan dillerindeki Türkçe alıntı sözcüklerin yalnızca Müslümanlıkla ilgili karşılıklarına yer verilmiştir. Neticede aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Bulgular

abdal: Eskiden bazı gezgin dervişlere verilen ad. > *Yun.* aptâlis, avdâlos "derviş, gezgin din adamı" (TVS: 2).

abdest: Müslümanların, namaz kılabilmek için el, ağız, burun, yüz, kol, ayak yıkama ve başa, enseye ıslak el gezdirme, kulağı temizleme biçiminde yaptıkları arınma. > *Rom.* abdés, abdest, abdes "abdest" / *Bul.* abdést "abdest"; riza abdeslija "abdest bezi, abdest havlusu"; abdeslik. aptezlik "abdest alınan yer" / *Bşn-Srp.* ábdest, âbdes, âvdes, avdez, hâvdest "abdest"; abdésli, avdésli "apdestli": avdest učimati "abdest almak"; *Ar.* avdes, abdest, abdes "abdest" / *Mak.* abdes, avdes "abdest"; abdesli. abdesliya, avdesliya "abdestli, abdesti olan"; abdesane "abdesthane" / *Yun.* abdésti "abdest" (TVS: 2).

abızemzem: 1. Kâbe yakınında bulunan bir kuyu. 2. Bu kuyunun Müslümanlarca kutsal sayılan suyu, zemzem suyu. > *Bşn-Srp.* âbuzemzem "zemzem suyu, zemzem kuyusunun suyu" (TVS: 3).

ahir: Son, sonraki, ahir. > *Bşn-Srp.* âhir-zeman "kıyametten önceki dönem" (TVS:14).

ahret: Dinî inanışa göre, insanın öldükten sonra dirilip sonsuza dek kalacağı ve Tanrı'ya hesap vereceği yer, öbür dünya. > *Bul.* ahretlik, aretlík "dost, arkadaş, yoldaş; arkadaşlığı ahirete dek sürecek dostluk"/ *Bşn-Srp.* ahŕit "öteki dünya, ahret" / *Mak.* aretlik "ahiretlik; yakın arkadaş, dost (TVS: 14).

akşam: Akşam vakti kılınan namaz. > *Yun.* ahsam namasi "akşam namazı" (TVS: 18).

alem: Minare, kubbe, sancak direği gibi yüksek şeylerin tepesinde bulunan, madenden yapılmış ay yıldız veya lale biçiminde süs. > *Rom.* alem "sembol; cami alemi, ay yıldız" / *Bul.* alem "alem, sembol"/ *Bşn-Srp.* âlem "alem, hilal ve yıldız" / *Yun.* alemin "minare alemi" (TVS: 24).

6 Örneğin, *bidat* "İslam dininde Hz. Muhammed zamanından sonra ortaya çıkan değişik yargılar ve ilkeler" > *Bul.* bidat "Osmanlı döneminde bir tür vergi"/ *Bşn-Srp.* bid'at, bidat, bidaht "yeni ortaya çıkan şey, moda; vergi" / *Ar.* bidat, pidate "yenilik, değişim" sözcüğü bu nedenle çalışmaya dahil edilmemiştir.

7 Örneğin, *biniş* "Yüksek aşamalı bilginlerin ve yeniçeri subaylarının giydikleri cüppe" > *Ar*. binish "din adamı veya kadını paltosu" sözcüğü bu nedenle çalışmaya dâhil edilmiştir.

Allah: 1. Kâinatta var olan her şeyin yaratıcısı, koruyucusu olduğuna ve tek olduğuna inanılan yüce ve üstün varlık, Yaradan, Tanrı, Rab, Mevla. 2. Allah adı bazı isim tamlamalarında tamlanan kelimeyi güçlendirir > *Rom.* alah, allah, alladı "Allah"; ala ala, halila! "Allah Allah!"; salamalec "Allahın selamı üzerinize olsun"; masala "maşallah" / *Bul.* allâh "allah"; ala ala! "Allah Allah!; alaylem "Allah bilir"; allahın kırında "dünyada, yeryüzünde"; alahkoolu "hey sen, Allah'ın adamı!"; allah kerim "Allah bağışlayıcıdır"; allah versin "Allah versin"; isala "inşallah"; alâlem "Allahu alem; mümkün, belki, olabilir"; alâsversin "Allahını seversen; İsa için"; alâ ursun, allârazosun "Allah razı olsun"; bismilyâh "bismillah"; estâfurla "söze gelmez, sözünü etmeye değmez; bir şey değil" / *Bşn-Srp.* alah, halah, jalah "Allah"; alah aškuna "Allah aşkına", alah belâsuni versun "Allah belasını versin"; alάhbilur, alάhbi-rum "Allah bilir"; alahcerîm, alahkerim, alaćerīm "Allah kerim"; alahemânet, alah-emânetolâ "Allaha emanet!"; älah hìfzējlē "Allah korusun"; alahičun "Allah için" älahmubârecōlά, âlah mubârecölâ "kutlarım, hayırlı olsun"; älah räbum! "Allah, rabbim!"; älah râhmetējlē, älah râhmetîle "Allah rahmet eylesin"; alah-selâmet "Allah selamet versin, Allah yardımcın olsun"; alahuâlem, alâlem "Allah bilir"; älahu-ekber "ezanın ilk sözü; hayret bildiren nida"; alahunèmrilē "Allah'ın emriyle; Allah'ın buyurduğu gibi"; alah-versun "Allah versin"; ejdovâle, dovâle "eyvallah!"; ëjvalah, ëjvala "eyvallah, hoşça kal" / *Mak.* alah "allah"; ilalla "illallah"; maaza "maazallah" / *Yun.* allâh, alla "Allah; Allahım!"; âlla âlla "şaşkınlık ünlemi, hay allah", allah-pelasinúversin "Allah belasını versin!"; allahmustakkunúversin "Allah müstehakını versin!"; allâh ramet eylesin "Allah rahmet eylesin!"; allâversin "Allah versin!"; allâhatam "Allah adamı, temiz kalpli, saf; allâh-kerim, alάkkerim "Allah bilir, Allah bağışlayıcıdır!" (TVS: 26-27).

âmin: "Allah kabul etsin" anlamında, duaların arasında ve sonunda kullanılır. > *Bul.* amin "dua sonunda söylenen söz" / *Bşn-Srp.* âmîn! "amin"; amînâs "amin diyen kimse"; aminati, âminati "amin diyerek dua etmek"; âminkovati "amin diyerek dua etmek (TVS: 30).

asi: Baş kaldıran, isyan eden. > *Bşn-Srp.* άsija, hάsija "asi, günahkâr" (TVS: 45).

ayet: Kur'an surelerini oluşturan kısımlardan her biri. > *Bşn-Srp.* άjet "Kur'an cümlesi" (TVS: 56).

Azrail: Tanrı buyruğu ile insanların canını almakla görevli olduğuna inanılan melek. > *Bşn-Srp.* azrīl "Azrail" (TVS: 60).

bayram: Milli veya dinî bakımdan önemi gün veya günler. > *Rom.* bairam, baraiam "şenlik, bayram, şölen, yaş günü veya yıl dönümü kutlaması": bairamlîc "bayramlık" / *Bul.* báyram "bayram, kutsal gün; şölen, eğlence" / *Bşn-Srp.* bájram, bárjam "bayram"; bajrámluk "bayram günü verilen hediye"; bájram mubârec olsun, bájram mubarek ōlā! "iyi bayramlar!"; bájram-námāz "bayram namazı"; bájramovati "bayramlaşmak" / *Yun.* bairámi, payrámin "bayram"; payrantάsoras "bayramdan sonra, bayram sonrası" (TVS: 93).

beddua İlenme, ilenç. > *Bşn-Srp.* bëd-dȍva, bètdova, bedȍva "beddua, ilenç"; bëd-dȍva učiniti, bidati se "beddua etmek, lanetlemek" / *Yun.* pettuvάs, pettuάs "lanet, ilenç" (TVS: 94).

bedel: Bir şeyi yerini tutabilen karşılık. > *Bşn-Srp.* bèdel, bèdelj "başkasının adına ve onun parası ile hacca gitme" (TVS: 94).

Bektaşi: Hacı Bektaş Veli'ye dayanan İslam tarikatı. > *Bul.* bektâşi, bektaş "Hacı Bektaş yolunun yolcusu" / *Bşn-Srp.* bektάšiya "Bektaşilik; Bektaşi tarikatından olan kimse" (TVS: 97).

bereket: Bolluk, gürlük, ongunluk, feyiz, feyezan. > *Bul.* berekètli òla "bereketli olsun"; bereket versin "Tanrı bereketini arttırsın" / *Bşn-Srp.* berićâtverisi, berićâtversun "Allah bereket versin (TVS: 102).

billahi: "Tanrı'ya ant içerim" anlamında bir ant. > *Bul.* billjaha "billahi" / *Bşn-Srp.* bílahi, bílāh, bíllahi, bíllāh, bílā, bílāj, vala i bila, balaj bilaj "billahi, Allah'a yemin ederim ki!" (TVS: 113).

bula ~ abla: Yenge, amca veya dayı karısı. > *Bşn-Srp.* búla "Müslümanlık hakkında dinî bilgiler veren kadın; kadınların sorunlarında onlara gerekli bilgileri vererek kendilerine yardımcı olan kadın; Müslüman kadını" / *Mak.* bula "Türk kadını; Müslüman kadın" (TVS: 136).

caiz: Din, yasa, töre veya başka bakımdan işlenmesinde, yapılmasında sakınca olmayan, yapılıp işlenmesine izin verilen, uygun, yerinde sayılan, yakışık olan. > *Bşn-Srp.* džaiz "izin verilmiş olan, uygun; dinen yapılması caiz olan" (TVS: 149).

cami: Müslümanların hep birlikte namaz kılmak için toplandıkları yer. / *Rom.* giamie, geamiâ, geamie "cami" / *Çek.* džamie "cami" / *Bul.* cami, camiyά "cami" / *Bşn-Srp.* džάmija "cami" / *Mak.* camiya, jamia "cami" / *Yun.* cami "cami" (TVS: 150).

cehennem: Dinî inanışlara göre, kötülük yapanların öldükten sonra ceza görecekleri yer, tamu. > *Rom.* dženune "cehennem" / *Bul.* cendém "cehennem; tutukevi, polis merkezi"; cendemé, candemól "cehennem ol; canın cehenneme!" / *Bşn-Srp.* džehénem, džeénem, džénem, "cehennem"; dzenemlija "cehennemlik" / *Mak.* çenem, cevnem "cehennem" (TVS: 152).

cemaat: Bir imana uyup namaz kılan kişiler. > *Bşn-Srp.* džémat, džématski "kalabalık, topluluk; birlikte ibadet edenler topluluğu, cemaat"; džématile "topluca; birlikte yapılan ibadet"; dzemâtlija "cemaatten olan"; džématski médžlis "cemaat toplantısı"; džématski imam "cemaat başı" (TVS: 153).

cenabet: Cünüp, cünüp olma durumu. > *Bul.* cenabét-in "pis, uğursuz; şeytan"; cenabetlik "pislik, uğursuzluk; şeytanca davranış" / *Bşn-Srp.* dženάbet "kirli, pis, kötü" / *Mak.* cenabet "cenabet" (TVS: 153).

cenaze: 1. Kefenlenip tabuta konmuş, gömülmeye hazırlanmış ölü. 2. Cenaze töreni > *Bul.* cenaze "ölü, ölü beden; ölü için yapılan tören" / *Bşn-Srp.* dženâza, džennâza "cenaze" dženâze-nâmâz "cenaze namazı" (TVS: 154).

cennet: Dinî inanışlarına göre, iyilik yapanların, günahsızların öldükten sonra sonsuz bir mutluluğa kavuşacakları yer; uçmak. > *Bul.* celnet "cennet, uçmak" / *Bşn-Srp.* džénet "cennet"; dženétlija "cennetlik; iyi insan" (TVS: 154).

cihat: Din uğruna yapılan savaş. > *Bul.* cihát, cihád "kutsal Müslüman savaşı" / *Bşn-Srp.* džíhet, džíhād "din savaşı" (TVS: 159).

cin: Masallara, bazı inançlara göre, göze görünmeyen yaratık. > *Rom.* gin "cin, hortlak; karakoncolos" / *Bul.* cin "cin, hortlak; şeytan"; cincíya "şeytanca ruh; büyücü, falcı"; enceliy "kötü ruh" / *Bşn-Srp.* džïh "gözle görülmeyen ruh; kötü ruh, şeytan"; džindodža, džmdžihodža "cinci hoca" / *Mak.* cin "cin, peri" (TVS: 159).

cizye: İslam ülkelerinde Müslüman olmayanlardan alınan bir çeşit vergi. > *Bul.* Cizyè "Müslüman olmayanların vatandaşlık vergisi" (TVS: 160).

cuma Haftanın altıncı günü, perşembe ile cumartesi arasındaki gün. > *Bşn-Srp.* džúma, džümāj, dzumája "ibadetle camide geçirilen kutsal gün; cuma günü" (TVS: 161).

cübbe: Hukukçuların, üniversitelerde belli bir aşamaya ulaşmış olan bilim adamlarının, din adamlarının elbise üstüne giydikleri uzun, yenleri geniş düğmesiz giysi. > *Bşn-Srp.* džúbe, džúba "din adamlarının giydikleri, çuhadan yapılan palto; zıbın" (TVS: 161).

cünüp: Cinsel yaklaşmadan sonra, dinin buyurduğu yolda henüz yıkanmadığı için temiz sayılmayan (kimse), cenabet. > *Bşn-Srp.* džünup, đunup, džúnupast "yıkanılması gereken hâllerden sonra yıkanmayan kimse, cenabet; uğursuz kimse"; džunúpluk "yıkanmadan oturma hâli, cenabetlik" (TVS: 162).

çıfıt: Yahudi. > *Rom.* ciufut "cimri, pinti; tefeci; serkeş, dik kafalı, geçimsiz; Yahudi" / *Bul.* çifút-in "cimri, pinti; Yahudi"; çifutka "Yahudi kadın"; çifutçe "Yahudi çocuk"; çifûtski, çıfıtlık, çiyutlük "Yahudilik; pintilik" / *Bşn-Srp.* čiput, čifut, čivut, čı'fııt, čivut "Yahudi; cimri, pinti"; čifııthána "Yahudilerin ibadet yeri, havra" (TVS: 195).

derviş: 1. Bir tarikata girmiş, onun yasa ve törelerine bağlı kimse. > *Çek.* derviš "derviş" / *Bul.* dervíš "derviş"; dervişçe "dervişçe" / *Bşn-Srp.* dérvīs "derviş, dindar, tarikat mensubu; iyi huylu ve davranışlı"; dervişane "dervişçe, derviş gibi yaşayan"; devišluk "dervişlik"; poderviši "dervişleşmek" / *Mak.* derviş, dirvişin "derviş"; derviçka, dervişka "derviş kadın" / *Yun.* dervişis, dervisis "cesur, yürekli" (TVS: 239).

destur: İzin, müsaade. > *Bşn-Srp.* déstūr "izin verin, izinlidir! anlamındaki bu söz, dindarlarca kullanılır" (TVS: 240).

devir: Dönme, dönüş; bir görevin bir kimseden bir başkasına geçmesi. > *Bşn-Srp.* dëvr, dëvar, dëver "Birisinin ölümünden sonra, onu toprağa vermeden önce yapılan tören" (TVS: 241).

din: Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet. > *Bul.* dínislam, dínislyam "İslam dini"; dinsíz-in, dinsíz-imansíz "dinsiz, acımasız, zalim", din-dušmaní "din düşmanı" / *Bşn-Srp.* dîn "din, inanç, dinî kural"; din-dušman "din düşmanı", dínsuz "dinsiz" / *Mak.* dinsuz, dinsaz "dinsiz" (TVS: 246).

dönme: Başka bir dindeyken Müslüman olan, mühtedi. > *Bul.* dönme, dyunme "dininden dönen kimse" / *Yun.* dunmés "dinini değiştirmiş, mürtet" (TVS: 259).

dua: 1. Tanrı'ya yalvarma, yakarış. 2. İbadet veya yakarma amacıyla okunan dinî değeri olan metin. > *Bul.* duá, duvá "dua"; duvacíya, dovacíya "duacı, dua eden; bağışçı, hayır işleri yapan" / *Bşn-Srp.* dóva "dua, yakarış"; dovádžija "kendisi veya bir başkası için dua eden kimse, duacı"; dövu učiniti, dövu činiti "dua etmek, kendisinin veya bir başkasının iyiliği için dua etmek" / *Yun*. dovás, továs, toğás, doá "dua, yakarış", dovacís "dua eden" (TVS: 261-262).

elçi: Yalvaç, peygamber, resul. > *Bul.* elçiya "elçi; Tanrı elçisi, peygamber / *Yun.* elçís, elcís "elçi; peygamber" (TVS: 278).

emir: Buyruk, komut. > *Bşn-Srp.* emírul-müminīn "İslam ülkelerinin yöneticisi"; émri-iláhī "Allah'ın emri" (TVS: 280).

evliya: 1. Erenler, ermişler, veliler. 2. Yatır. > *Bşn-Srp.* evlija "evlíya; iyi huylu kimse"; evlijáluk "evliyalık; iyi huyluluk" / *Yun.* evliás "Türk din adamı" (TVS: 290).

eyvallah: "Allaha ısmarladık, öyle olsun" anlamlarında kullanılan bir seslenme sözü > *Bul.* évala "onama, uygun bulma; bravo, aferin; teşekkür" / *Bşn-Srp.* ëjvalah, ëjvala "hoşça kal" / *Mak.* eyvala "eyvallah" / *Yun.* eyvallá, envallá, évalla "teşekkür ederim, sağ ol" (TVS: 291).

ezan: İslamlıkta namaz vaktini bildirmek için müezzinin yaptığı çağrı. > *Bul.* ezán "ezan, namaz çağrısı" (TVS: 291).

farz: Müslümanlıkta, özür olmadıkça yapılması zorunlu, yapılmaması günah sayılan. > *Bşn-Srp.* fárz "farz, koşul"; feráiz "şeriata göre süregelen" (TVS: 295).

fasık: Allah'ın emirlerini tanımayan, sapkın, günah işleyen. > *Bşn-Srp.* fásik "sapkın, günahkar" (TVS: 295).

fıkıh: İslam hukukunda din ve dünya işleri ile ilgili ana kaynaklardan yararlanarak konulmuş olan kuralların bütünü. > *Bul.* fıkh "genel prensip; İslam kanunları" (TVS: 300).

gâvur: 1. Müslüman olmayan kimse, Hristiyan. 2. Dinsiz kimse > *Rom.* ghiaur, gheavur "dinsiz; batıl inançlı" / *Çek.* daur, dzaur "gâvur" / *Bul.* gyaür-in "Müslüman olmayan", gya-vurlük "Müslüman olmayış, tanrı tanımazlık", kaür "gâvur parası, bakır para"/ *Bşn-Srp.* daur, dâurin, dâvur, daürka, kaur, kâurin "Müslüman olmayan; dinsiz, Hristiyan"; cîaürluk "inançsızlık, dinsizlik"; kaurbasa "gâvurların başkanı"; kâfirison "gâvurların yaşadığı yer veya devlet"; kâurkinja "gâvur karısı"; kâuriti "birini gâvur yapmak"; pokauriti "gâvurlaşmak, din değiştirmek"/ *Yun.* ğiaüris "gâvur; küfür sözü" (TVS: 311).

gusul: İslam dininin gerekli gördüğü durumlarda ve biçimde yıkanıp aptes alma, boy aptesi. > *Bşn-Srp.* gúsul, gásul "gusül"; gásal "ölü yıkayıcı"; gasulhána "ölü yıkama yeri"; gásuliti, gáseliti "abdest almak; ölü yıkamak" (TVS: 331).

gülbank: Hep bir ağızdan ve makamla yapılan dua veya ant. > *Bşn-Srp.* đúlbek, đöva, đúlbe-dóva, đúlbend-dóva, đülbek, ćuldétlja dóva "hep bir ağızdan yapılan dua" (TVS: 332).

günah: Dince suç sayılan iş veya davranış > *Bul.* gyonáh "günah" / *Bşn-Srp.* đünāh, günāh "günah"; đunáhcar. gunáhcār "günahkar, çok günahı olan" / *Yun.* kunáhi "günah, suç"; kunahker "günahlı" (TVS: 334).

hacı: Din buyruklarını yerine getirmek için hacca gitmiş Müslüman. > *Rom.* hagiŭ, agiŭ, agia "hacı"; agialîc, hgialîc, hagialâc "hacılık, Kudüs'ü ziyaret", a se duce la în hagialâc "hacca gitmek" / *Bul.* hací, hacíya "hacı, hacca giden", hacilík "hacılık" / *Bşn-Srp.* hádž "hac, hacca gitme"; hâdži, hadžo, hadžija "hacı"; hadžiluk "hacılık"/ *Yun.* hacís, hacidaína, hacúdi "hacı, Mekke veya Kudüs'ü ziyaret eden"; hacilíki "hacılık, kutsal yerleri ziyaret etmiş olmak" (TVS: 339).

hafız: Kur'an'ı bütünüyle ezbere bilen ve okuyabilen kimse. > *Bşn-Srp.* háfîz, háfuz "Kur'anı ezbere bilen"; háfizluk "hafızlık" / *Mak.* afaz, afuz "hafız" / *Yun.* hafúzis "Müslüman din adamı" (TVS: 339).

halife: Hz. Muhammed'in vefatından sonra ümmet idaresinin başma geçen kimse. > *Bul.* halif, halife "halife" / *Bşn-Srp.* halífa "halife, Osmanlı sultanı" / *Mak.* kalif "halife" / *Yun.* halífis "sultanın dinî unvanı" (TVS: 342).

haram: Din kurallarına aykırı olan, dince yasak olan. > *Rom.* haram "haram, yasak"; harâm-başa, aram-başa, arimbaşa "eşkiya başı"; haramgiü "haramcı, haydut"; a mînca haram "haram yemek; yalan söylemek" / *Bul.* harám "yasak, yasaklanmış olan"; harámciya "hırsız, dolandırıcı"; haramzalik "dolandırıcılık, hırsızlık"; haram-yecıya, haramkör "haram yiyici" / *Bşn-Srp.* harám, áram "haram, yasak olan şey"; harambasa, ârambasa "eşkıya başı"; hâram-mâl "haram mal"; háramósum "haram olsun"; haramzáde "piç"; haramin' "haram etmek, bağışlamamak" / *Mak.* aram "haram"; aramiya, aramolebka, aramolebets, aramzade "haramcı, haram yiyici; harami, haydut" / *Yun.* harámi, harám "haram, yasak"; haramízo "boş yere harcamak, ziyan etmek, heder etmek"; haramofáis "asalak" (TVS: 349).

hasenat: İyilikler, iyi hâller, iyi işler. > *Bşn-Srp.* hasénat "iyilik, hayır" (TVS: 353).

hatip: Cuma ve bayram namazından önce camilerde hutbe okuyan kimse. > *Bul.* hatíp "Müslüman vaiz" (TVS: 356).

hayır: İyilik, karşılık beklenmeden yapılar yardım. > *Bul.* haír "uğur; sevap" hairlíya "hayırlı, uğurlu"; hayırlí-laf "dua. temenni, iyi dilek"; hayırlı olsun, hairdžija "uğurlu olsun!"; hairsíz-in "hayırsız, işe yaramaz"; haír-habér, ıfr-ıbér "haber, mesaj"; hayrola "hayrola?"; hairliştisvam se. hairliştişa se "el sıkışıp hayırlı olmasını dilemek" / *Bşn-Srp.* háir, hájir, hájr, ájir "iyilik, hayır" hairdzija "hayır işleyen"; háir-dōva "hayır dua"; haírli, haírlija, háirin "hayırlı, mübarek, kutlu; şanslı; uğurlu"; haírsuz, né-hajir, nehair "hayırsız, kimseye yararı olmayan"; hâir-haber "iyi haber"; hâir sahibija "hayır işlerini seven"; háirola "hayrola?"; hájra-kâršu "güle güle!" / *Mak.* air "hayır, sevap"; airliya "hayırlı, uğurlu"; airsaz "hayırsız, uğursuz" / *Yun.* haíri, hair, hayír "hayır"; hayrlís, hayrlídikos "yararlı"; hayrsízis "işe yaramaz, yararsız"; haireftos "hayırlı, vefalı"; ahaireftos "yaramaz, hayırsız, vefasız" (TVS: 360).

hayrat: 1. Sevap kazanmak için yapılan hayırlı işler, iyilikler. 2. Sevap için kurulan müessese > *Bul.* hayran "iyi insan, hayır sahibi"; hayrát "hayır sahibi kişilerin herkes için yaptığı şey" / *Bşn-Srp.* hájrat "iyilik amacıyla yapılan" (TVS: 361).

hazret: Yüce kabul edilen kimselerin adlarının başına saygı, övme, yüceltme amacıyla getirilen unvan. > *Bşn-Srp.* házret "kutsal, şerefli, yüce"; hazretleri "saygı sözü" / *Yun.* hazirét "peygamber; saygı sözü" (TVS: 363).

helal: Dinin kurallarına aykırı olmayan, dince yasaklanmamış olan. > *Rom.* halal "helal; aferin, yaşa, bravo"; halal să-ti fie 'helal olsun sana" / *Bul.* halál "helal, afiyet olsun, yarasın!"; helallaştísvam se "birbirine hakkını helal etmek, helalleşmek" / *Bşn-Srp.* hálal "helal, yasak olmayan; bağış"; halâluk "helallik"; haláliti, aláliti, hálal učiniti "bağışlamak, helal etmek"; haláliti se "helalleşmek"; hálal-mal "helal mal"; halálósum "helal olsun"; halál ti bilo "benden sana helal olsun" / *Mak.* alal "helal"; alal çini "helal etmek"/ *Yun.* haláli, halâlin "helal" (TVS: 363).

hoca: 1. Müslümanlıkta din görevlisi. 2. Medresede öğrenim gören sarıklı, cübbeli din adamı. > *Çek.* hodza "hoca" / *Rom.* höge "öğretici; usta; bilge; efendi, çelebi" / *Bul.* hócá, hóca "öğretici; usta; bilge; efendi, çelebi; Müslüman hoca"; hocalık "hocalık" / *Bşn-Srp.* hźdźa,koźda, òdźa "öğretici, usta; bilge, efendi, çelebi"; hóddźaluk "hocalık, öğretmenlik"; rashódźiti "hocalık görevinden ayrılmak, hocalığı bırakmak" / *Mak.* hoca, hodaja, ocaoja "hoca" / *Yun.* hócas, hocias " öğretici, usta; bilge, efendi, çelebi (TVS: 371-372).

huri: Cennette yaşadığına inanılan kız. > *Rom.* hurie "huri, melek" / *Bul.* huríya "huri, melek; güzel kadın" / *Bşn-Srp.* húrija "huri, melek" (TVS: 375).

hutbe: Cuma ve bayram namazlarında minberde okunan dua ve verilen öğüt. > *Bul.* hutbé "Cuma günleri yapılan sultanı anma duası" / *Bşn-Srp.* hútbe, húdba "camilerde haftada bir verilen öğüt" (TVS: 376).

ıskat: Ölenlerin kılınmamış namazları ve tutulmamış oruçları için verilen sadaka. > *Bul.* iskát "cenaze töreninde saçılan para, tahıl ve benzeri şey" / *Bşn-Srp.* ískat "ölünün bıraktığı mirasın bir kısmının hayır işlerinde kullanımı" (TVS: 379).

ibadet: 1. Tanrı buyruklarını yerine getirme, Tanrı'ya yönelen saygı davranışı, tapınma. 2. Ayin, kült. > *Bul.* ibadét-eri "ibadet yeri, kutsal mekân" / *Bşn-Srp.* ibádet "Allah'a yalvarma, namaz kılma ve dinin gereklerini yerine getirme; ibadet etme" (TVS: 381).

iblis: Şeytan. > *Rom.* iblis "şeytan, cin" / *Bşn-Srp.* iblīs, iblīz "iblis, şeytan" (TVS: 381).

ihram: Kabe'ye girerken hacıların örtündükleri dikişsiz bürgü. > *Bşn-Srp.* íhrām "hacıların giydikleri yün veya pamuk ketenden, beyaz renkli ve dikişsiz giysi" (TVS: 386).

ikindi: İkindi vakti kılınan namaz. > *Rom.* chindie " akşam duası, ikindi namazı" / *Bul.* ikindiya, kindiya "ikindi vakti; ikindi namazı " / *Bşn-Srp.* ićindija, ikíndija, jećíndija, jekindija "ikindi vakti; ikindi namazı" / *Mak.* ikindiya "ikindi" / *Yun.* kendí, hendí "ikindi, öğleden sonra" (TVS: 387-388).

ilahi: 1. Tanrı'ya özgü, tanrısal. 2. Tanrı'yı övmek, ona dua etmek için yazılıp makamla okunan nazım. > *Bşn-Srp.* ilâhīcum "Allah için, Allah adına!"; iláhija "dinî şarkı"; îlâhī jârabi "Allahım!" (TVS: 389).

imam: 1. Cemaate namaz kıldıran kimse. 2. Müslümanlıkta mezhep kuran kimse. 3. Hz. Muhammed'den sonra onun vekilliği görevini üzerine alan halifelere verilen unvan. > *Rom.* imám "imam, namaz kıldıran kişi" / *Çek.* imam "imam" / *Bul.* imám-in "imam; Müslüman din adamı"; imamát "imamlar birliği, imamlık" / *Bşn-Srp.* imām "imam"; imâma "türban, sarık"; imámet, imamétluk "imamlık mesleği, imamlık hizmeti" / *Mak.* imam "imam" / *Yun.* imámis "imam" (TVS: 391).

iman: 1. Dinin ortaya koyduğu dogmalara inanma, din inancı, kutsal inanç, inanç, itikat. 2. İslam dinine inanma. 3. Güçlü inanç, inan > *Ar.* rmânsiz "imansız, inançsız"/ *Bul.* imán "iman, inanç"; imansız "inançsız; yağsız peynir" / *Bşn-Srp.* ímān, âmán, jáman "Tanrı'ya inanma; İslam dini"; íman-dóva "Müslüman birine ölümünden sonra defnedilirken üzerine konan Arapça yazılmış dua"; imânsuz "inançsız, dinsiz / *Mak.* imansuz "imansız" / *Yun.* imáni, imán "inanç"; imansizis "inançsız" (TVS: 391-392).

imsak: Ramazanda oruca başlama zamanı. > *Bul.* imzâk "gece oruca başlama vakti / *Bşn-Srp.* imsāk, imsāć "oruca başlama zamanı"; imsakíja "imsak vakitlerini bildiren tablo" (TVS : 393).

inşallah: "Tanrı dilerse" anlamında dilek anlatır. > *Bul.* isalla, íşallah, ínşallah "inşallah" / *Bşn-Srp.* ínšalāh, inšanlāh "inşallah, Allah izin verirse / *Mak.* isala "inşallah"; isala masala "inşallah maiallah" / *Yun.* inşalláh, inşallá "inşallah (TVS: 396).

istihare: Bir inanışa göre, girişilecek bir işin hayırlı olup olmadığını rüyadan anlamak için abdest alıp dua okuyarak uyuma. > *Bşn-Srp.* iştihára, istiára, istijára "bir işin hayırlı olup olmadığını rüyadan anlamak için namaz kılıp uyuma, böyle bir niyetle kılınan namaz" (TVS: 400).

