BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



Editör
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline
From the Conquest of Hearts to the
Representation of Mentality

cilt 3

TİKA

cilt
3

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

GÖNÜL FETHİNDEN ZİHNİYET TEMSİLİNE
FROM THE CONQUEST OF HEARTS TO THE
REPRESENTATION OF MENTALITY

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 3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline
From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality

Editör
Dr. Muhammet Savaş KAFKASYALI

Balkanlarda İslam: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline - *From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality* / **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: 978-605-9642-14-9 - Cilt-3
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

GÖNÜL FETHİNDEN ZİHNİYET TEMSİLİNE
FROM THE CONQUEST OF HEARTS TO THE
REPRESENTATION OF MENTALITY

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

TİKA

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

İçindekiler / Contens

Balkanlarda Altı Asırlık Kurumsal İslâm
Six Centuries of Institutional Islâm in Balkans
Feti Mehdiu.....9

Balkanlarda Tasavvuf ve Tarikatlar
Mysticism and Religious Orders in the Balkans
Reşat Öngören 27

Balkanlarda İslâmî İlimler ve Orada Yetişen Ünlü Âlimler
Islamic Sciences in the Balkans and Renown Scholars Who were Trained there
Ahmet Yıldırım 81

Balkanlarda İslam Hukukunun Tarihi (Bosna-Hersek Örneği)
History of Islamic Law in the Balkans (Bosnia-Herzegovina Example)
Abdullah Kahraman 119

The Architecture of Mosques in Albania During the 15Th to 19Th Centuries
Arnavutluk'taki Cami Mimarisi
Aleksandër Meksi 157

Bosnian Cultural Communication with the Muslim East during the 20th Century: A Brief Survey
20. Yüzyılda Bosna'da Müslüman Doğu ile Kültürel İletişim: Kısa Bir İnceleme
Fikret Karčić 195

Osmanlı Döneminde Tarihî Romanya'da İslam
Islam in the Ottoman Era in Historical Romania
Mihai Maxim 213

Applied Environmental Ethics in Ottoman Legal System in the Multi-Religious Balkans: The Case of Bitola (Macedonia) with Reference to the Sijillāt al-Shar'iyyah
Çok Dinli Balkanlarda Osmanlı Hukuk Sisteminde Uygulanan Çevre Etiği: Sijillāt al-Shar'iyyah Referanslı Bitola (Makedonya) Olayı
Mesut Idriz 231

Written Traces in Archives and Museums of Montenegro – An Essay in History of Culture
Karadağ Arşivlerinde ve Müzelerde Yazılı İzler – Kültür Tarihi ile İlgili Deneme
Dragana Kujovic 249

XVI-XIX. Yüzyıllardaki Arnavut Halk Mimarisi
Albanıan Folk Archıtecture Durıng the XVI-XIXth Centuries
Emin Rıza 267

Bektashis in Greece: From the turn of the 20th century to the turn of the 21st century
Yunanistan'da Bektaşiler 20. Yüzyılın Başından 21. Yüzyılın Başına
Giorgos Mavrommatis 293

The Montenegrin-Turkish Relations before the Great Eastern Crisis As Reflected in Publications Crnogorac and Glas Crnogorca
Crnogorac ve Glas Crnogorca Yayınlarında Yansıtıldığı Üzere Büyük Doğu Krizinden Önce Karadağ-Türk İlişkileri
Ivan Tepavčević 323

Rites and Tradition of the Polish Tatars: From Religious Holidays to Everyday Rituals
Polonyalı Tatarların Adetleri ve Gelenekleri: Dini Bayramlardan Günlük Ritüellere
Barbara Pawlic-Miśkiewicz 343

Polish Tatars: A Dash of Orient in the Homogeneous Polish Society
Polonyalı Tatarlar: Homojen Polonya Toplumunda Bir Tutam Doğu
Katarzyna Jędrzejczyk-Kuliniak 377

Tuna Vilayeti Sıbyan Mekteplerinde Din ve Ahlâk Eğitimi
Relıgıous and Moral Educatıon in Prımary Schools of Tuna Provınce
Margarita Dobreva 403

Some of the Reflection on Ottoman Calligraphic Heritage and Calligraphers from Southeast Balkan / Güneydoğu Balkan
Güneydoğu Balkan Hattatlarının Osmanlı Hat Mirası ve Hattatları Üzerine Bazı Yansımalar
Meliha Teparic 437

Cisr-I Kebir-I Ösek A World Wonder
Cısr-i Kebır-i Ösek Bir Dünya Harikası
Nenad Moačanin 465

Balkanlar'da Osmanlı Mirası: Dinî Mûsikî
Ottoman Heritage in Balkans: Religious Music
Ubeydullah Sezikli 481

Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Arnavut Eğitim Kurumlarında Arap Dilinin Durumu ve Rolü
The Status and Role of the Arabic Language in Educational İnstitutions at Albanians During the Reign of the Ottoman Empire
İsa Memishi 503

Confiscation of Property in Sandzak - The Case of Awqaf
Sanjak'ta Mülke El Konulması Vakıf Olayı
Suad Bećirović, Ferid Bulić 513

The Autonomy of Sandzak: Historical and Political Context
Sancak'ın Özerkliği: Tarihi ve Siyasi Bağlam
Admir Muratovic 547

Balkanlarda Altı Asırlık Kurumsal İslâm

Feti MEHDIU
Prof. Dr., Priştine Üniversitesi Şark Dilleri (Arap Dili) Bölümü

Özet

Balkanlarda İslam dininin yayılması ve yayılma şekilleri hakkında birçok araştırmacı çeşitli fikirler sunmuştur. Ancak bu girişimlerin aktarılma şekli, bilimsel bir tartışma konusu olmamıştır. Bu topraklarda İslam izlerine Osmanlıdan önce rastlandığına inanılıyor. Bu sahada kalbi temiz, iyi niyetli şahsiyetlerin katkıları elbette ki göz ardı edilemez. Ancak bu katkıların mitolojik bir seviyeye çıkarılma çabası (Sarı Saltık'ta olduğu gibi) ile tarihi kanıtlar çatışma noktasına geliyor. Bu yüzden Balkanlarda ve özellikle Arnavut bölgelerinde, 14. yüzyıldan günümüze kadarki İslam statüsünü bilim çevrelerine tanıtmayı düşünüyorum.

Kurumsal İslam'ın Arnavut topraklarında hayat buluşundan bu yana altı asır geçtiği bir gerçektir. Bunun en güçlü kanıtı 1396 yılında Kıraçova'da Sultan Beyazıt tarafından yaptırılan camidir.

Bu topraklarda İslam dininin yayılmasında iki farklı yoldan bahsedebiliriz:

Birincisi: Gönüllü olarak organize edilmiş, tüccarların ve çeşitli misyonerlerin (bazen yasa dışı) İslam'ı yayma biçimidir. Onların izleri tarih boyunca solmuştur ve günden günde mitolojik destan haline gelmektedir.

İkincisi: İslam'ı kurumsal şekilde, yasal faaliyetler kapsamında yayma biçimidir ve camilerin, medreselerin yaptırılması gibi sağlam adımlarla başlar. Günümüzde bu yapıtlar, İslam dini mensupları sayısıyla orantılı bir şekilde faaliyet göstermektedir.

İslam'ı yaymanın birinci şekli, sofiler veya İslami-felsefi okullar kapsamındadır. Çağdaş düşünceye göre bunu Sivil Toplum Kuruluşlarının faaliyetleri olarak tanımlayabiliriz. Bu faaliyetlerin katkılarını da küçümsememek gerekir.

İkinci izlenen yol ise, devlet unsuru olarak kurumsal ve tamamen yasal faaliyetleri içerir: ibadet yapıtları, okullar, temel İslam literatürleri, Kur'an, Hadis vb. Bunun en doğru yol olduğu zamanla kanıtlanmıştır. Bugün de, altı asırlık kurumsal İslam sonrasında, Balkanlar'da İslam'ı yaymanın her iki biçimi de mevcuttur ve bu durumun hüküm sürdüğü hiçbir yerde dini sorunlar yaşanmaz.

Six Centuries of Institutional Islam in Balkans

Summary

Regarding the spread of Islam in the Balkans there are given different opinions from different scholars, for the time and forms of insight. However the status of carrier subjects of this activity has not been subject of scientific discussion.

It is believed that the Islamic trail, here, was even before installing the Ottoman sultanate. We can not deny the contribution of kindhearted individuals who have provided in this area, but their tendency to raise themselves in mythological scale as is happening with Sari Sallteku, contradicts the historical facts. On this occasion I will present to the scientific opinion the social status of Islam in the Balkan region, especially in Albanian territory, starting from the 14th century until our days.

The fact is that there have been six centuries of institutional recovery of Islam in Albanian territory. It is evidences by the Sultan

Pajazit Mosque, built in 1396 in Kërçova (Kicevo).

There can be two ways of spreading Islam in these areas.

The First is the voluntary, through trade or different missionary journeys, sometimes illegally. Their tracks are blurred by the waves of history and day by day they are becoming legends of mythology.

The second is the institutional way, legal actions, which begins with concrete objects for religious purposes, such as mosques, madrasas, which continue to be active even now in line with the population belonging to the Islamic religion.

The bearer of the first approach is coated with the element of Islamic philosophical school -Sufism. According to contemporary practice, it can be treated as an activity of Non – Governmental Organizations NGOs, whose contribution should not be underestimated.

The second way is institutional activity, which comes with state element: concrete objects of worship, schools, basic Islamic literature, Qur'an, hadith, etc., All legally. Time has proved that they were crucial.

Even today, after six centuries of institutional Islam, both forms are present in the whole Balkanic space, and where this spirit reigns there is no problem of religious nature.

Giriş

Balkanların batı bölgesinde, özellikle Arnavutların ve Boşnakların bulunduğu Kosova, Makedonya, Karadağ ve Sırbistan'da, sosyalist komünist rejimin sona ermesiyle birlikte, Türklerin İslam dinini bu topraklardaki toplumları asimile etmek amacıyla ve zorla getirdiği düşüncesi yok olmaya yüz tutmuştur. 20. yüzyılın 90'lı yıllarında bu düşünce objektif araştırmaların nefesini kesiyordu. Şimdi ise Osmanlı Devleti'nin belirli halkların[1] kimliklerini koruduğunu savunan yeni bir iklim hüküm sürüyor.

Bu iklim siyasi rejimden çekinmeden, objektif olan, bilimsel bulgulara dayanan ifade özgürlüğü için yeni bir perspektif oluşturmuştur. Şimdi belki çok bitkin tek tük sesler geçmişteki düşünceyi yansıtan melodileri fısıldamaya çalışıyorlar. Fakat o sesler de tarihî kanıtlar karşısında kesilecektir.

Kanıtların konuşmaya başladığı yerde dedikodular susar.

İslam'ın Balkanlarda "Asya işgalcileri" tarafından zorla kabul ettirildiği tezini yabancı[2] ve aynı zamanda yerli[3] araştırmacılar çürütmüştür. Onlar tarihî hususları tarafsız olarak inceleyenlerdir.

Objektif ve belirli siyasi ideolojilerden bağımsız olan araştırmacılar, kendi bilimsel araştırmaları üzerine, Arnavutlarda İslam izlerinin Osmanlıların bu bölgelere gelmeden önceki yıllarda da görüldüğünü kanıtlıyorlar.[4] Bu inkâr edilemeyecek ve küçümsenemeyecek bir gerçektir. Ama gerçek şu ki, Osmanlıların Balkanlara gelmeden önce Arnavut coğrafyasında İslam dini ilgili kamu kuruluşları tarafından desteklenmiyor, sadece iyi niyetli kişiler tarafından tanıtılıyordu. Bu bölgelerden tesadüfen geçen misyonerler veya tüccarlar gibi.[5] Günümüz terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, İslam dininin Balkanlarda bu şekilde yayılmasına sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri olarak adlandırabiliriz.

Bu mütevazı katkıda, İslam dininin yayılması, geliştirilmesi ve bugünlere geliş serüveninde özellikle iki faktöre dikkat çekmek istiyorum: İlki arkasında devletin bulunduğu **kurumsal faktördür.** İkincisi ise **gönüllü olarak organize edilen faaliyet faktörüdür**. Bu faaliyetlerin arkasında dinî-felsefi (uygun platformda İslam örtüsüyle örtülmüş) tasavvuf felsefesiyle boyanmış, kısmen Hristiyan okullar vardır.[6] Bu sivil toplum kuruluşları bazen devlet kurumları tarafından da destek görmüştür.

---

1 Hasan Kaleşi, "Arnavutların Millibasının Esas Amilleri Olarak Türklerin Balkanlar Fethi ve *İslamiyetininin* Yayılması"*, I. Miletlerarası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 1979.

2 Tomas Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

3 Muhamet Pirraku,*Shkaqet e kalimit në islam te shqiptarët*, Hëna e Re, korrik-gusht-shtator, 1992*; Emri kombëtarë i shqiptarëve nuk është dhunë islame,* Ditutria Islame, nr. 81-82, 1996, Prishtinë.

4 Nexhat İbrahimi, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Prishtinë, 2000; İlmi Veliu, İ*slami në Ballkan arriti para Osmanëve*, Kërçovë, 2006.

5 Qemajl Morina, *E vërteta dhe paragjykimet për Islamin në Botë,* Feja, kultura dhe qytetërimi islam, Prishtinë, 1995.

6 Shyqyri Hysi, *Muslimanizmi në Shqipëri,*1945 – 1950, Tiranë, 2006.

İkinci faktörü ele alacak olursak o, en başından beri kendi içerisinde, misyoner ve okulların sağladığı yoğun bir tasavvuf barındırıyordu. Sarı Saltık[7] ve arkasından "gelen şeyhlerin" efsanelerinde olduğu gibi…" Bu teoriler günden güne soluyor ve yalnız kalıyorlar. Bir yandan inançlı kişilerin yazılı kaynaklara dayanarak bilinçlenmesi, diğer yandan da çürük platformların kanıt eksikliği, İslam dininin yayılması konusunda olumsuz konuşanların zayıflığını ortaya çıkarıyor. Onlar değişmez gerçekle mücadele edemezler.

Onların güç aldığı tek şey tasavvufi kaynaklarla yoğrulmuş ama doğrulanmamış geleneklerdir. Bunlar İslam dininin temel kaynaklarıyla (Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Hadisleri) orantılı olmayan unsurlardır.

Devlet sistemine dayalı kurumsal faktör ise İslam dininin Arnavutlar ve arasında yayılması hususunda, altı asırdan beri, tartışmasız ve mantıken kabul edilebilir argümanlar sunmaktadır. Bu etmen, İslam dininin yayılmasında Kur'an'ın hem hukuki hem de ahlaki platformuna dayanıyordu.

Camiler ve tekkeler, kuruluş, hedef kitle ve fonksiyon açısından birbirlerinden farklıdırlar. Tekkeler, adaylarını özel ve kademeli bir süreç sonucunda kabul ederler; ta ki tekke hiyerarşisinin başında duran yetkilinin elini öpünceye kadar. Cami ise cemaate girmek isteyenleri sadece Kur'an ve hadislere dayanarak kabul eder. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), İslam dinini seçenlerden sadece Ku'an'ın birkaç bölümünü ezberlemelerini istiyordu.[8] Caminin Müslümanı olmak isteyenler "gir de gör"[9] kuralına tabi tutulmuyorlardı. Onların içeri girip inceleme, düşünme ve sonra karar verme hakları vardı. Camide belli yükümlülükler, yeminler, iyi ameller için ödüllendirmeler, kötü ameller için uyarılar vardır. Ancak tekkede sadece yeminler ve ödüllendirmeler vardır (Kur'an'da fiziki tedbirlerin yer aldığı bazı ayetlerden kaçınarak).

İslam'ın Balkanlarda (Arnavut ve Boşnakların yaşadığı bölgelerde) yayılması ve yeşermesini iki temel üzerinde inceleyeceğiz: Kur'an ve cami. Bu iki temel hiçbir şekilde şaşırtmacalı olamaz. Kur'an, yıkıcı yaklaşımlara karşı mutlak dokunulmazlığı olan tek kaynaktır. Böylece Hadis ile beraber tartışılmayan temeller olarak bilinirler.

Caminin meydana gelişi Hz. Muhammed (s.a.v)'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicretine dayanır ve Kur'an'ı Kerim esasında inşa edilmiştir.[10] Tekkelerin kuruluşu ise XII. ve XII. yüzyıllara dayanır.

Vurgulamam gerekir ki bu çalışmanın konusu, birinci planda İslam d**inidir,** İslam Kültürü değil.

---

7 Hasan Kaleshi, *Legjenda shqiptare për Sari salltëkun,* Përparimi, nr.1, 1967, Prishtinë, pp. 85-103.

8 Sahihu-l- Buhari, 65. kitab, *kitabu- l- Kur`an.*

9 Shyqyri Hysi, *Muslimanizmi në Shqipëri... a.e.*

10 Kur`an, Tevbe suresi: 18, 108. *Innema ja` muru….. le mesxhidun ussie alat-takva....*

Bu ikisini birbirinden ayırt etmeli ve her biri ayrı şekilde incelenmelidir. Bu durum onların zıt kavramlar olduğunu göstermez. Ancak ikisini aynı kavrammış gibi göstererek hilekârlara yol açmış oluruz. Birine atıfta bulunup diğerine göre hareket ederler. Günümüzde araştırmacı, gazeteci ve yazarlar bazen "İslam dini", bazen de "İslam kültürü" terimini kullanıyorlar. Hatta bazen "İslam ideolojisi" diyenler oluyor. İslam dininin ideoloji veya başka herhangi bir sıfatla karıştırılması -ki çoğu zaman İslam ideolojisi olarak karşımıza çıkar- ağır bir tespittir ve yıkıcı bir sona götürebilir.

"Fe" kavramı, Arnavutça "din" ile eşdeğerdir. Kaynağı Kur'an'dır, ki birçok yerde karşımıza çıkar. Örneğin Bakara, 153, 256, Ali İmran: 19, 83, Nur: 2, Nasr: 2 ve son olarak Kafirun: 6; *Lekum dinnikum ve liye din*.[11] İslam kültürü ve İslam ideolojisi ne Kur'an'da, ne de Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in Hadislerinde karşımıza çıkar.

İslam dini ve İslam kültürü arasındaki fark, İslam dininin Kur'an ve Hadis'e bağlı olması gerçeğine dayanır. Kur'an ve Hadis tek bir halk için değil, dünyadaki bütün halklar için vardır (rahmeten lil-alemin). Şu hâlde Arap İslam dini, Türk İslam dini veya Arnavut İslam dini gibi kavramlar olamaz. Aynı şekilde Arap İslam'ı, Türk İslam'ı, Arnavut İslam'ı, Avrupa İslam'ı, Asya İslam'ı gibi ayrımlar yapılamaz. Lakin İslam kültürü başka bir kültürün unsurları ile süslenebilir. Bu, bir halkın yerel gelenekleri, iklim şartları ve tarihî ortamı ile sınırlı olmalıdır. Sonuç olarak Arnavut İslam kültüründen bahsedilebilir ama Arnavut İslam'ı gibi bir kavram hakkında asla bahsedilemez. Arap İslam kültürü, Asya İslam kültürü, Avrupa İslam kültürü, Türk İslam kültürü gibi terimlerden bahsedilebilir ama Arap İslam'ı, Asya İslam'ı, Avrupa İslam'ı, Türk İslam'ı adlandırmalarından değil.

Bu, gerçek İslam dininin iki kaynağa dayandığını gösterir, Kur'an ve Hadis'e; belli bir coğrafi bölgenin geleneğine veya ideolojisine değil. Aynı zamanda, böyle geniş bir bölgede, uzunca bir dönem daha varlığını sürdüreceğinin garantisidir.

Balkan coğrafyasında, özellikle Arnavutların bulunduğu bölgelerde, Kurumsal İslam 1389-1396 yıllarında başlar. Bunun en güçlü ispatı ise Türk ordusunun Meriç nehri (1371) ve Kosova Muharebesi (1389) galibiyetinden sonra Priştine'de Büyük Cami'nin temelinin atılmasıdır. Savaşlara devam ettikten sonra Kıraçova'da da hâkimiyetini kurar (1394) ve Kıraçova Kalesinin yamacında Sultan Beyazıt Camisini inşa eder (1396). Cami "Çarşı Camisi" olarak hâlâ ibadete açıktır. Cami hakkındaki bilgilere, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Balkanlarda İslam Kültürü yapıtları ile ilgili eserinden ulaşılabilir.[12]

Bu cami, İslam'ın Balkanlarda benimsenmesi konusunda ilk önemli yapıttır. Aynı bölgede, 1396 yılında, Yeni Pazar'ın Gluhavica madeninde Osmanlı Devleti'nin kadısı fıkıh kurumu olarak ilan edilmiş ve şeriata göre hareket etmiştir.[13]

11 Kur`an, *Kafirun suresi, 6*; *El -Mu`xhemu-l-mufehres li afazi-l-Kur`ani-l-kerim*, s.v. "din"

12 Ekrem Haki Ayverdi, *Avrupa`da Osmanlı Mimarı Eserleri – Yugoslavya, cilt 3*, İstanbul, 1981.

13 Noel Malkolm, *Kosova, një histori e shkurtër*, Prishtinë, 2001.

İslam dininin Balkanlarda yayılması, sistemli bir şekilde organize edimiştir.

1385-1386 yıllarında Osmanlı ordusu İştip, Köprülü, Pirlepe ve Manastır'ı fethederek[14] nihayet Arnavutluk sahillerine ulaşmıştır.[15] 1391 yılında Üsküp de Osmanlı hâkimiyeti altına girer. 1394 yılında ise aynı hâkimiyetin altına Makedonya'nın güneybatısındaki Kıraçova kasabası girer.[16]

Osmanlı Devleti, kendini büyütme ve hâkim kılma platformunu, hâkimiyeti altına aldığı halkların ahlaki değerleri üzerine kuruyordu.[17] Adı geçen Makedonya şehirlerinin fethedilmelerinden sonra, Sultan Beyazıt'ın -Osmanlı Devletinin Tuna'dan Fırat'a kadar kurucusu- zaferlerinden sonra, ibadete açılan ilk cami Sultan Beyazıt Camisi'dir (Kıraçova'da bulunan Çarşı Camisi).

Sultan Yıldırım Beyazıt, kendi imparatorluğunun ahlaki değerlerini yükseltmesi konusunda önemli bir rol oynayan camilerin inşa edilmesine büyük bir önem veriyordu. Böylece imparatorluk platformunu tutarlı bir şekilde yürütmeyi başarıyordu. Kendisi Bursa'yı aldığında, sadece camilerin kurulmasını değil, muhtemel saldırılara karşı kalenin de yaptırılmasını emretmiştir. Boğaziçi'nin Asya bölgesinde de aynı şekilde Anadolu Hisarı'nı yaptırmıştır. Kıraçova'da ise kaleyi hazır bulmuştur.[18]

Bu da kendisinin niye Kıraçova'yı ve bilhassa caminin kale yamacında yaptırılmasını istediğini gösteriyor. Şu hâlde söz konusu caminin yaptırılmasında yatan gerçek de ortaya çıkıyor.

Bir diğer gerçek ise Kıraçova İslam Birliği idaresinde bulunan ve Sultan Beyazıt Camisinin 1396 yılında yapıldığını gösteren belgedir. 1984-1986 yıllarında, Caminin restorasyonu sonrasında kapının dış tarafında bulunan ve üzerinde tarih düşürülen kitabe yerinden sökülmüş, bir daha yerine konmamıştır. Bir yerlerde korunmuş olmalıdır.

Kıraçova İslam Birliği Yönetim Kurulunun arşivinde de 1.80 metrelik ilk temellerin bulunduğuna dair belgeler mevcuttur.

Kıraçova'daki Sultan Beyazıt Camisi'nin eskiliğini, yapımındaki İslam-Bizans mimari tarzı karışımını yansıtan karakteristik üslubu da bunu doğrular.[19]

Kendileri dinlerinin en doğru din olduğuna inanan coşkulu Müslümanlar, gittikleri her yerde İslam dininin vaazlarını vermeye amaçlamışlardır.[20] Bu aynı

14 *Istorija na Makedonskiot narod, knjiga prva*, Skopje, 1969.
15 Halil Inalxhik, O*smansko Carstvo*, Beograd, 1974; *Istorija na makedonskiot narod, Skopje*, 1969.
16 Halil Inalcik...a. e; Sulejman Dashi, *Xhamitë më të vjetra në Shqipëri*, *Perla*, nr. 2, 1996, Tiranë.
17 Halil Inalcık, *ibid*.
18 J.V.Hammer, *Historija turskog* (osmanskog) Carstva, 1, 2, 3, Zagreb, 1978; Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi, birinci cilt, Istanbul, Üç dal neşriyyat; Sami Frashëri, *Kamusu-l-a`lam,* cilt: 1-6, Istanbul, 1889-1898, s.v. İstanbul.
19 Feti Mehdiu, *Nga Kërçova për Kërçovën*, Kërçovë, 1995.
20 Tomas V. Arnold, *Povijest islama, historijski tokovi misije*, Sarajevo, 1989.

zamanda diğer dinlerdeki halkları yok etmeyip, sadece hâkimiyet kurmayı amaçlamayan, temiz İslam cihadının platformunu oluşturur.

Camilerin yapılması -ki onların sayesinde kurumsal yapının ve güzel ahlakın kurulmasına başarıyla ulaşılır- temelinde İslam dini yatan imparatorluk platformunun bir parçasıdır. Osmanlı Devleti de bunlardan biriydi.

Bugün Balkanların birkaç ülkesinde **(Arnavutluk, Kosova, Karadağ, Bosna Hersek ve Sırbistan)**, kurumsal İslam adına faal olan 3200 civarında cami bulunmaktadır. Camiler Kur'an ve hadisi yansıtan vasıtalardır. Bunların yanı sıra İslam'ın hizmetinde olan tekkeler ve dergâhlar da bulunmaktadır. Ancak onlar Hacı Bektaş-ı Veli, Abdülkadir Geylani, Celaleddin Rumi gibi şahsiyetlere dayandıkları için, ideolojik karaktere sahipler.

Cami vasıtasıyla oluşan kurumsal İslam, Arnavutluk, Yugoslavya[21], Bulgaristan gibi Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra kurulan bazı ülkeler, yok olmaya kadar giden çok riskli dönemlerden geçmiştir. Ancak Allah'ın dediği olur, çünkü Allah inkâr edenleri sevmez.

1804–1815 yıllarında, Sırp ayaklanmaları sonrası Belgrat'ta kurumsal İslamı yaşatan camilerin yıkımı başladı. 1532 yılında yapılan Battal Camii ve1549 yılında yapılan İmaret Camii, Sırp yönetim binalarının yanındaki "Prolece"[22] kafeteryalarına dönüştürülmüştür. Şu anda Belgrat'ta sadece Bayraklı Cami bulunmaktadır (Gosppodar Jevremova caddesindedir).

Belgrat'ta sırasıyla şu camiler yıkılmıştır: İbrahim Bey Camii, İbrahim Çelebi Camii, Bayram Bey Camii, Çik Camii, Yeni Camii, Hasan Ali Ağa Camii, Hacı Hasan Ağa Camii, Ganiş Ağa Camii, Hacı Halil Ağa Camii, Dibag Camii, Defterdar Camii, Reis Efendi Camii, Zeynudin Ağa Camii, Seyit Hasan Paşa Camii, Sultan Süleyman Camii (Kalamegdan'daki), Sağır Camii, Hacı Sadık Camii, Hacı Salih Camii, Abdülcabbar Camii, Ali Paşa Camii, Hacı Ai Camii, Kızlarağa Camii, Gali Camii, Küçük Hüseyin Camii, Küçük Lazar Paşa Camii, Hacı Küçük veli Camii, Koski Bey Camii, Hacı Mehmed Camii, Mehmed Ağa Camii, Hacı Mahmud Camii, Sultan Mahmud Camii, Kethüda Ferhat Camii,Mustafa Çavuş Camii, Mancur Camii, Hacı Nezir Camii, Mina Camii, Habil Efendi Camii, Yahya Paşa Camii, Hacı Veli Camii.

Bu camilerin bazılarından Evliya Çelebi[23] ve Muhamed Mufaku[24] bahsetmiştir.

1912 yılına kadar Belgrat'ta mescitler de yıkılmıştır; Ebu Bekir Efendi, Baba Mahmud, Bazar Paşa, Beyazıt, Hacı Durak, Dedezade, Hacer Mescidi, Ceman

21 Serb, Hrvat ve Sloven krallığı. Yugoslavya, daha sonra: Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Bosna ve Hersek, Karadağ, Kosova, Makedonya.

22 Divna Gjuriq – Zamolo, Kontribut për njohjen e xhamive të Beogradit, *Studime Orientale, nr. 2*, 2002, Prishtinë; *Prilozi za Oriejntalnu Filologiju*, XV-XVI, 1960, Sarajevo.

23 Evlija Čelebi, *Putopis*, Sarajevo, 1973, p. 85.

24 Muhamed Mufaku, *Tarihu Belgrad islamijje*, Kuvajt, 1987.

Hatun, Süleyman Han, Hacı Suka, Şamlı Hoca, Osman, Hacı Ali, Kazaklı, Kestenci, Küçük Pazar Paşa, Küçük Mustafa, Musa Paşa.

16. yüzyıl gezgini Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde[25] Balkanlardaki camiler ve mescitler hakkında da bilgiler vermiştir. Bunların bazılarından isimleriyle dolaysız olarak bazılarından da dolaylı şekilde belirtmiştir.

Burada onlardan bazılarını ele alacağız. Sombor'da Süleyman Han Camii bulunuyordu, İlok'ta Süleyman Han ve Mehmet Ağa (yakınlarında bir hamam da bulunuyordu), Petro Varadin'de Süleyman Han -şehrin kalesi ve diğer birkaç yerinde de vardı-, Pojega'de Şerklot Camii bulunuyordu.[26]

Evliya Çelebi Arnavutluk hakkında da ilginç bilgiler vermektedir. Çelebi'ye göre Piskoposluk yakınında Memi Paşa Camii, Cirokastra'da Hızır Ağa Camii, Hacı Murat, Sultan İkinci Beyazıt, Memi Paşa, Memi Bey, Palortos Camisi, Skrapar'da Beyazıt Han Camii, Berat'ta Uzkurlu Camii, Gazi Murat Paşa, Hünkar Camii, Fethiye Camii, Çelebi Hüseyin Paşa Camii, Avlonya'da Sultan Süleyman Camii (949 h. -1542 m. yılında inşa edilmiştir), Memcizade Camii, Hüseyin Ağa, Tabaklar Camisi, Kavaya'da minareli dört cami vardı, Peçin'de Abdülrahman Paşa ve Hızır Zade camileri meşhurdu. Elbasan'da Gazi Sinan Paşa, Hasan Ballı Zade, Bıçakçı Zade, Sinan Bey camileri ve yaklaşık yirmi mescit vardı. Üsküp'te Hünkar Camisi, Yahya Paşa, Karlo Zade, Vardar Köprüsü, Koca Mustafa Paşa, Kırmızı Camii, İshak Bey ve İsa Bey Camilerini ziyaret etmiştir. Manastır'da İshak Efendi, köprüde Mahmut Efendi, Gazi Haydar Paşa, Hacı Bey, Sungur Çavuş camileri bulunuyordu. İşkodra'da Sultan Beyazıt, Hüseyin Bey ve Kara Hüseyin camilerine dikkat çekmiştir.[27]

19. yüzyıl boyunca Balkanlarda İslam'ın ezilmesi, şiddettin değişik şekillerine başvurularak günden güne daha ağır bir hâl alıyordu. Bu durum Balkan savaşları ve Birinci Dünya Savaşı bittikten sonra da devam etmiştir. Sırp – Hırvat – Sloven krallığı, cami ve faaliyetlerini sistematik bir şekilde bastırmaya devam etmiştir. Ara sıra şehir planını bozduğu bahanesiyle camiler yıkılıyordu. Buna benzer kurumlarda görev yapan kişilere karşı (imam, müezzin, cami imamı) caydırıcı önlemler alınıyordu. Bu faaliyetlerin tek amacı İslam değerlerinin yayılmasını önlemekti. Camilerin sayısı küçümsenmeyecek ölçüde azaldı. Bazı yerlerde hiçbir cami bırakmadılar. Belgrat'ta sadece "Bayraklı Camii"[28] dururken, eski Niş Sancağında durum daha da kötüydü.[29]

25 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1-6 cilt, İstanbul, Üçdal Yayınlar, İstanbul, s.a.

26 Evlija Čelebi, *Putopis...*

27 Evlija Çelebi, *Shqipëria para tre shekujsh*, Tiranë, 1930, 2000; *Evlija Çelebiu në Shqipri dhe në viset fqinje: Kosovë, Mal i Zi, Ohër,* Tiranë, 2008.

28 *Ibid.*

29 Hadžiosmanović, Husein, Glasnik VIS-a, nr. 2, 5, 1982, Sarajevo; Sabit Uka, *Jeta dhe veprimtaria e shqiptarëve të Sanxhakut të Nishit*, Prishtinë 1995 (libri 4).

20 Ocak 1912 tarihinde, Karadağ'da Prens Nikola'nın kraliyet kararnamesi ile Murtez Karacuzoviç'i oradaki Müslümanların müftüsü olarak ilan etmesine rağmen, camilerin yıkımı devam ediyordu. Karadağ'da temelden yıkılan camiler şunlardır: Sultan Selim, Sultan III. Murat (Orta Camii) Ahmed Bey – Lonca, Şakanyeviça - TİVAR; Gradska Camii, Harem Camii – BERANE; Aşık Mahallesinde Bihor Camii, Handar Paşa, Fetahiya, Bioça Camii, Hacidanuşa, Haznedar Mehmet Ağa, İvany Camisi, BJELLO POJE (AKOVA); Zaton Camii, KOLAŞİN VE MAJKOVAÇ; Kale Camisi, NİKŞİÇ; Sultan Ahmet, Hüseyin Ağa, Mahalle Camisi, Griliç Camisi, SHPUZ (Danillovgrad): Sultan II. Mehmet-Fatih, Sultan II. Beyazıt-Saatkule'de, Sinan Paşa, Mürteza Paşa, mescitlerden Süleyman Rama Ağa, Hacı Abdullah Ağa, Risan'daki cami, Sutorini'deki cami, Beyaz Camii. HERSEK'te de hiçbir cami bırakılmamıştır. Diğer bölgelerdeki yıkılan camiler: Gusi: Sultan Ahmet Camii, Gül Bey Camii, Ali Bey Camii, Çosaj (Gusinye ve Vuthay arası), PLAVE: Novşiç, Turi, Nizam Camii, yüksek Rjanica; PLEVNE: Hacı Hasan Camii, Odabaşı, Mısırlı Ahmet Bey, Yusuf Kadı, Bubica, Hamidiye; PODGORİÇA: Mehmet Han Camii, Draçka, Glavatoviç, Medun'da Hadroviç Camii, Golubovci, Goriçani; STARA CRNA GORA: Jablyak, Çekliçi, Baliya, Virpazar, Staniseljiçi, Obod, Cetinye ve Dupil'deki cami, Ulçin: Denizciler Camisi-Rana, Meraye Camii, Meterizi Camii.[30]

Sırp – Hırvat – Sloven Krallığının hakimiyeti sürecinde, Üsküp'teki, Vardar Taş köprünün sağ tarafında, İslam mimarisinin sembolü olan Burmalı Camii yıkılmıştır.

İslam kurumu olan cami İkinci Dünya Savaşı sonrasında Arnavutluk'a yerleştirilen komünist sistemden dolayı ağır sonuçlara maruz kaldı.[31]

İkinci Dünya Savaşı bittikten sonra, komünist sistemin zafer kazanmasıyla birlikte Tiran yönetimi, din unsuru olan camilere karşı sistematik bir zulme başladı.

1 Nisan 1967 tarihinde, Halk Meclisi Üyeleri tarafından çıkan 4262 sayılı devlet kararnamesiyle bütün dinî faaliyetleri durdurulmuş ve *"… din toplulukların bütün menkul ve gayrimenkulleri parti topluluklarına devredilmiş veya tarım kooperatiflerine zimmetlenmiştir"*.Bunlar Müslüman veya Hristiyan ayrım yapılmaksızın 2169 dinî yapıyı kapattırdı, yıktı veya kullanım amacını değiştirdi. Böylece binlerce cami yok oldu.[32]

Dinin durdurulması için Meclis üyeleri tarafından alınan kararname, 1976 yılında Arnavutluk Anayasası'yla da birleştirildi.[33] Bu durum en çok İslam'ı ve

30 Bajro Agović, *Džmaije u crnoj Gori....*
31 Shyqyri Hysi... a.e.
32 Roald Hysa, *Xhamitë e Tiranës,* Tiranë, 2008.
33 Musa Ali Basha, *Rrrugëtimi i fesë islame në Shqipëri: 1912 -1967,* Tiranë, 2011, fq. 525.

cami unsurunu etkilemiştir. Hristiyanlar Ppzar günleri tatil yaparken, Kur'an'da[34] emredilen Cuma namazı, 1990 yılına kadar siyasi Arnavutluk (Londra Arnavutluğu) sınırları içerisinde tamamen unutulmuştu.[35]

Öngörülen bu hareketlerin sonrasında, sadece Tiran'da şu camiler yıkılmıştır: Tabak Camisi, Dine Hoca Camisi, Met Fire Camisi, Zaymi Camisi, Stırmas Camisi, Karrapisi Camisi, Tetova Camisi, Bali Camisi, Vithi Camisi, Bami Mezarlığı Camisi, Bırcoli Camisi, İslam Alla, Şeh Zele, Tenekeli Cami, Küçük Şeh Camisi. Aynı kaderi Arnavutluk Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan yüzlerce cami paylaştı.[36]

Kosova, Makedonya, Bosna Hersek ve Karadağ'dan oluşan "Yugoslavya" devletinde cami gibi dini kurumlar resmî olarak ibadete açıktı ama sürekli denetim altındaydılar. Çünkü bu tarz kurumlar, devletin zorla kabul ettirdiği komünist sistemini desteklemeyen kurumlardı. Cami yıkımları, şehrin planlamasını bozduğu gerekçesiyle devam ediyordu. Priştine'de Kosova Devlet Tiyatrosunun yanındaki Yunus Efendi Camii yıkıldı.[37] Ayrıca Kalkandelen'de, Gostivar'ın merkezinde buluan, Tupan cami ve Çarşı cami de yıkıldı. Şu an aynı yerde şehrin parkı bulunuyor.

Ara sıra komünist sistem için tehlike olarak görülen cami imamları, ağır hapis cezasına çarptırılıyordu. Örnek: Saraybosna'da Hüseyin Cozo, Tetova'da Hafız Süleyman Şehapi, Hafız Abdullah, Mola Garip, Kumanova'da Şaban Efendi, Prizren'de Hafız Yakup, Kırçova'da Hafız Nazim vb.[38]

Bu olaylar Ilija Garaşaninin, Vasa Çubriloviç, İvo Andriç gibi kişilerin, Slav olmayan unsurları yok etmek için tasarladıkları projenin senkronizasyonuydu.[39] Olayların zirvesinde ise 1991-1999 yılları arasında Sırbistan'ın Hırvatistan, Bosna ve Kosova'da yapmış olduğu savaşlar bulunuyordu.

Bosna'da 691 camiyi ve 110 mescit yakıp yıktılar. Kosova'da son savaş döneminde (1997-1999) 218 camiyi yakıp yıktılar.[40] Hatta camileri yerle bir etme dalgası Makedonya'yı da sardı.[41] Kosova'da alevlenen son savaş esnasında (1997-1999) bazı imamlar hem öldürüldü, hem de cansız bedenleri yakıldı.[42]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bakanlara yerleşen komünist sistem, özellikle Arnavutluk'ta **20 yıla kadar hapis cezası ve sınır dışı edilme** gibi cezaları içeren büyük bir baskı yarattı. Bu süreçte;

34 Ibid. Fq. 429.
35 Kur`an, el xhum`a surei, 9.
36 Roald Hysa, ibid.
37 Raif Vermiça, *Kosova`da Osmanli mimari eserleri, I*, Ankara, 1999(TTK Basımevi)
38 Glasnik VIS-a, 1982- 1988, Sarajevo; Feti Mehdiu, *Hafizët tanë,* Prishtinë, 2010, fq. 206.
39 .Spastrimi etnik, Tiranë, 2010.
40 *Serbian barbarities against islamic monuments in Kosova: February `98 yune `99*, Prishtina, 2000.
41 Behixhudin Shehapi, *Plagët e pavdekshmërisë*, Shkup, 2002.
42 Ramadan Shkodra – Sadik Mehmeti – Agim Gashi, *Imamët shehidënë luftën e fundit në Kosovë, 1989-1999,* Prishtinë.

Hapis cezası alanlar: Hafız İbrahim Dallı, Hafız İsmet Dibra, Hafız Sabri Koç, Hakkı Şarofi, Yunus Buley, Veci Buharaya, İbrahim Hasnay, İsmail H. Muçey, Faik Q. Hoca, Hasan Tahsin Haveriku, Hafız Şerif Langu, Musa Durguti, Hafız Ali Tarya, Hafız Mustafa Varoşi, Şeh Ali Pazari vb.

Kurşunlananlar: Süçri Müftiu, Baba Hayro Progonati, Şeyh İbrahim Karbunara, Şeyh Çerim Delvina vb.

Sınır Dışı Edilenler: Hafız Ali Korça, Baba Reshat Bardhi, Dr. Behçet Şapati, Şeyh Çazim Hoca vb. Bazıları da hapisteyken öldüler: Halil Hoca, Tropoyalı Duşa Hoca, İmam Şaban, Baba Mürteza Kruya, Nebih Novosella, Zeynel Hoca, Baba Muço vb.[43]

Bütün bu olanlara ve değişimlere rağmen, Kur'an platformuna göre kurulan *"ussise alat-takva….."* camilerin hayatta kalmaları ve yeşermeleri devam etti ve yürütüldü. Şu an Kosova'da 713 cami, Makedonya'da 657, Arnavutluk'ta 694 cami, Karadağ'da 123 (1912 yılında 71 cami yıkılmıştır),[44] Bosna Hersek'te 1300 cami, Preşova Vadisi ve Sancakta – Sırbistan 220 cami vardır.

Balkanlarda kurumsal İslamın direncini korumasında büyük bir rolü vakıflar ve onları kuran fedakâr şahsiyetler üstlenmiştir. Çünkü onlar vakıfnamelerinde ilgili camide yatsı namazından, sabah namazından, öğle namazından vb. sonra Kur'an okunmasını şart koşmuşlardır. Bazen okunacak sureleri ve okuma şekillerini bile belirtmişlerdir: Yasin, Kehf, Feth vb. ek olarak Kur'an okuyacak kişinin sesinin güzel olması, tecvitle okuması istenmiştir. Alacakları ücreti de belirlemişlerdir.[45]

İslam'ın bu topraklarda yayılmasının bir diğer vasıtası da çeşitli misyonerlerdir. Onları daha sonra İslami-felsefi okulların platformunda göreceğiz. Başka bir deyişle onlar, Arnavut tarihinin İslam tarikatları olarak bildiği, sofi örgütleridir. Arnavut topraklarında, hatta bütün Balkanlarda en büyük İslam felsefesi okulu veya tarikatı, Hacı Bektaş-ı Veli'nin 13. yüzyılda Anadolu'da kurduğu Bektaşilik tarikatıdır.

Bugün Balkan coğrafyasında: Kosova, Arnavutluk, Makedonya, Bosna Hersek'te bulunan başka İslam felsefesi okulları (tarikatlar) da vardır. Bunlar: Sadi, Kaderi, Melami, Halveti, Rufai vb.dir.

Bütün bunları, siyasi-sosyal aktivitelerin çağdaş gelişimi ve tarih boyunca üstlendikleri role göre inceleyecek olursak, İslami Sivil Toplum Kuruluşları olarak adlandırabiliriz. Kuşkusuz ki, bu kuruluşlar, yeni dinî normların kabul edilmesinde büyük katkıda bulunmuşlardır. Böylece bu dini kabul eden kişiler, daha önce bilmedikleri bu normları görev kuşanıyordu: Bir ay oruç tutmak, günde beş vakit

43 Musa Ali Basha, *Rrugëtimi* … p. 427.

44 Agović Bajro, *Džamije u crnoj Gori*, Podgorica, 2001.

45 Shih: Hasan Kaleshi, Vakufnamet më të vjetra në gjuhën arabe në Jugosllavi, Prishtinë, 2012.

namaz kılmak, haftada bir cemaatle namaz kılmak, zekât vermek vb. O zamanlar bu normları söz konusu okulların mensupları uyguluyordu.

Zamanın devlet kurumları, bu okulların faaliyetlerini takip ediyor, Kur'an ve Hadislerin (şeriatın) gerektirdiği görevleri tamamladıktan sonra, onların bir diğer üst yapısal, sosyal ayinine de izin vermişlerdir. Ancak bazı okullar, Kur'an'a göre İslam'ın şart koştuğu görevleri (oruç, namaz) göz ardı edip -veya saptırıp-, sadece kendilerinin üst yapısal faaliyetlerini gerçekleştiriyorlardı.

İslami sivil toplum kuruluşlarının bu akımları, söz konusu okulların kurucuları tarafından yazılmış kaynak eksikliğinden dolayı, faaliyet platformlarını sözlü geleneğe dayatıyorlardı. Böylece ortaya, Doğu felsefelerinden (ki onlara da Hristiyanlıktan sirayet etmiştir) gelen bazı ilke ve ibadet çeşitleri çıkmıştır. Örnek olarak, oruç tutma biçimi Hristiyanların orucuna benziyordu. Buna göre belli bir dönem süresince, yağ ve su dışında her şeyi tüketiyorlardı.

Bazıları İslam dininin temellerine bile karşı çıkmıştır. Onlar, Kur'an'a karşı:... *inne ekremekum indell-llahi etkakum...*[46] *(... Bilin ki, Allah katında en iyiniz, takvaca en ileride olanınızdır...)*[47] Hz. Muhammed (s.a.v) ve ailesinin peygamber soyundan geldiği için ayrıcalıklı olduğuna inanarak, onun ölümünden sonra Arap halkını aynı soydan birinin yönetmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu girişim, siyasi hırslar yüzünden birçok savaşa ve kan dökülmesine neden olmuştur. Sözü edilen siyasi amaçlara din-İslam renkleri verip, İslam'ın değişmeyen ve tartışılmayan kaynakları, Kur'an ve Hadisleri de oyuna dâhil etmeye çalışmışlardır.

Bu durum dördüncü halife Ali'nin (r.a) ölmesiyle başlayıp, günümüze kadar gelmiştir. Bazı yerlerde daha yoğun olmak üzere hâlâ devam etmektedir.

Bu yüzden İslam dinini ve İslam kültürünü birbirinden ayırmak gerekir. Yukarıda verilen örnek, Arap çevrelerinde meydana gelen, İslam kültürünün bir parçasıdır.

Bu yoldan gidenler, gerçek veya hayali şahsiyetlerin gölgesine sığınırlar. Bazıları ise İslam dininin mensupları arasında fitne yaratmak için siyasi şahsiyetlerden güç alırlar. Sırf kendi düşüncelerini haklı çıkarmak adına bazı Kur'an ayetlerini saptırıcı şekilde yorumlarlar. Buna örnek olarak alkol tüketilmesi veya hâkimiyetin soydan birine verilmesi konusunu verebeliriz.

Burada bu farkların tarihçesine çok fazla inmedik ama bugün var olan bu farkların, Hacı Bektaş, Geylani, Muhiddin Arabi vb. sufilerin yaşadığı dönemde olmadığını düşünüyorum. İslam'ın gelişiminde meydana gelen bu farklara, kısa tanımını yapmak ve bugüne kadarki gelişimlerini anlatmak adına yer verdik.

Balkanlarda İslam'ı yaymanın bu iki yolu, varlığını hâlâ sürdürmektedir. Araştırmacıların ve sözde araştırmacıların, İslam'ın Balkanlarda (Arnavut ve Boş-

46 Kur`an, *Huxhurat suresi*, 13.

47 *Kur`an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı),* Ahmed Davudoğlu, Çelik yayınevi.

naklarda) bu akımlar veya felsefi okullar (onların deyişiyle tasavvufi tarikatlar) sayesinde yayıldığı düşüncesi oldukça tutarsızdır.

Hâlbuki kanıtlar, Balkanlarda (Arnavut bölgelerinde) İslam'ın yayılması ve gelişmesi, Kur'an'a dayalı olan caminin faaliyetleri sayesinde olduğunu gösterir.

Osmanlı Devleti Balkanları hâkimiyeti altına aldığı zaman, İslam'ın kaynağı olan Kur'an ve Hadislerin yaygınlaşması ve benimsenmesi adına yasal mekanizmalara başvurmuştur. İnançlı ve güzel ahlaklı insanlar yetiştirmek için yasal şekilde camiler yaptırmışlardır. Bunun en güzel kanıtı da 1396 yılında Kırçova Camisi yapıldığında, Yeni Pazar Kadısının hukuk kurumu olarak[48] faaliyet göstermesidir.

Söz konusu kurumların sayısı gittikçe artıyor ve hiçbir ideolojinin etkisi altına girmeyerek çoğalıyordu. Çünkü onlar için Kur'an her zaman, her şeyden önce gelir. Hayatta, savaşta, ölümde, ölüm sonrasında…

İşte sadece bu yoldan yürüyerek, geçen 620 yıl boyunca İslam'ı aktif hâlde tutmayı başardılar. Bazen daha az, bazen daha çok. Ama asla basit insanlar tarafından ortaya çıkan hiçbir ideolojiye boyun eğmediler. Onların geleceği sadece Kur'an'ı ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in sünnetini takip ederek parlak olacaktır.

Tarih, incelenmiş olan maddi ve manevi kanıtlara dayanmalıdır. Mitolojilere dayanırsa geleceği olmaz. Balkanlardaki halklara, sağlam bir tarih için kanıtlar yeterli olacaktır.

48 Noel Malkolm, *Kosova – Një histori e shkurtër*, Prishtinë, 2001.

Kaynakça

AGOVIĆ, Bajro *Džamije u Crnoj Gori*, Podgorica, 2001, p. 560.

ARNOLD, W.Thomas, *The preaching of Islam*, London, 1913; *Povijest Islama – Historiski tokovi,* Sarajevo, 1989; *Historija e përhapjes së Islamit, Prishtinë,* 2004, p. 502.

AYVERDİ, Ekrem Haki, *Avrupa`da Osmanli Mimari Eserleri – Yugoslavya, cilt 3*, İstanbul, 1981.

BALA, Smajl, *Institucionet Islame dhe Hoxhallarët e Shkodrës*, Shkodër, 2005, p. 520.

BASHA, Ali, *Nëpër gjurmët e Islamit*, Tiranë, 2005.

BASHA, Ali, *Rrugëtimi i fesë Islame në Shqipëri*: 1912 – 1967, Tiranë, 2011.

BASHKËSIA ISLAME NË REPUBLIKËN E MAQEDONISË, *Plagët e pavdekshmërisë(Wounds of eternity),* Shkup, 2002, p. 84.

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, 1-6, İstanbul, s.a. (Üçdal Neşriyatı)

ÇELEBI, Evlija, *Putopis,* Sarajevo, 1973, p. 684.

ÇELEBI, Evlija, *Shqipëria para tre shekujsh*, Tiranë, 2000; Çelebiu në *Shqipëri dhe viset fqinje: Kosovë, Mal i Zi, Ohër*, Tiranë, 2008.

DASHI, Sulejman, *Një xhami e vjetër në Berat*, Monumentet 15-16, 1978, Tiranë.

DITURIA ISLAME, nr. 292/2014, (dhjetor) Prishtinë, 2014, p. 2. *Xhamia Isa Beg e Mitrovicës.*

DURHAM, Mary Edith, *Twnty years of Balkan cangle*, London, s.*a.*

GLASNIK VIS-*a, nr. 11-12/ 1963*, Sarajevo, p. 550.

GRMEK Mirko, GJIDARA, Marc, SHIMAC, Neven, Le nettoyage ethnique, Paris, s.a: ISBN:99927-820-1-3; Spastrimi etnik, Tiranë, 2010, pp. 346.

HADŽIOSMANOVIĆ, Husejn, (njësit. 1305 -1309, Glasnik VIS-a,nr. 2/1982, *Defterdarova dzamija u Beogradu*, nr. 5/1982, *Imaret dzamija u Beogradu,*v.b.

HAMMER, J.V, Büyük Osmanlı Tarihi 1-10, (Birinci Cilt), İstanbul, (Üçdal Neşriyyat).

HAMMER, J.V. *Istorija osmanskog carstva*, 1, 2, 3, Zagreb, 1986;

HISTORI E POPULLIT SHQIPTARË, 1, 2, Tiranë, 2006.

HYSA, Roald, *Xhamitë e Tiranës*, Tiranë, 2008 (The mosques of Tirana)

HYSI, Shyqyri, *Muslimanizmi në Shqipëri*: 1945 – 1950, Tiranë, 2006.

Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, *Gjenocidi serb në Kosovë,* Tiranë, 29 qershor 1999, pp. 35-43, etj.

KALESHI, Hasan *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslavii na arpskom jetiku*, Pristina, 1972; *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi,* Prishtinë, 2012.

KALESHI, Hasan, *Legjendat shqiptare për Sari Salltukun*, Përparimi, nr.1, 1967, Prishtinë.

KALESHI, Hasan, *Veliki vezir Kodža sinap Paša njegove zadužbine i njegova vakufnama,* Gjurmime Albanologjike, nr. 2, Prishtinë, 1965.

KIEL, Mihael, *Ottoman architecture in Albania 1385-1912,* Istanbul, 1990.

KRASNIQI, *Milazim, Islami i keqkuptuar dhe fatkeqësia botërore*, Prishtinë, 2007, p. 150.

MALCOLM, Noel, Kosovo – A short histori, London, 1998; Një histori e shkurtër, Prishtinë, 2001, p. 504.

MEHDIU, Feti, *Nga Kërçova për Kërçovën*, Kërçovë, 1995: *Kërçova në histori*, Prishtinë, 2013.

MEHDIU, Feti, Objektet më të vjetra islame -osmane në rajonin e Kërçovës, Ura, nr.7, 2011, Tiranë, 2011, p. 73-85.

MEKSI, Aleksandër, *Arkitektura e xhamive të Shqipëris, shekujt XV-XIX,* Tiranë, 2007, 170 fq.

OSMANLI DEVLETİ TARİHİ, 1., Istanbul, 1999.

SARIKÇIOGULU, Ekrem, Historia e feve, Shkup – Prishtinë – Tiranë, 2010, p. 650.

THE BALKAN WARS, British Consular Reports from Macedonia in the Final Years of Ottoman Empire, (botimi shqip) Shkup – Prishtinë - Tiranë, 2013, p. 440.

VERMIÇA, Raif, *Kosova`da Osmanli Mimari Eserleri, I*, Ankara, 1999 (TTK Basımevi)

Balkanlarda Tasavvuf ve Tarikatlar

Reşat ÖNGÖREN
Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin Balkan coğrafyasına girişi Osmanlı fetihlerinin öncesine gitmekle birlikte, yaygınlaşması ve müesseseleşmesi Osmanlılar döneminde gerçekleşmiştir. Ünlü Seyyâh Evliyâ Çelebi'nin Seyâhatnâme'si başta olmak üzere, çeşitli vakfiyeler, vakıf cihât kayıtları, Başbakanlık Arşivi ve Tapu Kadastro Umum Müdürlüğünde bulunan kayıtlar ve bölgedeki bazı kaynaklar kullanılarak yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yapılan modern çalışmalar bu hususta bizlere oldukça zengin malzeme sunmaktadır. Bu kaynakların ve çalışmaların verileri açıkça göstermektedir ki tasavvufî hayat, muhtelif tarikatlar adına kurulan yüzlerce tekke ve zâviyeler vasıtasıyla Balkan coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaştırılmıştır.

Osmanlılar fethettikleri her ülkede, egemenliklerinin ilk ve doğrudan sonucu olarak asker, memur, çiftçi vb. toplulukların yanı sıra buralarda ayrıca çeşitli tarikatlara mensup dervişler topluluğunun

da oluşturulmasına imkân hazırlamışlardır. Ele geçirilen yerlerde fethin ardından camî, medrese, mektep, imaret gibi kuruluşların yanı sıra çoğunlukla bir de tekke kurmuş olmaları ya da daha önceden kurulmuş olanlar için vakıflar tayin etmeleri bunun açık bir göstergesidir. Bu tavırlarıyla Osmanlılar fethin uzun süre kalıcı olmasını sağlamış gözükmektedir.

Balkanlarda fethedilen bölgelere kurulan ve İslamlaşmada önemli etkileri görülen tekke ve zâviyelerin, bulundukları bölgelerde nüfus çeken odaklar haline geldikleri, böylece tarikatların, birbirine bağlı iki süreç olan Müslümanlaşma ile Müslüman şehirlerin gelişmesinde esaslı bir rol oynadıkları görülmektedir. Bir kısım yerleşim yerlerinin adlarını dervişlerden veya meşhur bir sufiden ya da tasavvuf kurumlarından almış olması bu hususu teyit etmektedir. Ayrıca sûfîlerin yerleştikleri toprağı îmar ederek çevrenin tabiî güzelliğini muhafaza etmeleri de, tekke ve muhitini câzip kılan bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Evliyâ Çelebi XVII. asırda ziyaret ettiği Balçık'taki Akyazılı Sultan Tekke ve Türbesini anlatırken çevresinin irem bağları gibi mamur olduğunu, çeşit çeşit çiçekler ve güllerle süslendiğini, bahçede ötüşen bülbüllerin ziyaretçilere hayat bahşettiğini belirtmektedir. Halvetiyye ricâlinden Bâlî Efendi'nin de Sofya'da bulunan zâviyesinin etrafını bizzat kendisinin ağaçlandırdığı ve zamanla buranın genişleyerek bir orman haline geldiği kaydedilir. Blagaj'da Buna nehri kenarında bir tekke inşa eden sufilerin, çevrenin tabii güzelliğini bozmamak için etrafındaki arsaları da satın alarak koruma altına aldıkları, burada birçok canlının barındığı ve buranın adeta kuş cennetine dönüştüğü nakledilir. Bu durum tekke ve çevresini câzip kılmakla birlikte, ayrıca yeni iskân bölgelerinde tabiî güzellikleri bozmadan yerleşimin sağlanmasına da ön ayak olmuş olmalıdır.