Kâbe: 1. Hicaz'da Mekke şehrinde bulunan kutsal yapı. 2. İslamların namaz kılarken yöneldikleri taraf; gücü olanların da hacı olmak için gidip ziyaret ettikleri yer > *Bşn-Srp.* ćaba, ćabi "kutsal şehir, Hristiyanlarca kutsal olan Kudüs, Müslümanlarca kutsal yer olan Mekke şehirleri"; ćabútija, ćabúrtija, kabútija "Müslümanların öldükten sonra tabutlarının üzerine konulan ve Kabe'nin örtüsünden getirilen çuha parçası" / *Yun.* kabé "Kâbe" (TVS: 408).

kadı: Tanzimat'a kadar her türlü davalara, Tanzimat'la Medeni Kanun arasındaki dönemde ise yalnız evlenme, boşanma, nafaka, miras davalarına bakan mahkemelerin başkanlarına verilen ad > *Rom.* cadĭ, cadiŭ "kadı, hakim, yargıç" / *Çek.* kâdi "kadı" / *Bul.* kadíya "kadı, Müslüman yargıç"; kadılík "kadılık" / *Bşn-Srp.* kázī, kádī, kádija "şeriat yargıcı, kadı"; kadíluk "kadılık, kadılık mesleği; Osmanlı yönetim birimi / *Mak.* kadiya "kadı"; kadiluk, kadiola "kadılık"; kadiitsa "hanım kadı" / *Yun.* katís, kadís "kadı, yargıç"; kadılık "yargıçlık; kadının adalet alanı, kadının sorumluluk bölgesi" (TVS : 412).

kadir: "Her şeye gücü yeter" anlamında Tanrı'nın sıfatlarından biri. > *Bşn-Srp.* kádar, káder "gücü yeten, bir şeyi yapabilme yeteneği olan" (TVS:413).

kâfir: 1. Tanrı'nın varlığını inkâr eden kimse. 2. Genellikle Hristiyanlara verilen ad. > *Rom.* ghiaúr "gâvur, kâfir; acımasız" / *Bul.* kafir, gyavúr, gyaur, kyafir-in "gâvur, Hristiyan erkek; inançsız"; kaurka, kavurka. kavursld "Hristiyan kadın"; kyafiroglu kyafir "imansız oğlu imansız" / *Bşn-Srp.* đávur, đáur, čáfir, kávur, ćáfır, káfir "inançsız; Müslüman olmayan kimse"; ćafirluk, kafırluk "bir yaratıcının olduğuna inanmama; Müslüman olmama"; cufári, kufári "inançsızlar, kâfirler" / *Yun.* kiafîros "Hristiyan; acımasız; Allahsız" (TVS: 414-415).

kıraat: Kur'an'ın belli kural ve işaretlerine göre okunması. > *Bşn-Srp.* kiráet "Kur'an'ı doğru olarak okuma" (TVS: 498).

kıyamet: 1. Tek tanrılı dinlerin inanışlarına göre dünyanın sonu ve bütün ölülerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman. > *Bul.* kaemét, kayemét "varlığın yok oluşu; ikinci doğuş, yeniden diriliş" / *Bşn-Srp.* kijámet, jévmi-kijámet "dünyanın son günü; talihsizlik, felaket, kargaşalık" (TVS: 506).

kızılbaş: Şii mezhebinin bir kolundan olanlara verilen ad. > *Rom.* câzilbáş "kizilbaş; İranlı" / *Bul.* kizilbáş "kizilbaş, kızılbaşlık" / *Bşn-Srp.* ćesélbaš, ćesélbaša, kizilbaş "kızılbaç" / *Yun.* kizilbás "kizilbaş" (TVS: 508).

kitap: Kutsal kitap. > *Bşn-Srp.* ćı'tâb, ćitap, kitab "kitap; kanun kitabı; din kitabı; sözlük"; ćitâbija, kitabija, citâplija "din kitaplarına inanan" (TVS: 513- 514).

kudret: 1. Tanrı yapısı 2. Tanrı'nın ezeli gücü > *Bşn-Srp.* kúdret "Tanrı'nın gücü" (TVS: 539).

küfür: Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi dinin temellerinden sayılan inançları inkâr etme ve bu yolla söylenen söz > *Bşn-Srp.* ćúfur, kúfur "inançsızlık, Allah'ın varlığına inanmama; İslam dinini terk etme"; ćúfur-besjeda, küfür besjeda "cezası ağır olan inançsızlık, dinsizlik"; ćufûrluk, kufûrluk "inançsızlık, Allah'a inanmama; İslam dinini terk etme"; pöcufuriti "küfre sapmak, kâfir olmak" (TVS: 558).

lanet: Tanrı'nın sevgi ve ilgisinden mahrum olma, beddua. > *Bşn-Srp.* lánet, nálet "lanet, beddua, kargış"; nálet, náletrtīk "bedduaya uğramış; şeytan"; nálet davla, nálet šejtana, nálet ga bilo! "lanet olsun!"; nalétlema, naljetljéma, naletléma "beddua, aforoz"; nâletōsum "şeytan götürsün, lanet olsun!" / *Mak.* lanet, nalet "lanet" / *Yun.* nalét, lanétis, nalétis "huysuz, kaprisli; lanetli, melun" (TVS: 567).

mahşer: Kıyamet günü dirilenlerin toplanacaklarına inanılan yer. > *Bşn-Srp.* máhšer "kıyamet gününde toplanılacağına inanılan yer; büyük kalabalık, yığın, kitle" / *Yun.* maaseré "kıyamet günü" (TVS: 579).

maşallah: "Ne güzel", "Allah nazardan saklasın" gibi beğenme duygulan anlatır. > *Rom.* masala "harikulade!; Tanrı seni korusun!" / *Bul.* masálla, masála "alkışlama sözü: bravo, aferin!" / *Bşn-Srp.* mâšalāh, mâšâlā, mâšalāh, mašallāh "şaşma ve beğenme sözü"; masâlati se "maşallah takmak" / *Mak.* masala "maşallah" / *Yun.* mássalla "hayranlık sözü" (TVS: 590).

medrese: İslam ülkelerinde, genellikle İslam dinî kurallarına uygun bilgilerin okutulduğu yer. > *Bul.* medresé "Müslüman din okulu" / *Bşn-Srp.* medrésa "mektep, üniversite"; medresélija, medréslija, medrésli "medreseli, medreseye ait; medrese öğrencisi" / *Mak.* medresa "medrese" / *Yun.* medrese "eğitim yeri, eski okul" (TVS: 595).

mekruh: İslam dininde, dince yasaklanmadığı hâlde yapılmaması istenen > *Bul.* mekrúv "iğrenç; gevşek, üşengeç, tembel" / *Bşn-Srp.* mékrūh, méćrūh "istenmeyen, dince yasaklanmadığı hâlde, yapılmaması tavsiye edilen şey" (TVS: 596).

merhum: 1. Ölmüş bir Müslüman'dan söz edilirken "Tanrı'nın rahmetine kavuşmuş" anlamında kullanılır, rahmetli. 2. Ölmüş Müslüman erkek > *Bşn-Srp.* mérhum, méhrūm "ölmüş, merhum, rahmetli" (TVS: 602).

mescit: 1. Cami. 2. İçinde cuma ve bayram namazı kılınmayan, minaresiz, küçük cami >*Bşn-Srp.* mésdžid, méćet, méćit "minberi ve minaresi olmayan küçük cami" / *Yun.* magisdion, meçition, mençiti "mescit (TVS : 603).

mihrap: 1. Cami, mescit gibi yerlerde Kabe yönünü gösteren, duvarda bulunan ve imama ayrılmış olan oyuk veya girintili yer. 2. Umut bağlanan yer >*Rom.*

mihrab "mihrap" / *Bul.* mihráb "mihrap"; merâpçe "oda duvarındaki oyuk, göz" / *Bşn-Srp.* míhrāb "kıbleye bakan ve herkesin ona doğru yöneldiği yer, mihrap" (TVS: 609).

minare: Namaz vaktinin geldiğini bildirmek için müezzinin çıkıp ezan okuduğu, bir veya birkaç şerefeli, çoğunlukla taştan, yüksek ve ince yapı > *Rom.* minarea, minaret "minare" / *Çek.* minaret "minare" / *Bul.* minare "minare"/*Bşn-Srp.* munára, minára, mináret, mináre "mináre" /*Mak.* minare "minare" / *Yun.* minarés "minare" (TVS: 609-610).

minber: Camilerde hatibin çıkıp hutbe okuduğu merdivenli, yüksekçe yer > *Bul.* mimber, minbâr "cami kürsüsü" / *Bşn-Srp.* mínber, mímber "minber " (TVS: 610).

molla: 1. Büyük kadı 2. Medrese öğrencisi 3. Dinî yönü ağır basan kimse > *Ar.* mullā, malla, mallā, munlā "molla" / *Rom.* mola "molla, bilgin" / *Çek.* molla "molla" / *Bul.* mollá, mulla "büyük şehirlerde Müslüman yargıç; kültürlü Müslüman kişi" / *Bşn-Srp.* múla, múlla, múnla "tahsilli kimse, din bilgini; kadı; din okulundaki öğrenci"; muláluk "molla veya kadının yönettiği bölge" / *Yun.* mulás "molla, öğretmen" (TVS: 613).

musalla: 1. Namaz kılmaya yarayan açık yer. 2. Camilerde cenaze konulup önünde namaz kılman yer > *Bul.* musala "toplu ibadet yeri" / *Bşn-Srp.* musála "Müslümanların kalabalık bir topluluk hâlinde bayram namazlarını kıldıkları yer, açıklık" / *Yun.* musallás "ezan okunan yer" (TVS: 619).

mushaf: Kur'an. > *Bul.* musáf "Kur'an" / *Bşn-Srp.* músāf "Mushaf, Kur'an" (TVS: 620).

muska: İçinde dinî ve büyüleyici bir gücün saklı olduğu sanılan, taşıyanı, takanı veya sahip olanı zararlı etkilerden koruyup iyilik getirdiğine inanılan bir nesne veya yazılı kâğıt, hamaylı > *Bul.* muská "sihir, büyü; büyü için yazılmış yazı" / *Bşn-Srp.* núskadžija "muskacı" (TVS: 620).

mübarek: Kutlu, uğurlu, kutsal. > *Bul.* myubarék "mübarek, kutsal, uğurlu" / *Bşn-Srp.* mubáreć, mübárek, bumbáreć "kutlu, hayırlı, uğurlu; iyi kimse, iyi huylu adam"; mubaréćī, bumbaréći, bumbarâćé! "kutlu olsun, hayırlı olsun!"; mubârećólā. mubârekólā! "kutlu olsun, mübarek olsun!"; mubarećleisati, mubarekléisati "kutlamak, tebrik etmek" (TVS: 622).

müderris: Medresede veya camide öğretmen > *Bul.* myudirrís "öğretmen, hoca" / *Bşn-Srp.* mudéris, mudériz "ders veren, medrese profesörü"; muderísluk, mudérizluk "medresede müderrislik hizmeti, görevi" (TVS: 623).

müezzin: Namaz vakitlerini bildirmek için ezan okuyan din görevlisi > *Rom.* muezin "müezzin, ezan okuyan" / *Bul.* müezín, myuezín "ezan okuyan hoca" / *Bşn-Srp.* mujézin "müezzin"; mujezínluk "müezzinlik hizmeti" / *Mak.* muezin "müezzin" / *Yun.* muezínis "minareden ezan okuyan" (TVS: 623).

müftü: İl ve ilçelerde Müslümanların din işlerine bakan görevli > *Rom.* muftiŭ, muhtiŭ, muftu "müftü, Müslüman din görevlisi" / *Çek.* mufti "müftü" / *Bul.* müftíya "müftü"; myuftyulík "müftülük" / *Bşn-Srp.* múftija, múhtija, múktija "fetva voc bilen din görevlisi"; muftiluk "müfhüı mesleği, müftülük"/ *Mak.* muftiya "müftü" / *Yun.* muftís "müftü" (TVS: 624).

mürit: Bir tarikat şeyhine bağlanarak ondan tasavvufun yollarını öğrenen, onun doğrultusunda ilerleyen kimse > *Bul.* myuríd "imam veya şeyhin öğrencisi" / *Bşn-Srp.* múrid "derviş adayı, bir şeyhe bağlı olan kişi" (TVS: 627).

mürtet: Müslümanlığı bırakıp başka bir dine geçmiş olan kimse > *Rom.* murtad "dininden dönen kimse" / *Bul.* murtát "din değiştiren kimse"; murtaklik "din değiştirmeye çağrı, mürtetlik, dinsizlik / *Bşn-Srp.* múrtat, múrtatin "hain; dinden çıkmış kimse"; murtátluk "hainlik, hıyanet" / *Yun.* murtátis "Hristiyan dönmesi, dönme" (TVS: 627).

Müslüman: 1. İslam dininden olan kimse. 2. Dine bağlı, dindar. 3. Doğru, haktan ayrılmaz kimse > *Rom.* moslim, busurman, musulmán "Müslüman" / *Bul.* myusyulmán-in "Müslüman, İslam" / *Sırp.* múslim, muslóman, musromanin. busloman, busorman, busromanin, busur-manin, muslímān, muslomanin, musromanje, muslumāní, musliman "islam dininden olan kimse" / *Mak.* musliman, musriman "Müslüman": muslimanski "Müslüman, Müslümanlıkla ilgili" / *Yun.* muselimıdes "Müslümanlar"; mu-sulmános "Müslüman" (TVS: 628).

nafile: Fazladan kılman namaz veya tutulan oruç > *Bşn-Srp.* nafila, nafilja "boş yere, gereksiz olan; nafile namazı" (TVS:632).

namaz: Müslümanların günde beş kez kılmaları dince buyrulan ibadet > *Rom.* namas "namaz" / *Bul.* namáz "Müslüman ibadeti namazlık, namazla "üzerinde namaz kılınan halı veya kilim"/ *Bşn-Srp.* námāz "namaz"; námāzbez "Müslüman kadınlarının namaz kılarken örtündükleri örtü"; namáščija "namazını düzenli kılan kimse / *Mak.* namaz "namaz" / *Yun.* namázi, namáz "namaz, ibadet" (TVS: 634).

ney: Türk müziğinde ve özellikle tekke müziğinde yer alan, kaval biçiminde, yanık sesli, kamıştan bir üfleme çalgısı > *Bşn-Srp.* näj "dervişlerin törenleri esnasında çaldıkları uzun ve ince düdük, ney" (TVS: 640).

oruç: Tanrı'ya ibadet amacıyla yeme, içme gibi birçok şeyden belli bir süre veya biçimlerde kendini alıkoyma. 2. Haz veren şeylerden sağlanan yoksunluk > *Bul.* orúç "Müslüman orucu" (TVS: 656).

peygamber: 1. Tanrı'nın buyruklarını bildiren, haber getiren kimse, yalvaç, elçi, resul, nebi. 2. Hazreti Muhammed > *Bul.* peygambér "peygamber" / *Bşn-Srp.* pejgámber, penjgámber "Tanrı elçisi, peygamber" (TVS: 690).

pir: Bir tarikat veya sanatın ilk kurucusu. > *Bşn-Srp.* pîr "derviş, tarikat lideri; bir esnaf teşkilatının saygılı lideri; bir konunun bilgili ve tecrübelisi" (TVS: 693).

rab: Tanrı. > *Bul.* yarabim "Tanrım!" / *Bşn-Srp.* räb "tanrı, allah"; räbum alāh! "Tanrım!" (TVS: 701).

rahmet: Birinin suçunu bağışlama, yargılama, merhamet etme. > *Bul.* rahmét "ölümden sonraki mutluluk, öbür dünyadaki huzur"; rahmetliya "ölü, ölmüş kimse; dua sözü: öbür dünyada mutlu olsun!" / *Bşn-Srp.* ráhmét "merhamet, bağışlama; yağmur; Allah'ın rahmetine kavuşmuş olma; öldükten sonra Allah'ın affına uğrama; "Allah rahmet eylesin!"; rahmétli, rahmétlija "ölen kimse" / *Yun.* rahmetlís "merhum" (TVS: 702).

Ramazan: Ay takviminin dokuzuncu ayı, üç aylar adı verilen Recep, Şaban ve Ramazan aylarının sonuncusu ve oruç tutulan ay > *Rom.* ramazan "ramazan ayı, oruç ayı" / *Bul.* ramazán, ramadán "Ramazan, oruç ayı"; ramazanlíya "oruçlu"; ramazan halvasí "Ramazan helvası" / *Bşn-Srp.* ramázān "Ramazan" / *Mak.* ramazan "Ramazan" / *Yun.* ramazán "Ramazan" (TVS:703).

rekât: Namazda bir kıyam (ayakta durma), bir rüku (ayaktayken eğilme) ve iki secdeden (yere kapanma) oluşan bölüm > *Bşn-Srp.* réćāt, rekât "namazdaki rekat, namaz bölümü" (TVS: 705-706).

sadaka: 1. Dilenciye verilen para. 2. Yoksullara yardım olarak karşılıksız verilen şey > *Bul.* sadaká, sadiká "sadaka" / *Bşn-Srp.* sadáka "sadaka, yardım"; sadákai-fitr, sadákai-fitre, vitre "Ramazan ayında yoksullara verilmesi gereken para yardımı" (TVS: 714).

sahur: 1. Ramazan ayında oruç tutanların gün doğmadan önce belirli saatte yedikleri yemek > *Bşn-Srp.* séhūr, súfur "sahur" (TVS: 718).

salavat: 1. Namazlar. 2. Hz. Muhammed ve onun soyundan gelenlere saygı bildirmek için okunan dua. > *Bul.* salavát "ölüm töreni, ölü için dua " / *Bşn-Srp.* salávāt "Hz. Muhammed'in adı geçince Arapça olarak edilen dua"; salavátati "salavat vermek" / *Yun.* salavatízo "din değiştirmek"; salavâtismán. "din değiştirenlerin ibadeti" (TVS: 722).

sarık: Kavuk, fes gibi bazı başlıkların üzerine sarılan tülbent, abani veya şala verilen ad > *Ar.* Saraguc "bas örütüsü" / *Rom.* saric "sarık, başlık" / *Bul.* sarík, saruk "sarık, türban / *Bşn-Srp.* sáruk "sarık,türban" sarúklija "başında sarığı olan kimse" (TVS :731- 732).

s**ebil:** 1. Kutsal günlerde karşılık beklemeden, hayır için dağıtılan içme suyu. 2. Genellikle camilere bitişik özel bir biçimde yapılmış, karşılık beklemeden, hayır içir içme suyu dağıtılan taş yapı, sebilhane. > *Bşn-Srp.* sébīlj "hayır için yollara yapılan çeşme" (TVS: 738).

seccade: Bir kişinin üzerinde namaz kılabileceği büyüklükte, halı veya kumaştan yaygı, namazlık. > *Rom.* segedeá, sigideá "seccade" / *Bul.* secadé, secedé "namaz halısı" / *Bşn-Srp.* sedžáda, serdžáda, srdžáda, srdžáza "üzerinde namaz kılman örtü veya halıcık" / *Mak.* secade, sicade "seccade" / *Yun.* sicadés "seccade; halı, kilim" (TVS: 738-739).

secde: Namaz kılarken alnı, el ayalarını, dizleri ve ayak parmaklarını yere getirerek alınan durum. > *Bşn-Srp.* sédžda, sédžde "secde, namazda eğilme durumu, yükünme" (TVS: 739).

sela: Cemaati bayram veya cuma namazına çağırmak veya bazı yerlerde de cenaze için kılınacak namazı haber vermek amacıyla minarelerde okunan salat > *Bul.* salió "Müslüman ölü töreni için çağrı" / *Bşn-Srp.* sála "cenaze namazına çağrı için minarede okunan dua" (TVS: 721).

sevap: Hayırlı bir iş davranış karşısında Tanrı tarafından verileceğine inanılan ödül. > *Bul.* sebáp "iyi davranış hayır işi" / *Bşn-Srp.* sévāb, sévāp "iyi davranış, hayırlı iş; iyi bir iş için verilen ödül"; sevápčija "iyi işler,hayırlı işler yapan kimse"; osevábiti, asevápiti "hayır yapmak, sevap kazanmak / *Mak.* sevap "sevap" (TVS: 748).

sofu: Dinin buyruk ve yasaklarına bütünüyle uyan kimse > *Bşn-Srp.* sófija "aşırı dindar kimse; mistik felsefeye bağlı kimse" (TVS: 764).

sual: Soru. > *Bşn-Srp.* suáldžija "som soran; öbür dünyada som soracaklarına inanılan melekler" (TVS: 769).

sünnet: 1. Hz. Muhammed'in Müslüman için uyulması gerekli sayılan davranışları ve herhangi bir konuda söylemiş olduğu söz. > *Bul.* sunét, syunét "geleneksel tören"; syunetçíya "sünnetçi"; sunetlíya, syunetlíya "sünnetli"; syunet dyuyunyu "sünnet düğünü" / *Bşn-Srp.* súnet "Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarının bütünü; erkek çocukların sünnet edilmesi işlemi"; sunétlija "sünnetli, sünnet edilmiş olan"; sunétluk, súnluk "sünnet sonrası tertip edilen eğlence"; sûnetiti, osúnetiti, posúnetiti "sünnet etmek" / *Mak.* sunet duyuni "sünnet düğünü" / *Yun.* sünnéti, sünnét "sünnet"; sunetçís "sünnetçi"; sunnetlís "sünnetli"; sunneteúo "sünnet etmek" (TVS: 775).

Sünnilik: Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in sünnetlerine göre davranışıyla en doğru ve tek yol sayan dört büyük mezhep. > *Bul.* sunít "sünnilik" / *Bşn-Srp.* súnije, súniti "sünni" (TVS:775).

şeriat: Kur'an ayetlerinden, peygamber sözlerinden çıkarılan, dinî temellere dayanan Müslümanlık kanunları, İslam hukuku. > *Bul.* şer, şeríya, şeriát "Müslümanlığın din kuralları"/ *Bşn-Srp.* šeríjat, šeríat, šeríjāt, šeríāt "İslam hukuku"; ušeríatiti "yasa hâline getirmek" (TVS: 791).

şerif: Kutsal, şerefli. > *Bul.* şeríf "soyluluk unvanı; İslam yönetici" / *Bşn-Srp.* šérif "soylu, saygıdeğer, kutsal" (TVS: 791).

şeyh: 1. Tarikat kurucusuna, bir tarikatta en yüksek dereceye ulaşmış olan kimseye, tarikat büyüklerine veya tarikat kollarından birinin başında bulunan kimseye verilen ad. > *Rom.* şeic, şeh, şeih "şeyh, dinî başkan" / *Bul.* şeyh "şeyh, Müslüman önder" / *Bşn-Srp.* šëh, šëjh "tekke büyüklerinden biri; derviş"; seho "dindar, derviş kişi; abdest almakta kullanılan özel şekilli bir kap" (TVS: 792).

şeyhülislam Osmanlı devletinin kabinesinde sadrazamdan sonra yer alan ve din işlerine bakmakla birlikte dünya işlerine de din bakımından karışan üye. > *Rom.* şéih-ul islam, şeh-islam "şeyhülislam" / *Bul.* şeyhyulislâm "Müslüman yönetici" / *Bşn-Srp.* šéjhul-íslám, šehíslām "şeyhülislam" / *Mak.* şeislam "şeyhülislam" / *Yun.* sehislámis "Osmanlı döneminde din işlerinden sorumlu bakan" (TVS: 792).

şeytan: Din kitaplarına göre isyancı meleklerin, kötü ruhların başı olarak nitelenen varlık. > *Rom.* şeitan, şoitan "şeytan, albız" / *Çek.* šejtan "şeytan" (TVS:792).

Şiilik: Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, damadı Ali'nin ilk halife ve imametin ancak onun soyundan gelenlere ait olduğunu kabul edenlerin, Sünnilerden ayrılarak kurdukları mezhep. > *Bşn-Srp.* šíije, šíiti "Şii, Şiilik" (TVS : 794).

tarikat: Aynı dinin içinde, tasavvufa dayanan ve bazı ilkelerle birbirinden ayrılan, Tanrı'ya ulaşma arzusuyla tutulan yollardan her biri > *Bşn-Srp.* tárik, taríkat "tarikat, derviş tarikatı" / *Yun.* tarikáti "dini topluluk, dinî grup, dinî parti" (TVS: 817).

tavaf: İslam dininde hac zamanında Kâbe'nin çevresini dolaşma. > *Bşn-Srp.* távâf "hac zamanında Kâbe'nin etrafını dolaşma" (TVS: 822).

tekbir: Müslümanlıkta Tanrı'nın büyüklüğünü ve yüceliğini anmak için söylenen, 'Allahuekber' sözü ile başlayan duanın adı. > *Bşn-Srp.* tekbíri, tećbiri, teğbiri, tedžbiri "tekbir getirme, Allah'ın adını anma"; tekbiríti, tećbiriti, teğbiriti, tedžbiriti "tekbir getirmek" (TVS: 828).

tekke: Tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve tören yaptıkları yer, dergâh. > *Ar.* takya "tekke" / *Bul.* teké "tekke, derviş odası" / *Bşn-Srp.* tékija "dervişlerin toplandığı yer, tekke" / *Yun.* tekés, tekedés "rebetiko zamanında tekke; dumanlı mekân, sis içinde kalmış her hangi bir yer" (TVS: 829).

telkin: Yeni Müslüman olana İslam esaslarını anlatma. 2. Ölü gömüldükten sonra imam tarafından söylenen söz. > *Bşn-Srp.* tálkin "ölü gömüldükten sonra mezar başında edilen dua" (TVS: 831).

tespih: Dinî sözleri tekrarlamak veya eli oyalamak için kullanılan, türlü maddemden boncuk biçiminde yapılmış, otuz üç ya da doksan dokuz taneden oluşmuş dizi. > *Ar.* teşbīḥ "tespih" / *Bul.* tespíh "tespih; ibadet tespihi" / *Bşn-Srp.* tespi, tespije, tespih "tespih" / *Mak.* tespişte "tespih" (TVS: 840).

tevhit: 1. Birliğine inanma, bir sayma, bir olarak bakma. 2. Tek tanrıcılık. 3. Allah'ı övmek için yazılan manzume. > *Bşn-Srp.* tévhīd, téhvīd "topluca okunan dualar; genellikle bir kimsenin ölümünden sonra, yedinci ve kırkıncı günlerinde, yarıyılında ve ölüm yıl dönümünde okunurlar; dervişlerin topluca yaptıkları ayinlerde okunan dualar" (TVS: 842).

türbe: Genellikle ünlü bir kimse için yaptırılan ve içinde o kimsenin mezar bulunan yapı. > *Ar.* tarbadār "türbedar" / *Bul.* tyurbé "türbe, Müslüman mezarı" / *Bşn-Srp.*

túrba, túlbe "türbe, anıt mezar", turbedâr "türbeyi koruyan ve türbenin temizliğini sağlayan kimse, türbedar" / *Mak.* tulbe, türbe "türbe" / *Yun.* turbés "anıt mezar" (TVS: 868-869).

ukubet: Ceza. > *Bşn-Srp.* ukúbet "talihsizlik, Allah tarafından verilen ceza" (TVS:874).

ulema: Sarıklı din bilginleri. > *Rom.* uléma, ulama "bilginler topluluğu" / *Bul.* ulema "Müslüman bilgin" / *Bşn-Srp.* uléma "Müslüman din adamı veya din eğitimi gören kimse"; ulémā-medžlis "din bilginlerinden oluşan kurul" / *Yun.* ulema "bilgin, arif; Müslümanlıkta hukuk ve ilahiyat doktoru" (TVS: 874).

vaaz 1. Cami, mescit gibi yerlerde yapılan dinî konuşma. 2. Bir kimseye kalbini yumuşatacak, kendisini iyiliğe götürecek biçimde söz söyleme. > *Bul.* vaz "din konuşması, nasihat, öğüt" (TVS: 884).

vaiz: Cami, mescit vb. yerlerde Kuran'dan, hadis kitaplarından örnek getirerek dinî öğüt veren kimse > *Bşn-Srp.* vȁiz, váis "vaiz"; vajizi "vaizler" / *Yun.* vaízis, vayzís "vaiz" (TVS: 884).

vallahi: "Tanrı'yı tanık tutarım", "Tanrı hakkı için" anlamında ant. > *Bul.* válaha, válaí, válahí billahi "vallahi" / *Bşn-Srp.*válāh, valáha, vála, válaj "vallahi"; välāhi "Allah'a yemin ederim ki!"; välāhi, bïlāhi, tälāhi, välāhi bïlāhi, valáha i bilaha, válā bilā "vallahi, billahi!" / *Yun.* valaás "sonradan Müslüman olan"; válahi, vallahi billahi, válahi-píllahi "Allah için" (TVS: 885).

yallah: Haydi, yürü, kalk, git. > *Bul.* yallá "Allah yardım etsin!" / *Bşn-Srp.* jálāh, jälā, jálah, jála "Allahım yardım et!; haydi!"; jalákati, jaláknuti '"yallah diye bağırmak" / *Yun.* válla, ğiálla "kaç, git!" (TVS: 901).

yatsı: Akşam namazından sonra yatmadan önce kılınan namaz. > *Rom.* iatsã "yatsı" / *Bul.* yatsíya "gün batımın dan iki saat sonra kılman namaz" / *Bşn-Srp.* jácija "yatsı namazı vakti; beş rekat-lık yatsı namazı" / *Mak.* yatsiya "yatsı" / *Yun.* yatsí, ğiatsín "uyku için uygun vakit; Müslümanların bir namaz vakti" (TVS: 915).

zaviye: Küçük tekke. > *Bul.* zavié "derviş evi, tekke" (TVS: 946).

zebani: Cehennem bekçisi. > *Bşn-Srp.* zebánija " cehennem zebanisi" (TV: 946).

zekât: Müslümanlıkta sahip olunan mal ve paranın kırkta birinin, her yıl sadaka olarak dağıtılması; İslam'ın beş şartından biri. > *Bşn-Srp.* zéćāt, zèkat "zekât" (TVS: 947).

Değerlendirmeler

1. *Türkçe Verintiler Sözlüğü*'nden yola çıkılarak gerçekleştirilen taramada Balkan dillerine Türkçeden geçen 154 adet İslami terime ulaşılmıştır. Bu terimler kullanım sıklığına göre sırasıyla Boşnakça-Sırpça 140, Bulgarca 92, Yunanca 61, Makedonca 40, Romence 37, Çekçe 10, Arnavutça 8 adettir. Bosna'nın bazı yö-

relerinin İstanbul'dan evvel fethedildiği göz önünde tutulursa bu bölgede uzun süren Osmanlı hâkimiyeti neticesinde Boşnakların geniş kitleler halinde kısa sürede Müslümanlığı seçmesi Boşnakça-Sırpçanın açık ara ile ilk sırada yer almasına yol açmıştır. Büyük ölçüde Müslüman olan Arnavutluk'ta oranın böylesine düşük çıkışı, bölgenin fetih sonrası İslamlaşma sürecinin uzun zaman alışı yanında Arnavutların dillerine yönelik katı muhafazakâr tutumları ile açıklanabilir.

2. Türkçeden Balkan dillerine geçen İslami terimlerin genel karakteristiği gündelik yaşama dair oluşlarıdır. Karmaşık meselelere ilişkin tabirlere rastlanılmamıştır. Bu durum Türklerin İslamiyet'i Balkanlarda 'hal bilgisi' üzere yaydıklarını düşündürmektedir. Başka bir deyişle söylemden ziyade eylemlerle kendini gösteren bir Müslüman tavrın Balkan toplumlarına tesir etmesi söz konusudur.

3. Türkçeden Balkan dillerine geçen İslami terimler bağımsız sözcüklerden ibaret olmayıp deyimler ve kalıp sözleri de içermektedir. *allahkerim ~ alaćerīm* "Allah kerim"; *allah versin* "Allah versin", *alah aškuna* "Allah aşkına", *älahmubârecōlâ ~ âlah mubârecölâ* "kutlarım, hayırlı olsun", *námāzbez* "Müslüman kadınlarının namaz kılarken örtündükleri örtü" gibi pek çok tabir Türklerin Balkan toplumlarıyla iç içe yaşaması neticesinde bu dillere geçmiştir.

4. Balkan dillerine Türkçeden geçen İslami terimler arsında *abdal, Bektaşi, derviş, evliya, gülbank, mürit, ney, pir, şeyh, tarikat, tekke, zaviye* gibi sözcüklere tesadüf edilmesi Türklerin başta Bektaşilik olmak üzere tasavvufi bir din yorumunu bu coğrafyaya taşıdıklarını göstermektedir.