Balkanlardaki tasavvufî hayatın yaygınlığı, yoğunluğu ve inanç çizgisini bu coğrafyada kurulan tarikat tekkeleri üzerinden ana hatlarıyla da olsa belirlemek mümkündür. Bu çerçevede Balkan ülkelerinden Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Yugoslavya (Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Slovenya, Makedonya) ve Romanya gibi ülkelerde kurulan tekke ve zâviyelerle bunların mensup olduğu tarikatlar tespit edilerek Balkan coğrafyasındaki tasavvufî hayatın çizgisi, yaygınlığı ve yoğunluğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Balkanlardaki tasavvufî hayatın genellikle Anadolu ve diğer bölgelere göre farklılık arz ettiği, buradaki tarîkatların başından beri şeriat

kurallarına pek fazla riayet etmeyen, Ehl-i sünnet dışı bir karaktere sahip oldukları şeklinde iddialar ileri sürülmüştür. Oysa araştırmalar bunun doğru olmadığını göstermektedir. Örneğin barındırdığı tekkelerin çoğunun Hurûfî-Bâtınî eğilimli Bektâşîler'e âit olduğu ileri sürülen Bulgaristan sınırları içinde Bektâşîlerle birlikte Ehl-i sünnet çizgisinde Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Şâzeliyye, Kâdiriye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Bayrâmiyye gibi sekiz önemli tarikat faaliyet göstermiştir. Burada yaygınlık açısından Bektaşîlik, Halvetiyye'nin ardından ikinci sırada yer alsa da ilk sıradaki Halvetiyye ile birlikte diğer tarikatların da Sünnî karaktere sahip oluşu, Bulgaristan'daki faaliyetlerin ağırlıklı olarak Sünnîlik çerçevesinde devam etmesini sağlamıştır.

Balkan ülkelerinden Yunanistan'da da Sünnî tarikatların ağırlığı söz konusudur. Barındırdığı tarikatların en önde geleninin Bektaşîlik olduğu iddia edilen Arnavutluk'ta da durum farklı değildir. Bulgaristan ve Yunanistan'da olduğu gibi bu ülkede de en yaygın tarikat değişik kollarıyla başından beri Halvetiyye olmuştur. Ayrıca XVII. yüzyıldan itibaren Sa'diyye ve Rifâiyye'nin, XVIII. yüzyıldan itibaren de Kadiriyye'nin yayılması ve ayrıca çok etkili olamasalar da Mevleviyye, Bayramiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların faaliyetleri, buradaki tasavvuf çizgisinin Sünnîlik çerçevesinde geliştiğini göstermektedir. Bektaşîlik, dolayısıyla Sünnî çizgide olmayan tasavvuf anlayışı ise ülkenin geneli düşünüldüğünde, son asırdaki etkisi hariç hep marjinal kalmıştır. Bununla birlikte Bektâşîlik XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren ülkede etkisini epeyce artırmıştır. Ancak yaygınlığının en ileri seviyeye ulaştığı 1880'lerden sonra bile Bektâşîlerin Arnavut Müslümanları içindeki oranının yüzde on beşi geçemediği de bilinmelidir.

Balkan topraklarında bugün Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Slovenya ve Makedonya gibi ülkeleri içine alan eski Yugoslavya'nın şehir ve köylerinde ise Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Kâdiriye, Sa'diyye, Bektâşiyye ve Melâmiyye-i Bayrâmiyye tarikatları faaliyet göstermiştir. Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi burada da en yaygın tarikatın yine muhtelif kollarıyla Halvetiyye olduğu, ikinci sırada ise Nakşibendiyye'nin yer aldığı görülmektedir. Bektâşiyye ise burada etki bakımından sonlarda yer almaktadır. Bugün Romanya sınırları içinde yer alan bölgede faaliyet gösterdiği tespit olunan tarikatlar Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Bektâşiyye, Kadiriyye ve muhtemelen Halvetiyye'dir. Özellikle Nakşibendiyye'nin bu ülkede güçlü oldu-

ğu, bunun yanı sıra diğer üç tarikatın da Sünnî karaktere sahip olduğu dikkate alınırsa Bektâşî etkisinin Romanya'da da sınırlı kaldığı ortaya çıkar.

Kurulan tekkelerin sayıları ya da tarikatların çeşitliliği dikkate alındığında Balkanlarda bazı şehirlerin tasavvuf ve tarikat merkezleri haline geldikleri görülüyor. Sözgelimi Selânik (56 tekke), Dıraç (Durres) (51 tekke), Saraybosna (47 tekke), Tiran (47 tekke), Akçahisar (Kuruya) (47 tekke), Yenişehir (46 tekke), Serez (42 tekke), Kavaja (42 tekke) gibi şehirler kırkın üzerinde tekkeye sahip olan tasavvuf merkezleri durumundadırlar. Bunların ardından Üsküp (21 tekke), Tepedelen (21 tekke), Sofya (18 tekke), Yanya (18 tekke), Girit (18 tekke), Belgrat (17 tekke), Köstendil (16 tekke), İlbasan (Elbasan) (15 tekke), Filibe (15 tekke), Rusçuk (15 tekke), Prizren (14 tekke), Ergiri (13 tekke), Şumnu (13 tekke), Dimetoka (11 tekke), Gümülcine (10 tekke), Ferecik (10 tekke), Tırhala (10 tekke), Drama (10 tekke), İştip (10 tekke), Niğbolu (10 tekke) Tatarpazarcığı (10 tekke) ve Berat (10 tekke) gibi en az on ve üzeri tekkeye sahip şehirler gelmektedir.

Öte yandan bazı yerleşim yerleri tekke yoğunluğunun yanı sıra pek çok farklı tarikata ev sahipliği yapmış olmakla da dikkat çekmektedir. Örneğin on beş tekkenin kurulduğu İlbasan şehri en az sekiz önemli tarikatın faaliyetine sahne olmuştur. Yirmi bir tekkenin kurulduğu Üsküp, on dört tekkenin kurulduğu Prizren ve on üç tekkenin kurulduğu Şumnu şehirleri de en az yedi farklı tarikata ev sahipliği yapmışlardır. Bunları altı farklı tarikatla Saraybosna ve Girit, beş tarikatla Tiran, Berat ve İpek şehirleri takip etmektedir. Filibe, Selanik, Serez, Tırhala ve Ergiri şehirleri ise dört önemli tarikatın faaliyetine sahne olmuştur.

Mysticism and Religious Orders in the Balkans

Summary

Although mysticism and religious orders entered the Balkans before the Ottoman conquests their extension and institutionalization took place in the Ottoman era. Starting with Evliyâ Çelebi's Seyahatnâme (Book of Travels), records maintained by various foundations, foundation jihad records, the Prime Ministerial Archive and the General Directorate of Cadastre and Land Deeds and various sources in the region present us with a rather rich source of material which has been used by local and foreign researchers to carry out modern studies. The data of these sources and studies clearly indicate that the mystic life has reached the most remote corners of the Balkans through hundreds of dervish lodges and hermitages which have been established on behalf of various religious orders.

In each country that the Ottomans conquered they enabled the opportunity for the establishment of dervish communities represent-

ing various religious orders in addition to military, civil servant, farmers, etc. communities as a primary and direct result of their solidarity. The fact that they established institutions such as mosques, madrasahs, schools, soup kitchens in addition to dervish lodges or appointed a foundation for already established ones is a clear indication of this. With this attitude the Ottomans appeared to have indicated that the conquest was long term.

The dervish lodges and hermitages which were established in the conquered Balkans and had a significant impact on Islamization became population attraction centers in their relevant regions and thus had a major role in the development of Islamization and Islam cities which are intertwined processes. This is confirmed by the fact some of them have been named after dervishes or a well known sufi or religious organization. Another feature which is noteworthy is that the Sufis maintained the natural beauty of the areas they built and settled in and made the dervish lodge and its vicinity an element of attraction. In the XVIIth century when Evliyâ Çelebi visited the Akyazılı Sultan Dervish Lodge and Mausoleum in Balçık he indicates that the vicinity had been organized like the garden of eden ornamented with a wide variety of flowers and roses and nightingales warbled in the gardens to bestow life to visitors. It is noted that Bâlî Efendi, a dignitary in Halvetiyye forestated the perimeter of the hermitage in Sofia himself and in time this expanded into a forest. It is reported that a group of Sufis who were building a dervish lodge along the edge of the Buna river in Blagaj were so keen to conserve the beauty of the area that they bought the surrounding parcels of land and this area became a habitat for many varieties of wildlife and was practically transformed into a bird sanctuary. This situation did not only transform the dervish lodge and its vicinity into a center of attraction it became a pioneering force for ensuring settlement in new settlement zones without damaging the natural beauty of the place.

It is possible to determine the main framework of the prevalence of mystical life in the Balkans, its intensity and line of faith over the dervish orders established in this region. Within this framework attempts have been made to specify the line of mystical life, its prevalence and intensity in the Balkans by determining the dervish lodges and hermitages established in Balkan countries such as Bulgaria, Greece, Albania, Yugoslavia (Federal Republic of Yugoslavia, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Slovenia, Macedonia) and Romania.

It has been asserted that the mystical life in in the Balkans differs to a large extent from the mystical life in Anatolia and other regions and that the religious orders have adopted a non-Sunni Islam characteristic and been less pro-Sharia from the start. Whereas studies show that this is not the case. For example in addition to the lodges within the borders of Bulgaria which are argued to be mainly of the Bektashi order with Hurûfî-Bâtınî tendencies the region hosted the activities of eight significant religious orders of Sunni Islam which are Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Şâzeliyye, Kâdiriye, Rifâiyye, Sa'diyye and Bayrâmiyye. In terms of prevalence although the Bektashi order ranks second after Halvetiyye the fact that together with Halvetiyye the other religious orders have a Sunni characteristic has ensured that the activities in Bulgaria continued mainly within a Sunni framework.

The Sunni religious orders are also prominent in Greece, another Balkan country. The situation is no different in Albania where the primary religious orders are attested to be Sunni. As is the case in Bulgaria and Greece the most prevalent religious order in this country has been Halvetiyye with its various branches from the start. Furthermore, as of the XVIIth century Sa'diyye and Rifâiyye spread, as of the XVIIIth century Kadiriyye spread and although the activities of religious orders such as Mevleviyye, Bayramiyye and Nakşibendiyye were not very effective it does indicate that the line of Islami Sufism developed in the framework of Sunnism. Considering the Bektashi order and therefore the Islami Sufism which is not in line with Sunnism throughout the country indicates that it has always remained marginal with the exception of its impact during the past century. At the same time the Bektashi Order has increased its influence in the country significantly as of the first half of the XIXth century. However, it is a known fact that even in the 1880s when the Bektashi Order reached the summit of its prevalence the percentage of the members of the Bektashi Order among the Albanian Moslems did not exceed fifteen.

Today religious orders such as Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Kâdiriye, Sa'diyye, Bektâşiyye and Melâmiyye-i Bayrâmiyye are active on Balkan territory in the cities and villages of former Yugoslavia which includes countries such as Federal Republic of Yugoslavia, Bosnia-Herzegovina, Croatia, Slovenia and Macedonie. As is the case with other Balkan countries the most prevalent religious order is Halvetiyye with its various branches

while Nakşibendiyye ranks in second place. In terms of influence Bektâşiyye ranks at the bottom. The religious orders which have been determined to be active in the region that is included within the borders of Romania today are Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Bektâşiyye, Kadiriyye and probably Halvetiyye. Considering that Nakşibendiyye is strong in this country and the other three religious orders have a Sunni characteristics it is safe to say that the impact of the Bektashi Order in Romania has remained limited.

Taking the number of established lodges or the variety of the lodges into consideration it becomes evident that some cities in the Balkans have become centers of Islamic Sufism and religious orders. For example cities such as Selânik (56 lodges), Dıraç (Durres) (51 lodges), Saraybosna (47 lodges), Tiran (47 lodges), Akçahisar (Kuruya) (47 lodges), Yenişehir (46 lodges), Serez (42 lodges), Kavaya (42 lodges) are centers of Islamic Sufism with over forty lodges. These cities are followed by cities such as Üsküp (21 lodges), Tepedelen (21 lodges), Sofya (18 lodges), Yanya (18 lodges), Girit (18 lodges), Belgrat (17 lodges), Köstendil (16 lodges), İlbasan (Elbasan) (15 lodges), Filibe (15 lodges), Rusçuk (15 lodges), Prizren (14 lodges), Ergiri (13 lodges), Şumnu (13 lodges), Dimetoka (11 lodges), Gümülcine (10 lodges), Ferecik (10 lodges), Tırhala (10 lodges), Drama (10 lodges), İştip (10 lodges), Niğbolu (10 lodges) Tatarpazarcığı (10 lodges) and Berat (10 lodges) which have at least ten or more lodges.

On the other hand it is noteworthy that in addition to the prevalence of lodges in some settlement areas they have also hosted many different religious orders. For example İlbasan city in which fifteen lodges were established was also the stage for the activities of at least eight significant religious orders. Skopje in which twenty one lodges were established, Prizren where fourteen lodges were established and Şumnu where thirteen lodges were established hosted at least seven different lodges. These are followed by Sarajevo and Crete with six religious orders while Tirana, Berat and Pec follow with five religious orders. Plovdiv, Thessaloniki, Serres, Trikala and Gjirokastër have witnessed the activities of four major religious orders.

Giriş

Tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin Balkan coğrafyasına girişi Osmanlı fetihlerinin öncesine gitmekle birlikte, yaygınlaşması ve müesseseleşmesi Osmanlılar döneminde gerçekleşmiştir. Balkanlar üzerine araştırma yapan çoğu tarihçi bölge halkının İslâmlaşmasını sağlayan değişik faktörlerden söz ederken, özellikle dervişlerin rollerine de işaret etmektedirler. Müslümanlığın ikna yoluyla yayılmasında tarikatların özel bir rol oynadığına ve Balkanlar da dâhil olmak üzere bütün Osmanlı topraklarında gayrimüslimleri Müslümanlaştırma faaliyetlerine aktif bir biçimde katıldığına dikkat çeken N. Malcolm, bu tarikatların hem düşünce hayatına, hem de halk inançlarına büyük bir katkı sağladığını vurgular.[1] Arnavutluk Müslümanlarını araştıran P. Bartl ise dervişlerin dinî düşüncelerinin geleneksel İslâmiyete göre halk arasında daha çok rağbet gördüğünü belirtir.[2] Arnavutluk'un İslâmlaşmasını sağlayan tartışmasız iki unsurdan biri, A. Popovic'e göre, Sarı Saltuk veya Hacı Bektaş gibi yarı efsanevi bazı kişiler önderliğindeki çişitli sufi tarikatlarıdır.[3] H. Algar bu tarikatların İslâm geleneğinin yaşanmasında ve birliğin sağlanmasında önemli fonksiyonlar icra ettiğini özellikle vurgulamaktadır.[4]

Osmanlılar fethettikleri her ülkede, egemenliklerinin ilk ve doğrudan sonucu olarak asker, memur, çiftçi vb. toplulukların yanı sıra buralarda ayrıca çeşitli tarikatlara mensup dervişler topluluğunun da oluşturulmasına imkân hazırlamışlardır.[5] Ele geçirilen yerlerde fethin ardından camî, medrese, mekteb, imaret gibi kuruluşların yanı sıra çoğunlukla bir de tekke kurmuş olmaları ya da daha önceden kurulmuş olanlar için vakıflar tayin etmeleri bunun açık bir göstergesidir. Ünlü Seyyâh Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatnâme*'si başta olmak üzere, çeşitli vakfiyeler, vakıf cihât kayıtları, Başbakanlık Arşivi ve Tapu Kadastro Umum Müdürlüğü'nde bulunan kayıtlar ve bölgedeki bazı kaynaklar kullanılarak yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yapılan modern çalışmalar bu hususta bizlere oldukça zengin malzeme sunmaktadır. Bu kaynakların ve çalışmaların verileri açıkça göstermektedir ki tasavvufî hayat muhtelif tarikatlar adına kurulan yüzlerce tekke ve zâviye vasıtasıyla Balkan coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaştırılmıştır.

Tasavvuf ve Tarikat Merkezlerinin Kurulması

Osmanlılar 1361'de bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Dimetoka'yı fethettiklerinde, burada ilk sosyal ve dinî kurum olarak Abdal Cüneyd Zâviyesi'ni

1 Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History*, London, The Macmillan, 1994, s. 104; a. mlf., *Kosova: Balkanları Anlamak İçin*, trc. Özden Arıkan, İstanbul 1999, s. 171-172.

2 Peter Bartl, *Milli Bağımsızlık Hareketi Esnâsında Arnavutluk Müslümanları 1878-1912*, trc. Ali Taner, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1998, s. 49.

3 Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslam*, trc. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 17; ayrıca bkz. Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, C. 3, s. 388.

4 Hamid Algar, "Bosna'da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Notlar", trc. Mehmed Değirmenci, *Diriliş*, C. 12, 1975, s. 16.

5 Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslam*, s. 111.

kurdurdular.[6] Rumeli'nin fethinde önemli rol oynayan akıncı beylerinden Gâzî Evrenos Bey'in 1390 senesinde Yanya'daki Şeyh Hâşim Tekkesi'ni yaptırdığı bilinmektedir.[7] Evrenos Bey'in o coğrafyada XIV. yüzyılın sonlarında kurduğu şehirlerden Yenice-i Vardar, oğulları ve torunları tarafından yaptırılan dinî ve ilmî kurumlarla bir İslam kültür merkezi haline gelmiş, bunun kalıcı olması adına Şemseddin Ahmed Bey, XV. yüzyılın son çeyreğinde kendi çocukları da dâhil olmak üzere gençleri ve halkı eğitmesi için Nakşibendî şeyhi meşhur âlim Abdullah-ı İlâhî'yi burada yaptırdığı medreseye davet etmiştir. 1491'de meydana gelen vefatına kadar Yenice-i Vardar'da faaliyet gösteren Abdullah-ı İlâhî'nin türbesi, daha sonra Büyük Tekke adıyla anılacak olan yapıya dönüşmüş ve Nakşibendiyye'nin Balkanlara yayılmasını sağlayan önemli bir merkez haline gelmiştir.[8]

Osmanlı Sultanı Yıldırım Bâyezid tarafından 1395'te fethedilen Bulgaristan'ın Tuna kıyısındaki tarihi şehri Niğbolu'nun Müslümanlaşmasında, Ali Koç Baba ve dervişlerinin Anadolu'dan gelerek burada kurdukları tekkenin çok önemli tesiri olmuştur. XV. yüzyılın ikinci yarısında kurulduğu tahmin edilen bu tekke için Fâtih Sultan Mehmet tarafından araziler bağışlandığı belirtilmektedir.[9] Rumeli'nin İslamlaşmasında önemli katkıları olduğu bilinen Akyazılı Sultan'ın tekkesi de (Akyazılı Sultan Âsitânesi) Bulgaristan'ın Balçık şehrinde XV. yüzyılın ilk yarısında Akıncı âilelerinden Mihaloğullarına mensup Arslan Bey tarafından yaptırılmıştır.[10] Yine XV. yüzyılın sonlarında Sultan II. Bâyezid tarafından bugün Bulgaristan coğrafyasında yer alan Tatarpazarcığı (Pazarcık) şehri kurulmuş ve burada Rumeli'nin önemli akıncı beylerinden Malkoçoğlu Bâlî Bey Pîrzâde Zâviyesi'ni yaptırmıştır. Bir zâviye-câmi mahiyetinde olan bu kurumda zaman zaman seyyahlar ve misafirler de barınabilmiştir.[11] Bulgaristan'ın tarihî şehirlerinden Yanbolu'nun ortaçağdan kalma kale sahasında 1481'de âlim sûfîlerden Şeyh Mehmet Noktacızâde'nin kurduğu cami, tekke ve kütüphane ile bunlara vakfedilen evler, dükkânlar ve bahçelerle birlikte bir Müslüman mahallesi ortaya çıkmıştır.[12] Kuzeydoğu Bulgaristan'da Osmanlı hâkimiyeti öncesinden beri Alevî-kızılbaş temâyüllü Türkmen nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgede Veziriâzam Makbul İbrahim Paşa tarafından XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinde Sünnî İslâm'ı güçlendirmek amacıyla bir külliye kurulmuş, bu külliye etrafında inşa edilen camiler, mescitler, hamamlar, tekkeler ve mahalleleriyle kısa sürede Hezargrad (Razgrad) adıyla bir Türk İslam merkezi meydana gelmiştir.[13]

6 Machiel Kiel, "Dimetoka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 9, s. 306.
7 Robert Elsie, "Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", *The Islamic Quarterly*, Vol. 42, No 4, 1998, p. 275.
8 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1928, C. 8, s. 171, 175-176; Machiel Kiel, "Yenice-i Vardar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, C. 43, s. 446.
9 Bkz. Machiel Kiel, "Niğbolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, C. 33, s. 88.
10 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1314, C. 3, s. 349-350.
11 Grigor Boykov-Machiel Kiel, "Tatarpazarcığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, C. 40, s. 170-171.
12 Machiel Kiel, "Yanbolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, C. 43, s. 313.
13 Machiel Kiel, "Hezargrad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, C. 17, s. 297.

Öte yandan Türk ordusuyla Arnavutluk'un Akçahisar (Kruja) şehrine gelen Horasanlı Baba Ali, fethin kalıcı olması adına bu şehre bir tekke kurarak vakit kaybetmeden irşat faaliyetine başlamıştır.[14] Fatih Sultan Mehmet ile İzvornik (Zvornik) şehrinin fethine katılan Hindî Hamza Baba ise 1460'ta gerçekleşen fetihten hemen sonra tekkesini şehrin güneyine kurarak faaliyetlerini sürdürmüştür.[15] Takip eden yıllarda burada tekke sayısının sekize çıktığı belirtilmektedir.[16] Yine Fatih Sultan Mehmet'in yanında Bosna'nın fethine katılarak şehit düşen Aynî Dede ile Şemsî Dede'nin mezar taşlarındaki kayıtlar 1462 (866) yılında şehit düştüklerini, Aynî Dede'nin Sultan Fâtih'in yakın arkadaşı ve danışmanı olduğunu, Şemsî Dede'nin ise Nakşibendiyye'ye mensup olup ordunun başında yürüdüğünü ifade etmektedir.[17] Bazı tarihçiler Aynî ve Şemsî dedelerin Bosna'nın fethi tamamlanmadan önce 1459'da Trgovişte (Pazaryeri) mahallesinin bulunduğu yerde tekkelerini kurarak irşat faaliyetine başladıklarını ifade etmektedir.[18]

Fetih sonrası Saraybosna'da kurulan bir başka tekke, fethe katılan Boşnak asıllı komutanlardan İskender Paşa tarafından Nakşibendiyye adına Miljacka nehrinin kıyısında yaptırılmıştır. İskender Paşa Zâviyesi veya Gazi İskender Bey Tekkesi gibi adlarının yanı sıra Misafir Şeyh Tekkesi olarak da bilinen[19] zâviyenin yapım tarihi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte 1467 senesinde yapımına başlandığı belirtilmektedir.[20] Kendisi de Nakşibendiyye tarikatına mensup olan İskender Paşa ayrıca buraya bir imaret ile bir de misafirhane yaptırmış, Saraybosna çarşısında inşa ettirdiği on bir adet dükkânı zâviyeye vakfetmiştir. Zâviyenin vakfiyesine konan şart gereği, imarette her gün aş pişirilerek dervişlere, yolculara ve fakirlere dağıtılmaktaydı.[21]

Osmanlı idaresi altına 1448 (852) yılında giren Saraybosna'da ilk müslüman yerleşimi, 1462'den önce Bosna sancak beyi İshak Bey veya oğlu Îsâ Bey tarafından gerçekleştirilmişti. Gazi İshak Bey'in Fâtih Sultan Mehmet adına yaptırdığı Hünkâr Câmii ile 1458'de (862) yaptırdığı hamamın Şubat 1462 (Cemâziyelevvel 866) tarihli vakfiyesinden burada ayrıca zâviye, mevlevîhâne, imaret gibi yapıların da inşa edildiği anlaşılmaktadır.[22] Vakfiyede adı geçen Mevlevîhane Saraybosna'nın kurucusu olarak kabul edilen Îsa Bey (ö. 881/1476 [?]) tarafından şehrin fethini

14 Peter Bartl, *Arnavutluk,* s. 184.

15 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1315, C. 6, s. 490.

16 Nenad Moacanın, "İzvornik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. 23, s. 554.

17 Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul, Gelenek yayıncılık, 2004, s. 140-141.

18 Bkz. Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 141; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, Trablus 1995, s. 238.

19 Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1315, C. 5, s. 432; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya*, İstanbul 1981, II/3, s. 386.

20 Bkz. Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 143, dipnot: 21.

21 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III),* s. 386; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, s. 229; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 142-143; ayrıca bkz. Hamid Algar, "Bosna'da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Notlar" (çev. Mehmed Değirmenci), *Diriliş*, XII (1975), s. 17.

22 Muhammed Aruçi, "Saraybosna", *DİA*, XXXVI, s. 128.

takip eden yıllarda yaptırılmıştır. Adı geçen vakfiyede fukaraya, talebelere, seyyidlere, gâzilere ve üç gün müddetle yolculara hizmet edilmesi ve karınlarının doyurulması şart koşulmuştur. Ayrıca artan aştan kasabada oturan yetimlere de dağıtılması kayıt altına alınmıştır.[23]

Bugün Arnavutluk sınırları içinde bulunan ve Osmanlıların Balkanlarda kurduğu en önemli kasabalardan biri olan Görice'nin (Korça), bölgede Müslüman bir şehir merkezi oluşturmak maksadıyla planlandığı ve burada Fâtih Sultan Mehmet devri devlet adamlarından, II. Beyazıt'ın lalası ve dönemin en önemli sîması Koca Mîrâhur İlyas Bey tarafından büyük bir cami, medrese, imaret ve tekke yaptırıldığı,[24] Sultan II. Beyazıt'ın 1492 senesindeki Arnavutluk seferi sırasında ziyaret ettiği Berat şehrinin ise bir İslâm şehri görünümü alması için cami, medrese ve hamam ile birlikte bir de Halvetî tekkesi (Şeyh Hasan Tekkesi) yaptırdığı bilinmektedir. Ayrıca burada XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında Uzguroğlu Ahmed Bey tarafından cami, medrese, mektep ve tekkeden müteşekkil bir külliye yaptırılmış, şehir bu iki külliye etrafında gelişerek büyümüştür.[25] Sultan II. Beyazıt'ın bir başka teşebbüsü Sarı Saltuk'un Baba Dağı'nda bulunan kabrine bir türbe, yanına bir cami, bir medrese ile birlikte bir de tekke yaptırmış olmasıdır.[26]

Osmanlıların Balkanlarda kurduğu önemli şehirler arasında yer alan ve bugün Arnavutluk sınırları içinde bulunan İlbasan'da (Elbasan), Sultan II. Beyazıt ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinin kaptan-ı deryâsı Rumeli Beylerbeyi Sinaneddin Yûsuf Paşa tarafından 1502'de bir medrese ile birlikte bir hamam ve bir de tekke yaptırılmış[27] ve aynı paşa tarafından medrese ve tekke için vakıflar tayin edilmiştir.[28] İlbasan'a bağlı bir kasaba olan Pegin'de de (Peçin) Yeniçeri Ağası Abdi Paşa tarafından bir medrese ile birlikte bir hamam ve bir de tekke yaptırılmıştır.[29] Güneyde önemli bir liman şehri olan Avlonya'da da (Vilore) Halvetiyyeden Merkez Efendi'nin halifesi âlim-şeyh Yakup Efendi (ö. 979/1571) XVI. asrın ilk yarısında bir mescidle birlikte bir tekke kurmuş, daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman mes-

23 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III),* s. 389-391; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, s. 227; Enes Pelidija-Feridun Emecen, "Îsâ Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, C. 22, s. 476; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 127-128.

24 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 163; ayrıca bk. a. mlf., "Görice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, C. 14, s. 157.

25 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1928, C. 8, s. 693; ayrıca bk. Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1410/1990, s. 49; Muhteşem Giray, "Berat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, C. 5, s. 474-475.

26 Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsânevî Unsurlar*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, s. 79.

27 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 109; a.mlf., "İlbasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, C. 22, s. 80.

28 Bkz. M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar Mülkler Mukataalar*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952, s. 450-451, vakfiyeler kısmı, s. 207-211.

29 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 203-204.

cidin bulunduğu yere cami yaptırmıştır.[30] Güneydeki bir başka kasaba Permet'de de (Premedi) yine aynı şekilde bir cami, bir mescid, bir medrese ve bir mektep ile birlikte bir de tekke kurulmuştur.[31] Yine 1551'de Sokullu Mehmet Paşa'nın kumandasında fethedilen Romanya'nın Beşova (Beşenova Veche) kasabasında fethin ardından cami, mescid, medrese, mektep gibi kurumlarla birlikte bir de tekke inşa edildiği[32] ve Dobruca bölgesinin gelirlerinin buraya vakfedildiği kaydedilmektedir.[33] Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar Seferi sırasında vefat ettiği yerin yanı başına bir camî ile birlikte bir tekkenin yaptırıldığı bilinmektedir.[34] Bu hususta daha başka pek çok örnek saymak mümkündür. Bütün bunlar, fethedilen bölgelerin Müslümanlaşması ve fethin kalıcı olması adına Osmanlının câmi, mescid, medrese, mektep vb. kurumların yanı sıra çeşitli tarikatlara mensup tekke ve zâviyeler de kurdurmak suretiyle dervişlerin gönüllü faaliyetlerinden istifade ettiğini göstermektedir.

Tekkeler ve Şehirlerin Gelişimi

Balkanlarda fethedilen bölgelere kurulan ve İslamlaşmada önemli etkileri görülen tekke ve zâviyelerin, bulundukları bölgelerde nüfus çeken odaklar haline geldikleri,[35] böylece tarikatların, birbirine bağlı iki süreç olan Müslümanlaşma ile Müslüman şehirlerin gelişmesinde esaslı bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır.[36] Yukarıda kaydedilen örneklerin yanı sıra, bir kısım yerleşim yerlerinin adlarını dervişlerden veya meşhur bir sufiden ya da tasavvuf kurumlarından almış olması da bu hususu teyit etmektedir. Sözgelimi Bulgaristan sınırları içinde bulunan yerleşim yerlerinden Hasköy'ün Sofular, Tekke ve Dervişân mahalleleri,[37] Vidin'in Tekke Mahallesi, Varna'nın Sûfîler köyü, Şumnu'nun Büyük Tekkeler köyü, Kazanlık'ın (Kızanlık) Sûfîler köyü, Balçık'ın Batova-Tekke köyü, Sofya'da Bâlî Efendi'nin türbesinin bulunduğu Bâlî Efendi Köyü (Knejova),[38] Razgrad'ın Sofular (Bogomiltsi) köyü,[39] Yunanistan sınırları içinde bulunan yerleşim yerlerinden Drama'nın Derviş Mahallesi, İskeçe'nin Şeyhler Köyü, Gümülcine'nin Ârifan Mahallesi, Dimetoka'nın Kızıl Deli Sultan ve Sûfîler Deresi köyleri,[40] Karaferye

30 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. 8, s. 704-708; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 267, 273.

31 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. 8, s. 687-688; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 200.

32 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Romanya-Macaristan (1)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1979, s. 22.

33 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1314, C. 3, s. 362.

34 Süheyl Ünver, "Kanûni Sultan Süleyman'ın Son Avusturya Seferinde Hastalığı, Ölümü, Cenazesi ve Defni", *Kanûnî Armağanı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970, s. 305.

35 Yaşar Yücel, "Balkanlarda Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da Türk Varlığı: Bildiriler (7 Haziran 1985)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1985, s. 75.

36 Malcolm, *Bosnia*, s. 104.

37 Bk. İlhan Şahin, "Hasköy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, C. 16, s. 390-391.

38 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk (IV)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1982, s. 16, 61, 99, 108, 124, 126.

39 Machiel Kiel, "Razgrad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, C. 17, s. 300.

40 Bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk (IV)*, s. 196, 199, 201, 222, 231.

kazasında Arabitsa nehrinin yukarısında çok güzel bir mahalde Şeyh Abdullah-ı İlâhî adına inşa edilen tekke etrafında oluşan Agostos köyü,[41] Makedonya sınırları içinde bulunan yerleşim yerlerinden İştip şehrinin Tekke-i Bâlâ Mahallesi, Üsküp'ün Tekke köyü,[42] Romanya'nın Dobruca bölgesinde Saltuk Baba'nın türbesinin bulunduğu Babadağı yerleşim merkezi[43] bunun örnekleri olarak zikredilebilir.

Tekkelerini kurdukları bölgede köy köy, kasaba kasaba dolaşarak gerçekleştirdikleri samimî ve fedakârca hizmetlerine mukabil halk nezdinde mübârek insanlar olarak tanınan sûfîlerin, vefatlarından sonra mezarları üzerine kurulan türbelerinin de önemli bir çekim merkezi haline geldiği anlaşılmaktadır. Hatta bunların mühim bir kısmının tekkelerin içinde ya da yanıbaşında bulunması, halkın tekkeleri daha sık ziyaretine de vesile olmuşur. Balkanlardaki Osmanlı mimarî eserleri üzerine yaptığı hacimli çalışmasında Ekrem Hakkı Ayverdi, 220'nin üzerinde türbe tespit etmiştir ki, bu azımsanacak bir rakam degildir. Bunların bir kısmı seferlere katılmış şehit ve gâzilere ait olsa bile büyük bir kısmı dervişlere aittir. A. Popovic'in Macaristan'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlığın tekrar ortaya çıkışını önemli ölçüde, Buda'daki Gülbaba Türbesi'nin Muslüman ziyaretçiler uzerindeki çekiciliğine bağlaması[44] dikkate alındığında, türbelerin Balkanların İslâmlaşmasındaki önemi daha iyi anlaşılmış olur.

Sûfîlerin İslâm'ı yayma gayretleriyle birlikte yerleştikleri toprağı îmar ederek çevrenin tabiî güzelliğini muhafaza etmeleri de, tekke ve muhitini câzip kılan bir unsur olarak görülebilir. Evliyâ Çelebi XVII. asırda ziyaret ettiği Balçık'taki Akyazılı Sultan Tekke ve Türbesi'ni anlatırken çevresinin irem bağları gibi mamur olduğunu, çeşit çeşit çiçekler ve güllerle süslendiğini, bahçede ötüşen bülbüllerin ziyaretçilere hayat bahşettiğini belirtir.[45] Halvetiyye ricâlinden Bâlî Efendi'nin de Sofya'da bulunan zâviyesinin etrafını bizzat kendisinin ağaçlandırdığı ve zamanla buranın genişleyerek bir orman haline geldiği kaydedilmektedir.[46] Yine, Blagaj'da XIX. yüzyılda Buna nehri kenarında bir tekke inşa eden sufilerin, çevrenin tabii güzelliğini bozmamak için etrafındaki arsaları da satın alarak koruma altına aldıkları, burada birçok canlının barındığı ve buranın adeta kuş cennetine dönüştüğü nakledilir.[47] Bu durum tekke ve çevresini câzip kılmakla birlikte, ayrıca yeni iskân bölgelerinde tabiî güzellikleri bozmadan yerleşimin sağlanmasına da ön ayak olmuş olmalıdır.

41 Machiel Kiel, "Yenice-i Vardar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, C. 43, s. 446.
42 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1981, s. 48, 308.
43 Kemal H. Karpat, "Dobruca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9, s. 483.
44 Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslâm*, s. 113.
45 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. 3, s. 349.
46 Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985, s. 54.
47 Zekeriya Yıldız, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1993, s. 180.

Tasavvufî Hayat ve Balkan Şehirleri

Balkanlardaki tasavvufî hayatın yaygınlığı, yoğunluğu ve inanç çizgisini bu coğrafyada kurulan tarikat tekkeleri üzerinden anahatlarıyla belirlemek mümkündür. Kesin sonuç vermese de belirtilen hususlarda en azından bir fikir edinmek açısından tekkelerin sayısı ve ait oldukları tarikatlar önem arzetmektedir. Bu çerçevede Balkan ülkelerinden Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Yugoslavya (Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Slovenya, Makedonya) ve Romanya gibi ülkelerde kurulan tekke ve zâvilerle bunların mensup olduğu tarikatlar, mevcut çalışmaların verilerine göre belirlenmeye çalışılmış, değerlendirmeler bunlar üzerinden gerçekleşterilmiştir.

Bulgaristan

Bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan şehir ve köylerde toplam 200'ün üzerinde tekke kurulduğu tespit edilmiştir. Sofya (18 adet), Köstendil (16 adet), Filibe (Plovdiv) (15 adet), Rusçuk (Ruse) (15 adet), Şumnu (Şumen) (13 adet), Niğbolu (Nikopol) (10 adet), Tatarpazarcığı (Pazarcık) (10 adet) gibi yerlerde diğerlerine göre daha çok tekke kurulduğu, dolayısıyla buraların daha yoğun bir tasavvufî faaliyete sahne olduğu anlaşılmaktadır. Bu şehirleri Silistre (9 adet), Yanbolu (Yanbol) (8 adet), Vidin (7 adet), Eski Zağra (Stara Zagora) (7 adet), Varna (5 adet), Lofça (Loveç) (5 adet), Kazanlık (Kızanlık) (5 adet), Samakov (5 adet) ve Hezargrad (Razgrad) (5 adet) şehirleri izlemektedir (bkz.Tablo 1).

Bulgaristan'da faaliyeti tespit olunan tarikatlar Halvetiyye, Bektaşiyye, Nakşibendiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Mevleviyye, Şâzeliyye, Rifâiyye ve Sa'diyyedir. Bunlardan ülkede en yaygınının muhtelif kollarıyla Halvetiyye olduğu ve özellikle Sofya ve Filibe'de geniş faaliyet alanı bulduğu görülmektedir. Halvetilerin ayrıca Köstendil, Yanbolu, Tatarpazarcığı, Prevadi (Provadja), Şumnu, Varna, Vidin, Samakov, Tırnova ve Aydos şehirlerinde de faaliyetleri görülüyor. Bu bakımdan Semavî Eyice'nin "Bulgaristan'daki tekkeler genellikle Bektaşî Tarikati'ne aitti." şeklindeki tespitini[48] ihtiyatla karşılamak gerekir. Halvetiyyeden sonra ise Bulgaristan'da Bektaşiyye ve Nakşibendiyye tarikatları gelmektedir. Bektaşilerin Rusçuk, Prevadi, Kazanlık (Kızanlık), Dupniçe (Stanke Dimitrov), Balçık (Karvuna), Hasköy (Haskovo), Şumnu, Vidin ve Eskicuma (Targoviste) şehirlerinde faaliyetlerine rastlanırken, Nakşiler'in özellikle Köstendil, Samakov, Silistre, Şumnu ve Varna şehirlerinde hizmet ettikleri anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra Yanbolu (Yanbol), Şumnu ve Filibe şehirlerinde Kadiriyye, Filibe ve Şumnu'da Celvetiyye-i Bayramiyye, yine Filibe'de iki tekke ile Mevleviyye, Rusçuk'ta iki tekke ile Şazeliyye, Şumnu'da Rifâiyye, Rusçuk'ta Sa'diyye mensuplarının çalışmaları söz konusudur. Bu şehirlerden Şumnu ve Filibe şehirleri tarikat faaliyetlerinin

48 Semâvî Eyice, "Bulgaristan [Bulgaristan'da Türk Mimarisi]", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, C. 6, s. 406.

yoğunluğu açısından dikkat çektikleri gibi, Şumnu şehri Halvetiyye, Bektâşiyye, Nakşibendiyye, Kadiriyye, Celvetiyye, Rifâiyye ve Sa'diyye gibi yedi farklı tarikata, Filibe ise Halvetiyye, Kadiriyye, Mevleviyye ve Celvetiyye gibi dört önemli tarikata ev sahipliği yapmış olmakla da dikkat çekmektedir (bkz. Tablo 1).

Yunanistan

Bugün Yunanistan sınırları içerisinde bulunan şehir ve köylerde kurulan tekke adedinin 325'in üzerinde olduğu görülmektedir. Bunlardan özellikle Selânik (56 adet), Yenişehir (46 adet) ve Serez'in (42 adet) oldukça fazla tekkeye ev sahipliği yaptığı dikkat çekmekte, bu şehirleri Yanya (18 adet), Girit adası (18 adet), Dimetoka (11 adet), Gümülcine (10 adet), Ferecik (Ferai) (10 adet), Tırhala (10 adet) ve Drama (10 adet) takip etmektedir. Daha sonra ise Eğriboz (9 adet), Yenice-i Vardar (Giannitsa) (8 adet), Demirhisar (8 adet), Atina (7 adet), Narda (6 adet), Vodine (6 adet), Karaferye (5 adet) ve Kavala (5 adet) şehirleri gelmektedir (bkz. Tablo 2).

Yunanistan'da faaliyet gösteren tarikatlar Halvetiyye, Bektaşiyye, Kadiriyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Nakşibendiyye, Bayrâmiyye, Sa'diyye ve Sühreverdiyye-Zeyniyyedir. Bu ülkede de Bulgaristan'da olduğu gibi en yaygın tarikatın yine muhtelif kollarıyla Halvetiyye olduğu görülmektedir. Halvetiyyenin diğer şehirlere göre Selânik, Tırhala ve Serez'deki faaliyetlerinin daha yoğun/yaygın olduğu dikkat çekiyor. Bu şehirlerin dışında Girit adası (3 adet), Dimetoka (Didimotihan) (3 adet), Yanya (2 adet), Gümülcine (2 adet), Tirepoliçe (2 adet), Gördüs (2 adet), Atina, Serfiçe (Serviya), Guston, İnebahtı, Yenice-i Vardar, Drama, Demirhisar (Sidirokastro), Eğriboz (Euboea), Filorina gibi yerlerdeki tekkeleriyle Halvetiler Yunanistan'ı adeta bir ağ gibi sarmışlardır. Bektaşiler'in Dimetoka, İskeçe, Eğriboz, Atina, Demirhisar (Sidirokastro), Katrin ve Kesriye (Kastorya) şehirlerinde faaliyetleri görülmekle birlikte daha çok Girit'te taraftar buldukları anlaşılmaktadır. Bektaşîler adına burada en az dokuz tekke kurulmuştur (bkz. Tablo 2). Adaya Bektaşîliği getiren zatın Horasanîzâde Derviş Ali Dede olduğu kaydedilmektedir. 1055 (1645) tarihinde Hanya ve Resmo'nun fethi sırasında dervişleriyle birlikte orduya katılmış ve 1057 (1647) senesinde Vani adlı köyde geçici olarak kurduğu dergâhta irşat faaliyetine başlamıştır. Daha sonra Kandiye yakınlarında Gazi Hüseyin Paşa tarafından 1650 yılında yaptırılan ve Horasanlı Dergâhı diye anılan tekkede faaliyetini sürdürmüştür.[49]

Halvetiler'in yoğun olduğu Selânik şehrinde güçlü olduğu görülen Kadirîler'in, en az iki tekkeyle Girit'te de temsil edildiği belirtilmelidir (bkz. Tablo 2). Biri Resmo'da, diğeri Kandiye şehrinde kurulan bu tekkelerden Resmo'daki, Şeyh İsmâil Rûmî (ö. 1631) tarafından ada fethedilmeden önce kurdurulmuş,

49 Cemal Tukin, "Girit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, C. 14, s. 88.

tekkede görevli halifelerinin gayrimüslim halk tarafından şehit edilmesi üzerine bir başka halifesi Körükçü Mehmet Efendi'yi buraya göndermiştir.[50] Kadirilerin ayrıca Serez, Yenice-i Vardar, Tırhala ve Vodine (Edesa) şehirlerinde de faaliyetlerine rastlanmaktadır. Mevleviler de dergâhlarını Selânik, Yenişehir, Serez, Atina, Vodine gibi şehirlerde ve Girit, Midilli, Sakız adalarında kurmuşlardır. En az bir tekkeyle Selânik'te temsil edildiği görülen Rifâiler'in ise ayrıca Gümülcine, Eğriboz, Yanya ve Girit'te taraftarlarının olduğu görülüyor (bkz. Tablo 2).

Nakşibendiyye tarikatının faaliyet alanını daha çok Yenice-i Vardar, Serez, Karaferye, Tırhala ve Florina, nisbeten muahhar dönemde de Dimetoka şehirleri oluşturmuştur. Sa'diyye tarikatı adına da Tırhala ve Yenişehir'de birer tekkenin kurulduğu görülmektedir. Bayramîlerin ise Girit'in Kandiye şehrinde iki tekke ile temsil edildikleri tespit olunmuştur. Ayrıca XIX. yüzyılda Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö. l887) gayretleriyle Bayrâmiyye-Melâmiyye adına Selânik'te ve kazaları Doyran ile Avrathisar'ın İsnefçe köyünde birer tekke kurulduğu belirtiliyor. Sühreverdiyye-Zeyniyye adına ise XV. yüzyılın ikinci yarısında Ferecik'te bir tekke kurulmuştur. Fâtih Sultan Mehmet ile birlikte birkaç sefere katılan Şeyh Sinan Ferevî'nin kurduğu bu tekke de çevresinde etkili olmuş merkezlerden sayılmaktadır[51] (bkz. Tablo 2).

Şehirler arasında Girit adası ile Selânik, Serez ve Tırhala yoğun tasavvufî faaliyetlerin yanı sıra barındırdıkları tarikatların çeşitliliği ile de dikkat çekmektedir. Girit adası Bektaşiyye, Halvetiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Mevleviyye ve Rifaiyye gibi altı farklı tarikata ev sahipliği yaparken, Selânik şehri Halvetiyye, Kadiriyye, Mevleviyye ve Rifaiyye; Serez şehri Halvetiyye, Kadiriyye, Mevleviyye ve Nakşibendiyye; Tırhala ise Halvetiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye ve Sa'diyye gibi önemli tarikatların faaliyetlerine sahne olmuştur (bkz. Tablo 2).

Arnavutluk

Arnavutluk'ta faaliyet gösteren tekkeler ve bağlı bulundukları tarikatlarla ilgili yapılan araştırmalar Arnavutluk coğrafyasında büyük tarikatlardan hemen hepsinin faaliyet gösterdiğini ve kırka yakın yerleşim biriminde 340'ın üzerinde tekkenin kurulduğunu göstermektedir. Bu tekkelerin birçoğunun ait oldukları tarikatlar da tespit edilmiş durumdadır (bkz. Tablo 3).

Tarikatlar açısından bakıldığında Arnavutluk'ta Halvetiyye, Bektâşiyye, Sa'diyye, Rifâiyye, Kadiriyyye, Mevleviyye, Bayrâmiyye, Nakşibendiyye gibi önemli tarikatların faaliyet gösterdiği görülür. Bunlardan başka Bedeviyye ve Desûkiyye'nin de faaliyetine dair emâreler bulunmaktadır. Çeşitli kollarıyla en yaygın tarîkat olan Halvetiyye'nin Arnavutluk'a girişinin oldukça erken bir tarihte gerçekleştiği biliniyor. Nitekim Gâzî Evrenos Bey tarafından 1390'da **Yanya**'da (Bugün Yunanistan'ın kuzeyindedir) kurulan Şeyh Hâşim Tekkesi'nin Halvetîlere

50 Mehmed Rif'at el-Kādirî, *Nefhatü'r-riyâzi'l-aliyye*, vr. 296a-b.

51 Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul, 2003, s. 85-89.

ait olduğu belirtilmektedir. Bir başka Halvetî tekkesi de 1490'da İmrahor İlyas Bey tarafından **Avlonya**'da (Vlore) kurulmuştur.[52] 1492'de Arnavutluk'u ziyaret eden Sultan II. Beyazıt'ın **Berat** şehrinde yaptırdığı binalar arasında bir de Halvetî tekkesi (Şeyh Hasan Tekkesi) bulunmaktadır.[53] Sinâneddin Yusuf Paşa, Rumeli Beylerbeyi olduğu sırada **İlbasan** (Elbasan) şehrinde 1502'de eski kalenin ortasına cami, imaret, hamam ve bir de Halvetiyye tekkesi yaptırmıştır ki, bu tekkenin sahip olduğu pek çok dervişi ve zengin vakıflarıyla şehirdeki on bir tekkenin en büyüğü olduğu kaydedilmektedir.[54] XVI. asrın ilk yarısında Yanya'da faaliyet gösterdiği bilinen Şeyh Yakub Efendi'nin[55] gayretleriyle tarikatın buradan **Delvine** ve **Avlonya**'ya kadar yayıldığı anlaşılıyor.[56] Kaydedildiğine göre XVII. asırda **Avlonya**, **Berat** ve **Delvine** şehirleri Halvetiyye'nin merkezleri haline gelmiş ve XVIII. asırda tarikat Kosova ve Makedonya'ya buradan yayılmıştır.[57] Ayrıca Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de belirttiğine göre **Ergiri**'deki (Gjirokaster) Tekke Câmii'nin avlusu çevresinde Halvetiyyeye ait derviş hücreleri yer almaktaydı.[58]

Arnavutluk'ta Halvetiyyeden sonra Bektâşiyyenin özellikle güney bölgesinde yaygın olduğu görülmektedir. Ancak Bektâşîliğin bu bölgede yayılıp etkili olması Halvetîlere göre oldukça muahhar döneme rastlar. Hasluck'un kaydettiğine göre Bektaşîler Arnavutluk'ta en eski Bektaşî tekkesi olarak Gyeres ile Kulmak arasında Tomor dağının yamaçlarında kurulan tekkeyi kabul etmektedirler.[59] Yine Hasluck, Balım Sultan (ö.1516 [?]) zamanında Martaneş'in dağlık bölgesinde de bir tekke yaptırıldığını kaydeder.[60] Orta Arnavutluk'taki Kruya (Akçahisar) şehri XVI. yüzyılın ortalarından itibaren, şehre hâkim dağlardaki bir mağarada kabri olduğuna inanılan Sarı Saltuk Dede kültü etrafında odaklanan bir Bektaşî tarikat merkezi haline gelmişti.[61] Fatih Sultan Mehmet zamanında Arnavutluk'a gelen dervişlerden olduğu kabul edilen Kasım Baba'nın[62] Bilişti'nin Kuç köyünde kurduğu tekke en eski Bektaşî tekkelerinden sayılmaktadır.[63]

52 Robert Elsie, "Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", s. 275.

53 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1928, VIII, 693; ayrıca bk. Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*, İstanbul, 1410/1990, s. 49.

54 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, s. 721; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 109.

55 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân*, 1290, s. 63; Mahmud Cemaleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281, vr. 228b-229a.

56 Peter Bartl, *Millî Bağımsızlık Hareketi Esnasında Arnavutluk Müslümanları 1878-1912* (trc. Ali Taner), İstanbul, 1998, s. 191; ayrıca bk. Rıza[j], Skender, "Delvine", *DİA*, IX, s. 147.

57 Robert Elsie, "Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", s. 275.

58 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, s. 677.

59 F.W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford, 1929, II, s. 548.

60 F.W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans (II)*, s. 551.

61 Machiel Kiel, "Kruya", *DİA*, XXVI, s. 294.

62 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965, s. 72.

63 F. W. Hasluck, *Bektâşîlik Tedkikleri* (trc. Ragıb Hulûsî), İstanbul, 1928, s. 45; a.mlf., *Christianity and Islam*, II, 547, 526; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 253.

Arnavutluk'ta faaliyeti tespit edilen Sa'diyye tarikatının, XVII. asrın başlarında ülkenin güneyine, XVIII. asrın başlarında da kuzeye geldiği belirtilmektedir.[64] Tarikat Arnavutluk'ta daha çok İşkodralı Süleyman Âcizî Baba'nın (ö. 1150/1737-38) Yakova (Gjakova) ve Prizren'de yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla yayılmıştır.[65] Sa'diyye'nin Âciziyye kolunun kurucusu olduğu belirtilen Süleyman Baba'nın[66] Arnavutluk'un dışında Kosova bölgesinde bulunan Yakova'da (Gjakova) XVIII. yüzyılın başlarında kurduğu büyük tekkeye tayin ettiği oğlu Şeyh Danyal (ö. 1759), tarikatı Tepedelen (Tepelena), Berat, Avlonya başta olmak üzere birçok şehre yaymıştır.[67]

Arnavutluk'ta faaliyet gösteren bir başka tarîkat Rifâiyye'nin XVII. asrın ortalarından itibaren ülkede yayılmaya başladığı söylenebilir. Evliya Çelebi'nin kaydettiği[68] İlbasan (Elbasan) şehrindeki on bir hânkâhtan birinin Rifaiyyeye ait olduğu belirtilmektedir.[69]

Arnavutluk'ta faaliyet gösteren bir diğer tarikat Kadiriyyenin XVIII. yüzyılın başlarından itibaren yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Kadiriyye adına Berat'ın Baba Kadı Mahallesi'nde kurulan Şeyh Mehmet Efendi Tekkesinin XVII. yüzyılın başlarından itibaren faaliyet gösterdiği belirtilmektedir. Bu tarihlerde İlbasan'da da dericiler tarafından Tabaklar Mescidi yanında Tabaklar Tekkesi kurulmuş ve yine onların desteğiyle iki asır faaliyetini sürdürmüştür. İlbasan'a bağlı Pegin (Peçin) kasabasında da bir Kadirî tekkesi bulunmaktaydı.[70] Mevleviyye, Bayramiyye ve Nakşibendiyyenin ise Arnavutluk'ta pek yayılmadığı anlaşılıyor.

Tekkelerin çokluğu ya da tarikatların çeşitliliği açısından değerlendirilecek olursa Arnavutluk'ta tasavvuf ve tarikat merkezleri diye nitelendirilebilecek bir kısım şehirlerin oluştuğu görülür. Ülkede tekkelerin çokluğuyla dikkati çeken yerleşim birimleri **Tiran** (47 adet), **Kruya** (Akçahisar) (47 adet), **Kavaja** (42 adet) ve **Draç** (Durres) (51 adet) gibi şehirlerdir (bkz. Tablo 3). Draç'ın merkezinde yalnızca bir adet tekke bulunurken, köylerinde 50 adet tekkenin kurulması, askerî önemi hâiz bir kaleden ibaret olan merkezde sürekli yerleşimin olmaması sebebiyle halkın yoğun olarak iç kesimlerdeki köylerde yerleşmiş olmasına[71] bağlanabilir. Bu üç şehirden sonra yoğun bir tarîkat faaliyetine sahne olduğu anlaşılan **Tepedelen** (Tepelena) (21 adet), **İlbasan** (Elbasan) (15 adet), **Ergiri** (Gjirokaster) (13 adet) ve **Berat** (10 adet) şehirleri gelmekte, bunları ise **Peşkopeya** (Aşağı Debre) (9 adet), **Malakastra** (8 adet), **Tropoya** (8 adet) **Klisura** (7 adet), ve **Görice**

64 Robert Elsie, "Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", s. 277.
65 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 231.
66 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333 H., I, s. 123-124.
67 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 226.
68 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, s. 721.
69 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 222.
70 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 208-209.
71 Machiel Kiel, "Draç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9, s. 523.

(Korça) (7 adet) şehirleri takip etmektedir. Bu şehirlerin yanı sıra **İşkodra**'daki tekke sayısı her ne kadar bazı kaynaklarda dört adet şeklinde ifade edilmişse de (bkz. Tablo 3), aslında şehirdeki cami, medrese, dergâh gibi İslâmî kurumların toplam adedinin kırktan fazla olduğunun bilinmesi,[72] buradaki tekke sayısının da belirtilenden fazla olabileceğini akla getirmektedir.

Şehirlerden **İlbasan** (Elbasan), **Tiran**, **Ergiri** (Gjirokaster) ve **Berat** barındırdıkları tarîkatların çeşitliliği ile dikkat çekmektedirler. En az 15 adet tekkeye sahip olduğu yukarıda belirtilen İlbasan şehri Halvetiyye, Bektâşiyye, Sa'diyye, Rifâiyye, Kadiriyye, Mevleviyye, Bayramiyye ve muhtemelen Nakşibendiyye gibi sekiz önemli tarikata ev sahipliği yapan yegâne Arnavutluk şehridir. İlbasan'ın bir başka özelliği de Arnavutluk'ta kurulduğu tespit edilen iki Mevlevî dergâhından birine (diğeri Petrela'da) sahip oluşudur. Tekke sayısına göre değerlendirilecek olursa burada beş adet tekke ile Halvetiyye birinci, dört adet tekke ile de Bektaşiyye ikinci tarikat durumundadır. Diğer tarikatların ise birer tekkesi bulunmaktadır. **Tiran ve Berat** şehirlerinde de beş farklı tarikatın tekkesine rastlanmaktadır. Tiran'da Halvetiyye, Sa'diyye, Rifâiyye, Kadiriyye ve Bektâşiyye tarikatlarının faaliyetleri görülmektedir. Halvetîlik üç tekke adediyle bu şehirde de yine birinci tarikat durumundadır. Birer tekkeyle temsil edilen diğer tarikatlar içinde Bektâşilerin burada oldukça muahhar dönemde bir tekkeye sahip olduğu anlaşılıyor. Berat'ta da Halvetiyye, Bektaşiyye, Rifâiyye, Kadiriyye ve Celvetiyye-i Bayrâmiyye tarikatları temsil edilmiştir. Bu şehirde de dört tekke adediyle Halvetîlik ilk sırda, üç tekke adediyle Bektaşîlik ikinci sıradadır. Diğer tarikatlar adına da birer tekke kurulmuştur. **Ergiri** (Gjirokaster) şehrinde ise dört farklı tarikatın faaliyeti söz konusudur: Bektaşiyye, Halvetiyye, Sa'diyye ve Rifâiyye. Bu şehirde altı tekke adediyle Bektaşîlik ilk sırada, üç tekke adediyle de Halvetîlik ikinci sırada yer almaktadır. Adı geçen diğer tarikatlar adına ise birer tekke kurulmuştur (bkz. Tablo 3).

Tarikatların çeşitliliği açısından yukarıdaki şehirleri üç farklı tarikata ev sahipliği yapmış olan **Tepedelen** (Tepelena), **Leskovik** ve **İşkodra** takip ediyor. Bu şehirlerin Arnavutluk'un en etkili dört tarikatından üçünün faaliyetine sahne olduğu görülmektedir. Tepedelen ve Leskovik'te Halvetiyye, Bektâşiyye ve Sa'diyye, İşkodra'da ise Halvetiyye, Bektâşiyye ve Rifâiyye tekkeleri kurulmuştur. Tepedelen'de Halvetîlerin beşi merkezde yedisi köylerinde olmak üzere on iki tekke adediyle tartışmasız birinciliği vardır. Halvetîleri, tamamı köylerde olmak üzere altı tekke adediyle Bektâşiler, merkezde kurulan üç tekke ile de Sa'dîler takip etmektedir. Bu şehir ayrıca Sa'dîlerin beş tekke ile temsil edildikleri **Tropoya**'dan (biri merkezde dördü köylerinde) sonra en çok tekkeye sahip oldukları yerdir. Leskovik'te ise üç tarikatın da birer tekkesi bulunmakta, İşkodra'da da Halvetîler'in iki tekke adediyle yine önde olduğu görülmektedir (bkz. Tablo 3).