5. Türkçeden Balkan dillerine geçen İslami terimlerin bazıları dinî kisveye bürünmüş halk inançlarını karşılamak üzere kullanılabilmiştir. cin > *Bul. cin "hortlak"; cincíya "şeytanca ruh; büyücü, falcı" / Bşn-Srp. džih "gözle görülmeyen ruh; kötü ruh, şeytan"; džindodža, džmdžihodža "cinci hoca"*; ıskat > *Bul. iskát* "cenaze töreninde saçılan para, tahıl ve benzeri şey"; muska > *Bul. muská "sihir, büyü; büyü için yazılmış yazı" / Bşn-Srp. núskadžija "muskacı"* örnekleri bu durumu yansıtmaktadır.

Sonuç

Türklerin Balkanların Müslümanlaşması sürecinde oynadıkları etkin rol Türkçeden Balkan dillerine geçen dinî terimler aracılığıyla da tescil edilmektedir.

Kısaltmalar
Ar: Arnavutça
Bşn-Srp: Boşnakça-Sırpça
Bul: Bulgarca
Çek: Çekçe
Mak: Makedonca
Rom: Romence
Yun: Yunanca

Kaynakça

ERCİLASUN, Ahmet Bican, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, p. 73-74.

KARAAĞAÇ, Günay, *Türkçe Verintiler Sözlüğü,* Ankara, TDK Yayınları, 2008.

MOERLOOSE, Eddy , "Sanskrit Loan Words in Uighur", *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 4, 1980, p. 61-78.

TEKİN, Şinasi, "Yabancı Kelimelerin Türkçeye Giriş Yolları ve Oruç Kelimesinin Hikâyesi" *İştikakçının Köşesi,* İstanbul, Simurg Yayınları, 2001, p. 33-42.

Arnavutlara Millî Adını Veren Değişimler

Mılazım KRASNIQI
Prof. Dr., Piriştine Üniversitesi

Özet

Arnavut (Shqiptar)* adı galip gelmeden önce kullanılan Arbır, Epirli, Makedonyalı gibi isimler, etnik adlandırmalar olup etnik bir birimi, yahut bir coğrafyayı ifade ederdi, bir milleti değil. Bu anlaşılabilir bir durumdur; çünkü millet kavramı, etnik birimleri ifade eden Arbır, Epirli veya Makedonyalı gibi isimlerin kullanımda olmadığı tarihin daha sonraki bir döneminde ortaya çıkmıştır.

İslamiyet'e geçen Arnavutlar, radikal bir biçimde Latinceden, Yunancadan ve İslavcadan kopup dinî ve kamusal yaşamlarında dinî kimliklerinin yeni bir unsuru olarak ortaya çıkan Arnavutçayı ko-

* Türkçe'deki Arnavut ve Arnavutluk isimleri, Arnavutların ortaçağda çağrıldıkları Arbır adından gelir. Bu ad Yunanca'ya Alvanos, oradan Türkçe'ye de Arnavut şeklinde geçmiştir. İngilizce'deki Albania ve Albanian isimleri de yine Arbır'dan gelir. Bugünkü Arnavutlar ise kendilerini Shqiptar (Şçiptar), vatanlarını da Shqipëri (Şçipıri) olarak anmakta ki bu adın kökenine dair birden fazla teori mevcuttur. Bu makalenin konusu oluşturan işte bu adlar olup, aşağıda orijinal haliyle aktarılacaktır (çevirmen notu).

nuşmaya başlamışlardır. Dinlerini Latin, Yunan ve İslav dillerinde yaşayan Katoliklerden ve Ortodokslardan din bakımından çarpıcı bir şekilde ayırmaya başlayan, Arnavutça konuşan bu Müslümanlar, çok dinli ve çok dilli bir ortamda Arnavut dilinin olumlayıcısı olmuşlardır. Bunlar diğer ırkdaşlarından farklı olarak dinî kimliklerini ifade etmek için Arnavutça konuşmuşlardır. Dinî ve bölgesel kimliklerin arka plana itildiği, Arnavut milletinin ve onun vatanı olarak Arnavutluk'un şekillenme ve pekişme döneminde Arnavut ve Arnavutluk adları kesin olarak galip gelmiştir.

The Changes Which Gave the Albanians their National Name

Summary

Names such as Arbır, Epirli, and Macedonian which were used before the Albania (Shqiptar)* triumphed are ethnic designations which refer to an ethnic unit or geographical area rather than a nation which is an understandable situation because the concept of nation emerged at a later date when designations such as Arbır, Epirli, Macedonian which specify ethnic units were not in use.

The Albanians converting to Islam disengaged radically from Latin, Greek and Slavic and started to speak in Albanian which emerged

* The names of Albanian and Albania in Turkish are derived from the name Arbır which the Albanians were called in the Middle Ages. This name has passed into Greek as Alvanos and transformed into Turkish as Albanian. The English names for Albania and Albanian are also derived from Arbır. Current Albanians call themselves Shqiptar (Şçiptar) and their homeland Shqipëri (Şçipıri) and there are various theories about the roots of this name. These names which are delivered in their original form below are the subject of this article (translator's note).

as a new element of their religious identities in their religious and public lives. These Moslems who disengaged themselves radically in terms of religion from the Catholics and Orthodox who engaged in their religions in Latin, Greek and Slavic by speaking Albanian became the affirmers of the Albanian language in a multi-religion and multi-language environment. They spoke Albanian to distinguish their religious identities which differed from those of their racial compatriots. In a time when religious and regional identities were shoved into the background the words Albanian and Albania scored a definite victory while the formation and consolidation of the Albanian nation and its homeland Albania were in progress.

Giriş

Arnavutların tarihî toprakları üzerinde ve Avrupa'nın yeni uluslar haritasında bir devlet olarak yer almasından itibaren tek millî adı, *Shqiptar* olmuştur. Bu ad galip gelinceye kadar kullanılan Arbır[1], Epirli yahut Makedonyalı gibi adlar ise etnik adlar olup, bir etnik birimi veya etnik coğrafyayı ifade etmiştir, bir ulusu değil. Bu doğal bir durumdur; çünkü ulus kavramı, Arbır, Epirli veya Makedonyalı gibi etnik birimleri ifade eden adların artık kullanılmadığı tarihin daha sonraki bir döneminde ortaya çıkmıştır. Bu coğrafyanın köklü halkının içinden geçtiği dalgalar, yalnızca demografik, kültürel, iktisadi veya dinî bağlamda değil, hayatta kalan halkın kendini tanımlayışını da değiştirmiştir. Bu halk, bir etnik birim ve daha sonra bir ulus olarak *Shqiptar* adını benimsemiş ve daha sonra bu ulusun vatanına da *Shqipëri* denmiştir. Böylece, kendilerini ve vatanlarını ifade etmek için bu şekliyle ve manasıyla sadece Arnavutların kullandıkları *Shqiptar* ve *Shqipëri* adları (başka dillerde Arnavut ve Arnavutluk anlamında çeşitli adlandırmalar kullanılmakta), kendilerini algılayışlarının ve kendi dillerinin bir ürünüdür. Bu ise, kendini algılayış ve oradan neşet eden Arnavutça'nın kendi malzemesinden kendini adlandırış aşamasını meydana getiren siyasi, kültürel, demografik ve dinî gelişmelerin anlaşılması için çok önemli bir gerçektir. Daha önceki Arbır, Epirli ve Makedonyalı adlarına Arnavutçadan türeyen *Shqiptar* adının galip gelmesi, Osmanlı hâkimiyetine girişinden sonra Arbır coğrafyasının değerlerinin tümüne güçlü bir etkisi olan büyük değişikliklerden sonra ancak mümkün olabilmiştir. Özellikle 1479 yılında İşkodra'nın düşüşünden sonra bütün Arbır coğrafyasının Osmanlı egemenliğine girmesi, bu sürecin bütün demografik, kültürel ve dinî sonuçlarıyla birlikte, söz konusu coğrafyanın bölünmüşlüğünü ve kullanılmakta olan değişik adları ortadan kaldırmıştır. Nüfusun önemli bir bölümünün İslamiyet'e geçmesi ise, kendini algılayışa ve bütün etnik birimin yeni tarihî dönemde ortak bir adı, adlandırmasına da mutlaka yansıyacak yeni bir gerçeklik doğurmuştur.

Biri ulusal, diğerleri etnik bu adların değerlerinin ayrımının yapılması Albanoloji bilimleri açısından çok önemlidir. Her ne kadar bazı buluşların bir sürecin veya bir olgunun tüm gerçeğinin açıklandığı bir zirve noktasına ulaştığı düşünülürse de, yeni araştırmalar ve çözümler gerektiren yeni sorunlar sürekli ortaya çıkmaktadır. Biz bu noktada, bilimsel sürecin hiçbir zaman tamamlanmadığı sonucunu çıkaran Karl Poper'in bilim kavramına uymaktayız:

"Bilim hakkındaki bu mantığın çerçevesi içerisinde göründüğü şekliyle bilim, özünde sürekli büyümekte olan bir olgudur. O dinamiktir ve hiçbir zaman tamamlanmış birşey değildir, bilimin kendi sonuna ulaştığı bir nokta yoktur."[2]

Bu yüzden, sıkça yanlış bir şekilde bilimsel bir sorundan ziyade bir vatanseverlik ruhuyla ele alınan bu konu hakkındaki araştırma ve incelemelerin devam etmesi gerektiğini vurguluyoruz. Tabii ki Arnavut milletinin ve vatanının millî

1 Etnik Arbır adı ve kullanıldığı anlamlar ile ülkenin adı Albania ve varyasyonları için bkz.: Oliver Jens Schmitt, *Arbëria Venedike* (*Venedik Arbırlığı*), s. 49-62.

2 Karl Poper, *Për filozofinë dhe shkencën* (*Felsefe ve bilim üzerine*), Fan Noli, Tiranë, 2009, s. 107.

adının açıklığa kavuşturulması, Arnavutların millî kimliği ve dolayısıyla millî değerleri açısından da önemlidir. Ancak biz yeni bir ulusun ve vatanın adları olarak *Shqiptar* ve *Shqipëri* adlarını meydana getiren bütün koşulların açıklığa kavuşturulmasının herşeyden önce bilimsel gerçeğin konusu olması gerektiği düşüncesindeyiz.

O halde, Arnavut etnik biriminin ve ulusunun adlandırılışı bağlamında da millî dönem öncesi ve millî dönemin birbirinden ayrılması; Arnavutların millî adı ve genel olarak millî değerleri hakkındaki değişik bilimsel ve özellikle medyadaki tartışmalarda sürekli kendini gösteren kafa karışıklığının giderilmesine yardımcı olacaktır. Arbır, Epirli ve *Shqiptar* olarak Arnavutların üç millî adı olduğuna dair yorumların sürdürülmesi bilimsel gerçeği engellemekte, millî adla özdeşleşme konusunda da daha çok kafa karışıklığı yaratmaktadır. Bu yüzden, bu adların ortaya çıkışı ve değişimine etki eden koşulların ve etkenlerin kesin olarak ayrımının ve bilimsel yorumunun ortaya konması, konunun açıklığa kavuşturulması şimdiki ve daha sonraki nesillere, atalarının geçtiği tarihî seyir hakkında daha çok bilimsel bilgiye sahip olmada ve Arnavut milletinin ve onun vatanı Arnavutluk'un üzerinde yükseldiği değerlere daha çok saygı duymada yardımcı olacaktır.

Arnavutların etnik ve millî adları ile Arnavut tarihini şekillendirmiş olaylar hakkında artık zengin bir bilimsel miras mevcuttur. Yaptıkları araştırmalarla birçok gerçeği aydınlatan, özellikle XIX. asırdaki ve XX. asrın ilk yarısındaki, birçok yabancı Arnavutbilimciye minnettar olunmalıdır. XX. asrın ikinci yarısından bugüne kadar, bu yükün çoğunu Arnavut Arnavutbilimciler üstlenmiştir. Bunlardan bazıları da geçmişimizin birçok tarihî, kültürel ve dilbilimsel yönlerinin aydınlanmasında önemli başarılara imza atmıştır. Bu mirasın uzun bir zaman içinde oluşmasından, bunlardan bir kısmının da araştırmalarda birçok metodolojik sınırlamalar getiren komünist rejimin Arnavutluk ve Kosova'da hüküm sürdüğü döneme ait olmasından dolayı, bu mirasın yorumlarının, zamanımızdaki bilimsel buluşlarla da uyum içinde eleştirel bir yaklaşıma tabi tutulması elzemdir. Ele alınacak Arnavutbilim sorunlarının tüm yelpazesi hakkında olabildiğince mantıkî bilimsel sonuçlara ulaşmak adına, bu eleştirel yaklaşımın Poper'in eleme ilkesine[3] dayanması gerekmektedir.

Yanlış varsayımların; doğrulanabilir bilimsel sonuçlar ve *Shqiptar* millî adından ve etnik adlandırmalardan ayrı tutulması ile ilgili teorik sonuçlar ışığında da elenmesi, terminolojinin sağlam hale gelmesine ve bilimsel gerçeklere olabildiğince yaklaşılmasına yardımcı olacaktır. Yanlışlığı kesinleşmiş "çözüm çabalarının" tedavülde kalması ise kafa karışıklığının devamına ve eleştirel bilimsel düşüncenin önünün kapanmasına neden olacaktır. "Çözüm çabalarının" elenmesi, onların

3 "Bilim kuramı üzerine" adlı tebliğinde Karl Poper, bilimsel süreçle ilgili bir dizi soruna değindikten sonra, bu sürecin geliştiği şu formülü ortaya koyar: "1. Eski mesele, 2) Çabalama teorilerinin geliştirilmesi, 3) Eleştiri ve de deneylerle doğrulama üzerinden eleme çabaları ve 4) Teorilerimizin eleştirilmesinden doğan yeni meseleler." Tebliğin tamamı *Për filozofinë dhe shkencën* (*Felsefe ve bilim üzerine*) kitapta bulunmakta s. 90-117.

belli bağlamlarda taşıdıkları değerlerin inkar edilmesi değil, bilimsel sonuçların ilerletilmesi ve gerçeğe daha çok yaklaşılması anlamına gelmektedir. Bu kuramsal çerçeve içerisinde, bilim adamlarının Arnavutların etnik adları ve *Shqiptar* millî adı ile bunların meydana geldiği koşularla ilgili bazı varsayımları yeniden gözden geçirilmelidir. Bu yaklaşıma göre, yanlışlığı ortaya konmuş varsayımların ve düşüncelerin yanlışlıklarının tekrar tespit edilmesine gerek yoktur. Örneğin, Arnavutların Kafkaslar'dan geldiği varsayımının doğru olmadığı tespit edilmiştir, tekrar bu varsayımı reddetmeye çalışmak için hiçbir sebep yoktur. Yanlış varsayımların ve yanlışların elenişi hakikatin yolunu açacaktır.

Özünde Poper'e ait olan bu cesur kuramsal yaklaşım, Arnavutların etnik adları ve *Shqiptar* millî adı ile ilgili bu tartışma vesilesiyle, Arnavutbiliminin dev ismi Eqrem Çabej'inkilerden başlayarak bazı varsayımları yeniden gözden geçirmemize imkân tanımaktadır. Daha baştan bu ismin Arnavutbilimine katkılarının anıtsal ve daha uzun bir zaman rakip tanımayacak nitelikte olduğunu vurgulamayı gerekli görüyoruz. Fakat tam da onun anıtsal bilgisi ve ortaya koyduğu meselelerin açık niteliği, eleştirel yaklaşımın söz konusu olabileceği yerde bu yaklaşıma izin vermektedır. Eqrem Çabej'in "Arnavutların Millî Adları" ile ilgili incelemesinde bu yaklaşıma yer olduğunu düşünüyoruz. Çünkü onun bazı varsayımları teferruatıyla inceleyişi ve bazı gerçekleri birbirine karşı tartması, daha ileri bir incelemeye yer açmıştır. Eqrem Çabej'e göre, Arbır ve Epirli adları, çok daha geç olan *Shqiptar* adının yanında Arnavutların millî adlarıdır. Bu tezi, "Arnavutların Eski Millî Adı" ve "Arnavutların Millî Adları" adlı metinlerde hususi bir şekilde ele almıştır.[4]

"Arnavutların Eski Millî Adı" incelemesinde Çabej, Arbır adı ile ilgili birçok bilim adamının tezlerini karşılaştırdıktan ve yorumladıktan sonra şu sonuca varır: "İlk başta bir yer ismi olduğu şeklindeki düşünceyi (HD XIV 654) koruyoruz."[5] "Arnavutların Millî Adları" incelemesinde ise Çabej, şu neticeye varmaktadır: "Büyük ihtimalle sadece şu söylenebilir ki, başlangıçta *Shqip* Arnavut dili olarak adlandırılıyordu."[6] Neden birinci adın yer adı, ikincisinin ise dil adı olduğu konusu daha genişçe incelenebilir. Bu inceleme, konuşanlarının kimliksel seviyede önemli bir değişime uğramış olmasından olsa gerek, *Shqip* olarak adlandırılan dili öne çıkaran değişimler yönünde olmalıdır. (Bu değişim ile *Shqip* ve *Shqiptar* adlarını üretmesi daha sonra tartışılacaktır.)

"Arnavutların Eski Millî Adı" makalesinde Çabej'in de zikrettiği, birçok Arnavutbilimcinin ortaya koyduğu varsayım ve düşünceler, bu adların ve özellikle

4 Bkz: Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore* (*Dil üzerine incelemeler*), Rilindja, Prishtinë, 1975, s. 62-70. Özellikle birinci makalede, yüksek bir bilimsel ehliyetle Çabej bu mesele hakkında birçok bilim adamının görüşlerini de karşılaştırmış, tetkik etmiş ve yorumlamıştır. Arbır ve Epirli adlarını "Arnavutların Milli Adları" olarak nitelendirmesi, her halükarda temel olan eserlerinin değerine gölge düşürmez, ancak etnik nitelikli bu adlarla Arnavutların gerçek milli adı arasında kesin bir ayrım yapılması, Çabej'in konuyu ele aldığı zamandan daha kaçınılmazdır.

5 Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore* (*Dil üzerine incelemeler*), s. 66.

6 Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore* (*Dil üzerine incelemeler*), s. 71.

Shqiptar adının sırrının çözülmesindeki büyük zorluklara kanıt niteliğindedir. Bu zorlukların sebebi ise bu adın kökeni ve anlamı hakkında yazılı metinlerin ve özellikle daha açık anlamlı metinlerin yokluğudur. Çabej'in makalesinde zikrettiği, birçok dilbilimcinin ihtilaflarında bazen bu adları ve özellikle Arbır adını gerçek tarihî ve dilbilimsel bağlamlarının dışına çıkardıkları görülür.[7]

Bu adların etimolojisi hakkındaki tartışma, Arnavutbilimi araştırmalarının gelecekte de meşru bir haddini oluşturacaktır, ancak bu arada, ifade ettikleri olgular itibariyle, Arbır ve Epirli, yahut Makedonyalı adları ile *Shqiptar* adı arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır. Ulus öncesi olgu ve değerlerin, dönemin olgu ve değerlerini ifade eden terimlerle; aynı şekilde ulus döneminin olgu ve değerlerinin de bu döneme tekabül eden terimlere adlandırılması, bilimsel hassasiyet adına gereklidir. Bu durumda, etnik birim ile ulus arasındaki fark, bu olguları ifade eden terimlere de taşınmalı, çünkü bu fark değişik tarihî ve kültürel gerçeklikleri ve bağlamları anlamak için önemlidir.

Örneğin, Arbırların ve Arbıriya'nın ortaçağdaki yaşayışından bahsederken, "Arbıriya'nın bir devlet olmadığı"[8] gerçeği unutulmamalıdır. Schmitt'in "Arbır coğrafyası" diye tanımladığı şey, bugünkü 1912'de bağımsızlığını ilan ettiği sıradaki Arnavutluk'tan farklıdır. Bu yüzden, somut tarihî gerçekliklerin ve bağlamların anlaşılması için doğru adlandırmalar önemlidir. Eğer bugünkü okura, tarihî gerçeklikler için bugünkü terminoloji sunulacak olursa o, tarihî anlamada yetersiz kalacak, sözde bilimsel ve sözde milliyetçi istismara kendini daha kolay kaptırabilecektir. Jack Gödy'nin "yapısal hafıza kaybı" diye adlandırdığı geçmişin, bugünkü temalarla ve bugünkü konumdan açıklanışı, sözde bilimsel bir olgudur. Bu eğilim, İlliryalıların, Arbırların, Epirlilerin vs. geçmişi hakkında çoğunlukla bugünün tanımlarıyla, terimleriyle ve ideolojik duruşlarıyla bahseden Arnavut tarih yazımının hakim eğilimidir.

"Arnavut Milletinin Tarihi" adlı eserin 1. cildinde, şanlı geçmiş hakkındaki devrimci bir heyecanla yapılan milliyetçi yorumlar dışında, şöyle ifadeler de mevcut: "VI.-XV. yüzyıllar arasında Arnavutluk" (139), "Arnavutluk'ta derebeylik ilişkilerinin doğuşu" (141), "Türk işgali ve Arnavut direnişi (1388-1443)" (220), "Kosova Savaşı (1389) ve Arnavut prensliklerinin yıkılışı" (222), "Osmanlı askeri derebeylik rejiminin Arnavutluk'ta hakim kılınması ve ilk Arnavut isyanları" (235), "Arnavutların ilk zaferleri (1444-1447) (256), "1450-1453 yılları arasındaki bağımsız Arnavut Devleti" (266), "Arnavut devletinin Fatih Sultan Mehmet'e karşı zaferleri" (274), "1457-1464 arasında uluslararası arenada Arnavutluk" (278) vs. Demek ki, "Arnavut Milletinin Tarihi" adlı eserde Arnavut ve Arnavutluk (*Shqiptar* ve *Shqipëri*) adları bugünkü, yahut en azından Arnavut ulusu ve devletinin kuruluşundan itibaren sahip oldukları anlambilimsel ve ide-

7 Çabej Haupt'un, Hussing'in ve Bleichsteiner'in Alban adını Kafkas'taki Albanlarla ilişkilendirdiklerini aktarır, halbuki böyle birşey objektiv olarak tarihi ve dilsel bağlamın dışındadır, s. 62.

8 Oliver Jens Schmitt, *Arbëria Venedike* (*Venedik Arbırlığı*), s. 49.

olojik değeriyle kullanılmaktadır. Halbuki bilimsel hakikatin gerektirdiği, dönemin olgularının, coğrafi birimlerinin ve unsurlarının, o döneme ait adlandırmalar ve değerlerle zikredilmesidir. Bu, kesikliğe veya bugünkü değerlerle sonuçlanan tarihî yörüngenin kaydırılışına işaret etmez, ancak gerçeklere ve gerçekliklere olduğu gibi saygı gösterilmesini ifade eder.

"Etnik tarih bütün çağlardaki kültürel toplulukların çoğuna özgüdür, fakata tarafsız araştırmacı tarih ise belli uygarlıklarda bile nadiren rastlanan bir olgudur."[9]

Bu tarafsız tarih, Arnavutların sadece etnik adlandırmaları ve millî adını değil, onların ve atalarının genel olarak geçmişini yazılmayı beklemektedir.

Tartıştığımız konuya dönecek olursak, yukarıda zikredilen Arbır ve Epirli isimleri dahil tüm olgular; ulus öncesi döneme, yani tanımlayıcı sınıf olarak etnik birimle özdeşleşme dönemine ait olup, bugünkü Arnavutluk'un tamamında ve özellikle bugün orta Arnavutluk ve güney Arnavutluk dediğimiz kısımlarda nispeten genişçe kullanılmıştır. Eqrem Çabej Arnavutluk'un farklı bölgelerinde Arbın, Alban, Arban, Arbıreş adlarını muhafaza eden, Albanoi kavminin ve Albanopolis şehrinin varlığına delil teşkil eden birçok yer adı tespit etmiştir.

"Bilindiği üzre, Mısır'ın İskenderiyesi'nden I. asırda yaşamış gökbilimci Klaudyos Batlyamus dünya haritasında, orta Arnavutluk'ta, takriben Durrës (Dıraç) ile bugünkü Dibra (Debre) arasında ve Lesh'in (Leş) doğusunda Albanopolis şehri ile Albanoi kavminin adını zikreder."[10]

Nikolla Jorga ise, "Arnavutluk'un ve Arnavut Milletinin Kısa Bir Tarihi" adlı eserinde, Alban adını daha erkene götürür ve Romalıların bu adı İlliryalılar için kullandıklarını söyler:

"Anlaşıldığı kadarıyla, Romalıların Alban diye çağırdıkları (kaynaklar Albanopolis diye bir şehirden bahseder) İlliryalılar, Islav barbarlığından korunmak için içlerdeki dağlık kesimlerde yeni bir sığınma yeri aramadan önce Latin medeniyetinin karşısında durmuşlardır."[11]

Jorga'nın Roma döneminde İlliryalılar hakkında Alban isminin kullanıldığına dair bu iddiasının Anravutbilimcilerce neden daha fazla araştırılmadığı, acaba bu ismin Batlyamus'un haritasında tespitiyle mi yetinildiği pek açık değildir. Ancak bu kullanım daha geniş idiyse ve bu dönemin belgeleriyle desteklenebilirse bu, İlliryalılar tezini daha da güçlendirecek ve aralarında Jorga'nın araştırmasının da konu ettiği İlliryalılar ile Trakyalılar arasındaki bir dil benzerliğinin de bulunduğu birçok varsayımı yahut başka çabaları eleyecektir.

9 Antony Smith, *Kombet dhe nacionalizmi në erën globale* (*Küresel çağda milletler ve milliyetçilik*), s. 76.

10 Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore* (*Dil üzerine incelemeler*), s. 69.

11 Nikolla Jorga, *Histori e shkurtër e Shqipërisë dhe e popullit shqiptar* (*Arnavutluk'un ve Arnavut milletinin kısa bir tarihi*), Botimet Saraçi, Tiranë, 2004, s. 36.

Daha geç bir dönemde ise, Ortaçağda, Arbın ve Alban isimleri bu topraklarda nispeten fazlaca kullanılmıştır. Ayrıca bu kullanımlar, İskenderbey'in savaşlarının öncesinde de, özellikle sonrasında, daha yoğun bir şekilde göç edilen İtalya'ya geçmiştir. Söz konusu göçmenler, onu etnik bir isim olarak benimsemişler ve bugüne dek o isimle kendilerini özdeşleştirmişlerdir. Bu tabii ki onların Arbıreş olarak etnik statülerinin de bir kanıtıdır; çünkü bu halk, yüksek siyasi ve kültürel bütünleşme yaşadığı Adriyatik Denizi'nin karşı yakasındaki devlette yaşamını sürdürdüğü için Arnavut milletiyle özdeşleşmeye doğru evrilmemiştir. Bu bağlamda, başta Jeronim de Rada olmak üzere Arbıreş Rönesansçılarının Arnavut Millî Rönesansı'nın ve oradan yeni Arnavut ulusunun bütünsel bir parçası olma tasavvur ve çabaları beyan edilmiş fakat bunlar gerçekleşmemiştir. Aslında Millî Rönesans ve özellikle onun ortaya koyduğu sanatsal ve yazınsal üretim bakımından, dönemin Arbıreşlerinin ürünlerinin bir kısmı bütünleşmiştir; fakat Arnavut milletinin ve daha sonra Arnavut devletinin kuruluşu projesinde onların katkıları gittikçe azalarak tamamen tükenmiştir. Onlar bugün de etnik olarak Arbıreşler, ancak Arnavut ulusunu oluşturan bir parça değildir. Smith'in ulus tanımı şöyledir: "Mitleri ve anıları, kamu ve kitlesel kültürü, vatanı, iktisadı ortak, tüm fertlerinin eşit haklar ve sorumluluklar taşıdığı adı konmuş bir insan topluluğudur."[12] Bu tanımdaki haklar, İtalya'daki Arbıreşlerden daha büyük bir sorun teşkil eder; çünkü Arnavut ulusal devletinin coğrafi olarak bitişiğinde ve ideolojik olarak yanında durduğu, onun temel değerlerini paylaştığı halde onun parçası olmayan Arnavut milletinin üyeleri söz konusudur.

İtalya Arbıreşleri, Arnavutların ve atalarının tarihinin birçok yönünün aydınlanışına yardımcı olan gerçek bir etnik ve kültürel hazine konumundalar. Muhafaza edilmiş dilleri, âdetleri, şarkıları, giysileri ve bir dizi etnik ve kültürel değerleriyle, ayrıca asırlarca korudukları Arbıreş adıyla onlar, kimliklerini dondurdukları bir tarihî dönemin işaretleyicisidirler. Halbuki diğer ırkdaşları o kimliği, birkaç asırlık bir ayrılıktan sonra modern Arnavut ulusunu ortaya çıkarmak üzere geliştirmişlerdir. Onlar, etnik ve kültürel olarak hayatta kalmaları sayesinde çağımızda da aynı anlamla çınlayan etnik Arbıreş adını muhafaza ederken, aynı şey diğer etnik adlandırmayla, Epirli adıyla vuku bulmamıştır. İskenderbey'in de özdeşleştiği bir adlandırma olmasına rağmen, ne vatanda ne de göç edilen topraklarda Epirli adıyla özdeşleşen bir topluluk kalmamıştır. Bu ad tamamen silinmiştir ki bu çok da hayret verici bir durumdur; çünkü tarihçi Kristo Frashëri'ye göre İskenderbey, J. A. de Orsinini'ye bir mektupta (31 Aralık 1460) şöyle yazmıştır:

"Vakayinamelerimiz yalan söylemiyorsa, bizim adımız Epirlidir (se le nostre croniche non mentino, noy in chiamamo Epiroti)."[13]

12 Antony Smith, *Kombet dhe nacionalizmi në erën globale* (*Küresel çağda milletler ve milliyetçilik*), s. 103.

13 Kristo Frashëri, *Etnogjeneza e shqiptarëve* (*Arnavutların etnik kökenleri*), Botimet M&B, Tiranë, 2013, s. 244.

İskenderbey'in kendini Epirli adıyla özdeşleştirmesi, iki adlandırmanın, Arbır ve Epirli adlarının rekabet içinde olduğu bir döneme de işaret eder. Acaba bu iki adlandırma karşıt mıydı, yoksa birbirini tamamlıyorlar mıydı? Bu gelecekte de incelenmesi gereken bir konudur.

Venedik Arbırlığı olarak adlandırılan bölgeye gelince orası, 1379'dan beri Venedik'e bağlanmış olup, İskenderbey zamanında da Venedik kontrolündeydi. Bu haliyle söz konusu kısımlar İskenderbey'in idaresine ve hareket kabiliyetine engel teşkil etmekteydi. İki taraf arasındaki rekabet, hatta çatışma durumu malumdur. Örneğin Venedik Arbırlığı, Leş Birliği'nin hareket kabiliyetini ve alanını sınırlayarak ona engel teşkil etmiştir. Ancak Venedik Arbırlığı'nın Arbır ve Epirli topraklarının geri kalanından bu ayrılığı; Napoli, Sicilya ve Aragon Krallığı ile Venedik arasındaki rekabetin güçlü bir denge ağırlığı konumundaydı. İskenderbey'in Napoli Kralı V. Alfons ile vasallık anlaşması bulunduğuna göre, siyasetini ve faaliyetlerini bu durum belirlemiş; bu da bir dönemde Venedik ile ilişkilerde soğukluğa ve güvensizliğe yol açmıştır.

İşte bu Arbırların içindeki sınırlamaları ve ayrımları ile Apenin Yarımadası'nın büyük güçlerinin Arbır topraklarındaki rekabeti çerçevesinde, İskenderbey'in kendini ve bağlılarını Epirli olarak nitelendirmesinin acaba bu meselelerle mi ilgili olduğu araştırılmaya değer bir konudur. Çünkü öte yandan İskenderbey'in faaliyeti daha çok Venedik Arbırlığı'nda ve dolayısıyla etnik olarak Arbırların yakınlarında yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte o kendini Epirli olarak tanıtmıştır. Ayrıca Marinus Barletius da eserinde onu "Epirlilerin Prensi" diye nitelendirmiştir. Bu meseleyi burada sadece zikretmek istedik, yoksa araştırılıp aydınlatılması imkânlarımız dışındadır.