72 Machiel Kiel, "İşkodra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. 23, s. 433.

Yugoslavya

Yugoslavya ile burada, 1990'lı yıllardan itibaren sınırları belirlenmiş olan Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Slovenya ve Makedonya kastedilmektedir. Bu şekliyle Yugoslavya'nın şehir ve köylerinde 330'dan fazla tekke kurulduğu görülmektedir. Bu coğrafyada faaliyeti tespit edilen tarîkatlar Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Kadiriyye, Sa'diyye, Bektaşiyye ve Melâmiyye-i Bayramiyyedir. Açılan tekkelerin yoğunluğu açısından Saraybosna 47 tekkeyle en önde bulunurken, Üsküp (21 adet), Belgrat (17 adet) ve Prizren (14 adet) şehirleri onu takip etmektedirler. Daha sonra ise İştip (10 adet), Uziçe (Özice) (9 adet), Foça (8 adet), Manastır (8 adet), İzvornik (Zvornik) (8 adet), Niş (7 adet), Kalkandelen (6 adet), Debre (6 adet), Hilivne (6 adet), Çayniçe (5 adet), Pirepol (5 adet) gelmektedir (bkz. Tablo 4).

Tekke yoğunluğu açısından dikkat çeken şehirlerden Saraybosna, Üsküp, Prizren ve İpek şehirleri aynı zamanda farklı tarikatlara ev sahipliği yapmış olmalarıyla da dikkat çekmektedirler. Bunlardan Üsküp ve Prizren'in en az yedi, Saraybosna'nın en az altı, İpek'in de beş değişik tarikatın faaliyetine sahne olduğu görülmektedir. Üsküp'te Halvetiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye, Bektaşiyye, Mevleviyye, Rifâiyye ve Bayramiyye tarikatları faaliyet gösterirken, Prizren'de de hemen hemen aynı tarikatların faaliyetine rastlanmakta, sadece bu şehirde Mevleviyye merkezi bulunmayıp Sa'diyye tekkesi bulunmaktadır. Saraybosna'da ise Halvetiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye, Bektaşiyye, Mevleviyye ve Rifâiyye; İpek'te Halvetiyye, Kadiriyye, Mevleviyye, Rifâiyye ve Sa'diyye gibi farklı tarikatların temsil edildikleri görülmektedir (bkz. Tablo 4).

Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi Yugoslavya'da da en yaygın tarikat, kurulan tekke sayısı dikkate alındığında yine muhtelif kollarıyla Halvetiyye tarikatıdır. Özellikle Üsküp (4 adet), Prizren (3 adet), Saraybosna (3 adet) ve İştip (3 adet) şehirlerinde geniş taraftar bulduğu anlaşılan Halvetiler adına tekke kurulan diğer şehirler Kalkandelen (2 adet), Kiçevo (2 adet), Leskofça (Leskovac) (2 adet), Koniçe (2 adet), Niş, Yeni Pazar (Novipajar), Bilagay (Bilagaj), Akhisar (Prusac), İpek (Pec), Pirepol (Prijepolje), Usturga (Struga) ve Uziçe'dir (bkz. Tablo 4). XVI. yüzyılın ilk yarısında (1531'den sonra) Kanuni Sultan Süleyman döneminin en önemli Bosna sancakbeylerinden olan Gâzi Hüsrev Bey (ö. 948/1541) tarafından Halvetiyye adına kurulan Gazi Hüsrev Bey Hankâhı[73] XIX. yüzyılın ortalarından itibaren,[74] XVII. yüzyılda kurulan Şeyh Hasan Kâimî Tekkesi ise[75] XVIII. yüzyılın sonlarında Nakşibendiyyenin tasarrufuna geçmiştir.[76] Ayrıca İpek'deki

73 Semavî Eyice, "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi", *DİA*, XIII, s. 454, 456; ayrıca bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III)*, s. 350; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, s. 240-241.

74 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 161-162; ayrıca bkz. "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi", s. 456; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, s. 240.

75 Jasna Şamiç, "Kâimî", *DİA*, XXIV, 215; ayrıca bkz. Nihat Azamat, "Câhidî Ahmed Efendi", *DİA*, VII, 16.

76 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 146.

tekkenin de Halveti-Kadirî Tekkesi şeklinde kaydedilmiş olması, buranın da daha sonra Kadiriler'in kontrolüne geçtiğini hatıra getirmektedir.

Yugoslavya'da Halvetilikten sonra etkili olan tarikatlardan birisi Nakşibendîliktir. Saraybosna'da ilk kurulan tekkenin (Gâzîler Tekkesi) Nakşibendiyyeye ait olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi Fatih Sultan Mehmet'in yanında Bosna'nın fethine katılarak şehit düşen Aynî Dede ile Şemsî Dede[77] hakkında bazı tarihçiler Bosna'nın fethi tamamlanmadan önce 1459'da Trgovişte (Pazaryeri) mahallesinin bulunduğu yerde tekkelerini kurarak irşat faaliyetine başladıklarını ifade etmektedir. Buna göre Gâziler Tekkesi Bosna'nın en eski tekkesi olarak kabul edilmek durumundadır.[78] Bosna'nın fethine katılan Boşnak asıllı komutanlardan İskender Paşa tarafından Saraybosna'nın Miljacka nehri kıyısında yaptırılan tekkenin (İskender Paşa Zâviyesi/Gâzî İskender Bey Tekkesi)[79] yapım tarihi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte 1467 senesinde yapımına başlandığı belirtilmektedir.[80] Saraybosna'da Nakşibendiyye adına daha sonra inşa edilen iki tekke daha vardır. Yugoslavya'da bu tarikat adına tekke kurulan diğer şehirler ise Prizren, Üsküp, Koniçe, Eğridere, İştip ve Foça'dır (bkz. Tablo 4).

Saraybosna'da Nakşibendiyyenin yanı sıra ilk dönemde Mevleviyye adına da tekke kurulmuştur (Îsa Bey Tekkesi).[81] Şehrin fethini takip eden yıllarda yaptırılan bu tekkeden[82] Evliya Çelebi de söz etmiş, XVII. yüzyılda ziyareti sırasında burada seksen civarında dervişin bulunduğunu belirtmiştir.[83] Tekkenin faaliyetleri, arada birkaç yıllık fasılalar olmakla birlikte 1924 yılına kadar devam etmiştir.[84] Mevlevîler adına Saraybosna'da en az iki tekkenin daha kurulduğu anlaşılmaktadır. Saraybosna'dan başka Üsküp, İpek (Pec), Belgrat ve Mostar'da da Mevlevilere ait en az birer tekke kurulduğu görülüyor (bkz. Tablo 4).

Yugoslavya'da faaliyeti tespit olunan diğer tarikatlar Kadiriyye, Rifâiyye, Sa'diyye, Bektaşiyye ve Bayrâmiyyedir. Saraybosna'da birer tekkeyle temsil edildiği anlaşılan Kadiriyye ve Rifâiyyeden ilki adına Yakova (3 adet), Debre (2 adet), Belgrat (2 adet), Prizren (2 adet), Niş, Leskovça, Vranye, Bujanovça, İzvornik (Zvornik), Yayçe, Pirepol, Priştine, İpek ve Üsküp şehirlerinde, ikincisi adına da İpek, Manastır, Üsküp, Kavadarcı, Yakova ve Prizren'de tekkeler kurulmuş-

77 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 140-141.

78 Bkz. Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 141; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer,* s. 238. XIX. yüzyılın başlarına kadar Nakşibendiyye adına faaliyet gösteren bu tekke, o tarihten itibaren Kâdiriyye'ye intikal etmiştir (Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 142).

79 Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, s. 432; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III)*, İstanbul, 1981, II/3, s. 386.

80 Bkz. Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 143, dipnot: 21.

81 Muhammed Aruçi, "Saraybosna", *DİA*, XXXVI, s. 128.

82 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya,* s. 389-391; Niyaz Muhammed Şükritaş, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer,* s. 227; Enes Pelidija-Feridun Emecen, "Îsâ Bey", *DİA*, XXII, s. 476; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 127-128.

83 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, s. 431.

84 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 130.

tur (bkz. Tablo 4). Kadiriyyeye mensup tekkelerin özellikle XIX yüzyıldan itibaren Kosova bölgesinde yoğunluğu dikkat çekmektedir. Prizren'de XVII. yüzyılın ortalarında kurulan Şeyh Hasan Efendi Kurili Tekkesi'nden sonra burada XIX. yüzyılda Gözcü Mehmet Efendi Tekkesi, Yakova'da Hacı Şeyh İslam, Şeyh Aziz, Hacı Şeyh Şaban Zırza tekkeleri, Priştine, Rahovça, Mitroviça, İpek, Vuştria şehirlerinde ve Has bölgesi Lubin köyünde birer Kadirî tekkesi kurulmuştur. Ayrıca Vuştria'da daha önce XVIII. yüzyılda kurulmuş tarikat adına bir tekke daha bulunmaktaydı. Yine Makedonya şehirlerinden Üsküp'te Kara Mustafa Tekkesi (Dükkancık Tekkesi), Hacı Kâzım Emin Tekkesi (El Aldı Tekkesi) ve Şeyh Seyyid Çolak Efendi Zâviyesi Kadiriyye adına faaliyet göstermekteydi. Kumanova şehrinin Sopot köyünde de bu tarikat adına bir merkez kurulmuştu (bkz. Tablo 4).

Altı adet tekkesiyle özellikle Prizren'de önemli taraftara sahip olduğu anlaşılan Sa'diyye tarikatının da ayrıca Yakova (2 adet), Koniçe, İpek ve Leskofça'da (Leskovac) tekkeleri bulunınaktaydı. Bektaşiler'in Kosova'nın Ayruçan kasabası, Üsküp, Kaçanik, Çayniçe, Pirepol, Niş, Prizren, Saraybosna ve Yeni Pazar'da birer tekkeye sahip oldukları görülmekle birlikte, esas Kalkandelen'de güçlü oldukları anlaşılıyor. Bektaşilere ait burada en az iki tekke bulunmaktaydı (bkz. Tablo 4).

Kaydedilen bu tarikatlardan başka Yugoslavya'da Melamiyye-i Bayramiyye adına Prizren'de ve İzvornik şehrinin güneyinde bulunan Yeni Kasaba'da birer tekkenin olduğu görülmektedir (bkz. Tablo 4). Bu ikincisinin XVI. asrın ikinci yarısında zındıklık ithamıyla idam edilen Hamza Bâlî'nin yolunu takip ettiği kaydediliyor. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, Hamza Bâlî'nin idamından sonra takipçileri faaliyetlerini çok daha gizli olarak sürdürdüklerinden, faaliyet alanları ve tesirleri hususunda pek bir şey söylenememektedir. Bununla birlikte Üçüncü Devre Melamîliği'nin kurucusu Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö. l887) etkisiyle Melamîliğin özellikle Makedonya ve Kosova'da yayıldığı bilinmektedir. Kaydedildiğine göre XIX. yüzyılda bu tarikat adına Prizren, Manastır, Üsküp, Tikveş, İştip, Köprü gibi şehirlerde tekkeler kurulmuştu.[85] (bkz. Tablo 4).

Romanya

Bugün Romanya sınırları içinde kalan bölgede faaliyet gösterdiği tespit edilen tarikatlar Nakşibendiyye, Şazeliyye, Bektaşiyye ve Kadiriyyedir. Özellikle Nakşibendiyyenin bu ülkede güçlü olduğu, Tutrakan'da (Tutrucia) Şazelilere ait bir tekkenin kurulduğu Bektaşilerin ise Dobruca Türkleri arasında yayıldığı belirtilmektedir.[86] Kadiriyye adına da Köstence (Kostantsa) ve Tımışvar şehirlerinde Şeyh İsmâil Rûmî (ö. 1631) tarafından birer tekke kurdurulmuştur.[87] A. Popovic

85 "Melâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, C. 29, s. 34.

86 Bkz. Müstecip Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1966, s. 143-144.

87 Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi* [nşr. Mustafa S. Kaçalin], İstanbul 1992, s. 52.

Köstence'nin bazı kasabalarında Halvetilerin de faaliyet göstermiş olabileceğini belirtmektedir.[88]

Tasavvuf ve Tarikatların İnanç Çizgisi

Balkanlardaki tasavvufî hayatın genellikle Anadolu ve diğer bölgelere göre farklılık arz ettiği, buradaki tarîkatların başından beri şerîat kurallarına pek fazla riayet etmeyen, Ehl-i sünnet dışı bir karaktere sahip oldukları şeklinde iddialar ileri sürülmüştür. Oysa araştırmalar bunun doğru olmadığını göstermektedir. Örneğin ilk olarak, barındırdığı tekkelerin çoğunun Hurûfî-Bâtınî karakter taşıyan Bektâşîlere ait olduğu ileri sürülen Bulgaristan'ı ele alacak olursak şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

Bulgaristan sınırları içinde bulunan topraklarda Halvetiyye, Bektâşiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Şâzeliyye, Kâdiriye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Bayrâmiyye olmak üzere dokuz farklı tarikat faaliyet göstermiş ve bunlara ait 200'den fazla tekke kurulmuştur (bkz. Tablo 1). Bu tarikatlardan Bektâşiyyenin dışındaki diğerlerinin Sünnî karaktere sahip oldukları bilinmektedir. Bektaşîliğin de kuruluş ve ilk yayılış dönemlerinde Sünnî çizgide olduğu belirtilmekteyse de zamanla bu tarikatın hurûfî-bâtınî etkiler altında kaldığı ve XVI. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde Sünnî çizgiden uzaklaştığı kabul edilir. Bulgaristan'da yaygınlık açısından Bektaşîlik, Halvetiyyenin ardından ikinci sırada yer almış, ancak ilk sıradaki Halvetiyye ile birlikte diğer tarikatların da Sünnî karaktere sahip oluşu, buradaki faaliyetlerin ağırlıklı olarak Sünnîlik çerçevesinde devam etmesini sağlamıştır. Öte yandan Bektâşîlerin yoğun olarak bulunduğu Deliorman bölgesinde Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Rifâiyye gibi Sünnî tarikatların faaliyetleri de[89] dikkate alındığında (bkz. Tablo 1), Bulgaristan'da Ehl-i sünnet dışı anlayışın geniş alana yayılma imkânı bulamadığı ortaya çıkar.

Bulgaristan'da olduğu gibi Yunanistan'da da Sünnî tarikatların ağırlığı söz konusudur. Hurûfî-bâtınî eğilimli Bektaşilerin ise Yunanistan'ın sekiz şehrinde tekkelerine rastlanırken, özellikle Dimetoka'nın batısının bu tarikata merkez olduğu kaydedilmektedir.[90] Bektaşilerin Girit'te de oldukça güçlü olduğu yukarıda belirtilmişti. Bununla birlikte, Dimetoka'da Bektaşilerin yanı sıra Halvetiyye ve Nakşibendiyye mensuplarının, Girit'te de Kadiriyye, Halvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye ve Rifâiyye taraftarlarının faaliyetleri vardır (bkz. Tablo 2). Ülkenin geneli dikkate alındığında Sünnî tarikatların çokluğu ve yaygınlığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

88 Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslâm*, s. 148.
89 Machiel Kiel, "Deliorman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9, s. 143.
90 Machiel Kiel, "Dimetoka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9, s. 308.

Barındırdığı tarikatların en önde geleninin Bektaşîlik olduğu iddia edilen Arnavutluk'ta da durum farklı değildir. Bulgaristan ve Yunanistan'da olduğu gibi bu ülkede de en yaygın tarikat değişik kollarıyla başından beri Halvetiyye olmuştur. Ayrıca XVII. yüzyıldan itibaren Sa'diyye ve Rifâiyyenin, XVIII. yüzyıldan itibaren de Kadiriyyenin yayılması ve ayrıca çok etkili olamasalar da Mevleviyye, Bayramiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların faaliyetleri (bkz. Tablo 3), buradaki tasavvuf çizgisinin Sünnîlik çerçevesinde geliştiğini göstermektedir. Bektaşîlik, dolayısıyla Sünnî çizgide olmayan tasavvuf anlayışı ise ülkenin geneli düşünüldüğünde, son asırdaki etkisi hariç hep marjinal kalmıştır. Bu bakımdan Peter Bartl'ın Bektâşîliği Arnavutluk'un en önemli tarikatı olarak göstermesi,[91] yalnızca XIX. yüzyılın başlarından itibaren Güney Arnavutluk esas alındığında doğru olabilir. Kuzeyde ise Bektâşî nüfûzunun bir asır sonra bile onda bir nispetini geçemediği belirtilmektedir.[92] Bektâşîliğin güneyde güçlenmesi, elli yıldan fazla Osmanlı Devleti'ne isyan hâlinde kalan Tepedelenli Ali Paşa'nın (ö.1822) siyâsî emelleri sonucunda gerçekleşmiştir. Zîra onun bu tarikatı, kontrolü altında tuttuğu Güney Arnavutluk bölgesinde Sünnî İslâm karakterdeki Osmanlı Devleti'ne karşı kullanacak biçimde örgütlediği bilinmektedir.[93] Bununla birlikte Güney Arnavutluk'ta Halvetiyye ve Sâdiyye tarîkatlarının bu dönemde bile Bektâşîlikle rekabet edecek güçte olduğu kaydediliyor.[94] Nitekim Bektâşî merkezlerinden olduğu belirtilen Güneydoğu bölgesindeki şehirlerden Leskovik, aynı zamanda Halvetîlerin ve Sa'dîlerin de merkezlerinden idi.[95] Hatta burada Bektâşî tekkesinin kuruluşu Halvetiyye tekkesinden seksen sene sonra; 1876 tarihinde gerçekleşmişti.[96] Ayrıca Bektâşîlerin merkezi durumunda olan Avlonya[97] ve Delvine'nin[98] daha önce Halvetiyyenin merkezleri olarak gözükmesi, Bektâşîlerin buralarda da sonradan güç kazandığını göstermektedir. Yine, I. Dünya savaşından önce nüfusunun yarısını Bektaşîlerin oluşturduğu belirtilen Tiran şehrinin diğer yarısının da Rifâîlerden oluştuğu belirtilmektedir.[99] Öte yandan kuzeyde bulunan İşkodra ve çevresinde Tepedelenli adına çalıştıkları gerekçesiyle Bektâşîlerin Buşatlı Mustafa Paşa tarafından bölgeden sürülmesi,[100] kuzeyde yayılmalarını engellemiş olmalıdır. Bununla birlikte Bektâşîlik XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren ülkede etkisini epeyce artırmıştır. Nitekim sahip oldukları tekke adedi bakımından Halvetileri dahi geçtikleri görülen bu tarikat adına Ergiri (Gjirokaster), Görice (Korça), İlbasan (Elbasan), Berat, Kolonya, Şemberdheny, Fraşeri, Permet (Premedi),

91 Peter Bartl, *Arnavutluk*, s. 191.

92 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford, 1929, II, s. 537.

93 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam*, II, 537, 587-589; Süleyman Külçe, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir, 1944, 174-177; Nuray Bozbora, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, İstanbul, 1997, s. 73.

94 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam*, II, s. 538.

95 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 199.

96 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 199.

97 Machiel Kiel, "Avlonya", *DİA*, IV, s. 119.

98 Rıza[j], "Delvine", DİA, IX, s. 147.

99 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam*, II, 549; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 250.

100 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf,* s. 251.

Leskovik, Tepedelen, Malakastra, Klissura ve Tiran gibi yerleşim birimlerindeki tekkelerin (bkz. Tablo 3) hemen hemen tamamının XIX. yüzyıl ve sonrasında kurulmuş olduğu bilinmektedir.[101] Ancak yaygınlığının en ileri seviyeye ulaştığı 1880'lerden sonra bile Bektâşîlerin Arnavut Müslümanları içindeki oranının yüzde on beşi geçemediği de[102] bilinmelidir.

Balkan topraklarında bugün Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Slovenya ve Makedonya gibi ülkeleri içine alan eski Yugoslavya'nın şehir ve köylerinde ise 330 civarında tekke kurulmuş ve bu topraklarda Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Kâdiriye, Sa'diyye, Bektâşiyye ve Melâmiyye-i Bayrâmiyye tarikatları faaliyet göstermiştir. Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi burada da en yaygın tarikatın yine muhtelif kollarıyla Halvetiyye olduğu, ikinci sırada ise Nakşibendiyye'nin yer aldığı görülmektedir. Bektâşiyye ise burada etki bakımından sonlarda yer almaktadır (bkz. Tablo 4).

Bugün Romanya sınırları içinde yer alan bölgede faaliyet gösterdiği tespit olunan tarikatlar Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Bektâşiyye, Kadiriyye ve muhtemelen Halvetiyyedir. Özellikle Nakşibendiyyenin bu ülkede güçlü olduğu, bunun yanı sıra diğer üç tarikatın da Sünnî karaktere sahip olduğu dikkate alınırsa Bektâşî etkisinin Romanya'da da sınırlı kaldığı ortaya çıkar.

Sonuç

Elde edilen bilgiler fetihlerle birlikte birer ikişer kurulan tekke ve zaviyelerin zaman içinde çoğalarak Balkan coğrafyasını bir ağ gibi sardığını göstermektedir. 1200 civarında olduğu tespit edilen bu kurumlarda faaliyet gösteren dervişlerin bölgenin İslâmlaşmasına ve fethin kalıcı olmasına ciddi katkılar sağladığını özellikle belirtmek gerekir. Ayrıca tekkelerin bağlı oldukları tarikatlar ve bunların yayıldığı yerler dikkate alındığında, İslâmlaşmanın genel olarak Sünnîlik çerçevesinde geliştiği, bazı bölgelerde ve dönemlerde ise bu çizginin dışına çıkıldığı anlaşılmaktadır. Bütün bölge esas alındığında hâkim çizginin kesinlikle Sünnilik olduğu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kurulan tekkelerin sayıları ya da tarikatların çeşitliliği dikkate alındığında Balkanlarda bazı şehirlerin tasavvuf ve tarikat merkezleri haline geldikleri görülüyor. Sözgelimi Selânik (56 tekke), Dıraç (Durres) (51 tekke), Saraybosna (47 tekke), Tiran (47 tekke), Akçahisar (Kuruya) (47 tekke), Yenişehir (46 tekke), Serez (42 tekke), Kavaja (42 tekke) gibi şehirler kırkın üzerinde tekkeye sahip olan tasavvuf merkezleri durumundadırlar. Bunların ardından Üsküp (21 tekke), Tepedelen (21 tekke), Sofya (18 tekke), Yanya (18 tekke), Girit (18 tekke), Belgrat

101 Bkz. F. W. Hasluck, *Bektâşîlik Tedkikleri*, s. 38-48; a. mlf., *Christianity and Islam*, II, 536-551; Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 70-73; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania*, s. 167-168, 199; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 249-257.

102 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, s. 250.

(17 tekke), Köstendil (16 tekke), İlbasan (Elbasan) (15 tekke), Filibe (15 tekke), Rusçuk (15 tekke), Prizren (14 tekke), Ergiri (13 tekke), Şumnu (13 tekke), Dimetoka (11 tekke), Gümülcine (10 tekke), Ferecik (10 tekke), Tırhala (10 tekke), Drama (10 tekke), İştip (10 tekke), Niğbolu (10 tekke) Tatarpazarcığı (10 tekke) ve Berat (10 tekke) gibi en az on ve üzeri tekkeye sahip şehirler gelmektedir.

Öte yandan bazı yerleşim yerleri tekke yoğunluğunun yanı sıra pek çok farklı tarikata ev sahipliği yapmış olmakla da dikkat çekmektedir. Örneğin on beş tekkenin kurulduğu İlbasan şehri en az sekiz önemli tarikatın faaliyetine sahne olmuştur. Yirmi bir tekkenin kurulduğu Üsküp, on dört tekkenin kurulduğu Prizren ve on üç tekkenin kurulduğu Şumnu şehirleri de en az yedi farklı tarikata ev sahipliği yapmışlardır. Bunları altı farklı tarikatla Saraybosna ve Girit, beş tarikatla Tiran, Berat ve İpek şehirleri takip etmektedir. Filibe, Selanik, Serez, Tırhala ve Ergiri şehirleri ise dört önemli tarikatın faaliyetine sahne olmuştur.

Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu çalışmada tekkelerin sayısı, dağılımı ve kısmen ait oldukları tarikatları tespit edilerek Balkanlardaki tasavvuf ve tarikatlar hakkında genel bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır. Tekke ve tarikatların adetleriyle ilgili verilen bilgilerin yeni araştırmalarla ya da şu an ulaşılamayan çalışmalarla değişme ihtimali elbetteki söz konusudur. Ancak bu yeni bilgilerin genel kanaati tamamen değiştirebilecek nitelikte olamayacağı kesinlikle belirtilmelidir.

Tablo 1:

Bulgaristan'da Tekke Kurulan Yerler:

Aydos'un köyünde 1 adet.

Berkokofça'da 2 adet.

Çırpan'da 3 adet.

Çermin' de 2 adet.

Dupniçe' de 3, köyünde 1 adet.

Eskicuma'da 1 adet.

Filibe' de 14, köyünde 1 adet.

Hacıoğlu Pazarcığı'nda 2 adet.

Hasköy' de 1 adet.

Hezargrad' da 2, köylerinde 3 adet.

İhtiman' da 1 adet.

Karinâbâd'da 2, köyünde 1 adet.

Kazanlık'ta (Kızanlık) 5 adet.

Köstendil'de 16 adet.

Lofça' da 5 adet.

Niğbolu'da 10 adet.

Osmanpazarı'nda 1 adet.

Plevne' de 5 adet.

Provadi' de 2 adet.

Rahova'da 1 adet.

Rusçuk'ta 9, köylerinde 6 adet.

Samakov' da 4, köyünde 1 adet.

Silistre' de 7, köylerinde 2 adet.

Sofya'da 18 adet.

Şumnu'da 11, köylerinde 2 adet.

Tatarpazarcığı'nda 7, köylerinde 3 adet.

Tırnova'da 4 adet.

Tutrakan'da 1 adet.

Varna'da 5 adet.

Vidin'de 7 adet.

Verça'da 2 adet.

Yanbolu'da 7, köyünde 1 adet.

Yeni Zağra'da 2, köylerinde 2 adet.

Zağra-i Atik'te (Eski Zağra) 6, köyünde l adet.

Bk. Ayverdi, Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri (IV) Bulgaristan Yunanistan Arnavutluk*, İstanbul 1982, s. 141-143; Osman Keskioğlu, *Bulgaristan' da Türkler*, Ankara 1985, s. 51; Hasan Kâmil Yılmaz, "Bulgaristan'da Yetişen Müellif Mutasavvıflar", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Sofya 21-23 Nisan 2000, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002, s. 330.

Bulgaristan'da Tarikatları Belli Olan Tekkeler:

Halvetiyye Tarikatı:

Yeniçeri Pirî Efendi Tekkesi. Prevadi'de (Ayverdi, IV, 78).

Şeyh Mehmet İbrahim Zaviyesi. Aydos'un bir köyünde (Ayverdi, IV, 13).

Hasan Efendi Uşşâkî Zaviyesi. Filibe'nin Hacı Ömer Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 31).

Hasan Efendi Gülşenî Tekkesi. Filibe'de (Ayverdi, IV, 31).

Şeyh Himmet Efendi Halveti Zaviyesi. Filibe'nin Asilhanbey Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 31).

Şeyh Nureddin Zaviyesi. Filibe'nin Mekke (?) Mescidi Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 29).

Nureddin Efendi Tekkesi. Köstendil'de (Ayverdi, IV, 64).

Hekime Hatun Halvetiyye Tekkesi. Sofya'nın Kara Şahin Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 100).

Şeyh Bâlî Efendi Zaviyesi. Sofya'da (Ayverdi, IV, 100).

Şeyh Bayram Efendi Zaviyesi. Sofya'da (Ayverdi, IV, 101).

Halveti Tekkesi. Sofya'nın Köşeli köyünde (Ayverdi, IV, 104).

Şeyh Ahmed Efendi Halveti Tekkesi. Tatar Pazarcığı'nda (Ayverdi, IV, 114- 1 15).

Kerameddin (Çağırganlı ?) Halveti Tekkesi. Yanbolu'nun Barı Subaşı Mahallesi' nde. (Ayverdi, IV, 129).

Halvetî Tekkesi. Tırnova'da. XVIII. yüzyılda Kırk Şehit adlı kiliseden dönüştürüldü. (M. Kiel, "Tırnova", *DİA*, XLI, 121).

Malkoç Bey Camii ve Halvetiyye Zâviyesi. Samakov'da (M. Kiel, "Samakov", *DİA*, XXXVI, 63).

Halvetî Tekkesi. Varna'da. Şeyh Nureddinzâde'nin halifesi Şeyh Mehmet Kırımî postnişîn idi. (Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 208; Reşat Öngören, "Nureddinzâde", *DİA* [Zeyl]).

Muhsinzade Mehmet Paşa vasıtasıyla 1771-72 yıllarında Şumnu'da Halvetiyye'nin Cerrâhiye kolu yayılmıştır (M. Kiel, "Şumnu", *DİA*, XXXIX, 228).

Sofyalı Bâlî Efendi'nin halifelerinden Halepli Şeyh A'mâ Bâlî XVI. yüzyılın ortalarında Vidin ve çevresinde Halvetiyye tarikatını yaymıştır (M. Kiel, "Vidin", *DİA*, XLIII, 104).

Bektaşiyye Tarikatı:

Akyazılı Sultan Asitanesi. Balçık'ın Batova-Tekkeköyü'nde (*Seyahatnâme*, III, 349-350; Ayverdi, IV, 16).

Otman Baba Tekkesi. Hasköy'de (Eyice, Semâvî, "Bulgaristan", *DİA*, VI, 406).

Kızane Sultan Tekkesi. Eskicuma'da (Kiel, Machiel, "Eskicuma", *DİA*, XI, 397).

Hüsam Dede Bektaşi Tekkesi. Dubnice'de (*Seyahatname*, V, 568; Ayverdi, IV, 24).

Seyyid Hasan Baba Zaviyesi. Kazanlık'ta (Kızanlık) (Ayverdi, IV, 60).

Mustafa Paşa Bektaşi Tekyesi. Rusçuk'ta (Ayverdi, IV, 84).

Mustafa Baba Bektaşi Tekyesi. Rusçuk'un Küçük İlhanlar köyünde (Ayverdi, IV, 86).

Bektâşî Tekkesi. Rusçuk'ta. Horasanlı Ali Baba için Tirsinikli İsmail Ağa tarafından XIX. yüzyılda yaptırıldı. (M. Kiel, "Rusçuk", *DİA*, XXXV, 248).

Bektaşi Tekkesi. Prevadi'de (Ayverdi, IV, 78).

Bektâşî Tekkesi. Vidin'de şehrin yöneticisi Pazvandoğlu Osman (ö.1807) tarafından yaptırıldı (M. Kiel, "Vidin", *DİA*, XLIII, 105).

Cezayirli Gazi Hasan Paşa ile birlikte 1790'da Şumnu'da Bektaşîler bir tekke ile temsil edilmeye başlandı (M. Kiel, "Şumnu", *DİA*, XXXIX, 228).

Nakşibendiyye Tarikatı:

Haseki Mustafa Nakşibendi Zaviyesi. Samakov'da (Ayverdi, IV, 88).

Nakşibendi Zaviyesi. Samakov'un Camii Atik Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 88).

Nakşibendi Tekkesi. Silistre'de (Ayverdi, IV, 92).

Hacı Ahim Nakşibendi Tekkesi. Varna'da (Ayverdi, IV, 123).

Karabaş-Çukur Nakşibendî Tekkesi. Şumnu'da. (M. Kiel, "Şumnu", *DİA*, XXXIX, 228).

Nakşibendî Tekkesi. Şumnu'da (Kerim, Yusuf, "Yusuf Ziyaeddin Ezheri", *Ümit*, XXI [1998], s. 20-21).

Nakşibendî Tekkesi. Köstendil'de. (XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bu şehirde etkili olan tarikatlar Nakşibendiyye ve Halvetiyye idi [Machiel Kiel, "Köstendil", *DİA*, XXVI, 279]. Buna göre Nakşibendiyye adına en az bir tekkenin kurulmuş olması gerekir.)

Kadiriyye Tarikatı:

Kadirî Tekkesi. Yanbolu'nun Berat Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 129).

Kadirî Tekkesi. Filibe'de. Şeyh İsmail Rûmî tarafından kurdurulmuştur (Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi* [nşr. Mustafa S. Kaçalin], İstanbul 1992, s. 52; Machiel Kiel, "Filibe", *DİA*, XIII, 81)

Şumnu'da Kadirîler vardı (M. Kiel, "Şumnu", *DİA*, XXXIX, 229).

Şâzeliyye Tarikatı:

Şâzelî Dergâhı. Rusçuk'ta (Ayverdi, IV, 84).

Şâzelî Tekkesi. Rusçuk'un Tutrakan köyünde (Ayverdi, IV, 87).

Mevleviyye Tarikatı:

Mevlevîhane. Filibe'de (Ayverdi, IV, 31).

Şeyh Mahmud Mevlevi Tekkesi. Filibe' de (Ayverdi, IV, 31)

Celvetiyye-i Bayramiyye Tarikatı:

Filibe'de Celvetiyye-i Bayramiyyenin taraftarları bulunmaktaydı (Machiel Kiel, "Filibe", *DİA*, XIII, 81).

Şumnu'da XVII. yüzyılın ortalarında Celvetiyye tarikatı yayıldı (M. Kiel, "Şumnu", *DİA*, XXXIX, 228).

Rifâiyye Tarikatı:

Rifâiyye Tekkesi. Şumnu'nun Eski Cami Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 107).

Sa'diyye Tarikatı:

Rusçuk'ta Sa'diyye mensupları vardı. Rusçuklu Sa'diyye şeyhi Zarifî Ömer Efendi'nin (ö.1210/1795) kabri memleketinde Tonbul Camii'nin haziresindedir (Hasan Kamil Yılmaz, "Bulgaristan'da Yetişen Müellif Mutasavvıflar", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Sofya 21-23 Nisan 2000, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002, s. 330).

Tablo 2:

Yunanistan'da Tekke Kurulan Yerler:

Ağriboz'da (Eğriboz) 7, köylerinde 2 adet.

Alasonya'nın köyünde 1 adet.

Atina'da 7 adet.

Avrathisar'ın İsnefçe köyünde 1 adet.

Balya Badra'da 2 adet.

Benefşe'de 4 adet.

Demirhisar' da 6, köylerinde 2 adet.

Dimetoka' da 2, köylerinde 9 adet.

Doyran'da 1 adet.

Drama'da 6, köylerinde 4 adet.

Ferecik'te 10 adet.

Filorina' da 3 adet.

Girit'te 18 adet.

Gördes'te 2 adet.

Gümülcine'de 10 adet.

İnebahtı'da 4 adet.

İskeçe'de 1 adet.

Kalavraza'da 2 adet.

Karaferye'de 5 adet.

Katrin' de 1 adet.

Kavala'da 1, köylerinde 4 adet.

Kesriye'de 3, köyünde 1 adet.

Koron'da 2 adet.

Livadya'da 4 adet.

Midilli'de 1 adet.

Mizistire'de 3 adet.

Mora'da 1 adet.

Muton'da 1 adet.

Narda'da 6 adet.

Navarin'de 1 adet.

Sakız'da 1 adet.

Saranta'da 1 adet.

Selânik'de 48, köylerinde 8 adet.

Serez'de 41, köyünde 1 adet.

Serfiçe'de 3 adet.

Tırhala'da 10 adet.

Tirepoliçe'de 2 adet.

Vodine'de 5, köyünde 1 adet.

Vostiçse'de 1 adet.

Yanya'da 15, köylerinde 3 adet.

Yenice-i Karasu' da 3 adet.

Yenice-i Vardar'da 7, köyünde 1 adet.

Yenişehir'de 46 adet.

Zihne'de 1, köyünde 1 adet.

Yeri belirlenemeyen 6 adet.

Bk. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri (IV) Bulgaristan Yunanistan Arnavudluk*, İstanbul 1982, s. 382-383; Michael Kiel, "Yenişehir", *DİA*, XLIII, 475; a. mlf., "Filorina", *DİA*, XIII, 165; "Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34.

Yunanistan'da Tarikatları Belli Olan Tekkeler:

Halvetiyye Tarikatı:

Hızır Baba Halvetî Tekkesi. Selânik'in Gâzi Hüseyin Bey Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 266).

Kara Baba Halvetî Dergâhı. Selânik'te (Ayverdi, IV, 266).

Süleyman Efendi Halvetî Zaviyesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 266).

Şeyh Osman Halvetî Zaviyesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 260).

Çocevî (?) -Çarşamba-i Atîk Tekkesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 265).

Şeyh Ezherî Ahmed Efendi Şâbâniyye Zaviyesi. Selânik Saray-ı Atik Mahallesi (Ayverdi, IV, 266).

Halvetiyye Tekkesi. Serfiçe'de (Ayverdi, IV, 286).

Halvetiyye Tekkesi. Guston'da (Ayverdi, IV, 247).

Halvetiyye Tekkesi. Gümülcine'nin Ârifan Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 222).

Hacı Ömer Ağa Halvetî Zaviyesi. Gümülcine' de (Ayverdi, IV, 222).

Şeyh Ali Efendi Halveti Tekkesi. Gördüs'te (Ayverdi, IV, 248).

Gülşeniyye Dergâhı. Gördüs'te (Ayverdi, IV, 248).

Zeynelâbidin Efendi Halvetî Zaviyesi. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Zeynî Kadı (Bedreddinzâde) Halvetî Zaviyesi. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Sûfî Ali Bey Halvetî Zaviyesi. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Şeyh İsmailü's-Sinânî Tekkesi. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Şeyh Mustafa Efendi Zaviyesi. Atina'da (Ayverdi, IV, 185).

Ayşe Hatun Tekkesi. Dimetoka'da (Ayverdi, IV, 195).

Sofu Şahin Tekkesi. Dimetoka'da (Kiel, M., "Dimetoka", *DİA*, IX, 308).

Muslihuddin Tekkesi. Dimetoka'da (Kiel, M., "Dimetoka", *DİA*, IX, 308).

Karabaş Tekkesi. İnebahtı'da (Ayverdi, IV, 248).

Tepedenli Ali Paşa Halveti Tekkesi. Yanya'da (Ayverdi, IV, 296).

Sünbülî Tekkesi. Yanya' da (Ayverdi, IV, 296).

Hüseyin Efendi Halvetî Zaviyesi. Tirepoliçe'de (Ayverdi, IV, 253).

Şeyh Ahmed Efendi Halvetî Tekkesi. Tirepoliçe'de (Ayverdi, IV, 253).

Ataullah Efendi Halvetî Zaviyesi. Yenice-i Vardar'da (Ayverdi, IV, 305).

Şeyh Hacı İbrahim Halvetî Tekkesi. Drama'nın Pradişte köyünde (Ayverdi, IV, 204).

Ali Çavuş Halvetî Zâviyesi. Tırhala'da. (Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 206, 208).

Halvetî Tekkesi. Tırhala'da (Reşat Öngören, "Nureddinzâde", *DİA* [Zeyl]).

Gâzî Ömer Bey Câmii Zâviyesi. Tırhala'da. Şeyh Nureddinzâde'nin halifesinin halifesi Şeyh Sinan Efendi postnişîn idi (Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 208; Reşat Öngören, "Nureddinzâde", *DİA* [Zeyl]).

Halvetî-Gülşenî Zâviyesi. Tırhala'da. (M. Kiel, "Tırhala", *DİA*, XLI, 116).

Recep Ağa Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Esedüddin Savmaası. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Şeyh İbrahim Gülşenî Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Hacı Mehmet Efendi Tekkesi. Demirhisar'da (Ayverdi, IV, 189).

Halvetiyye Tekkesi. Florina'da (Kiel, M., "Florina", *DİA*, XIII, 164).

Eğriboz'da Halvetiyye dervişleri bulunmaktaydı (Kiel, M., "Eğriboz", *DİA*, X, 492).

Bektaşiyye Tarikatı:

Kızıl Deli Sultan Tekkesi. Dimetoka'da (Kiel, M., "Dimetoka", *DİA*, IX, 308).

Abdal Cüneyd Zaviyesi. Dimetoka'da. (Ayverdi, IV, 195).

Bektaşiyye Tekkesi. Eğriboz'da (Ayverdi, IV, 181).

Bektaşiyye Tekkesi. Demirhisar'da (Ayverdi, IV, 189).

Bektaşiyye Tekkesi. Atina'da (Kiel, M., "Atina", *DİA*, IV, 76).

Hanya Bektaşi Dergâhı. Girit'in Hanya şehrinde (Ayverdi, IV, 211).

Horasânizade Mevlana Derviş Ali Bektaşi Dergâhı. Girit'in Hanya şehrinde (Ayverdi, IV, 211-12).

Voni Köyü Dergâhı. Girit'in Pedya kasabasının Voni köyünde (Ayverdi, IV. 217).

Abdurrahman Paşa Sarayı Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Bektaşi Ali Dede Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Çavuşbaşı Köse İbrahim Ağa Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

İbrahim Baba Dergâhı. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Mağaralı Köy Bektaşî Dergâhı. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 218).

Salih Dede Bektaşî Dergâhı. Girit'in Resmo şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Bektaşiyye Tekkesi. İskeçe'de (Ayverdi, IV, 227).

Abdullah Paşa Bektaşi Tekkesi. Katrin'de (Ayverdi, IV, 235).

Memî Baba Bektaşi Tekkesi. Kesriye'nin Eğribucak köyü (*Seyahatname*, V, 579; Ayverdi, IV,240)

Serez'de bulunan Şeyh Bedreddin (Simavnalı) Mezarlık Tekkesi ile Bedreddin Simavi Tekkesi'nin (Ayverdi, IV, 282-283), Mora Balyabadra'da bulunan Sarı Saltuk Zaviyesi'nin (Ayverdi, IV, 246) ve Yenice-i Karasu'da Kaygusuz Sultan'a ait Kırklar Tekkesi'nin de (M. Kiel, "Yenice-i Karasu", *DİA*, XLIII, 445) Bektaşîler'in tasarrufunda olması muhtemeldir.

Kadiriyye Tarîkatı:

Ayşe Hatun Kadirî Tekkesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 260).

Çavuşzade Zevcesi Hatun Kadiri Tekkesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 265)

Kadiriyye Tekkesi. Selânik'in Buğdan nahiyesinde (Ayverdi, IV, 273).

Çavuşzade Ahmed Ağa Kadirî Tekkesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 265).

Mahmud Ağa Kadirî Zaviyesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 266).

Hazînedar Mehmet Çelebi Kadirî Tekkesi. Serez' de (Ayverdi, IV, 283).

Şeyh Mustafa Efendi Kadirî Tekkesi. Yenice-i Vardar'da (Ayverdi, IV, 306).

Kadiriyye Tekkesi. Vodine'de (Ayverdi, IV, 291).

Kadiriyye Tekkesi. Tırhala'da. (M. Kiel, "Tırhala", *DİA*, XLI, 116).

Kadiriyye Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde. (Reşat Öngören, "Rûmiyye", *DİA*, XXXV, 242.

Kadiriyye Tekkesi. Girit'in Resmo şehrinde. Şeyh İsmail Rûmî tarafından kurdurulmuştur (Mehmet Rif'at el-Kādirî, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyâni tarîkati'l-Kādiriyye,* Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1127, vr. 296a-b; Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi* [nşr. Mustafa S. Kaçalin], İstanbul 1992, s. 52).

Mevleviyye Tarîkatı:

Mevleviyye Tekkesi. Atina'da (Kiel, M., "Atina", *DİA*, IV, 78).

Mevlevîhane. Vodine'de (Ayverdi, IV, 291).

Ekmekcizade Ahmed Paşa Mevlevîhanesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 265).

Mevlevîhâne. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Şeyh Nazif Efendi Mevlevîhânesi. Yenişehir'de (Ayverdi, IV, 312).

Hanya Mevlevîhanesi. Girit'in Hanya şehrinde (Kara, İsmail, "Hanya Mev1evîhânesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I [1997], s. 115).

Mevlevîhâne. Midilli adasında (Kara, İsmail, *a.g.m.*, s. 116).

Mevlevîhâne. Sakız adasında (Kara, İsmail, *a.g.m.*, s. 116).

Nakşibendiyye Tarîkatı:

Nakşibendiyye Tekkesi. Florina'da (Kiel, M., "Filorina", *DİA*, XIII, 165).

Nakşibendiyye Tekkesi. Serez'de (Ayverdi, IV, 283).

Şeyh Abdullah-ı İlâhi Nakşibendi Tekkesi. Yenice-i Vardar'da (Ayverdi, IV, 306).

Nakşibendiyye Tekkesi. Karaferye'nin Agostos köyünde (M. Kiel, "Yenice-i Vardar", *DİA*, XLIII, 446).

Nakşibendî-Halidî Tekkesi. Dimetoka'nın Pazarbeyi Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 196).

Nakşibendiyye Tekkesi. Tırhala'da. (M. Kiel, "Tırhala", *DİA*, XLI, 116).

Rifâiyye Tarîkatı:

ÇadırTekke. Eğriboz'da (Ayverdi, IV, 181).

Pust Puş Baba Rifâi Tekkesi. Gümülcine'de (Ayverdi, IV, 222).

Seyyid Şeyh Hacı İbrahim Efendi Rifâî Tekkesi. Selânik'te (Ayverdi, IV, 260).

Şeyh Ali Baba Rifâî Tekkesi. Yanya'nın Kanlıçeşme Mahallesi'nde (Ayverdi, IV, 296).

Bingâzi'den Girit'in Hanya şehrine Rifâîler göçmüştür (Hasluck, *Christianity and Islam*, II, 535).

Bayrâmiyye Tarîkatı:

Şeyh Vahdî Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Celvetî Ali Efendi Tekkesi. Girit'in Kandiye şehrinde (Ayverdi, IV, 215).

Melamiyye Tekkesi. Avrathisar'a bağlı İsnefçe köyünde. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Melamiyye Tekkesi. Doyran'da. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Sa'diyye Tarîkatı:

Sa'diyye Tekkesi. Yenişehir'de (Ayverdi, IV, 312).

Sa'diyye Tekkesi. Tırhala'da (M. Kiel, "Tırhala", *DİA*, XLI, 116).

Sühreverdiyye-Zeyniyye Tarikatı:

Zeyniyye Tekkesi. Ferecik'te Şeyh Sinan Ferevî (ö. 1485) tarafından kuruldu. (Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul 2003, s. 85-89).

Tablo 3:

Arnavutluk'ta Tekke Kurulan Yerler

Avlonya'da (Vlore) 4, köyünde 1 adet.

Barmaş'ta 1 adet.

Berat'ta 10 adet.

Bilişti'nin köyünde 1 adet.

Delvine'de 3 adet.

Devoll'da 1 adet.

Draç'da (Durres) 1, köylerinde 50 adet.

Ergiri'de (Gjirokaster) 9, köylerinde 4 adet.

Fraşeri'de 3, köylerinde 2 adet.

Görice'de (Korça) 1, köylerinde 6 adet.

İlbasan'da (Elbasan) 12, köylerinde 3 adet.

İstaria'da 1 adet.

İşkodra'da 4 adet.

Kavaja'de 42 adet.

Kolonya'nın Kesandre köyünde 1 adet.

Klissura'da 7 adet.

Kreşova'da 1 adet.

Kruya'da (Akçahisar) 47 adet.

Kukes'de 2, köyünde 1 adet.

Leskovik'te 3 adet.

Luma'da 1 adet.

Malakastra'da 8 adet.

Mat'ta 1 adet.

Metan'da 1 adet.

Pegin'de (Peçin) 3 adet.

Permet'te (Premedi) 2, köyünde 2 adet.

Peşkopeya'da (Aşağı Debre) 2, köylerinde 7 adet.

Petrela'da 2 adet.

Pogradec'de 1, Şengyergyi köyünde 1 adet.

Saranda'da 1 adet.

Starova'da 3 adet.

Şemberdheny'de 1 adet.

Tepedelen'de (Tepelena) 8, köylerinde 13 adet.

Tiran'da 47 adet.

Tropoya'da 2, köylerinde en az 6 adet.

Bk. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri (IV) Bulgaristan Yunanistan Arnavutluk*, İstanbul 1982, s. 420; Elsie, Robert, "Islam and The Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", The Islamic Quarterly, XLII (1998), sy. 4, s. 269-279; M. Kiel, "Tiran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLI, 194.

Arnavutluk'ta Tarîkatı Belli Olan Tekkeler

Halvetiyye Tarîkatı:

Yâkub Efendi Halvetî Tekkesi. Avlonya'da (Vlore) 3 adet.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Tiran'da.

Şeyh Süleyman Halvetî-Karabaşî Tekkesi. Tiran'da.

Halvetî-Akbaşî Âsitanesi. Tiran'ın Çay köyünde.

Tekke Camii (Halvetî Tekkesi). Ergiri'de (Gjirokaster).

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).

Âlî Cennet Gülşenî Zâviyesi. Ergiri'nin (Gjirokaster) Lehve köyünde.

Halvetiyye Tekkesi. Delvine'de.

Halvetiyye Tekkesi. Kukes'de 2 adet.

Halvetiyye Tekkesi. Kukes'in Nanga köyünde.

Halvetiyye Tekkesi. Mat'ta.

Halvetiyye Tekkesi. Peşkopeya'da.

Halvetiyye Tekkesi. İşkodra'da 2 adet.

Halvetiyye Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan) 2 adet.

Sinan Paşa Halvetî Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan).

Şeyh Mehmet Efendi Halvetî Zâviyesi. İlbasan'ın (Elbasan) Pervizağa Mahallesi'nde.

Bursevî Mehmet Efendi Halvetî Zâviyesi. İlbasan'da (Elbasan).

Halvetiyye Tekkesi. Devoll'da.

Halvetiyye Tekkesi. Luma'da.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Pogradec'in Şengyergyi köyünde.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Görice'de (Korça).

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Görice'nin (Korça) Bilişti köyünde.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Görice'nin (Korça) Progri köyünde.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Leskovik'te.

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Permet'te (Premedi).

Halvetî-Hayatî Tekkesi. Tepedelen'de (Tepelena).

Halvetiyye Tekkeleri. Tepedelen'de (Tepelena) 4 adet.

Halvetiyye Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Mescid-i Guran köyünde.
Halvetiyye Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Râmiz köyünde.
Halvetiyye Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Viragos köyünde.
Abdülfettah Efendi Zaviyesi. Tepedelen'in (Tepelena) Luzati köyünde.
Halvetî-Hayatî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Tosk Martalloz köyünde.
Halvetî-Hayatî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Marica köyünde.
Halvetî-Hayatî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Krates köyünde.
Halvetiyye Tekkesi. Saranda'da.
Şeyh Süleyman Halvetî Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Şeyh Hasan Tekkesi. Berat'ta.
Sinâniyye-i Halvetiyye Tekkesi. Berat'ta.
Şeyh Aziz Halvetî Tekkesi. Berat'ta.
Şeyh Musa Efendi Halvetî Zâviyesi. Berat'ın Kara Kasım Mahallesi'nde.

Bektâşiyye Tarîkatı:
Gâzî Sinan Paşa Bektâşî Tekkesi. Avlonya'da (Vlore).
Horasanî Seyyid İbrahim Dede Bektâşî Zâviyesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Hacı Süleyman Baba Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Zeynelabidin Baba Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Âsım Baba Bektaşî Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Haydariye Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Baba Musa Bektaşî Tekkesi. Ergiri'nin (Gjirokaster) Maricaj köyünde.
Fuje-Kruje Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Sarı Saltuk Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Mustafa Dollma Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Hacı Yahya Baba Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Murtaza Baba Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Hamza Baba Tekkesi. Kruya'da (Akçahisar).
Bektaşî Tekkesi. Fushekruya'da (Akçahisar ovası).
Melçan Bektaşî Tekkesi (Büyük Tekke). Görice'nin (Korça) Melçan köyünde.

Bekir Efendi/Kiatrom Tekkesi. Görice'nin (Korça) Kiatrom köyünde.

Turan Tekkesi. Görice'nin (Korça) Kiatrom köyünde.

Rasim Baba Tekkesi. Görice'nin (Korça) Kuç köyünde.

Bektaşî Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan).

Cefaî Baba Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan).

Balım Sultan Tekkesi. İlbasan (Elbasan)-Mertaneş'in dağlık bölgesinde.

Martaneş Bektaşî Tekkesi. İlbasan (Elbasan)-Martaneş'de.

Baba Aliço Tekkesi. Berat'ta.

İsmail Baba Tekkesi. Berat'ın Glava bölgesinde.

Bektaşî Tekkesi. Berat'ın Prişta köyünde.

Sianolas Tekkesi. Barmaş'ta.

Bektaşî Tekkesi. İstaria'nın Baruçi Mahallesi'nde.

Bektaşî Tekkesi. Kreşova'da

Hacı Baba Horasanî Tekkesi. Kolonya'nın Kesandre köyünde.

Şemberdheny Bektaşî Tekkesi. Şemberdheny'de.

Bektaşî Tekkesi. İşkodra yolu üzerinde Giormi'de.

Nasibî Tâhir Baba/Fraşeri Tekkesi. Fraşeri'de.

Başka Tekkesi. Fraşeri'de.

Dervişey Tekkesi. Fraşeri'de.

Bektaşî Tekkesi. Fraşeri yöresinde Tomor dağı yamaçlarında.

Şimirden Tekkesi. Fraşeri yöresinde Tomoritza'da.

Bektaşî Tekkesi. Permet'de (Premedi).

Duşk Tekkesi. Permet'in (Premedi) Grobova köyünde.

Bektaşî Tekkesi. Permet'in (Premedi) Kiçok köyünde.

Kâsım Baba Tekkesi. Bilişti'nin Kuç köyünde.

Baba Abidin Bektaşî Tekkesi. Leskovik'te.

Bektaşî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Koştan köyünde 2 adet.

Turan Bektaşî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Turan köyünde.

Bektaşî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Velikiot köyünde.

Bektaşî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Memaliya köyünde.

Bektaşî Tekkesi. Tepedelen'in (Tepelena) Mariçan köyünde.
Bektaşî Tekkesi. Metan'da.
Bektaşî Tekkesi. Tiran'da.
Koşdan Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Bektaşî Tekkesi. Malakastra-Kuta'da Voyussa ırmağı yakasında.
Drizar Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Kremenar Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Kapanî Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Osman Zeza Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Greşitza Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Lapolets Tekkesi. Malakastra'da Voyussa ırmağı yakasında.
Suka Tekkesi. Klissura'da.
Prista Tekkesi. Klissura'da.
Glava Tekkesi. Klissura-Glava'da.
Rabia Tekkesi. Klissura'da.
Komari Tekkesi. Klissura-Komari'de.
Gumani Tekkesi. Klissura-Gumani'de.
Trepel Tekkesi. Klissura'da.

Sa'diyye Tarîkatı:
Şeyh Yakub Efendi Sa'dî Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan).
İbrahim Paşa Sa'dî Tekkesi. Tepedelen'de (Tepelena).
Tepedelenli Ali Paşa Sa'dî Tekkesi. Tepedelen'de (Tepelena).
Sa'diyye Zâviyesi. Tepedelen'de (Tepelena).
Sa'diyye Tekkesi. Leskovik'te.
Sa'diyye Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Sa'diyye Tekkesi. Tropoya'da.
Sa'diyye Zâviyesi. Tropoya'nın Bucay köyünde.
Sa'diyye Zâviyesi. Tropoya'nın Koldede köyünde.
Sa'diyye Zâviyesi. Tropoya'nın Helşan köyünde.

Sa'diyye Zâviyesi. Tropoya'nın Kişany köyünde.
Sa'diyye Tekkesi. Tiran'ın Peze köyünde.

Rifâiyye Tarîkatı:
Rifâiyye Tekkesi. Berat'ta.
Rifâiyye Tekkesi. Pegin'de (Peçin).
Rifâiyye Tekkesi. Tiran'da.
Rifâiyye Tekkesi. İşkodra'nın Zdraley Mahallesi'nde.
Rifâiyye Tekkesi. Ergiri'de (Gjirokaster).
Rifâiyye Tekkesi. İlbasan'da (Elbasan).
Rifâiyye Tekkesi. Petrela'da.
Rifâiyye Tekkesi. Tropoya'da.
Rifâiyye Tekkeleri. Tropoya'nın birkaç köyünde.

Kadiriyye Tarîkatı:
Tabaklar Tekkesi. İlbasan'da.
Kadiriyye Dergâhı. Pegin'de (Peçin).
Kadiriyye Tekkesi. Tiran'da.
Kadiriyye Tekkesi. Peşkopeya'da (Aşağı Debre).
Kadiriyye Tekkesi. Peşkopeya'da (Aşağı Debre) 1 adet, köylerinde 7 adet.
Şeyh Mehmet Efendi Tekkesi. Berat'ta.

Mevleviyye Tarîkatı.
Mevlevî Zaviyesi. İlbasan'da (Elbasan).
Mevlevî Zaviyesi. Petrela'da

Bayrâmî-Celvetî Tarîkatı:
Celvetî Tekkesi. İlbasan'da
Celvetî Tekkesi. Berat'ta.

Nakşibendiyye Tarîkatı:
Nakşibendiyye (?) Tekkesi. İlbasan'da

Bk. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri (IV) Bulgaristan Yunanistan Arnavudluk*, İstanbul 1982, s. 388, 390, 392, 395-396, 399-400,

404; Elsie, Robert, "Islam and The Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", *The Islamic Quarterly*, XLII (1998), sy. 4, s. 276-279; İzeti, Metin, *Balkanlarda Tasavvuf*, İstanbul 2004; Külçe, Süleyman, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir 1944, s. 175-176 (Özellikle Bektâşî tekkeleri için).

Tablo 4:

Yugoslavya'da Tekke Kurulan Yerler:

Akhisar'da 3 adet.

Alacahisar'da 2 adet.

Ayruçan'da 1 adet.

Banaluka'da 1 adet.

Banya'da 2 adet.

Baniça'da 1 adet.

Bar'da 1 adet.

Belgrat'da 17 adet.

Bilagay'da 1 adet.

Bujanovça'da 1 adet.

Cernik'te 1 adet.

Çaçka' da 3 adet.

Çayniçse'de 5 adet.

Çelebi Pazarı'nda 1 adet.

Çereniçse'de 1 adet.

Debre'de 5, köyünde 1 adet.

Eğridere'de 1 adet.

Foça'da 8 adet.

Foyniça'da 2 adet.

Firuşka'da 2 adet.

Gabala'da 1 adet.

Gilan'da 2 adet.

Girgovçse'de 1 adet.

Gostivar'da 1 adet.