Arbır ve Arbırlık (Arbıri) isimlerinin kaybolmasının en önemli sebeplerinden biri ise, bu ismin en yaygın olduğu Venedik hakimiyetindeki toprakların statüsü ile ilgilidir. İç bölgesi ile Dıraç, Leş ve İşkodra Venedik hakimiyetindeydi, bu yüzden sıkça Venedik Arbırlığı diye adlandırılır. İskenderbey'in yürüttüğü savaşlar boyunca da bu topraklar onun idaresinde değil, Venedik idaresindeydi. Bu topraklar daha uzun süre elde tutulup kendi başına bir siyasi birim oluşturulsaydı Arbır ve Arbırlık isimleri güçlenebilecek ve bu topraklara hakim olabileceklerdi. Ancak söz konusu topraklar, Venedik'in tam hakimiyetinde olduğu için, kendilerine ait bir kimlik geliştirecek imkana sahip olamamışlardır. Bunun da iki nedeni vardır: Birincisi sürekli Osmanlı tehdidi altında olmasıdır. İkincisi ise, Venedik tarafından Osmanlılara karşı bir tampon bölge olarak kullanılmasıdır. Bu topraklar hem Osmanlı tehdidi, hem de Venedik'in sıkı kontrolü altındaydı.

Ayrıca bu topraklar Venedik hakimiyetine neredeyse gönüllü olarak girmiş, bu da etnik bir Arbır kimliğini ortaya koyacak iradeyi güçsüz kılmıştır. İki Arbır prensi, Gjergj Topia ve I. Gjergj Strazimir Ballsha, Osmanlı işgalinden kurtulmak amacıyla topraklarının Venedik hakimiyetine girişini onaylamışlardır.

Giuseppe Gelcich şöyle anlatır:

"Filip Bareli Boğdan olarak karşımıza çıkmakta, ancak bahtsız Arnavut prensi Gjergj Topia 8 Ağustos 1392 tarihinde Dıraç'tan vazgeçerek onu Venedik Cumhuriyeti'ne teslim ettiği bu belgededir. Bu durum, Cumhuriyet'in Gjergj Topia üzerindeki büyük etkisini göstermek, öte yandan prensin hayatının sonuna kadar sırtını Venedik Cumhuriyeti'ne dayadığını açıklamak için yeterlidir."[14]

I. Gjergj Strazimir Ballsha'nın kendi topraklarını teslim etme yönünde attığı adımlarla ilgili ise Giuseppe Gelcich şöyle der:

"Venedik Cumhuriyeti muhtıralarına göre, Şafarik ve Papaz Ljubic tarafından kopyalanan belgelere dayanacak olursak, söz konusu muhtıralar temelinde I. Gjergj Strazimir Balsha, 10 Kasım 1395 tarihinde, İşkodra'nın ve Türk işgalinden kurtarılmış diğer yerlerin teslimini onun adına Venedik Senatosu'na arzedecek elçilerin itimatnamelerini imzaladı."[15]

Ballshalar ile Venedik ilişkilerindeki hem daha önce hem daha sonraki gelgitler, bu seyri değiştirmemiş ve Ballshalar'ın Zabojana gibi birkaç istisna dışındaki diğer toprakları da Venedik idaresi ve hakimiyetine girmiştir.

Böylelikle Venedik Arbırlığı, bir Arbır oluşumu değil, Arbır topraklarının bir kısmı üzerindeki Venedik hakimiyetidir. Bölge doğrudan Venedik Cumhuriyeti tarafından, onun kanunları ve görevlileriyle idare edilmiştir. Tabii ki Venedikliler, Arbır prensleri tarafından hediye edilen bu topraklardaki idaresini daha etkili kılmak üzere uygun gördükleri bazı uyarlamalar da yapmıştır. Demek ki İskenderbey Kruja'ya (Akhisar) dönüp Osmanlı'ya karşı isyan başlatmadan önce, Venedik Arbırlığı denilen topraklar Venedik hakimiyeti altındaydı. İskenderbey'in müttefikleriyle birlikte Osmanlı'ya karşı savaşıp direndiği süre boyunca da öyle kalmıştır. Daha basit bir dille söyleyecek olursak, Venedik hakimiyetindeki Arbırlar, İskenderbey'in ve onun müttefikleri Napoli ve Papalık'ın davasının parçası değildir. Onlar Venedik Cumhuriyeti'nin çıkarlarına göre hareket etmiş, kendini Arbır değil, Epirli olarak nitelendiren İskenderbey'in Osmanlı'ya karşı savaşına katılmamışlardır. Böylece, Venedik Arbırlığı'nın Arbır/Epirli etnik oluşumunun yaklaşık bu bir asırlık kopuşu muhakkak ki Arbır ve Arbırlık isimlerinin kaderini de etkilemiştir. Bu isimler, Arbır/Epirli etnik sahasının bütünsel bir parçası olmadıkları 1392-1479 arasındaki dönemde ortaya çıkan yeni koşullara direnememiş, Venediklilerin İşkodra'yı 1479'da tesliminden sonraki gelişmelerde ise etkili olamamışlardır. Oliver Jens Schmitt, Venedik Arbırlığı hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Kuzey Arbırlık, güneydoğu Adriyatik'te gittikçe tecrit olan bu Hristiyan ileri kolu, nasıl oldu da Osmanlı'ya Balkan'daki diğer tüm Hristiyan güçlerden daha uzun süre direnebildi?"[16]

14 Giuseppe Gelcich, *Zeta ose dinastia e Ballshajve* (*Zeta veya Balşalar hanedanı*), s. 176.
15 Giuseppe Gelcich, *Zeta ose dinastia e Ballshajve* (*Zeta veya Balşalar hanedanı*), s. 196.
16 Oliver Jens Shmit, *Arbëria Venedike* (*Venedik Arbırlığı*), K&B, Tiranë, 2007, s. 507.

Eğer bu değerlendirme doğruysa, son direnen güç olarak, Venedik hakimiyetindeki Arbırların hiçbir seçeneği, Balkan prenslerinin çoğunun yaptığı gibi hiçbir vasallık imkanı ve Osmanlı idaresine girenlerin yaptığı gibi hiçbir bütünleşme imkanı kalmamış demektir. Eski Venedik mülkleri Arbırlarının 1479'dan sonra çok fazla seçenekleri kalmamıştır. Ya topraklarını terk edip Apenin Yarımadası'na göç etmek ya da hakim olan yeni oluşumla özdeşleşmek zorunda kalmışlardır. Her iki seçenek de onları marjinalleştirmiştir. Ortaçağdaki Arbır ile tasarladıkları vatanlarının adı olan Arbırı (Arbırlık) isimleri ve Arbır/Epirli etnik biriminin hayatta kalma mücadelesi, yeni bir adla Arnavut milletinin ve vatanı Arnavutluk'un kuruluşu yolunda birer tarihî miras olarak kalmıştır.

Bu etnik ve dilsel adlandırmalarla ilgili, Arnavutça yazının ortaya çıkışından sonra, bunların kronolojisinin takip edilmesi için daha iyi imkânlar oluşmuştur. Eqrem Çabej, ülke adı olarak "Arban, Arbıni, Arbınit" isimlerinin geçtiği, Katolik yazarların metinlerini de kanıt olarak sunar:

"Buzuku: XVI/2b: 'Gjithë popullinë ndë Arbanit ata n mortajet largo', Budi: 'ke nd Arëbnë shtiu leqtë', Bogdani: 'dhe i Arbënit, Regjinia e Arbënit'."[17]

Dil adı olarak "*Shqip* (Arnavutça)" adını görüyoruz. Eski şairlerden Nezim Frakulla da şiirlerini yazdığı dil olarak *Shqip* adını zikreder.

Kristo Frashëri, Arbın ve Epirli adlarının İskenderbey'den ve Arnavutça metinlerin yazılışından önce ortaya çıktığını söyler:

"Böylece XIV-XV. asırlarda Arnavutlar için iki etnik adlandırma geçerlilik kazandı: Arbır ve Epirli. Bu iki adlandırmaya, Arbır ve Epirli nitelendirmesinin sınırları dışında kalan Arnavutların yaşadığı topraklar dahil değildi. Bu topraklar; Kosova, Dukagin (Metohi) Ovası, Batı Makedonya ile İlliryalı Dardanların, Paionların ve Lunkestlerin eski toprakları idi."[18]

Gelecekte araştırılması gereken konu şudur: Nasıl olmuş da aynı zamanda aynı etnik birim için iki adlandırma yapıldığı, Kristo Frashëri'nin bu iki adlandırmadan birincisinin Katolik bir oluşumu, ikincisinin ise Ortodoks bir oluşumu ifade ettiğine dair tezinin doğru olup olmadığıdır. Yine Kristo Frashëri'ye göre *Shqiptar* millî adı ve *Shqipëri* vatan adı, halkın Osmanlı sistemine ileri derecede entegre olduğu XVI. yüzyıldan, yaklaşık üç asırlık bir Osmanlı hakimiyetinden sonra yazılı olarak ortaya çıkmıştır:

"Bildiğimiz kadarıyla, *Shqiptar* adı yazılı tarihî kaynaklarda Arbır ve Epirli adlarının yerine ilk defa XVI. yüzyılda geçti; ülke adı olarak *Shqipëri* ise Arbırı ve Epir adlarının yerine yazılı metinlerde XIX. yüzyılda geçerlilik kazandı. Hem halk adı *Shqiptar*, hem ülke adı *Shqipëri* Millî Rönesans döneminde sadece Mitrovica'dan Preveze'ye uzanan topraklarda yaşayan Arnavutlar arasında yıldırım hızıyla yayıldı."[19]

17 Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore* (*Dil üzerine incelemeler*), s. 63.
18 Kristo Frashëri, *Etnogjeneza e shqiptarëve* (*Arnavutların etnik kökenleri*), s. 247.
19 Kristo Frashëri, *Etnogjeneza e shqiptarëve* (*Arnavutların etnik kökenleri*), s. 249.

Çabej, Arbır isminin başlangıçta yer ismi olarak, *Shqip* isminin ise dilin adı olarak kullanıldığını öne sürdüğüne göre, *Shqip* kelimesinin neden Arnavut dilinin adı olduğu sorusunu sormakta ve buna cevap vermekte, yahut Poper'in kavramına ısrarla sadık kalacak olursak, bu yönde bir çaba ortaya koymakta fayda vardır. Dilin *Shqip* olarak adlandırılmasının iki nedeni olduğunu düşünüyoruz. Birincisi, halkta etnik ve etnografik bakımdan yeni bir adlandırma gerektirecek bir değişim olmayışıdır. Yani etnik ve etnografik bakımdan halk aynı halk idi ve yeni bir adlandırmaya ihtiyaç yoktur. Ancak dinî bakımdan bir değişiklik olmuştur: Arbır ve Epirli denen halkın önemli bir bölümü İslamiyet'i benimsemiş ve bu değişimin dilde de yansımaları olmuştur. Dolayısıyla dilde de yeni bir adlandırma gerekli görülmüştür. Peki bu, nasıl bir değişimdir? Merkezi ruhban sınıfına sahip olan Katolik ve Ortodoks mezhepleri, ritüellerde sadece Latinceyi ve Yunancayı (veya Sırp hakimiyetindeki bölgelerde Sırpçayı) kullanmıştır. Arbır (Alban) ve Epirli diye anılan nüfusların bir bölümünde yayılan İslam dini ise Osmanlının dilinde uygulanmamıştır. İslam dininin dili, ne Osmanlı İmparatorluğu'nda, ne de onun hakimiyetindeki Arbır/Epir gibi sınır topraklarında Arapça idi. Bu koşullarda İslamiyet'e geçen Arnavutlar; Latince, Yunanca ve Sırpça'dan radikal bir şekilde kopmuş, dinî ve özel hayatlarında Katolik ve Ortodoks kimliklerinden ayrılmış olan yeni dinî kimliklerinin bir unsuru olarak öne çıkan Arnavutça'yı kullanmaya başlamışlardır. Dinlerini Latin, Yunan veya Sırp dillerinde yaşayan Katolik ve Ortodokslardan din bakımından açıkça ayrılan, Arnavutça konuşan bu Müslümanlar, çok dinli ve çok dilli bir ortamda Arnavutçanın yer edinmesinin aracısı olmuşlardır. Irkdaşlarından farklı olarak dinî kimliklerini ifade etmek için Arnavutça konuşmuşlardır. Yukarıda değinildiği gibi, İslam dinini benimseyenlerin o dönemde bir dinî dilleri olmadığından Arnavutça konuşmuşlar ve böylece dinî hayatlarında Latince, Yunanca veya Sırpçayı kullanan Hristiyanlardan ayrılmışlardır. Bu yüzden *Shqip* adı, başlangıçta hepsinin daha önce de özel alanlarda kullandığı ülkenin dilini ifade etmekteydi. Ancak Müslüman olan Arbırlar/Epirliler ülkenin dilini, dinî hayatlarında kendilerini Hristiyanlardan ayırt etmenin bir aracı olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu dil, yeni dinî cemaatle özdeşleşmeye başlamıştır. Onlar kendilerini *Shqip* konuşanlar, yani *Shqiptar* olarak adlandırmışlardır. Bu varsayımımızın gelecekte daha teferruatlı ve kapsamlı bir şekilde araştırılması icabeder. Şimdilik araştırmanın devam etmesi gereken yönünün bu olduğunu düşünüyoruz. Dilin adının Arbır'dan *Shqip*'e ve etnik adın Arbır ve Epirli'den *Shqiptar*'a evrildiği dönemde, bu dinî değişimden başka değişimler olmamıştır. Eğer bu varsayımımız başka kanıtlarla da desteklenecek olursa, İslam dininin Arnavutçanın kabul görmesini ve yaygınlaşmasını teşvik ettiği sonucu çıkarılabilecektir. Yani, XIX. yüzyılın ortasında şekillenen Arnavut ulusunun adını, bu değişim sürecinden aldığı sonucu çıkacaktır.

Peter Bartl'ın anlattığı ve "Arnavutların başlangıç dönemi" olarak nitelendirdiği büyük Latinleşme sonrası dönemdeki Arbırların ve Arbırlık'ın durumu da bu tezi destekler niteliktedir. Bartl'a göre Latinleşme süreci İlliryalıların yaşadıkları

alanların çoğunu kapsayacak kadar ilerlemiştir. Bu sürecin dışında, onun kalıntı bölge dediği sadece küçük bir alan kalabilmiştir:

"Bugünkü Arnavutluk toprakları ile Balkan Yarımadası'nın büyük bölümü M. Ö. 200-100 yılları arasında Roma hakimiyetine girdi. Roma ordusu ve idaresi ile birlikte ülkeye Latin dili de dayatıldı. M.S. yaklaşık 300 yıllarında Latinleştirme süreci büyük ölçüde tamamlanmış idi. Aralarında eski Arnavutların dilinin de olduğu eski Balkan dilleri sadece bazı dağlık kesimlerde muhafaza edilebilmişti. Peki, bu asli Arnavut kalıntı bölgesi neredeydi? Tüm ihtimallere göre bu izole, dağlık bir bölgeydi. Stadtmüller bunun kuzey Arnavutluk'taki Mat bölgesi olabileceği sonucuna varır. Mat her taraftan yüksek sıradağlar ile çevrili olup kalıntı bir bölgenin tüm önkoşullarını taşımaktadır. Mat bölgesi Latinleşme sürecinin ve doğrudan Roma etkisinin dışında kalmış olabilir."[20]

Noel Malcolm da uzun Roma hâkimiyeti altındaki yüksek Latinleşme derecesine ve İlliryalıların dağılışına dikkat çeker:

"Dalmatya sahilinin olsun, eski Yugoslavya topraklarının çoğunda olsun, sahil düzlüklerinde yaşamış İlliryalılar Latinleşti. Islavların gelmeye başladığı VI. yüzyılda, Balkan'da 'barbar' dillerini konuşan sadece belli başlı gruplar kalmıştı, bunların hepsi de dağlık kesimlerdeydi."[21]

Bu yutucu Latinleşme sürecinin sonuçlarından bazısı, Rizoni ve İşkodra gibi varolan İllirya şehirleri ile tüm toplumsal ve dinî kurumların yıkılışı idi. Böylece sadece İllirya kültürü kesintiye uğramamış oldu, aynı zamanda İlliryalı nüfusu da seyrekleşti. Latinleşme İlliryalıları o derece zayıflattı ki, daha sonraki Avar ve Islav istilalarına karşı koyamayıp coğrafi bütünlüklerini kaybederek, Arnavut Alpleri'nde dar mevkilerde küçük topluluklar halinde büzülmek zorunda kaldılar.

Progon ve daha sonra Gjon Kastrioti Prensilikleri'nin kuruluşu gibi daha sonraki gelişmeler de, yutucu Latinleşmeden ve akabinde Islavlaşmadan kurtulmuş ve tarih sahnesine yeni bir adla, Arbır olarak çıkmakta olan az sayıdaki İlliryalı torunlarının en çok yoğunlaştığı bölgenin bu olduğuna dair tezleri destekleyebilecek niteliktedir. Bu, eğer böyle ise Peter Bartl'ın atıfta bulunduğu Stadtmüller'in tezini doğrulamaktadır:

"Arnavut halkı, antik çağdaki bir Balkan halkının geç antik çağda genel bir Latinleşmenin ortasındaki kalıntısından gelmektedir."[22]

Latinleşmeden ve Islavlaşmanın ilk dalgasından kurtulan bir İlliryalı topluluğu, kalıntı bir bölgeye çekilmiş, atalarından birçok unsuru muhafaza ederek, fakat kültürel olarak Latinleşmeden etkilenerek yeni bir topluluk olarak yeniden ortaya çıkmıştır, denilebilir. Batlyamus'un I. asırdaki dünya haritasında zikrettiği

20 Peter Bartl, *Shqipëria nga Mesjeta deri sot* (*Ortaçağdan bugüne kadar Arnavutluk*), Prizren, 1999, s. 22.
21 Noel Malcolm, *Kosova, një histori e shkurtër* (*Kosova'nın kısa bir tarihi*), Koha, Prishtinë, 1998, s. 35.
22 Peter Bartl, *Shqipëria nga Mesjeta deri sot* (*Ortaçağdan bugüne kadar Arnavutluk*), s. 21.

Albanoi kavmi ve Albanopolis şehri, Latinleşmeden kurtulan bu kalıntı bölgede bulunduğuna göre, yeni topluluğun adı, Alban, Arbır, Albanie, eski İlliryalı adının devamı olmalıdır. Ancak bu durumda, Çabej'in Arb adının başlangıçta yer adı olduğu yönündeki tezi gözden geçirilmelidir. Eğer bu ad, Albanoi kavminin adıyla alakalı ise, yere (yani Albanopolis şehrine) değil, halka atıf yapılmıştır.

Bartl, Latinleşme sürecinin sona ermesini ve Mat kalıntı bölgesinde Latinleşmemiş bir topluluğun dilsel ve etnik olarak varlığını devam ettirmesini 600 yıllarındaki Islav istilasının durmasına bağlamaktadır.[23]

XI. yüzyılda Arbır (Alban) ırkından söz eden, onları Arbanitai olarak anan Michael Attaleiates'dir. XI. yüzyılda iki asırlık Bulgar hakimiyeti sona ermiş ve Arbır toprakları Bizans hakimiyetine geri dönmüştür. Arbırların rolü de bu Bizans-Bulgar rekabeti ortasında öne çıkmaya başlamış olmalıdır. Michael Attaleiates'in onlardan söz etmesi bunu doğrulamaktadır.

Yine Bartl'a göre, daha sonra bu halk, Latin kaynaklarda XIV. yüzyılda zikredilmeye başlanmıştır. Ancak onlardan "Arbanitai" değil de "Albanenses veya Arbanenses" olarak bahsedilmiştir.[24]

Demek ki, Mat gibi kalıntı bir bölgede Latinleşmeden kurtulan İlliryalılar, mantıken İlliryalı Albanoi kavminin adıyla alakalı yeni bir adla tarihte yeniden kendini göstermiştir. Ortaçağda özellikle yabancılar arasında, "Arban, Raban, Alban, Arvanit, Arnavut" gibi birçok adla anılmışlardır. Ancak bilindiği üzere, XVI. yüzyıldan itibaren Arnavutların bugünkü millî adı "*Shqiptar"* ön plana çıkmaya başlamıştır. Ortaya çıkan gelişmeler önce yeni dinî cemaatin, daha sonra da yeni Arnavut milletinin özdeşleştiği bu isim değişikliğini tetiklemiştir.

Yukarıda alıntılandığı gibi Kristo Frashëri'nin vurguladığı Millî Rönesans döneminde *Shqip* ve *Shqiptar* adlarının yaygınlaşması; içinde dinî, bölgesel ve bir dereceye kadar şivesel başka kimlikler barındıran yeni bir milletin, *Shqiptar* milletinin doğuşu gerçeğiyle, ayrıca millî kimliğin romantik bir şekilde tecrübe edilişiyle uygunluk arzetmektedir. Bu romantik bakış açısının bir örneği de Sami Frashëri'nin (Şemsettin Sami) "Arnavutluk Neydi, Nedir, Ne Olacak?" adlı risalesinde Arnavutça ile ilgili söylediklerdir:

"*Shqiptar* halkı yeryüzündeki en kadim ve en güzel dillerden birini konuşmaktadır. *Shqip* dilinin arkadaş ve kardeş dilleri binlerce yıldır kaybolmuş, hiçbir yerde konuşulmamakta, ancak yerlerine torunları konuşulmaktadır. Arnavutça'nın akranları kadim Yunanca, Latince, eski Hindistan dili olan Sanskritçe, kadim Farsça, Keltçe, Tevtonca ve sairedir."[25]

23 Peter Bartl, *Shqipëria nga Mesjeta deri sot* (*Ortaçağdan bugüne kadar Arnavutluk*), s. 22.

24 Peter Bartl, *Shqipëria nga Mesjeta deri sot* (*Ortaçağdan bugüne kadar Arnavutluk*), s. 25.

25 Sami Frashëri, *Shqipëria ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhet* (*Arnavutluk neydi, nedir ve ne olacak*), Rilindja, Logos A, Shkup, 2004, s. 34-35.

Öyle görülüyor ki, *Shqiptar* adı Sami Frashëri'nin ve diğer Rönesans aydınlarının söylemlerinde tamamen yerleşmiş ve sabitlenmiştir. Etnik birimi gösteren Arbır (Alban) ve Epirli gibi diğer adların, *Shqiptar* adına rakip olması yahut etnik adlar olarak zikredilmesi mümkün değildir. Dinî ve bölgesel kimliklerin arka plana itildiği Arnavut milletinin ve vatanı Arnavutluk'un kuruluşu ve kökleşmesi döneminde *Shqiptar* ve *Shqipëri* adlarının galibiyeti tartışılmaz bir gerçektir. Roma, Bizans, Bulgar, Sırp, Napoli, Venedik ve Osmanlı hakimiyetleri gibi büyük tarihî gelişmeler, beraberinde değişimler meydana getirmiş, ancak neticede Avrupa'nın kalbinde bir millete yakışan değerlerle diri ve dinamik bir millet doğmuştur. Bu bağlamda, Arnavutların çoğunun İslam dinine aidiyeti, kadim etnik Balkan değerlerinin muhafaza edilişi, Arnavut milletinin kuruluşu ve bugün Avrupa haritasında yer alan iki Arnavut devletinin kuruluş süreçleri pek de güzel bütünleşmiştir. Ulus öncesi adlar ve değerler ile millî adı ve çoğulcu değerleri çekiştirerek bu gerçeği ufalamaya ve onu meydana getiren süreçleri değersizleştirmeye çalışan herkes, aslında Arnavut milletinin karmaşık kuruluş sürecini dağıtmaya ve bu milletin hassas dengelerini bozmaya çalışmaktadır.

Kaynakça

AREF, Mathieu, *Shqipëria (Historia dhe gjuha) Odiseja e pabesueshme e në populli parahelen* (*Arnavutluk (tarihi ve dili) Yunan öncesi bir halkın inanılmaz serüveni*), Plejad, 2007

BAJİ, Ogyst, *Perandoria e Bizantit* (*Bizans İmparatorluğu*), Arbri, Tiranë.

BARTL, Peter, *Muslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878- 1912)* (*Millî Bağımsızlık Hareketinde (1878-1912) Müslüman Arnavutlar*), Dituria, Tiranë, 2006.

BARTL, Peter, *Shqipëria nga Mesjeta deri sot* (*Ortaçağdan Bugüne Kadar Arnavutluk*), Prizren.

BOZBORA, Nuray, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane* (*Osmanlı'da Arnavutluk ve Arnavut Milliyetçiliği*), Dituria, Tiranë, 2002.

CİMOHOVSKİ, Vacllav, *Gjuha shqipe* (*Arnavut Dili*), Rilindja, Prishtinë, 1988.

ÇABEJ, Eqrem, *Vepra I-VI* (*Tüm Eserleri I-VI*), Rilindja, Prishtinë, 1976.

DİBİ, Zhorzh, *Umetnost i drustvo u srednjem veku*, Clio, Beograd, 2001.

DUKA, Ferit, *Berati në kohën osmane (XVI- XVI)* (*Osmanlı Zamanında Berat (XVI-XVI yüzyıllar)*), Tiranë, 2001.

DUKA, Ferit, *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare* (*Arnavut Topraklarında Osmanlı Asırları*), UET Press, 2009.

DUKA, Valentina, *Histori e Shqipërisë* (*Arnavutluk Tarihi*), Tiranë, 2007.

FAVEİRİAL, Klod Zhan, *Historia më e vjetër e Shqipërisë* (*Arnavutluk'un En Eski Tarihi*), Plejad, Tiranë, 2004.

FRASHËRİ, Kristo, *Etnogjeneza e shqiptarëve* (*Arnavutların Etnik Kökenleri*), Botimet M&B, Tiranë, 2013.

FRASHËRİ, Kristo, *Historia e qytetërimit shqiptar* (*Arnavut Uygarlığının Tarihi*), Tiranë, 2008.

FRASHËRİ, Mehdi, *Historia e lashtë e Shqipërisë dhe e shqiptarëve* (*Arnavutluk'un ve Arnavutların Kadim Tarihi*), PHOENIX, Tiranë, 2000.

FRASHËRİ, Sami, *Shqipëria ç'ka qënë ç'është e ç'do të bëhet* (*Arnavutluk Neydi, Nedir ve Ne Olacak*), Rilindja, Logos A, Shkup, 2004.

FUKUJAMA, Fransis, *Ndërtimi i shtetit* (*State-building*), AIS, Tiranë, 2010.

GELCİCH, Giuseppe, *Zeta ose dinastia e Ballshajve* (*Zeta veya Balşa Hanedanı*), 55, Tiranë, 2009.

JORGA, Nikolla, *Histori e shkurtër e Shqipërisë dhe e popullit shqiptar* (*Arnavutluk'un ve Arnavut Milletinin Kısa Bir Tarihi*), Saraçi, Tiranë, 2004.

KRAJA, Mehmet, *Identiteti kosovar* (*Kosovalı Kimliği*), PEN Qendra e Kosovës, Prishtinë, 2011.

KULLA, Ndriçim, *Antologji e mendimit shqiptar (1870-1945)* (*Arnavut Düşüncesinin Antolojisi (1870-1945)*), Plejad, Tiranë, 2003.

LEJN, Uajlder Rouz, *Majat e Shalës* (*Şala zirveleri*), Rilindja, Prishtinë, 1997.

MALKOLM, Noel, *Kosova, një histori e shkurtër* (*Kosova'nın Kısa Bir Tarihi*), Koha, Prishtinë, 1998.

MANTRAN, Robert, *Historia e Perandorisë Osmane* (*Osmanlı Tarihi*), Tiranë, 2003.

MAZOVER, Mark, *Ballkani Një histori e shkurtër* (*Balkan'ın Kısa Bir Tarihi*), Scanderbeg books, Tiranë, 2003.

NOPÇA, Franc, *Fiset e Malsisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore shqiptare* (*Kuzey Arnavutluk Dağlık Aşiretleri ve Arnavut Örfü Hukuku*), Eneas, Tiranë, 2013.

NORVİCH, Julius John, *Biznanti* (*Bizans*), Uegen, Tiranë, 2005.

OSTROGORSKİ Georg, *Historia e Perandorisë Bizantine* (*Bizans İmparatorluğu Tarihi*), Dituria, Tiranë, 2002.

PLASARİ, Aurel, *Skënderbeu, një histori politike* (*İskenderbey, Siyasi Bir Tarihi*), Instituti Shqiptar i Studimeve "Gjergj Fishta", Tiranë, 2010.

POPER, Karl, *Për filozofinë dhe shkencën* (*Felsefe ve Bilim Üzerine*), Fan Noli, Tiranë, 2009.

PULAHA, Selami, *Lufta shqiptario-turke në shekullin XV: burime osmane* (*Osmanlı Kaynaklarından XV. Yüzyıldaki Türk-Arnavut Savaşı*), Tiranë, 1968.

Revista Përpjekja (Përpjekja Dergisi) 28-29, "Skënderbeu i kërkimit shkencor" (Bilimsel Araştırmaların İskenderbeyi), Tiranë, 2012.

SAZONOV, Dimitrieviq Sergej, *Kujtime* (*Hatırat*), Helga's Secrets, Tiranë.

SCHMİTT, Jens Oliver, *Arbëria Venedike* (*Venedik Arbırlığı*), K&B, Tiranë, 2007.

SCHMİTT, Jens Oliver, *Kosova Histori e shkurtër e një treve qendrore ballkanike* (*Kosova, Orta Balkandaki Bir Ülkenin Kısa Tarihi*), Koha, Prishtinë, 2012.

SCHMİTT, Jens Oliver, *Skënderbeu* (*İskenderbey*), K&B, Tiranë, 2009.

SHUFLAJ, Milan, *Serbët dhe shqiptarët* (*Sırplar ve Arnavutlar*), Toena, Tiranë, 2004.

SKENDİ, Stavro, *Zgjimi kombëtar shqiptar* (*Arnavut Millî Uyanışı*), PHOENIX, Tiranë, 2000.

SMİTH, Antony, *Kombet dhe nacionalizmi në erën globale* (*Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*), Botimet Dudaj, 2008.

STİGLİTZ, Joseph, *Globalizimi dhe pakënaqësitë e shkaktuara prej tij* (*Küreselleşme ve Yarattığı Hoşnutsuzluklar*), Zenith, Prishtinë, 2007.

SUGAR, Peter F., *Europa Juglinore nën sundimin osman (1354-1804)* (*Osmanlı Hakimiyetindeki Güneydoğu Avrupa (1345-1804)*) Dituria, Tiranë, 2007.

VLORA, Eqrem bej, *Kujtime*, 1885-1925 (*Hatırat, 1885-1925*), Tiranë, 2003.