Hilivne'de 6 adet.
İlok'ta 1 adet.
İpek'te 5 adet.
İrik'te 2 adet.
İştip'te 10 adet.
İzvornik'te (Zvornik) 8 adet.
Kalkandelen'de 6 adet.
Karlofça'da 1 adet.
Kavadarcı'da 2 adet.
Kiçevo'da 2 adet.
Kiviz'de 2 adet.
Koniçe'de 3, köyünde 1 adet.
Köprü'de 1 adet.
Kumanova'nın Sopot köyünde 1 adet.
Leskofça' da 3, köyünde 1 adet.
Lubin-Lubinye'de 2 adet.
Manastır'da 8 adet.
Mitroviça'da 1 adet.
Mostar'da 2 adet.
Nemse'de 3 adet.
Nevesin'de 3 adet.
Niş'te 7 adet.
Noveteyn'de 1 adet.
Oğlavak'ta 1 adet.
Ohri'de 3 adet.
Orahovaç'da 2 adet.
Osek'te 4 adet.
Pakriçsa' da 2 adet.
Pirepol'da 5 adet.
Priştine'de 1 adet.
Prizren'de 14 adet.

Pirlepe'de 3 adet.
Pozeğacık'ta 4 adet.
Raça'da 2 adet.
Rahovça'da 1 adet.
Resne'de 1 adet.
Ruds'ta 2 adet.
Saraybosna'da 47 adet.
Semendire' de 3 adet.
Srebrenica'da 1 adet.
Taşlıca' da 2 adet.
Tikveş'te 1 adet.
Titel'de 2 adet.
Travnik'te 1 adet.
Ustikolina'da 1 adet.
Usturga'da 1 adet.
Usturumca'da 2, köyünde 1 adet.
Uziçe'de 9 adet.
Üsküp'te 21 adet.
Vakf-ı Kebir'de 1 adet.
Valpovo'da 1 adet.
Valva'da 3 adet.
Varadin'de 1 adet.
Varsal Vakıf'ta 1 adet.
Verse'de ı adet.
Visoka'da 1 adet.
Vranye'de 1 adet.
Vulçutrin'de 1 adet.
Vulko-Vulkovar'da 1 adet.
Vuştria'da 2 adet.
Yakova'da 7 adet.
Yayçe'de 1 adet.

Yeni Kasaba'da 1 adet.

Yeni Pazar'da 4 adet.

Zemun'da 1 adet.

Bk. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri (III) Yugoslavya*, İstanbul 1981, s. 338-347; Machiel Kiel, "Koniçe", *DİA*, XXVI, 173; "Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34; Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, İstanbul 2004.

Yugoslavya'da Tarîkatı Belli Olan Tekkeler:

Halvetiyye Tarîkatı:

Halvetiyye Tekkesi. Yeni Pazar'da (Ayverdi, III, 320).

Halvetiyye Tekkesi/Açık Baş Tekyesi. Bilagay'da (*Seyahatnâme*,VI,475; Ayverdi, II,63).

Yarar Baba Halvetî Zaviyesi. Kalkandelen'de (Ayverdi, III, 80).

Çullu Mehmet Efendi Zaviyesi. Kalkandelen'de (Ayverdi, III, 78).

Halvetî Tekkesi. İştip'te (Ayverdi, III, 66).

Firuzların Tekkesi. İştip'te (Ayverdi, III, 66).

Sofyalı Bâlî Efendi Tekkesi. İştip'te (Ayverdi, III, 66).

Şeyh Hasan Kâfî Tekkesi. Akhisar'da (Ayverdi, II, 6).

Gazi Hüsrev Bey Hankâhı. Saraybosna'da (Ayverdi, II, 350).

Şeyh İbrahim Bistrigî Tekkesi. Saraybosna'da (İzeti, s. 163-165).

Şeyh Hasan Kâimî Tekkesi. Saraybosna'da (Jasna Şamiç, "Kâimî", *DİA*, XXIV, 215)

Halvetiyye Hankâhı. Koniçe'de. (M. Kiel, "Koniçe", *DİA*, XXVI, 173).

Halvetiyye Dergâhı. Koniçe'nin Korsaçko köyünde (Ayverdi, III, 36).

Halvetî/Kadirî Tekkesi. İpek'te (Ayverdi, III, 46).

Çullu Baba Tekkesi. Kiçevo'da (Ayverdi, III, 84).

Hayati Baba Tekkesi. Kiçevo'da (Ayverdi, III, 84).

Halvetiyye Tekkesi. Leskofça'da (Ayverdi, III, 94).

Halvetiyye Dergâhı. Leskofça'nın Korsaçko köyünde (Ayverdi, III, 95).

Şeyh Seyyid Mustafa Halvetî Tekkesi. Niş'te (Ayverdi, III, 132).

Zeynelâbidin Paşa Tekkesi. Ohri'de (Ayverdi, III, 142-143).

Halvetiyye Tekkesi. Pirepol'de (2) adet (Ayverdi, III, 149).

Halvetiyye Tekkesi. Prizren'de (Ayverdi, III, 211).

Halvetiyye Tekkesi. Sinaniyye kolu. Prizren'de (2) adet. (M. Kiel, "Prizren", *DİA*, XXXIV, 350).

Halvetiyye Tekkesi. Usturga'da (Ayverdi, III, 241).

Hasan Efendi Tekkesi. Uziçe'de (Ayverdi, III, 245).

Ayşe Kadın Halvetiyye Zaviyesi. Üsküp'te (Ayverdi, III, 247).

Kulak Şeyh Mehıned Efendi Zaviyesi. Üsküp'te (Ayverdi, III, 291).

Şeyh Salih b. Hüseyin Efendi Zaviyesi. Üsküp'te (Ayverdi, III, 293).

Şeyh Veliyyüddin Efendi Zaviyesi. Üsküp'te (Ayverdi, III, 294).

Kadiriyye Tarikatı:

Kurila Kadirî Tekkesi. Prizren'de (Ayverdi, III, 211).

Gözcü Mehmet Efendi Tekkesi. Prizren'de. XIX. yüzyılın sonlarında (İzeti, s. 202-203).

Kadiriyye Tekkesi. Debre'de (Ayverdi, III, 30).

Mahmud Paşa Kadirî Tekkesi. Debre'nin bir köyünde (Ayverdi, III, 32).

Hacı Şeyh İslam Tekkesi. Yakova'da. XIX. yüzyılda kuruldu. (İzeti, s. 203).

Şeyh Aziz Tekkesi. Yakova'da. XIX. yüzyılda kuruldu. (İzeti, s. 203).

Hacı Şeyh Şaban Zırza Tekkesi. Yakova'da. XIX. yüzyılda kuruldu. (İzeti, s. 203).

Kadiriyye Tekkesi. Pirepol'de (Ayverdi, III, 149).

Kadiriyye Tekkesi. Priştine'de (Ayverdi, III, 177).

Şeyh Seyyid Çolak Efendi Zaviyesi. Üsküp'te (Ayverdi, III, 294).

Kara Mustafa Tekkesi (Dükkancık Tekkesi). Üsküp'te. (İzeti, s. 206).

Hacı Kâzım Emin Tekkesi (El Aldı Tekkesi). Üsküp'te. (İzeti, s. 206).

Kadirî Tekkesi. İzvornik'te (Zvornik). (İzeti, s. 198).

Kadirî Tekkesi. Yayçe'de. (İzeti, s. 199).

Derviş Mehmet Horasanî Tekkesi. Belgrat'ta (İzeti, s. 201).

Şeyh Haşim Efendi Tekkesi. Belgrat'ta (İzeti, s. 201).

Kadirî Tekkesi. Niş'te. (İzeti, s. 201).

Kadirî Tekkesi. Leskofça'da. (İzeti, s. 201).

Kadirî Tekkesi. Vranye'de. (İzeti, s. 201).

Kadirî Tekkesi. Bujanovça'da. (İzeti, s. 201).

Kadirî Tekkesi. Rahovça'da. (İzeti, s. 203).

Kadirî Tekkesi. Mitroviça'da. (İzeti, s. 204).

Kadirî Tekkesi. İpek'te. (İzeti, s. 204).

Kadirî Tekkesi. Vuştria'da (2 adet) (İzeti, s. 205).

Kadirî Tekkesi. Lubin'de (İzeti, s. 204).

Kadirî Tekkesi. Kumanova'nın Sopot köyünde 1 adet. (İzeti, s. 206).

Kadiriyye Tekkesi. İştip'te. Şeyh İsmail Rûmî tarafından kurdurulmuştur (Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi* [nşr. Mustafa S. Kaçalin], İstanbul 1992, s. 52).

Hacı Sinan Tekkesi / Silahtar Mustafa Paşa Tekkesi. Saraybosna'da. (Ayverdi, II/3, 387). Bu tekke *Seyahatnâme*'de kaydedilen Abdülkadir Geylanî Tekkesi (V, 432) adıyla kaydedilen dergâh olmalıdır.

Nakşibendiyye Tarîkatı:

Gâzîler Tekkesi. Saraybosna'da (İzeti, s. 141; Şükritaş, s. 238).

Misafir Şeyh/Gazi İskender Bey Nakşibendi Tekkesi. Saraybosna'da (Ayverdi, II, 386).

Yediler Tekkesi. Saraybosna'da (Ayverdi, II/3, s. 392; İzeti, s. 144-145).

Nakşibendiyye Tekkesi. Saraybosna'nın Oğlavak köyünde (Ayverdi, II, 270, 391).

Mlin (Değirmen) Tekkesi. (İzeti, s. 145).

Nakşibendiyye Tekkesi. Prizren'de (Elsie, s. 279; M.Kiel, "Prizren", *DİA*, XXXIV, 350).

Şeyh Yahya Nakşibendî Tekkesi. Eğridere Bayram Paşa Hisarı içinde (Ayverdi, III, 34).

İsmail Efendi Nakşibendî Tekkesi. Koniçe'de (Ayverdi, III, 36).

Nakşibendiyye Dergâhı. Yeni Pazar'da (Ayverdi, III, 320).

Veliyyüddin b. Ahmed Tekkesi. İştip'te (Ayverdi, III, 66).

Şeyh Lütfullah Efendi Zaviyesi. Üsküp'te (*Seyahatnâme*, V, 5.60; Ayverdi, III, 293).

Nakşibendiyye Tekkesi. Foça'da (Moacanın, Nenad, "Foça", *DİA*, XIII, 167).

Bektaşiyye Tarîkatı:

Mir'at Baba Zaviyesi. Çayniçe'de (Ayverdi, II, 102).

Bektaşiyye Tekkesi. Kaçanik'te (Ayverdi, III, 75).

Bektaşiyye Tekkesi. Kosova'nın Ayruçan kasabasında (Ayverdi, III, 6).

Harabâtî Baba/Sersem Ali Baba Bektaşî Tekkesi. Kalkandelen'de (Ayverdi, III, 78-79).

Sadreddin Baba Bektaşî Zaviyesi. Kalkandelen'de (Ayverdi, III, 80).

Karaca Ahmed Sultan Bektaşî Zaviyesi. Üsküp'ün Tekke köyünde (Ayverdi, III, 308).

Bektaşiyye Tekkesi. Pirepol'da (Ayverdi, III, 149).

Arabî Ahmed Baba Bektaşî Tekkesi ve Zaviyesi. Yeni Pazar'da (Ayverdi, III, 320).

Bektâşî Tekkesi. Niş'te (M. Kiel, "Niş", *DİA*, XXXIII, 148).

Bektâşî Tekkesi. Prizren'de (M. Kiel, "Prizren", *DİA*, XXXIV, 350).

Bektâşî Tekkesi. Saraybosna'da. XIX yüzyılda kuruldu. (İzeti, s. 238-239).

Rifâiyye Tarîkatı:

Rifaiyye Tekkesi. İpek'te (Ayverdi, III, 46).

Kara Ferhat Rifaî Tekkesi. Saraybosna'da (Ayverdi, II, 365, 391).

Şeyh Ömer Rifâî Tekkesi. Kavadarcı'da (Ayverdi, III, 84).

Mehmet Nazmî Efendi Rifâî Tekkesi. Manastır'da (Ayverdi, III, 109).

Şeyh Mehmet b. İsmail Efendi Rifâî Tekkesi. Üsküp'ün Hatuncuklar Mahallesi'nde (Ayverdi, III, 292).

Rifâiyye Tekkesi. Prizren'de (Ayverdi, III, 211).

Rifâiyye Tekkesi (Hacı Musâ Tekkesi). Yakova'da (Ayverdi, III, 316; İzeti, s. 213).

Mevleviyye Tarîkatı:

Mevlevîhâne. Üsküp'te (*Seyahatnâme*, V, 556; Ayverdi, III, 291).

Mevlevîhâne. İpek'te (Ayverdi, III, 46).

Hacı Mahmud Mevlevi Tekkesi. Saraybosna'da.(Ayverdi, II, 387).

İsa Bey Zaviyesi ve Mevlevî Tekkesi. Saraybosna'da (*Seyahatnâme*, V, 431; Ayverdi, II, 389).

Vecihî Paşa Mevlevî Tekkesi. Saraybosna'da (Ayverdi, II, 392).

Mevleviyye Tekkesi. Belgrat'ta (Muhammed Mufaku, *Tarîh Belgrâdi'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1987, s. 53).

Mevleviyye Tekkesi. Mostar'da (Nimetullah Hafız, "Yugoslavya'da Mevlevî Tekkeleri", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci* (haz. Feyzi Halıcı), Konya 1978, s. 176).

Sa'diyye Tarikatı:

Sa'diyye Tekkesi. Koniçe'nin Koncic köyünde (Ayverdi, III, 37).

Sa'diyye Tekkesi. Leskofça'da (Ayverdi, III, 94).

Sa'diyye Tekkesi. İpek'te (Elsie, s. 278).

Acîze Baba Tekkesi. Prizren'de (Ayverdi, III, 211).

Sa'diyye Tekkesi. Prizren'de (5) adet (Ayverdi, III, 317).

Sa'diyye Tekkesi. Yakova'da (Ayverdi, III, 211, 316).

Şeyh Emin Tekkesi/Tebdilin Tekkesi/Sa'diyye Tekkesi. Yakova'da (Ayverdi, III, 317).

Bayramiyye-Melâmiyye Tarîkatı:

Hamza Dede Zaviyesi. İzvornik'in güneyindeki Yeni Kasaba'da (Ayverdi, II, 524).

Melamiyye Tekkesi. Prizren'de (Ayverdi, III, 211).

Melamiyye Tekkesi. Manastır'da. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Melamiyye Tekkesi. Üsküp'te. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Melamiyye Tekkesi. Tikveş'te. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Melamiyye Tekkesi. İştip'te. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Melamiyye Tekkesi. Köprü'de. XIX. yüzyıl ("Melamiyye", *DİA*, XXIX, s. 34).

Kaynakça

"Melâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, C. 29.

ALGAR, Hamid, "Bosna'da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Notlar", trc. Mehmed Değirmenci, *Diriliş*, C. 12, 1975.

ALİ, Seyyid Sırrı, *Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi* [nşr. Mustafa S. Kaçalin], İstanbul 1992.

ARUÇİ, Muhammed, "Saraybosna", *DİA*, XXXVI.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk (IV)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1982.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Romanya-Macaristan (1)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1979.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III).*

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya (III)*, nşr. Gürbüz Ertürk-Aydın Yüksel, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1981.

AZAMAT, Nihat, "Câhidî Ahmed Efendi", *DİA*, VII.

BARTL, Peter, *Milli Bağımsızlık Hareketi Esnâsında Arnavutluk Müslümanları 1878-1912*, trc. Ali Taner, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1998.

BARTL, Peter, *Millî Bağımsızlık Hareketi Esnasında Arnavutluk Müslümanları 1878-1912* (trc. Ali Taner), İstanbul, 1998, s. 191; ayrıca bk. Rıza[j], Skender, "Delvine", *DİA*, IX.

BİLGE, Mustafa L., "Arnavutluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, C. 3..

BİRGE, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965.

BOYKOV, Grigor, Machiel KİEL, "Tatarpazarcığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, C. 40.

BOZBORA, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, İstanbul, 1997.

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1928, C. 8.

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1314, C. 3.

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1315, C. 5, s. 432; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Yugoslavya*, İstanbul 1981, II/3.

ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatnâme*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1315, C. 6.

EL-KĀDİRÎ, Mehmed Rif'at, *Nefhatü'r-riyâzi'l-aliyye*, vr. 296a-b.

ELSİE, Robert, "Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation", *The Islamic Quarterly*, Vol. 42, No 4, 1998.

EYİCE, Semâvî, "Bulgaristan [Bulgaristan'da Türk Mimarisi]", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, C. 6.

EYİCE, Semavî, "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi", *DİA*, XIII.

GİRAY, Muhteşem, "Berat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, C. 5.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar Mülkler Mukataalar*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952.

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

HULVÎ, Mahmud Cemaleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281, vr. 228b-229a.

İZETİ Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul, Gelenek yayıncılık, 2004, s. 140-141.

KARPAT, Kemal H., "Dobruca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.

KESKİOĞLU, Osman, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.

KİEL, Machiel, "Avlonya", *DİA*, IV.

KİEL, Machiel, "Deliorman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.

KİEL, Machiel, "Dimetoka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.

KİEL, Machiel, "Dimetoka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.

KİEL, Machiel, "Draç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.

KİEL, Machiel, "Hezargrad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, C. 17.

KİEL, Machiel, "İşkodra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. 23.

KİEL, Machiel, "Kruya", *DİA*, XXVI, s. 294.

KİEL, Machiel, "Razgrad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, C. 17.

KİEL, Machiel, "Yanbolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, C. 43.

KİEL, Machiel, "Yenice-i Vardar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, C. 43.

KİEL, Machiel, "Yenice-i Vardar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, C. 43.

KİEL, Machiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1410/1990.

KÜLÇE, Süleyman, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir, 1944.

MALCOLM, Noel, *Bosnia: A Short History*, London, The Macmillan, 1994, s. 104; a. mlf., *Kosova: Balkanları Anlamak İçin*, trc. Özden Arıkan, İstanbul 1999.

MOACANIN, Nenad, "İzvornik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. 23.

ÖNGÖREN, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul, 2003.

PELİDİJA, Enes, Feridun EMECEN, "Îsâ Bey", *DİA*, XXII.

POPOVİC, Aleksandre, *Balkanlar'da İslam*, trc. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

RIZA, S., "Delvine", *DİA*, IX, s. 147.

ŞAHİN, İlhan, "Hasköy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, C. 16.

ŞAMİÇ, Jasna, "Kâimî", *DİA*, XXIV.

ŞÜKRİTAŞ, Niyaz Muhammed, *İntişâru'l-İslâm fi'l-Bosna ve'l-Hersek fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis aşer*, Trablus 1995.

TAHİR, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333 H., I.

TUKİN, Cemal, "Girit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, C. 14.

ÜLKÜSAL, Müstecip, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1966.

ÜNVER, Süheyl, "Kanûni Sultan Süleyman'ın Son Avusturya Seferinde Hastalığı, Ölümü, Cenazesi ve Defni", *Kanûnî Armağanı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970.

YAKUB, Yusuf b., *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân*, 1290.

YILDIZ, Zekeriya, *Geçmişten Günümüze Bosna Hersek*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1993.

YÜCE, Kemal, *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsânevî Unsurlar*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

YÜCEL, Yaşar, "Balkanlarda Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da Türk Varlığı: Bildiriler (7 Haziran 1985)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1985.

Balkanlarda İslâmî İlimler ve Orada Yetişen Ünlü Âlimler

Ahmet YILDIRIM
Prof. Dr., YBÜ İslamî İlimler Fakültesi, Ankara / TÜRKİYE

Özet

Balkanlar sadece coğrafi özelliğiyle değil, aynı zamanda sahip olduğu sosyal, siyasal ve kültürel özellikleriyle de dünyanın önemli bölgelerinden biridir. Ayrıca Balkanlar asırlar boyu farklı ırk, medeniyet ve dinlere mensup milletlern buluşma noktası olması yönüyle de dikkatleri üzerine çekmektedir. Bunlar yanında din merkezli konumu da göz ardı edilmemesi gerekir. Bölgenin din merkezli özelliğini de dikkate alarak İslamî ilimlerle ilgili neler olduğu ve neler yapıldığıyla ilgili bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Balkanlara yönelik din politikaları için bu hususun önemsenmesi hayati önem arz etmektedir. Balkanları tanımak ve bölgeye katkı sağlayabilmek için bu unsurun incelenmesi gereklidir.

Bilindiği üzere Balkanlar Osmanlının Yükselme Dönemi sayılabilecek bir dönemde İslam'a girmiş ve İslâm'a her alanda çok önemli hizmetler yapmışlardır. Balkan müslümanları bir yandan cephede İslâm düşmanlarına karşı canlarını siper etmeleri yanında, diğer ta-

raftan bilim dünyasında da ciddi ürünler ortaya koymuşlar, İslâm dinine bilimsel anlanda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunu ilk başta ilmî müesseseler kurarak yapmaya çalışmışlardır. Böylece ilmî faaliyetlerin ve özellikle İslamî ilimlerin gelişimine paralel olarak hemen hemen her şehirde bilginler yetişmiş ve neticesinde diğer İslâm coğrafyalarında olduğu gibi, bu coğrafyada bulunan bazı şehirler önemli ilim merkezleri, meşhur âlimlerin çoğunluğunun nispet edildiği şehirler haline gelmiştir. Balkanların İslâmlaşmasından sonra İslâm medeniyetine mensubiyet bilinciyle ilmî incelemelere önem verilmiş ve hemen hemen bilimin bütün alanlarında söz sahibi bilginler yetiştirilmiştir. Bu bilginler pek çok alanda eserler vücuda getirmişlerdir. Balkan topraklarında doğmuş, o topraklarda yetişmiş, Bosnevî, Filibevî, Uskûbî, Sofyevî, Mostarî, Bulgarî, Kosovî, Belgradî, Eflakî, Yanyavî, İtşkodravî, vb. nisbeli ilmiyle, irfanıyla Anadolu'yu aydınlatan, müfessir, muhaddis, mütekellim, fakih ve mutasavvıf pek çok âlim vardır. Balkan bölgesinde bu âlimler sayıları yüzleri aşan kitap ve risale kaleme almışlardır. Meseleye İslâmî ilimler açısından baktığımızda bu ilimleri iyi bilen bazı âlimlerin bu bölgede yetiştiğini görmekteyiz. Bunların İslâm'ın bölgeye yayılmasında düşünce ve eserleriyle rolü olmuş, eserleri yanında gerek yorum gerekse ortaya koydukları fikir ve anlayışlarıyla alanlarına katkılar sunmuşlardır. Balkanlarda İslamî ilimlerin teşekkülünde, özellikleri itibariyle yetişen müfessirlere bakıldığında onların, daha önce yapılan tefsirlerden esinlenen ve onlara bağlı kalan eserler telif ettikleri müşahede etmekteyiz. Aynı durum hemen hemen hadis, fıkıh ve kelam ilmi içinde sözkonusudur. Ancak bölgede İslam inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahiyden hareketle yazılan eserlerin yanında İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları, bölgenin dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak Balkan âlimleri tarafından yeniden yorumlanmıştır.

Tasavvuf alanında ise, bu bölgede pek çok mutasavvıf yetişmiş, bölgenin İslamlaşmasına ve İslam kültürüne önemli katkılar sunmuşlardır. Bölgede tarih içinde tasavvufun nasıl anlaşıldığını, nelerin tartışıldığıyla ilgili tasavvufî birikimi ortaya koyan kaleme alınmış el yazması ve taş baskı birçok eser bulunmaktadır. Bunlar da bölgedeki tasavvufî birikimin yansımalarıdır. Bu yazı da zikredilen bilgiler çerçevesinde Balkanlarda İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişmesine ve orada yetişen ürlü alimlere yönelik bir çalışmadır.

Islamic Sciences in the Balkans and Renown Scholars Who were Trained there

Summary

The Balkans is not one of the most important regions in the world because of its geographical properties, it is also important for its social, political and cultural features. Furthermore, the Balkans is noteworthy for being a meeting point for nationalities of different races, civilizations and religions for centuries. In addition to these properties its religion centric position should not be ignored. Taking the religion centric attribute of the region into consideration there is a need for information regarding what is available and what has been done in terms of Islamic sciences. It is vital for the religion related policies of the Balkans that this issue is given importance. It is necessary to examine this element in order to know the Balkans and contribute to the region.

It is a known fact that the Balkans embraced Islam during an era which could be considered the rise of the Ottomans and they have provided very important services to Islam. On one hand the Muslims of the Balkans risked their lives at the front to fight enemies of Islam and on the other hand they have introduced significant

products in the world of science. They have made significant contributions to the religion of Islam in the field of science. They have done this primarily by trying to establish scientific institutes. Thus in parallel with the development of scientific activities and particularly Islamic sciences scholars were trained in almost every city and as a result like in other Islamic areas some cities in this geographical area became important centers of science, cities where renown scholars comprised the majority. After the Islamization of the Balkans importance was given to scientific studies with the consciousness of identifying with the Islam civilization and knowledgeable scholars were generated in almost all areas. These scholars produced works in many areas. There are glossators, muhaddith, speakers, scribes and Sufis born and raised on the soil of the Balkans who have enlightened Anatolia with the rational science and wisdom of Bosnia, Plovdiv, Uskûbe, Sofia, Mostar, Bulgaria, Kosovo, Belgrade, Wallachia, Ioannina, Schkoder, etc. These scientists in the Balkans regions have written over hundreds of books and pamphlets. Looking at the issues from a perspective of Islamic sciences shows us that some scientists who are renown in these sciences have been raised in this region. They have had a role in the spreading of Islam in the region with their philosophy and works, they have contributed to the works by their interpretations as well as the ideas and understandings they have generated. When we look at the glossators who are being raised with the characteristics in terms of the formation of Islamic sciences in the Balkans it is obvious that they have been inspired by previously made interpretations and that they have acknowledged copyrights to the works that they have adhered to. The same situation is almost the same for hadith, fiqh and the science of theology. However, in addition to the works which have been written inspired by reason and revelation for the determination of the principles of the Islam faith in the region and to refute the criticisms directed towards it, the areas of faith in Islam, worship-procedures and ethics has been re-interpreted by Balkan scholars in accordance with the religious and structure of the region and in line with social needs.

Many Sufis have been raised in this region in the area of Sufism who have made significant contribution to the Islamization of the region and to Islamic culture. There are numerous manuscripts and lithographs depicting how Sufism was understood throughout history in the region, what issues were debated and which manifest the relevant accumulation of Sufism. They are the reflections of the accumulation of Sufism in the region. This paper is a study about the inception and the development of Islamic sciences in the Balkans within the framework of the mentioned information and the renown scholars who were raised there.

Giriş

Balkanların İslamlaşması Osmanlıların Gelibolu üzerinden geçerek 1361 senesinde Edirne'yi fethettikten sonra, Bulgar topraklarını hızla ele geçirmesiyle başlamıştır. Kosova Meydan Savaşı'yla (1389) Sırbistan, Türk hâkimiyetine geçerken Yıldırım Bayezit'ın 1396 yılında Niğbolu önlerinde Haçlı ordusunu hezimete uğratması ise Osmanlı Türklerinin Balkan hâkimiyetini iyice sağlamlaştırdı. Daha sonra Fatih Sultan Mehmet'in 1463 yılında Bosna'yı fethetmesiyle Osmanlı sınırları İtalya'nın Dalmaçya sahillerine kadar uzandı.[1]

Balkanların İslamlaşması bazı Türkmen oymaklarının Osmanlıların Edirne'yi fethetmeden önce Balkanlara geçmiş ve yerleşmesiyle başlamıştır. Anadolu'ya Horasan'dan gelen dervişlere de Horasan erenleri deniliyordu. Horasan erenleri Anadolu'nun çeşitli yerlerinde birçok tekke ve zaviye kurmuş, bunlardan öne çıkanlar ise çeşitli tarikatlar kurmuşlardır. Bunlar sadece Anadolu'da değil, Balkanlar'da da önemli görevler üstlenmişlerdir.[2] Türkmen oymakları yerleştikleri yerlerde Anadolu'dakine benzer çalışmalarıyla gayrimüslimlerin saygı ve güvenini kazanmışlar ve böylece önden giden bu insanlar aslında fethin zeminini hazırlamıştı. Tasavvufî zümrelerin de buna katkıları olmuştur. Meselâ, tasavvufun "Bayramiyye, Celvetiyye, Halvetiyye[3], Halidilik ve Mevleviyye" gibi kolları Balkanlarda önemli görevler üstlenmişlerdir. Bu tarikat kolları duruma göre bulundukları mekânları mescit, mektep, meşveret, kervansaray, darülaceze, imaret, kütüphane, iltica yeri ve vakıf gibi kullanmışlardır.[4] Balkan topraklarında tasavvuf ekolleri Osmanlı fetihlerinden önce görülmeye başlanmıştır. Balkan coğrafyasının çeşitli bölgelerine yayılan gönüllü Türk dervişleri birçok bölgede tekke, zaviye ve hangâh açmışlardır. Irmak ve su kaynakları kenarında açılan tekkelerin yanına değirmenler açılarak bölgenin yerli kitlelerine ulaşma ve iletişime geçme amacı güdülmüştür. Yerleşimin olmadığı bölgelerde açılan tekkeler ise farklı bölgelerden gelen Müslüman muhacirlere iskân yeri işlevi görmüştür.[5]

Tasavvuf erbabı, bir taraftan sürekli bir tebliğ faaliyetini yürütürken, diğer taraftan da şartlar gerektirdiğinde, dış tehdit ve tecavüzlere karşı İslam' ı savunma noktasında, üzerine düşeni en iyi şekilde yapmışlardır.[6] Balkanlarda ilerlemesine paralel olarak tekye, zaviye ve ha-nikah (hankah) sayıları da arttı. Özellikle

1 Bkz. Kemal Karpat, "Balkanlar", *DİA*, İstanbul 1992, V, 29. Balkanların İslamlaşması konusunda bkz. Kamil Çolak, *XIV-XV. Yüzyıllarda Balkanlarda İslamlaşma*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe ÜSBE, Ankara 1996.

2 Nedim Bakırcı, Hüseyin Kürşat Türkan, 2013, "Tekke ve Zaviyelerin Balkanlar'daki Rolü ve Önemi", *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. 2013; 1: 147-148.

3 Bkz. İdris Türk, "Kosova ve Makedonya'da Halvetîlik", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS),* Special Issue 3, July 2015, s. 429-441.

4 Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst., 2015, s. 269-270.

5 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, *İstila Devri Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, İstanbul, 2008, s. 141-190. Ayrıca bkz. Mehmet İbrahimî, "Eski Yugoslavya'da İslâm Kültürünün Yerleşmesinde Tarikatların Önemi", *İslâmî Araştırmalar,* VI/4: VI/4: 251

6 Bkz. Osman Türer, *Batı'nın İslam'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü*, İstanbul, 2003, s. 715-740

Balkanlarda Bektaşî, Mevlevî ve Halvetî tarikatına ait tekkeleri sayısı oldukça fazladır. Malkara, Gelibolu ve Dimetoka'da kurulan zaviyeler yanında Yenice Zağra'da Kılıç Baba Zaviyesi, Çirmen'de Musa Baba Zaviyesi, Dimetoka'da Kızıl Sultan (Kızıl Delü) Zaviyesi, Şumnu'daki Hüseyin Dede Zaviyesi, Hoca Ahmet Yesevi'den icazet alıp 370 kadar fukara ile Diyar-ı Rum'a gelen, Hacı Bektaş'tan izin alıp Varna'ya ait olan Kaligra Kalesi ve çevresine yerleşen Sarı Saltuk Baba tekye ve zaviyeleri vb. gibi birçok tekye ve zaviye kuruldu [7]

Bu noktada Fetih sırasında ve sonrasında Osmanlı, Anadolu'daki Türkmen boylarından bir kısmını Balkanlara yerleştirerek Türkmenler Anadolu'dan Balkanlara dillerini gelenek, örf âdet ve inançlarını da götürdüler. Buralarda yeni yerleşim birimleri ve köyler kurdular. Türk göçmenler genellikle arazisi ziraatta kullanılmayan topraklara yerleştirilmiştir. Araziyi ekime elverişli hâle getiren göçmenler, kısa zaman içinde ziraat ve ticaretten kazandıkları maddi varlık sayesinde Balkanlarda yeni bir yaşam tarzı geliştirdiler. Kurdukları köylere Anadolu'da oturdukları eski yerlerin veya kendilerine önderlik eden dede, baba ve şeyh gibi atalarının ad ya da unvanlarını verdiler. [8] Böylece Balkanlarda İslam'ın yayılmasını sağladılar.

Uzun yıllar Balkanlardaki Müslüman nüfus, bu Türkmen nüfusuyla sınırlı kaldı. Ancak zamanla gayrimüslimler arasından İslam'a girenler oldu. Özellikle Boşnak ve Arnavutlar kitleler hâlinde Müslüman oldular. Balkanlarda büyüklük açısından ikinci Müslüman grup da çoğunluğu Boşnaklarla Arnavutlardan oluşan ve İslam'ı sonradan kabul etmiş olan topluluklardı. Fatih Sultan Mehmet'in Bosna ve Arnavutluk'ta Osmanlı yönetimini sağlam biçimde kurmasından ve yerel önderlere kendi mülklerine sahip olma gibi teşvikler sunmasından sonra Bosna ve Arnavutluk sakinleri kendiliğinden Müslümanlığı seçtiler. [9]

Bugün Balkanlarda bütün yıkımlara rağmen Türk İslam kültürünün izleri silinememiştir. Günümüzde Bulgaristan, Yunanistan, Makedonya, Romanya, Arnavutluk ve Bosna Hersek'te yaşayan Müslüman Türkler, millî ve manevi kimliklerini korumaya çalışmaktadırlar. Balkanlar'da ikinci büyük din grubu oluşturan Müslümanlar halkın % 15'i Müslüman olup toplam sayıları 9 milyon civarındadır. Türkiye'nin Trakya kesiminde yaşayanlarla bu sayı 15 milyonu geçer. Arnavutluk'un % 70'ini, Yugoslavya'nın % 17'sini ve Bulgaristan'ın % 26'sını Müslümanlar oluşturur. Ayrıca Yunanistan'da 250.000, Romanya'da 70.000 Müslüman vardır ki bunların hemen hepsi Sünnî'dir. Yugoslavya'daki Müslümanlar Makedonya'da Kosova bölgesi ile (% 80) Bosna (%42), Hersek ve az sayıda

7 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul, 1974, II, s. 279-295.

8 Bkz. Kemal Karpat, "Balkanlar", *DİA*, V, 25.

9 Bkz. Kemal Karbat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik,* çev. Recep Boztemur, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012, s. 240-241.

da Hırvatistan'da yaşamaktadır. Bulgaristan Müslümanları ise doğuda Razgrad, Silistre ve ayrıca Rodop dağları ile Meriç nehri civarlarında bulunmaktadır.[10]

Balkanlar Osmanlının Yükselme Dönemi sayılabilecek bir dönemde bu dine intisap etmiş ve İslâm'a her alanda çok önemli hizmetler yapmışlardır. Cephede İslâm düşmanlarına karşı canlarını siper etmeleri yanında, bilim dünyasında da ciddi ürünler ortaya koymuşlar, İslâm dinine bilimsel anlamda da önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunu ilk başta ilmî müesseseler kurarak yapmışlardır. Bunun tezahürü olarak Bosna Hersek'te; 75 tekke, 76 medrese, 874 mektep, 2 darü'l-kurra, 2 rüşdiye ve 6 kütüphane. Arnavutluk'ta; 144 tekke, 28 medrese, lll mektep. Kosova'da: 24 tekke, 15 medrese, 26 mektep. Makedonya'da; 77 tekke, 67 medrese, 152 mektep, 5 kütüphane, 4 darül-kurra. Sırbistan'da; 80 tekke, 68 medrese, 121 mektep, 4 darü'I-kurra.13 kadar kurmuşlardır.[11]

Balkanların İslâmlaşmasından sonra İslâm medeniyetine mensubiyet bilinciyle ilmî incelemelere önemli bir yer verilmiş ve hemen hemen bilimin bütün alanlarında söz sahibi bilginler yetiştirilmiştir. Bu bilginler pek çok alanda eserler vücuda getirmişlerdir. Balkan topraklarında doğmuş, o topraklarda yetişmiş, Bosnevî, Filibevî, Gümülcinevî Vardarî, Selanikî, Uskûbî, Sofyevî, Debrevî, Mostarî, Bulgari, Gencevî, Kosovî, Belgradî, Eflakî, Yanyavî, İtşkodravî, Selânîkî Slistrevî... vb. nisbeli ilmiyle, irfanıyla Anadolu'yu aydınlatan, filolog, edip, tabip, fakih, müfessir, muhaddis, minyatür cilt ve tezhip sanatçısı pek çok alim vardır. Balkan bölgesinde yetişmiş filolog, edip, tabip, müfessir, muhaddis ve fakihler yüzlerce kitap ve risale kaleme almışlardır. Bunların çoğunluğu Arapça, bir kısmı Farsça, bir kısmı da Osmanlı Türkçesidir.[12] Burada İslâmî ilimler deyince, İslâm'ın tabiatından çıkan, Kur'ân ve Sünnet'ten neşet eden tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini anlıyoruz.[13]

Böylece tabii süreç içerisinde Balkanlar Coğrafyasında İslâmî ilimler oluşmaya başlamış ve her ilim dalıyla ilgili birikim ve eserler ortaya çıkmıştır. Bu sayede bölge İslamî ilimlerdeki faaliyetleriyle İslâm düşüncesi içerisinde her zaman adından söz edilir bir seviyeye ve konuma ulaşmıştır. Şimdi bölgedeki her bir ilim dalıyla ilgili gelişmeleri ve yetişen ünlü âlimleri tanımaya çalışalım:

A) TEFSİR İLMÎ

Balkanlarda Kur'ân, tefsiri, anlaşılması ve çevirisi hususunda pek çok çalışmalar yapılmış, bu bağlamda pek çok şahsiyet tefsir ilmiyle ilgili eserler vermiş, gerek yorum gerekse ortaya koydukları fikir ve anlayışlarıyla tefsir ilmine katkılar

10 Kemal Karpat, "Balkanlar", *DİA*, V, 27.

11 Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004, s. 118.

12 Bekir Şahin, "Anadolu'yu Aydınlatan Balkan Kökenli Bazı Âlimler ve Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014,* s. 175

13 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. baskı, İstanbul, 1980, s. 155. Ayrıca bkz. Fahri Unan, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim", http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)

sunmuştur. Şimdi bu bölgede yetişip tefsir ilmine katkı sunanların isimleri ve eserlerini sunacağız. Bunları sunmanın tefsir ilminin bölgedeki geldiği durum hakkında fikir edinme açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

1. Nûreddinzâde (ö.981/1574). 908 (1502-03) tarihinde Filibe'nin Göpsi nahiyesinin Anbarlı köyünde doğdu. Babası Nûreddin Ahmed Efendi'ye nisbetle Nûreddinzâde diye tanındı. Kanunî Sultan Süleyman dönemi Anadolu kazaskerlerinden Mîrim Kösesi diye meşhur Mehmed Efendi'den ilim tahsil etti. Ardından Halvetî şeyhi Sofyalı Balî Efendi'ye mürid oldu ve tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Tatarpazarcığı'na şeyh olarak gönderildi. Zilkâde 981 (Şubat 1574) tarihinde vefat eden Nûreddinzâde Edirnekapı'da Hayrettepe denilen yere defnedilmiştir. Kabrinin yeri Cumhuriyet döneminin başlarında aynı yerde şehidler için düzenlenen mezarlık (Şehidlik) çalışmaları sırasında kaybolmuştur.

Tefsirle ilgili olarak En'am süresine kadar yapıldığı belirtilen bu Arapça tefsirin Bakara süresi kırkıncı ayetine kadar olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reşid Efendi, nr. 42). Ayrıca müellife ait aynı kütüphanede Asr sûresi (H. Hüsnü Paşa, nr. 763/4, vr. 37a-43a; yanlışlıkla Nûr sûresi olarak kaydedilmiştir) ve İhlas sûresi (Dârulmesnevî, nr. 55/4, vr. 53a-54a) tefsirleri de vardır. [14]

2. Bosnevî, Muhammed b. Mûsâ (ö.1046/1636-37) Tefsir âlimi olarak tanınmaktadır. Aslen Bosnalı olup ilim çevrelerinde "Allâmek" lakabıyla bilinmektedir. Gerek kendi ifadelerinden gerekse Uşşâkîzâde'nin verdiği bilgilerden Saraybosna'da (Sarajevo) doğduğu anlaşılmaktadır. Eski kaynaklarda ve bunlara dayanarak yazılan yeni eserlerde doğum tarihine dair bir kayıt yoktur. Çeşitli medreselerde müderris ve farklı yerlerde kadılık görevinde bulundu. En son İstanbul kadılığına tayin edildi. Ancak bu yeni görevine başlayamadan vefat etti ve Rumelihisarı Kabristanı'na defnedildi.

Daha çok şerh ve hâşiye türünde eserler yazan Bosnevî'nin tefsir ilmiyle ilgili eserleri şunlardır:

-*Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Beyzâvî'nin meşhur tefsirine yazdığı hâşiyedir.

-*Tefsîru sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. Tamamı 37 varaktır. (İÜ Ktp., AY, nr. 563).

-*el-Hâdî*. Fâtiha sûresinin tefsirine dair bir risâle olup mukaddimesinde Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd tefsirlerinden faydalanılarak yazıldığı kaydedilmektedir.

-Şerhu (Hâşiyetü) tefsîri sûreti'l-Kehf. Beyzâvî tefsirinin Kehf sûresiyle ilgili bölümüne yazdığı hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 359/2).

-*Tefsîru sûreti'l-Feth*.

14 Bekir Şahin, "Anadolu'yu Aydınlatan Balkan Kökenli Bazı Âlimler ve Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Eserleri" , s. 180, 181.

- *Ehâdîsu'l-erba*'ın .

-*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Câmî*. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı eserine Molla Câmî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir

-*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh*. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'una Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.[15]

3. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725). Celvetî şeyhi, müfessir ve şair olarak bilinen Bursevî Bulgaristan sınırları içinde bulunan Aydos'ta 1063/1165'de doğdu. Bursevî, Üsküdârî, Celvetî nisbeleriyle de anılmaktadır. Bunun yanında İsmail Hakkı muhtelif camilerde etkili vaaz etmesiyle meşhurdur. Vaazlarında Kur'an-ı Kerîm'i Fatiha'dan başlayarak tefsir etmeye, vaazda söylediklerine tasavvufî yorumlar ekleyip şiirler zikrederek ve Arapça olarak yazıya geçirmeye başladı. Bu şekilde meydana getirdiği ***Rûhul-beyân'ı*** adlı tefsirini 1117/1705'de tamamladı. Son yıllarını da irşad faaliyeti ve eser telifiyle geçiren İsmâil Hakkı 9 Zilkade 1137'de (20 Temmuz 1725) Bursa'da vefat etti. 100'den fazla eser yazdığı kabul edilmektedir. Eserlerinde Şeyhi Osman Fazlı'nın yanı sıra başta Muhiddin İbnul- Arabî olmak üzere Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Üftâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin büyük tesirleri olduğu görülmektedir.

Tefsirle ilmiyle ilgili eserleri:

-*Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 1117'de (1705) tamamlandı. Eser M. Ali Sâbûnî tarafından *Tenvîrü'l-eźhân min tefsîri Rûhi'l-beyân* adıyla özeti yapılmış (Dımaşk 1988) Abdullah Öz'ün içinde bulunduğu bir heyet Türkçe'ye çevirilmiştir (İstanbul 1995-1996).

-*Ta'lîka alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî* .

-*Şerh alâ tefsîri cüzi'l-aẖîr li'l-Ḳāḍi'l-Beyżâvî* .

-*Tefsîr-i Sûreti'l-Fâtiha*.

-*Tefsîru Âmene'r-Resûl*.

-*Tefsîru Sûreti'l-Aśr* .

-*Tefsîru Sûreti'z-Zelzele*. Müellif son üç risâleyi, ikinci defa hacca giderken uğradığı Mısır'da bazı âlimlerin ve meşâyihin talebi üzerine kaleme almıştır. Aynı sebeple birkaç âyeti de (el-Bakara 2/21-22; eş-Şûrâ 42/28) tefsir etmiştir .

-*Levâih tete'allaḳ bi-ba'żi'l-âyât ve'l-ehâdîŝ* (Makālât-ı İsmâil Hakkı [İstanbul 1288] içinde).

-*Kitâbu'l-Mir'ât li-haḳāiḳı ba'żi'l-ehâdîŝ ve'l-âyât*. İsmâil Hakkı ayrıca bazı âyetlerin kısa tefsirlerini, yer yer de bazı hadislerin şerhlerini yapmıştır. Bu şekilde hazırlanmış müellif hattıyla birkaç mecmua vardır..[16]

15 Bekir Sadak, "Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî", *DİA*, VI, s. 306.

16 Ali Namlı, "***İsmail Hakkı Bursevî***", *DİA*, XXIII, s. 103-104.

4. Yusuf b. Muhammed eş-Şumnî (ö.1282/1865) Şumnu 'da dünya gelmiş ve memleketinde eğitimini en üst seviyede tamamladıktan sonra Edirne'ye hicret etmiştir. Edirne'deki talim, telif ve irşad faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Yusuf Efendi Edirne Askerî idadîsi'nde mantık muallimi olarak görev yapmıştır. 1282/1865'te vefat etmiş, Buçuktepe Kabristanı'nda defnedilmiştir.

el-İm'ân fi Cem'i-l-Kur'ân Adlı Risalesi. Risaleyi Yusuf Efendi Edirne Askerî idadîsi'nde mantık muallimi olarak görev yaptığı sırada 1262/1845 yılında Kurân'ın yazıya geçirilmesi, toplanması ve çoğaltılmasına dair kaleme almıştır. [17]

5. Giritli Sırrı Paşa (ö.1313/1895). XIX. Yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından olan Girit'li Sırrı Paşa 1260/1844 yılında Girit Kandiye'de doğdu. Asıl adı Selim Sırrı, babası Konya göçmenlerinden Helvacızâde Salih Tosun Efendi'dir. Değişik vilâyetlerde valilik ve mutasarrıflık yapmıştır. O, başta tefsir olmak üzere Kelâm, Mantık, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Dil ve Edebiyat'a dair eserler kaleme almış bir aydındır. Sırrı Paşa, Diyarbekir valisi iken tedavi olmak için geldiği İstanbul'da (1894) uzun zamandır muzdarip olduğu kalp hastalığından kurtulamayarak 52 yaşında vefat etmiştir. (12 Aralık 1313/1895). [18]

Tefsir'e Dair Eserleri

-*Sırr-ı Kur'ân* Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'l-ğayb* isimli ünlü tefsirinin giriş, istiâze, besmele ve Fatiha sûresinin tefsirini içeren bölümünün Osmanlı Türkçesine tercümesi olup tek cilt halinde üç cüz olarak 1313 yılında İstanbul'da basılmıştır.

-*Ahsenu'l-kasas* Yûsuf sûresinin geniş tefsiri olup, müellifin yapmış olduğu tefsirler içerisinde gerek üslup, gerekse kaynak ve bilgi yönünden en zenginidir. 1309 tarihinde İstanbul Mürettebiyye matbaasında üç cüz, tek cilt halinde yayımlanan eser 1046 sayfadır. Eseri Tahir Galip Seratlı *Hikayelerin En Güzeli, Ahsenü'l-kasas, Güzel İnsan Yusuf*, ismi altında kısaltıp sadeleştirerek 2005 tarihinde İstanbul'da yayımlamıştır.

-*Sırr-ı Meryem*: Müellifin iki cilt halinde hazırladığı eserin yalnız ilk cildine ulaşılmıştır. Yazar ön sözün ardından kaleme aldığı giriş bölümünde, "*İlmu't-Tefsîr", "Âdâb-ı Müfessirîn*" ve "*Tabakât-ı Müfessirîn*" başlıkları altında tefsir ilmiyle ilgili bilgiler sunulmuştur,

17 Sefer Hasanov, "Şumnulu Yusuf Efendi ve İm'ân fi Cem'i'l-Kur'ân Adlı Risâlesi", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 125-131.

18 Hayatı hakkında bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1971-1972, II, 368-369; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1973, II, 761; Ekrem Gülşen, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1992, s. 8-18; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 127; Ekrem Gülşen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 161-162.

-*Sırr-ı Furkân*: Furkân sûresinin mufassal tefsiri olup, eserde kullanılan malzeme Yûsuf sûresine nazaran daha azdır. 1307 tarihinde Vilâyet matbaasında yayımlanmış olan eser 555 sayfadır.

-*Sırr-ı İnsân*: İnsân sûresinin küçük hacimli bir tefsiridir. 250 sayfa olan eser 1309'de Âmid'de basılmıştır.

-*Sırr-ı Tenzîl:* Bu eser müellifin *Ahsenu'l-kasas, Sırr-ı Furkân ve Sırr-ı İnsân* adlı tefsirlerinden ihtisar suretiyle hazırlanmıştır. Basımı 1313 senesidir.

-*Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn:* Eser, sahabeden itibaren dördüncü asra kadar olan müfessirleri beş tabakaya ayırarak kısa hayat hikayelerini verir. Ardından tefsir ilmiyle ilgili bazı bilgileri hatırlatır. *Tefsîr-i Sûre-i Meryem*'in bidayetinde ve müstakil bir kitap olarak 1312'de 30 sayfa olarak neşredilmiştir. Ayrıca eserin sonuna M. Ali Ayni tarafından "*Sâhib-i Eserin Terceme-i Hali*" başlıklı bir de ilave yapılmıştır.[19]

6. Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912) Son devir Osmanlı âlimi olup Manastır'da doğmuştur. Aslen Konyalı bir aileye mensuptur. Dedesi Abdülvehhâb Zâimî, Vak'a-i Hayriyye esnasında kaçarak Manastır'a gitti ve oraya yerleşti, ailesi Sancakdarzâde diye tanındı. Pek çok hocadan İslâmî ilimleri tahsil edip icâzet aldı; ardından Ayasofya Camii kürsü şeyhliği dahil çeşitli pâyeler elde etti. 1899'da İstanbul Dârülfünûnu'nda usûl-ı fıkıh ve tefsir müderrisliği yaptı. 5 Aralık 1912'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat etti, cenazesi Fâtih Camii hazîresine defnedildi.

Tefsir'e dair *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (İstanbul 1316) adlı eseri bulunmaktadır.[20]

7. Hâfız İbrâhim Dallıu (1878-1952) Arnavut asıllı ilim adamı ve müfessir olarak tanınır. Tiran'da doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. Tiran'ın tanınmış kültürlü ailelerinden birine mensup olan Hâfız İbrâhim ilk ve orta öğrenimini Tiran'da tamamladı. Ardından tahsil için İstanbul'a gittiyse de iki yıl sonra maddî sıkıntı yüzünden memleketine döndü. 1910'dan itibaren döneminin fikrî cereyanlarına karşı çıktığı için değişik zamanlarda hapsedildi. Arnavutluk Kralı Ahmet Zogu devrindeki İtalya istilâsı esnasında ve özellikle Enver Hoca döneminde kaleme aldığı yazıları sebebiyle tutuklandı, yazılarını neşreden yayınevleri

19 Eserleri hakkında bkz. Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1973, II, 761; Ekrem Gülşen, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1992, s. 8-18; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 128; Ekrem Gülşen "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa Ve Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 166-167.

20 Batılılaşma sürecinin hızlandığı bir dönemde yaşayan İsmâil Hakkı, İslâm diniyle ilgili olarak Batılı yazarlarca ileri sürülen itirazları cevaplandırmaya çalışmış, bu arada nikâh, talâk, tesettür konularını, ayrıca kısas ve had cezaları gibi amelî hükümleri savunmuştur. Kelâm konularını genellikle klasik çerçevede ele almış ve Mâtürîdiyye'ye bağlı olduğunu açıklamıştır. Eserleri İsmail Hakkı İzmirli ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlere kısmen örnek teşkil etmiştir.. Geniş bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz , "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, XXVII, 564; Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-17, 95; Süleyman Baki, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 83-106

kapatıldı. Enver Hoca'nın komünist iktidarı zamanında mahkûmiyeti bittikten sonra Tiran'da vefat etti.

-Ajka e Kuptimevet të Kur'ani Qerimit (Kur'ân-ı Kerîm. Hâfız İbrâhim'in en önemli eseri meâllerinin özü) adlı Arnavutça tercüme ve tefsir çalışmasıdır (Tiranë 1929). Kur'ân-ı Kerîm'in başından Tevbe sûresinin 16. âyetine kadar devam eden 1572 sayfa hacmindeki eser bu dilde yazılmış ilk tefsir kitabıdır.

-*Texhvidi* (Tecvid [1921]) [21]

8. Muhammed Tayyib Okiç, (1902-1977) Bosna-Hersekli olup 1 Aralık 1902'de Bosna'nın Tuzla sancağı Graçanitsa kasabasında doğdu. Muhammed Tayyib Saraybosna'da başladığı eğitimini çeşitli ülke ve şehirlerde devam ettirdi. Farklı yerlerde çeşitli görevlerde bulundu. 10 Nisan 1945 tarihinde Almanya'dan Türkiye'ye geçti. 6 Mart 1950 tarihinde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde sözleşmeli profesör olarak göreve başladı ve Ankara Üniversitesi Senatosu kendisine hadiste profesörlük unvanı verdi. Fakültede Temel İslâm Bilimleri başkanlığına getirilen Okiç hadis ve tefsir bölümlerini kurdu. Hiç evlenmeyen M. Tayyib Okiç 9 Mart 1977'de Erzurum'da vefat etti. Yugoslavya sefâretinden güçlükle izin alınarak isteği doğrultusunda Saraybosna'ya defnedildi.

Tefsir'e Dair Eserlerii:

-Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâatı (Ankara 1963).

-Yüksek İslâm Enstitüsü Tefsir Notları (Konya 1966) adıyla teksir edilmiş, Hayati Yılmaz bu notları birleştirerek yukarıdaki isimle yayımlamıştır.

-"Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi" (Hakses Dergisi, III [Ankara 1967], s. 8-9);

-"Kur'ân-ı Kerîm'i Taklid Teşebbüsleri" (Diyanet Dergisi, X/104-105 [Şubat-Mart 1971], s. 7-13) [22]

B) HADİS İLMİ

İslâm'ın bölgede yayılmasından sonra Balkanlarda ortaya çıkan ilim merkezlerinde hadisle ilgili çalışmalarda bulunanlar da olmuştur. Hadisle ilgili olarak önce Dâru'l-hadis medreseleri kuruldu. Bu medreselerin gayesi hadis ilminin öğretilmesi idi. Balkanların pek çok şehrinde bu medreseler kurulmuştu. Evliya Çelebi'nin aktardığına göre asrın ikinci yarısında bu medreselerin sayısı do-

21 İsmail Bardhi, "Hâfız İbrâhim Dallıu", *DİA*, İst. 1997, XV, 92. Ayrıca bkz İsmail Bardhi, *Hâfız İbrâhim Dalliu ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi., Ankara, 1997.

22 İbrahim Hatiboğlu, "Muhammed Tayyib Okiç", *DİA*, İst.2007, XXXIII, s. 336-338. Ayrıca bkz. Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in Hayatı ve Eserleri, Ankara 1969 (AÜ İlâhiyat Fakültesi 1968-1969 Albümü'nden ayrı basım).

kuz civarındadır.[23] Taşköprîzâde diye meşhur olan Ahmet b. Mustafa b. Halil, Üsküp'e gelerek hadis ilminin temellerini atan ilk kişilerden biri olarak kabul edilir. Makedonya'da ise İştip ve Ohri'de olmak üzere iki şehirde bulunmaktaydı. Evliya Çelebi, İştip'te I. Sultan Murat Camii'nin karşısında olan Muradiye isminde bir medresenin olduğundan bahsetmektedir. Genel dersler veren bir müderrisin olduğu bu medresede özellikle hadis ilmi anlatılıyordu.[24] Ohri'de bulunan Daru'l-hadis'te *Sahih-i Buh*ârî öğretiliyordu. [25] Böylece bir birikim oluştu. Bu da çalışmalara yansıdı. Hadisle ilgili yapılan çalışmalar ve ünlü alimler:

1. Sinan Paşa (ö. 891/1486), İstanbul'un Fethi'nden sonraki ilk kadısı Hızır Bey'in (v. 863/1459) oğludur. Anne ve baba tarafından önemli âlimler yetiştirmiş bir aile ortamından gelmektedir. Henüz yirmi yaşlarındayken Fatih (ö.886/1481) tarafından, önce Edirne'de bir medreseye, sonra Edirne Dârulhadîsi'ne müderris olarak görevlendirilmiştir. II. Bayezid tahta geçince (ö. 886/1481) Sinan Paşa, önce vezir olarak tayin edilmiş, daha sonra Edirne Dârulhadîs'ine tekrar müderris olarak atanmıştır. Önceleri daha çok akaid, fıkıh, astronomi gibi alanlarda Arapça eserler yazan Sinan Paşa, hayatının bu son döneminde, *Tazarru'nâme*, *Ma'arifnâme* ve *Tezkiratü'l-Evliyâ* adıyla Türkçe üç eser kaleme almıştır. [26]

2. *İsmail Hakkı Bursevî* (ö.1137/1725). 100'den fazla eser yazdığı kabul edilen İsmail Hakkı'nın hadisle ilgili olanları şunlardır:

Şer*hu Nuħbeti'l-fiker*.

Şer*hu'l-Hadîŝi'l-erba*'în.

Şerhu'l-Erbaîne hadîsen. İmam Nevevî'nin kırk hadisinin Türkçe tercüme ve şerhidir (İstanbul 1253, 1313, 1317). Müellifin bazı hadis şerhlerini ihtiva eden risâleleri de vardır. [27]

3. Muhammed Tayyib Okiç, (1902-1977). Çok yönlü bir alim olan Okiç hadise dair şu eserleri kaleme almıştır:

Islamska Tradicija (Saraybosna 1936, 1982). Hadis ilmiyle ilgili bir çalışmadır.

---

23 Bu medreselerden söz ederken Evliya Çelebi şu açıklamayı yapmaktadır. "Belgrad'ta hadis öğretimi: Şeyhulislam Abdurrahman Efendi, hayatının geri kalan kısmını bu şehirde müftü ve hadis müderrisi olarak geçirmiştir. Burada vefat etmiş ve Camiu'l-imara civarına defnedilmiştir. Bejadin Ameti, *Makedonya'da Hadis Çalışmaları*, Konya, 2008, (Yayımlanmamış Doktora tezi), s. 107, (Mufaku, Muhamed, *Tarih Belgrad el-İslamiye*,. Daru'l-Ma`rife. I. bs., Kuveyt 1987, s. 51'den naklen).

24 Bkz. Hâci Halife Mustafa b. Abdullah, *el-Kostantinî er-Rumî, Keşfu'z-Zünün an Esami'l-kütübi ve'l-Funûn, Vekâletu'l-Mearifi'l-celile,* İstanbul, 1941-1943. s. 485; Cahit Baltacı,, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, s. 882, M.Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler,* İstanbul, 1959, s. 112.

25 Bkz. Hâci Halife*, Keşfu'z-Zunûn,* s. 463.

26 Bkz. Adil Yavuz, "Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği," *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 25-48

27 Ali Namlı, "***İsmail Hakkı Bursevî***", *DİA*, XXIII, s. 103-104.

Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (İstanbul 1959)

İslâmiyet'te Kadın Öğretimi (Ankara 1981).

Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri (İstanbul 1995). Okiç'in Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu hadis ve tefsir dersi notları *Hadis Ders Notları* (Ankara 1965) ve *Yüksek İslâm Enstitüsü Tefsir Notları* (Konya 1966) adıyla teksir edilmiş, Hayati Yılmaz bu notları birleştirerek yukarıdaki isimle yayımlamıştır.

"İslâmiyet'te İlk Nüfus Sayımı", *AÜİFD*, VII/1 [1969], s. 11-20) [28]

4. Ahmet Davudoğlu, (ö.1912-1983) Son dönem fıkıh ve hadis âlimi olarak bilinir. Bulgaristan'ın Deliorman bölgesindeki Şumnu vilâyetine bağlı Kalaycıköy'de doğdu. İlköğrenim›ini doğduğu köyde, ortaöğrenimini Ekizce'de Medresetü'l-Aliye'de, medrese öğrenimini ise Şumnu'da yaptı. İhtisas için Mısır'a gönderildi (1936). Ezher'deki öğreniminden sonra bir süre hocalık yaptı. Bulgaristan'da Rus işgali ve komünist yönetimin işbaşına geçmesinden sonra 1944'te tutuklanarak toplama kamplarına gönderildi. Baraj inşaatında amele olarak çalıştıktan sonra, hastalanması üzerine serbest bırakıldı. Varna'daki Türk Konsolosluğu'na iltica talebiyle başvurdu. Aradan yıllar geçtikten sonra iltica talebi kabul edilerek 31 Aralık 1949 yılında Türkiye'ye göç etti. Önce Yedikule Küçükefendi Camii'ne İmam Hatip olarak atandı. Bir süre de gezici vaizlik ve 3 yıl Bursa Orhangazi Müftülüğü yaptı. Bundan sonra İstanbul Fatih Camii Kütüphanesi memurluğuna nakledildi. Bir süre İmam Hatip Lisesi'nde öğretmenlik yaptıktan sonra, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılması üzerine, buraya öğretim üyesi ve müdür yardımcısı olarak tayin edildi (1950). Daha sonra aynı kurumda müdürlük de yaptı. İlmî çalışmalarını evinde sürdüren Davudoğlu 7 Nisan 1983 tarihinde vefat etti ve Eyüp Kabristanı'na defnedildi.

Ahmet Davudoğlu'nun hadisle ilgili sayılabilecek eserleri şunlardır:

Selâmet Yolları (I-IV, İstanbul 1965-1967). İbn Hacer el-Askalânî'nin ahkâm hadislerine dair *Bülûgu'l-merâm* adlı eserinin tercüme ve şerhi olup tam adı *Bulûğu'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selâmet Yolları*'dır.

Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi (I-XI, İstanbul 1973-1980). Müslim b. Haccâc'ın *el-Câmi'u's-sahîh* adlı meşhur hadis kitabının tercüme ve şerhi olup 1986 ve 1993 yıllarında iki ayrı fihristi yapılmıştır. [29]

5. Hâfız İbrâhim Dallıu (1878-1952). Hâfız İbrâhim Dallıu'nun Hz. Peygamber ve hadisle ilgili çalışmaları bulunmaktadır.

E Lemja e të Madhit Profit dhe Jeta e Tij (Ulu Peygamber'in doğumu ve hayatı [1934]);

28 İbrahim Hatiboğlu, "Muhammed Tayyib Okiç", *DİA*, İst.2007, XXXIII, s. 336-338.
29 Bkz. Nihat Engin, "Ahmet Davudoğlu", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, s. 52-53.

Besimi i Muslimanëvet (Müslümanın inanç esasları) [1942]); Ç'është Islamizma (İslâm nedir? [ts.]);

Udha Muhammedane (Muhammed'in yolu [ts.]);

Hadithi Arbain (Kırk hadis [ts.]) [30]

6. Nâsırüddin El-Elbânî (1914-1999) Son devir hadis âlimi olarak bilinir. Arnavutluk'un İşkodra şehrinde doğdu. Arnavutluk Cumhurbaşkanı Ahmed Zogu'nun 1924 yılından itibaren ülkenin kontrolünü tamamen ele geçirip Müslümanlara baskı yapmaya başlamasından sonra ailesiyle birlikte Şam'a göç etti. Nâsırüddin temel eğitimini ailesinden aldı ve ilköğrenimini Şam'da tamamladı. Yirmi yaşlarında iken, M. Reşîd Rızâ'nın çıkardığı Mecelletü'l-Menâr'da okuduğu bazı yazılar kendisini Selefî anlayışı benimsemeye ve hadis ilmiyle meşgul olmaya yöneltti. Elbânî, Dâru'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nâdir hadis yazmalarını inceledi. Başta *Fihrisu'l-mahtû*ṭ*âti'z-Z*âhiriyye fî ilmi'l-Ĥadîŝ olmak üzere (Dımaşk 1970) değişik konularda yazma eser fihristleri hazırladı. Çeşitli ilmî çalışmalara katılan Elbânî, Mısır ve Suriye'nin birleştiği dönemde hadis kitaplarının tahkiki ve neşrini gerçekleştirmek üzere kurulan hadis heyetine seçildi. 1999'da hadis ilmine katkıları sebebiyle kendisine Melik Faysal İslâm Araştırmaları ödülü verildi. 1980 Temmuzundan itibaren Amman'a yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Vefatından bir süre önce *Silsiletu'l-eh*âdîŝi'*z-za*îfe'nin telifini çocukları ve torunlarının yardımıyla sürdürebildi. 2 Ekim 1999'da Amman'da vefat etti.

Eserleri. İbrâhim Muhammed el-Ali, Elbânî'nin 221, Ömer Ebû Bekir 217 eser kaleme aldığını belirtmiştir.

A) Hadislerin Sıhhatini Değerlendirme Çalışmaları:

Silsiletu'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fıḳhihâ ve fevâidihâ (on bir cilt halindeki eserde belli bir tasnif metodu gözetilmeden sahih hadisler geniş açıklamalarla değerlendirilmiştir, Beyrut-Riyad 1995);

*Silsiletü'l-eh*âdîŝi'*z-za*îfe ve'l-mevżû*a ve eŝeruhe's-seyyiu fi'l-ümme* (yine belli bir tasnife uyulmadan zayıf ve mevzû rivayetlerin derlendiği eser dört cilt halinde neşredilmiştir, Riyad 1996, 2001);

*Muĥtaśaru Sahîhi'l-Buh*ârî (I-IV, Beyrut 1979; Riyad, ts.);

Sahîhu't-Terĝīb ve't-terhîb (I-III, Beyrut 1402/1982, 1406/1986; Riyad 1408/1988, 1421/2000);

*Za*îf*u't-Terĝīb ve't-terhîb* (I-II, Riyad, ts.);

*Sahîhu'l-Câmi'i'ṣ-sa*ğīr ve ziyâdât*uh* (I-IV, Riyad 1986; Beyrut 1990);

30 İsmail Bardhi, "Hâfız İbrâhim Dallıu", *DİA*, İst., 1997, XV, s. 92.

*Zaîfu'l-Câmi'i's-sa*ğīr ve ziyâdât*uh* (I-II, Beyrut 1979);

Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd (I-III, Riyad 1989);

Zaîfu Süneni Ebî Dâvûd (Beyrut 1991);

Sahîhu Süneni't-Tirmiźî (I-III, Beyrut 1988);

Zaîfu Süneni't-Tirmiźî (Beyrut 1991);

Sahîhu Süneni'n-Nesâî (I-III, Beyrut 1988);

Zaîfu Süneni'n-Nesâî (Beyrut 1990);

Sahîhu Süneni İbn Mâce (I-II, Beyrut 1986; Riyad 1986);

Zaîfu Süneni İbn Mâce (Beyrut 1988);

Sahîhu Mevâridi'z-zam'ân (I-II, Riyad 1422/2002);

Zaîfu Mevâridi'z-zam'ân (Riyad 1422/2002).

B) Hadislere Dayanarak Yaptığı Çalışmalar.

*el-Hadîsu h*üccetün bi-nefsihî fi'l-'*aḳāid ve'l-aḥkâm* (baskı yeri ve tarihi yok); eseri Mehmet Kubat, Hadis Üzerine Selefî bir Yaklaşım adıyla Türkçe'ye çevirmiştir [İstanbul 1992];

es-Semeru'l-müstetâb fî fıḳhi's-sünne ve'l-kitâb (baskı yeri ve tarihi yok);

Vücûbu'l-aḫź bi-*hadîsi'l-âhâd fi'l-aḳāid* (Amman 2002);

Menziletu's-sünne fi'l-İslâm (baskı yeri ve tarihi yok);

ez-Zebbu'l-ahmed an Müsnedi'l-İmâm Ahmed (Beyrut 1999);

*er-Reddu'l-müfhim 'alâ men h*âlefe'l-ulemâ*e ve teşeddede ve ta'assabe* (Amman 1421);

*S*ıfat*u salâti'n-nebî* (Beyrut 1971; Riyad, ts.; müellifin *Telhîs*u *S*ıfati *salâti'n-nebî* adıyla ihtisar edilip yayımladığı eser [Dımaşk 1973] Türkçe'ye tercüme edilmiştir [trc. Yunus Vehbi Yavuz - Selman Başaran, *Hz. Peygamber'in Namaz Kılma Şekli*, İstanbul 2002; trc. Osman Arpaçukuru, aynı isimle, İstanbul 2004]);

*H*ükmü târiki'*s-salât* (Riyad 1412);

Salâtu't-terâvîḥ (Riyad 1421);

*Taḫź*îr*u's-sâcid min ittiḫâźi'l-ḳubûri mesâcid* (Dımaşk 1377/1957; Beyrut 1972, 1979);

el-İsrâ ve'l-mi'râc (Amman 1421/2000);

Ḳıyâm*u Ramażân* (Dımaşk 1978);

Hiccetu'n-nebî (Dımaşk 1967; Beyrut 1399);

et-Tevessül ahkâmuhû ve envâ'uhû (Beyrut 1986, 1990);

el-Ecvibetu'n-nâfi'a 'an esileti lecneti mescidi'l-câmi'a (baskı yeri ve tarihi yok);

Ahkâmu'l-cenâiz ve bideihâ (Dımaşk 1969; Beyrut 1969; müellif daha sonra bu eserini *Telhîśu ahkâmi'l-cenâiz* adıyla ihtisar etmiştir [Amman 1981; Riyad 1410]);

Âdâb*u'z-zifâf fi's-sünneti'l-mutahhara* (Beyrut 1968, 1409; trc. Ali Arslan, Hadis-*i Şeriflere Göre Evlenme Âdâbı*, İstanbul, ts.);

Hicâbu'l-mer'eti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-Sünne (Beyrut 1969, 1978;

Cilbâbu'l-mer'eti'l-müslime ismiyle yayımlanan eseri [Amman 1413] müellif *Telhîśu Hicâbi'l-mer'eti'l-müslime* adıyla özetleyerek neşretmiştir [baskı yeri ve tarihi yok]);

Ḳıss*atu'l-mesîh ed-deccâl ve nüzûli Îsâ aleyhi's-salâtü ve's-selâm* (Amman 1396);

Nasbu'l-mecânîḳ li-nesfi ḳıssati'l-Garânîḳ (Dımaşk 1949, 1952; Beyrut 1417/1996);

Naḳdu nusûs hadîŝiyye fi's-seḳāfeti'l-İslâmiyye (Dımaşk 1967).

C) Tahkik-Tahrîc-Ta'lîk Çalışmaları.

El-Elbânî'nin çokça tahkik-tahrîc-ta'lîk çalışmaları bulunmaktadır. Çokluğu ve direk kendine ait olmaması nedeniyle onlar üzerinde durmak istemiyoruz. [31]

7. Abdulkadir el-Arnaut Hicrî 1347 (1928) yılında Arnavutluk'ta doğmuş, hicrî 14.10.1425 yılının Cuma günü fecir vaktinde Suriye'nin başkenti Şam'da vefat etmiştir. Ancak tam adı adı şöyledir: Kadrî b. Savkal b. Abdul b. Sinan'dır. El-Arnaut diye meşhur olmasının nedeni ise, Türklerin Arnavutluk ülkeisinden olan herkese Arnavut adını vermesinden dolayıdır.

Geride birçok önemli kitaplar ve tahkikler bırakmıştır. En tanınmış tahkiki ise, İbn Kayyım'in *Zâdu'l-Meâd* adlı kitabının tahkiki ile İmam Ahmed'in *Müsnedi*'inin tahkikidir.[32]

8. Şuayib el Arnavut. (1928-)Son devir hadis âlimi olarak bilinir. Aslen Arnavut kökenli olan Şuayip el Arnavut 1928 yılında Şam'da dünyaya geldi, Şam'daki meşhur âlimlerden sarf, nahiv, belagat ve edebiyat gibi alanlarda dersler alarak kendisini geliştirdi. Eğitim sürecinde nassları doğru anlamayı, sahih ve dakik bir şekilde istinbatta bulunmayı, delili ortaya koyma yeteneğini de kazanan Arnavut, İslam fıkhını da öğrendi. 15 yıllık eğitiminin ardından çeşitli kurumlarda hoca-

31 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Nâsırüddin El-Elbânî", *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 403-405.

32 Bkz. http://islamhouse.com/tr/author/44137/ (erişim 30.01.2016)

lık yapan ve tahkik alanında çalışma yapan Arnavut, 20 yıl kaldığı el *Mektebu'l-İslamî*'de 72 ciltlik temel eserin tahkikine katıldı. Siyasal ortamın olumsuzluğu nedeniyle 1982 yılında Ürdün'e yerleşen ve Ürdün'de tahkik alanında en önemli eserleri İslam dünyasına kazandıran Şuayip el Arnavut, kitaplarının büyük bir kısmını bu dönemde ortaya koydu. Çalışmalarının toplamı 270 civarındadır. [33]

el-Mektebetu'l-İslâmiye'de yayımlananlar:

- *Şerhu's-Sunne*, Beğavî, 16 ciltd

- *Ravdatu't-Tâlibîn*, Nevevî, Abdulkadir Arnavut ile birlikte, 12 cild

- *Muhezzeb el-Eğânî*, İbn Manzûr, 12 cild

- *El-Mubdi' fî şerhi'l-Mukni'*, İbn Muflih el-Hanbelî, 10 cild

- *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, İbnu'l- Cevzî, Abdulkadir Arnavut ile birlikte, 9 cild

- *Metâlibu Uli'n-Nuhâ fi Şerhi Ğâyeti'l-Muntehâ*, Ruhaybânî, müşterek, 6 cild

- *El-Kâfi fi fıkhı'l-İmâm el-Mubeccel Ahmed b. Hanbel*, İbn Kudâme, müşterek, 3 cild

- *Menâru's-Sebîl fi Şerhi'd-Delîl*, İbn Davyan, 2 cild

- *El-Menâzil ve't-Teyyâr*, Usâme b. Munkız, 1 cild

- *Musnedu Ebi Bekr*, Mervezî, 1 cild

Muessesetu'r-Risale'de yayımlananlar:

- *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Zehebî, 25 cilt

- *El-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, Bi-Tertîbi'l-Emir Alauddin Ali b. Balaban*, 18 cild

- *Sunenu'n-Nesâî el-Kubrâ*, Hasan Çelebi ile birlikte, 12 cilt

- *El-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zebbi an sunneti ebi'l-Kâsım*, İbn Vezir, 9 cild

- *Sunenu't-Tirmizî*, 6 cild

- *Sunenu'd-Darakutnî*, Hasan Çelebi ile birlikte, 5 cild

- *Zâdu'l-Meâd fi Hadyi Hayri'l-İbâd*, İbn Kayyım, Abdulkadir ile birlikte, 5 cild

- *Târihu'l-İslâm*, Zehebî, Dr. Beşşâr Avad Ma'ruf ile birlikte, sadece 4 cildi yayımlandı

33 *İslam Alimi Şuayip El Arnaut, Samsun'da Söyleşiye Katıldı* http://www.haber3.com/islam-alimi-suayip-el-arnaut-samsunda-soylesiye-katildi-801253h.htm#ixzz3yRh2uCHi (erişim 27.01.2016). Geniş bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular, -Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi-*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s. 15-50.

- *Et-Ta'liku'l-Mumecced Şerhu Muvattai Muhammed,* Ebu'l-Hasenât el-Leknevî, 4 cild

- *Musnedul-İmam Ahmed*, 50 cild,

- *El-Âdâbu'ş-Şeriyye ve'l-Men'u'l-Meriyye*, İbn Muflih el-Hanbelî, Ömer Hasan el-Kıyyam ile birlikte, 4 cild

- *Tâbâkatu'l-Kurrâ*,, Zehebi, Dr. Beşşâr Maruf ile birlikte, 2 cild

- Mevaridu'-z-Zam'ân bi-zevâidi Sahih-i İbn Hibban, Heysemi, Rıdvan Araksûsî ile birlikte, 2 cilt

- *Şerhu'l-Akîti't-Tahâviyye*, İbn Ebi'l-İzz, Dr. Abdullah et-Türki ile birlikte, 2 cild

- *Riyâzu's-Sâlihîn*, Nevevî, 1 cild

- *El-Merâsîl*, Ebû Davud, 1 cilt[34]

C) KELÂM

İslam inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi gibi konuları inceleyen kelâm ilmi, Balkanlarda diğer İslamî ilimlerle birlikte gelişme kaydetmiş, bunun sonucu olarak bölgede yetişen kelamcılar üzerlerine düşeni yapmaya çalışmışlar ve yeni eserler kaleme almışlardır. Bölgede sadece kelâmî eserler yazılmamış, İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları, bölgenin dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak bölge kelamcıları âlimleri tarafından yeniden yorumlanmıştır. Bilhassa Batılılaşma sürecinin hızlandığı bir dönemde İslâm diniyle ilgili olarak Batılı yazarlarca ileri sürülen itirazları cevaplar bulunulmaya çalışılmış, bu arada nikâh, talâk, tesettür konularını, ayrıca kısas ve had cezaları gibi amelî hükümleri savunular hale gelinmiştir. İşte bölgede yetişen ünlü âlimler ve eserleri:

1. Hasan Kâfî Akhisârî (ö.1024/1615) Siyasetname alanıyla ilgili *Us*ûl*u'l-hikem Fî Nizâmi'l-Alem*[35] adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlim ve müellifidir. Ramazan 951'de (Aralık 1544) Bosna-Hersek'teki Akhisar (Prusac) kasabasında doğdu. Zi'bî, Akhisârî, Bosnevî nisbeleriyle anılır. Bosna-Hersek'te Hasan Kafija Pruščak diye tanınmıştır. 982 (1574) tarihli tahrir defterinde, Akhisar'ın Sultan Bayezid Camii mahallesinde yaşadığı kaydedilen (BA, TD, nr. 535, s. 103) Dâvud oğlu Turhan'ın Hasan Kâfî'nin babası olduğu ve Hasan Kâfî'nin bu mahallede doğduğu söylenebilir. "Kâfî" mahlasını "ilm-i kâf"ta (?) olan mahareti sebebiyle aldığı zikredilmektedir. Kaynaklarda Hasan Kâfî'nin 15 Şâban 1025 (28 Ağustos 1616)

34 Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular, -Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi-*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s. 44-78.

35 Bkz. Rıdvan Bayer, "Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı Ve Siyasetname Alanı İle İlgili "Usûlü'l-Hikem Fî Nizâmi'l-Alem" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, cilt: IV, sayı: 8, 2011, s. 131-145.

tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Hasan Kâfî Arapça olarak dil, mantık, kelâm, fıkıh, biyografi ve siyaset alanlarında on sekiz eser kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı Bosna-Hersek'te yakın zamanlarda Boşnakça'ya tercüme edilmiştir.

Kelâm ilmine dair eserleri:

-Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-i'tiḳādât. Akaide dair konuları ihtiva eden eser Mahmud Esad tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Mehmed Birgivî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1305).

-Ezhâru'r-ravżât fî şerĥi Ravżâti'l-cennât.

-Nûru'l-yaḳīn fî uśûli'd-dîn, Estergon Kalesi'nin muhasarası esnasında (1014/1605) kaleme alınıp Lala Mehmed Paşa'ya ithaf edilen eser Tahâvî'nin Risâle fî uśûli'd-dîn adlı kitabının şerhidir. Başagiç, T. Okiç ve M. Hanciç tarafından Hasan Kâfî'ye nisbet edilen el-Münîre adlı akaid kitabı Şabanoviç'e göre Kemalpaşazâde'ye aittir.[36]

2. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725). 100'den fazla eser yazdığı kabul edilen İsmail Hakkı'nın kelamla ilgili olanları şunlardır:

-Şerhu Şuabi'l-îmân (İstanbul 1304);

-Şerhu'l-kebâir (Rumûzü'l-künûz) (İstanbul 1257). [37]

3. Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895). Giritli Sırrı Paşa'nın kelamla ilgili çalışmaları şunlardır;

-Şerh-i Akâid Tercümesi Necmeddîn en-Nesefi'nin,'Akâidü'n-Nesefî isimli kitabına Sadettîn et-Taftâzâni'nin yazdığı *Şerhu'l-'Akâid'in* tercümesidir.252 1292'de Rusçuk'ta basılmıştır.

-Rü'yetullah'a Dâir Risâle Şerhu'l-'Akâid tercümesinin Cenâb-ı Zülcelal'i âhirette görmenin mümkün olup olmadığı hususundaki bölümün müstakil tercümesidir. 1293'de Rusçuk'ta basılmıştır.

-Nakdü'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm Taftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâid*'i ile, Hayâlî, Siyelkutî gibi kelâm âlimlerinin haşiyelerinden özetlenerek hazırlanmıştır. Pek çok baskısı yapılan eserden bazı bölümleri Kazım Albayrak çıkartarak "*İlm-i Kelâm›ın Özü*" ismi ile sadeleştirerek neşretmiştir (İstanbul 1987)

-Er-Rûh. Eser, Kur'ân-ı Kerim'in İsrâ sûresinde yer alan ruhla ilgili 85. âyetin tefsirini içermektedir. Bu risale MÜİF öğrencisi İsmail Sarıoğlu tarafından bitirme tezi olarak aslına uygun bir şekilde sadeleştirilmiştir. (tez no: 15855, İstanbul).

-Ârâü'l-milel Kitapta kelam ilminin kısa bir tarihçesi verildikten sonra sahabeden başlayarak ümmet arasında ortaya çıkan fikrî ihtilaflara değinilmektedir. 1303 tarihinde Mürettebiyye matbaasında 223 sayfa olarak basılmıştır.

36 Bkz. Muhammed Aruçi , "Hasan Kâfî Akhisârî", *DİA*, İst. 1997, XVI, 326-329; Mehmed Handŋić, *el-Cevheru'l-esnâ fi terâcimi ulemâi ve şu'arâi Bosna* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire, 1413/1992, s. 61-71.

37 Ali Namlı, "***İsmail Hakkı Bursevî***", *DİA*, XXIII, s. 103-104.

-Mi'yârü'l- Makâl. Bir mukaddime ile dokuz başlıktan oluşan eser, medreselerde ders kitabı olarak okutulmak üzere Arapça metnin yanında Türkçe tercümesi de verilen bir mantık kitabıdır. 1303 tarihinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

-Nûrü'l-Hüdâ li-men istehdâ. Müellifin, Hıristiyan misyonerliğini eleştirmek amacıyla kaleme aldığı reddiye türünde bir eseridir. Kitap dönemin Diyarbekir Keldânî Kilisesi Başpiskoposu Abdi Yesû' Efendi ile müellif arasında geçen münazaraları da içermektedir. [38]

4. Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912) Osmanlı devrinin son dönem ulemasından Manatırlsı İsmail Hakkı Efendi, ulemayı sitte olarak bilinen meşhur din âlimlerindendir. Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, son dönem Osmanlı uleması arasında birçok özelliğiyle temayüz etmiş, başta kelam akaid ilmi olmak üzere tefsir ve fıkıh ilmi alanında eserler vermiş, bu alanlarda eserler telif etmiştir. Kelam ilmi alanında ise temayüz etmiştir. Ayrıca bu ilim dallarında İstanbul'da dönemin önemli okullarında dersler vermiştir. Kelam ilminde devrin önemli kelam uleması arasında İzmirli İsmail Hakkı gibi şahsiyetlerle birlikte yeni dönem kelam ilminde ilk adımların atılmasına da vesile olmuştur. [39]

Kelâm'a Dair Eserleri:

-Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye (Beyyinât-ı Ahmediyye). Hüseyin el-Cisr'e ait er-Risâletü'l-Ĥamîdiyye adlı eserin tercümesi ve şerhi olup Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edildikten sonra dört cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1307-1308, 1329). IV. cilt, diğer ciltlerde yer alan nübüvvete dair konuların şerhi mahiyetinde olup bizzat müellif tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet Gül eseri Risâle-i Hamidiyye (İslâm Hak ve Hakikat Dinidir) adıyla sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1973, 1980).

-Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhât-ı Nûniyye (İstanbul 1312). Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Hızır Bey'in el-Kasîdetü'n-nûniyye'sinin şerhidir.

-Mevâidü'l-in'âm fî akāidi'l-İslâm (İstanbul 1314). Askerî liselerde okutulmak üzere kaleme alınmış bir eserdir.

-Telhîsü'l-kelâm fi berâhîni akāidi'l-İslâm (İstanbul 1324). İslâm akaidini özet halinde ihtiva eden bir eserdir.

-Hak ve Hakîkat (İstanbul 1329). Reinhart Pieter Anne Dozy'nin kaleme aldığı ve Abdullah Cevdet'in *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla Türkçe'ye çevirdiği esere reddiye olarak yazılmıştır. [40]

38 Eserleri hakkında bkz. Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, , II, 761; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *DİA*, XXXVII, 128; Ekrem Gülşen "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa Ve Tefsir Anlayışı", s. 167-169.

39 Bkz. Süleyman Baki, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", s. 83-106.

40 Bkz. Salih Sabri Yavuz , "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, XXVII, 564; Süleyman Baki, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", s. 98-101; Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-17, 95.

D) FIKIH

Fuat Köprülü'nün ifadesiyle, "*Müşterek İslâm medeniyetinin en dikkate değer mahsullerinden biri de fıkıh (fikh) dediğimiz İslâm hukûku'dur. İslâmiyet dâiresine giren kavimler, evvelce ne gibi hukuk müesseselerine mâlik olurlarsa olsunlar, fıkıh hükümlerini kabûle ve ona bağlı kalmağa mecbûr oluyorlardı. Bununla beraber, eski hukûkî an'anelerin, asırlarca onlara tâbi olmuş kavimler tarafından kolay kolay unutulmayacağı pek tabiî idi; bu an'aneler İslâm fıkhının inkişâfı üzerinde te'sir icra ettiği gibi, meselâ Türk, Arap, Fars hukûkî vicdanlarının birbirinden farklı olması da, yine onun te'siri iledir.*"[41]

"Müslüman Türklerin ilim ve irfanıyla İslâm'a ve hususiyle İslâm Hukukuna intibakları ve 300'e varan İslam hukukçusu yetiştirmeleri, hatta onların fıkha dair eserlerinin 350'den fazla oluşu fevkalâde calib-i dikkattır. Bu hal onların ileride kuracakları Türk-İslam İmparatorluklarına ne derece layık olduklarını göstermekte idi. Fetva kitaplarının 20 kadar olduğu 350'den fazla Fıkıh eserinin % 98'i Hanefî Fıkhına dâirdir. Filhakika, Mâvarâ' al-Nahr, Hanefî mezhebinin kal'ası olmuştur. Öyle ki, bu mezhebi, hususiyle Hanefî Fıkhını Mâvarâ' al-Nahr mezhebi ve Fıkhı saymak mümkün olsa gerektir. …."[42]

Balkanlarda yazılan fıkha dair kitaplar, bölgedeki dini-toplumsal hayatın ihtiyaçlar birlikte özgün olmaktan ziyade şerh ve haşiye türünden olduğu anlaşılmaktadır. İşte bölgede yetişen ünlü âlimler ve eserleri:

1. Pîr Mehmed Üskübî (ö.1020/1611): Pir Mehmed b. Hasan (Abdullah) Üskübî, Devşirme çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya geldi. Babasının adını Zahîrüi-kudât adlı eserinin mukaddimesinde Hasan olarak vermesine rağmen Bağdatlı İsmail Paşa tarafından adı, Abdullah şeklinde kaydedilmiştir. Üskübî Pır Mehmed Efendi yeniçeri olmuş fakat ardından ilim yolunda kariyer yapmayı kafaya koymuş, uzun yıllar Üsküp müftülüğü yapmıştır. Ardından çeşitli medreselerde müderris olarak görev yaptı. Yenipazar müderrisi iken eşkıya darbesiyle bir gözü sakatlandı. Bu sebeple "Yekçeşm" ve "Kör Müftü" lakaplarıyla da bilinir. Üsküp müftüsü iken 1020 (1611)'de vefat etti. Pîr Mehmed Üskübî'nin fıkıhla ilgili eserleri şunlardır:

- *Muînu'l-müftî fi'l-cevâb ale'l-müsteftî (Fetâvâ-yı Üskûbî, Fetâvâ Kör Müftî)*. Eserde Türkçe fetvalar ve Arapça nakilleri fıkıh kitapları sistematiğine göre sıralanmıştır.

- *Zahîru'l-kudât*. Arazi, vergi, vakıf hukukuyla ilgili olan eserde Üskübî'nin kendi fetvalarının yanı sıra Kemalpaşazâde, Çivizâde, Ebüssuûd Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi, Esad Efendi, Bolulu Mustafa Efendi, Ebû Said Efendi, Bahâî

41 M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Barthold), s. 146. (W. Bardhold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*[İzahlar kısmı, M. Fuad Köprülü'ye âit, TTK, Ankara 1973 (ilk baskı, İstanbul 140)

42 Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları,* Ankara, 1976, s. 305-307.

Mehmed Efendi, Hanefî Mehmed Efendi, Yahyâ Efendi, Muîd Ahmed Efendi gibi Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarına da yer verilmiştir.[43]

2. Hasan Kâfî Akhisârî (ö. 1024/1615). Akhisârî fıkıh ilmine dair eserleri:

-Semtu'l-vuśûl ilâ ilmi'l-uśûl. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair *Menârü'l-envâr* adlı eserinin muhtasarıdır.

-Şerhu Semti'l-vüśûl ilâ ilmi'l-uśûl. İstanbul ve Rumeli ulemâsının tavsiyesi üzerine önceki esere şerh olarak yazılmıştır. Muhammed Sâlih Debdûb bu iki eseri, Medine'deki Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunan birer nüshasına dayanarak el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (Medine 1992).

-Hadîḳatu's-sılât fî şerĥi Muhtasari's-salât.

-Risâle fî hâşiyeti Kitâbi'd-Da'vâ li-Śadrişşerî'a. Tâcuşşerîa'ya ait *Viḳāyetu'r-rivâye* üzerine Sadrüşşerîa tarafından yapılan şerhin kısmî bir hâşiyesidir.

-Seyfu'l-ḳudât fi't-ta'zîr. Hanefî mezhebinin zina konusundaki görüşlerini eleştirenlere cevap olarak kaleme alınmıştır. [44]

3. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725). 100'den fazla eser yazdığı kabul edilen İsmail Hakkı'nın fıkıhla ilgili olanları şunlardır:

-Fıkıh Şerhu Fıḳhi'l-Keydânî.

-Risâle-i Mesâili'l-fıkhiyye .

-Risâletü'l-Câmia li-mesâili'n-nâfia .

-Kitâbu'l-Fazl ve'n-nevâl,

-İhtiyârât,

-Ecvibetu'l-Hakkıyye an es'ileti'ş-Şeyh Abdirrahmân. [45]

4. Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912). Pek çok eser yazdığı kabul edilen İsmail Hakkı'nın fıkıhla ilgili olanları şunlardır:

-Ahkâm-ı Şehr-i Sıyâm. Eserde yalnız ramazan ayına dair meselelere değil ebeveyn hukukuna riayet, namaz, selâm ve Kur'an tilâveti gibi konulara da yer verilmiştir. Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilen eser daha sonra kitap halinde neşredilmiştir (İstanbul 1309).

-Mevâhibü'r-rahmân fî Menâkıbi'n-Nu'mân (İstanbul 1310). İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-A*ẓam Ebî Ĥanîfe en-Nu*'mân* adlı eserinin aslına tam sadık kalınmadan yapılmış tercümesidir.

-Vesâilü'l-felâh fî mesâili'n-nikâh (İstanbul 1313). Nikâh, talâk, îlâ ve zıhâr gibi konuları ihtiva eder.

43 Bkz. Şükrü Özen, "Pîr Mehmed Üskübî", *DİA*, İst. 2007, XXXIV, s. 276-277.
44 Bkz. Muhammed Aruçi , "Hasan Kâfî Akhisârî", *DİA*, İst. 1997, XVI, 326-329.
45 Ali Namlı, "***İsmail Hakkı Bursevî***", *DİA*, XXIII, s. 103-104.

-Şerhu's-sadr bi-fezâili leyleti'l-kadr (İstanbul 1325).

-*Kitâbü'l-vesâyâ ve'l-ferâiz* (İstanbul 1326).

-*Kosova Sahrâsı Mev'izası* (Selânik 1327). Sultan Mehmed Reşad ile birlikte yaptığı Rumeli seyahati esnasında Selânik'te verdiği cuma vaazının özetinden ibaret küçük bir risâledir.

-*Usûl-i Fıkıh* (İstanbul 1328). Mekteb-i Hukūk-ı Şâhâne'de okutulmak üzere hazırlanmıştır. [46]

5. Seyfullah Efendi (1859-1932) Bosna-Hersekli âlim olarak bilinir. Bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin Konjiç (Belgradcık) kasabasında doğdu. 29 Aralık 1932 tarihinde vefat etti. Fıkıh ve ferâiz ilminde uzman sayılan, Boşnakça yanında Arapça ve Türkçe de bilen Seyfullah Efendi bu üç dilde eser vermiştir. Bosna-Hersek'te İslâmî ilimlerde Arapça ve Türkçe yazan son dönem âlimlerinden biri olduğu gibi bu sahada Boşnakça yazan neslin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Türkiye'deki İlâhiyat fakültelerine ve İslâmî ilimlere katkısı olan Muhammed Tayyib Okiç onun öğrencisidir.

Eserleri. Çoğu risâle şeklinde olan eserlerinin yalnızca bir kısmı neşredilmiştir.

-*Tecvîdu'l-inâs*. Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1907, 1927).

-*Ahvâl-i Nisâ*. Yine Boşnakça yazılan bir risâledir (Sarajevo 1907, 1927).

-*Zubdetü'l-ferâiż*. Hanefî mezhebine göre ferâiz konularını içeren bu Arapça eser Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ders kitabı olarak okutulmuştur (Sarajevo 1327/ 1909).

-*Dürr-i Yektâ Tercümesi*. Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviridir (Cazin 1911).

-*Kitâbu'n-Nikâh.*

-*Esahhu'l-akżiye fî lubsi'l-ḳalensuveti'n-Nasrâniyye* (Sarajevo 1919).

-*Ahsenu'l-vesîle fî ma'rifeti'l-vesâyâ ve'l-vasiyye* (Sarajevo 1338/1920).

-*Smrt Hazreti Fatime*. Hz. Fâtıma'nın vefatını konu alan bu manzum eser Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1343/1924, 1360/1941).

-*Şurût-i Salât.* Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviri olan eserin Latin harfleriyle çeşitli neşirleri vardır (Sarajevo 1930, 1931, 1933, 1940, 1943).

Seyfullah Efendi'nin Boşnakça, Arapça ve Türkçe henüz neşredilmemiş eserleri de vardır.[47]

46 Bkz. Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, XXVII, 564; Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-17, 95.

47 Bkz. Muharem Omerdić, "Seyfullah Efendi", *DİA*, İst. 2009, XXXVII, s. 34-35.

E) TASAVVUF

Balkanlar'da İslamiyet'in tanınmasında ve tasavvufî geleneğin yerleşmesinde tasavvufî tekkelerin önemli katkıları vardır. Bu tekkelerden bir kısmı günümüze kadar ulaşmış ve faaliyetlerine devam etmektedir. Ancak önemli bir bölümü ise ya yıkılmıştır yahut bu manada faal değildir. [48]

Balkanlarda Osmanlı sınırları içerisinde yer alan Arnavutluk, Bosna- Hersek, Kosova, Makedonya, Yunanistan ve Bulgaristan topraklarındaki Müslüman köy ve kasabaların genelinde bir tekkenin varlığı bir gerçektir. Halvetîlerin başı çektiği bölgede Bektâşîler, Kâdirîler ve Rifâîlerin onları takip etiği görülmektedir. Ayrıca buralarda Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Sa'diyye, Şazeliyye ve Melâmîlik gibi tarikatların faaliyetleri kayda değer seviyeye ulaşmıştır. Arnavutlar daha çok Bektâşî Tarîkatı'na mensupken, Boşnak, Pomak, Türk ve diğer milletler arasında Halvetî, Kâdirî, Nakşî, Mevlevî, Melâmî gibi tarîkatlar yaygınlık kazanmıştır. Arnavutların genelde Yeniçeri Ordusu içerisinde görev almaları veya devşirmelerin daha çok bu bölgeden seçilmesi nedeniyle doğal olarak Bektâşîliğe girdiklerini, Boşnak ve diğer ulusların ise Osmanlı bürokrasisi ve idarî kadrolarında görev almaları, padişahlara sadakatleri onları zaman içerisinde Halvetî, Mevlevî, Melâmî ve Nakşîliğe yöneltmiş olmalıdır. Prizren Halvetî Tekkesi Halvetîlerin âsitânesi iken, Dimetoka Bektâşîlerin âsitânesidir. Her iki tarîkat meşâyihi bu merkezlerde, diğerleri ise Konya, İstanbul, Bursa gibi merkezlerde eğitimlerini tamamlamaktadırlar. Bu tespitler Rumeli yakasının "dest-i takvâ" ile alındığını, "i'lây-ı kelimetullah" şuurunun tasavvufî cereyanlarla bu topraklarda yeniden ete kemiğe büründüğünü göstermektedir. Akıncılarımızı Otranto kapılarına kadar götüren Malazgirt'le başlayan "Kızılelma" ülküsü, Rumeli erenlerinin Balkanları Anadolu mayası ile bereketli kıldıklarını göstermektedir. Tekkelerin vahdet, muhabbet ve ahlak felsefeleri bölgeyi İslâm'ın kültür, medeniyet, mâneviyat ve mîmârî mahsulleri ile çiçeklendirmiştir.[49] Osmanlı dönemi Tasavvuf düşüncesinin, Anadolu ve Balkanlar'la yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Dönemin sosyal ve siyasal şartlarına, coğrafyanın iktisadi ve kültürel durumuna göre farklılıklar varsa bile şu çizgi değişmemiştir: Hoca Ahmed Yesevî'nin mısralarında yer alan pek çok konuyu Yunus Emre tekrarlamış, aynı sada yüzlerce sufinin himmet ve gayretleriyle Edirne, Sofya, Üsküp, Belgrat ve Bosna'da yankı bulmuştur.[50] İşte bölgede yetişen ünlü sûfiler ve eserleri:

1. Sofyalı Bâlî Efendi, (ö. 960/1553) *Fusûsü'l-hikem* şârihi, âlim, şair ve mutasavvıf olarak bilinir. Bugünkü Arnavutluk sınırları içinde kalan Usturumca'da doğdu. Tahsilini Sofya ve İstanbul'da tamamladı. Daha sonra Halvetî şeyhlerinden Kasım Çelebi'ye intisap etti. Hayatını İslâm dininin emir ve yasaklarını öğ-

48 Bkz. İdris Türk, "Kosova ve Makedonya'da Halvetîlik", s. 429-441.

49 Bkz. Kadir Özköse, "Balkanlar'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 189-230.

50 Bkz. Mustafa Kara, "Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt 10, Sayı 2, 2001, s. 3-7.

renmek ve insanlara anlatmakla geçiren Sofyalı Bâlî Efendi, 1553 (H. 961) senesinde Sofya'da vefat etti. Kabri, Sofya yakınındaki Selimiye'dedir.

Tasavvufa dair Bâlî Efendi'nin en meşhur eseri Şerhu'l-Fusûs'tur. Arapça olarak kaleme aldığı bu eserin en önemli özelliği, bazı konularda diğer *Fusûsü'l-hikem* şârihlerine muhalif görüşler ihtiva etmesidir. Meselâ ona göre Firavun'un imanı konusunda İbn'ül-Arabî'nin asıl kanaati *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki fikridir. Bu eserinde İbnü'l-Arabî Firavun'un cehennemde ebedî kalacağını söyler. *Fusûsü'l-hikem*'inde Firavun'un imanının geçerli olup olmadığı konusunda yer alan ifadelerinin ise şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürer. [51]

2. Abdullah Bosnevî (ö.1054/1644) *Fusûsu'l-hikem* şerhiyle tanınan âlim ve mutasavvıf olarak bilinmektedir. 992 (1584) yılında doğdu. Tahsiline doğum yeri olan Bosna'da başladı, İstanbul'da devam etti. Daha sonra Konya'ya geldi. Konya'da vefat etti ve Sadreddîn-i Konevî'nin yanına defnedildi. Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, Fusûsu'l-hikem'i tercüme ve şerhetmiş olmasıdır.[52]

-Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-fusûs. Kısaca Şerh-i Fususu'l Hikem adıyla anılan Muhyiddin İbn Arabi'nin Fususu'l Hikem adlı eserinin Türkçe şerhidir.

-Şerh-i Fusûs. *Fususu'l Hikem*'i ikinci kez Arapça olarak şerh ettiği eseridir.

-Kurratu ayni'ş-şuhûd ve mir'âtu arâyisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd. İbnü'l-Fârız'ın tâiyyesinin şerhidir.

-Kitâbu sırrı'l-hakâyıkı'l-ilmiyye fi beyânil-a'yâni's-sâbite. Tasavvufun en önemli kavramlarından biri olan A'yân-ı sâbite hakkında çalışmasıdır.

-Kitâbu'l-lubbi'l-lub fî beyâni'l-ekli ve'ş-şurb. Yemek içmekle ilgili Kur'an'ın ifadelerini yorumlayan bir çalışmadır.

-Kitâbu sırrı'l-feyz ve'l-asr fî tefsiri sûreti'l-asr. Zaman'ın tasavvufi anlamını açıkladığı eseridir.

-Şerh-i cezîre-i mesnevî. Mesnevi'den seçilen 360 beytin şerhidir.

-Risâlefi beyân-i temessül-i Cibril fi sûratil-beşeris-seviy: Bu risâle, tasavvufî kavram ve açıklamaların yoğun bir şekilde kullanıldığı bir risaledir.

-Metâliu'n-nûris-seniyyi an tahâretin-nebiyyil-arabiyyi: Eserde Kâdızâdeler-Sivâsîler arasında geçen tartışmalardan birisi olan, Hz. Peygamberin ebeveyninin müşrik olup olmadığı meselesine entelektüel bir cevap vermek için yazılmıştır.

-Kitâbu'l-kurâ 'r-rûhiyyi 'l-memdudli'l-ezyâfi 'l-vâridîn emin merâtibıl-vücûd.

-Kitâbu müntehâ mekâsıdt'l-kelimât ve mübtegâ teveccüh-i vücühi't- taayyunâtfî

51 Bkz. Mustafa Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *DİA*, İst. 1992, V, s. 20-21.

52 Bkz. Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İst. 1988, I, s. 87; Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevi ve Meratib-i Vücud Risalesi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

beyân-i ekmeli'n-neş'ât: Bosnevî, müridlerinden bazılarının *Futûhât'ın* yedinci bölümünde geçen "Bilki, neş'et-i insaniyyenin en mükemmeli bu dünyâdaki neş'ettir" sözünün anlamını sormaları üzerine, bu sözü açıklayarak neş'et-i insâniyyenin bu dünyâda Hakk'ın bütün özellikleriyle tecellîsine mazhar olduğu için en mükemmeli olduğunu birçok delil ile ortaya koymaktadır.[53]

3. *İsmail Hakkı Bursevî* (ö.1137/1725). 100'den fazla eser yazdığı kabul edilen İsmail Hakkı'nın tasavvufla ilgili olanları şunlardır:

*-Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)***.** Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meŝnevî'sinin ilk 738 beytinin şerhidir (I-II, İstanbul 1285, 1287).

-Şer*hu'l-Muhammediyye (Ferâhu'r-rûh).* Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye'sinin şerhi olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1252, 1255, 1256, 1258; İstanbul 1274, 1294).

-Tamâmu'l-feyż fî bâbi'r-ricâl. Baş tarafında tarikatların menşei, amacı, biat ve intisap, evrâd, mürşidin vasıfları, Celvetî silsilesi gibi konuların ele alındığı eserin büyük bir kısmını Osman Fazlı'nın hayatı, kerâmetleri, eserleri, değişik konuşmalarından derlenen notlar teşkil eder. Ayrıca müellifin kendisiyle ilgili bilgiler verdiği eserin edisyon kritiği Ramazan Muslu ve Ali Namlı tarafından yapılmıştır

-Silsilenâme-i Celvetiyye (Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye). Celvetiyye meşâyihi hakkında bilgilerin yer aldığı eserin son tarafında tarikat âdâb ve erkânından söz edilmektedir. Silsilenâme 1291'de (1874) İstanbul'da basılmış ve İlyas Efendi tarafından Latin harflerine çevrilmiştir (İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyyesi, 1994, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

-Kitâbu'l-Hitâb. İtikad ve ibadet konularının yanı sıra çeşitli tasavvufî meseleleri ve kavramları ihtiva eder. İstanbul'da basılan eser (1256, 1292) İ. Turgut Ulusoy (İstanbul 1975) ve Bedia Dikel (İstanbul 1976) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

-Kitâbu'n-Necât. Şam'da kaleme alınan eserde tarikat, mârifet, hakikat, vahdet, Allah'ın sübûtî sıfatları, dört büyük melek, bazı büyük peygamberler, Hulefâyi Râşidîn, dört mezhep imamı, kerâmet, kabir ve kıyamet ahvâli, cennet ve cehennem gibi konular üzerinde durulmuştur (İstanbul 1290).

-Şerh-i Usûlü'l-aşere. Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Uśûlu'l-'aşere* adlı eserinin tercüme ve şerhi olup (İstanbul 1256, 1291) Mustafa Kara tarafından sadeleştirilerek Necmeddîn-i Kübrâ'nın diğer iki eseriyle birlikte neşredilmiştir (Necmüddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, İstanbul 1980, s. 33-70).

-Tuhfe-i Recebiyye. Esmâ-i hüsnâdan bazı isimlerin şerhi olan eser Şam Valisi Receb Paşa'ya takdim edilmiştir.

53 Bekir Şahin, "Anadolu'yu Aydınlatan Balkan Kökenli Bazı Âlimler ve Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Eserleri" , s. 177-180; Mehmed Handŋić, *el-Cevheru'l-esnâ fî terâcimi ulemâi ve şu'arâi Bosna*, s. 124-.131.

-Risâle-i Şerh-i Esmâ-i Seb'a (Şerh-i Kelime-i Tevhîd, Kitâbü Şecereti't-tevhîd, Kitâbü't-Tevhîd). Risâlede Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatlarında sülûkte esas alınan lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kahhâr isimleri şerhedilmiştir.

-Risâletu'l-Hazarât. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ındaki "el-Hazarâtü'l-hamsü'l-ilâhiyye" ve "el-İnsânü'l-kâmil" maddelerinin şerhidir.

-Kenz-i Mahfî. Eserde, "Küntü kenzen mahfiyyen" hadisi ele alınmış, müellifin vâridâtı ve bunların şerhlerine de yer verilmiştir (İstanbul 1290, 1307). Abdülkadir Akçiçek kitabı Gizli Hazine adıyla sadeleştirmiştir (İstanbul 1967, 1980).

-Kitâbu Hucceti'l-bâliğa. İnsanın vasıfları, ism-i hû, vücûd-i mutlak, ruh, fenâ fillâh, esmâ-i ilâhî, erbâb-ı zâhir, sâlikin vasıfları ve sülûkün mertebeleri gibi bazı konuların yer aldığı eser Reşeĥât'ın kenarında basılmıştır (İstanbul 1291, s. 2-123).

-Tuhfe-i İsmâiliyye. İman ve amel konularının yanı sıra bazı tasavvufî öğütleri ihtiva etmekte olup müellifin katıldığı Nemçe ve Erdel seferlerinde yol arkadaşı Lefkevîzâde Hacı İsmâil Piyâde'nin isteği üzerine yazılmıştır (İstanbul 1292, 1303).

-Tuhfe-i Halîliyye. İman hakkındadır (İstanbul 1256, 1293).

-Tuhfe-i Bahriyye. İsmâil Hakkı'nın zikir meclislerine katılan Has bahçeler müfettişi Bahri Hüseyin Efendi'ye ithaf edilmiştir. Hû ismi, tevhid, cem', fark, kara ve denizin bazı esrarı gibi konulardan bahseder.

-Risâle-i Hüseyniyye. Aynı kişiye ithaf edilmiş olup Hüseyin isminin tasavvufî yorumu hakkındadır.

-Sülûkü'l-mülûk (Tuhfe-i Aliyye). Sırât-ı müstakîm, vezirlik mertebesi, Hz. Ali'nin duası ve ibadet şekilleri gibi konuların ele alındığı eser Ali Paşa'ya sunulmuştur.

-Tuhfe-i Hasekiyye. Serhasekiyan Tûbâzâde Mehmed Ağa'ya ithaf edilen bir eserdir.

-Kitâbu's-Sülûk (Tuhfe-i Vesîmiyye). Enderun ağalarından Seyyid Ahmed Vesîm için yazılmıştır (İstanbul 1240).

-Şerh-i Ebyât-ı Fusûs. *Fus*ûsü'l-ĥikem'in "Kelime-i İshâkıyye Fassı"nın sonunda yer alan beyitlerin şerhidir.

-Tuhfe-i Atâiyye. İnsân-ı kâmil, vahdet-i vücûd, Celvetiyye tarikatı, kutub, şeriat ve tarikat ilişkisi gibi konulara dairdir (İstanbul 1304).

-Tuhfe-i Ömeriyye. Tevhid, vahdet-i vücûd, tevhidin kısımları, esmâ-i seb'a, iman, ihsan, velâyet, nübüvvet, zikir gibi konuları ihtiva eder (İstanbul 1240).

-Risâle-i Bahâiyye. İsmâil Hakkı'nın, oğlu Mehmed Bahâeddin için yazdığı küçük bir eserdir.

-*Kitâbu'ş-Şecv*. Belâ, belânın sebebi ve hüzün hakkındadır.

-*Mecîu'l-beşîr li-ecli't-tebşîr*. Hz. Muhammed'in müjdeci olarak gelmesi hakkında Arapça bir eserdir.

-*Vesîletu'l-merâm*. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, sahih bir sülûk ve halvetten faydalanmak için gerekli olduğunu söylediği sekiz şart ve bunların izahı, nebîler ve velîler arasındaki farklar, şeriat ve tarikata göre amel edenlerin tabakaları, ilâhî sıfatlar gibi konuları ele alır.

-*Risâle-i Nefesü'r-Rahmân*. Seyyid Abdurrahman adlı bir kişiye ithaf edilen ve konuları çok dağınık olan kitap İsmâil Hakkı'nın en son çalışmalarındandır,

-Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş. Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin çeşitli müellifler tarafından defalarca şerhedilen salavatının tercüme ve şerhidir (İstanbul 1256; Bulak 1279).

-*Nuħbetu'l-letâif*. Müellifin Üsküp'te bulunduğu sırada yazdığı bu Arapça eser Zemahşerî'nin *Nevâbiġu'l-kelim*'inden seçmeleri, Harîrî'nin *Mir*ât*u'ş-şeyyib*'inin şerhini ve vâridâtını ihtiva eder.

-*Mecmû'atü'l-esrâr*. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Abdullah Bosnevî Osman Fazlı Efendi'nin bazı eserlerinden seçmeleri ve İsmâil Hakkı'nın halife olarak tayin edildikten sonra Osman Fazlı'yı ziyaretleri esnasında tuttuğu Arapça notları ihtiva eder (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1500 [müellif hattı]). Bu notlar *Tamâmu'l-feyż*'deki notların aynıdır.

-*Risâle-i Şem'iyye*. "Âdem bir demdir" diye başlayan şiirin şerhidir.

-*Es'iletu's-Sahafiyye ve ecvibetu'l-Hakkıyye*. İsmâil Hakkı'nın, Şeyh Mehmed Sahafî'nin manzum sorularına verdiği cevaplardan meydana gelen eserde zât-ı ilâhiyye ve ahadiyyet gibi konular ele alınmıştır. Nüshalarından birinin başında (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 250) sonradan yazıldığı anlaşılan "Keşfü'l-gıtâ li-ehli'l-atâ" ibaresi bulunduğundan bazı araştırmacılar bu nüshayı yanlışlıkla başka bir eser olarak göstermişlerdir. İsmâil Hakkı'nın manzum sorularına da Mehmed Sahafî *Ecvibetu's-Sahafî an es'ileti'ş-şeyh İsmâil Hakkī* adıyla cevap vermiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 2208/1).

-*Es'ile-i Şeyh Mısrî'ye Ecvibe-i İsmâil Hakkı*. Niyâzî-i Mısrî'nin, "Müşkilim var size ey Hak dostları eylen küşâd" mısraıyla başlayan şiirinin şerhi olup *Makālât-ı İsmâil Hakkı* içinde basılmıştır (İstanbul 1288, s. 3-8).

-*Kitâbu'l-Fasl fi'l-esrâr*. Bazı tasavvuf terimlerinin izahına dair küçük bir risâledir.

-*Esrāru'l-hurûf*.

-*Risâle et-Tehaccî fî hurûfi't-teheccî*.

-*Haḳāiḳu'l-hurûf*.

-*Kitâbu Zubdeti'l-makāl* .

-Maḳâlât-ı Şeyh İsmâîl *Haḳḳı (Mecmûatü'l-hutab ve'l-vâridât).* 1118-1124 (1706-1712) yılları arasındaki vâridâtını ve şerhlerini ihtiva eder. Bir hâtıra defteri niteliğindeki bu Arapça eserde müellifin şiirleri, düşünceleri, bazı âyet ve hadislerin açıklamaları, hayatıyla ilgili bilgiler ve mektuplaşmaları da yer alır.

-Mecmû'a. 1122 (1710) yılındaki hac yolculuğunu da anlattığı eser, Mısır ve Hicaz'da bulunduğu sıradaki vâridâtı ve şerhleridir. Bu Arapça mecmuada Mısır ulemâsı ve meşâyihinden bir kısmına hediye ettiği risâleler de yer almaktadır.

-Kitâbu'n-Netîce. Safer-Şevval 1136 (Kasım 1723 - Temmuz 1724) tarihleri arasındaki vâridâtı ve şerhlerine dair olan eser Ali Namlı ve İmdat Yavaş tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (İstanbul 1997).

4. Mehmed TevfİIk Bosnevî (ö.1866) Halvetî-Şâbânî şeyhi olarak tanınır. Bosnevî nisbesinin doğum yeri veya memleketinden hangisini belirttiği konusunda bilgi yoktur. Vefat ettiği sırada altmış üç yaşında olduğu şeklindeki bilgiden hareketle yılında doğduğu söylenebilir. Öte yandan kaynak gösterilmeden 1200'de (1785) doğduğu da kaydedilmiştir. Fatih'te Zeyrek Hamamı'nı işlettiği için Hammâmî, Unkapanı civarındaki konağında ikamet ettiği için Unkapanî ve Kuşadalı İbrâhim Efendi mensupları arasında da "Büyük Aziz" diye anılır. Sırasıyla on tarikata intisap ederek başta Nakşibendiyye olmak üzere birkaç tarikattan hilâfet aldıktan sonra Sa'diyye tarikatından Samatya'daki Etyemez Dergâhı şeyhi Mustafa Vehbi Efendi'ye intisap etti. Mehmed Tevfik Efendi irşad görevini yirmi yıl kadar sürdürdükten sonra 1866'da vefat etti. Kabri Üsküdar'da Nalçacı Halil Dergâhı hazîresindedir.

Mehmed Tevfik Efendi'nin irşad faaliyetine başladığı 1847 yılından 1865'e kadar çeşitli müridlerine yazdığı on üç mektupla tarihsiz beş mektubu Yaşar Nuri Öztürk tarafından sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1981).[54]

Diğer Ünlü Âlimler ve Eserleri

1. Altıparmak Mehmed Efendi (ö.1033/1623-24) Türk mutasavvıf ve âlimi olarak tanınır. Üsküp'te doğdu. Babası Mekke ve Medine kadılıklarında bulunmuş olan Mehmed Efendi'dir. Çıkrıkçızâde ve Altıparmak lakaplarıyla tanınmışsa da daha çok bunlardan ikincisiyle meşhurdur. İlk tahsilini Üsküp'te tamamladı ve Şeyh Câfer'e intisap ederek Bayramiyye tarikatına girdi. Daha sonra İstanbul'a giderek Fâtih Camii'nde hadis, tefsir, fıkıh dersleri okuttu ve vaazlar verdi. Devrinin önde gelen âlimlerinden biri olan Altıparmak Kahire'de vefat etti ve orada adına inşa ettirdiği caminin (Mescidü Altıparmak) avlusuna defnedildi.

54 Bkz. Nihat Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", *DİA*, İst. 2003, XXVIII, 538-39. Ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Muhammed Tevfik Bosnevî, Hayatı, Mektupları, Halifeleri*, İstanbul, 1981; a.mlf., *Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, İstanbul 1982, s. 42-43.

Farsça ve Arapça'dan tercüme ettiği bilinen eserleri şunlardır:

-Meâricu'n-nübüvve Tercümesi (Altıparmak). Molla Miskîn'in (ö.907/1501) peygamberler tarihi ve Hz. Muhammed'in hayatı hakkında yazdığı *Meâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve* adlı Farsça eserin tercümesi olup ilk defa 1257'de İstanbul'da yayımlanmış, daha sonra da birçok baskıları yapılmıştır (Bulak 1271; İstanbul 1290, 1306, 1327-1328). Ayrıca A. Faruk Meyan tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir (İstanbul 1976).

-Nüzhet-i Cihân ve Nâdire-i Devrân (Zamân). Ahmed b. Muhammed-i Gaffârî-yi Kazvînî'nin (ö. 975/1567) İslâm tarihi ile ilgili Nigâristân adlı Farsça eserinin tercümesi olup çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 907; Hüsrev Paşa, nr. 456). Nigâristân, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi tarafından da tercüme edilmiştir.