XV-XVII. Yüzyıllarda Anadolu'dan Şumnu'ya (Kuzeydoğu Bulgaristan) Yapılan Göçler ve Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri*

Osman Gümüşçü
Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü
Hasan Hüseyin Yılmaz
Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü

Özet

Bulgar Kralı İvan Şişman'ın hâkim olduğu Balkan Dağlarının kuzeyinde yer alan topraklar, 1388 kış harekâtıyla kısmen, 1396 yılındaki harekâtla tamamen alınarak Osmanlı topraklarına dâhil edilmiş, kısa bir süre sonra bu topraklar üzerinde Niğbolu Sancağı kurulmuştur. Tarihi Misya toprakları üzerinde kurulan Niğbolu Sancağında yer alan Şumnu; bir nahiye ve kaza olma özelliği göstermektedir. Şumnu idari alanında XV. yüzyıldan itibaren Gayri Müslim yerleşmelerinin yanında, sahanın fethinde görev alan komutanların mahiyetinde Anadolu'dan göç eden, Müslüman Türk nüfusuyla meskûn yerleşmeler de görülmeye başlamıştır. Bunlar, başlarındaki beylerin idaresinde XV. yüzyıl boyunca sahada genel olarak konar-göçer olarak yaşayan Yörük obalarıdır. Bu yaşam tarzlarını XVI. yüzyıl ilk yarısında Anadolu'dan gelen ikinci ve büyük göç dalgasına kadar devam ettirerek, bu dönemde gelenlerle birlikte obalar halinde yerleşik yaşama geçtikleri görülmektedir. Bahsedilen

* Bu çalışma Afyon Kocatepe Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen *"XVI. yy. Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Şumnu Kazasının Beşeri ve Ekonomik Coğrafyası"* başlıklı projenin ürünüdür.

bu büyük göç dalgasıyla, başta Şumnu merkez olmak üzere kaza idare alanında Müslüman Türk nüfusu ve bu nüfusa ait yerleşmeler, Gayri Müslim nüfus karşısında çoğunluğa ulaşmıştır. Bahsi geçen durum, kaza genelinde gerek Müslüman Türk ve gerekse Gayri Müslim Bulgar nüfusu ve yerleşmelerinde bir hareketlilik meydana getirmiş, bu esnada bazı yerleşmeler ortadan kalkarken, önemli sayıda yerleşme merkezi kurulmuştur. Bölgede Müslüman Türk nüfusu ve yerleşmelerindeki hızlı yayılma ve gelişme, Gayri Müslim Bulgar nüfusunu ortadan kaldırmamış, bilakis onların, bazdar, voynuk ve derbentçi yerleşmelerinde yoğun bir şekilde varlıklarını devam ettirmelerine imkân sağlamıştır. Bu yerleşmelerden özellikle derbent yerleşmeleri, sahaya Müslüman Türk nüfusunun gelmesiyle birlikte Gayri Müslim nüfus için bir çekim merkezi durumuna gelmişlerdir.

Migrations from Anatolia to Shumen (North-East Bulgaria) and Established Muslim Turk Settlements between XVth-XVIIth Centuries

Summary

Lands in the north of the Balkan Mountains under the reign of Bulgarian King Ivan Shishmanwere included into the Ottoman lands partially in 1388 winter operation a totally in 1396 operation. After a while, Sanjak of Nicopolis was established on these lands. Shumen in Sanjak of Nicopolis founded on historical Mysian lands, has the characteristics of district and township. In Shumen district since15th century, near Non-Moslem settlements, it had been begun to be seen residential settlements of Muslim Turk population migrated from Anatolia under the leadership of commanders took part in conquest. Those were Yörük people having been living as nomads in the field since 15th century under control of their beys. It is observed that they continued this kind of life style until the second and great migration wave in 15thcentury, and they adopted a sedentary life in nomad groups with the people came in this period. Within this great migration wave, in administration of

towns notably Shumen, Muslim Turk population and settlements belonging to them became predominant compared to Non-Moslem population. This case, led to dynamism in both Muslim Turks and Bulgarian population and their settlements. Meanwhile, some settlements vanished while many others were established. Rapid expansion of Muslim Turk population in the region and settlements, did not extinguish Bulgarian population, on the contrary it enabled them to continue their existence densely in bird breeder, groom and warden settlements. Together with coming of Muslim Turk population into the area, especially warden settlements became centre of attraction for Non-Moslem population.

Giriş

Doğal şartların izin verdiği yerlerde, insanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli sosyal ve ekonomik faaliyetleri yürütebileceği alanlara ihtiyacı vardır. Bu yerler, insan yaşamına müsait olan alanlarda gelişigüzel değil, ekonomik faaliyet bölgelerinin içindeki belli merkezlerde oluşmakta ve gelişmektedirler. Ekonomik faaliyet bölgeleri ve hareket alanları iç içe bir durum arz eder ki bunları birbirinden ayırmak son derece zordur. İbn-i Haldun insanın yerleşikliğe geçişinin aşama aşama gerçekleştiğini, öncelikli ekonomik faaliyeti "*hayvancılık*", daha sonra "*hayvancılık-tarım*", en nihayetinde "*tarım*"[1] olduğunu; Tanoğlu ise bunu, göçebe çobanlıktan, konar-göçer çoban çiftçiliğe; çoban çiftçilikten tam çiftçiliğe geçiş şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.[2] Burada hayvancılık, göçebeliğe; hayvancılık-tarım, konar-göçer çoban çiftçiliğe; tarım ise tam çiftçiliğe tekabül etmektedir. İnsanoğlu farklı yerleşme bölgelerinde, farklı dönemlerde bu aşamalardan geçerek yerleşik hayata ulaşmıştır. Çalışma sahasına Anadolu'dan göç eden Müslüman Türkler, devletin de yönlendirmesiyle ekonomik faaliyet olarak sahada; *hayvancılık-tarım*dan, *tarım*a geçişi yaşayarak, yerleşik yaşam tarzına geçmişlerdir.

Osmanlı, Rumeli fetihlerini müteakip bir devlet politikası olarak fethedilen topraklara nüfus nakletmiş ve orada başta askeri olmak üzere yeni bir siyasal, ekonomik ve sosyal sistem kurmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti Balkanlara ulaştığında sahada otorite boşluğundan kaynaklanan güvensizliğin, nüfus ve ekonomiyi olumsuz etkilediği gayet açık bir şekilde görülmektedir. Bölgeye gönderilen nüfus buraların her alanda ihyası için önem arz etmektedir.[3] Yeni fethedilen yerlere nüfus nakledilmesi olayı Osmanlı tarihi boyunca meydana gelen iskân hareketlerinden ilkini temsil etmektedir.[4] İskân dönemlerinde bu sahaya gönderilen konar-göçer Yörükler tarafından kurulan yerleşmeler, nüfusu az olan küçük yerleşmeler olma özelliği göstermektedir. Bu dönemde büyük köylerin kurulmasının

1 İbn-i Haldun *Mukaddime I, (Çev: Turan Dursun)*,Onur Yayınları, Ankara, 1977, s.215-303.

2 Ali Tanoğlu, "İskân Coğrafyası Esas Fikirler, Problemler ve Metod", Türkiyat Mecmuası, İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü Osman Yalçın Matbaası, 1954,Cilt XI, s.3-18.

3 Halil İnalcık, "The Emergence of Big Farms, çiftliks: State, Landlords And Tenants", Contributions al Histtorie Economique At Sociale de I' Empire Ottoman, Peeters Press, Louvain, 1984. ss.109.

4 Osmanlı tarihi boyunca iskân temelde 3 aşamada gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi fetihlere müteakip gerçekleşen iskân olup, bu XVI. yy.a kadar devam etmiş ve ağırlıklı olarak Balkanlarda gerçekleştirilmiştir. Bu iskân hareketinde özellikle önemli şahsiyetlerin yerleştirildiği görülmektedir. Bir diğeri ise sınırlar içinde yapılan iskân olup, bu da ağırlıklı olarak XVII. yy sonlarında Anadolu ve kuzey Suriye'de gerçekleştirilmeye çalışılan konar-göçer ve Arap aşiretlerinin iskân edilmesi olayıdır. Bu ikinci iskândaki amaç sistemi rahatlatmaya yöneliktir. Aslında genel olarak vergi dairesinin dışına çıkanları tekrar vergi dairesinin içine sokmaya yönelik bir faaliyettir. Devlet, özellikle konar-göçerlerden sistem dışına çıkanları ziraata yönlendirerek tekrar sistem içine sokmaya çalışmıştır. Osmanlı tarihinde gerçekleşen son iskân olayı ise sınırlar dışından sınır içine yapılan iskân olup bu XIX. yy.ın ilk yarısından XX. yy.a kadar devam etmiş hatta Türkiye Cumhuriyeti Devletine de intikal etmiş bir hadisedir. Üçüncü ve son faaliyette imparatorluk sınırları dışında kalan yerlerdeki Osmanlı nüfuzunun bir kısmı imparatorluk sınırları içine mevcut sistemi bozmadan yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bkz. Gülfettin Çelik "Osmanlı'da İskân Tarihi ve Ömer Lütfi Barkan, Osmanlıda Nüfus ve İskân Politikaları", Ekim, 2005-Haziran 2006, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, 10, Mart, İstanbul, 2009, s.19.

şartları henüz olgunlaşmamıştır. Başlangıçta hayvancılık esas faaliyet alanı iken, ilerleyen aşamalarda tarım giderek önem kazanmaya başlamıştır.

Amaç

Osmanlı'nın Rumeli'yi fethinden itibaren sağ kolda önemli bir iskân sahası olan Şumnu kazası idari sahasına tahrir[5] dönemlerine (XV-XVII. yüzyıllar) göre Anadolu'dan göç eden Müslüman Türk nüfusu ve bu nüfus tarafından sahada kurulan yerleşmeler belirlenmeye çalışılacaktır. Yerleşme isimleri ve şahıs isimlerinden hareketle bu nüfusun Anadolu'dan göç ettiği yerler tespit edilmeye çalışılacaktır. Tahrir dönemlerine göre Müslüman Türk nüfusu ile Bulgar nüfus oranları belirlenecektir. Tımar sistemi kapsamında göçler ve artan nüfusla beraber tarım alanlarında meydana gelen artışın ortaya konulması, çalışmamızın amacını oluşturmaktadır.

Yöntem

Öncelikle, Niğbolu sancağına bağlı Şumnu kazası kayıtlarının bulunduğu tahrir defterleri tespit edilmiştir. Buna göre Sofya Kiril Metodievo Milli kütüphanesinden NBKM Oak 45-29 (M.1479), Hk 12-9 (1483) icmal defterler ile Oak 217-8 (1537-38) evkaf defteri; Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 370 Numaralı (937/ 1530) Muhasebe-i Vilayeti Rumeli Defteri, TT 0439 (M.1540), TT 0382 (M.1550), TT 0771 (M.1645) mufassal defterler ile 788 (Evk.)(M.1540) evkaf defterine ulaşılmıştır. Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-u Kadime Arşivi'nden TT 042 (M.1572), TT 058 (M.1578) mufassal defterler ile 559 (Evk.) (M.1587) evkaf defterlere ulaşılmış, bu defterlerdeki kayıtlardan ilgili tablolar oluşturulmuştur. Yapılan incelemelerde tahrir dönemlerine göre kaza idari sınırında değişiklikler olduğu tespit edilmiştir. Nitekim 1540 tarihli mufassal tahrir defterine göre Şumnu idari sınırları içinde olan yerleşmelerin bir kısmının, daha sonraki defterlerde Hezergrad'ın idari alanında kaldıkları anlaşılmıştır. Buna göre Şumnu idari alanının 1540 tarihinde daha geniş iken sonraki defterlerde daraldığı anlaşılmaktadır. Bu karışıklığın önlenmesi için de en geniş sınırların olduğu 1540 tarihli defterdeki idari alan esas alınmış, sonraki defterlerde Şumnu kazası dışında kalan yerleşmeler, Hezergrad kazası kayıtlarından tespit edilerek Şumnu'ya dâhil edilmiştir.

5 Osmanlı Devletinde genellikle yeni fethedilen bir toprakta fetihten hemen sonra ve diğer topraklarda yeni padişah tahta geçtiğinde arazi tahrirleri (kayıtları) yaptırılarak bu kayıtlar birleştirilip defter haline getirilmiştir. Tahrir bittikten sonra her bölgeye ait örf ve adetlerle alınacak vergi kuralları kanunname halinde defterin başına eklenmiştir. Bkz. Nicoara Beldıceanu, *XIV. yy.dan XVI. yy.a Osmanlı Devletinde Timar*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Teori Yayınları, Ankara, 1985,s.3

İlk defterler olan 1479-1483 ve 1530 tarihli defterler icmal (özet) olduğu için bunlarda ismi geçen yerleşmelerin Müslüman Türklere mi yoksa Bulgarlara mı ait olduğunun tespit edilebilmesi için yerleşme isimleri ve hane kayıtlarındaki bilgiler esas alınmıştır. Bu defterlerde Müslüman Türk nüfusunun, Müslim; Müslüman Türklere ait yerleşmelerin de genelde Türkçe isimli olduğu, Gayri Müslim Bulgar nüfusun ise Gebran; bunlara ait yerleşme isimlerinin de Bulgarca olarak kayıtlı olduğu görülmektedir.[6] Bazı yerleşme isimlerinin Türkçe olmamasına rağmen, tamamen Müslüman Türk nüfusla meskûn olduğu tespit edilmesinden dolayı, bunlar tablolarda Müslüman Türk yerleşmeleri arasında verilmiştir.

Tahrir dönemlerine göre en eski defterler olan 1479 ve 1483 tahrirlerinden başlayarak, Müslüman Türk yerleşmeleri ve hane sayıları ile Bulgar hane sayıları belirlenmiştir. 1483 tahririnden sonraki defterler, kendilerinden önceki defterlerle kıyas edilerek sahada en son kurulan Müslüman Türk yerleşmeleri tespit edilmeye çalışılmış, bunlarla ilgili bilgiler tablolarda gösterilmiştir. Tahrirler döneminde kurulup, günümüzde varlığı devam eden yerleşmeler, bahsedilen tablolarda Türkçe ve Bulgarca isimleri ile birlikte verilmiştir.[7] Defterlere göre kaza idari alanının genelindeki Türk ve Bulgar hanelerinin sayıları tespit edilip, hane katsayısı olan 5 ile çarpılarak tahrir dönemlerine göre Şumnu genelindeki Müslüman Türk ve Bulgar nüfusa ait oranlar şekillerde gösterilmiştir.[8]

Şumnu Kazası

Şumnu, Balkan Dağlarının doğusunda; Tuna Platosu, Dobruca Ovası ve Balkan Dağlarının birbirine en fazla yaklaştığı bir konumda bölge güvenliğinin sağlanması amacıyla kurulmuş bir kale yerleşmesidir. Kamçı Nehrinin kolları tarafından Balkan ve Eski İstanbulluk Dağları üzerinde açılmış olan vadi geçitlerinin Tuna Platosu ile güneydeki Trakya Ovalarını birbirine bağladığı için tarihi dönemlerde buraların güvenliklerinin sağlanması son derece önem kazanmıştır. Bahsedilenlerin yanında birinci Bulgar devletinin başkentleri olan Pliska ve Preslav'ın, bir Karadeniz limanı olan Varna ile ikinci Bulgar devletinin başkenti

6 Defterlere göre, sahada bulunan Gebran (Gayri Müslim) nüfus açıkça görülmekte olup çalışmamızda bunlar genel olarak Bulgar nüfusu olarak kabul edilmiştir. Genel durum böyle olmakla birlikte bunların içinde zaman zaman farklı unsurlar da bulunabilmektedir. Nitekim sahada Gayri Müslim nüfusun içinde Gagavuz, Latin ve Ermeniler de bulunmaktadır. Gagavuzlar için bkz. Ahmet Hasan Cebeci, XVI. Yüzyıl Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Gagauzlar, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Bilim Dalı, Ankara, 2008, s.162-164. Sahada bulunan Latin ve Ermeniler için bkz. TT42 (M.1572), s.168; TT 771 (M.1645) s. 151, 246.

7 Osmanlı hâkimiyetinin 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra zayıflaması ve daha sonrada sona ermesiyle birlikte, Bulgaristan'da Türk köylerinin isimleri Bulgarca isimlerlerle değiştirilmeye başlanmıştır. En büyük değişiklik ise 1934 yılında gerçekleşmiştir. Bu dönemde Bulgaristan genelinde 1900 yerleşmenin ismi Türkçeden Bulgarcaya çevrilmiş, çalışma sahamızdaki Türk köylerinin ismi de genel olarak bu dönemde değiştirilmiştir. Bkz. Türker Acaroğlu, Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII, Dizi, Sayı, 200, sayfa 13-17, Ankara, 2006.

8 Değişik araştırmacılar tarafından döneme ait farklı hane katsayıları kullanılırken, çalışmamızda Ömer Lütfi Barkan'ın kullanmış olduğu 5 hane katsayısı kullanılmıştır. Bkz. Bekir Kemal Ataman, *Ottoman Demographic History 14th-17th Centuries)*, Journal Of Economic and Social History of the Orient, Vol. 35, No.2 1992. s. 189-190.

olan Tırnova'yı, Tuna limanı olan Rusçuk'a bağlayan yolların güvenliğinin sağlanması Şumnu kalesinin stratejik önemini arttırmıştır.[9] Bu özellikleri sayesinde Şumnu, tarihi dönemlerde bölgenin güvenliğini sağlayan bir kale yerleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Harita 1: Niğbolu Sancağı ve Kazaları (XVI. yy.)

Osmanlı, Bulgaristan topraklarını fethetmek için harekete geçtiğinde sahada dörde bölünmüş bir siyasi yapı mevcuttu. Tırnova kırallığı 1388 yılında kısmen, 1395 yılında ise tamamen alınmış, Konstantin ili (Köstendil) ile birlikte Osmanlı topraklarına katılmıştır. Vidin Prensliği ve Dobruca Despotluğunun Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi ise, 1396 yılında gerçekleşmiştir. Bölgenin fethinden sonra 1397 yılında; Konstantin İli, Köstendil Sancağı; Vidin Prensliği, Vidin Sancağı; Dobruca Despotluğu, Silistre Sancağı; Tırnova Prensliği ise Niğbolu Sancağı ismiyle teşkilatlanarak Rumeli Eyaletine bağlanmıştır.[10] Niğbolu Sancağının sınırları Belgradçık ve İvraca Dağlarından başlayıp Şumnu'nun do-

9 Selma Akay Ertürk, "Şumnu Şehri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Süha Göney'e Armağan), İstanbul Üniversitesi Yayın No: 5150 Edebiyat Fakültesi Yayın No:3452, İstanbul, 3013, s. 287

10 Ayşe Kayapınar, Bulgaristan'da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân, Türk Tarihinde Balkanlar, Cilt:1, T.C.Sakarya Üniversitesi, Balkan Araştırmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları No:2, Haziran 2013, Sakarya, s. 329 (313-334).

ğusunda Dobruca Ovasının başladığı Silistre Sancağı sınırlarına kadar uzanmaktadır (Harita 1).[11] Bu dönemde Şumnu, Niğbolu Sancağına bağlı bir nahiye ve kaza olarak görülmektedir. Niğbolu Sancağının 1591 yılında Rumeli eyaletinden ayrılıp Özi eyaletine bağlanmasıyla, Şumnu da, Niğbolu'nun kazası olarak Özi eyaletine dâhil edilmiştir.[12]

Şumnu kazası, XVI. yy. ilk yarısında en geniş sınırlara sahipken bu yüzyıl ortasında Hezergrad'ın kaza statüsü kazanmasıyla birlikte idari alanında daralma olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi, çalışmamız Şumnu kazasının en geniş sınırları esas alınarak hazırlanmıştır. Bu sınırlara göre 1540 yılında kaza idari alanı yaklaşık olarak 8000 km² olup, günümüz Şumnu Oblastı (il) idari alanının 2,3 katına, günümüz Bulgaristan yüzölçümünün ise yaklaşık % 7'sine tekabül etmektedir (Harita 1).[13]

1-XV. yy. Göçleri Ve Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

1479 ve 1483 tarihlerine ait olan ilk defterler incelendiğinde Şumnu idari alanında Anadolu'dan göç eden Müslüman Türklere ait nüfusu ve bunlara ait en eski yerleşmeleri görmek mümkündür. Yerleşmelere verilen isimlerin Türkçe, yerleşmelerin Müslüman nüfusla meskûn olması bunların Müslüman Türk yerleşmeleri olduğunun en önemli göstergesidir. Defterlerde bu durumu kuvvetlendiren başka deliller de bulmak mümkündür. Nitekim bazı yerleşme kayıtlarında nüfusla ilgili *"hane-i yörükan, yörükler ekerler vb."* ifadeler görmek mümkündür ki, bunlar sahadaki konar-göçer Oğuz boylarını ifade etmek için kullanılmıştır.[14]

11 Nikolai Todorov, *The Balkan City 1400-1900*, University of Washington Press Seattle, USA, 1983, s.23-31.Nuray Ocaklı, Demographic Structue and Settlement Paterns of North-Eastern Bulgaria: Acase Study on Niğbolu Sandjak (1479-1483, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) The Institute of Economic and Social Sciencesof Bilkent University, 2006, Ankara, s.30-31.

12 M. Murat Öntuğ, "Özü İle İlgili XVII. Yüzyıl Mühimme Hükümleri ve Kalesi"(Yüksek Lisans Tezi,), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995,s.20-34

13 Günümüzde Şumnu Oblastının (İl) idari alanı 3390 km²dir. Bkz. Osman İsmail, Şumnu ve Tarihte Bıraktığı İzler, İzmir, 2014, s.15.

14 Rumeli'de kurulmuş olan Yörük Teşkilatı ile ilk defterlerde geçen "yörükan" ifadesinin yüklendiği anlamı ayırt etmek gerekmektedir. Yörüklük teşkilatı üyeleri askeri statüye sahip olup ilk fetih yıllarında sefer hizmeti, sonraki dönemlerde ise orduya daha çok geri hizmet sağlayan askerilerin bulunduğu bir teşkilattır. Bu teşkilata Rumeli'deki Müslüman Türklerle birlikte Tatarlar da dâhil edilmiştir. Bkz. Tayyip Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:748, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957, s.1-20
Çalışma sahamızla ilgili tahrirlere bakıldığında XV. yy.a ait olan ilk tahrirlerde Müslim yerleşmelerin bazı hanelerinin Tablo1 de görüldüğü gibi "hane-i yörükan" olarak ifade edildiği görülmekteyken XVI. yy.dan itibaren hazırlanmış olan mufassal defterlerde ise bu kayıtlar görülmemektedir. Bu durum bir sorunsal olarak ele alınıp incelendiğinde Harun Yeni'nin *"Hangi Yörük? 16. Yüzyıl Batı Trakyası'nda Yörüklüğün Halleri Üzerine Bazı Notlar"* başlıklı çalışması tarafımızdan incelenerek bu sorunsal giderilmeye çalışılmıştır. Araştırmacının ilgili eserde de benzer bir sorunsal üzerinde durmuş olduğunu görmekteyiz. Buna göre defterlerdeki hanelerin üzerindeki "Yörük" ibaresine iki şekilde yaklaşılmıştır. Bunlardan birisi ilk defterle sonraki defterin karşılaştırılması olmuş ve bunlardan bazıları için ilk defterde geçen Yörük ibaresinin, sonrakilerinde reayaya dönüşerek devlete ödenen vergilerinde artış olduğu tespit edilmiş ve

Sahaya Anadolu'dan gelen ilk Müslüman nüfus, Şumnu'nun fethinden sonra (1388) Şumnu kalesinin güvenliğini sağlamak için yerleştirilen askerlerdir. Bundan sonra sahaya Anadolu kökenli Müslüman Türk nüfusunun XV. yy. başlarında geldiği tahmin edilmektedir. Fethedilen diğer yerlerde olduğu gibi sağ kolda bulunan Şumnu'ya da iskânın, fethi gerçekleştiren komutanlar öncülüğünde gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bahsedilen yüzyıl için Şumnu da bunun öncüsü Saruhan (Manisa) Beyliği komutanlarından Paşa Yiğit Bey öncülüğündeki Saruhanlı konar-göçerler olduğu yerleşme isimlerinden anlaşılmaktadır.[15] Nitekim ilk defterlere göre, XV. yy.da sahadaki Müslüman Türk nüfusunun çoğunlukla konar-göçer olarak yaşayan Yörükler olduğu görülmektedir. Bunların sahaya geldikten sonra geleneksel yaşam tarzlarını hemen terk etmedikleri, bir taraftan konar-göçerliğe devam ederken diğer taraftan da işletmekte oldukları mezraların çevresinde yavaş yavaş yerleşikliğe geçtikleri anlaşılmaktadır. Bu esnada kurmuş oldukları köylere genelde başlarında bulunan oba beylerinin ismini, yerleşme adı olarak verdikleri dikkat çekmektedir.[16] 1444 Varna Savaşında Şumnu ve çevresi büyük zarar görmüş, Şumnu kalesi yakılmış ve kale muhafızları haçlılar tarafından şehit edilmiştir. Bazı araştırmacılar sahadaki asıl iskânın bahsedilen savaştan sonra gerçekleştiğini ifade etseler de, bununla ilgili açık bir delil olmayıp, yerleşme isimlerine dikkat edildiğinde bunun bahsettiğimiz dönem olan XV. yy. başlarından itibaren gerçekleştiği anlaşılmaktadır.[17]

Tahrirler döneminde Şumnu'ya yapılan göçleri başlıca üç döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki XV. yy.da yapılan göçler olup bu dönemle ilgili 1479 ve 1483 yıllarına ait defterlerden yararlanılmıştır.[18]

---

bunların konar-göçerler olduğu fikrine ulaşılmıştır. Bir diğerinde ise Eşkinci ve Ellici olarak kayıtlı olan ve bazı vergi imtiyazları olan nüfus olup, bunların Yörüklük Teşkilatı üyeleri olduğu anlaşılmıştır. Bkz. Harun Yeni "Hangi Yörük? 16. Yüzyıl batı Trakyası'nda Yörüklüğün Halleri Üzerine Bazı Notlar" Bu tespitler göz önüne alındığında çalışmamızda kullanılan XV. yy sonlarındaki icmal defterlerde görülen "hane-i Yörük-yörükan" kayıtlarının Yörüklük Teşkilatını değil; konar-göçer yaşam tarzını ifade etmek için kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

15 Halime Doğru, XIII.-XIX. Yüzyıllar Arasında Rumeli'de Sağ Kol'un Siyasi, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası, A.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, Eskişehir 2000, s. 69-71.
Sahaya yapılan ilk iskânlardan itibaren beylerinin önderliğinde yoğun bir akıncılık faaliyeti başlamıştır. Paşayiğit, Turhanoğulları ve Mihaloğulları sahadaki önemli akıncı komutanlardır. Bkz. Mustafa Özer, "Turhanoğullarının Balkanlardaki İmar Faaliyetleri". Balkanlarda İslam Medeniyeti (II. Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri), Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, s. 249.

16 Suraiya Faroqhi'nin çalışması bu konudaki tespitimizi destekler niteliktedir. Bkz. Suraiya Faroqhi, Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı, (Çev. Emine Sonnur Özcan), Doğu Batı, Ankara 2010, s. 114

17 Bu durum Balkanolog Machiel Kiel tarafından da iddia edilmektedir. Bkz. Machiel Kiel, *The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire 1353-1453*, *Turkey* Volume 1 Bizantium to Turkey (Edited by. Kate Fleet), Cambridge University Press, UK, 2009, ss.152

18 Bu defterlerdeki bilgiler birbiriyle kıyaslandığında 1479 tarihli defterdeki bilgilerin eksik olduğu anlaşıldığı için, bahsedilen defterden sınırlı olarak yararlanılmıştır. Bkz NBKM Oak45-29 (1479).

Tablo 1: 1479-1483 Yılları Tahrir Defterlerine Göre Şumnu Kazası'nda Müslüman Türklere Ait Köy ve Mezraalar (1388-1483 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri)

	Karyeler (Köyler) ve Mezraalar	**NBKM OAK 45-29** (1479) **NBKM HK12-9** (M.1483)	Kaynak
1	AkdereYakası Mz. (Yörükler ekerler) (Byala Reka-Şumnu)	8a	Veselin Bozhikov, Naselenite Mesta Fe Tsarstvo Bulgariya 1878-1944, Sofya, 2008.
2	Aydın Obası Mz. (Hâne-i Yörükan) (Aydın Köy-Meçovo-Eski Cuma)	28a	Acaroğlu, a.g.e. s.74
3	Aladağlu K. (Hâne-i Yörükan)	30a	Kayıp
4	Alakilise Nahiyesi (Osman Pazarı Çevresi) (Etrafta Yörükler perakende ziraat ederler)	35a	Acaroğlu, a.g.e. s.27
5	Araplar Mz. (Aprilova-Eski Cuma)	34a	Bozhikov, a.g.e. s. 86
6	İzlatova Mz. (Zlatar- Şumnu)	19	Acaroğlu, a.g.e. s.465
7	Bakacak-Karakaşlı Köy (Probuda-Eski Cuma) (Hâne-i Yörükan)	79	Acaroğlu, a.g.e. s.516
8	Balabancı Mz. (Yörükler ekerler)	75	Kayıp
9	Bıyıklı Bayezid Mz. (Hâne-i Yörükan) (Bayechevo-Eski Cuma)	77	Acaroğlu, a.g.e. s.115
10	Çanakçı (Panichino-Eski Cuma)	4	Martin İvanov, Reçnik ;Na Selişti İmena i Nazvaniya Na Administrativno-Teritoriali Edinitsi, Saofia 2013,s.126
11	Çarık Ali nam-ı diğer Selişte	31a	Kayıp
12	Çoban Yurdu (Hâne-i Yörükan) (Çobandere-Ovçarovo-Eski Cuma)	30b	İvanov, a.g.e., ,s.127
13	Çukurkışla (Hâne-i Yörükan) (Tekke Köy-Manastritsi-Razgrad)	34a	İvanov, a.g.e., s.128
14	Desilova Mz.	8a	Kayıp
15	Devlethan K.	31a	Kayıp
16	Dobrika K. nam-ı diğer Sığırcı (Hâne-i Yörükan)(Rıtlina-Eski Cuma)	7a	Acaroğlu, a.g.e. s.878
17	Emir Doğan Mz.	30a	Kayıp
18	Otine K.	35b	Kayıp
19	Gergirova K.	26	Kayıp
20	Geredeli? (İstraja maa Geredeli)	31a	Kayıp
21	Gedik Çakır K.(Hâne-i Yörükan), (Kara İsaoğulları)	35b	Kayıp
22	Hasanbey Mz. (Kara Hasan-Zaraevo-Eski Cuma)	8a Mezra-i Selişte Meskûndur	Acaroğlu, a.g.e. s.514

23	Hasan Kulu Mz.(Hâne-i Yörükan) (Trem-Şumnu)	32a	Saha Çalışması
24	Hayreddin Mz	31a	Kayıp
25	Hoşkadem (Rakovniçe)	72	Kayıp
26	Hüseyin K. (Kuşluviran) (Kuşlu Köy-Ptichevo-Eski Cuma)	2b	Bozhikov, a.g.e., s. 85
27	Hüseyin Fakih Mz	33b	Kayıp
28	İzlatova Mz. (Zlatar-Şumnu)	19	Saha Çalışması
29	Kaluger Mz. Nam-ı diğer Mirasoğulları (Hâne-i Yörükan)	31b	Kayıp
30	Karlı Obası K. (Kravelo- Eski Cuma)	12	Acaroğlu, a.g.e. s.541
31	Kenarlar Mz.	26b	Kayıp
32	Kilisecik Mz. (Tsırkvitsa-Şumnu)	39	Acaroğlu, a.g.e. s.597
33	Kulfal Obası Mz. (Hâne-i Yörükan) (Razvigorovo-Şumnu)	19	Acaroğlu, a.g.e. s.651
34	Kumnan K.	21	Kayıp
35	Kaleniç Mz. (Hâne-i Yörükan)	32b	Kayıp
36	Kalak K.	28a	Kayıp
37	Karabaşlu K. (Çernoglavtsi-Şumnu)	77	Acaroğlu, a.g.e. s.501
38	Karaca Nasuh K. (Yörükler ekerler) (Makariopolsko-Eski Cuma)	32a	Acaroğlu, a.g.e. s.754
39	Karaca Oğulları K. (Hâne-i Yörükan)	32a	Kayıp
40	Karahan mz. (Hâne-i Yörükan)	28a	Kayıp
41	Kenarlar Mz.	26b	Kayıp
42	Kılıççı Salih Mz. (Nojarovo-Razgrad)	34a	Acaroğlu, a.g.e. s.577
43	Kireçlik (Krasnoseltsi-Eski Cuma)	35b	Bozhikov, a.g.e., s. 85
44	Köse Mustafa Mz. (Hâne-i Yörükan)	32a	Kayıp
45	Köse Bahşi Mz. (Başlar-Pırvan-Eski Cuma)	32b	Bozhikov, a.g.e., s. 85
46	Küçük İncik Mz.(Hâne-i Yörükan) (İlia Blaskovo-Şumnu)	31b	İvanov, a.g.e.,s.54
47	Nasran Sekisi Mz.	78	Kayıp
48	Öksüz Ali Mz.	78	Kayıp
49	Parmaksız Hasan K.	78	Kayıp
50	Sülemi K.	34a	Kayıp
51	Sindel Mz. (Hâne-i Yörükan)	31a	Kayıp
52	Tomine K. (Hâne-i Yörükan)	35a	Acaroğlu, a.g.e. s.93,285
53	Umurca nam-ı diğer Paşayiğit (Todorovo-Razgrad)	10	Acaroğlu, a.g.e. s.431
54	Urum Ahmed Mz. (Hâne-i Yörükan)	35a	Kayıp
55	Üveysler K.(Vayıslar-Orlovo-İslimye)	33a	Acaroğlu, a.g.e. s.1000
56	Visok K.	79	Kayıp
57	Yörük Sadi Mz. (Hâne-i Yörükan)	35b	Kayıp
58	Yolunca İlyas Mz. (Hâne-i Yörükan)	35b	Kayıp

1479-1483 tahrirlerine göre sahada toplam 646 Müslim hane (3230 kişi), Müslüman Türk nüfusunun bulunduğu toplam 58mezraa ve köy bulunmaktadır (Tablo 1). Bu mezraa ve köylerde yaşayanların% 53'ünü *"hane-i yörükan"* olarak kayıtlı olan konar-göçerler, % 47'sini ise yerleşik köylü nüfus oluşturmaktadır. Buna göre, XV. yy. sonlarında sahada bulunan Müslüman Türklerin yarısından fazlasının geleneksel yaşam tarzları olan konar-göçerliği henüz terk etmedikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda ismi verilen 58 Müslüman Türk yerleşmesinin 28 tanesinin varlığı günümüzde devam ederken, 30 tanesi günümüze ulaşamamıştır.[19] Konar-göçerlikte daha çok hayvancılığı desteklemek için mezralarda kısmi olarak yürütülen tarımsal faaliyetler; yerleşikliğe geçişle birlikte giderek ağırlık kazanmaya başlamıştır. Yerleşikliğe geçenler tımar sistemine dâhil olup, kendilerine verilen çiftlikleri işletmeye başlamışlardır. Konar-göçerlerin yerleşik hayata geçişi ve sahaya nüfus iskânı yeni tarım alanlarının açılmasına, var olanların da genişlemesine neden olduğu anlaşılmaktadır.