Terceme-i Sittîn li-Câmii'l-besâtîn. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Zeyd et-Tûsî'nin (bazı yazmalarda Tarsûsî) Yûsuf sûresinin tefsiri hakkındaki *Câmiu letâifi'l-besâtîn* adlı altmış bölümden meydana gelen eserinin tercümesi olup Yûsufnâme adıyla da tanınmaktadır.

Kâşifu'l-ulûm ve fâtihu'l-funûn. Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'ına yapılmış şerhlerden birinin (muhtemelen Teftâzânî'ye ait *el-Mutavvel*'in) tercümesi olup bir nüshası *Terceme-i Telhîsu'l-Miftâh* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 4534).[55]

2. Halil Fevzi Efendi (1805-1884) Osmanlı âlimi, Mecelle Cemiyeti âzası. Filibe'de doğdu. Babası "ayaklı kütüphane" diye meşhur Mustafa Efendi, dedesi aslen Bursalı olup Filibe'ye göç eden Abdullah Efendi'dir. Ahmed Halil Fevzi, tahsilini Filibe'de tamamladıktan sonra gittiği İstanbul'da (1240/1824) uzun süre ders vekâletinde bulunduğu için Filibeli ders vekili Hoca Efendi veya Filibeli Hoca olarak şöhret bulmuştur. Ders vekilliği görevinden emekli olduktan sonra (1299/1882) hac vazifesini yerine getirmek üzere Hicaz'a giden Halil Fevzi Efendi 27 Receb 1301'de (23 Mayıs 1884) Tâif'te vefat etti ve Abdullah b. Abbas'ın türbesine defnedildi.

Eserleri. Halil Fevzi Efendi'nin kaleme aldığı elliyi aşkın eserden en önemlileri şunlardır:

-Suyûfu'l-ḳavâtî li-men ḳāle inne'n-nübüvvete śan'atun mineš-śanâ'i. Bu eserini, Cemâleddîn-i Efgānî'nin Dârülfünun'da verdiği derslerde peygamberlik hakkında ileri sürdüğü bazı görüşlere karşı meydana gelen tepkiler üzerine Abdülmecid'in emriyle yazmıştır. Müellifin büyük oğlu Kazasker Mehmed Hayreddin Efendi'nin Türkçe'ye çevirdiği eser (İstanbul 1298), Sadık Albayrak tarafından sadeleştirilerek Afgani'ye Reddiye adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1976).

-el-Hâşiyetu'l-cedîde alâ Şerhi İśâmi'l-ferîde (I-II, İstanbul 1282, 1287, 1305, 1308). Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin beyân ilmine dair Ferâǿidü'l-fevâǿid (er-

55 Bkz. Adnan İsmailoğlu, "Altıparmak Mehmed Efendi", *DİA*, İst. 1989, II, s. 542.

Risâletü's-Semerḳandiyye) adlı risâlesine İsâmüddin el-İsferâyînî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.

-*Hadâiḳu'l-imtihân* (İstanbul 1298). Alet ilimlerinden bahseden bir risâledir.

-*Risâle-i İmtihâniyye fi'l-bey'i'l-fâsid ve'l-kefâle* (İstanbul 1292).

-*Risâle-i İmtihân li'r-ru'ûs* (İstanbul 1275).

-*Risâle-i İmtihân-ı Hamîdiyye* (İstanbul 1289).

-*Risâle-i İhtikâriyye* (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1736). 1289 (1872) yılında Asâkir-i Şâhâne alayından ruûs imtihanına hak kazananları tesbit için kaleme alınmıştır.[56]

3. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914) Son dönem Osmanlı fikir adamı olarak bilinir.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Filibe'de (Plovdiv) doğdu. Babası Şehbender Süleyman Bey, annesi Şevkiye Hanım'dır. Filibe'de başladığı öğrenimine İstanbul'da devam etti. Eğitimini farklı yerlerde tamamlamakla birlikte. çeşitli yerlerde çeşitli görevlerde bulundu. 30 Ekim 1914'te âniden öldü, cenazesi Fâtih Camii hazîresinde defnedildi. Beklenmedik bir şekilde ölümü bakır zehirlenmesine bağlandıysa da masonlarla ilgili neşriyatından dolayı bir komploya kurban gittiği de ileri sürülmüştür.

Eserleri:

-*Senûsîler ve On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî* (İstanbul 1325, 1333).

-*Müslümanlar Dinleyiniz* (İstanbul 1326). Şeyh Mihridîn Arûsî takma adıyla yazılmış olan eserde halka dinî bilgiler verilmektedir.

-*Târîh-i İslâm* (I-II, İstanbul 1326-1327). R. Dozy'nin *Târîh-i İslâm* adıyla Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrilen eserindeki hatalı görüşleri tenkit amacıyla kaleme alınmış olup Şehbenderzâde'nin en önemli kitabıdır. Eser, Ziya Nur tarafından çeşitli ilâvelerle üç misli genişletilerek yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1971, 1974).

-İlm-i Ahvâl-i Rûh (İstanbul 1327).

-*Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür* (İstanbul 1327). Modern inkârcılığa cevap olarak yazılan eseri Necip Taylan ve Eyüp Onart kısmen sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1977).

-*Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset* (İstanbul 1327, Şeyh Mihridîn Arûsî takma adıyla).

56 Bkz. Ferhat Koca, "Halil Fevzi Efendi", *DİA*, İst. 1997, XV, s. 313.

-*Akvâm-ı Cihân* (İstanbul 1329). Asya ve Afrika topluluklarıyla ilgili etnografik bir eserdir.

-İki Gavs-ı Enâm: Abdülkadir ve Abdüsselâm (İstanbul 1331, Mihridîn Arûsî takma adıyla). Şeyh Abdülkādir-i Geylânî ve Arûsiyye tarikatı şeyhi Abdüsselâm el-Esmer el-Feytûrî hakkındadır.

-*Türk Rûhu Nasıl Yapılıyor?* (İstanbul 1329, Özdemir takma adıyla). Türkler'in özelliklerini ve tarihteki yerlerini ele alan bir kitaptır.

-*Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?:* Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans (İstanbul 1329). Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1963).

-*Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebîmizi Bilelim* (İstanbul 1331). Hocaoğlu İ. Hakkı tarafından aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1980).

-*Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332). Celâl Nuri'nin Târîh-i İstikbâl adlı eserinin ilk cildinin tenkidi olup İlim Karşısında Maddecilik adıyla Sadık Albayrak tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1975).

-*Muhalefetin İflâsı* (İstanbul 1331). Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na yönelik eleştirileri içermekte olup aynı adla Ahmet Eryüksel tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1991).

-Üss-i İslâm: Hakāik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akāid (İstanbul 1332). Temel itikadî esasları sade bir dille anlatan bu risâleyi Ahmet Özalp İslâm İnancının Temel İlkeleri (İstanbul 1987), A. Bülent Baloğlu ve Halife Keskin İslâm'ın Esası (Ankara 1997) adıyla yayımlamışlardır. [57]

4. Cenkçiler, Ali Yakup (ö.1913-1988) Son dönem din âlimlerinden. Kosova eyaletinin Gilan kasabasında doğdu. Babası Hâfız Hüseyin, annesi Hûrişah Hanım'dır. Eğitimini farklı yerlerde tamamladı. Çeşitli yerlerde çeşitli görevlerde bulundu. Mayıs 1983'te felç olan Ali Yakup Efendi 22 Mayıs 1988'de İstanbul'da vefat etti ve Edirnekapı'da Sakızağacı Mezarlığı'na defnedildi. Muhammed Kutub'un *Câhiliyetü karni'l-'işrîn*'ini *Yirminci Asrın Cahiliyeti* adıyla iki cilt halinde tercüme eden (Osman Öztürk'le beraber; İstanbul 1967) Ali Yakup Efendi *Safahat*'ın birinci kitabındaki "Fâtih Camii" başlıklı şiiri Kahire'de iken Arapça'ya çevirmiş ve bu çeviri Mecelletü'l-edeb'de yayımlanmıştır. Ayrıca Safahat'ın altıncı kitabında Çanakkale Savaşı'nı tasvir eden kısmı da nesir olarak Arapça'ya tercüme etmiş, dostu şair Sâvî Ṣa'lân da bu tercümeyi "Kasîdetü'ş-şehîd" adıyla manzum hale getirmiştir. [58]

57 Bkz. Abdullah Uçman, "**Şehbenderzâde Ahmed Hilmi**", *DİA*, İst. 2010 XXXVIII, s. 424-425.

58 Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cenkçiler, Ali Yakup", *DİA*, İst. 1993, VII, s. 370-371.

5. Sadak, Bekir (1920-1993) Son dönem âlimlerinden, Arapça hocası. Üsküp'te doğdu. Asıl adı Bekir Mahmud Bâki'dir. Kendisinden önce Türkiye'ye göç eden ailesinin aldığı Sadak soyadını kullanmıştır. Babası Hâfız Mahmud Efendi, annesi Lutfiye Hanım'dır. Eğitimini farklı mekanlarda tamamladı. Çeşitli yerlerde görevlerde bulundu.

1970 yılında meslektaşı Ali Özek'le birlikte İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) kuruluşunu gerçekleştirdi ve burada aktif hizmetlerde bulundu. 1982'de ciddi bir rahatsızlık geçirdi, bir yıl sonra yaş haddinden emekli oldu. Hayatının son yıllarında İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nde (IRCICA) "Balkanlar'da Türk-İslâm İzleri" projesi üzerinde uzman olarak çalışan Bekir Sadak 5 Temmuz 1993'te İstanbul'da vefat etti ve Silivrikapı Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Türkçe yanında Arapça, Arnavutça, Boşnakça, Makedonca ve Fransızca'ya da vâkıftı.

Eserleri. Bekir Sadak'ın basılmış eserleri Arapça'dan yaptığı çevirilerden oluşur.

-*Cihan Sulhu ve İslâm* (İstanbul, ts.). Seyyid Kutub'un *es-Selâmu'l-'âlemî ve'l-İslâm* adlı eserinin tercümesidir.

-*Tâc Tercemesi Büyük Hadîs Kitabı* (I-V, İstanbul 1968-1976). Şeyh Mansûr Ali Nâsıf'ın *et-Tâc el-Câmi' li'l-uśûl fî eĥâdîŝi'r-Resûl* adlı kitabının çevirisidir.

-*Filozofların Tutarsızlığı*. Gazzâlî'nin *Tehâfütu'l-felâsife* adlı eserinin 1980 yılında yaptığı tercümesi olup aynı eserin Hacı Bekir Karlığa tarafından Türkçe'ye çevrilip yayımlanması üzerine (İstanbul 1981) kendi çevirisinin neşredilmesini istememiş, eser ancak vefatından sonra yayımlanmıştır (İstanbul 2002).

-*Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı* (İstanbul 1989). "Kur'an tercümesi" veya "Kur'an meâli" yerine "Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı" adını vermeyi tercih ettiğini belirtir. Onun tercümesinin özelliği diğer meâllerin aksine çevirilerde parantezlere yer verilmemesidir.[59]

Sonuç olarak yukarıda örneklerde görüldüğü üzere, Balkanlar İslam'ın girdikten sonra İslamî ilimlerin ortaya çıktığı ve çeşitli sebeplerle bölgeye uğrayan ve orada faaliyet gösteren pek çok ünlü bilgin ve şahsiyeti yetiştiği, bunun yanı sıra zengin bir kültür mirası oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Balkanlarda İslamî ilimlerle ilgili, sahasında önemli şahsiyetler yetiştiği ve çok değerli eserler ortaya çıkardıkları görülmektedir. Bölgede önemli şahsiyetler ve değerli eserlerin çıkması genelde bölgeye ve İslam'a, özelde İslamî ilimlere çok önemli katkı sağlamış ve bu durum Balkanlarda İslami ilimlerin gelişmesine ivme kazandırmıştır. Tarihi süreç içerisinde Balkanlar bu konumunu kaybetmiş ve arada kesintiler olsa da verdikleri katkının ve etkinin geçici olmadığı, bölgenin gelecek tarihi içindeki etkilerinin belirleyici bir mahiyet arz ettiği de üzerinde durulması gereken mü-

59 Bkz. Muhammed Aruçi, "Sadak, Bekir" *DİA,* İst. 2008, XXXV, s. 382-383.

him bir hususdur. Genelde İslam düşüncesi özelde dinî ilimler açısından bunun önemli bir tecrübe olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu tecrübeden bilhassa günümüz açısından gerektiği ölçüde istifade edildiğini söylemek zordur. Bu tecrübenin dikkate alınması bölgenin tarihteki yerini yeniden alması ve bu ilimlerin bölgede yeniden gelişmesi için önemlidir. Ayrıca bölgeye yönelik din politikaları için bu hususun önemsenmesi hayati önem arz etmektedir. Balkanları tanımak ve bölgeye katkı sağlayabilmek için bu unsurun göz ardı edilmemesi elzemdir. Dolayısıyla elde edilen yeni bir anlayış ve bakış açısıyla ilim merkezlerinin yeniden açılması sahih ve doğru dini bilginin yeniden üretilmesi açısından gereklilik arz etmektedir. Böylece İslamî ilimlerin bir nebze de olsa bölgede yeniden ihyasına önemli katkı sunulacaktır.

Kaynakça

AMETİ, Bejadin, *Makedonya'da Hadis Çalışmaları*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Konya, 2008.

ARUÇİ, Muhammed, "Hasan Kâfî Akhisârî", *DİA*, İst. 1997, XVI, 326-329.

ARUÇİ, Muhammed, "Sadak, Bekir" *DİA,* İst. 2008, XXXV, 382-383.

AY, Nazif, Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İst., 1995.

AZAMAT, Nihat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", *DİA*, İst., 2003, XXVIII, 538-39.

BAKIRCI, Nedim, Hüseyin Kürşat TÜRKAN, 2013, "Tekke ve Zaviyelerin Balkanlar'daki Rolü ve Önemi", *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. 20131: 147-148.

BAKİ, Süleyman, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 83-106.

BALTACI, Cahit, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.

BARDHİ, İsmail, "Hâfız İbrâhim Dallıu", *DİA*, İst., 1997, XV, 92.

BARDHİ, İsmail, *Hâfız İbrâhim Dalliu ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1997.

BARKAN, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, C.II, İstanbul, 1974.

BARKAN, Ömer Lütfi, *İstila Devri Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, İstanbul, 2008.

BAYER, Rıdvan**, "**Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı ve Siyasetname Alanı İle İlgili "Usûlü'l-Hikem Fî Nizâmi'l-Alem" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, 2011, cilt: IV, sayı: 8, s. 131-145.

BİLMEN, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1973.

ÇOLAK, Kamil, *XIV-XV. Yüzyıllarda Balkanlarda İslamlaşma*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe ÜSBE, Ankara 1996.

ENGİN, Nihat, "Ahmet Davudoğlu*"*, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 52-53.

GÜLŞEN, Ekrem Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 161-162.

GÜLŞEN, Ekrem, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1992.

HANDHİĆ, Mehmed, *el-Cevheru'l-esnâ fî terâcimi ulemâi ve şu'arâi Bosna* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 61-71.

HATİBOĞLU, İbrahim, "Muhammed Tayyib Okiç", *DİA*, İst.2007, XXXIII, 336-338.

HATİBOĞLU, İbrahim, "Nâsırüddin El-Elbânî", *DİA*, İst. 2006, XXXII, 403-405.

İBRAHİMÎ, Mehmet, "Eski Yugoslavya'da İslâm Kültürünün Yerleşmesinde Tarikatların Önemi", *İslâmî Araştırmalar,* VI/4: VI/4: 251.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, "Cenkçiler, Ali Yakup", *DİA*, İst., 1993, VII, 370-371.

İZZETÎ, Metin, *Balkanlarda Tasavvuf*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

KARA, Mustafa, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İst. 1988, I, 87;

KARA, Mustafa, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *DİA*, İst. 1992, V, 20-21.

KARA, Mustafa, "Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt 10, Sayı 2, 2001, s. 3-7.

KARPAT, Kemal, "Balkanlar", *DİA*, İst. 1992, V, 29

KARPAT, Kemal, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik,* çev. Recep Boztemur, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012,

KARTAL, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Meratib-i Vücûd Risalesi*, M.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi., İst., 1996.

KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları,* Ankara, 1976.

KOCA, Ferhat, "Halil Fevzi Efendi", *DİA*, İst., 1997, XV, 313.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Barthold), s. 146. (W. Bardhold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*[İzahlar kısmı, M. Fuad Köprülü'ye âit, TTK, Ankara, 1973 (ilk baskı, İstanbul 140).

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. baskı, İstanbul, 1980.

KURNAZ, Cemal, "Sırrı Paş*a"*, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 127.

MUSTAFA b. ABDULLAH, Hâci Halife, *el-Kostantinî er-Rumî, Keşfu'z-Zünün an Esami'l-kütübi ve'l-Funûn, Vekâletu'l-Mearifi'l-celile,* **İstanbul, 1941-1943.**

NAMLI, Ali, "*İsmail Hakkı Bursevî*", *DİA*, XXIII, 103-104.

OKİÇ, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler,* **İstanbul, 1959.**

OMERDİĆ, Muharem, "Seyfullah Efendi", *DİA*, İst., 2009, XXXVII, 34-35.

ÖZEN, Şükrü, "Pîr Mehmed Üskübî", *DİA*, İst., 2007, XXXIV, 276-277.

ÖZKÖSE, Kadir, "Balkanlar'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 189-230.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, İstanbul, 1982.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Muhammed Tevfik Bosnevî, Hayatı, Mektupları, Halifeleri*, İstanbul, 1981.

Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in Hayatı ve Eserleri, Ankara, 1969.

SADAK, Bekir, "Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî", *DİA*, VI, 306.

ŞAHİN, Bekir Şahin, "Anadolu'yu Aydınlatan Balkan Kökenli Bazı Âlimler ve Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014,* s. 175

TAHİR, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1971-1972, II, 368-369;

TÜRER, Osman, *Batı'nın İslam'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü*, İstanbul, 2003.

TÜRK, İdris, "Kosova ve Makedonya'da Halvetîlik", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, Special Issue 3, July 2015, s. 429-441

UÇMAN, Abdullah, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *DİA*, İst. 2010 XXXVIII, 424-425.

UNAN, Fahri, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim", http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)

www.isam.org.tr

YAVUZ, Adil, "Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği," *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*, 2014, s. 25-48.

YAVUZ, Salih Sabri, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, XXVII, 564;

YILDIRIM, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular, -Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi-,* İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

YILMAZ, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst., 2015.

Balkanlarda İslam Hukukunun Tarihi (Bosna-Hersek Örneği)

Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bosna-Hersek bölgesi Müslümanların fethettikten sonra İslam kültür, bilim ve medeniyetini taşıyıp uyguladıkları bölgelerden birisidir. Bölgede tarih içerisinde inşa edilen çok sayıdaki cami, medrese, tekke, han, hamam, kervansaray, kütüphane ve çeşme bunun en önemli göstergesidir. Yerli halkın İslam'ı benimsemesi nispeten kolay olmuştur. Gerek kendilerinin Hıristiyan mezheplerinden sentezleyerek oluşturdukları Bogomili mezhebinin ve gerekse Müslüman sufilerin ikna edici anlatımlarının bunda ciddi rolü olmuştur. İslam'ın bir kısım değerlerini tabiatlarına uygun bulmaları da İslamlaşmayı hızlandıran ayrı bir sebeptir. İşte bu İslamlaşma'dan sonra Bosna-Hersek'te İslam hukuku yaklaşık beş asır uygulanmıştır. Bu süre zarfında bölgede kurulan medreselerde dini ilimler ve özellikle İslam hukuku (fıkıh) okutulmuştur. Bu bölgede faaliyet gösteren farklı seviyelerdeki medreselerden çok sayıda âlim ve İslam hukukçusu, kadı, müftü ve şeyhülislam yetişmiştir. Tarih ve tabakat kitaplarında yer alan Bosnevî nisbesi bu bölgeden

yetişen alimlerin sadece bir kısmına işaret etmektedir. Bosna'da yetişen pek çok nitelikli âlim ve hukukçu Osmanlı devletinin ilmî ve idari sistemini de beslemiştir. Bosna Şeriyye sicilleri de burada İslam hukukunun uygulandığının en iyi kanıtları arasındadır.

Bosna-Hersek'te İslam hukukunun uygulanma şekli ve oranı ülkenin geçirdiği dönemlere göre farklılık arzetmektedir. En kapsamlı uygulama Osmanlı dönemine aittir. Avusturya-Macaristan, Yugoslavya hakimiyeti ve komünist idare dönemlerinde bu hukukun uygulama sahası oldukça daraltılmış ve aile hukukuna inhisar ettirilmiştir. Osmanlı hakimiyetinden sonra "Müslüman azınlık" durumuna düşen Bosna Müslümanları, dini kimliklerini korumak için İslam hukukuna bağlı kalmayı sürdürmüşlerdir. Bölgenin İslam dünyası ve özellikle Osmanlıyla ilişkisini kesmek için hakim idareler tarafından "Reisü'l-ulema", "ulemâ meclisi" gibi bölgeye mahsus ünvanlar üretilmiştir. Ancak "Reisü'l-ulema" ve "Müftülük" makamlarının devam etmesi de Müslüman kimliğin korunmasında önemli ve olumlu rol oynamıştır. Bosna-Hersek'in tarihi bir bakıma İslam hukukuna sahip çıkma tarihidir. Yugoslav hükümetinin ve Komünist idarenin Bosnalı Müslümanlara dini özgürlük alanında vaadedip yarım yamalak uyguladıkları düzenlemeler bile onları asimile etmeye yönelik olmuştur. Dinleri, hukukları, örf-adetleri ve Müslüman kimlikleri sebebiyle sürekli katliama ve soykırıma maruz kalan Bosna Müslümanları akıl almaz işkencelerin de tanığı olmuşlardır. Balkanlarda İslam'ın yayılması, medeniyet kurması ve yasaklanıp medeniyetinin yıkılması bakımından bütün bölge ülkeleri aynı kaderi paylaşmıştır. Hatta bu noktada sadece Balkanlar değil, İspanya, Kafkaslar dahil, Müslümanların siyasi, idari ve askeri bakımdan mağlup edildiği bütün ülkeler benzer süreçleri yaşamışlardır. Bu sebeple bunlardan birinin tarihini ele almak diğerlerinin tarihini ele almak gibidir. Zira buralarda yaşanan acıların rengi aynıdır, sadece tonu farklıdır. Aktör aynıdır, sadece rolü değişiktir. Hedef aynıdır, sadece yöntem biraz farklıdır.

Bu coğrafyada Müslümanlar halen azınlık statüsünde yaşamaktadırlar. Onların başına gelenler aşağı yukarı malum olduğu için, malumu ilam durumuna düşmemek adına, yeniden detaylı bir araştırma yapmak ve aynı neticelere ulaşmak yerine, güvenilir kaynakların verdiği rafine bilgiyi kullanıp değerlendirme yoluna gidilmiş, dipnot ve kaynakça sınırlı tutulmuştur. Bu sebeple konuyu derli toplu özetleyen Fikret Karçiç'in Târîhu't-teşrii'l-İslâmî adlı eseri esas alınmış, diğer kaynaklara ise gerek duyulduğunda işaret edilmiştir.

History of Islamic Law in the Balkans (Bosnia-Herzegovina Example)

Summary

Bosnia-Herzegovina is one of the regions where Muslims transported and applied Islamic culture, sciences and civilization after its conquest. The numerous mosques, schools, lodges, inns, baths, caravanserais, libraries and fountains built in the region throughout history are major indicators of this. It was relatively easy for the local people to embrace Islam. Both the Bogomilism sect that they had established by synthesizing Christian sects as well as the convincing explanations of the Muslim sufis had a significant role in this. Another reason that accelerated Islamization was that they found a part of the values of Islam in line with their nature. After this Islamization Islamic law was applied for close to five centuries in Bosnia-Herzegovina. Religious sciences and particularly Islamic law (fikh) was studied in the religious schools (madrasah) established in the region during this time. Many scholars and Islam jurists, judges, mufti and Sheikh al-Islam were raised

by the madrasah of different levels active in this region. The Bosnian heritage mentioned in history and reference books highlights only a part of the scholars raised in this region. Many qualified scholars and jurists raised in Bosnia have also contributed to the scientific and administrative system of the Ottoman state. The Bosnian tax registers are among the best positive proof that Islam law was applied here.

The form and proportion of the application of Islamic law in Bosnia-Herzegovina differs according to the period the country was undergoing. The most comprehensive application took place during the Ottoman era. During the domination of the Austria-Hungary, Yugoslavia domination and the communist regime the application area of this law was rather restricted and was applicable only to family law. After the domination of the Ottomans the Muslims of Bosnia who were reduced to a 'Muslim minority' continued to adhere to Islamic law in order to protect their religious identities. Titles such as 'Grand Mufti', 'assembly of scholars' were generated deliberately for the region by dominant administrations to severe ties between the region and the world of Islam and the Ottomans in particular. However, maintaining the offices of 'Grand Mufti' and the 'assembly of scholars' had a significant and positive role in protecting the Muslim identity. In a way the history of Bosnia-Herzegovina is the history of taking ownership of Islamic law. Even the regulations generated by the promises made in the area of religious freedom by the Yugoslavian government and communist administration which were applied half-heartedly were aimed at their assimilation. The Muslims of Bosnia who were subjected to continuous massacres and genocide due to their religion, law, customs and traditions as well as their Muslim identities also witnessed inconceivable torture. All the countries in the Balkans shared the same fate in terms of the spreading of Islam, the establishment of a civilization and the subsequent banning and destruction of that civilization. At this point all countries including Spain and the Caucasus where the Muslims were defeated in terms of politics, administration and military issues experienced similar processes as in the Balkans. Therefore, dealing with the history of any one of these countries is similar to dealing with the history of the others as well. The color of the pain experienced in any one of these countries is the same, only the shade differs. The actor is the same only with a different role. The target is the same only the method differs slightly.

Muslims are still living in this region with a minority status. What happened to them is more or less evident and in order to avoid repeating what is known and carry out a new detailed study and reach the same results it has been preferred to use and assess refined information provided by reliable sources and limiting the footnotes and references. Therefore the work of Fikret Karçiç Târîhu't-teşrii'l-İslâmî which summarizes the subject compactly has been used as a basis and other sources have been referred to when necessary.

I. Giriş

Balkanlar, *Balkanlar* veya *Balkan Yarımadası*, Avrupa kıtasının güneydoğu kesiminde, İtalya Yarımadası'nın doğusu, Anadolu'nun batısı ve kuzeybatısında yer alan coğrafi ve kültürel bölgedir.[1] Balkanlar'ın bazı kısımlarındaki çok yönlü geri kalmışlık sebebiyle bölge genel olarak, Avrupa'nın sorunlu yerlerinin başında kabul edilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki hükümranlığının bitişinden itibaren Balkanlar'ın paylaşımına dair sıkıntılar günümüze dek sürmüştür. Bölge için bazı yayınlarda *Güneydoğu Avrupa* terimi de kullanılır. Bölge adını batıdan doğuya uzanan ve Bulgaristan'ı ikiye bölen dağ silsilesinden almıştır. Önceleri bu sıradağların adı olarak kullanılan Balkan, daha sonraları tüm bu bölge için kullanılmaya başlanmıştır. Arnavutluk, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Karadağ, Kosova, Makedonya ve Yunanistan ülkeleri topraklarının tamamı Balkan coğrafyası içindedir.

Avrupa'nın bir parçası olan Balkanlar esas itibariyle halkı Hıristiyan olan bölgelerdir[2]. Sahabe döneminden itibaren özellikle İstanbul (Kostantiniyye) üzerine akınlar yapılmışsa da buranın fethi Fatih Sultan Mehmed'e nasip olmuştur. Sultan Orhan'ın Avrupa'nın doğusunda sayılan Gelibolu yarımadasını fethetmesi ile Müslümanlar yavaş yavaş Avrupa'ya girmeye başlamışlar. Ancak İslam'ın bu bölgelere girişi ve yayılışı daha çok Osmanlı döneminde olmuştur. İstanbul'un fethi Osmanlıyı bölgenin hakim gücü haline getirmiştir. Osmanlı'nın Macaristan'ı fethedip Viyana'ya kadar ulaşması siyasi ve idari nüfuzunu da genişletti. Yaklaşık beş asır bu bölgenin esas ve hakim gücünü oluşturan Müslümanlar Osmanlıdan sonra azınlık durumuna düşmüşlerdir. Bugün Müslümanların yoğun ancak azınlık olarak yaşadığı Balkan bölgeleri, Bosna-Hersek, Arnavutluk, Romanya, Makedonya, Bulgaristan ve Yunanistan'dır.

Müslümanlar fethettikleri bütün bölgelerde olduğu gibi bu bölgelere de ilim, kültür ve sanattan oluşan İslam medeniyetini hakim kılmışlardı. Yaptıkları camilerle, açtıkları çeşitli seviyelerdeki medreselerle, insanlara pek çok alanda hizmet sunmak için kurdukları çeşitli vakıflarla, inşa ettikleri han, hamam, çeşme, kervansaray ve bedestenlerle bu bölgenin şehirlerine Müslümanların damgasını vurmuşlardı[3].

---

1 Kemal H. Karpat, "Balkanlar", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 25.

2 Bu konuda şöyle bilgiler de vardır: "Balkanlarda Osmanlı idaresinden önce dağının arazilerde yaşayanların Hırıstiyanlığa tam anlamıyla entegre olamadıklarından eski pagan inançlarını devam ettirmeleri, Bogomilizm dininde olanlara Hırıstiyanların baskı uygulaması, Slavların Slav olmayanlara karşı baskısı, 9-11. yüzyılda Orta Asya'dan Balkanlara göç eden Peçenek ve Kuman Türk boylarının sadece görünüşte kabul etmiş olmaları gibi bir manzara vardı" (Bk. İbrahimgil, Mehmet Z, Arnavutluk'taki Kuruya (Akçahisar) sarı Saltuk Külliyesi", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul, 2002, 87).

3 Balkanlarda İslam'ın kabulü, etkisi ve İslam hukukunun uygulanması konusunda geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam,* çev. kollektif, İstanbul, İnsan yayınları, 1995; Galip Çağ, "Osmanlıların Balkanları Fethinde İslam Kimliğinin Etkisi/Katkısı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2), s. 125-142; *Balkanlar'da İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* [Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu

Balkanları ziyaret eden ve meşhur *Seyahatname* adlı eserine bazı bilgileri kaydeden Evliya Çelebi (ö. 1682) buralarda inşa edilen cami, medrese, tekke, kütüphane, han, çeşme gibi Müslümanlara ait yapı ve kurumlar hakkında bilgiler vermektedir. Mesela Budin'le ilgili şöyle şu bilgiler vardır: "Burada 16 cami, 7 medrese ve 7 zikir tekkesi vardı". Sırp bölgelerinden olan Belgrad'ı anlatırken de şunları söyler: "Orada 217 cami, 8 medrese, 9 daru'l-hadis, 17 zikir tekkesi, 200 sibyan mektebi ve 70 kütüphane vardır". Diğer bölgelerde de durum buna benzerdi. Şimdi buralarda ya bu sayılanlardan hiçbiri yok veya tek tük kalmış durumda[4]. Tek başına bu bilgiler ve tarih içerisinde oluşmuş bulunan şeriye sicilleri arşivi bile bölgede İslam'ın varlığını, hakimiyetini ve İslam hukukunun uygulanmış olduğunu ispata yeter[5].

Bir hukuk sisteminin uygulanmasının yönetimle, yönetim şekliyle ve yöneticilerin tutumuyla doğrudan ilişkisi vardır. Bosna-Hersek'te İslam hukukunun uygulanma biçimi ve oranı, dönemlere göre farklılık arzeder. Hukuk şer'î mahkemeler kanalıyla uygulanmış, uygulamalar da şeriyye sicilleri yoluyla kayda geçirilmiştir. Şer'î mahkemenin yetkileri ve yetki sahası dönemlere ve yönetim biçimine göre farklılık arzetmiştir. Bosna-Hersek'te bu farklılık gittikçe kısıtlama ve yetkileri azaltma yönünde olmuştur. Çünkü burada hukukun külli yani bir bütün olarak uygulanışını ancak Osmanlı hakimiyeti döneminde (yaklaşık beş asır) görmekteyiz. Avusturya-Macaristan hakimiyeti, Yugoslavya egemenliği ve komünist

II, Tiran 2003, yayına nazırlayan Ali Çaksu, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2006. XII; *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu, Sofya 2000, editör Ali Çaksu, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2002. X; Murat Tuğluca, "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası", *Studıes of Ottoman Domain*, cilt: 4, sayı: 6, Şubat 2014, 21-38; Tunca Özgişi, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 26, Summer II 2014, p. 345-356.

4 Nakleden: el-Hancî, Muhammed b. Muhammed el-Bosnevî, *el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ve şuarâ-i Bosna*, Kâhire, 1992, 7-8. Hancî bizzat kendisinin Selanik'te mescitlerin yıkılmasını ve bazılarının kiliseye dönüştürülerek üzerine çan ve haç konulduğunu gördüğünü esefle ifade etmektedir.

5 Şeriyye sicillerinin hukukun kaynağı olmaları bakımından önemi hakkında bk. Gedikli, Fethi "Şer'iye Sicillerinin Hukuk Tarihi Açısından Önemi ve Sicillere Dayalı Araştırmalar", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum* [Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2001], 2007, s. 73-96; Gedikli, Fethi, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri" , *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], s. 187-213. Gedikli'nin şu ifadesi konunun can alıcı noktasına işaret etmektedir: "... Hukuk tarihimizi incelerken İslam hukukunun uygulamada nasıl göründüğünü, nasıl bir şekil aldığını, değişime uğrayıp uğramadığını, hukuki sorunları çözüp çözemediğini en önce bu sicillere bakarak anlayabiliriz. Tabir caizse, siciller bu anlamda bizim mihenk taşlarımızdır. Yine eski hukukumuzla ilgili bazı öznel ve hatta ideolojik yönelimli yorumların doğru olup olmadığını, bu hukukun uygulamasını yansıtan kadı sicillerine bakarak sınayabiliriz. Osmanlı devrinde İslam hukukunun uygulanışını, bu hukukun şer'i hukukla ilişkisini, sadece "kanunnameler"e bakarak değerlendirmek doğru olmaz. Bu hususlarda gerçeğe yakın yorumlar yapabilmek için uygulama kaynakları olan siciller ihmal edilemez nitelikte kaynaklardır" (s. 5).

Bosna-Hersek Şeriyye Sicilleri üzerine yapılan bir araştırmada, Gazi Hüsrevbegova Kütüphanesi'nde bulunan ve Saray kazasına ait olan Şeriyye Sicilleri 86 tanedir ve 1551 yılından 1851 yılları arasını kapsamaktadır (Hicri 959-1268). Bu konuda yapılan bir araştırma "Saraybosna şeriyye sicilleri üzerinde bir inceleme" başlığıyla XII. Türk Tarih Kongresine sunulmuştur. Bu belgeler araştırmacıların çalışmalarını beklemektedir.

idare dönemlerinde ise İslam hukukunun uygulama sahası oldukça daralmış ve daha çok âile hukuku sahasına inhisar etmiştir. Bu alanlardaki uygulanması bile belirtilen dönemlere göre farklılık arzetmiştir. Bunun Müslümanların azınlık statüsüne düşmesiyle ve kamu otoritesinin dini hürriyetlere yaklaşımıyla yakın ve sıkı ilişkisi olduğu izahtan varestedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bütün baskılara ve soykırım hamlelerine rağmen Bosna Müslümanları dini kimliklerini en zor şartlar altında bile belli oranda da olsa korumayı başarmışlardır. İslam hukuku, bu kimliğin korunmasında merkezi bir rol oynamıştır.

Balkanlarda İslam'ın yayılması, medeniyet kurması ve yasaklanıp medeniyetinin yıkılması bakımından bütün bölge ülkeleri aynı kaderi paylaşmıştır. Hatta bu noktada sadece Balkanlar değil, İspanya, Kafkaslar dahil, Müslümanların siyasi, idari ve askeri bakımdan mağlup edildiği bütün ülkeler benzer süreçleri yaşamışlardır. Bu sebeple bunlardan birinin tarihini ele almak diğerlerinin tarihini ele almak gibidir. Zira buralarda yaşanan acıların rengi aynıdır, sadece tonu farklıdır. Aktör aynıdır, sadece rolü değişiktir. Hedef aynıdır, sadece yöntem biraz farklıdır.

Bu coğrafyada Müslümanlar halen azınlık statüsünde yaşamaktadırlar. Onların başına gelenler aşağı yukarı malum olduğu için, malumu ilam durumuna düşmemek adına, yeniden detaylı bir araştırma yapmak ve aynı neticelere ulaşmak yerine, güvenilir kaynakların verdiği rafine bilgiyi kullanıp değerlendirme yoluna gittik[6]. Bu sebeple yazımızda dipnot ve kaynakça sınırlı tutulmuştur.

II. Bosna-Hersek'te İslam Hukukunun Tarihi Seyri

A. Neden Bosna-Hersek?

Bu çalışmada Balkanlar'ı temsilen **ö**rnek olarak Bosna-Hersek seçilmiştir. Çünkü Balkanlar içerisinde Bosna Müslümanlarının ayrı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Tarih içerisinde özellikle de XX. yüzyılın sonlarında yaşadıkları katliam ve maruz kaldıkları soykırım, onların Hıristiyan Avrupa tarafından istenmediklerini ve yok edilmeleri için ellerinden geleni yaptıklarını göstermektedir. Bir millete asırlarca beraber yaşadıkları farklı dine mensup komşuları tarafından bu kadar zulmün reva görülmesi ise ayrıca dikkat çekmektedir. Demek ki, Bosna Müslümanlarında var olan bir takım özellikler Avrupalı hıristiyanları tedirgin etmektedir. Nitekim bir araştırmacı bu özellikleri şöyle sıralamıştır:

1. Bosna Müslümanları, ırkçılık yapmadan bütün Müslümanları kardeş bilip onlara sırf Müslüman olmaları sebebiyle muhabbet duymaktadırlar.

2. Hurafe ve câhiliyye âdetlerinden arınmış inanç esaslarına sahiptiler.

3. Giyim kuşamlarında ve diğer hususlarda Müslüman örf ve adetlerini koru-

6 Konuyu özet ancak derli toplu olarak ele alan Fikret Karçiç olduğu için bu çalışmada onun özellikle *Târihu't-teşrii'l-İslâmî* adlı eseri esas alınmış, diğer kaynaklara ise gerek duyulduğunda işaret edilmiştir.

yup sürdürmekte idiler. Bu konularda gayr-i müslimlerle aralarına fark koymaktaydılar. Buna göre erkekler genellikle sarıklı veya başı kapalı, kadınlar ise tesettürlü idiler. Çarşı ve pazarda, şeytanın yoldan çıkardıkları ve müfsitlerin peşine takılanlar hariç, kadınların ne elleri ne yüzleri ve ne de başka tarafları görünürdü. Ancak okumuş kimselerden bazı fesat ehli bu adetleri ortadan kaldırmak için gayret içerisinde olmuştur.

4. Asıl dilleri sılav dil ailesine mensup olmakla birlikte, İslam'ı kabul ettikten sonra dillerine pek çok Arapça ve Türkçe kelime girmiştir.

5. İlkokullardan itibaren okullarda Arapça yazma ve okuma dersleri vardı. Bu da ilerleyen aşamalarda Kur'ân'ı öğrenmelerini ve diğer dini eserleri okumalarını kolaylaştırmaktaydı.

6. Tamamı amelde Hanefi, itikatta ise Maturididir.

7. Çocuklarının çoğu hafızdı ve hafızlık eğitime çok önem verilmekteydi[7].

B. Tarihi arka plan[8]

1. Osmanlı Dönemine Kadar Bosna-Hersek

Tarihte Roma İmparatorluğu'na bağlı bir bölge olan Bosna-Hersek Roma'nın 395 yılında ikiye bölünmesinden sonra batı Roma kısmında kaldı. Adriyatik sahillerinden Bosna'nın yüksek bölgelerine kadar olan bölgeye Hıristiyanlık yayıldı. Daha sonra bu bölge ve bölgede yaşayan Sırp ve Hırvatlar Katolik mezhebini benimsedi. Çeşitli kabile ve boyların yaşadığı bu bölge Bizans İmparatorluğu'nun hakimiyetine girdi. XII. Yüzyıla kadar durum böyle devam etti. Bu zaman diliminde Bosna-Hersek Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birbiriyle savaştığı bir alan haline gelmişti. Bu arada Bosna-Hersek bölgesinde burada yaşayan halk arasında Katolik ve Ortodoks Hristiyanlarının kavgasına ve baskısına tepki olarak yeni bir akım türedi. Bu mezhebin adı *Bogomili* idi[9]. Bu dine, herhalde ortaya çıktığı yere nisbetle "Bosna kilisesi" de deniyordu[10]. Tarihçilerin verdiği bilgiye göre bu din, Doğu'daki heretik mezhepler ile Batıdaki benzerleri arasında bir ilişki halkası idi. Bu dine mensup olanlar Mani Dini'nin öğretilerine ve esaslarına tabii oluyor, her türlü kilise otoritesini reddediyor, Hazreti İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu fikrini benimsemiyor, dini ayin ve merasimlerin değeri konusunda şüphe taşıyorlardı.

7 Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ve şuarâ-i Bosna,* s. 19-20.

8 Bu başlık altındaki bilgiler büyük oranda Fikret Karçiç'in, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek* (İstanbul 1993) ve *The Other European Muslisms A Bosnian Experience* (Sarajevo) 2015) adlı çalışmaları ile Aleksandre Popovic'in *Balkanlar'da İslam* (özellikle 185-258 arası) adlı kitabından özetlenmiştir. Karçiç'e ait sözkonusu İngilizce Kaynağı çok zahmet çekip temin eden ve bana ulaştıran İstanbul İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi Zeynep Kot'a hususi teşekkürlerimi arz ediyorum.

9 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 186; Branislav Djurdjev, "Bosna-Hersek" md., *DİA*, VI, s. 298.

10 Fikret Karçiç, *Târîh*, s. 15. Bu din hakkında bilgi için bk. Tayyib Okiç; "Balkanlar'da Bogomilizm Hareketi ve Bunun Bir Araştırıcısı: Aleksander Vasiljevic- Solovjev", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 5/1-4, İstanbul, 1973, s. 205-214.

Vaftizi kabul etmiyor onun su ve zeytin yağı ile değil de ancak ruhen olacağını söylüyorlardı. Dua ve ilahi okumayı da reddediyorlardı. Duanın kiliselerde değil evlerde yapılacağını söylüyor Hz. İsa ile yenen son akşam yemeğindeki şarap ve ekmeğin et ve kana dönüştüğünü iddia ediyorlardı. Onlara göre ikonları ve hacı takdis etmek azizlere yaklaşmak ve kutsal eserlere tapmak putperestliğin bir türüydü[11].

XII. yüzyılın sonlarında Bosna-Hersek'te yaygınlaşan bu din, eşraf ve yöneticilerin de arasında bulunduğu elitlerin dini tercihi haline gelmişti. Rivayete göre Bosna-Hersek kralı el-Banus bir süre bu dine tabi oldu. Ancak heretik bir mezhep olarak kabul edilen bu dinin terk edilmesi ve yok edilmesi konusunda papa Bosna kralını sürekli sıkıştırıyordu[12].

XIV. Yüzyılın sonlarına doğru birliği parçalanan Bosna-Hersek çeşitli iç savaşlara maruz kaldı. 1392 yılında Üsküb'ü fetheden Osmanlı ordusu Bosna-Hersek sınırına yaklaşmıştı. Buradan Bosna'ya akınlar başlatıldı. 1428 yılında Bosna kralı Osmanlı hakimiyetine girdi ve cizye ödemeyi kabul etti. 1463 yılında kralın Osmanlı'ya baş kaldırıp Sırplarla ittifak kurma teşebbüsünde bulunup cizye vermeyi reddetmesi üzerine Fatih Sultan Mehmet Bosna'ya girdi ve orayı hakimiyeti altına aldı. Bu arada Macarların Osmanlı'ya saldırması sonucu bazı bölgeler onların hakimiyetine geçti. 1528 yılına kadar Bosna-Hersek bölgesi Osmanlı ve Macaristan hakimiyeti altında kaldı. Mohaç savaşından sonra Osmanlının hakimiyetine giren Bosna bölgesi Osmanlı devletinin bir vilayeti haline geldi[13].

2. Osmanlı Döneminde Bosna-Hersek (1417-1887)

Bosna-Hersek bölgesinin 1463'te Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesi, bölgenin İslamlaşmasını beraberinde getirmiştir. Bosna halkının katolik ve ortadoks gibi iki hıristiyan mezhebi arasında sürmekte olan kavgalardan ve bunlardan çektikleri eziyetlerden bıkmış olmaları ve farklı bir mezhep olan Bogomilizmi benimsemeleri bölgenin İslamlaşmasını hızlandıran bazı etkenlerdi. Bosna halkının nasıl Müslüman olduğuna dair farklı teoriler ve yaklaşımlar vardır[14]. Ancak tercih edilen görüşe göre Bosna asla silah veya kılıç zoruyla Müslüman olmamıştır. Konuyla ilgili bir akademik çalışmada şu ifadelere yer verilmektedir:

Bosna'da İslamlaşma çoğu yazarın söylediği gibi bir anda kitleler halinde olmamıştır. Ya da Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'ta olduğu gibi, Bosna'da da İslamiyet'i zor kullanarak yaydığı görüşleri artık birçok Batılı tarihçinin bile kabul etmediği geçersiz görüşlerdir. Osmanlı Devleti'nin Bosna'ya yerleşmesinden önce, Endülüs'te çalışan Boşnaklar, Arap denizcileri ve gezginler ile Türk boyları sayesinde 9. Yüzyıldan itibaren İslamiyet ile tanışıyorlardı[15].

11 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 15.

12 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 16.

13 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 185; Karçiç, *Târîh*, s. 17.

14 Bk. Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 185-186.

15 Serap Toprak, *16. Yüzyılda Balkanlarda İslâmlaşma* (yayınlanmamış Yüksek lisans tezi), Ankara Ü. SBE Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005, s. 99.

Doğulu ve Batılı araştırmacıların tespitine göre genel olarak Balkanların, özel olarak da Bosna-Hersek'in İslam'ı kabul etmesinde sufîlerin de çok büyük rolü olmuştur. Her bir Balkan bölgesinde onlarca ve bazı yerlerde yüzlerce tekkenin bulunması, bazı bölgelerin tasavvufî şahsiyetlerin isimleriyle anılması bunun göstergesidir. Bir tarihte 47 gibi bir rakamla en çok tekkenin Yugoslavya'ya bağlı olan Bosna-Hersek'te bulunması bu durumun açık delilidir[16].

Müslüman âlim ve davetçilerin gayretli çalışmaları sonucunda İslamiyet Bosna halkı arasında hızla, ancak ağır ve emin adımlarla[17] yayıldı. Özellikle mevcut Hristiyan mezheplerine bir tepki olarak doğan Bogomili mezhebi mensupları arasında Müslümanlığa büyük rağbet oldu. Çünkü bunlar Bosna kralından kurtulmak istiyorlar ve benimsedikleri bazı dini prensipler İslam'ın getirdiği prensipler ile örtüşüyordu[18].

XVI. yüzyılın sonlarında Bosna halkının çoğu Müslümanlığı kabul etmiş oldu. Bu devrede Bosna'da Osmanlı kendi idârî, askerî ve dinî yapılanmasını gerçekleştirdi. Fethin ardından Bosna Livası oluşturuldu, merkezi de Saraybosna oldu. Hersek Livası ise 1470'te kuruldu. Zamanla genişleyen Osmanlı fetihleri Saraybosna yanında Hırvatistan'ın bir kısmını ve Doğu Sırbistan'ı da topraklarına kattı.

Dînî alanda mescit, tekke, medrese, hangâh ve hayri vakıflardan oluşan pek çok İslami kurum oluşmuştu. Bu sayede bölge halkı arasında İslami ilimler de yaygınlaşmıştı. Saraybosna, Mostar ve Akhisar[19] Bosna'nın en önde gelen ilim merkezleri haline gelmişti.

16 Bk. Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 17, 111, 113; Reşat Öngören, "Balkanlar'ın İslamlaşmasında Sufilerin Rolü", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul, 2002, s. 47, 49, 56.

17 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 186.

18 Branislav Djurdjev, "Bosna-Hersek" md., *DİA*, VI, 298; Fikret Karçiç, *Târîh,* s. 19. Balkanlar'da ve Bosna'da Müslümanlaşmanın farklı politik sebeplerle gerçekleştiğini ve Müslümanlığı kabul etmenin sosyal ve politik bir çıkış yolu olduğunu iddia eden Popovic şöyle ilginç bir görüşe yer vermektedir: «Müslümanlığın ağır ve emin adımlarla yayıldığı bu sürecin, her biri iki asırdan fazla süren, belli başlı iki ayrı dönemi olmuştur: Birincisi Osmanlıların Yugoslavya'daki fetihlerinden Viyana önündeki yenilgilerine kadar (1683) olan dönem; diğeri de bu tarihten Yugoslavya'daki Osmanlı işgalinin son bulmasına kadar süren dönemdir. "Fetih devri" olan, Bosna-Hersek ve diğer bölgelerden pek çok Müslümanın zengin Macar topraklarına «akınlar» düzenledikleri birinci dönem ile merkezi otoritenin zayıfladığı, güvensizlik ortamının yayıldığı, akıncıların başarısızlıkla döndükleri ikinci dönemdeki Müslümanlığın yayılış motifleri birbirinden farklıdırlar. Ailelerin (özellikle Kosova ve Bosna-Hersek'te görülen) biri Hıristiyan, diğeri Müslüman olmak üzere iki kanada ayrılmaları bu sıralarda başlamıştır. Bu, büyük aile reislerinin (Zodruga'lar), ne olur ne olmaz diye (gerektiğinde Osmanlılarla da olumlu ilişki kurabilmek için) ailelerden en az bir erkeğin Müslüman olmasını istemelerinden kaynaklanıyordu" (Popovic, 186).

19 Mesela, hicri 951-1025 miladi 1544-1616 yıllarında yaşamış olan Hasan b. Turhan b. Davud b. Yakub ez-Zeynî el-Bosnevî el-Akhisârî, bu bölgede yetişmiş önemli fakih ve mutasavvıflardan biridir. Klasik Hanefi usulüne dair Nesefî'nin *Menâru'l-envâr* adlı usul metnini esas alarak ancak tamamen kendisine mahsus *Semtü'l-vusûl* adıyla bir usul metni oluşturmuş daha sonra da onu şerhetmiştir. Bu eser, 1986/1407 yılında Ezher Üniversitesi Şeria ve kanun bölümünde Yüksek Lisans tezi olarak savunulduktan sonra 2010/1431 yılında Suudi Arabistan'da basılmıştır.

Müslüman bir toplumun İslam hukukuna göre idare edilmesi ve talep ve tercihini bu yönde kullanması pek tabiidir. İslam, hakim olduğu bölgelerde hakimiyetini kurup kendi hukukunu uygulasa da kültürel dinsel ve hukuksal farklılıkları sıfırlamamıştır. Osmanlı uyguladığı *millet* sistemi ve *istimâlet* siyasetiyle farklı toplum kesimlerini hukuk pluralizmi yoluyla bir arada tutmayı başarabilmiştir[20]. Bu toplumda Müslümanlarla iç içe yaşayan gayr-i müslimler İslam hukukunun zimmet akdi muvacehesinde kendilerine tanıdığı dini-hukuki hürriyet ve muhtariyetle zimmi statüsünde yaşamaya devam etmişlerdir[21]. Fakat Müslümanların azınlıkta kaldığı gayr-i müslim ülkeler için her zaman ve devirde aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir.

Bosna-Hersek de Müslümanlar tarafından sonradan fethedilip İslam hukukunun yaklaşık beş asır uygulandığı ülkelerden ve bölgelerden biridir. Bosna Müslümanlarının tarihine dair yanlış ve yanıltıcı bilgiler veren Yugoslav kaynakları hariç yeterli malumat yoktur.

Osmanlı hakimiyeti döneminde diğer eyaletlerde olduğu gibi, Bosna'da da bir ilim geleneği oluşmuştu. Burada verilen din eğitimi büyük ölçüde Osmanlı medreselerinde verilen eğitimle aynıydı ve bu bölgede çok sayıda ilim ve fikir adamı yetişmişti. Tarih ve biyografi kitaplarında "Bosnevî" nisbesiyle anılan âlimler bunların sadece bir kısmını oluşturur[22]. Muhammed Hancî'nın Bosna-Hersek'li âlim ve şâirlerin hayatını konu alan biyografi eserinde 223 âlim ve **şâire** yer verilmiştir[23].

Zaman içerisinde Bosnalı Müslümanlar Saraybosna ve Mostar Müftülüğü gibi dini ve ilmi yüksek makamlara gelmeye başladılar. İlerleyen yüzyıllarda Bosnalı alimler arasından Şeyh'ül-İslam ve kazaskerler de çıktı. 1544-1611 yılları arasında dokuz Bosnalı alim sadr-ı azam olmuştu. Bu dönemde Bosna-Hersek'in en meşhur valisi Hüsrev Bey olmuştur. XVI. Yüzyılın birinci yarısında Bosna'ya hakim olan Gazi Hüsrev Bey orada Balkanların en güzel camisini, imarethaneyi ve kendi adıyla anılan "Gazi Hüsrev Bey Medresesi"ni inşa etti. Saraybosna'da yer alan bu medrese halen varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda o, burada büyük bir vakıf kurmuştur. Vakfın amacı da mescid ve medrese inşa etmektir[24].

Osmanlılar Bosna-Hersek'e kendi toplumsal, hukuki ve askeri sistemlerini hakim kılmışlardı. Bu tarihten sonra söz konusu kurumlar Osmanlı kurumlarının bir parçası haline gelmişti. Hukuki alanda Osmanlının hukuk sistemi uygulanmakta olup bu da iki temel unsurdan oluşuyordu:

20 Bk. Tuğluca, "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası", 30 vd.

21 Bk. Tunca Özgişi, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", s. 349.

22 Bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, s. 256-257.

23 Bk. Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 25-196. Ayrıca bk. Bekir Şahin, "Anadoluyu Aydınlatan Balkan Kökenli Alimler", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* 07-09 Mayıs 2014, İstanbul, 2014, s. 175-188.

24 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 20-21.

a) Şer'i hükümler

b) Osmanlı kanunları

Kanunların ve hükümlerin yorumu *müftü*ye, uygulanması ise *kadı*ya aitti. Müftüler Bosna-Hersek asıllı olur, Osmanlının merkez teşkilatındaki müftülerle aynı derecede sayılırlardı. Atama esaslarına bağlı olarak Şeyhulislam'ın bazı yetkileri müftülere devredilmişti. Müftüler genelde yerel medrese hocaları arasından süresiz olarak seçilirdi. İmam, hatip, tarikat şeyhi gibi yerel âlimler arasında müftü birinci dereceyi işgal eder ve o yerin en önde gelen eşrafından sayılırdı. Bosna-Hersek'te Saraybosna, Mostar-Travnik ve Banyaluka en önemli fetva merkezleri idi. Müftüler, hemen her bölgede olduğu gibi, burada da Hanefi mezhebinde tercih edilen görüş ne ise fetva olarak onu verirlerdi. Kadıları ise padişah "beraat" denilen özel ve resmi bir belge ile atar ve onlara sorumluluk yüklerdi. Kadıların idari ve dini sorumlulukları vardı. Osmanlı devletinde "şer'i meclis" temel yargı kurumu idi[25].

Bosna-Hersek idari bakımdan "kaza" denilen idari bölgelere ayrılmıştı. Saraybosna kadılığının ayrı bir önemi vardı ve orada görev ifa eden kadıya "molla" denirdi. Aynı zamanda Belgrad, Filibe gibi kazalardaki kadılara da "molla" denilirdi.

Gerçek şu ki, Osmanlı devleti dini karakterli bir devlet idi. Kurumların her biri de bu dini devletin bir parçasıydı. Ancak bu devlette Hristiyanlar başta olmak üzere azınlıkların din ve vicdan hürriyeti vardı. Bunlar iç işlerinde kilise kanununa tabi idiler. İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı devleti Ortodoks kilisesinin meşruiyetini ve haklarını kabul edip ona büyük imtiyazlar verdi. Buna bağlı olarak Bosna-Hersek'in Ortodoks vatandaşları din ve aile hukuku alanında özgürlüklerden yararlandılar[26]. Çünkü İslam hukukunda Zimmi statüsünde bulunanlar kendi din ve özel hukuklarına göre hayatlarını devam ettirebilirlerdi[27]. Nitekim Fatih Sultan Mehmet Bosna-Hersek'i fethettiğinde de Roma kilisesine geniş dini hürriyet ve ayrıcalıklar tanımıştı. Onun "ahidname" denilen resmi belgesi Saraybosna'ya yakın bir bölge olan Fojnica'da hala saklanmaktadır[28].

Aynı zamanda Osmanlı devleti Endülüs'ten kovulan Yahudilere XV. Yüzyılın başlarında Bosna'da iskân hakkı tanımış, şer'i hükümlerin ehl-i kitaba ait hükümlerine uygun olarak Yahudiler Osmanlı'nın himayesinde yaşamaya devam etmişlerdir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı yargı sisteminde ıslahatlar çerçevesinde önemli değişiklikler olmuştur. 16 Şubat 1856 tarihinde yayınlanan bir ferman ile şer'i mahkemeler yanında Batılı usullere göre çalışan Nizamiye Mahkemeleri kurulmuştur. Bu tarihten sonra şer'i mahkemeler aile hukuku ve vakıflarla ilgili

25 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 22.

26 Bk. Tunca Özgişi, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", s. 349.

27 Bk. Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1991, s. 226. Ayrıca bkz. Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslüm Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki durumu(1839-1914),* Ankara, Türk Tarih Kurumu yayınları, 1989, s. 23.

28 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 23-24.

meselelere bakmışlardır[29]. 1859'da çıkarılan "Nizamname" ile bu mahkemelerin oluşturulması ve görev alanı açıklığa kavuşturulmuştur. Bosna-Hersek'te de bu nizamname yürürlüğe konulmuş ve ilerleyen senelerde şer'î mahkemelerin en önemli kaynağı olmuştur. Bu yeni düzenlemeye göre Bosna-Hersek'te şer'î mahkemeler yanında üç tür nizamiye mahkemesi kurulmuştur:

a) Kazalarda nizamiye mahkemesi

b) Livalarda temyiz meclisi

c) Vilayet merkezi olan Saraybosna'da temyiz divanı

Osmanlının sonlarına doğru Bosna-Hersek'te dini ve hukuki kurumların durumu böyle idi. Bu arada Hristiyanlar 1875'te bir devrim gerçekleştirerek Bosna-Hersek'te fitne ateşini yaktılar. Sırplar ve Karadağlılar da bu fitne ateşini körüklediler. Osmanlı devleti ortadan kalkıncaya kadar bu fitne ateşi sönmeden devam etti[30].