Müslüman Türk yerleşmeleri arasında gösterilen bazı yerleşme isimlerinin Türkçe olmadığı açıkça görülmektedir (Tablo 1). Defterlere göre, bu yerleşmelerin tamamen Müslüman Türk nüfusuyla meskûn olmasından dolayı, çalışmamızda bunlar Müslüman Türk yerleşmeleri arasında gösterilmiştir.[20] Bu ise boşalan bazı Gayri Müslim yerleşim yerlerine Müslüman Türklerin iskân edildiğini, yeni sakinler tarafından yerleşmenin eski isminin kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bulgarlar tarafından boşaltılmış, üzerinde hane kaydı olmayan ve mezraa olarak kayıtlı yerleşmeler de mevcut olup, Bulgarine, Küçük Dalgaç mezraaları bunlar arasındadır. Daha sonraki yıllarda bahsedilen mezraların tamamen Müslüman Türk nüfusla meskûn, Müslüman Türk köyüne dönüştüğü görülmektedir. Tablo 1'de isimleri gösterilmemesine rağmen, defterlerde nüfusu olmayan bazı Türkçe isimli mezralarda bulunmaktadır. Bunların 1530 tarihli defterde kayıtlarının olmaması, 1483-1530 yılları arasında köye dönüşemeden terk edilip kayboldukları anlamına gelmektedir.[21]

19 Bu defterde ismi geçen bazı yerleşmelerin bir sonraki defterde isimlerinin olmaması, yani ortadan kalkmasının en önemli nedeni olarak, XVI. yy. ilk yarısında Anadolu'dan sahaya yapılan ikinci ve büyük Müslüman Türk göçü esnasında, sahaya gelen nüfusun hâlihazırda var olan nüfusu ve yerleşmeleri hareketlendirmesiyle açıklanabilir. 1483-1530 yılları arasındaki bu hareketlilik esnasında bazı yerleşme isimlerinin değişmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

20 1483 tarihli defterde İzlatova (Zlatar), Dobrika (Sığırcı), Tomine, Otine, Gergirova, Kaluger, Kelaniç, Visok yerleşmelerinde hane halkının tamamının Müslüman Türklerden oluştuğu görülmekte olup, eskiden bir Bulgar yerleşmesi iken daha sonra bunların halkının yerleşmeyi terk etmesi sonrasında, Müslüman Türkler tarafından yerleşildiği anlaşılmaktadır.

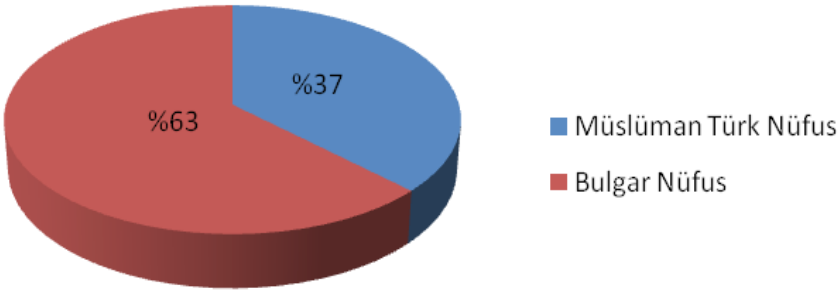
21 Köse Yahşi Mz., Veledli Mz.. Bkz. Nbkm Hk12-9 (M.1483) s. 35a, 32b.

Harita 2: 1388-1483 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

1483 tarihli defterdeki yer isimlerinde bazı önemli ayrıntılar bulunmaktadır ki, sahadaki nüfusun Anadolu'daki kökleri hakkında ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Bu isimlerin başında Devlethan ve Paşayiğit isimleri gelmekte ve bunlar da Anadolu'da Saruhanlı Beyliğini (Manisa)işaret etmektedir. Nitekim Devlethan, Saruhanoğullarının Demirci kolunun reislerinden; Paşayiğit ise Şumnu'nun fethinde görev alan bir Saruhanlı komutandır. Defterde sahada Paşayiğit yerleşmesinin bir mezraa; Devlethan yerleşmesinin ise o dönemin Müslüman Türk yerleşmeleri arasında diğerlerine göre büyük (45 hane) bir köy olduğu görülmektedir (Tablo 1) (Harita1).[22]

1479-1483 tahrirlerine göre sahada Müslüman Türklerin 646 hane (3230 kişi) Bulgarların ise 1087 hane (5435 kişi) olduğu görülmektedir. Toplam nüfus ve hane sayısına bakıldığında Bulgar nüfus bu tarihte çoğunluk (% 63) olmasına rağmen, Anadolu kökenli Müslüman Türk nüfusu da Bulgar nüfus karşısında azımsanamayacak bir orana (% 37) sahiptir (Şekil 1). Bu durum sahanın daha XV. yy.da önemli bir oranda Müslümanlaşmaya ve Türkleşmeye başladığını göstermesi açısından önemlidir.

22 Feridun M. Emecen, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt36, yıl: 2005, s.173. Johann Wilhelm Zinkeisen, Osmanlı İmparatorluğu, Çeviri: Nilüfer Epçeli, Tarihi-1 Editör: Erhan Afyoncu, I. Baskı, İstanbul, 2011, s.192. Paşayiğit Mezraasında hane kaydı olmadığı için Tablo 1 de gösterilmemiştir. Bkz. Oak 45-29 (M.1479) s.10.



Şekil 1: *XV. yy. Sonlarında Müslüman Türk Nüfusu ile Gayri Müslim Nüfusu Oranı*

Kaynak: *NBKM Oak 45-29 (M.1479), HK12-9 (M.1483)*

Sahaya Anadolu'dan getirilen konar-göçerlerin Tablo 1'deki bazı kayıtlarda görüldüğü gibi, bir taraftan geleneksel yaşam tarzlarını devam ettirirken diğer taraftan da yerleşikliğe geçmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Defterler incelendiğinde konar-göçerlerin bazı köylerle birlikte genel olarak mezralarda kayıtlı olduğu görülmekteyken, köylerin genelinde ve mezraların bazılarında yerleşik nüfusa rastlanmıştır. Bütün bunlar ilk defterlerde konar-göçerlerin bir kısmının yerleşikliğe henüz yeni geçtiğini, diğer kısmının geçme eğiliminde olduğunu ifade etmektedir. İlk defterlerde yerleşik olarak görülen Müslüman Türk nüfusun yerleşikliği de tartışmalıdır. Nitekim 1479 ve 1483 yılı defterlerinde yerleşiklerin de bulunduğu Müslüman Türk köyü ve mezralarının yarısından fazlasının 1530 tarihli defterde olmaması, bunların yerleşiklik kültürünün çok zayıf iken, hareket kabiliyetlerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Çalışma sahamızda yapılan araştırmalarda en eski Müslüman Türk yerleşmelerinin kuruluşundan günümüze kadar ortalama üç defa yer değiştirdiği tespit edilmiştir.[23] Nitekim ilk olarak *"kışla"* denilen, çevresine göre alçak, kuzey rüzgârlarına kapalı, güney ve güneydoğu yönü açık olan alçak alanlarda, genelde birbirine akraba olan üç beş ailelik obaların kurmuş olduğu yerleşmeler oldukları anlaşılmaktadır.[24] Bu yerlerde nüfus arttıkça yerleşme, kurulduğu çekirdeğin dışına çıkarak daha geniş ve yüksek alanlara doğru kaymıştır. Bahsedilen yerleşmelerdeki bu hareketlilik genelde 300-500 m. gibi kısa mesafeler arasında gerçekleşmiştir.

23 Kuruluşundan itibaren köylerin yer değiştirmesi olayı sahadaki köylerde görülen genel bir durumdur. Bunu bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, Kocacıklar (Tervel) köyünün de bahsedilen köylerden birisi olduğu görülmektedir. Nitekim yapılan saha çalışmasında köyün günümüze kadar üç defa yer değiştirdiği anlaşılmıştır. Buna göre köyün kışlası *"kozluk"*, olarak isimlendirilen mevkii, ikinci yerleşim yeri *"pınar önü"* mevkii ve son olarak bu günkü konuma yerleşildiği tespit edilmiştir.

24 Halime Doğru, *XIII.-XIX. Yüzyıllar Arasında Rumeli'de Sağ Kolun Siyasi, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası*, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:7, Eskişehir, 2000, s. 90-92.

Fotoğraf 1: Kilisecik (Tsırkvitsa) Köyünün Yurtluk Alanı (Mezraası)[25]

Köylerin kuruluş çekirdeği olan kışlaların yakınlarında, ilk yerleşenlerin metfun bulunduğu küçük mezarlıklar, yerleşme çekirdeklerinin günümüze ulaşan canlı şahitleri durumundadır. Yerleşmeler ilk kuruluş yerinin dışına doğru hareket ettikçe, hareket yönünü takip ederek yeni yerleşim yerlerine ait tarım alanları, meyve bahçeleri ve mezarlıkları görmek mümkündür.[26] Kışlaların yakınlarında gelişen ilk ziraat alanları olan mezraalar, sahada *"yurtluk"* olarak isimlendirilmektedir.[27] İnceleme alanında Müslüman Türklerin yerleşikliğe geçtikleri ilk köylerde, yerleşme çekirdeklerini oluşturan kışla alanlarında günümüzde yerleşmeler mevcut değilken, kurulan ilk ziraat alanı olan mezraalar (yurtluk) ise hâlihazırda ziraat alanları olarak kullanılmaktadır. Bunlar, mevki ismi *"kışla, kışla önü, kışla ardı, yurtluk, yurtluk yanı, vb."* olarak sahada kullanılmaya devam etmektedir (Fotoğraf 1).

2-XVI. yy. Göçleri Ve Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

Sahaya asıl ve önemli Anadolu kökenli, Müslüman Türk göçü dalgası XVI. yy.da gerçekleşmiştir. Bu yy.da meydana gelen göçler, sahanın yerleşme ve nüfus yapı-

25 Göstermiş olduğu misafirperverlik ve yapmış olduğu katkılarından dolayı Kilisecik köyü sakinlerinden Öğretmen Recep İSKENDER Bey'e teşekkür ediyoruz.

26 Çamurlu (Kalino) Köyünün 4 tane mezarlığı mevcut olup, bunlardan en eskisi köyün kuruluşu ve sonrası dönemine aittir.

27 Bu terim Osmanlı Toprak sisteminde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bkz. Orhan Kılıç, "Yurtluk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt43, 2013, s. 614-615.

sını derinden etkilemiş, çok sayıda yerleşme merkezi kurulurken bir önceki defterde var olan bazı yerleşmeler de ortadan kalkmıştır. Bu dönemde kurulan yerleşmelerin ortak özelliği, konar-göçer nüfus bulundurmayan küçük köyler statüsünde bulunmalarıdır. Nitekim XV. yy. mezralarının bir kısmında nüfus olmasına rağmen, bu dönemin mezralarında herhangi bir nüfusa rastlanamamış olması, bunların tamamen yerleşik yaşama geçtiklerini gösteren kanıtlardan birisidir.

Mufassal defterlerdeki hane kayıtlarına dikkat edildiğinde, köylerin genelde birbirine akraba olan aileler tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır. Birinci ya da ikinci dereceden akraba olan aile üyeleri, yerleşikliğe geçtikleri kışlalarında kendi köylerinin çekirdeğini oluşturmuşlardır. Bu durum mufassal defterlerdeki hane kayıtlarında hane reislerinin baba isimlerinden anlaşılabildiği gibi, bazı yerleşme isimlerinde de açıkça görülmektedir. Köy isimlerinde görülen *"…oğulları"* kaydı savunduğumuz nazariyeyi destekler niteliktedir. Nitekim Ahioğulları, Bahşioğulları, Burhanoğulları, Miraçoğulları, Doğanoğulları, Elvanoğulları vb. isimler, yerleşmelerin aynı babanın çocukları tarafından yani kardeşler tarafından kurulduğunu ifade etmektedir. Daha sonraki dönemlerde bahsedilen yerleşme isimlerinden *"oğulları"* tamlaması kalkmış ve bu yerleşmeler; Ahiler, Bahşiler, Burhanlar, Doğanlar, Elvanlar vb. olarak tesmiye edilmeye başlamışlardır. Köylerin kurucularının akraba oldukları görülürken birbirine yakın olarak yerleşikliğe geçen obaların, yani yakın olan köylerde yaşayan ailelerin de akraba oldukları anlaşılabilmektedir. 1530 tarihli defterde kayıtlı olan Yörük Sinan köyü ile 1540 tarihli defterdeki Yörük Salih köylerini buna örnek olarak vermek mümkündür. Defterlerden, Sinan ile Salih isimli iki kardeş ve bunların oğulları tarafından birbirine yakın iki farklı köy kurulduğu anlaşılmaktadır. 1550 yılı defterinde ise Yörük Sinan köyünde yaşayanların Yörük Salih köyüne göç ettiği, yani akraba olan obaların aynı köy adı altında birleştiği görülmektedir. Günümüzde bu yerleşme, Şumnu'ya bağlı Yörükler (Stanovets) köyü olarak hâlen varlığını devam ettirmektedir. Eğer bu yerleşmeler birleşmemiş olsaydı muhtemelen günümüzde iki farklı köy olarak devam edecekti. Yerleşme isimlerinde görülen bir diğer özellik ise, bu isimlerde kullanılan sıfatların zamanla ortadan kalkması, nitelenen isimlerin ise yerleşme ismi olarak kullanılmaya devam etmiş olmasıdır. Divane Ahmet, Ahmetler; Divane Köpek, Köpek Köy; Divane Mustafa, Mustafalar; Divane Hamza, Hamzalar vb.[28] İsimlerde kullanılan bazı terimler yerleşme isimlerinin boy ve oymakları ile ilgili bilgiler vermesi açısından da önemlidir.[29]

Müslüman Türk yerleşme isimlerinin bazılarında kuruculara ait meslek isimleri mevcut olup, bundan da döneme ait meslekler hakkında bilgi edinilmektedir. Bunların başında demircilik gelmekte, bu isimle sahada üç farklı yerleşme

28 Bazı yerleşme isimlerinde kullanılan Türkçe sıfatlar tahrir yazıcıları tarafından değiştirilerek özellikle Farsça karşılıkları kullanılmıştır. Buna en bariz örnek olarak *"deli"*nin *"divane"* sözcüğü ile değiştirilerek kaydedilmiş olmasında görülmektedir.

29 Kulfal Obası, Kulfallı Yörükleri; Divane Köpek, Köpekli Avşarı; Kocacık, Kocacık Yörükleri v.b. Bkz.Serap Toprak, *XVI. Yy. da Balkanlarda İslamlaşma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005. s. 1-33.

bulunmaktadır. Bunun dışında geleneksel Türk dokuması *"Çulha"* ve onu üreten anlamına gelen *"Cüllah"*; Çulha İnebeyi, Kara Cüllahlar, Yusuf Cüllahlar köylerinin isimlerine yansımıştır.[30] Tüccar anlamına gelen *"Bazarkan"* ismi de buna verilebilecek örnekler arasındadır. Çalışma sahamızda bulunan ve şu anki ismi Orta Köy olan yerleşmenin defterlerdeki ismi, Köse Bazarkan; Kıdır Köyünise Bazarkan Hızır olduğu görülmektedir. Sahaya yerleşen nüfusun ekonomik geçim kaynağının başında hayvancılık faaliyeti geldiği için doğal olarak ona yönelik yerleşme isimlerini de görmek mümkündür. Çoban, Semer, Kasap isimli yerleşmeler bunun en belirgin örneğidir. Çoban Mustafa nam-ı diğer Bıyıklu; Dalkaç nam-ı diğer Çoban Yurdu; Doyuran zaviyesi, Çobanpınarı; Semerci; Kassablu, konargöçerlerin ekonomik faaliyetleri olan hayvancılığa yönelik vermiş oldukları yerleşme isimleridir. Terzilik mesleğini ifade eden, Hasan Derzi ve Derziler ismine de rastlanmaktadır. Sahaya yeni yerleşen Türkler arasında arıcılığa bağlı olarak Kovancılar, Kovancı Mahmud, Ballıca Balaban isimlerini görmek mümkündür. Yağcılar, Çanakçı, Çıkrıkçı, Kalkancı, Taşçı, Okçu, Kılıççı, Helvacı, Doğancı, Arabacı, Kuyucu isimleri, kurucularının mesleğini temsil eden diğer yerleşme isimleridir.

Tablo 2: 1483-1530 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri[31]

Karyeler (Köyler)	**370** (937/1530)	Kaynaklar
Ahioğulları K. (Ahlar-Drentsi-Şumnu)	550	İvanov,a.g.e., s.16
Ak Mehmedi K. (Podgoritsa- Eski Cuma)	554	İvanov, a.g.e. s.35
Anadolulu Hüseyin K.	550	Kayıp
Arabacıoğlu K.	551	Kayıp
Arabacı Osman nam-ı diğer Öksüz Hasan K.(Osman Pazarı-Omurtak-Eski Cuma)	208	Bozhikov, a.g.e.,s. 85
Aşağı Âşıklar K. (Lyubichevo-Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Azizler (Deli Nasuh-Duhovets-Razgrad)	557	Bozhikov, a.g.e., s. 83
Barçınlar K. (Dereköy –Sutrino-Şumnu)	553	Saha Çalışması
Ballıca Balaban K. (Kraygortsi- Bozhurovo- Çernookovo-Eski Cuma)	553	Saha Çalışması
Bekirli K. (Konevo- Şumnu)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Beş Evli K. (Kirkovo-Şumnu)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Beypınarı K. (Tozpatlar-Rositsa-Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Beyli Hacı Mz. (Boyan-Şumnu)	554 maa Karye-i Hasanca	Bozhikov, a.g.e.,s. 92
Bolana K.	554	Kayıp

30 Feridun M. Emecen, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt8, yıl: 1993, s.83-84

31 Bu tablo 370 numaralı (937/1530) Tarihli Muhasebe-i Vilayet-i Rûm İli defteri ve Nbkm Hk12-9(M.1483) tarihli icmal Defterindeki Şumnu kazasına ait kayıtların karşılaştırılması ile hazırlanmıştır.

Bulgarine K. (Bulanık-Mıtnitsa- Şumnu)	552	Saha Çalışması
Buhlar-ı Küçük- (Buhovtsi- Eski Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.154
Burhanoğulları K. (Edinakovtsi-Şumnu)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 92
Büyük Ekizce K. (Bliznatsi-Şumnu)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.314
Büyük İncik (Vasil Durumev-Şumnu)	553	İvanov, a.g.e., s.54
Baltalı Hüseyin K.	553	Kayıp
Boynu Eğriciler (Duraklar-Stanets-Eski Cuma)	551	Bozhikov, a.g.e., s. 85
Börklüce (Bürgüce-Veselina-Razgrad)	553 Karagöz-oğulları	Bozhikov, a.g.e., s. 89
Çamurlu K. (Kalino-Şumnu)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 92
Çavuş K.(Metodievo-Şumnu)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Çıkrıkçı Murat K. (Buynovo-Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Çukurova K. (Trapişte-Razgrad)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 89
Dalgaç K. (Hacı Bayram Yeri-Dılgaç-Eski Cuma)	554	İvanov, a.g.e. s.127
Demircioğlu K. (Sthrahilitsa-Şumnu)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Demirciler K. (Zhelezari-Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e.s. 85
Demirköy K. (Moravitsa-Eski Cuma)	549	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Divane Ahmet K.	551	Acaroğlu, a.g.e. s.12
Divane Hamza K. (Bankovets-Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 84
Divane Köpek K. (Mengişevo-Şumnu)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Divane Mustafa K.	554*	Kayıp
Doğancı K. (Osen-Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Doline Pınarı K. der nezdi karye-i Esenkova	554	Kayıp
Evrenos nam-ı diğer Kulfal Fakih K. (Erevish)	558	Saha Çalışması
Elvanlar K. (Alvanovo-Eski Cuma)	552	Acaroğlu, a.g.e. s.38
Erikli K. (Slivak-Şumnu)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 91, İvanov, a.g.e.s.18
Hasan Derzi (Kroiaç)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 89
İshak	549	Kayıp
Cumalu K. (Eski Cuma-Targovishte)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.331 İvanov, a.g.e. s.26
Karaağaç K. (Slavyanovo- Eski Cuma)	552	Acaroğlu, a.g.e. s.496
Köse Musa K. (Kliment-Şumnu)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.320
Ferhadlar K. (Delchovo-Razgrad)	551	Bozhikov, a.g.e. s. 83
Gelen Beg K. (Kelebek- Benli Köy- Kruşolak-Eski Cuma)	549	Acaroğlu, a.g.e. s.569
Gürgenlü K. (Gabritsa-Şumnu)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.385
Hacı Hamza K. (Filaretovo-İslimye)	553, A.(DFE.d 708:29)	Acaroğlu, a.g.e. s.399
Hacı İskender K. (Kileciler-Krasnoseltsi-Eski Cuma)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Hacı Salih K. (Yağcılar-Veselets-Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 84

Hasanca-Avcı Hasan-Göbekli K. (Lovets-Eski Cuma)	554	İvanov, a.g.e. s.132
Hüseyinler K. (Dolna- Gorna Hubavka -Eski Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.434
Hızırca nam-ı diğer Divane Mahmud K. (Mostich-Şumnu)	554	Acaroğlu, a.g.e. s.702
İdris K.	554	Kayıp
İmrahor K. (Velino- Şumnu)	549	Acaroğlu, a.g.e. s.444
İshak K.	549	Kayıp
Kademlü K. (Bulgaranovo- Eski Cuma)	551	Acaroğlu, a.g.e. s.472
Kadı K. (Panayot Volovo-Şumnu).	553	Acaroğlu, a.g.e. s.475
Kadı K.	552	Kayıp
Kadı Fakih K.	554	Kayıp
Kalkancı Doğan K. (İglika-Şumnu)	549	Acaroğlu, a.g.e. s.481
Kalova K. (Dyankovo-Razgrad)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.486
Kara Cüllahlar K. (Prezviter Kozma-E.Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.507
Kara Selman (Salmanovo- Şumnu)	549	Bozhikov, a.g.e. s.87
Karaca Hayreddin	554	Kayıp
Karalar	549	Kayıp
Karaevhadlar K. (Karaatlar -Vrani kon- Eski Cuma)	554	Acaroğlu, a.g.e. s.500
Kavaklu (Belokopitovo-Şumnu)	553	Saha Çalışması
Kel Yörük K.(Ruets-Eski Cuma)	549	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Keçililer K. (Gorno-Dolno Kozerovo-Eski Cuma)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.568
Kassablu K. (Dibich-Şumnu)	551	Acaroğlu, a.g.e. s.546
Kayacık K.	552	Kayıp
Kayacık-ı Has K. (Timarevo-Şumnu)	552	Acaroğlu, a.g.e. s.557
Kayacık-ı Tımar K.(Timarevo-Şumnu)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.557
Kayalı Dere K. (Kamenyak –Şumnu)	551	Acaroğlu, a.g.e. s.558
Kışla K.	549	Kayıp
Kızılkaya (Zhivkovo-Şumnu)	549	Acaroğlu, a.g.e. s.594
Kocacıklar K.(Tervel-Şumnu)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.605
Kopuzcu nam-ı diğer Kızılca Danişment K.	549	Kayıp
Kovancılar K. (Pçelina-Şumnu)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.626
Köklüce K. (Venets-Şumnu)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.634
Kılavuzlar K. (Kray-pole- Eski Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.650
Kutbeddin K. (Kubadın- Eski Cuma)	554	Acaroğlu, a.g.e. s.648
Küçük Ekizce K. (Bliznatsi-Şumnu)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.314
Makak	550	Bozhikov, a.g.e. s. 92
Manoliç-i Müslim (Manoliç-Burgaz)	553	Saha Çalışması
Meçükçiler K. (Belomortsi- Eski Cuma)	551	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Murad Viranı	552	Kayıp
Musa İlyas	553	Kayıp

Mürsel	552	Kayıp
Narpaşa	552	Kayıp
Nasuhça (Makariapolsko- Eski Cuma)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Nebiler K.	549	Kayıp
Okçular (Zdravets- Eski Cuma)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 90; İvanov, a.g.e. s.52
Popine K.	553	Kayıp
Sağırlar K.	553	Kayıp
Sarı Yusuflar K. (Sarsıplı-Tserovişte- Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Saruca Bazergan K. (Tapçileştovo-Eski Cuma)	551	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Subirlik K. (Sini-vir- Şumnu)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.873
Seydioğlu K. (Seydol-Razgrad)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 89
Söğütlü K.(Vırbak-Şumnu)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.470
Sultan Ana nam-ı diğer Sait Baba (Seyaçi-Eski Cuma)	558	Bozhikov, a.g.e. s. 86
Şuaybçe K. (Geren-Bıbel-Mihail Petrov-Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 90
Taşçı K. (Kamenar-Razgrad)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 89
Tekyeler K.(Obitel- Eski Cuma)	554	Acaroğlu, a.g.e. s.947
Nasırlı K.(Radko-Dimitrievo-Şumnu)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 92
Topuzlar K. (Topuzevo-İslimye)	551	Acaroğlu, a.g.e. s.961
Tunrıl Obası K.	554	Kayıp
Turhan K.(Stoynovo- Eski Cuma)	550	Acaroğlu, a.g.e. s.305
Turhançi (Duraç-Ludogortsi-Razgrad)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 82
Türkeşler K.(Şişkovitsa- Eski Cuma)	552	Bozhikov, a.g.e. 86
Uruz Obası K.	551	Kayıp
Uzun İsmail K. (Dlazhko- Eski Cuma)	552	Acaroğlu, a.g.e. s.992 Bozhikov, a.g.e. s. 91
Yenice K. (Tsarevbrod-Şumnu)	550 nam-ı diğer Sersemlü	Saha Çalışması
Yavaşlar K.(Vasil Levski- Eski Cuma)	549	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Yörükler- nam-ı diğer Kestane Pınarı K. (Kestenovo- Eski Cuma)	550	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Yörük Sinan K.(Yörükler-Stanovets-Şumnu)	549	Bozhikov, a.g.e. s. 84
Yakup Fakih K.	552	Kayıp
Yukarı Âşıklar K.(Lyublichevo- Eski Cuma)	553	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Yusuf Cüllahlar K.(Suşina-Şumnu)	552	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Yüklüler K. (Staro Selka- Eski Cuma) [32]	554	Bozhikov, a.g.e. s. 86
Zağralı K. (Saedinenie- Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e. s. 91
Zekeriyya K.(Şekere-Lovsko-Razgrad)	549	Bozhikov, a.g.e. s. 89

"Sâbık karye olup perakende olmağın haliya mezra olup etrafta ziraat idüp öşrün verirler."

32 1964 Yılında Tiça Baraj Göletinin suları altında kalmıştır.

1530 tarihli deftere göre, 1483 tarihli defterde olmayıp bu defterde olan yani yeni kurulmuş olan köylerin genelde Şumnu'nun güney batısında bulunan Gerlova Platosu ile kuzeyindeki Deliorman Platosunda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dönemde Gerlova Platosunda kurulan yerleşmelerin büyük bir kısmı, günümüzde Eski Cuma Oblastı (il) idari sınırları içinde kalmaktadır ki, 1530 tarihli defterde *"Cumalu"* köyü, bahsedilen yerleşmenin çekirdeğini oluşturmaktadır.[33] Deliorman Platosunda kurulanlar ise, günümüzde Şumnu Oblastı (il) idari sınırları içinde kalmaktadır (Harita 4).

1483 tarihli defterde tekye ve zaviyelere dair herhangi bir kayda rastlanmazken bu defterde, tekye ve zaviye yerleşmeleri görülmeye başlamıştır. Nitekim günümüzde Eski Cuma idari sınırları içinde bulunmakta olan Tekyeler köyünün 1530 tarihli defterde 25 hanelik bir Müslüman Türk yerleşmesi olarak kurulmuş olduğu görülmektedir. Yerleşmelerin kuruluşları esnasında almış olduğu isimler çok şey anlatmaktadır. Obaların yerleşikliğe geçmesi ile kurulan yerleşmelere, genelde oba beylerinin ismi verildiği ve bu yerleşmelerin ilk tahrirlerde hane sayılarının oldukça az olduğu daha önce ifade edilmişti. Birden fazla oba tarafından kurulan yerleşmelere ise, ya birden fazla oba beyini ihtiva eden isimler ya da farklı isimler verilmekle birlikte bunların hane sayılarının daha fazla olduğu görülmektedir. İsim vermelerle ilgili bu tespit, mutlak olmamakla birlikte genel bir özelliktir.[34]

İlk göç dalgasıyla gelip XV. yy boyunca konar-göçer olarak yaşayanların yerleşikliğe geçişi, muhtemelen ikinci göç dalgasında gelenlerle birlikte tamamlanmıştır.[35] Nitekim 1483 tarihli defterde Alakilise nahiyesinde (Osman Pazarı çevresi)konar-göçer 145 hane (725 kişi) Yörüğün etraftaki mezralarda ziraat yaptıkları bilgisi yer almaktadır. 1530 tarihli defterde, bahsedilen konar-göçer hanelerle ilgili bir kayda rastlanmadığı halde bu bölgede; Arabacı Osman (Osman Pazarı-Omurtak), Kara Cüllahlar, Meçükçiler, Saruca Bazergan, Divane Ahmed, Çanakçılar, Kulağuzlar, Divane Hamza, Hüseyinler, Musa İlyas yerleşmelerinin kurulmuş olduğu görülmektedir. Adı geçen yerleşmelerin, yukarıda bahsedilen 145 hane konar-göçerin bu dönemde yerleşikliğe geçişiyle birlikte kurulmuş ol-

33 Cumalu (Eski Cuma, Targovişte) ismi, burada Cuma günleri konar-göçer Yörükler tarafından kurulan hayvan pazarı dolayısıyla verilmiş olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bazı kayıtlarda Eski Cuma Pazarı olarak ta görülmektedir.

34 Oba beylerinin isimlerini ihtiva eden köyler: İshak (hâne:8), Kalkancı Doğan (hâne:4), Yörük Sinan (hâne:2), Anadolulu Hüseyin (hâne:7), Turhan (hâne:8), Âhioğulları (hâne:4), Uruz Obası (hâne:7), Üveysler (hâne:3) v.b. Birden Fazla Oba tarafından kurulduğu tahmin edilen yerleşmeler: İmrahor (hâne:29), Balabancı (hâne:12), Kışla (hâne:12), Kara Selman (hâne:15), Kobızcı (hâne:10), Yavaşlar (hâne:12), Gelen Beg (Kelebek) (hâne:17), Makaklar (hâne:24), Çamurlu (hâne:16), Yenice (hâne:12), Kayalu Dere (hâne:34) v.b.

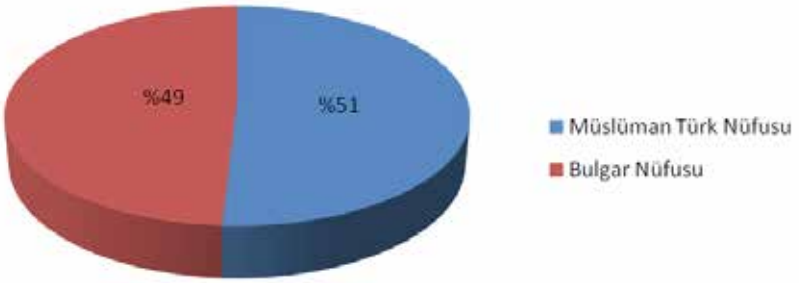
35 1483 tarihli defterde hane halkı olmayan mezraalar olarak görülen Bulgarine ve Dalgaç yerleşmelerinin bu defterde Müslüman Türklerle meskûn köylere dönüştüğü görülmektedir. Daha öncede ifade edildiği gibi bu yerleşmeler eski Gayri Müslim yerleşmeleri olup, Gayri Müslimler göç ettikten sonra "hâli" yani boş yerleşmeler olarak 1483 tarihli defterde "mezra" olarak kaydedilmişken, 1530 tarihli defterde Müslüman köyleri olarak görülmesinin nedeni, buralara Anadolu'dan gelen Müslüman Türklerin yerleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu köylerden Dalgaç günümüzde aynı isimle, Bulgarine (Bulanık-Mıtnitsa) olarak varlığını devam ettirmektedir.

ması kuvvetle muhtemeldir. Sahadaki buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Harita 3: 1483-1530 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

1483 tarihli defterde görülen 646 hane (3230 kişi), 1530 yılına kadar doğal nüfus artışıyla 107 hane (535 kişi) artarak, 753 haneye (3765 kişi) ulaşmıştır. 1483-1530 yılları arasında Anadolu'dan gelen 1165 hane (5825 kişi) Tablo 2'de görülen 123 yerleşmenin kurulmasına sebep olmuştur. Böylece 1530 tarihinde sahada göçler ve doğal nüfus artışıyla birlikte toplam Müslüman Türk nüfusu 1918 haneye (9590 kişi) yükselmiştir. Yeni kurulmuş olan 106 yerleşmenin genelde 4-10 hane arasında değişen, yani yeni yerleşikliğe geçmiş obalar oldukları dikkati çekmektedir. Artan hane sayısına paralel olarak tarım alanlarının genişlemesi de devam etmektedir. Bu dönemde kurulan köylerden birisi olan Anadolulu Hüseyin Karyesi, sahaya göç eden nüfusun kaynağını göstermesi bakımından önemlidir (Tablo 2).[36] Bahsedilen dönem içinde Bulgar nüfus ise 765 hane (3825 kişi) artarak 1852 haneye (9260 kişi) ulaşmıştır.

36 Anadolulu Hüseyin köyü günümüze ulaşamamasına rağmen, yapılan saha çalışmasında Keçililer (Kozerovo) köyünün yaklaşık 2 km güneydoğusunda varlığı tespit edilen eski mezarlığın bu köye ait olduğu tahmin edilmektedir.



Şekil 2: *1530 Yılında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfusu ile Gayri Müslim Nüfusu Oranı* (**Kaynak:** *BOA 370 numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rum-ili Defteri (937/1530) Cilt II, Ankara, 2002, s.549-553)*

1530 tarihli deftere göre Şumnu kazası idari alanında toplam 3688 hane (18440 kişi) bulunmaktadır. Şekil 2'de görüldüğü gibi bu tarihte sahadaki Müslüman Türk nüfusu ile Bulgar nüfusu dengelenmiştir. Bir önceki deftere nazaran her iki nüfusta da artış meydana gelmiş olmasına rağmen, Türklerin artış oranının Bulgarlara göre % 14 oranında daha fazla olmasında, Tablo 2'de yerleşme isimleri görülen Anadolu'dan gelen göçler etkili olmuştur.

Tablo 3: 1530-1540 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri [37]

Karyeler (Köyler)	**TT 0439** (M. 1540) **TT 0788** (Evk.)(M.1540) **OAK 217-8** (M.1537-38)	**Kaynaklar**
Abdi Fakih, Âşık Abdi K. (Işık köy-Osonovets-Şumnu)	204	Saha Çalışması
Evhadlar K. (Atlar - Saıdınenie- Eski Cuma)	283 Evhadlar	İvanov, a.g.e., s.14
Balabancı K. (Yazovets- Eski Cuma)	201 nam-ı diğer Kokarca	Acaroğlu, a.g.e. s.612
Balcıoğlu K.	256	Kayıp
Balluca Balaban (Rahmanoğulları- Kraygortsi- Eski Cuma) (Muradoğulları- Bozhurovo- Eski Cuma) (Karagözoğulları- Çernookovo- Eski Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.2,513
Bazarkan Hızır K. (Kıdır Köy-Kitanchevo-Razgrad)	247	Acaroğlu, a.g.e. s.133
Beşpınar K. (İmrenler-İmrenchevo-Şumnu)	74	Acaroğlu, a.g.e. s.445
Borazanlu K. (Trıbaç-Hezergrad)	314	Acaroğlu, a.g.e. s.143
Bozca İnebeyi K. (Bohçalar-Kaolinovo-Şumnu)	204	Acaroğlu, a.g.e. s.149
Buhlar-ı Küçük- (Buhovtsi- Eski Cuma)	308	Acaroğlu, a.g.e. s.69

37 Bu tablo TT439 (M. 1540) tarihli mufassal tahrir defteri ve 370 numaralı (937/1530) Tarihli Muhasebe-i Vilayet-i Rûm İli Defterinde Şumnu kazasına ait kayıtların karşılaştırılması ile hazırlanmıştır.

Bıyuklu K. (Bortsi-Şumnu)	246 Çoban Mustafa nam-ı diğer Bıyuklu	Acaroğlu, a.g.e. s.135
Çukurca K.	265	Kayıp
Davudlar K. (Davidovo-Eski Cuma)	340	Acaroğlu, a.g.e. s.247
Divane Hasan K. (Hasan Mahalle-Golyama Voda-Razgrad)	205	Saha Çalışması
Divane Hızır K. (Avdallar-Lovets- Eski Cuma)	254, Abdaloğulları dahi derler	Bozhikov, a.g.e, s.91
Deniz Fakih K. (Çayır Köy)	206	Kayıp
Doğanoğulları K. (Yasterbino- Eski Cuma)	235	Bozhikov, a.g.e.,s.85
Doyuran Dede Zaviyesi (Doyrantsi-Şumnu)	126	Saha Çalışması
Durali Fakih K. (Dralfa-Eski Cuma)	254	Saha Çalışması
Düşbudak (Yasenovets-Hezergrad)	315	Bozhikov, a.g.e.,s.89
Esenkova K. (Çukur Köy- Yasenkova-Şumnu)	281	İvanov, a.g.e.,s.128
Mezidçe K.	233	Kayıp
Hafızoğlu Mehmed Dede Zaviyesi (Vrani Kon-Eski Cuma)	353, Nam-ı diğer Armudlu Pınarı	Saha Çalışması
Hezergrad (Razgrad)	OAK 217-8 (1537-38) Yenice nam-ı diğer Hezergrad-ı Cedid	Acaroğlu, a.g.e. s.416-417,834
İslam Fakih K. (Sinya Voda-Razgrad)	245	Saha Çalışması
Hassı K. (Dobri Voynikovo-Şumnu)	228	İvanov, a.g.e.,s.137
Kabakulak K. (Uşintsi-Hezergrad)	338, nam-ı diğer Bedogyan	Acaroğlu, a.g.e. s.470
Kara Ahmed K.	295	Kayıp
Kara Mustafa Pınarı K. (Mutaflar –Plastina-Eski Cuma)	246, Pınari Ali veledi Kara Mustafa	Saha Çalışması
Karagözoğulları K. (Çernookovo-Eski Cuma)	305	Acaroğlu, a.g.e. s.2,513
Kara Veli K. (Velyovo- Eski Cuma)	275, der nezdi Kulağuzlar	Acaroğlu, a.g.e. s.537
Kaygıcılar K. (Bryag-Eski Cuma)	253Kaygılar	Acaroğlu, a.g.e. s.561
Karaca Doğan K. (Golyama Sokolovo-Razgrad)	255	Saha Çalışması
Karaca İbrahim Güzlesi K. (Panayot Hitovo- Eski Cuma)	197	Saha Çalışması
Karamanlıca K.	314	Kayıp
Kasım Bey K. (Kasım Kuyucuk- Rakovski- Razgrad)	286, tabii Şumnu	Acaroğlu, a.g.e. s.547
Kırtıllı K. (Bojurka-Eski Cuma)	233	Acaroğlu, a.g.e. s.585
Koçaklu K. (Makovo-Eski Cuma)	290	Acaroğlu, a.g.e. s.634
Koyun İsalar K.	206	Kayıp
Kovancı Mahmud K. (Pçelno- Eski Cuma)	266	Acaroğlu, a.g.e. s.626
Köse Bazarkan K. (Orta Mahalle-Dennitsa-Şumnu)	246	Acaroğlu, a.g.e. s.638
Köse Ahmed K. (Krıshno-Eski Cuma)	310	Saha Çalışması
Köseler K. (Zvegor -Şumnu)	339	Acaroğlu, a.g.e. s.639
Köçekler K. (Paydushko-Eski Cuma)	233	Bozhikov, a.g.e. s. 91

Köse Durmuş K. (Lozevo-Şumnu)	235	Acaroğlu, a.g.e. s.306
Küçük Aşık K. (Aşıkova-Pevets-Eski Cuma)	331	Acaroğlu, a.g.e. s.64
Küçük Açan Pınarı	251	Kayıp
Küçük İlyas Pınarı	245	Kayıp
Kurt Bey K. (İvança-Eski Cuma)	308	Saha Çalışması
Küçük Açan Pınarı Zaviyesi	251	Kayıp
Küçük İlasa Pınarı K.	245	Kayıp
Mandıra (Madara-Şumnu)	287	Saha Çalışması
Mehmed K. (Marash-Şumnu)	180 nam-ı diğer Maraş	Bozhikov, a.g.e.,s.92
Mehmed Dede Pınarı K.	270, Mehmed Dede Pınarı	Kayıp
Mestanlar K. (Prisoyna-Eski Cuma)	280,Abdülmecidoğlu dahi derler	Saha Çalışması
Mihal Bey K.(Kara Mihal- Rozino-Şumnu)[38]	243, 244, Mihal Bey Çiftliği	Bozhikov, a.g.e.,s.83
Nadır K. (Nadarevo-Eski Cuma)	259	Bozhikov, a.g.e.,s.91
Nebi Fakihler (Lavino-Razgrad)	283, nam-ı diğer Arslanköy	Acaroğlu, a.g.e. s.54
Orta Mahalle (Alibey Mahallesi- Bratovo-Eski Cuma)	233	Acaroğlu, a.g.e. s.585
Öyüklü K. (Todorovo-Razgrad)	A. (DFE.d 708:44 Öyükler?	İvanov, a.g.e., s.53
Podavye[39] K. (Podayva-Razgrad)	249	Bozhikov, a.g.e., s. 83
Sırnova K.	167, nam-ı diğer yahşi havace	Kayıp
Sığırcılar Pınarı K.	274, nam-ı diğer Benkak. Ta'un (vebâ) nedeniyle ortadan kalkmıştır	Kayıp
Sığırlı Turhan (Tvardintsi- Eski Cuma)	A.(DFE.d 708:3) Meşhur Göl Deresi	Saha Çalışması
Saltıklar K. (Presiyan-Eski Cuma)	233	Bozhikov, a.g.e.,s.91
Seyyid Osman K.	5 (Evk.) 788	Kayıp
Taşkın Abdal K. (Buynovitsa-Şumnu)	205	Bozhikov, a.g.e, s. 92
Ütükler (Gorotsvet-Razgrad)	315	Martin İvanov, a.g.e., s.14
Veled Fakih (Mogilets- Eski Cuma)	187	Bozhikov, a.g.e.,s.84
Yalımlar K. (Ostrets- Eski Cuma)	232	Bozhikov, a.g.e, s.91
Yolkulu Dede Zaviyesi (Yolcu Köy-Çerni Bryak-Eski Cuma)	234	Acaroğlu, a.g.e. s.1049
Yörük Kasım K. (Vetrişte-Şumnu)	318	Saha Çalışması
Yunus Abdal (Yonkovo-Razgrad)	264	Bozhikov, a.g.e.,s.82

38 Mihaloğulları, bölgede önemli akıncı ailelerindendir. 1586 tarihli akıncı defteri incelendiğinde, bu çalışmada ismi geçen Müslüman Türk yerleşmelerinden büyük bir kısmının Mihaloğulları komutasında akınlara katıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Ayşe Kayapınar ve Emine Erdoğan Özünlü, Mihaloğullarına ait 1586 tarihli Akıncı Defteri, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015.

39 Bu yerleşmenin en eski defter olan 1540 tarihli defterde ismi Podavye olarak geçmesine rağmen, bu deftere göre hane halkının tamamını Müslüman Türkler oluşturmaktadır. Bu da demek oluyor ki, daha önceki örneklerde bahsettiğimiz gibi, bu yerleşme de Bulgarlar tarafından boşaltılmış olup Müslüman Türkler sonradan iskân olmuş, ancak Bulgarlar tarafından verilmiş olan eski ismini kullanmaya devam etmişlerdir.

1540 yılı mufassal tahrir defterinde, bir önceki defterde olmayan 73adet Müslüman Türk yerleşmesinin kurulduğu tespit edilmiştir (Tablo 3). İlk örneklerine 1530 tarihli defterde rastlanan zaviye yerleşmelerinin bu dönemde de sahada kuruluşlarının devam ettiği görülmektedir. Nitekim Yolkulu Dede, Doyuran Dede ve Küçük Açan Pınarı zaviyeleri yeni kurulmuş olan zaviye yerleşmeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, kuruluşta küçük zaviye yerleşmeleri iken, daha sonra büyüyerek köye dönüşmüş, Yolkulu Dede Zaviyesi (Çerni-Bryag), Doyran Dede Zaviyesi (Doyrantsi) isimli köyler olarak günümüzde de varlıkları devam etmektedir.

Harita 4: 1530-1540 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

Bahsedilen zaviyelerin haneleri defterde Seyyid, Şerif ve Âl-i Resul[40] olarak kayıtlıdır. Kayıtlar bunların soyunun Hz. Muhammed'e dayandığını göstermekte olup, defterlerden ve kanunnamelerden anlaşıldığına göre vergi açısından bunlara normal reayadan farklı bazı imtiyazlar verilmiştir.[41] Bahsedilen Seyyid ve Âl-i

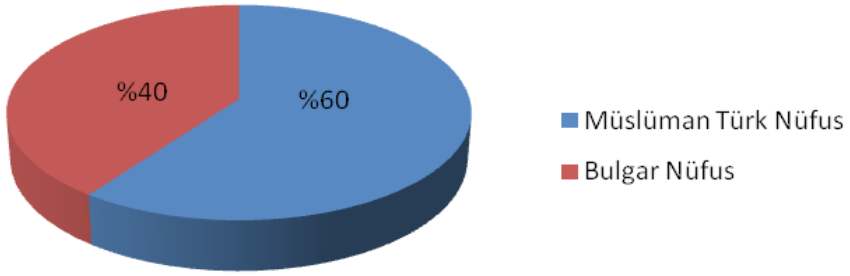
40 "Seyyid, terim olarak "şerefli, asil soylu, onurlu, kutsal, mübarek" mânasına gelen şerîf ile (çoğulu eşrâf, şürefâ) birlikte "nesl-i pâk-i Muhammedî'ye mensup olup yüceltilmiş olan" anlamında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Fâtıma'dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmıştır."Bkz. Mustafa S. Küçükaşçı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt37, yıl: 2009, s.40-43.

41 Ömer L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980, s.818-820. Osmanlı döneminde Seyyid, Şerif olarak kaydedilenlerin vergi ayrıcalığı olduğu için bunların zaman, zaman istismar edildiği, müteseyyidlerin olduğuna dair bu döneme ait bazı belgeler ve bunlara yönelik güncel araştırmalar mevcuttur. Evliya Çelebinin seyahatnamesinde Şumnu'da da müteseyyidlerin çokluğundan bahsedilirken, aynı durum Aziz Efendi Kanunnamesinde de ifade edilmektedir. Onun

Resul kayıtları diğer yerleşmeler arasında da zaman zaman dağınık haneler halinde görülebilmektedir. Nitekim Abdi (Âşık Abdi-Işık Köy-Osonovets) köyünde 1 hane Seyyid; Söğütlü (Vırbak) köyünde 2 hane Âl-i Resul kaydı bulunmakta, bu defterde zaviyelerle birlikte toplam Seyyid ve Âl-i Resul hane sayısı 11 haneye (55 kişi) ulaşmaktadır.

Yeni kurulan yerleşmelerin yanında bir önceki defterde ismi olmasına rağmen bu dönemde dışarıdan göç alarak var olan yerleşmeye mahalle olarak eklenen yerleşmeler de görülmektedir. Nitekim Ballıca Balaban 1530 tarihli defterde 27 hanelik bir köy iken, 1540 tarihli defterde bu yerleşmenin 45 haneye ulaştığı görülmektedir. Maksimum 10 yıl gibi bir süreçte bu yerleşmenin yaklaşık iki katı oranında büyümesi ancak ve ancak yerleşme dışından alınan göçlerle açıklanabilir. 1540 tarihli defterde *"Balluca Balaban nam-ı diğer Rahmanoğulları ve Karagözoğulları ve Muradoğulları"* olarak kaydedildiği görülmektedir ki bunlar yerleşmeye eklenen nüfus tarafından kurulmuş olan mahallelerdir. Bu mahalleler günümüzde Rahmanlar, Karagözler, Muradlar isimleriyle varlığını devam ettirmektedir. Bu dönemde kurulan yerleşmelerden olan Maraş ve Karamanlıca köyleri, bu defterde görülen göçlerin Anadolu'daki menşei hakkında bilgiler vermektedir (Tablo3) (Harita 5).

Şekil 3: 1540 Yılında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfus ile Gayri Müslim Nüfusu Oranı (**Kaynak:** TT439 (M. 1540))



için araştırmacılar bu konuya itina ile yaklaşmakta, şüpheci davranmaktadırlar. Müteseyyidlik olayının, daha çok avarız vergilerinin normal vergi haline gelerek süreklilik kazandığı XVII. Yy. dan sonra arttığı bilinmektedir. Bu yüzden de çalışmamızda avarız defterindeki Seyyid ve Şerif kayıtları dikkate alınmamış, mufassal defterlerdeki kayıtlar dikkate alınmıştır. Çünkü XVI. yy tahrir defterlerinin son derece ciddi olarak hazırlandığı, gerek yerli ve gerekse yabancı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Bu defterlerdeki bilgiler Osmanlı devrinde şer'i mahkemelerde delil olarak kabul edilmiş olup, bu da tahrirlerin güvenilirliğini son derece arttırmaktadır. Bu yüzden incelediğimiz 1540 ve 1550 tarihli defterlerde görülen Şerif, Seyyid ve Al-i Resul kayıtları ciddiye alınmalıdır. Bkz. Roads Murphey, Kanûn-ı name-ı Sultânî lı Aziz Efendi, Yay. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Türkçe Kaynaklar VIII, Harvard Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 38

Bu dönemde Müslüman Türk nüfusu bir önceki döneme göre 1524 hane (7620 kişi) artarak 3442 haneye (17210 kişi) yükselmiştir. Artan nüfusun 790 hanesi (3950 kişi) Anadolu'dan göç ederek Tablo 3'te görülen 73 yeni Müslüman Türk köyünü kurmuş olan nüfusa aittir. Geriye kalan 734 hanenin (3670 kişi) bir kısmı, hâlihazırda var olan nüfusun doğal artışı ile diğer kısmı da yukarıda bahsedilen Ballı Balaban köyü örneğinde olduğu gibi göçlerle gelen nüfusun sahada var olan yerleşmelere doğrudan ya da mahalleler olarak eklenmesi ile meydana gelmiştir. Bu dönemde sahadaki Gayri Müslim haneler bir önceki deftere göre 449 hane (2245 kişi) artarak 2301 haneye (11505 kişi) ulaşmıştır. Bir önceki deftere göre Müslüman Türk ve Bulgar nüfusu artış göstermesine rağmen, Anadolu'dan devam eden göçler sayesinde Müslüman Türk nüfusu 1540 yılında, Bulgar nüfus karşısında çoğunluk durumuna gelmiştir (Şekil 3).

Tablo 4: 1540-1550 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri[42]

Karyeler (Köyler)	**TT 0382**(M.1550)	**Kaynaklar**
Akça Gebeşler K. (Akçalar-Belintsi-Şumnu)	460	Bozhikov, a.g.e, s.83
Ala Gege K.	552, hariç ez defter	Kayıp
Alaaddin K. (Ayladın-Bistra-Eski Cuma)	605	Bozhikov, a.g.e, s.90
Aladın K. (Tapchileshtovo-Eski Cuma)	326, Bazarkan Hızır nam karyede bulunmuştur.	Kayıp
Araplar ma mahalle-i Hezergrad)	334	Kayıp
Aydın Fakih K. (Aydın Köy-Velyovo-Eski Cuma)	472	İvanov, a.g.e.,s.55
Balabanlar (Razdeltsi-Eski Cuma)	558, tabii Tomine	Acaroğlu, a.g.e. s.93
Baybani Sinan K. (Küçük Hacı-Marçino-Eski Cuma)	512, Küçük Hacı Yurdu dahi derler	Bozhikov, a.g.e, s.86
Cansız Ahad K.	458	Kayıp
Divan Seki K.	367	Kayıp
Çıkrıçıklar K. (Petrino-Eski Cuma)	238	Acaroğlu, a.g.e. s.219
Çulha İnebeyi K. (Takaç-Şumnu)	461	İvanov, a.g.e., ,s.129
Doğancılar K. (Sokolartsi-İslimye)	520, mahalle-i Topuzlar	Acaroğlu, a.g.e. s.961
Dobrucalılar (Dobrotitsa-Eski Cuma)	558, tabii Tomine	Acaroğlu, a.g.e. s.285
Divane Mustafa K.	297	Kayıp
Eymirhan (Mirhanlı-Trem-Şumnu)	500	Bozhikov, a.g.e, s.92
Genç Dede K.	503	Kayıp
Hacı İsalar	195	Kayıp
Küçük Elbasanlar K. (Elbasan Karalar-Panayot Hitovo-Eski Cuma)	579	Acaroğlu, a.g.e. s.319

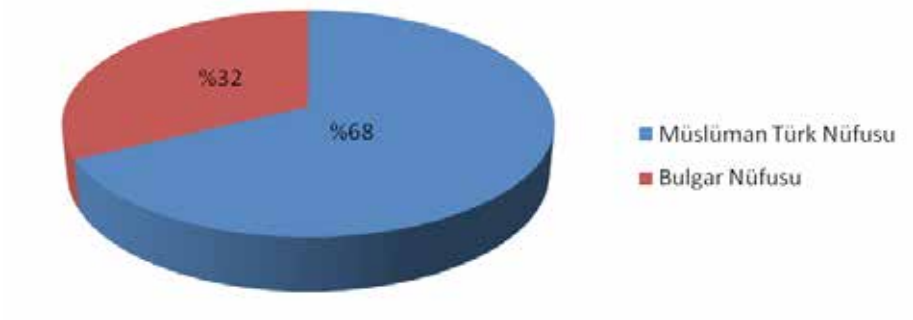
42 Bu tablo TT382 (M.1550) tarihli mufassal tahrir defteri ve TT439 (M.1540) mufassal tahrir defterinde Şumnu'ya ait kayıtların karşılaştırılması ile hazırlanmıştır.

Elvanoğulları K. (Yablanovo-İslimye)	520, mahalle-i Topuzlar	Acaroğlu, a.g.e. s.38
Enbiya Sakallı K. (Naum-Şumnu)	564	Acaroğlu, a.g.e. s.323
İskender K. (Kliment-Şumnu)	613, Köse Musa'da bulunmuştur.	Bozhikov, a.g.e, s.92
Hacı İsa K. (Edinakovtsi-Şumnu)	603, Burhanoğulları'nda bulunmuştur	Kayıp
Hacı Kulfal K. (Konop-Eski Cuma)	609, mahalle-i Kara Hızırlar	Saha Çalışması
Habibler K. (Cıvgar Mahalle- Boyan-Şumnu)	525, Hasanca'da bulunmuştur	Saha Çalışması
Helvacı Bahadır (Halvadzhisko-Eski Cuma)	597	İvanov, a.g.e., s.134
İlyas Yurdu K.(Ellezler-İliyno-Eski Cuma)	609	Acaroğlu, a.g.e. s.444
Kalaycı Salih K. (Prisoyna-Eski Cuma)	551, der Kirilova	Acaroğlu, a.g.e. s.482
Kara Bahşi K. (Çernokaptsi-Eski Cuma)	553	Acaroğlu, a.g.e. s.501
Kara Hızırlar K. (Moravka-Eski Cuma)	609	Acaroğlu, a.g.e. s.515
Kara Hüseyinler (Çerna-Şumnu)	503	Saha Çalışması
Kara Salihler K. (Kara Seller-Poroyno-Eski Cuma)	567	Acaroğlu, a.g.e. s.531
Kasırga K. (Treskavets-Eski Cuma)	610, maa mahalle-i Kara Hızırlar	Saha Çalışması
Kırklar K.	436	Kayıp
Küpeli K.	547	Kayıp
Karaca İbrahim Kışlası K. (Panayot Hitovo-Eski Cuma)	581	Saha Çalışması
Karaca Musa K. (Karamitsa-Mokreş-Şumnu)	515	Saha Çalışması
Keşkekçi Kulfal K. (Izvorovo-Eski Cuma)	471	Acaroğlu, a.g.e. s.576
Kuruca K.	510	Kayıp
Kuru Dere K. (Suha Reka-Şumnu)	870	Bozhikov, a.g.e, s.87
Kuskunoğlu K. (Takaç-Şumnu)	588	Saha Çalışması
Küçük Kozluca K.	545	Kayıp
Küçükler K.	566 der kurbü Akça Gebeşler	Kayıp
Kütükçü Alagöz (Padarino- Eski Cuma)	571 Bahadırlar dahi derler	Bozhikov, a.g.e, s.85
Mehmed Dede Pınarı	270	Kayıp
Mestanlar (Prisoyna-Eski Cuma)	558, tabii Tomine	Saha Çalışması
Mestanlar K. (Gorno Zlatitsa-Eski Cuma)	476	Saha Çalışması
Müsellem K. (Obitel-Eski Cuma)	482, Tekyelerde bulunmuştur.	Kayıp
Mezidce K.	559	Kayıp
Osmanlar K. (Visok-Eski Cuma)	612	Bozhikov, a.g.e, s.85
Osman Halife (Peçenitsa-Podayva-Razgrad)	569, mahalle-i Podayva	Saha Çalışması
Öksüz Hasan K. (Kamburovo-Eski Cuma)	602	Saha Çalışması
Piri Fakih (Boyan-Şumnu)	537	Bozhikov, a.g.e, s.91

Resiller K. (Izvorovo- Eski Cuma)	464	Kayıp
Rahîm (Ramis-Podayva-Razgrad)	569, mahalle-i Podayva	Saha Çalışması
Sadık K. (Nazar Ağacı-Verentsi- Eski Cuma)	476	Bozhikov, a.g.e, s.85
Sarı Habib K. (Viladimirovtsi-Razgrad)	585	İvanov, a.g.e.,s.131
Saltıklar K. (Presiyan-Eski Cuma)	577, der kurbü Kara Cüllahlar	Acaroğlu, a.g.e, s.852
Semerci K. (Semertsi-Eski Cuma)	469, Tomine'de bulunmuştur	Bozhikov, a.g.e, s.85
Seydi Ali K.	480, der Senebirlik	Kayıp
Solaklar K. (Veselets-Eski Cuma)	604, Yağcılar'da bulunmuştur	Kayıp
Şahinoğulları K. (Aydoğdu-İzgrev-Şumnu)	497, Aydoğdu köy dahi derler	Bozhikov, a.g.e, s.92
Şah Geldi K. (Şafelliler-Tsarevtsi-Eski Cuma)	575, hariç ezdefter	Bozhikov, a.g.e, s.85
Terbi Fakih K. (Kapitan Petko-Şumnu)	507, Çomak Pınarı dahi derler	Bozhikov, a.g.e, s.92
Umur Fakih K. (Podayva-Razgrad)	491, der Podavya	Kayıp
Uzun Barak K. (Konevo-Şumnu)	605	Kayıp
Yağcıoğulları K. (Akça Bazarkan-Veselets- Eski Cuma)	519	Acaroğlu, a.g.e, s.1014
Yaylapınarı (İsmail Dede-Hüseyin dede-Golyama Tısırkvişte- Eski Cuma)	554	Bozhikov, a.g.e, s.84
Yenice	242	Kayıp
Yunuslar (Kraypole-Eski Cuma)	549	Bozhikov, a.g.e, s.84

1550 tarihli deftere göre, kaza genelinde yeni kurulmuş olan 70 tane Müslüman Türk yerleşmesi görülmektedir. Müslüman Türk nüfusu oranında 1540-1550 yılları arasında görülen %8'lik yükselmenin en önemli sebebi, XVI. yy başlarındaki Anadolu kökenli Müslüman Türk göçlerinin, 1540-1550 yılları arasında da devam etmesidir (Şekil 4). Göçlerle kurulan diğer yerleşmelerde olduğu gibi, bu dönemde kurulan Müslüman Türk yerleşmelerinin de genelde 10 haneyi geçmeyen ufak yerleşme birimleri olduğu görülmektedir. Bir önceki defterde görülmeye başlayan Seyyid ve Şerif ailelerin Türk nüfusu içinde bölgeye göçü bu defterde daha da artmıştır. Nitekim bu nüfus, 1540 tarihli defterde 5 köyde toplam 11 hane iken, 1550 tarihli deftere göre, 32 köy ve 2 mahallede toplam 111 hane (555 kişi) tespit edilmiştir.[43]

43 Şumnu-Eski Cami Mahallesi, Al-i Resul-1 hane; Kara Selman, Şerif-1 hâne;Meçükçiler , Şerif -1 hâne; Cansız Ahad, Şerif -1 hâne; Bahşioğulları, Şerif -1hâne; Divane Ahmet, Şerif -1hâne; Söğütlü, Şerif -1hâne; Yolkulu Dede Şerif -1 hâne; Sadık, Al-i Resul-1hâne; Büyük Buhular, Şerif -1hâne; Uruzlar, Şerif -1hâne; Saruca Bazarkan, Şerif -3hâne; Kademler, Şerif -3hâne; Topuzlar, Şerif -9hâne, Al-i Resul-3hâne; Elvanoğlu, Şerif -4hâne; Çanakçılar, Şerif - 1hâne; Doğanoğulları, Şerif -2hâne; Rahmanoğulları, Şerif -2hâne; Kara Ahadlar, Şerif -1hâne; Kara Salihler, Şerif -2hâne; Podayva, Şerif -1hâne; Akdere Yakası, Şerif -1hâne; Veled Fakih, Şerif -3hâne; Arabacı Osman(Osman Pazarı), Şerif -1hâne; Öksüz Hasan, Al-i Resul -1hâne; Urum Ahmed, Şerif -4hâne; Hacı Kulfal, Al-i Resul -4hâne; Zekeriyya, Şerif -10hâne; Kabakulak,



Şekil 4: *1550 Yılında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfusu ile Gayri Müslim Nüfusu Oranı (***Kaynak:** *TT382 (M.1550)*)

1540 tarihli defterde sahada Müslüman Türk haneleri 3442 hane (17210 kişi) iken bu defterde 3687 hane (18435 kişi) artışla 7129 haneye (35645 kişi) yükselmiştir. Bahsedilen artışın 751 hanesi (3755 kişi) göçlerle gelenlerin kurmuş olduğu 70 Müslüman Türk yerleşmesinde bulunmaktadır (Tablo 4). Artan nüfusun 2936 hanesi (14680 kişi) ise, göçlerle gelen nüfusun sahada var olan yerleşmelere iskânı ve bu yerleşmelerdeki nüfusun doğal nüfus artışından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde Bulgar nüfusun ise 1116 hane (5580 kişi) artarak 3417 haneye (17085 kişi) ulaştığı görülmektedir. Şekil 4'te görüldüğü gibi XVI. yy ortalarında Müslüman Türk nüfusun Bulgar nüfusa oranı, Müslüman Türkler lehine yükselmeye devam etmektedir.