3. Avusturya-Macaristan Döneminde Bosna-Hersek (1878-1918)

Bosna-Hersek'te Avusturya-Macaristan hakimiyeti şeriatın uygulanmasına büyük oranda son verilmesi anlamına gelmekteydi[31]. Bu tarihten sonra Müslümanlar azınlık statüsüne düşmüş olduklarından dolayı gayr-i müslüm bir idare altında yaşamanın meşruiyetine dair Hanefi mezhebi içerisinden fetvalar bulup kendi durumlarını dinen izah yoluna gireceklerdir[32].

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Sırplar Bosna'nın kuzeyi ve Hersek'in doğusunda Osmanlı'ya başkaldırdı. Amaç Osmanlı'yı devirip Bosna-Hersek topraklarını taksim ederek Sırp ve Karadağ gibi Rus İmparatorluğuna bağlı emirliklere ilhak etmekti. Bosnalı Müslümanların güçlü direnişi sebebiyle bu hedef hemen gerçekleşmedi. Ancak hain planın içinde olan Avrupa devletleri Osmanlının bölgede emniyeti ve nizamı sağlayamadığı gerekçesiyle 1878'de Berlin'de bir kongre düzenlediler. Bu kongrede Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan idaresine verilmesi kararlaştırıldı. Ancak kongrede alınan karara göre Avusturya-Macaristan'ın bu himayesi geçici olup emniyet ve asayişi sağlayıncaya kadar olacaktı. Hukuken Bosna-Hersek Osmanlı'ya bağlıydı, ancak fiilen Avusturya-Macaristan Krallığı tarafından işgal edilmişti. Aynı zamanda bu, söz konusu krallığın en önemli siyasi hedefiydi[33].

29 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 25.

30 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 26.

31 Bu döneme ait bilgi ve bazı değerlendirmeler için bk. Popovic, s. 194-211.

32 Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 159-160.

33 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 194; Fikret Karçiç, *Târîh*, s. 28. Popovic'in ifadesine göre, "Berlin Kongresi arefesinde Sırbistan'da yaklaşık on bin kadar Müslüman vardı, Karadağ'da ise bu sayı çok daha azdı. Perişan durumdaki bu dağınık Müslüman grupları topluluk olma vasfını kaybetmişlerdi. Ancak 1878-1918 yılları arasındaki dönemde bu durum müthiş bir şekilde yoğunlaşacaktır. Osmanlıların

Osmanlı bu Berlin kararını kabule mecbur olsa da Bosnalı Müslümanlar bunu kabul etmedi ve memleketlerini savunmaya devam etti[34]. Burada temel amaç gayr-i İslami bir devletin himayesine girmemekti. Müslümanları teskin etmek için Avusturya-Macaristan hükümeti Bosna-Hersek Müslümanlarının can ve mal güvenliğini teminat altına alan bir karar çıkardı[35]. Bu karar 1879'da İstanbul'da imzalandı. Bu karara binaen Bosna-Hersek'te aile hukuku alanında İslam hukuku hükümlerinin uygulanmasına devam edildi ve şer'î mahkemeler de yetkili hukuk mahkemesi olarak varlığını sürdürdü. Hristiyanlık ve Yahudilik yanında İslam, ülkenin resmî dini olmaya devam etti. Ancak bu arada en büyük ve sinsi planın önemli bir parçası devreye sokuldu. Çünkü hükümet siyasi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla, Kafkaslar'da yaptığı planın ve oynadığı oyunun bir benzeri olarak, Bosnalı Müslümanları Osmanlı'dan ve İslam halifeliğinden ayırmak için teşvik edici bir tavır içine girdi. Bunun sonucunda da İstanbul'daki Osmanlı meşihatından ayrı olarak Bosna-Hersek'te bir "Dini İdare" oluşturdu. Amaç Müslüman kurumların kontrolünü elinde tutmaktı[36]. Bu idarenin başına "Reisü'l-ulema"[37] ünvanıyla Müslümanları temsil edecek bir idareci atandı. Avusturya-Macaristan hükümeti tarafından bu kuruma atanan ilk "Reisü'l-ulema" Mustafa Hilmi Ömer'dir. Ataması 17 Tesrin-i evvel 1882'de gerçekleşmiştir[38]. İdari anlamda mahalli Müslüman toplumun 1878 öncesinde özel bir organizasyonu olmadığından Reîsü'l-ulemâ ile adeta sıfırdan başlamış oluyorlardı[39]. Reîsü'l-ulemânın başkanlık ettiği Dînî İdârenin şeması şu şekilde idi: Sayısı belirsiz bir cami etrafındaki haneler, temel hücre olan cemaati oluşturuyordu. Her cemaatin başında bu camiinin imamı bulunuyordu. Hocaların üstünde belli sayıda hakim ve kadılar vardı. Kadıların üstünde altı mahalli müftü vardı (Saraybosna, Banya Luka, Bihac, Mostar, Travnik, Tuzla). Bunların tamamı Ulemâ Meclisi'ne bağlıydı[40].

Reîsü'l-ulemâ Kurumu, Önemi, Meşruiyeti ve Fonksiyonu

Reîsü'l-ulemâ, tabiri Osmanlı'dan mülhem olarak kullanılan bir isimlendirme olsa da bu tabir bir müesseseye işaret etmeyip onursal bir ünvandı ve İstanbul müf-

1878'de Bosna-Hersek'ten, 1878-1912 yılları arasında Sancak'tan, 1912'de Kosova ve Makedonya'dan çekilmeleri politik alanda ağır sonuçlar vererek müstakbel krallığın etnik ve dini haritasını tamamıyla altüst edecektir" (Popovic, s. 194).

34 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 195.

35 Popovic'e göre Boşnak Müslümanlar, aydın Müslüman Boşnakların kararına uyarak, işgalcinin sunduğu imkânları fırsata dönüştürerek, bölgedeki diğer Müslümanlardan farklı olarak haklarını elde etme noktasında üst seviyede bir konuma yükseldiler (Popovic, s. 195).

36 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 197.

37 Bilgi için bk. Fikret Karçiç, *The Other European Muslims A Bosnian Experience*, s. 153-164; amlf., "Bosna Müslümanları Arasında Reisü'l-ulemâ Müessesesi», çev. Mehmet Köse, *Divan*, 1998/1, s. 27-35; Ayşe Zişan Furat, "Din Eğitimi Araştırmalarında Önemli Bir Kaynak Olarak Bosna-Hersek Ulema Meclisi Arşivi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 154-158. Osmanlı ulema hiyerarşisinden aldıkları ve Osmanlıda bir kurum değil de bir ünvan olan ve belli bir saygınlık ifade eden bu kavram bu gün de Bosna Müslümanları arasında öneme haizdir (Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 163).

38 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 29-30.

39 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 197.

40 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 198.

tüsü için kullanılıyordu. XVII. yüzyıldan sonra Rumeli Kazaskerine de Reîsü'l-ulemâ denilmiştir. Bu, derece ve rütbe olarak Şeyhülislam'dan daha altta bir ünvandır. Bu ünvanın kullanılmasının politik bir takım arkaplanları vardır. Yani Bosna Müslümanları gayr-i müslüm idare altına girmek zorunda kalınca kendi durumlarını dinen meşru bir zemine oturtarak haklarını korumak için böyle bir kurumun oluşturulmasını önemli bulmuşlardır. Karçiç'in tespitiyle bu kurumun taşıdığı politik arkaplanları şöyle ifade edebiliriz: Boşnakları politik olarak her alanda İstanbul'un etkisinden koparmak Avusturyalılar için çok önemliydi. Çünkü Boşnaklar arasında İslam'ın belirleyici bir rolü vardı. Bu sebeple bu etkinin dinî-idarî boyutu da önem arzediyordu. Boşnak eşrafı, Osmanlı bürokratlarının Bosna'yı terketmesi ve İstanbul'daki Şeyhülislamlık ve evkâf bakanlığı ile ilişkilerin tamamen kopmasıyla yüz yüze kalmışlardı. Bunun için de yeni durumlarını pekiştirme ve yeni şartlarda hayatta kalabilme ümidini korumayı istiyorlardı. Bu hedefe götürecek muhtemel bir adım, milli-İslamî bir idarenin kurulması olabilirdi[41].

Dini İdare, Reîsü'l-ulemâ'nın başkanlık ettiği "âlimler hiyerarşisi", Evkâf idaresi ve İslamî eğitim gibi birçok bölümden oluşuyordu. Şeriat mahkemeleri, devletin hukuk sisteminin bir parçası kabul edildiğinden dini idare ile ancak zayıf bir bağlantısı vardı. Bu farklı bölümler tedricen geliştirilerek düzene sokuldu ve 1909'da vakıf ve *İslamî-Dinî İdarenin Muhtariyeti Nizamnamesi*'nin ilan edilmesiyle eğitim işleri nisbi bir istikrara kavuşmuş oldu. Uzun politik mücadelelerin sonucunda kazanılan bu nizamname, Boşnaklara dinî işlerini bağımsız olarak idare etmenin meşru temellerini sağlamıştır. Reîsü'l-ulema kurumu Bosna Müslümanları için çok önemlidir. Çünkü İslam dünyasında dini liderlerini bu ünvan ile ananlar sadece Bosna Müslümanlarıdır. İngiliz mandası esnasındaki (1920-1948) Filistin Müslümanların lideri de aynı ünvanı kullanmıştır[42]. Bu Büyük Biritanya ile Avusturya Macaristan İmparatorluğu arasında Müslümanların dini hukuki eğitime ve vakıflara dair meselelerde fikir alışverişi olduğunun bir göstergesidir[43].

Reisü'l-ulemâ kurumunun meşruiyeti meselesi, gayr-i müslüm idare altındaki Müslümanların durumuna ait çok geniş bir problemdir. Klasik fıkıh kitaplarında İslami liderlik meselesi, İslam devleti içerisinde yani devletin İslami olduğu bir zeminde tartışmaktadır. Bu devlette Müslümanlar çoğunluğu oluşturmaktadır ve siyasi otorite meşruiyetini İslamî öğretilere ve esaslara dayandırır[44]. İslam devlet başkanı, yasama, yargılama ve uygulama erklerini elinde bulundurur. Ancak şeriatın yorumunu ve icrasını kadı ve müftülere havale ederek kendisi kontrolü sağlar. Kadı ve müftüler yetkilerini devlet başkanından alır ve onu temsil ederler. İslam devletinde bunlar kolaydır. Fakat Müslümanlar azınlık konumuna düştüklerinde hangi otoriteye boyun eğecekler ve onların dini liderlerinin emirlerine

41 Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 154-155.
42 Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 155.
43 Fikret Karçiç, *Târîh*, s. 31; Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 164.
44 Bk. Maverdî, Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Kâhire, 1960, s. 264.

uymaları ne kadar bağlayıcı olacak, uymasalar dinen mesul olurlar mı, dini bir idare talep etmeseler dinen sorumlu olurlar mı? Dini bir idare olacaksa onun otoritesini nasıl temellendirecekler? İşte Bosna Müslümanları bu fıkhî ve hukukî hükmü sorgulayıp meşru bir temele dayandırma yoluna gittiler ve Reîsü'lulemâ bu endişe ve arayışlardan doğdu.

Hanefi mezhebine mensup olan Bosna Müslümanları mezhep içerisinden bir çözüm bulma yoluna gittiler ve İbn Hümam (ö. 861/1457) ve İbn Nüceym (ö. 970/1562) gibi mezhep otoritelerine başvurarak bir çıkış yolu aradılar. Bulunan çözüm şöyleydi: Hanefi mezhebine göre, belli bir bölge, İslamî hükümler serbestçe uygulandığı sürece orası "dâru'l-İslâm" kabul edilir. Şayet durum bunun aksine ise orası "dâru'l-harb" olacaktır. Peki Müslümanların dâru'l-harb'de yaşamasının dinî hükmü ve şartı nedir? Müslüman hukukçular, XII. yüzyılda kaybedilen ve işgal altında kalan İslam topraklardaki Müslümanların durumuna bir tepki olarak bu hükümleri ortaya koymak durumunda kalmışlardır. Varılan sonuç şu idi: Müslümanlar gayr-i müslim idare altında yaşamak zorunda iseler, özel hukuk ve dini özgürlükler alanında kendi hukuklarına tabi olmaya izin verilmesini talep edip gayr-i müslim idarenin de bunu uygulamayı kabul etmesi şartıyla yaşayabilirler. Aslında bu, bir nevi hukûkî muhtariyettir. Ortaçağda aile hukukunun şahsiliği kuralından dolayı bu şart temelde kabul edilebilir bir şeydi. Bundan dolayı modern öncesi dönem fıkıh kitapları Müslüman azınlığın dini liderlik meselesini değil, dinî ve hukûkî muhtariyetini tartışıyordu. Yakın dönem âlimlerinin gayr-i müslim idare altındaki Müslümanların kadı ve vali tayininin kuralları hakkındaki görüşleri, günümüz Müslüman azınlık uleması tarafından kendi dini liderlerini tayinde kıyas için temel alınmıştır[45].

1878 sonrasında Bosna'da şeriat mahkemeleri gayr-i müslim bir devletin hukuk sisteminin bir parçası haline gelince, yukarıda sunulan yaklaşıma binaen meşruiyet meselesi de kolaylıkla halledilmiş oldu. Çünkü klasik metinlerde yer alan bilgilere göre İslam hukukçuları gayr-i müslim idarenin tayin ettiği kadının meşruiyetini kabul etmektedirler. Bazı âlimler burada sözkonusu kadının meşruiyet kazanabilmesi için Müslümanların genelinin muvafakatını şart koşmasını da reîsü'l-ulemâdan alınacak ruhsat belgesi (*mürâsele*) ile çözmüşlerdi. Osmanlıda kadıların tayinini gösteren belgeye "menşûr" denilirdi. Bosna'daki en yüksek dini memur Osmanlı hiyerarşisinde "Kenar müftüsü" seviyesinde kabul edilmişti. İstanbul'da Şeyhülislamlık devam ettiği sürece (ki 1924'te kaldırılmıştır), Boşnaklar Reîsü'l-ulemâlarının İstanbul'dan menşur almalarında ısrarlı olmuşlardır. Bosna'nın 1908 yılında Avusturya tarafından ilhak edilmesinden sonra eski başkentle politik bağlar kesilmiş, ancak Boşnaklar en azından dini bağların devamını arzu etmişlerdir. Bunun için Avusturya ve Bosna'yı idare eden sonraki rejimler Bosna'nın dini lider seçimlerine kayıtsız kalamamışlardır. Bu mesele, seçim süreci üzerinde belli bir etki bölünmesini kabul eden 1909 tarihli *Muhtariyet Nizamnamesi*'nden yararlanılarak çözüme kavuşturulmuştur[46]. Buna göre, Bos-

45 Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 159-161.

46 Bu nizamnamenin serencamı için bkz. Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 200-201.

na ulemasının oluşturduğu özel bir seçici organ, boşalan makam için üç aday seçerdi. Avusturya kralı da bu adaylardan birini seçer ve onu *Reîsü'l-ulemâ* olarak tayin ederdi. Bundan sonra da seçici organ diplomatik kanallar aracılığıyla, tayin edilmiş olan Reîsü'l-ulemâ için Şeyhülislam'ın menşur yazmasını talep ederdi. 1912-1913 Balkan savaşından sonra diğer Balkan ülkelerindeki Müslümanlar da aynı veya benzer bir usulü benimsemişlerdi[47].

Türkiye'de 1924 yılında Şeyhülislamlık lağvedilince yeni bir durum ortaya çıktı. Bu karar, dini meşruiyetini oradan alan azınlık statüsündeki Müslümanları da doğrudan etkiledi. O zamanki Yugoslavya hakimiyetinde yaşayan Müslümanlar, Bosna Müslümanlarıyla bir araya gelerek Reîsü'l-ulemâ makamının meşruiyeti için yeni bir çözüm buldular. 9 Temmuz 1930'daki Yugoslavya Cumhuriyeti, İslamî-Dinî Cemaat Anayasası, milli Müslüman eşraftan oluşan özel bir organın, «meşru hilafet yeniden oluşturuluncaya kadar» yeni seçilen Reîsü'l-ulemâ'nın tayini için mektup yazmasını sağlamıştır[48]. Onun için bu bölgede yaşayan Müslümanlar uzun süre hilafetin bir gün yeniden kurulup kendilerini himaye etmesi hayaliyle yaşamışlardır.

İstanbul'daki Şeyhülislamlığın ilgasından sonra Bosna dini liderine menşur yazma uygulaması Balkanlar'daki Müslümanlar arasında kendine has bir vakadır. Geniş bir kabul gören dini lidere sahip olsalar da diğer Müslüman azınlıklar sembolik dahi olsa şer'î meşruiyetin temini hususunda ısrarlı olmamışlardır[49].

Reîsü'l-ulemâ'nın Seçilmesi ve Görevleri

Reîsü'l-ulemâ ve Ulema meclisinin dört üyesi, özel bir idare heyetince gizli oturumla seçilir. Bu seçici heyet hocalardır ve özellikle, doğrudan katılan Sarayevo, Banya Luka, Bihac, Mostar, Travnik ve Tuzla müftülerinden ibaret toplam otuz kişiden oluşur. Geri kalan yirmi dördü seçimle işbaşına gelir. Ulema meclisindeki her boş yer için imparatorluk ve kraliyet ortak bakanlığı heyetçe seçilen, iki adaydan birini seçer. Heyet İstanbuldaki şeyhülislâma başvurarak, İmparator ve Kral tarafından Reisü'l-ulemalığa atanan kişinin, bu görevi yerine getirmek için iktidarı olduğunu onaylamasını ister. Bu başvuru şeyhülislâma imparatorluk ve kraliyet İstanbul elçiliği vasıtasıyla iletilir. Ulema meclisinin görevleri arasında dinî bütün işleri yönetmek ve kontrol etmek, camilerin Müslüman cemaatin ihtiyaçlarını tespit ve bu konuda maarif vakıfları idaresine önerilerde bulunmak, okul ve kuruluşlarda İslâmî emirlere aykırı bir şeyler olmasın diye dikkat etmek, yöre maarif vakfıyla uyum içinde medrese ve mekteplerle ilgili genel çalışma planını ve devlet okul ve kuruluşlarında dini eğitim planını hazırlamak, mahalli birlik komisyonunun önerisi üzerine müderrisleri ve maarif vakfının dini ve idari diğer görevlerini

47 Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 160-161; Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 198.

48 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 31; Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 161-162.

49 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, 31; Fikret Karçiç, *The Other European Muslims*, s. 162.

tayin etmek, devlet ve okul kurumlarında İslâm dinini öğretecek kişileri seçmek ve bu seçimi mahalli yönetimin onayına sunmak, kadılığa veya vakıf idari görevlerine tayin edilecek adayları incelemek ve bunlara beratlar vermek, mahalli yönetime müftülükte boş kadroları bildirmek vardı. Reisül-ulema'ya verilen görevler ise şunlardı: Kadılarla haberleşmenin sağlanması, imam ve hatiplerin atanması, şeriatı uygulayacakların yetiştirildikleri okullar üzerinde yüksek denetim, Ulema meclisi veya şeriat adaletine ait şüpheli veya tartışmalı sorular üzerinde çalışmak veya İstanbul'daki şeyhülislâmdan fetva istemek. Bu tür başvurular diplomatik yollarla iletilmekte ve cevap da aynı kanaldan gelmektedir[50].

Bosna-Hersek'in her büyük merkezinde bir müftü bulunmaktadır. Müftüler Ulema meclisinin teklifi üzerine mahalli yönetimce atanmaktadır. Bu amaçla Ulema meclisi her boş kadro için istenen özelliklere sahip iki aday seçmektedir. Bunlardan birisi mahalli yönetimden müftü ünvanını almaktadır. Müftülerin görevleri esasen şunlardır: Gerekli fetvaları vermek, camileri ve diğer ilgili yerleri ziyaret etmek ve dinî veya hükümete ait okul ve kuruluşlarda Ulema meclisince İslâm dininin öğretimi için hazırlanan öğretim programının tatbikini yakından izlemek, medrese öğrencilerinin imtihanlarına başkanlık etmek, vb... Diyanet işleri ve maarif vakfı özerk idaresinin bütün masraflarını karşılayabilmesi ve özellikle diyanetin ve eğitimin bütün ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için mahalli meclis, devamlı olarak bir dinî vergi toplama konusunda yetkili kılınmıştı. Bu dini vergi, bütün dolaysız vergilere eklenen belirli yüzdeler şeklindeydi. Statünün yasal ilk on yılı için, dini vergi oranı bütün dolaysız kazançlar için %10 olarak belirlenmişti[51].

Bu Dönemde Şer'î Mahkemeler

Bosna-Hersek'te Şer'î mahkemeler Osmanlı döneminden beri devam etmektedir. Bu dönemde İslam hukukunun uygulandığı şer'î mahkemeler de birçok değişikliğe uğradı. Öncelikle bu mahkemelerle ilgili olarak şu özet bilgiyi vermek yararlı olacaktır: Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitülasyonlar yüzünden kurulmuş yabancı mahkemeler Bosna-Hersek'te, ilgili hükümlerin de onayıyla 1878-1881 yıllarında kaldırıldı. İşgalden sonra adalet organizasyonu kamu güçleri organizasyonuna adapte edildi. Bütün ülkede hakim mahkeme rolünü oynayan bir üst mahkeme Sarayevo'da bulunmaktaydı; bir yöre mahkemesi bu yörenin merkezine yerleşmişti. Bazı önemli yerleşim yerlerinde birkaç mahkeme bulunmaktaydı.

Yukarıda anlatılan hukuk kurumlarına dahil edilen şeriat mahkemeleri özel bir organizasyona sahip kılınmıştı. Şeriat kaza mahkemesi, bu göreve hazırlanmış ve Sarayevo şeriat hukuku okulunun imtihanını vermiş kadı, kendisine bağlı yardımcı personel ve hukukçulardan oluşuyordu: Şeriat üst mahkemesi, normal

50 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 198.
51 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 199.

üst mahkemenin başkanı hakim, mahkemenin iki rehberi ve iki büyük kadı. Şeriat mahkemelerinin vazifeleri 1883'te Bosna-Hersek hükümetince düzenlendi. Buna göre bu mahkemeler yetkisini şu konular üzerinde kullanabilecektir: Eğer eşlerden ikisi de Müslümansa, bu problemleri servet veya diğer bahisler diye ayırmadan İslâm hukukunun evlilikle ilgili meselelerini içeren sorunlar, mülklerin mirasla aktarımı. Birinci halde şeriat mahkemesi basitçe karar veriyor, ikinci halde birlikte karar alıyor. Üst mahkeme kararını bildirmeden önce özel sorunlar üzerinde ulema meclisinin düşüncelerini alabilir. Şeriat mahkemesi kararlarını yerine getirir, göstermek ister. Bu normal mahkemelerin rekabet gücüne bağlıdır. Kadıların tutumu aynı sınıftan diğer mahallî hakimlerinki gibidir[52].

Bu mahkemelere atanan kadılar, evlenme, boşanma ve miras gibi aile hukuku ve medeni hukukun belli konularına bakarlar. Dört şehrin her birinde bir müftü bulunmaktadır ve Müslümanlar dini konularla ilgili soruları onlara yöneltirler. Başkent Saraybosna'da dört alimin iştirak ettiği «er-Rüâsetü'l-ilmiyye (İlmî Reislik)" denilen bir kurum vardı. Buranın reisine "Reisü'l-ulemâ" denilmekteydi. Bunların teşkil ettiği meclise de "Ulema Meclisi"[53] denilmekte idi ve bu meclis bir başkan ve dört üyeden oluşuyordu. Böylece Bosna Müslümanlarının dini idaresi İstanbul'daki Şeyhülislamlıktan ayrılıyordu. Daha önce bu reislik sadece Bosna Müslümanlarına aitti ve reis Saraybosna'da otururdu. Yugoslav hakimiyetinden sonra bu kurum Yugoslavya'daki bütün Müslümanlara ait kılındı ve reisin Belgrat'ta oturması kararlaştırıldı[54]. Bu, Balkanlarda daha önce Müslüman toplulukların şahit olmadığı yeni bir durumdu. Zira diğer Balkan bölgelerinde "müftü" veya "başmüftü" gibi ünvanlar vardı.

1883 yılında Avusturya Macaristan hükümeti şer'i mahkemelerinin kurulması ve görev alanları ile ilgili bir nizamname çıkardı. Bu nizamname şer'i mahkemelerin işleyişini değiştirmeyi hedefliyordu. Çünkü şer'i mahkemelerin teşkili konusunda davaların temyiz edilme kuralı ilk defa getiriliyor ve buna göre iki türlü şer'i mahkeme kuruluyordu:

a) Her bölgede ibtidai yani ön soruşturma yapan mahkemeler

b) Saraybosna'da istinaf temyiz mahkemesi

Bu düzenleme Müslüman kadılar eliyle yaptırılıyor da bunu yaptırırken de İslam mahkemelerinin çağdaşlaştırılması gibi bir gerekçe gösteriliyordu. Bizzat hükümet müsteşarı hedeflerinin Avrupa kanunlarına uygun düzenlemeler yapmak istediklerini ifade ediyordu. Ancak şer'i mahkemeleri yok etmek ve Müslü-

52 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 200.

53 Ulemâ meclisinin din eğitimi noktasındaki önemi ve konumu hususunda bilgi için bk. Furat, "Din Eğitimi Araştırmalarında Önemli Bir Kaynak Olarak Bosna-Hersek Ulema Meclisi Arşivi", s. 24, 149-180.

54 Hancî, s. 23.

manları asimile etmek gibi gizli bir hedefi olan bu düzenleme daha önce Fransızların Cezayir'de, İngilizlerin Hindistan'da, Rusların ise orta Asya'daki Kafkas Müslümanları arasında yaptıklarının aynısı idi[55].

Avusturya Macaristan hükümeti hedefe hızlı bir şekilde ulaşmak için mahkemelerde kullanılacak dili de değiştirdi. Zira mahkemelerin dili artık Osmanlıca değil Boşnakça olacaktı. Kadılar ise vakıfların finanse ettiği hür ve serbest kişiler değil resmi devlet memuru haline getirildi. Tayin ve yer değiştirme yetkisini de devlet eline aldı. Böylece devlet şer'i mahkemeleri siyasi ve hukuki yönden rahatça denetler hale geldi. Dini idarenin yetkisinde ise kadı yetiştirmek ve onlara izin verme yetkisi kaldı.

1887'de hükümet Saraybosna'da "Nüvvab mektebi" adıyla şeriatı kadısı yetiştirecek bir okul kurdu. Amacı Bosna-Hersek'te Osmanlı medreselerinden yetişen kadıların önünü kesmekti. Böylece de Osmanlıyla ilişkiler kesilerek yönler tamamen batıya çevriliyordu. Bu okul liseden sonra beş yıl süreli idi. Müfredatında geleneksel akli ve nakli İslami ilimler yanında batı dilleri doğu dilleri ve sosyal bilimler vardı. Hükümet bu okula *Şeriat ve Kanun Fakültesi* yetkisi vermişti.

1887-1937 yılları arasında bu okuldan 370 talebe mezun olmuştu. Bu okul Bosna-Hersek Müslümanlarının kültür ve ıslah hareketlerinin merkezi olmuştu. Buradan çok sayıda kadı hoca müftü siyasetçi ve edebiyatçı yetişmişti[56].

XX. yüzyılın ilk yarısında bu okulun ismi İslam dünyasında şöhret yapmıştı. Muhammed Abduh bile oluşturulacak İslamî kadı mektebi için burayı örnek göstermişti[57].

1908'de Avusturya-Macaristan hükümeti Bosna-Hersek'i ilhak kararı aldı. Bu karar Avrupa'da "ilhak krizi" adıyla büyük siyasi bir krize sebep oldu. Müslümanları teskin edip gönüllerini almak için hükümet din, vakıf ve eğitim işlerini düzenleyen yeni bir düzenleme yaptı. Bu düzenleme ile Müslümanlara dini idare üyelerini seçme ve bu idarelere memur tayin etme hakkı verildi. Ancak "reisü'l-ulema"yı seçme yetkisi devlete aitti. Saraybosna'daki "İslam Şura Meclisi"nin önerdiği üç kişi arasından Reisü'l-ulema'yı devlet seçiyordu. Bu seçimlerde hiçbir müdahale yetkisi olmayan Osmanlı hükümeti İstanbul'dan seçimlere sadece bir gözlemci gönderebiliyordu. Böylece Avusturya-Macaristan hükümeti Bosnalı Müslümanların Osmanlı ile resmi bütün ilişkilerini kesip sembolik seviyeye indirmeyi başarmıştı. Artık Bosnalıların Osmanlı ile ilişkisi ikili devletler tarzında idi. 1910 yılında çıkarılan anayasa ile devlet Bosna-Hersek Müslümanlarının aile ve miras hukuku konularında İslam hukukunu uygulama haklarını garanti altına almıştı. Ayrıca Müslümanlara yönelik özel bir kanun çıkarma sözü de vermişti, fakat I. Dünya Savaşı çıkınca bunu uygulamaya imkân kalmamıştı[58].

55 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 31-32.
56 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 33-34.
57 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 34.
58 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 35-36.

4. Yugoslavya Hakimiyeti Döneminde Bosna-Hersek (1918-1941)

Bu dönemi, Müslümanları yok sayan bir dönem olarak adlandırmak mümkündür. I. Dünya Savaşı sonrasında bölgede Sırp-Hırvatistan-Slovenya devleti adıyla bir devlet oluştu. 1918'de bu isimle anılan devlet daha sonra 1930 yılında Yugoslavya adını aldı. Ancak bu memleketin isminde Müslümanlara yer verilmeyerek adeta onlar yok sayıldı. Halbuki Müslümanlar Bosna-Hersek nüfusunun çoğunluğunu oluşturuyorlardı. 1922 yılının resmi sayımına göre Yugoslavya'da 1.337.687 Müslüman yaşıyordu. Orduda en etkin makamlar Sırplar'ındı ve adım adım "büyük Sırbistan" hayaline yaklaşıyorlardı. Bu sebeple Müslümanlara ve diğer milletlere baskılarını artırmışlardı. I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden bir sene sonra Bosna-Hersek'in doğusunda 3000 civarında Müslüman katledilmişti. Reisü'l-ulema Muhammed Cemalüddin Fransa'dan Müslümanları himaye etmesi için yardım istemişti[59].

1919'da gerçekleştirilen Paris Barış Kongresi'nde Fransa ve diğer Batılı devletler Belgrad hükümetinden Müslüman azınlıkların haklarını kabul etmelerini talep etti. Sain Germain denilen bu anlaşmayı kabul eden Yugoslavya hükümeti şu yükümlülüklere imza attı:

1. Ülkede Müslümanlar için bir reisü'l-ulema atanacak

2. Mescit, kabir, vakıf gibi memleket dahilinde Müslümanlara ait mukaddesler korunacak

3. Müslümanların şer'î hükümlere özellikle aile hukuku hükümlerine dayanmasına tolerans gösterilecek.

Yugoslavya parlamentosu bu kararları 1920'de kabul etti. Fakat Müslümanlar haklarının korunması için anayasal teminat istediler. Müslüman temsilcilerin ısrarlı girişimleri sonucunda Sırp ve Hırvat partileri 1921'de 109. madde ile şunu kabul ettiler: Müslümanların aile ve miras meselelerinin halli Müslüman kadılar tarafından yapılır. Bosna Müslümanları bu adımı siyasi bir başarı ve İslami kimliklerinin korunması için bir vesile kabul ettiler. Yugoslavya hükümeti Müslümanların Bosna-Hersek döneminden kalma bütün dini-hukuki haklarını kabul etti.[60]

Sırp-Hırvat ve Slovenya Devleti'nin ilk döneminde (1918-1930) Müslümanların tek bir dini idaresi yoktu. Bosna Müslümanlarının Saraybosna'da Reisü'l-ulemanın başkanlık ettiği müstakil bir dini idareleri vardı. Aynı zamanda Müslümanlar 1930 yılında Sırbistan ve Karadağ'da merkezi Belgrad'da bulunan ve Başmüftü'nün başkanlık ettiği tam bir dini idare oluşturmuşlardı. Hükümet de Müslümanların tek dini idare altında toplanmasından yanaydı. Tek dini idareden Müslümanların hedefi dağınık güçlerini birleşip etkinliklerini artırmaktı. Hükü-

59 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 37-38.

60 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 39-40.

metin hedefi ise Müslümanları tek bir çatı altında toplayıp daha rahat kontrol etmekti. Ancak savaş yılları (1941-1945) istisna edilirse tek dini idare Müslümanlar açısından olumlu bir adım olmuştu[61].

Yugoslavya'da tek bir Müslüman idarenin oluşmasından sonra hükümet 1929'da şer'î mahkemelere ve şeriat kadılarına daire bir kanun çıkardı. En az beş bin Müslümanın yaşadığı bölgede bir ibtidai şer'î mahkeme oluşturuldu. Aynı zamanda Saraybosna ve Üsküp'te istinaf mahkemeleri kuruldu. 1931'de tamamı devlet memuru olan 60 kadı vardı. Şer'î mahkemeler de devletin kurumlarının bir parçası sayılıyordu. 1937'de Bosna-Hersek'te Külliyetü Usuliddin ve'ş-Şeri'a adıyla bir dini ilimler fakültesi kuruldu. Bu, Avusturya-Macaristan dönemindeki *Nüvvab* mektebine karşılık geliyordu ve kadı yetiştirmeyi hedefliyordu. 1937-1945 yılları arasında buradan 38 talebe mezun olmuştu. Aynı zamanda Belgrad'da bulunan hukuk fakültesinde İslam Hukuku kürsüsü oluşturuldu. Bu kürsünün hocası Cezayir'de doktora yapmış olan Dr. Muhammed Bekoviç idi[62].

Osmanlıyla ilişkileri 1924 yılına kadar devam eden Bosna Müslümanları hilafetin kaldırılmasından sonra adeta himayesiz kalıp başlarının çaresine bakmaya başladılar. Hatta Bosnalı Müslümanlar halifeliği gerçek şekline döndürüp yeniden kurmak için teşebbüslerde bile bulundular. Bunun için de Hanefi alimlerinin şu görüşünü esas aldılar: "Bir bölgede İslami hükümler uygulanmıyorsa Müslümanların içlerinden dini reislik yapacak birini seçmeleri vaciptir. Aynı zamanda bu reis, kadı, imam ve hatipleri de tayin etmekle yükümlüdür"[63].

Şunu söylemek gerekir ki, yaşadıkları onca zorluğa rağmen Bosna Müslümanları Yugoslavya'da sosyal, iktisadi ve kültürel alanda önemli sonuçlar elde etmişlerdir. Şekip Arslan 1935'te gerçekleştirdiği Bosna ziyaretinden sonra bu bölgede yaşayan Müslümanların Avrupa'dan daha ileri bir seviyede olduğunu kaydetmiştir[64].

5. İkinci Dünya Savaşı Dönemi (1941-1945)

II. Dünya Savaşı Dönemini Balkan ve Bosna Müslümanları açısından ölüm kalım savaşı dönemi olarak nitelendirmek mümkündür. 1941'de Almanya Bosna-Hersek'i işgal etti ve Bosna-Hersek II. Dünya Savaşı sırasında oluşan Hırvatistan'a bağlandı. Hukuki yönden Hırvatistan, İslam'ı resmi din olarak kabul ettiği gibi, dini idareyi ve şer'î mahkemeleri de kabul etti. Ancak devlet Bosna Müslümanlarını özel bir topluluk olarak değil de İslam'a mensup Hırvat halkı olarak saydı. Yönetime itiraz eden pek çok Müslümanı tutukladı ve katletti. Sırpların da "büyük Sırbistan" hedefine ulaşmak amacıyla devreye girmesi ve terör hareketlerini başlatması üzerine 103 bin Müslüman katledildi. Aslında 1941-1945 arasında bu bölgede Müslümanlara tam anlamıyla bir soykırım uygulandı. 1992'de de benzeri durum yeniden yaşandı![65].

61 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 41.
62 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 43.
63 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 43-44.
64 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 44.
65 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 45-47.

F. Komünist Sistem Dönemi (1945-1990)[66]

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya'da krallığa son verilip federal cumhuriyet idaresine geçildi. Devletin yeni hakim partisi komünist parti oldu. 1946'da bu idare laiklik ilkesini getirdi. Bununla dini devletten ayırıp farklı dinlere mensup vatandaşlardan oluşan toplumda en doğru çözümün laiklik olduğuna inanılıyordu. Bunun sonucu olarak 1946'da şeriat mahkemeleri lağvedildi. Bundan sonra Bosna Müslümanları tamamen laik devletin kanunlarına tabi olmaya başladılar ve sadece nikahlarını resmen tescil ettirdikten sonra imam huzurunda da kıymalarına izin verildi. Asla hoşlanmadıkları bu duruma karşı çıkacak güçleri de yoktu.

Komünist idare laikliği, Avrupa devletlerindeki gibi, dinin devletten ayrılması, dini tamamen vicdan işi sayma ve tam dini hürriyet verme tarzında uygulamadı. Aksine insan haklarına ve dini hürriyetlere sonuna kadar baskı yaptı ve Müslümanları sıkı takibe aldı. Dini müesseseleri kapattı, din eğitimini yasakladı ve vakıfları yağmaladı. Müslümanların eğitim ve iktisadi faaliyet imkanlarını ellerinden aldı. Bunun tek istisnası Gazi Hüsrev Bey medresesi idi. Bunlarla yetinmeyen komünist idare 1950'de kadınların tesettürünü yasakladı. Hedef Müslüman kimliğini yok etmekti. Maalesef dinlerini ucuz çıkarlara satan bazı ırkçı Müslümanlar da bu konuda devlete yardım ettiler[67].

1960'ta komünist idare dini hürriyetler alanında bazı toleranslar getirdi. Bunun üzerine Bosna Müslümanları yeniden mescid ve ilk derece okullar açmaya başladılar. Hatta bazı müsteşrikler bu durumu Bosna-Hersek'te İslami uyanış olarak nitelendiriyorlardı. Aslında Müslümanlar gaspedilmiş haklarını geri almak ve yıkılmış kurumlarını yeniden inşa etmek istiyorlardı. Saraybosna'da İslami uyanışın ilk işareti olan "preporod" gazetesi 1970'te yayımlanmaya başladı. "Glosnik", "zemzem" ve Bosna-Hersek ulema cemiyetinin çıkardığı "takvim" gibi dergiler de yayın hayatına girdi[68].

Saraybosna'da, 1977'de kapatılan *Külliyetü'l-usuli'd-din ve'ş-şeria* adlı fakültenin yerine 1945'te *Külliyetü'd-dirasati'l-islamiyye* adıyla bir fakülte kuruldu. Aynı zamanda 1990'da Saraybosna'da Müslümanların çıkarlarını savunmak ve adil bir demokratik devlet kurmak amacıyla demokratik çalışma (SDA) adıyla bir parti kurulmuştu. Fakat baskılar devam ettiği için istenen başarı sağlanamadı[69].

66 Komünist idare sonrasında Balkanlarda İslam'ın yeniden canlanması hakkında bir araştırma için bk. Arolda Elbasani, "The Revival of Islam in The Post-Communist Balkans: Coercive Nationalism And New Pathways to God", *European University Institute Badia Fiesolana*, İtaly, April 2015, s. 1-11.

67 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 50-51.

68 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 51-52. 1878-1918 yılları arasında Müslümanlar tarafından çıkarılan gazete ve dergilerin bir listesi için bk. Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 205-207.

69 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 52-53. Bu partilerin durumları için bk. Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 207-208.

III. Bosna-Hersek'te İslam Hukukunun Uygulanması ve Hukukun Kaynakları

Bosna-Hersek'te Osmanlı hakimiyeti devam ettiği sürece hayatın bütün alanlarında İslam hukuku uygulanmıştır. XIX. asrın ikinci yarısından sonra bu hukukun ve şeriat mahkemelerinin görev alanları oldukça daralmıştır.

Avusturya-Macaristan hükümeti 1883'te şer'i mahkemelerin görev alanlarını daraltan bir kanun çıkardı. Yugoslav hükümeti de 1929'da benzer bir kanunu yürürlüğe koymuştu. Buna göre şeriat mahkemelerinin görev alanları şöyle belirleniyordu:

1. Evlenme, boşanma, mehir, iddet, tefrik, nafaka gibi aile hukuku konuları. Eşlerin ikisinin Müslüman veya birinin ehl-i kitaptan olması durumunda nikah akdi kadı huzurunda yapılmak zorundaydı.

2. Mülkiyet ve diğer konularla ilgili baba ve çocuklarla ilgili haklar.

3. Miras ve vasiyet hükümleri. Mesela, Müslüman bir şahsın vefatının ispatı, terekesinin korunması, miras bırakanın borçlarının ödenip vasiyetinin yerine getirilmesi ve terikesinin mirasçılarına taksimi şer'î mahkemelerin yetkisinde idi.

4. Eksik ehliyetlilerin himaye edilmesiyle ilgili meseleler. Vasi tayini ve rüşdün ilanı bu madde kapsamındadır.

5. Vakıflarla ilgili meseleler. Mesela, vakfın tescili, vakfiyenin yazılması bu madde kapsamındadır.

6. Dini sembollere ait meseleler. Kameri ayların başlangıcını ispat, Müslüman olanların ilanı bu madde kapsamındadır.

Bosna-Hersek'te Osmanlı hakim iken gayr-i müslimlere ait özel kilise mahkemeleri vardı ve aile hukuku konularında onlar bu mahkemelere müracaat ediyorlardı. Ancak daha âdil buldukları için zaman zaman şer'î mahkemelere müracaat ettikleri de oluyordu[70]. Ancak Avusturya-Macaristan hükümeti döneminde gayr-i müslimlerin İslam mahkemelerine müracaatları yasaklandı[71].

Bosna-Hersek'te İslam Hukukunun Kaynakları

Bu bölgede dinî, hukuki ve sosyal hayat Hanefi mezhebine göre yürütüldüğü için tabiatıyla Hanefi kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bu kaynaklar üç kısımda toplanabilir:

1. Fıkıh kitapları

2. Fetva mecmuaları

70 Bk. Tunca Özgişi, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", s. 349.

71 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 59.

3. Osmanlı kanunnameleri ve İslam fıkhına göre oluşturulmuş çeşitli kanunlar

Bunlar hakkında şunları söyleyebiliriz: Fıkıh kitapları içerisinde en çok müracaat edilen hicri 956 / miladi 1549 yılında vefat eden İbrahim el-Halebi'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eseridir. Bunun yanında Alauddin el-Haskefî (ö. 1088/1677)'nin *ed-Dürrü'l-muhtar* adlı eseri, İbn Abidin (ö. 1250/1826)'in *Reddü'l-muhtar* adlı eseri, Tarablusî (ö. 884/1479)'nin *Muînü'l-hukkâm*'ı en çok müracaat edilen fıkıh kitaplarıdır.

Fetva mecmuaları arasında ise Kadı Han'ın *Feteva-i Kadıhan* adlı eseri, *Fetava-i Tatarhaniyye*, Kerderi'nin *Fetava-i Bezzaziye*'si, Ankaravi Mehmet Efendi'nin *Fetava*'sı, *Fetava-i Hindiyye*, Yenişehirli Abdullah efendi'nin *Behçetü'l-fetava*'sı vardı[72].

Osmanlı Kanunları olarak da şunlar zikredilmektedir: 1284 tarihinde yayınlanmış olan *Arazi kanunnamesi*. Bu kanun Bosna-Hersek arazisini beş kısma ayırmıştır: Memluk arazi, Miri arazi Mevkuf arazi Metruk arazi ve Mevat arazi[73].

İslam fıkhına göre oluşturulmuş kanunlara gelince *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* en önemli Osmanlı kanunu idi. Bu kanun Bosna-Hersek'te bulunan şer'î mahkemelerde 1946 yılına kadar uygulanmıştır. *Mecelle* Bosna-Hersek'te genel medeni kanunun temel kaynağı idi. Filistin, Ürdün, Lübnan, Suriye, Irak ve Kıbrıs'ta da durum aynıydı. *Mecelle* Boşnakça'ya çevrilmiş ve 1906 Saraybosna'da yayınlanmıştır. Osmanlı döneminde 1917 tarihinde çıkarılan Hukuk-ı Aile Kararnamesi Boşnakça'ya çevrilerek uygulanmıştır. Avusturya-Macaristan hükümeti aile hukukunu Hanefi mezhebine uygun olarak kanunlaştırıp Bosna-Hersek'te uygulamak istedi ve bunun için 1883'te böyle bir kanun neşir etti, ancak Bosnalı kadılar İslâmî olmayan bir hükümetin çıkardığı kanuna güvenmedikleri için bunu uygulamak istemediler. Bunun yerine İslam ülkelerinden aldıkları başka kanunları uygulama yoluna gittiler. Mesela Muhammed Kadri Paşa'nın *el-Ahkamü'ş-şeriyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye* ve *Mürşidü'hayran* adlı kanunları Bosna-Hersek kadıları için kaynak olmuştur. Kadri Paşa'nın *Ahval-i şahsiyye* adlı kanunu Murat Begoviç tarafından Boşnakça'ya tercüme edilmiştir. Aynı zamanda Bosna-Hersek kadıları başka kanunlar da oluşturma yoluna gitmişler ancak siyasi olaylar ve ikinci Dünya Savaşı komünist idareyi getirdiği için şer'î mahkemeleri yürürlükten kaldırılmıştır. Bosna-Hersek istinaf Mahkemesi şer'î kanunları ıslah amacıyla birçok düzenleme yapmış, farklı mezheplerden görüş ve içtihatlar nakletmiş, böylece Bosna-Hersek Müslümanları Ortadoğu'da ıslah hareketlerine tabi olmuşlardır. Aynı zamanda Bosna kadıları yargılama usulü alanında bir kanun oluşturmaya çalışmışlar ve bu konuda bir proje yapıp 1932 yılında Yugoslav hükümetine sunmuşlar ve bunu onaylatmışlardır. Ancak II. Dünya Savaşı çıkınca bu kanun uy-

72 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 62-63.

73 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 63.

gulamamış. Fransız Müsteşrik Corc bu projeden bahsederken bu alanda yapılan en güzel proje olduğunu söylemektedir[74].

IV. Bosna-Hersek Şer'i Mahkemelerinin Diğer Doğu Avrupa Ülkelerindeki Şer'î Mahkemelerle Mukayesesi

XX. yüzyılın ilk yarısında da güneydoğu Avrupa ülkeleri Müslüman azınlıklar olan vatandaşlarına uygulanmak üzere özellikle aile hukuku alanında bir takım düzenlemeler yapmışlardır. Bu dönemlerde Müslümanların şer'î kanunlarını uygulamaları dini hürriyetin bir parçası sayılıyordu. Mesela Yunanistan Sevr anlaşmasıyla 1920'de Müslüman azınlıklara şer'î hükümleri uygulama izni vermişti. Aynı şekilde Romanya'da 1921'de benzer bir kanun çıkarılmıştı. Bulgaristan'da da 1919'da benzer bir kanuna yer verilmişti. Belirtilen bu ülkelerde şer'î hukukun uygulanması için farklı kanuni düzenlemeler yapılmıştır. Mesela Bulgaristan'da müftüler Müslümanların aile hukuku ile ilgili problemlerini çözmekle yükümlü idiler. Zira Müslümanların Sofya müftüsüne müracaat ederek bu konularla ilgili problemlerini hallettirme yetkileri vardı. Ancak Müslümanlar şer'î hukuku uygulamakla zorunlu değildi, buna isterlerse başvuruyorlardı. Yani Bulgaristan devletinin yargıcına başvurmak isterlerse başvurabiliyorlardı. Burada yaşayan Müslümanlar şer'î hükümlere göre yargılanmak isterlerse müftüye müracaat ediyorlardı. Romanya'da da durum böyleydi. Ancak Bosna-Hersek'te her Müslüman aile hukuku, miras hukuku, vakıflar vakıflar ve dini semboller konusunda şer'î hükümleri tatbik etmek zorunda idi. Bosna-Hersek Müslümanları İslami yargılama konusunda diğer İslam mezheplerinden de görüş alabiliyorlardı. Bosnalı Müslümanlar yaptıkları ıslahat ile dini kurumları çöküşten kurtarmak ve çağın gereklerine göre ıslah etme çabası içerisinde idiler[75]. Onların bu konuda Efganî, Abduh ve Reşid Rıza ekolünden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı ile ilişkileri kesildikten veya engellendikten sonra özellikle de Osmanlı devletinin yıkılmasını müteakip Bosna Müslümanları, dini yüksek tahsil için Mısır'da bulunan el-Ezher üniversitesini tercih etmişlerdir. Bu sebeple oradaki fikirlerden etkilenmeleri de kaçınılmaz oluyordu. Aslında Mısır'daki bu ekol o dönemde ve sonrasında ıslahat ve yenilik özlemi çeken veya çektirilen hemen her bölgede etkili olmuştur. Bu ekolün Kafkasları da kapsam alanına alıp Musa Carullah vb. âlimler üzerinde de etkili olduğu bilinmektedir.

V. Bosna-Hersek'te Şer'î Hükümlerin Uygulanmasının Sosyal ve Kültürel Sonuçları[76]

Bosna-Hersek'te şer'î hükümler yaklaşık beş asır uygulanmıştır. Bu uygulamanın fert ve toplum hayatında, kültür, yerel adetler ve Yugoslavya'daki kanuni düzen-

74 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 65-67.
75 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 69-72.
76 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 77-80.

lemeler üzerinde etkisi olmuştur Bosna'da beş asır şeriat uygulandıktan sonra tarihin akışı değişti ve Müslümanlar batılı bir hukukun farklı versiyonuna uymaya mecbur edildiler. Bu da bir medeniyetten diğerine geçiş anlamı taşıyordu. Elbette bu pek çok alanda sancılar ve sıkıntılar meydana getirdi. Zira Bosna'nın İslam ülkeleri ile alakası feci bir şekilde kesilmiş oldu. Müslümanlar kimliklerini korumak için batılı yönetimlerin getirdiği değerleri ve şekli kabule mecbur oldu. Bunun için İslam dünyasındaki tecdit hareketlerinden Bosnalı Müslümanlar çok etkilendiler. Amaçları batılı hayat tarzıyla İslami hayat arasında bir uzlaşma ve denge sağlamaktı.

Avusturya Macaristan İhtilali'nden sonra Müslümanların hayatında önemli ancak olumsuz gelişmeler meydana geldi. Çünkü İslam dünyasıyla ilişkileri kesilmiş oldu. Aradan seneler geçtikten sonra Müslümanlar terkedilmiş ve tek başlarına kalmış oldular. Bunun için de yok olacaklarını hissettiler. Zira Bu değişiklikleri yani ihtilalinin getirdiği değişiklikleri olduğu gibi kabul ederlerse toptan bir yok olmaya mahkum kalacaklarını hissettiler. Bunun için de ölüm kalım mücadelesi verdiler. Onlar iki şıktan birini tercihe mecbur edildiler: Ya Batılı normları seçecekler ona göre bir hayat tarzı yaşayacaklar; yahut da bunları tamamen reddedip kendi değerlerine sonuna kadar bağlı kalıp ancak katliamla baş baş kalacaklardı. Bosnalı Müslümanlar birinci şıkkı seçti dini ve dini-milli kimliklerini korumak için Avrupa'dan gelen kanunları ve medeniyeti kabul etti, ancak bunun yanında İslam kültürünü de muhafaza etmeyi hedeflediler. Bu sebeple XIX. ve XX. yüzyıllarda İslam dünyasında baş gösteren yenilikçi (tecdit) hareketleri Bosnalı Müslümanları derinden etkiledi ve onlar bu konuda diğer İslam ülkelerinden daha da önde adımlar atmış oldular. Bu bölgede yaşayan ve yenilikçi hareketin önderleri durumunda olan Müslüman alimler aile hukuku alanında şeriat kurallarının uygulanmasının Müslümanların kimliklerini korumaları için en önemli araçlardan birisi olduğunu hissettiler. Bunun için de şer'î hükümleri ıslah ederek uygulama yolunu seçtiler. Bundan dolayı ictihat kapısının açılması, İslami kurumların, medreselerin ve vakıfların ıslah edilmesi için çağrılarda bulundular. Denilebilir ki, İslam aile hukukunu uygulamak Bosnalı Müslümanlar marifetiyle Batılı normlar arasına girmiş ve böylece Müslümanlar batılı değerleri olduğu gibi kabul etmediği gibi dini kimliklerini de korumaya çalışmışlardır. Vera Erlich adlı bir bayan araştırmacı I. ve II. Dünya Savaşları arasında Bosna Müslümanlarının aile hukuku alanındaki şer'î hükümlerin uygulanmasının etkilerini anlatan bir araştırma yapmıştır. Bu araştırmasında İslam dininin, evlilik kavramı, aile ilişkileri ve kadının ailedeki yeri ve tesettürü ve Müslümanların nüfus planlamasını reddetmeleri konusunda önemli etkileri bulunduğunu tespit etmiştir. Bosnalı Müslümanların uyguladığı ve örfleştirdiğine göre aile hayatının Bosna'daki bazı özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Bosna Müslümanları arasında gayr-i müslimlerle evlilik son derece ender görülen bir şeydi. Fakat XX. yüzyılın ilk yarısında da böyle evliliklerinin artmakta olduğuna şahit olmaktayız. Saraybosna'daki Ulema Meclisi'nin verdiği bilgilere göre 1931 yılında 8166 evlilik gerçekleşmiş, şer'î mahkemelerin kıymış olduğu

bu nikahlardan %2'si Müslüman erkekle Hıristiyan bayanlar arasında olmuştur. Ancak bu şekildeki evliliklerin artmasından dolayı Saraybosna'daki Ulema Meclisi 1938'de bir karar yayınlayarak bir Müslüman erkeğin gayr-i müslim bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığına dair fetva yayınlamıştır. Çünkü bu coğrafyada Müslümanlar azınlıkta olup aynı zamanda çok sayıda saliha Müslüman kadın bulunmaktadır. Müslüman bir genç erkek gayr-i müslim bir kadınla evlendiği zaman Müslüman kızlar evde kalmakta, böylece de akrabalık ilişkileri bozulmaktadır.

2. Bosna Müslümanları arasında çok eşlilik nadir rastlanan bir şeydi[77]. Batılı gözlemciler ve ziyaretçiler de Osmanlı'nın sonlarına doğru bunu tespit etmişlerdir. Fakat Karayina bölgesinde çok evliliğin yaygın olduğu söylenmektedir. Bunun sebebi de Hırvatistan'a yakın olan bu bölgede savaşların çok olması ve erkeklerin savaşlarda ölüp çok sayıda kadının dul kalmasıdır. 1930'lu yıllardan sonra şeriat mahkemelerine sınırlamalar getirilmiş ve Bosna-Hersek'te çok evlilik yasaklanmıştır. Bosna-Hersekli kadılar bu konuda Mısır kadılarının görüşlerini takip etmişlerdir. Çünkü Mısır kadıları İkinci evlilik yapacak erkeğin maddi imkanlarının yerinde olmasını ve birinci eşin rızasını şart koşmuşlardır. Aynı zamanda Bosna Müslümanları arasında yakın akrabalardan sayılan amca kızıyla evlenmek de nadir görülen bir şeydi.

3. Bosna kadıları boşanmanın kadı huzurunda olmasını şart koşuyorlardı. Bu Ortadoğu'da yenilikçi hareketlerin savunduğu görüşlere çok benzemektedir[78].

VI. İslam Hukukunun Bosna-Hersek'teki Genel Kanuni Düzenlemelere ve Eski Yugoslavya Kanunlarına Etkisi

Balkanlarda ve özellikle Bosna-Hersek'te şer'î hükümlerin uygulanmasının modern kanunlara tesiri konusunda da şunlar söylenebilir: İslam aile hukuku Bosna-Hersek'te devlet kanun bir parçası idi. Çünkü Müslüman kadılar bu kanunu uygulamakta idiler. Osmanlı devleti bu bölgelerden çekildikten sonra bu alanlarda ciddi sınırlamalar getirilmiş oldu. Aslında bu bölgede Müslümanların içişlerinde kendi kanunlarını uygulamaları onlara verilen bir imtiyaz değildi. Bütün dini azınlıklara verilen bu haklar Müslümanlara da tanınmıştı. Nitekim Yahudiler ve Hristiyanlar bu konularda Müslümanlardan çok daha iyi durumda idiler. Şunu ifade etmek gerekir ki, Yugoslavya'nın kanunlarına İslam hukukunun çok büyük eseri olmuştur. Özellikle eşya ve borçlar alanında çok önemli tesirler görülmektedir. Mesela, birisine bir malı emanet bırakma (vedia), muhayyerlik şartıyla satım işlemi yapma, şufa hakkı, rehin, irtifak hakları vb. meselelerde İslam hukukundan önemli ölçüde yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Yine *Mecelle*'nin bu kanunlara etkisinden bahsetmek mümkündür ve bu bir gerçektir. Bosna-Hersek'te İslam

77 Muhammed Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 23; Fikret Karçiç, *Târîh*, s. 79.

78 Karçiç'in ifadesine göre Bosna-Hersek'teki Müslümanların dini hayatını ve İslam hukukunun orada ne şekilde uyguladığını şeriye sicillerinden detaylı bir şekilde öğrenmek mümkündür (bkz. *Târih*, s. 80).

hukukunun okutulmasının ve aile hukuku alanında uygulanmakta olan şer'î hükümlerin yürürlükten kaldırılmasından sonra Müslümanlar Yugoslavya'nın mevcut kanunlarına tabi olmak zorunda kalmışlardır. Böylece de Müslümanlarla şer'î hükümlerin alakası bir anlamda kesilmiş oluyordu ve bu hedefleniyordu. Ancak Müslümanlar İslam'ın temel hedeflerine ve ahlaki yükümlerine ellerinden geldiği kadar riayet etmeye devam ettiler. Komünist sistem bütün okullarda hatta üniversitelerde İslam hukukunun okutulmasını yasaklamıştı. Hukuk fakültelerinde okutulan bazı derslerde İslam hukukunun yani fıkhın tarifi yapılmış aynı zamanda medrese yani okul kitaplarında İslam hukukunun dair bir takım hükümler Yugoslav Devlet Kanunu'nun bir parçası olarak zikredilmiştir. Ancak resmi tarih kitapları Osmanlı'yı ve Türkler'i barbar kimseler olarak kitaplarına yazmışlardır. Onların bu propagandasına kendi dinlerine mensup olanlar inandığı gibi Müslümanlar arasında kandırmış olan bir takım kimseler de maalesef inanmıştır. Resmi tarih İslam'ın Balkanlar'daki varlığını yıkmak için kurgulanmış bir şeyden başka bir şey değildi. Bu kitaplar birçok tahrifatı içeriyor ve tarihi gerçekleri ideolojik olarak yok ediyorlardı. Bosna-Hersek'te ideoloji önderlerinin yani Sırp servislerine ideolojik önderlik yapan kimselerin tarihçiler ve sosyal bilimciler olması dikkat çekici bir durumdur. Aradan bunca yıl geçip binlerce Müslüman katledildikten sonra sırtların devletin yüksek makamlarına ve Bosna-Hersek'teki üniversitelere özellikle de tarih, şarkiyat, doğa bilimleri ve siyasi bilimler kürsülerine neden yerleştirildikleri daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü bunlar İslam medeniyetini devamlı kötüleyen propagandalar yapmışlar ve Müslümanları her yerden silmek ve yok etmek üzere her türlü planları yapmışlardı. Bosna-Hersek'te Komünist Partisi'nin iktidardan düşmesini müteakip 1990 yılında bazı hukuk fakültelerinde İslam hukukunun seçmeli bir ders olarak okutulması teklif edilmiştir. Bu öneriyi 1974 yılında ileriye atan Muhammet Begoviç, İslam hukukunun Müslümanlar nezdindeki durumunun Hıristiyanlara göre Roma hukuku kurumu gibi olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu teklif kabul görmemişti. Önerinin reddedilmesinin temel sebebi, Bosna Müslümanları ile İslam kültürü arasındaki bağı kesmekti. Gerçek şu ki, Müslümanların Bosna-Hersek'te kurmuş olduğu medreseler son derece kaliteli ve sistemli idi. Ancak doksanlı yıllarda devam eden katliamlar ve yağmalar sonucunda bu medreseler maalesef önemli ölçüde tahrip edilmiş ve örselenmiştir[79].