Bu dönemde Anadolu'dan sahaya Müslüman Türk nüfus göçü alınırken, kaza sınırları dışından Bulgar göçü alındığı da görülmektedir. 126 hanelik büyük bir Bulgar yerleşmesi olarak kurulan *"Yenice - nam-ı diğer Maden Geçidi"* isimli bir derbentçi yerleşmesinin bu dönemde Şumnu'nun güneyinde Büyük Kamçı Nehri üzerine kurulan köprüyü korumak ve onarmak için iskân edildiği anlaşılmaktadır. Bahsedilen Bulgar köyü, krallık döneminde Zlakuçen, günümüzde ise Köprü Köy (İvanski) ismiyle varlığını devam ettirmektedir.[44]

Şerif -3hâne; Kalova, Şerif -2hâne; Durali Fakih, Şerif -1hâne; Demürciler, Şerif -14 hâne; Yunus Abdal, Şerif -3 hâne; Razgrad-Cami Mahallesi, Şerif -1 hâne Bkz. TT382 (M.1550), s. 198, 272, 307, 320, 326, 364, 382, 387, 439, 458, 459, 462, 472, 475, 476, 489, 503, 504, 513, 519, 520, 531, 541, 556, 566, 569, 589, 590, 597, 602, 606, 609, 847.

44 T042 (M.1572) s.184.

Harita 5: 1540-1550 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

Sahaya iskân olunan haneler, tarım alanlarının genişlemeye devam ettiğini göstermektedir. Tahrirlerle ilgili kanunnamelerden hareketle klasik dönemde işlenen tarım arazilerinin artışının tespiti için bazı yöntemler geliştirmek mümkündür. Tımar sisteminde alınan Resmi Çift, Nim Çift ve Cabaların alansal olarak karşılığı kanunnamelerde belirtilmiştir. Gayri Müslimlerden alınan İspenç vergisi de Müslimlerden alınan Resmi Çift vergisinin karşılığı durumundadır. Niğbolu kanunnamesinde Çiftlik büyüklüğü verimli yerlerde 70-80, orta halli yerlerde 100, verimsiz yerlerde ise 130-150 dönüm olarak belirtilmiştir.[45] İncelediğimiz defterlerde sahadaki çiftliklerin tamamının "resmi çift" olduğu, yani en geniş tımar birimi olduğu görülmektedir.

45 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri IV,* Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2006, s.391.

Tablo 5:1540-572 Yılları Arasında Tarım Arazilerinin Artışı

	Tarih	Çift/Dönüm Adedi	Artış Yüzdesi
Resmi Çift	1540	1542	-
	1550	5370	%248
	1572	7152	%33
İspenç	1545	2300	-
	1550	5214	%127
	1572	5780	%11

Resmi Çift ve İspenç vergisinin yıllara göre sürekli olarak arttığı görülmektedir (Tablo 5). Buna bağlı olarak gerek Müslim ve gerekse Gayri Müslim çiftliklerin sayısının da yıllara göre sürekli artış gösterdiği anlaşılmaktadır. Çalışma sahamızda nim çift, kara, caba kaydına rastlanmazken, XVI. yy. başı ve sonu arasındaki tahrirlerde çiftler ve onların Gayri Müslimlerdeki karşılığı olan ispençten alınan vergilerde sürekli olarak artış meydana geldiği görülmektedir. 1540-1550 yılları arasında Müslimlerdeki çiftlerin artış oranı %248 iken, Gayri Müslimlerdeki, ispenç oranının %127 olarak görülmesi, bu dönemde Müslüman nüfus artışının Gayri Müslim nüfus artışından fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Tablo 5 ten de anlaşıldığı gibi, tahrir yıllarına göre sahada nüfus ve işlenen toprakların artışı arasında paralellik olduğu görülmektedir.

Tablo 6: 1550-1572 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri[46]

Karyeler (Köyler)	**TT 042** (M.1572) TT 0559 (Evk.) (M.1587)	**Kaynaklar**
Alakil K.	207	Kayıp
Çiroka? K.	228	Kayıp
Genç Baba	TT 0559 (Evk.): s.122 der karye-i Mirahor	Kayıp
Kınalı (Huma-Razgrad)	361	Bozhikov, a.g.e. s. 89
Kumlu K.	199	Kayıp
Petridinç? K.	223	Kayıp
Sığır Alanı K.[47] (Lozevo-Şumnu)	307	Acaroğlu, a.g.e. s.306

1572 yılı defterinde, Müslüman Türk hanelerin nüfusu bir önceki tahrir dönemi olan 1550 yılı defterine göre 826 hane (4130 kişi) artarak, 7955 haneye

46 Bu tablo TT042 (M.1572) ve TT 382 (M.1550) tarihi mufassal tahrir defterinde Şumnu'ya ait kayıtların karşılaştırılması ile hazırlanmıştır.

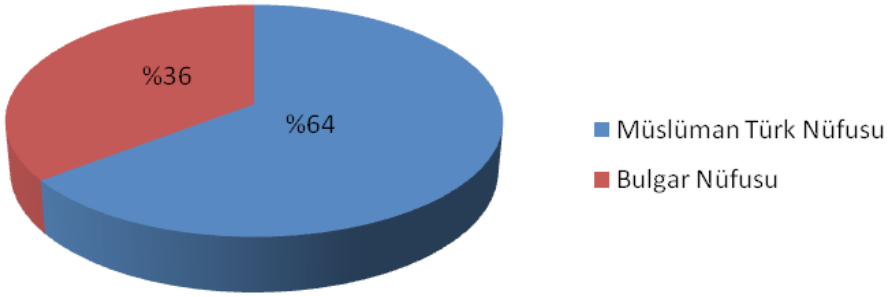
47 "Yanbolu kazasından gelüp Köse Durmuş'da mütemekkindirler". TT771, s.241.

(39775 kişi) ulaştığı görülmektedir. Bahsedilen artışın 54 hanesi yeni kurulan 7 yerleşmeye, 772 hanesi de göçlerle gelenlerin var olan Müslüman Tük nüfusa eklenmesi ve hâlihazırda var olan Müslüman Türk nüfusunun doğal nüfus artışıyla meydana gelmiştir (Tablo 6). Bulgar nüfus ise bir önceki döneme göre 963 hane (4815 kişi) artarak 4380 haneye (21900 kişi) yükselmiştir.

Harita 6: 1550-1572 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

Bu dönemde Müslüman Türk ve Bulgar nüfusu artmaya devam ederken, Müslüman Türk nüfusun artış hızının daha düşük olduğu görülmüştür. Bunun en önemli nedeni ise, Tablo 5'te görüldüğü gibi, 1550-1572 yılları arasında Anadolu'dan alınan Müslüman Türk göçlerinin azalması, buna karşılık Bulgar yerleşim yerleri olan derbentlerin, saha dışından önemli oranda göç almasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bir Bulgar derbent yerleşmesi olan Kazan Pınarı (Kotel) köyü, 1550 yılında 183 haneye (915 kişi) sahipken, 1572 yılına gelindiğinde, hane sayısının 241 haneye (1205 kişi) yükseldiği, yani nüfus olarak yaklaşık %40 oranında büyüdüğü görülmektedir ki bunu da ancak dışarıdan alınan göçlerle açıklamak mümkündür. Sahadaki diğer derbent yerleşmelerinde de benzer durum görülmekte, bu ise bahsedilen dönemde Bulgar nüfusundaki artış hızını açıklamak için yeterlidir. Bu durum sahada yeni tarıma açılan çiftlere yansımış, Müslüman çiftliklerinin artışı %33 iken, Gayri Müslim çiftliklerinin artışı %108 olmuştur (Tablo 1).

Şekil 5: 1572 Yılında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfusu ile Bulgar Nüfusu Oranı (**Kaynak:**TT042 (M.1572))



XVI. yy. başlarından beri devam eden Anadolu kökenli ikinci ve büyük göç dalgasının genel olarak 1550'li yıllarda sona erdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle 1550-1572 yılları arasında Müslüman Türk nüfusun doğal nüfus artış seyrine girdiği görülmektedir. Bahsedilen dönemler arasında yukarıda da ifade edildiği gibi bazı Bulgar yerleşmeleri saha dışından önemli oranda nüfus göçü aldığından 1550-1572 yılları arasında Bulgar nüfusu, Müslüman Türk nüfusundan daha hızlı artmıştır. 1550 yılı defterindeki rakamlar esas alındığında Müslüman Türk nüfus sayısal olarak artmaya devam ederken, bahsedilen dönemde, oransal olarak Bulgar nüfus karşısında % 4'lük bir gerileme göstermiştir (Şekil 4 ve Şekil 5).

3- XVI. yy. Sonları ile XVII. yy. Başlarında Yapılan Göçler ve Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

1572-1645 yılları arasındaki 73 yıllık süreçte, Müslüman Türkler tarafından 23tane yerleşme merkezi kurulmuştur (Tablo 6). Bunlar, genel olarak Şumnu'nun güney ve batısındaki sahalarda kurulan yerleşmelerdir. XVI. yy. ilk yarısında görülmeye başlayan zaviye yerleşmelerinin, bu dönemde de kuruluşlarının devam ettiği görülmektedir.

Tablo 7: 1572-1645 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri[48]

Karyeler (Köyler)	**TT 0771** (M.1645)	**Kaynaklar**
Bayramlular K. (Kulaklı Davud-Velikdençe- Eski Cuma)	209, Kulaklı Davud	Saha Çalışması
Dağ K. (Gorska-Eski Cuma)	223	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Duruca K. (Stanyantsi-Şumnu)	Evkaf (1125): 166, 222, 220	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Eynehanlar K.	232	Kayıp
Eğlenceler K.	273	Kayıp
Gün? Kütük? K.	202	Acaroğlu, a.g.e. s.364
Hızır Sipahi K. (Kadur Sipahi- Ugledno-Eski Cuma)	212, Hızır Sipahi	Acaroğlu, a.g.e. s.419
Hüsrev Cüllah	103 tabii Hasancılar	Kayıp
İnceler? (Eglenceler)	273	Kayıp
Karabaşlu K. (Çerno Glavtsi- Şumnu)	212	Acaroğlu, a.g.e. s.501
Kara Temür K.* (Kara Demir-Vinitsa-Şumnu)	189	Acaroğlu, a.g.e. s.508 Kayıp
Kara Veliler K. (Baba Tonka-Eski Cuma)	218,275	Acaroğlu, a.g.e. s.537
Kerememddin K. (Milino- Eski Cuma)	275	Acaroğlu, a.g.e. s.572
Kızılca Ahmed K.(Veselets- Eski Cuma)	272	Kayıp
Küçük Mehmedi K. (Zvezditsa- Eski Cuma)	223	Acaroğlu, a.g.e. s.719
Gün? K.	202	Kayıp
Mehmedi K. (Zvezda- Eski Cuma)	98	Bozhikov, a.g.e. s. 86
Sofular K. (Malomir- Eski Cuma)	224	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Uzunca Alan K. (Dlazhka Polyana- Eski Cuma)	94	Bozhikov, a.g.e, s. 84
Velibey K. (Milanovo-Şumnu)	199	Bozhikov, a.g.e. s. 87
Velibey Gölü K. (Veliçka- Şumnu)	220	Bozhikov, a.g.e. s. 85
Yenice K.	214	Acaroğlu, a.g.e. s.1036
Yusuf Baba Zaviyesi (Giriş-Prolaz-Eski Cuma)	308, Sultan Seyyid Gazi Ocağındandır. Giriş köyünde bulunmuştur.	Kayıp

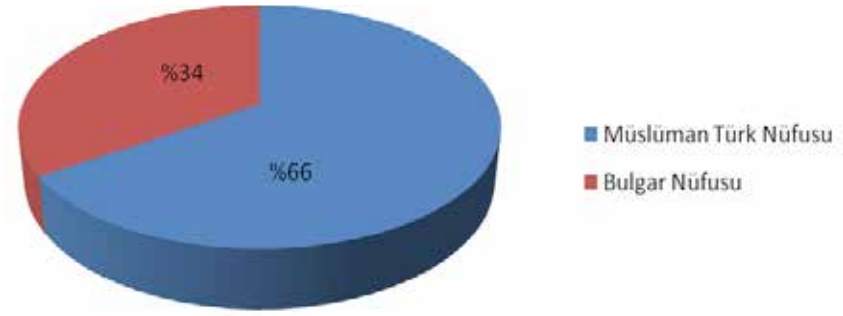
*1964 yılında inşa edilen Tiça Barajının Suları altında kalmıştır.

1645 Avarız defterine göre Müslüman Türk nüfusun bir önceki deftere göre 1149 hane (5745 kişi) artarak, 9104 haneye (45520 kişi) yükseldiği görülmektedir. Artan nüfusun 566 hanesinin (2830 kişi) göçlerle gelerek Tablo 7'de görülen

48 Bu tablo TT 0771(M.1645) tarihli Avarız defteri ve TT042 (M.1572) tarihli mufassal tahrir defterindeki Şumnu'ya ait kayıtların karşılaştırılması ile hazırlanmıştır.

23 yerleşmeyi kurmuş olduğu anlaşılmaktadır. Geriye kalan 583 hanenin (2915 kişi) bir kısmını, hâlihazırda var olan nüfusun doğal artışıyla, diğer kısmını ise, bu dönemde göçlerle gelerek kırsal yerleşmelerdeki nüfusa dâhil olan nüfusla açıklamak mümkündür.

Fotoğraf 2: 1964 Yılında Tiça Barajının Suları Altında Kalarak Ortadan Kalkan Kara Demir (Vinitsa) Köyüne Ait Mezarlık[49]



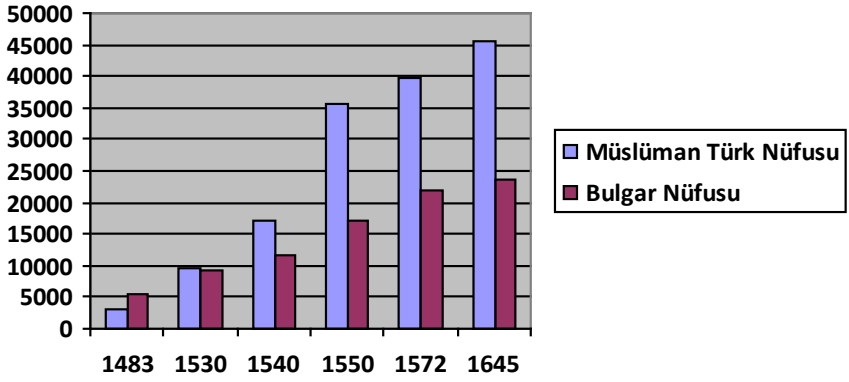
Şekil 6: 1645 Yılında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfusu ile Gayri Müslim Nüfusu Oranı (**Kaynak:**TT771 (M.1645))

49 Fotoğrafta, 1939 yılında 13 yaşındayken bir Haziran gecesi, Anavatan Türkiye'ye iltica etmek için ailesi ve akrabalarıyla birlikte Kara Demir köyünden ayrılan Mehmet AKGÜN (Dülgeroğlu), 2007 yılında bir Temmuz gününün akşamüstü (68 yıl sonra), doğduğu ve çocukluğunun geçtiği bu yerleri 81 yaşında ziyaret ederken görülmektedir. Bu ziyaret esnasında köyüne dair yalnızca mezarlığı bulabilmiştir.

Bahsedilen dönemde Bulgar nüfusun ise 370 hane (1850 kişi) artarak 4750 haneye (23750 kişi) yükseldiği görülmektedir. XVII. yy ortalarında kaza genelinde Müslüman Türk ve Gayri Müslim-Bulgar nüfusu toplamı 13854 hane (69270 kişi) olarak tespit edilmiştir.

Harita 7: 1572-1645 Yılları Arasında Kurulan Müslüman Türk Yerleşmeleri

Bu dönemde Şumnu idari alanındaki Müslüman Türk nüfusunun bir önceki deftere göre, Bulgar nüfus karşısında %2 oranında arttığı görülmektedir (Şekil 6). Bu artışta, bir taraftan Tablo 6'da görüldüğü üzere sahadaki en son yerleşmeleri kuran, diğer taraftan da var olan nüfusa eklenerek yerleşmelerin büyümelerini hızlandıran Anadolu kökenli Müslüman Türk göçleri etkili olmuştur. Bu dönemde kurulmuş olan Yusuf Baba Zaviyesi yerleşmesine ait derkenar, bahsedilen dervişin ve kurulan yerleşmelerin Anadolu'yla olan bağlantısını göstermesi açıkça göstermektedir (Harita 8) (Tablo 6). Daha önceki göç dönemlerinde dışarıdan göç ederek sahaya gelen Bulgar nüfustan bahsedilmişti. Bu dönemde Şumnu ve Razgrad şehirlerinde kurulan Ermeni mahalleleri, yalnız Bulgarların değil, başka Gayri Müslim unsurların da zaman zaman sahaya yerleştiğini göstermektedir.



Şekil 7: 1483-1645 Tarihleri Arasında Şumnu Kazası İdari Alanında Müslüman Türk Nüfusu ve Bulgar Nüfusu (**Kaynak:** Oak 45-29, Hk 12-9,217-8,TT 439, 382,771, 42, 559,788)

Müslüman Türk ve Gayri Müslim nüfusun 1483-1645 yılları arasındaki 162 yıl boyunca sürekli olarak arttığı görülmektedir (Şekil 7). Anadolu'dan gelen sürekli göçler sayesinde Müslüman Türk nüfusunun artış hızı, Gayri Müslim-Bulgar nüfusa göre daha yüksek olmuştur. XVI. yy. ilk yarısında Müslüman Türk ve Bulgar nüfusunun dengelendiği, yy. ortalarına doğru ise Müslüman Türk nüfusunun Bulgar nüfusunu geçtiği ve bundan sonra da durumun Müslüman Türklerin lehine geliştiği açıkça görülebilmektedir.

Sonuç

Şumnu kazasının, XV.-XVII. yy.lar arasında kesintisiz bir şekilde Anadolu'dan Müslüman Türk göçü aldığı anlaşılmaktadır. 1483-1645 yılları arasında hazırlanan tahrir kayıtlarına göre bahsedilen dönemleri üçe ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki XV. yy.da gerçekleşen ve sahada ilk Müslüman Türk yerleşmelerin görüldüğü dönemdir. Bu dönemde, göçlerle gelen Müslüman Türk nüfusunun sahadaki yerleşik Bulgar nüfus karşısında çoğunluk sağlayamamasına (%37) rağmen, önemli bir demografik unsur oluşturduğu görülmektedir. İkinci göç dalgası XV. yy. sonlarında, ağırlıklı olarak XVI. yy. ilk yarısında gerçekleşmiş, bu dönem Anadolu'dan sahaya en yoğun Müslüman Türk göçünün yaşandığı dönem olmuştur. Bahsedilen dönemde gerek yerleşme ve gerekse nüfus olarak Müslüman Türkler, sahadaki Bulgar nüfusa karşı çoğunluk (%66) durumuna gelmişlerdir. Anadolu kökenli son nüfus dalgası, XVI. yy. sonlarından XVII. yy. ortalarına (1572-1645) kadar olan dönemde ulaşmıştır. Nitekim bu dönemde de nüfus dengelerinin Müslüman Türklerin lehine olduğu görülmektedir. Sahaya gelen Müslüman Türk nüfusunun Anadolu'daki menşeine bakıldığında ise, genel olarak yukarıda bahsedilen ilk dönemde gelenlerin Manisa; ikinci dönemde gelen-

lerin Karaman ve Maraş; üçüncü dönemde gelenlerin ise Kütahya ile bağlantısı olduğunu gösteren deliller bulunmaktadır. Tahrirler döneminde saha, dışarıdan sürekli olarak Müslüman Türk göçü alırken, zaman zaman Bulgar ve Ermeni gibi Gayri Müslim unsurların göçüne de sahne olmuştur.

Anadolu'dan göç eden Müslüman Türkler tarafından 1483-1645 yılları arasında Şumnu kazası idari alanında 354 tane Müslüman Türk yerleşmesi kurulmuştur. Bunlardan 103 tane yerleşme tahrirler döneminde tâ'un-veba salgını, başka köylere göç, v.b. nedenlerle; 2 tane yerleşme (Yüklüler, Kara Demir) 1964 yılında sahanın güneyinde Kamçı nehri vadisine inşa edilen barajın su toplama havzasında kalmaları nedeniyle; toplamda ise 105 tane Müslüman Türk yerleşmesi günümüze ulaşamamıştır. Tahrirler döneminde kurulmuş olup günümüze ulaşan 249 Müslüman Türk yerleşmesi mevcuttur. Sahada kurulan Müslüman Türk yerleşmeleri arasında nüfusu genelde Seyyid ve Şerif olarak kayıtlı olan zaviye yerleşmelerinin de kurulduğu görülmekte, bunların toplumda önemli dini görevler üstlendiği anlaşılmaktadır. Zaviye yerleşmeleri dışında bazı Müslüman Türk köyleri arasında da dağınık olarak Seyyid ve Şerif haneler görülmektedir ki, bu da bahsedilenlerin Müslüman Türklerle birlikte Anadolu'dan geldikleri ve onların arasında yaşadıkları sonucuna ulaştırmaktadır. Tablolarda ismi geçen ve günümüzde varlığı devam eden yerleşmeler XVI. yy. Şumnu kazası idari sahasının daha geniş olmasından dolayı, o dönemde Şumnu kazası sınırları içindeyken, günümüzde; genel olarak Şumnu, Eski Cuma (Targovişte), Razgrad, kısmen de Burgaz ve İslimye (Sliven) şehirlerinin idari sınırları dâhilinde yer almaktadır.

Bilindiği üzere, sahaya iskân edilen nüfusu ve kurulan yerleşmeleri Osmanlı tımar sisteminin içinde değerlendirmek gerekmektedir. Göç ve iskân hareketleri boş olan arazilere gerçekleştirilmiştir. Sahaya iskân edilen nüfusa "çift(lik)"lerin dağıtılması, gelen nüfusun ihtiyacını karşılayacak yeterli miktarda boş tarım arazilerinin olduğunu göstermektedir. Eğer yeterli arazisi olmasaydı, sahaya dışarıdan göçler geldikçe, dağıtılan arazilerin, çiftten (çiftlik büyüklüğü) daha küçük olması, yani "caba-kara" büyüklüğünde toprak dağıtımlarının olması gerekmekteydi ki bu da iskânı zorlaştırmış olacaktı. Bölgede yeterli ve bol miktarda boş tarım arazilerinin olması, devleti bu sahaya nüfus iskânına yöneltirken, sahayı da büyük göç dalgaları için cazip hale getirmiştir. Dışarıdan yapılan göçler sayesinde bir taraftan sahada yaşayan insan sayısı arttırılıp alınan önlemlerle bölge daha güvenli bir hale getirilirken, diğer taraftan da daha fazla tarım arazisi işlenip ekonomik potansiyel harekete geçirilerek, doğrudan tarımsal üretim, dolaylı olarak ta devletin vergi gelirleri arttırılmaya çalışılmıştır. Bunları gerçekleştirmek için de XV-XVII. yy. arasında sahaya dışarıdan nüfus iskân edilmesi gerekliliği görülmüştür. Daha önce de ifade edildiği gibi bahsedilen iskâna Müslüman Türklerle birlikte Gayri Müslim Bulgar ve Ermenilerin de katılmış olmasına rağmen, Müslüman Türklerin iskânı Gayri Müslim unsurlara göre çok daha fazla olmuştur. Bütün bunların sonucunda ise sahanın Türkleşmesi ve Müslümanlaşması XV. yy.da kısmen, XVI.-XVII. yy.da ise büyük oranda tamamlanmıştır.

Kaynakça

I. Arşiv Vesikaları

İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BBOA) Defterleri:

Tahrir Defterleri (TD): 382, 439, 771

Evkaf Defteri (Evk): 788

Ankara, Tapu Kadastro Kuyud-u Kadime Defterleri:

Kuyud-u Kadime (KuK): 42, 58

Evkaf Defteri (Evk): 559

Sofya Kiril Metodievo Milli Kütüphanesi (NBKM) Defterleri:

İcmal Tahrir: Oak 45-29, Hk 12-9

Evkaf: Oak 217-8

II. Kaynak ve Araştırma Eserler

Acaroğlu, Türker; *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII, Dizi, Sayı, 200, Ankara, 2006

Akay Ertürk, Selma; "Şumnu Şehri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi(Süha Göney'e Armağan), İstanbul Üniversitesi Yayın No: 5150 Edebiyat Fakültesi Yayın No:3452, İstanbul, 2013.

Ataman, Bekir Kemal; *Ottoman Demographic History (14th-17th Centuries)*, Journal Of Economic and Social History of the Orient, Vol. 35, No.2 1992. S. 189-190

Baykara, Tuncer; *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/278, Ankara, 2000.

Barkan, Ömer L.; *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.

Beldiceanu, Nicoara; *XIV. Yy dan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devletinde Timar*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Teori Yayınları, Ankara, 1985.

Bozhikov, Veselin; *Naselenite Mesta Fe Tsarstvo Bulgariya 1878-1944*, *(1878-1944 Yılları Arasında Bulgaristan'daki Krallık Dönemi Yerleşmeleri)*, Sofya, 2008.

Cebeci, Ahmet Hasan; *XVI. Yüzyıl Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Gagauzlar*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Bilim Dalı, Ankara, 2008

Çelik, Gülfettin; "Osmanlı'da İskân Tarihi ve Ömer Lütfi Barkan, Osmanlıda Nüfus ve İskan Politikaları", Ekim, 2005-Haziran 2006, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, 10, Mart, İstanbul, 2009.

Doğru, Halime; *XIII.-XIX. Yüzyıllar Arasında Rumeli'de Sağ Kolun Siyasi, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası*, Anadolu üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:7, Eskişehir, 2000.

Emecen, Feridun; "Cüllah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt8, Ankara,1993

Emecen, Feridun; "Saruhanoğulları", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt36, Ankara, 2005

Faroqhi, Suraiya; *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı,* (Çev. Emine Sonnur Özcan), Doğu Batı, Ankara, 2010.

Gökbilgin, Tayyip; *Rumeli'de Yürükler Tatarlar ve evlad-ı Fatihan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:748, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957

İbn-i Haldun; *Mukaddime I,(Çev: Turan Dursun)*, Onur Yayınları, Ankara, 1977.

İnalcık, Halil; "The Emergence Of Big Farms, çiftliks: State, Landlords And Tenants", Contributions al histtorie Economique At Sociale de I' Empire Ottoman, Peeters Press, Louvain, 1984.

İsmail, Osman; *Şumnu ve Tarihte Bıraktığı* İzler, İzmir, 2014.

İvanov, Martin: Reçnik;*Na Selişti İmena i Nazvaniya Na Administrativno-Teritoriali Edinitsi, (Köy İsimleri ve İdari Birimler)* Saofia 2013

Kayapınar, A., "Bulgaristan'da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân", Türk Tarihinde Balkanlar, Cilt:1, T.C.Sakarya Üniversitesi, Balkan Araştırmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları No:2, Sakarya, 2013

Kayapınar, A. ve Özünlü, E. E., *Mihaloğullarına ait 1586 tarihli Akıncı Defteri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015

Kiel, Machiel; *The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire 1353-1453*, *Turkey* Volume 1 Bizantium to Turkey (Edited by. Kate Fleet), Cambridge University Press, UK, 2009.

Kılıç, Orhan; "Yurtluk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 43, 2013

Küçükaşçı, M. Sabri; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 37, yıl: 2009

Murphey, R. Kanûn-ı Name-ı Sultânî-lı Aziz Efendi, Yay. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Türkçe Kaynaklar VIII, Harvard Üniversitesi Basımevi, 1985.

Ocaklı, Nuray; Demographic *Structue and Settlement Paterns of North-Eastern Bulgaria: Acase Study on Niğbolu Sandjak (1479-1483)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) The Institute of Economic and Social Sciencesof Bilkent University, Ankara, 2006.

Öntuğ, M. Murat; "Özü İle İlgili XVII. Yüzyıl Mühimme Hükümleri ve Kalesi"(Yüksek Lisans Tezi,), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Özer, Mustafa "Turhanoğullarının Balkanlardaki İmar Faaliyetleri", Balkanlarda İslam Medeniyeti (II. Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri), Tiran Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003.

Pierre, Gerorge; *Nüfus Coğrafyası*, Çev. Tanju Gökçöl, İletişim Yayınları, Press Universitaires De France, İstanbul, 1991.

Şerifgil, Enver; "Rumeli'de Eşkinci Yürükler", Türk Dünyası Araştırmaları, Yıl:2, Cilt: 2/12, Haziran, 1981.

Tanoğlu, Ali; *İskân Coğrafyası, Esas Fikirler, Problemler ve Metod,* Türkiyat Mecmuası, İstanbul Üniv. Türkiyat Ens. Türkiyat Mec., Cilt. XI, İstanbul, 1954.

Todorov, Nikolai; *The Balkan City 1400-1900*, University of Washington Press Seattle, USA, 1983.

Toprak, Serap; *XVI. Yy. da Balkanlarda İslamlaşma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

Tümertekin, E. ve Özgüç, N; "Beşeri Coğrafya (İnsan-Kültür-Mekân)", Çantay Kitabevi, 1997.

Zinkeisen, J. Wilhelm; *Osmanlı İmparatorluğu*, Çeviri: Nilüfer Epçeli, Tarihi-1 Editör: Erhan Afyoncu, 1. Baskı Eylül, Topkapı-İstanbul, 2011

370 Numaralı Muhasabe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri (937/1530) II, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü OADB, Ankara, 2002.

(Footnotes)

1 1964 Yılında Tiça Baraj Göletinin suları altında kalmıştır.

2 Mihaloğulları, bölgede önemli akıncı ailelerindendir. 1586 tarihli akıncı defteri incelendiğinde, bu çalışmada ismi geçen Müslüman Türk yerleşmelerinden büyük bir kısmının Mihaloğulları komutasında akınlara katıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Ayşe Kayapınar ve Emine Erdoğan Özünlü, *Mihaloğullarına ait 1586 tarihli Akıncı Defteri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015.

3 Bu yerleşmenin en eski defter olan 1540 tarihli defterde ismi Podavye olarak geçmesine rağmen, bu deftere göre hane halkının tamamını Müslüman Türkler oluşturmaktadır. Bu da demek oluyor ki, daha önceki örneklerde bahsettiğimiz gibi, bu yerleşme de Bulgarlar tarafından boşaltılmış olup Müslüman Türkler sonradan iskân olmuş, ancak Bulgarlar tarafından verilmiş olan eski ismini kullanmaya devam etmişlerdir.

4 "*Yanbolu kazasından gelüp Köse Durmuş'da mütemekkindirler*". TT771, s.241.

cilt
2

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

TİKA

9 786059 642132