Son olarak şu söylenebilir: Avusturya-Macaristan İhtilali'nden sonra Balkanlar'da ve özellikle Bosna-Hersek'te İslam medeniyetinin izleri yok edilmeye başlanmıştı. Çünkü bölge Müslümanlarının diğer Müslümanlarla ve şer'î hükümlerle alakası kesilince kimliklerini ve medeniyetlerini devam ettirmeleri hayli zorlaşmıştı. Camileri ve medreseleri yıkılmış, işlevsiz hale getirilmiş, vakıflarının faaliyetleri durdurulmuş ve önemli bir kısmı da yağmalanmıştı. Yapılan baskılar sonucunda Batılı hayat tarzına ve kanunlarına maruz kalan Müslümanlar epeyce

79 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, s. 81-83.

kan kaybetmişlerdi. Ancak Müslümanlar dini ve milli kimliklerini korumak için ellerinden gelen bütün çabayı sarf etmişlerdir. Tek başına "fetvâ" ve "müftülük" kurumunun varlığı bile Müslümanların dînî kimliklerinin korunup devam etmesinde önemli rol oynamıştır[80].

VII. Bosna-Hersek'te Müslüman Çocukların Genel Eğitimi ve İslam Hukuku Eğitimi

Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı ve kesildiği dönemde eğitim sisteminde dönemlere göre farklılık olmakla birlikte genel olarak şunlar söylenebilir: Dini ilimler sahasında yetişmek isteyen bir kimse çocukluğunda "Mektep" adı verilen, finansı İslamî vakıflarca sağlanan, iki veya üç yıl süreli ilkokula giderdi. Burada Arapça yazmayı, Kur'ân okumayı ve temel akaid ve ilmihal bilgilerini öğrenir, sonra hükûmetin finanse ettiği devlet okuluna giderdi. Türkiye'deki ortaokula tekabul eden ve dört yıl süreli okulda genel derslerden oluşan temel eğitim alır, bundan sonra sekiz yıl süreli liselere devam ederdi. Bu liselerin bir kısmı Müslümanlara ait olup buralarda Arapça, fıkıh, akaid, İslam tarihi, İslam ahlakı ve siyer gibi dersler görürlerdi. Bu derslere ait kitapların tamamı kendi dillerine çevrilmiştir. Aynı zamanda Müslümanlara ait klasik medreseler de vardır. Buralarda Osmanlı dönemindeki geleneksel medrese eğitimi verilmektedir. Sayıları son yıllarda oldukça azalmıştır. Bu okullar yanında bir de beş yıl süreli şeriat kadısı yetiştiren medreseler vardır. Buralara gitmek isteyenler lise eğitimini veya klasik medreseyi bitirdikten sonra giderler. Buralarda dünyevi ilimler yanında evlenme-boşanma, miras, tefsir, hadis gibi ilimler tahsil edilir. Bu okulu bitirenler şeriat mahkemelerinin birinde bir veya iki yıl staj görür, bundan sonra da şeriat kadısı olarak atanır. Bu okulların her türlü masrafı hükümet tarafından karşılanır. Eski zamanlarda klasik medreseler dışında bu tip okullar yoktu. Yüksek dînî tahsil almak isteyenler, bu konudaki temel eğitimlerini memleketlerinde aldıktan sonra başka ülkelere giderlerdi. İlk zamanlar hemen hemen bütün öğrencilerin gittiği yer İstanbul olurdu. Osmanlı hakimiyeti bitip İstanbul kapısı kapanınca Ezher'e gitmeye başladılar[81]. Ancak Ezher'de dışarıdan gelen bütün öğrenciler aynı eğitime tabi tutulduğundan mesela medrese eğitimi alıp gelen Bosnalı öğrencilerin bu eğitimden çok memnun olmadıkları anlaşılmaktadır[82].

Bosna-Hersek'te Müslümanların okullaşmasına dair özel araştırması bulunan bir araştırmacının kaleminden bazı tasarruflarla nakledelim:

80 Fetvanın Balkanlarda Müslüman kimliğin korunmasındaki rolü konusunda bir araştırma için bk. "Devrü'l-fetvâ fi'l-hıfâz ale'l-hürriyyeti'l-İslamiyye fi'l-Balkân", *www.islamtoday.net*, s. 1-6.

81 Bu bilgileri veren Hancî kendi döneminde Ezher hocalarının dışardan gelen talebelere ilgisizliğinden yakınmaktadır. Onun haklı serzenişine göre Bosna-Hersek gibi Müslüman azınlık konumunda olan ülkelerden gelen öğrenciler daha fazla ilgiye muhtaçtır. O, şöyle demektedir: "Bosn-Hersek ve onun etrafındaki ülkelerden gelen öğrencilerin daha fazla ilgiye layıktır. Çünkü onlar Avrupa içindeki Müslümanların son noktasıdır. Orada ilim ehli nâdir olduğundan din alimlerine şiddetle ihtiyaçları vardır. Şayet bu beldeler âlimsiz kalırsa ne olacağını söylemeye insanın dili varmıyor! Ya da dilin ifade edemeyeceği kadar korkunç şeyler olabilir!" (Hancî, s. 21-23).

82 Muhammed Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ,* s. 21-22.

Resmi istatistiklere göre Bosna-Hersek'te Türk hakimiyetinin sonlarına doğru 917 mektep, 43 medrese ve 28 rüşdiye mevcuttu. Saraybosna'da bir de zabit yetiştirmek için askeri bir okul, mektep hocaları için bir okul ve bir ticaret okulu vardı. Avusturya-Macaristan otoriteleri dini okullara karışmadan halk eğitimine kendi organizasyonlarını soktular. 1909'da kabul edilen yönetmeliklere göre Müslüman çocukların mekteplere devamı mecburiydi ve hiçbir Müslüman çocuğu daha önceden bu mektebe gitmeden bir okula giremezdi. Mekteplerde reform yapmak için bir takım kararlar alındı, fakat bir çoğunda bunlar tatbik edilmedi. 1909'da tahminen 1000 kadar eski mektep (sıbyan mektebi) ve 92 yenilenmiş okul (mekteb-i ibtidaî) vardı.

Rüşdiyeler, Müslüman çocuklar için basit okullarla birlikte sınıflandırılmış ve programlarda yapılan bir reformdan sonra, bu şekilde ancak önemli merkezlerde ve Broka bölgesinde korunmuşlardı. Medreseler, alt din görevlilerini yetiştiren okullar olarak kabul edildi ve 1887 yılında şeriat öğrencileri ve gelecekteki şeriat mahkemeleri hakimlerinin yetiştirilmesi için bir kolej kuruldu. Vakıf hizmetleri 1892'de mektep hocalarının yetişmesi için bir okul açtı. Saraybosna'da devlet ortaokulunun Müslüman öğrencileri, klasik Yunanca ve Arapça eğitimler arasında seçim yapabilmekteydiler.

Mektep üstünde eğitim için Bosna Müslümanları medreselerinin ve rüşdiyelerinin bir kısmını korudular; bunun dışında devlet buraya hukuki ve dini bir okul yani şeriat okulu yaptı.

Medreseler Türk hakimiyeti zamanında oldukları gibi, müezzin, hoca, imam veya hatip yetiştiren okullar olarak kaldılar. Bunlar vakıflarca desteklenmeye devam edildiler; eskiye nazaran daha az yaygın olarak 50 kadarı eğitim veriyordu. Hepsinde eğitim esas olarak Arapça'ydı ve eğitim yedi sekiz yıl arasında değişiyordu.

İşgalden evvel devletin sahiplendiği rüşdiyelere gelince, Avusturya-Macaristan hükümeti bunların tamamen yok olmasına razı olamadı. Saraybosna, Travnik, Donja, Tuzla, Banya Luka, Bihac ve Mostardaki'leri çözülmeden, bu kuruluşların harcamalarını iki eyaletin bütçelerinden karşılayarak kurtardı. Bu altı okul, bütün eski rüşdiyelerden günümüze kadar ayakta kalanlardır. Yönetim, kısmen Müslüman olan bir ülkede, adalete olduğu kadar, birkaç büyük merkezde Muhammedilere en uygun gelen şekilde, profan kültürün formunun korunması gerektiğini düşündü. Bunlarda din ve Kur'an'ın anlaşılması için gerekli uzun çalışmalar eğitimin temelini oluşturmaktadır. Fakat prensip olarak devlet mezheplere ait kurumları desteklemekle görevli değilse de, Müslümanları, ülkenin idaresine sahipken gerçekleştirdikleri kurumlardan birdenbire yoksun bırakmamak önem taşıyordu. Rüşdiyelerle birlikte, aslında Müslüman medeniyetinin, kuşkusuz faydası olan bir kuvvetin önemli bir unsuru sahneden siliniyordu. Bu kurumları desteklemek için iç işlerine müdahale ederek, hükümet onları yönlendirme hakkını kazanıyordu. İlk önce eğitimi buralarda çeşitlendirmeye çalıştı. Eski programa dokunmadan, Bosna dili ve edebiyatı derslerini dahil etti, derslerin bundan sonra ne Türkçe ne

de Arapça, fakat Sırbo-Hırvatça yapılmasını şart koştu; bu dilde okuma ve yazma için Hırvatça'nın Latin harfleri ve Sırpça'nın Kiril harfleri sırasıyla kullanılacaktı.

Çocuklar rüşdiyeye 12 yaşından sonra, mekteplerde biraz din, biraz hesap ve biraz Türkçe, Farsça ve Arapça'nın temellerini öğrendikten sonra giderler. Rüşdiyede öncelikle aynı konularda bilgilerinin artırılacağı dört yıl geçirirler. Öte taraftan üçüncü ve dördüncü senelerde, ciddi şekilde geometriye başlanır, dahası coğrafya, fizik ve tarihle ilgili bazı kavramlar verilirdi. Eğitimin bu son bölümünün oldukça sıradan olduğunu söylemek gerekir...

Hükümet bu politikadan Sarayevo'da Şeriat Okulunu açarken ilham aldı. Denildi ki, fıkıh ve kelâm, Müslüman**ın** zihninde ayrılmaz şekilde birleşik şeyler veya daha iyisi bir ve aynı gerçeğin iki görüntüsü olduklarından; devlet için, Müslümanlar arasındaki meselelerde hüküm verecek kadılara, Kur'an hükümlerini detaylarıyla öğretmek en önemli bir görevdir. Bu amaçla ve aynı zamanda gerekli alimleri yetiştirme imkânını sağlamak için, 1887'de M. Kallay ve arkadaşları Şeriat Okulunu kurdular.

Devlete yılda 50.000 franktan daha pahalıya mal olan bu kurum, hem yüksek hukuk okulu, hem de tabir caizse Bosna Müslümanlarının büyük dinî okuludur. Gençler rüşdiyeden çıktıklarında 16-18 yaşlarındaydılar; burada da beş yıllık bir eğitim görürlerdi. Başlangıçta sayıları on beş kadardı. Şimdi kırk beşe ulaşıyor. Hepsi yatılı öğrencidir. Yine okulda lojmanda kalan dokuz hoca onlara kutsal ilimleri, dinî eserleri ve fıkhî nakilleri öğretiyor. Hocalar iyi maaş almaktadırlar. Hizmet durumlarına göre yılda, müdür 3.500-5.000 frank, hocalar 2.500-3.800 frank almaktadırlar.

Bu dersleri gören öğrenci çıkış imtihanını da başarıyla verirse hakimliğe kabulü için "şeriat hakimliği" imtihanını kazanmak zorundadır. Bu ünvanı elde eden bir Müslüman, Müslümanların aile ve miras davalarına bakabilmektedir. Devlet onlardan, bu tür problemlerde Kur'an'da yazılı hukukun uygulanmasının sağlanmasını istemektedir. Oysa bu hukuku tanımlamak görevi tam olarak Şeriat Okulunundur.

Günümüzde bu hayranlık duyulan, göze çekici gelmesi ve eğitimin en iyi olması için modern bir saraya yerleşen enstitü, en sıradan bir gezgin için bile Sarayevo'daki başlıca merak odağı olmaktadır. Hükümet, şeriata etkileyici büyüklüğü ve uyumlu oranları, bütün görenleri çarpan ve Bosna ve Hersek Müslümanlarına yüksek sesle inançlarına ve haklarına sağlayacağı korumayı dile getiren anıtı dikmekte haklıydı[83].

Şunları da ilave etmek gerekir ki, ilerleyen yıllarda ve gittikçe daha sık olarak (Avusturya-Macaristan otoritelerinden gelen her şeye karşı olan pasiflik, kızgınlık ve çekingenlik döneminden sonra) çok sayıda Müslüman çocuğu laik okul ve liselere gitmeye başladılar; bazıları eğitimlerini daha sonra dışarda (doktor, mühendis

83 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 202-204.

vb. olmak için), özellikle Viyana ve Budapeşte'de (eğer en yakın Zagrep'te değilse) sürdürdüler. Bazıları da tabii dışarıya gittiler, ama geleneksel eğitim görmek için İstanbul ve Medine'ye. Batıya özgü İslamiyet eğitimi görmek için Viyana'ya (S. Alagiç, F. Bayraktareviç ve S. Basagiç) veya Budapeşte'ye (S. Sikiric) gidip ilk yerel oryantalistler olanlar da vardı[84].

Sonuç

Maddi ve manevi fethi Osmanlı'dan biraz önce başlayan ancak Osmanlı'nın bölgeye hakim olmasıyla tamamlanan Bosna-Hersek yaklaşık beş asır İslam medeniyetine sahne olmuştur. Bu medeniyetin en önemli taşıyıcısı şüphesiz İslam hukuku olmuştur. Osmanlı'nın bir eyaleti konumunda olup onun kontrolünde kurulan medreselerde aldıkları eğitimle Bosna-Hersek'in ilmî, dînî ve adlî hayatını tanzim eden müftü ve kadılar bu bölgede İslam hukukunun uygulanmasını sağlamışlardır. Dağıttıkları adaletin vicdanlara tesiri sebebiyle gayr-i müslimleri bile cezbeden şer'î mahkemeler, Osmanlı döneminde hukukî hayatın her alanını kapsarken, Müslümanların siyasi ve idari hakimiyetlerini kaybetmesinden sonra sadece aile ve miras hukuku alanlarına inhisar etmişlerdir. İslam hukukunun burada ne şekilde uygulandığını en iyi gösteren belgeler şeriyye sicilleridir. Ancak bunlar henüz tasnif edilmeyi beklemektedirler.

Hanefi ve Maturidi olan Bosna Müslümanları, diğer bölgelere nisbetle dini kimliklerine daha bağlı oldukları için Avrupa'da meydana gelen siyasi sömürgeci, baskıcı ve asimileci politikaların hedefi olmuşlardır. Başta sırplar olmak üzere, yıllarca yan yana ve iç içe yaşadıkları Hıristiyan komşularını kışkırtan bir el sürekli Boşnakları rahatsız edip göçe zorlamıştır. Göç etmeyenlerin önemli bir kısmını ise katliama maruz bırakmıştır. Bu sebeple bölgedeki Müslüman nüfus hızla erimiş ve Müslümanlar hâkim güç iken azınlık konumuna düşürülmüştür. Dini kimliklerine ve İslam hukukuna sonuna kadar bağlı olsalar da güç yetiremeyecekleri olaylar, onları hukuklarından ve dini değerlerinden önemli ölçüde mahrum bırakmıştır. Denedikleri ve tabi oldukları tecdit ve ıslah hareketleri de dertlerine çare olamamıştır.

Yüzlerce âlimin yetiştiği Bosna, İslam kültür tarihine ve medeniyetine binlerce eser kazandırmıştır. En son 1992'de yaşadığı soykırımdan sonra birçok maddi ve manevi varlığını kaybeden bu ülke Müslümanları, ayakları üzerine durmaya çalışmaktadır.

84 Aleksandra Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 204.

Kaynakça

"Devrü'l-fetvâ fi'l-hıfâz ale'l-hürriyyeti'l-İslamiyye fi'l-Balkân", *www.islamtoday.net*, s. 1-6.

ATAR, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1991.

BOZKURT, Gülnihal, *Gayrimüslüm Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki durumu(1839-1914),* Ankara, Türk Tarih Kurumu yayınları, 1989.

ÇAĞ, Galip, "Osmanlıların Balkanları Fethinde İslam Kimliğinin Etkisi/Katkısı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2), s. 125-142.

DJURDJEV, Branislav, "Bosna-Hersek" md., *DİA*, VI, s. 298.

ELBASANİ, Arolda, "The Revival of Islam in The Post-Communist Balkans: Coercive Nationalism And New Pathways to God", *European University Institute Badia Fiesolana*, İtaly, April 2015, s. 1-11.

EL-HANCÎ, Muhammed b. Muhammed el-Bosnevî, *el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ve şuarâ-i Bosna*, Kâhire, 1992.

FURAT, Ayşe Zişan, "Din Eğitimi Araştırmalarında Önemli Bir Kaynak Olarak Bosna-Hersek Ulema Meclisi Arşivi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24, 149-180.

GEDİKLİ, Fethi, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri" , *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], s. 187-213.

GEDİKLİ, Fethi, "Şer'iye Sicillerinin Hukuk Tarihi Açısından Önemi ve Sicillere Dayalı Araştırmalar", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum* [Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2001], 2007.

İBRAHİMGİL, Mehmet Z., "Arnavutluk'taki Kuruya(Akçahisar) sarı Saltuk Külliyesi", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul, 2002.

KARÇİÇ, Fikret, "Bosna Müslümanları Arasında Reisü'l-ulemâ Müessesesi", çeviren: Mehmet Köse, *Divan*, 1998/1, s. 27-35.

KARÇİÇ, Fikret, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, İstanbul, 1993.

KARÇİÇ, Fikret, *The Other European Muslisms A Bosnian Experience*, Sarajevo, 2015.

KARPAT, Kemal H., "Balkanlar", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 25-32.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut, 1993.

MAVERDÎ, Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Kâhire, 1960.

OKİÇ, Tayyib, "Balkanlar'da Bogomilizm Hareketi ve Bunun Bir Araştırıcısı: Aleksander Vasiljevic- Solovjev", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 5/1-4, İstanbul, 1973, s. 205-214.

ÖNGÖREN, Reşat, "Balkanlar'ın İslamlaşmasında Sufilerin Rolü", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul, 2002, s. 47-56.

ÖZGİŞİ, Tunca, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 26, Summer II 2014, p. 345-356.

POPOVİC, Aleksandra, *Balkanlarda İslam,* çev. kollektif, İstanbul, İnsan yayınları, 1995.

ŞAHİN, Bekir, "Anadoluyu Aydınlatan Balkan Kökenli Alimler", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* 07-09 Mayıs 2014, İstanbul, 2014, s. 175-188.

TOPRAK, Serap, *16. Yüzyılda Balkanlarda İslâmlaşma* (yayınlanmamış Yüksek lisans tezi), Ankara Ü. SBE Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

TUĞLUCA, Murat, "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası", *Studıes of Ottoman Domain*, cilt: 4, sayı: 6, Şubat 2014, s. 21-38.

The Architecture of Mosques in Albania During the 15Th to 19Th Centuries

Aleksandër MEKSI

Prof. Dr., Prime Minister of Albania (1992-1997)

Summary

Muslim places of worship hold a considerable place within the architecture of Late Medieval (15-19 centuries). They are found throughout the territories inhabited by Albanians, serving as clear evidence to an historical period of the Albanian people and to architecture and buildings in particular. Studies on them have contributed to a better understanding of buildings of the period, their level and spread, as evidence to various historical phenomena.

They belong to a long period of which other types of buildings are preserved as well, making the architectural view of the time more complete thus making it easier to understand many of its aspects. From buildings initially encountered in centers where the presence of the conquerors was real, with the beginning of widespread conversion to Islam, during the 17-18 centuries Islamic temples were being built everywhere and were becoming a characteristic element in the architectural and urban physiognomy of every settlement.

During the 16-17 centuries mosques became decisive objects in the making of town centers. They were built in the most active part of the town, near the bazaar and other specific public buildings, or within architectural complexes along the mentioned objects or other religious buildings (Berat, Delvinë, Gjirokastër, Elbasan). In time, other mosques were also built within the town centers (Berat, Elbasan, Tirana). In all towns other mosques were built alongside the big ones, smaller and modest of size and architectural features, mainly in neighborhoods inhabited by Muslims. In villages too mosques were built which, apart from exceptions, were simple, small, and of no architectural pretension.

According to their architectural typology, Albanian mosques belong to two traditional categories: those with a dome-covered single hall and those covered with a wooden roof and tiles. Mosques of the second type were built immediately after the conquest, for their convenience in building (Shkodër, Krujë, Berat, Elbasan, Kaninë). In many cases churches were also converted to mosques (Shkodër, Lezhë, Durrës, Krujë). After the situation stabilized and towns began to recover, more significant buildings were being built, the earliest of which are of the wooden-roof type, while the first dome-covered mosques seems to be that of Mirahor in Korçë (1496).

Studies on the architecture of the most prominent mosques show that the models for them were borrowed from architectural prototypes built in Turkey and according to the traditional Islamic architectural forms that were brought by the conquerors and executed by Albanians under the supervision of foreign architects who came with the conquerors, whose belief and culture were still unknown to the ideology of the local people. So were also unknown to local masters the Turkish buildings in particular and those Islamic in general. In time, within the architectural repertory of those centuries (16-19), the Muslim religious buildings came to have a significant place within the totality of period's buildings, assuming their own original local architectural physiognomy as well as a fixed typology.

Regarding the development of building in time we can discern a number of periods which in certain cases are interwoven.

The first period includes the establishment of Turkish garrisons in Albanian castles which were not otherwise left to local vassals, from 1417 to about 1490 at the beginning of the reign of Beyazid II. The second period starts with the building of Mirahori Mosque in Korçë until the end of the 16-th century. The third period should be

considered the 17-th century during which Muslims made up the majority of population in towns. The fourth period consist of the first 30-40 years of the 18-th century during which there was a great demand for mosques due to widespread conversion to Islam. The fifth period starts with Tanzimat reform until the Independence, during which most buildings are public engineering ones alongside the restoration of old mosques or of those that were damaged during the rebellion. The sixth period is that between the Independence and the Second World War, with new buildings out of any tradition and of no value. In this spirit of periodical categorization we could add a seventh period, the one after 1990 which has seen many buildings in no local or modern architectural spirit, although the financial and technical means weren't lacking.

Arnavutluk'taki Cami Mimarisi

Özet

İslam inancına ait yapılar Geç Ortaçağ (15 ila 19-uncu yüzyıllar) mimarisi içerisinde azımsanamayacak bir yer tutuyorlar. Arnavutların yaşadığı tüm bölgelerde bulunup, Arnavut milleti tarihine ve özel olarak mimariye ve yapılara dair bir dönemin şahitleri konumundadırlar. Bu camilerin araştırılması, dönemin yapılarını, seviyesini ve yayılışını daha iyi anlamaya yardımcı olmuş, bunlar da bir vesika niteliğiyle türlü tarihi olgulara şahitlik etmiştir.

Söz konusu yapılar uzun bir döneme aittir. Bunlar dışında aynı döneme ait başka türden yapılar da mevcuttur ki bu durum dönemin mimarisine dair manzarayı daha da tamamlayarak birçok yönünün daha iyi tanınmasını kolaylaştırmaktadır. Başlangıçta imparatorluk idaresinin varlığının somut olduğu merkezlerde görülen yapılardan, İslamiyet'in ülke çapında yayılmaya başlamasıyla, 17. ve 18. yüzyıllarda İslami yapılar neredeyse her yerde inşa edilmeye ve her yerleşimin mimari çehresinin özgün unsurları olmaya başlar.

16. ve 17. yüzyıllarda camiler şehir merkezlerinin en faal kısımlarında, pazar veya başka hususi kamu yapılarının yanında, bunlarla veya başka dini yapılarla birlikte (Berat, Delvine, Gjirokastër (Ergir), Elbasan'da olduğu gibi) mimari külliyeler içerisinde inşa edilerek belirleyici unsurlar olmaya başladılar. Hatta zamanla, sayılarının artmasıyla, şehir merkezleri içinde başka camiler de inşa edilir (Berat, Elbasan, Tiran). Ayrıca bütün şehirlerde, büyük camilerin yan ısıra, özellikle Müslüman mahallelerde, mütevazı boyut ve mimarilerde başka camiler, özellikle mescitler de inşa edilir. Bunun dışında tabı ki köylerde de birkaç müstesna dışında sade, küçük ve mimari açıdan iddiasız camiler de inşa edilir.

Mimari tipoloji açısından Arnavutluk'taki camiler iki geleneksel gruba ayrılır: kubbeli tek mekânı ile ahşap ve kiremitli çatılı. İnşaat kolaylığından dolayı fetihle beraber ilk olarak bu ikinci türde camiler inşa edilmiş (İşkodra, Krujë (Akhisar), Berat, Elbasan, Kanine), bazen de kiliseler camilere dönüştürülmüştür (İşkodra, Lezhë (Leş), Durrës (Dıraç), Krujë (Akhisar)). Durumun istikrarlaşması ve şehirlerin yeniden kalkınmaya başlamasıyla, önemli yapılar inşa edilmeye başladı. Bunlardan en eskileri ahşap çatılı türdendir (Elbasan, Berat). İlk kubbeli caminin ise Korçë'daki (Görice) Mirahor Cami (1496) olduğu sonucuna varıyoruz.

En önemli camilerin mimarisine dair araştırmalar bunların inşası için modellerin Türkiye'de inşa edilen özgün mimari örneklerden ve İslami mimarinin geleneksel şekillerinden alındığını gösteriyor. Bu yapılar fatihlerle beraber gelen yabancı mimarların yönetimiyle yerli insanlar tarafından inşa edildi, çünkü fatihlerin ne inancı ne kültürü henüz yerli halkın ideolojisinin bir parçasıydı ve ne özelde Türk yapıları ne de genel olarak İslam'ı yapılar yerli ustalar tarafından bilinmekteydi. Zamanla, bu asırların (16-19) mimari dağarcığında Arnavut topraklarındaki Müslüman inancına ait yapılar dönemin yapıları bütününde önemli bir yer tutar ve orijinal yerli bir çehre ile yerleşik bir tipolojiye kavuşur.

Yapıların zaman içerisindeki gelişimi bakımından, bazı durumlarda birbirine geçen birkaç dönemi ayırt edebiliyoruz.

Birinci dönem Arnavutluk kalelerinin yerel vasallara bırakılmayıp Türk garnizonlarının oralarda yerleşmesini kapsar, yani 1417 yılından, I Beyazıd saltanatının başlangıcına, yaklaşık 1490 yılına kadarki dönemi kapsar. İkinci dönem Korçë'da Mirahor Camı'nin inşa edilmesiyle başlar ve 16-ncı yüzyılın sonuna kadar devam eder. Üçüncü dönem olarak Müslüman halkın şehirlerde çoğunluğu tem-

sil ettiği 17-nci yüzyıl sayılmalıdır. Dördüncü dönem geniş çapta bir İslamlaşma sonucunda camilere büyük talep olduğu 18-inci yüzyılın ilk 30-40 yılıdır. Beşinci dönem, kamu ve mühendislik binalarının çoğunlukta olduğu ve isyan sırasına zarar gören eski camilerin yenilendiği, Tanzimat ile başlayıp bağımsızlığa dek devam eden dönemdir. Altıncı dönem, tamamen yeni, gelenekte hiç olmayan ve hiçbir değer taşımayan yapıların inşa edildiği bağımsızlıktan İkinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemdir. Bu dönemle ayırmaya devam edeceksek, yapıların sayıca çok olduğu ancak mali ve teknik imkanlar olmasına rağmen ne yerel bir tarzda ne de zamanın mimarisine uygun olduğu 1990 yılından sonraki yedinci dönemi de sayabiliriz.

Introduction

The study of Islamic religious buildings in Albania, which in all their diversity occupy an important place in the built architecture between 15th and 19th centuries, has enabled us to better understand the Ottoman period in Albania, the buildings of that time, the quality and the extent of their spread, as well as the historical phenomena such as the process of Islamisation of the Albanian people, the beginning of the country's economic growth and, in particular, its cities.

Their study begins with Leon Rey and Hasan Ceka in the 1930s, to be continued by the work of the Albanian Institute of Cultural Monuments, under the guidance of Burhan Strazimiri and Aleksandër Meksi in the 1960s – 1980s, followed by that of Sulejman Dashi and Gjergj Frashëri in the 1980s – 2000s. In addition, the very valuable contribution of the Dutch researcher Machiel Kiel holds an essential place.

An important work on the Turkish-Arabic inscriptions in Albania was the study of Vexhi Buharaja, whose work was cut short by the notorious "ideological and cultural revolution" of 1967 in Albania, when many of the religious monuments suffered an almost irremediable blow from the regime.

For the study of these buildings, the historical records of the travellers who visited the territories inhabited by the Albanians over the centuries are of particular interest. First among them and the most important is undoubtedly the 17th century Turkish traveller Evliya Çelebi, who, in his *Seyahatname*, Volume VIII, describes in great detail the Albanian areas, the life, the people and the buildings. Of tremendous interest are the records of the Turkish archives, alongside the documents of considerable interest held in the Albanian Central State Archive.

The first contacts of the Albanians with the Arab world took place in the early medieval centuries. The oldest evidence found in the historical sources belongs to the second half of the 9th century, when an expedition of Saracens advances into Dalmatia, conquering along the way the castles from Budva to Kotor, and later Ragusa. They stayed there for 15 months and left when they learned that the Byzantine fleet sent by Emperor Basil (867-886)[1] had set sail against them. Such plundering incursions of the coast, stretching all the way to Corfu, were recorded later again in 1031, as Cedrenius[2] writes. From that time we have inherited in Albania two toponyms: *Saraqinopolis* near Shkodra, and *Saraqinisht* near Gjirokastra. Also the mention of Butrint at the end of 10th century speaks for trade contacts between the Arab countries and the Albanian coastline population[3]. Of interest too is the presence of two toponyms from the invasions of the Pecheneg – Cuman peoples: *Kumanovo* (an Albanian town in Macedonia) and *Kumani* (a village in the district of Fier).

1 *Burime tregimtare bizantine për Historinë e Shqipërisë, shek X-XV*, prepared for press by K. Bozhori-F.Liço, Tirana 1975, p. 21 - 22 (Constantino Porfirogenito, De administrando Imperio, 127).

2 *Ibid*, 39, (Georgius Cedrenius – Joannes Stylitzes, Opera II, 411).

3 Ibn Haukan, *Kitabi surat al-ard*, ed. J.H.Kramer - G.Wiet, Paris 1938-1943, mentions the port of Butrint (Badhrant) in front of Otranto (Adhrant), as well as the No. 8 in the map. The publishers are of the opinion that these data belong to year 988.

To better understand the construction of mosques on Albanian soil during this period, it helps to know the circumstances of the historical events as well as the economic and social developments of the country between the 15th and 19th centuries. The establishment of Ottoman rule and its administrative and military apparatus on Albanian lands was preceded by a period of several decades during which the local lords ruled their principalities as vassals of the Sultan.[4] The earliest documented foray of a Turkish expedition into Albanian-inhabited territories is around 1380 when the Despot of Ioannina, Thoma Preliubovič, called on the Turks to counter the Albanians who were at war with him[5]. Another documented incursion of the Ottoman troops on Albanian lands is that of 1382-1383 when the Turks, under the command of Timur Tash, after storming Manastir (Bitola), crossed into the area of Korça and south Albania, managing to capture Drinopoja[6] too. Later (1385), another Ottoman expedition, allegedly invited over this time by local lord Karl Topia, and led again by Timur Tash, entered the plain of Savra (near today's Albanian city of Lushnja), where they took on and defeated a coalition of Albanian feudals led by Lord Balsha II, who himself was killed in battle.[7]

Thus begins a long period of Ottoman incursions all over Albanian territory: once the local feudal vassalage was secure the Ottoman troops retreated. The Albanian princes, to safeguard their possessions and rule acknowledged vassalage to the Sultan. This practice normally included sending over local troops when required to help the Ottoman army, paying an annual tribute, and handing over as hostage-guarantee their children at the court of the Sultan, or other Ottoman dignitaries.[8] When favourable historical circumstances would go their way, the local lords would rebel and regain their independence. In such a state of affairs, we cannot talk about Islamic cult constructions until the full Ottoman conquest of Albanian territories and the establishment of its feudal-military regime in its cities. Even when Ottoman garrisons were established during this period they were generally temporary and once the invaders were defeated and thrown out, their buildings were destroyed. Important and lasting buildings start only when the Ottoman rule was complete.[9]

4 Selami Pulaha, *Pronësia feudale në tokat shqiptare*, Tirana, 1988, p. 29.

5 *Burime tregimtare..,* p. 246 (The Cronicle of Ioannina).

6 About the region of Korça see: *Lufta shqiptaro-turke në burimet osmane*, prepared for press by Selami Pulaha, Tirana, 1978, p. 128 (Idris Bitlisi); about Drinopoja see: *Burime tregtare*....., p. 247.

7 *Ibidem*.

8 S. Pulaha, *Pronësia* ... p. 30.

9 About this topic see: *Rreth arkitekturës së xhamive të shekujve XV-XVI në Shqipëri*, Monumentet 1, Tirana, 1978, p. 163-169; as well as the literature dealing with this subject matter.

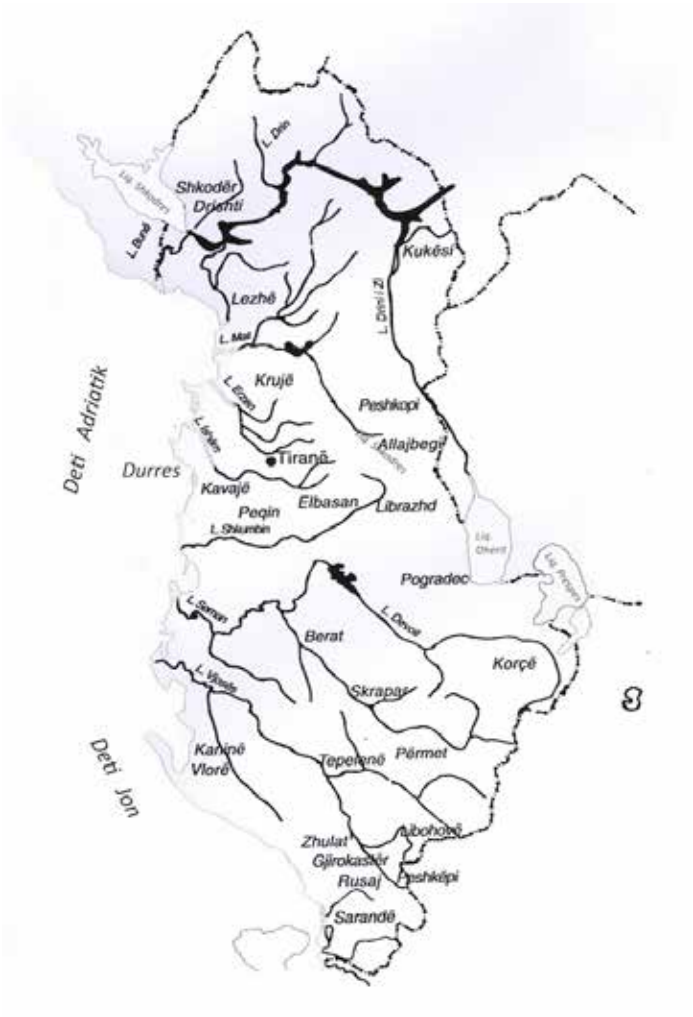


Fig. 1. Albania

The earliest Albanian territories invaded by the Turks, which were followed immediately by the establishment of Ottoman administration, were the regions of south-eastern Albania, which included the provinces of Korça, Përmet and Konica. The time of this development can be deduced from the capture of Manastir (Bitola), circa 1383, and Ohrid in 1394. According to Selami Pulaha, Sultan Bayezid I established standard Ottoman administration in these areas in 1392.[10] To support this evidence we have the *defter* (registers) of Korça, Përmet and Konica of the years 1431-2, when for some timars of the Korça region it is clearly

10 S. Pulaha, op.cit. 30.

stated "*that they are from the time of Sultan Bayezid*" (1389-1402)[11], whereas for the province of Përmet we find such statement only once.[12] This suggests that the province of Përmet was not occupied concurrently with Korça, but a little later.

Albanian coastal cities, seeing the danger coming from the Ottoman expeditions threatening their independence, sought to get protection from the Republic of Venice. This was in keeping with the interests of the local feudal lords, who, this way, hoped to escape Turkish chains while being at the same time vassals of the Sultan. Venice managed to seize the city of Durrës in 1392;[13] took Topiaj and Lezha in 1393 from the Dukagjini family,[14] and captured Drisht and Shkodra in 1393 from the House of Balsha.[15]

The fall of Albanian cities in Ottoman hands, [after a temporary withdrawal linked to the 1402 campaign of Tamerlane in Anatolia], coupled with the establishment of the administration (*Kadi*), garrisons (*Subaşi*), and the *timar* system is well known in historiography.[16] Thus, in 1415 the Turks managed to capture Kruja,[17] in 1417 Berat[18] and Vlora,[19] while in 1418 Gjirokastra.[20] The advance of the Ottoman conquests in the valleys of central Albania greatly expanded the space where the timar system was established. We learn this from the corresponding entries in the history of each timar, in the registers of the years 1431-2 (835 *hijri* calendar), where we gather information about the registrations carried out between the years 1419 to 1421 during the reign of Sultan Mehmed I Çelebi in the Balkans (1413 – 1421).[21] From these records we learn that the lands between the regions of Mat and Tchameria were included in the *Arvanid Sanjak*, which comprised not only those lands which between the years 1419 – 1421 were under the timar system, but also the new territories that were occupied by Isa Bey Evrenoz after the suppression of the 1431 uprising under the leadership of Gjergj Arianiti. Immediately afterwards in 1431-2 the new land registry was established and this gives us data not only about the Arvanid Sanjak, but also detailed in-

11 *Basvekalet arsivi, Defteri vilajet-i Gorice ve Premed ive Konice, maliyeden mudever, defter nr.231*, p. 29, 79, 83, 88, 104, 107-110.

12 *Ibid,* p. 42. Whereas for the others it is said that *"they are in existence from the time of the dear departed Sultan"*, meaning Sultan Mehmed I Çelebi (1402-1421).

13 Luan Malltezi, *Qytetet e bregdetit shqiptar gjatë sundimit venedikas*, Tirana, 1988, p. 54. *"A little earlier, in 1388, they had taken the watchtower of the Port of Durrës…"* ibid.

14 *Acta et Diplomata res Albaniae Mediae Aetatis Ilustrantia collegerunt et digeserunt*, L. de Thalloczy, C. Jirecek, E. Sufflay, vol. II, Vindobonae MCMXVIII. II, doc. 501; L. Malltezi, *op.cit.* p. 58.

15 *Acta et Diplomat res Albanie….* Vol. II, doc. 526; L. Malltezi, *op.cit.,* p. 61. Meanwhile we have to mention that Shkodra and Shirgji were captured by the Ottomans in 1393 and held until 1395.

16 Machiel Kiel, *Ottoman architecture in Albania 1385-1912*, Istanbul, 1990**,** p. 18

17 *Historia e Shqipërisë***,** Tirana, 1959, p. 248.

18 N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV siëcle***,** Paris 1889, seconde serie, p. 160-161 (note on entry date 26.08.1417).

19 *Historia e Shqipërisë*, p. 248.

20 *Burime tregimtare..,* p. 314, note nr. 69, (The Chronicle of Tokon).

21 H. Inalcik, *Hicri 835 tarihli, Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid***,** Ankara 1954, *timars* 1, 26, 55, 86, 103, 147, 165, 216, 228, 276, 311, 324; S. Pulaha, *Pronësia ...,* p. 32.

formation about the lands of Korça, Përmeti and Konica regions, all already now included in the Ottoman state.[22]

The invasion of northern and the north-eastern Albania by the Ottomans (as evidenced by land records of the year 1467, held for the Kastrioti's family region, and the records of the year 1485 for the Sanjak of Shkodra) reintroduced and extended the timar system to almost all Albanian–inhabited lands.[23] Following the death of Skanderbeg, in 1478 the cities of Kruja and Lezha fall into Ottoman hands,[24] while Shkodra falls a year later in 1479.[25] Thus, the whole country, with the exception of the city of Durrës and its immediate surroundings came under Ottoman occupation. Durrës was captured on 17 August 1501[26] and the Ottoman occupation, in the annals of Albanian historiography, was completed in 1506 with the fall of the Lezha-island.[27]

Until 1466 the *Arvanid-ili* province was a separate administrative unit spread in 9 vilayets: Kanina, Berat, Tomorricë, Skrapar, Korça, Pavllokurtik, Çartalos, Kruja and Gjirokastra. It appears that Vlora was the center of this sanjak from 1431 to 1466. With the foundation of the city of Elbasan in 1466, the newly recreated Sanjak of Elbasan included also the provinces of Shpat and Çermenika, and, after 1501, those of Durrës. By now the southern Sanjak of Vlora had a clear identity with the regions of Përmet, Pogon, Tepelena and Gjirokastra all included in it. Besides these we have the Sanjak of Ohrid, which included the regions of Dibra, Kruja, Mati, Prespa, Bilishti, Kolonja, Opari and Tomorrica, followed by the Sanjak of Shkodra, created in 1479, which included Podgorica, Peja, Bihori, Prizren and Montenegro. Over time we have frequent changes of borders of these provinces and their territorial spread.[28]

The dynamic of the Ottoman conquest of Albanian lands begins with the campaigns that ensure the subordination and vassalage of the local feudals (followed by their Islamisation), and ends with a full conquest, the establishment of the Ottoman garrisons, and the inclusion of the occupied Albanian territories into the timar system. It helps us too in determining the time when the Islamic constructions commenced.[29]

The earliest mosque known to date from historical sources was that of Fatih, built within the Castle of Elbasan in 1466.[30] However, recent research has brought

22 M. Kiel, *Ottoman...,* p. 18.

23 S. Pulaha, *Pronësia ...,* p. 35.

24 Marin Barleti, *Rrethimi i Shkodrës***,** Tirana, 1982, p. 58, p. 89.

25 *Ibid,* p. 5.

26 *Dokumente për historinë e Shqipërisë, 1479-1506*, II, 1499-1506, (prepared for press by I. Zamputi), p. 448-449.

27 *Ibid,* p. 299 (doc. 231)

28 M. Kiel, *Ottoman ...,* p. 20

29 A. Meksi, *Rreth...* p. 165. About the methods and dynamics of Ottoman occupation see: H. Inalcik, Ottoman methods of conquest, *Studia Islamica* II, Paris, 1954, p. 103-129.

30 Gjergj Frashëri, Sulejman Dashi, Zhvillimi i arkitekturës islamike shqiptare të xhamive (probleme të periudhizimit), *Monumentet 2*, Tirana, 1986, p. 55.

to light the fact that *"[within] the fortress of Kruja, the church within the tower was adapted to use half of it for housing and half of it as* masjid *(mosque)"*.[31] This evidence is found in the defter of the Arvanid Sanjak covering the years 1431-2, in the pages listing the properties of the Kruja kadi.[32] Korça and Përmet are mentioned a little later; additional notes in the official registers point out the timars of the Imam of Korça and Imam of Përmet,[33] clearly showing organized Islamic communities. Of interest is the hypothesis of Machiel Kiel on the possibility of an Islamic shrine being built during the first invasion of Shkodra in 1393.[34] However this claim needs further evidence.

We have two data sources which provide evidence of the establishment of the invaders' mosques simultaneously with that of the construction of their castles. In the *Fetihname* of Kruja we read about the destruction of churches, the prohibition of the bells ringing, the construction of *madrasas* and the rule of Islam.[35] Similarly, in the account of the capture of Shkodra by the Turks in 1479 the chronicler clearly speaks about the conversion of churches into mosques.[36]



Fig. 2 The Mosque in the Shkodra Castle. Built around 1479. View from the south-west.

The Ottoman occupation, as noted earlier, brought, in general, major changes in the political, economic, social and cultural conditions in Albanian inhabited territories, and in particular in Albanian cities. Many of them (Shkodra, Lezha,

31 A. Meksi, *Rreth...*, p. 163.
32 H. Inalcik, *Hicri...,* (timar no. 287).
33 *Basvekalet...*, p. 18-19 and p. 106.
34 *Lufta...,* p. 392.
35 *Ibid*, Mehmet Neshri p. 217, Sollakzade p. 259.
36 M. Kiel, *Ottoman ...,* p. 285.

Durrës, Berat, Vlora, Gjirokastra, etc.) were turned into garrison, religious and administration centres; others (Shurdhahu, Drishti, Danja) were reduced to villages, never managing to recover their former statuses. This is clearly evidenced by the records of the early 16th century.

The situation of the country begins to change during the 16th century when cities grow into their economic and social roles; the number of residents in them and in the villages around them increases, resulting in a regeneration of productive capacity. The economic development and growth of the villages in turn leads to an increase of the economic activity in the cities; gradually the cities becomes the focus of their respective hinterlands, key focal points for regional and inter-regional trade, and on occasions for trade from further afield.[37] Data comparing the records of 1431 with those at the beginning and the end of the 16th century illustrates this fact well.[38]

With the full onset of Ottoman rule in 1506 a major survey to register the captured lands began; it was repeated again in 1520. It included in the books also those towns, villages and provinces that previously were not included in the timar system. This latest registry triples the number of *timar*-s, *ziamet*-s and *has*-es compared with 1431–32. Albanian lands continued to be involved in four sanjaks: those of Shkodra, Ohrid, Elbasan and Vlora. During the reign of Sultan Suleiman I, The Lawgiver (1520-66), following the reorganization of the territories of the Empire Albanian lands were included in the *Eyalet* of Rumelia, divided into 9 sanjaks. From the Sanjak of Shkodra the provinces of Kosovo were cut out, to be included in the Sanjak of Prizren, whilst the provinces Dukagjini and Peja were also cut out and formed the new Sanjak of Dukagjini, bordering on the east with the Sanjak of Skopje and Sanjak of Vuçiterna. The southern provinces of Gjirokastra, Delvina and Tchameria were removed from the Sanjak of Vlora to form the Sanjak of Delvina, while the Sanjaks of Ohrid and Elbasan remained unchanged. The population of these sanjaks reached 517,000, of which 15,000 were Muslims.

In terms of land ownership, the militarised feudal rulers were the largest landowners in Albania at the end of the 17th century. Thus, the seven sanjaks of Albania had 120 ziamets and 1624 timars (five times more than in 1431-32). With time there was a growing phenomenon: certain feudal lords started adding an increasing number of timars to their lands, often a disturbing development to the central government, because, this way they reduced the government's military power. Meanwhile, alongside this, the phenomenon of fiefdom expansion, the buying and assembling lands, was on the rise too. These properties were worked and looked after by çiftçi farmers/labourers.

37 Zija Shkodra, *Esnafët shqiptarë (shek.XV-XX)* Tirana, 1973, 20; Selami Pulaha, Qytetet shqiptare nën regjimin feudal ushtarak osman gjatë shekujve XV-XVI, *Monumentet 1*, 1984, p. 17-18.

38 *Ibid*, p. 25. M. Kiel, *op.cit*, pg. 20.

In the 18th century centralized power was gradually being replaced by the power of the lords of the sanjaks, who often forced their will over those of *Kanunname* (literally: "book of law"). Such developments led in turn to the emergence of a greater concentration of property and power, a trend culminating in the creation of the large *pashalik*-s of the second half of the 18th century and the beginning of the 19th (the pashaliks of Ali Pasha Tepelena and Bushati Family in Shkodra come to mind). After the victorious campaigns against the large Albanian pashaliks the implementation of reforms began, amongst which the most important was the abolition of the feudal-military system. A new administrative division came about, which created pashaliks of a smaller size; now their governors reported directly to the Sublime Porte. Following this, the territories inhabited by Albanians were distributed in nine pashalik: those of Manastir (Bitola), Ioannina, Shkodra, Prizren, Peja, Prishtina, Skopje, Vranje and Leskovac. However, the historical uprisings against the Tanzimât reforms forced Istanbul again to change the structure and set up of the administrative divisions, creating greater ones. In 1836, the Albanian territories in the context of this reform were part of the Elayet of Manastir (Bitola), whose governor carried the title *Vali of Rumelia* and included the pashaliks of Prishtina, Skopje, Vranje, Leskovac and Nis. There was also the Elayet of Ioannina, which included all the southern Albanian regions as well as the pashalik of Thessaly, the latter reporting directly to Istanbul.

In order to strengthen central government, in 1864 the Sublime Porte undertook another administrative reform; elayets were replaced with *vilayets*. They were divided into *sanjaks*, *kaza*-s and *nahyie*-s. Towards the end of the century (1888) the Albanian lands were included in four vilayets; the Vilayet of Shkodra (including the sanjaks of Shkodra and Durres), the Vilayet of Kosova (including the sanjaks of Skopje, Prizren, Prishtina and Novi Pazar), the Vilayet of Manastir (Bitola) (including the sanjaks of Bitola, Korça, Elbasan, Dibra and Selfije) and the Vilayet of Ioannina (including the sanjaks of Ioannina, Gjirokastra, Berat and Preveza). At the beginning of the 20th century they numbered 2,354,200 inhabitants.

*
* *

The building of Islamic religious edifices in Albania is closely related to the process of Islamisation of the population, a phenomenon that continued throughout the centuries of Ottoman rule at different rates and rhythms. Such an event had considerable impact for the country's development. Ottoman administration and garrisons were established, Muslim believers and religious preachers appeared once the military campaigns reached their objective, and this led to the construction of new religious shrines.

The acceptance of vassalage forced the local lords to send their children to the royal court of the Sultan as *iç oglan*, or to the great feudal Ottoman lords as *gulam*

– effectively in both cases hostages.[39] Consequently these children converted to Islam and gradually integrated themselves into the timar system. As a result, they could inherit the properties of their families, but did so now as members of the Ottoman feudal class. With this new status they also ensured the Islamisation of their farmers.[40] In the middle of the 15th century these vassal local lords owned 42.6% of the feuds in south-eastern Albania, and 25.6% in the Arvanid sanjak.[41] Later, following the full occupation of the country and the suppression of resistance, they gradually disappear. They either fled, or became part of the Islamised population serving, in the process, as nuclei for the Islamisation of large masses of local population.

During the initial period of occupation, besides the Islamised local feudal lords, there are also a large number of *timarli* Christians who descend from the former feudal Albanian families and who continue still to own parts of their former estates. Thus, in 1431-2 in the Arvanid Sanjak they own about 16% of timars, while in the provinces of Korça, Përmeti and Konica 27.9%.[42]

In the mid 15th century we also witness the process of Islamisation of Christian *Sipahis*, who by converting to Islam try to secure their economic, social and political status in the midst of a military-feudal class belonging to a centralised Ottoman state. Accordingly, Islamisation brought with it also the strengthening of the Ottoman feudal class in Albania. After the first quarter of the 16th century there are no more Christian Sipahis. In addition to the above-mentioned groups, there is a third group of feudal lords comprised of persons coming from Anatolia. In 1431, they accounted for 30% of timarli owners in the Arvanid Sanjak.[43]

It is interesting to note that at the time of the establishment of the Ottoman rule in Albanian territories we also find timars owned by the dignitaries of the church such as the Metropolitan of Berat,[44] the bishop of Kanina,[45] the bishop of Kruja,[46] the bishop of Drinopoja,[47] and the bishop of Korça.[48]

Until the complete occupation of the country, the Turks kept a cautious stance on religious issues. In late 15th century Islamisation was an isolated occur-

39 Peter Bartl, *Myslymanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi (1878-1912),* Tirana, 2006, p. 16-17. Ferit Duka, Feja dhe shoqëria në hapësirën shqiptare,periudha osmane, in *Shekujt osman në hapësirën shqiptare (Studime e Dokument)*,Tirana, 2009, p. 42.

40 *Ibid*, 43.

41 S. Pulaha, *Qytetet..,* table p. 26-27.

42 S. Pulaha, *Pronësia…, p.* 42-43.

43 H. Inalcik, Od Stefana Dušana do osmanskog Carstva-Hrisčanske spahije u Rumeli u XV veka i njihovo poreklo, *Prilozi za orijentalnu filologiju u istoriju Jugoslovenskih narode pod turskon vladavinom,* III-IV, 1952-1953, Sarajevo, 1953, 361-38; S. Pulaha, *Pronësia ...,* p. 44.

44 H.Inalcik, *Hicri 855 ...,* timars no. 148, 148, 162, 186, 200.

45 *Ibid***,** timar no. 100.

46 *Ibid***,** timar no. 299.

47 *Ibid*, timar no. 30.

48 *Ibid*, timar no. 3/a.

rence.[49] The local population was almost totally Christian (136 Muslim homes out of a total of 54,630) and those few Muslims can be found mainly in the sanjak of Shkodra, and to a lesser degree in the sanjak of Kosova.

According to Ottoman records, during the second half of the 16th century the Islamisation of the Albanian population goes on at a slow pace. This is shown clearly in the study of Prof. Thëngjilli,[50] who shows that less than 10% of native Christians do embrace the religion of the invaders, resisting in numbers the conversion to Islam. Of interest to my thesis are the developments and dimensions of this process at the end of 16th century, in particular in Albanian towns and villages. Ottoman records show us that the population of the cities at this time is 62% Christian, 38% Muslim. Kosova's towns differ slightly from this average with 54% Christian and 46% Muslim. At the end of the 16th century, many of the main cities of Albanian show significant change. Shkodra, Stelush, Sfetigrad and Petrela have 100% of their residents converted to Islam; Peja 90%, Berat 60%, Tepelena 50%, Kruja 63%, Elbasan 79%, Gjirokastra 23%, Prishtina 60%, Skrapar 87%, Prizren 56%, Korça 21%, Peqin 79%, Ndroq 88%. Kavaja and Delvina however have only 4%, Këlcyra 2.4%, Lezha 1.3%; Vlora, Himara, Tërgovishta and Përmeti do not have a single Muslim resident.[51]

Albanian villages were generally Islamised at a slower rate. In total about 2% of Albanian villages were Islamised in 1530, and about 10% by the end of the century. The rhythm of change is uneven, not the same in all places. Thus, there are higher rates of conversion in the Elbasan area (26/1%), followed by Dukagjini (21%), and slightly less so in Ohrid (16.8%).[52]

Yet, all these data indicate that, *"by the end of the 16th, beginning of the 17th century, we can not speak of a mass conversion to Islam, as was the case in Bosnia, but only of a partial conversion to Islam of the Albanian population."*[53] However, the 17th century marks a massive spread of Islam in Albanian territories as shown by numerous studies based on the data provided by the missionaries of the Catholic Church for Northern and Eastern Albania (ie, the Catholic Albanians), as well as the *jizya* tax records for the rest. This very detailed material, which covers a number of years, helps us analyse in detail religious change across the population of Albanian towns and villages.[54]

49 Petrika Thëngjilli**,** ***Shqiptarët midis lindjes dhe perëndimit 1505-1839,*** Vol.I, Fusha Fetare, Tirana, 2002, p. 17.

50 *Ibid*, p. 33.

51 The data regarding the Albanian towns, cities and provinces inhabited by Albanians were taken from S.Pulaha, *Popullsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XVI-XVII,* Tiranë 1984, p. 651-659. Of interest are the data given by P. Thëngjilli**,** ***Shqiptarët midis lindjes dhe perëndimit 1505-1839,*** vol. I, Fusha Fetare, Tirana, 2002, p. 17, where we read that during the 15th century in Albanian lands there were 54,680 Christian households and only 130 Muslim ones. S. Pulaha *Qytetet ...* p. 25-27. P. Thëngjilli, *op.cit.,* p. 33, says that at the end of the 16th century only 9,5% of households were Muslim.

52 P. Thëngjilli, *op. cit.,* p. 43.

53 *Ibid*, p. 44.

54 Data about Catholic Albania (North and Middle Albania) can be found in *Relacione mbi gjendjen e*

The evidence has shown that the rate of conversion of Christians to Islam was greater in cities than in villages. About the mid 17thcentury we witness massive conversions to Islam in northern, north-eastern and middle Albania.[55] Even in southern Albania, where the only source of data is the records of *jizya* tax from which we learn about the changes, and about a sharp drop in the number of caravanserais and inns, I am of the opinion that besides the acts of fleeing, hiding and leaving the country, the main reason for this is the process of Islamisation.

From the analysis of the above data we draw a key conclusion that the Muslim population at the 17th century stood at about 70%. The process of Islamisation of the Christian population continues later uninterrupted, but at slower rates, and, as already noted, not evenly spread. It was different for different provinces, and uneven between towns and villages.

The two great pashaliks who ruled almost autonomously - the Pashalik of Shkodra (1757–1831) headed by the Bushati family and based in Shkodra, and the Pashalik of Janina (1787–1822) headed by Ali Pasha Tepelena and based in Ioannina - adopted a policy of tolerance towards their Christian population, obviously in the interests of these rulers themselves. During their rule, in a series of regions including Shkodra and Kolonja and some others, there were villages where the Christian population grew.[56] But, with the decline and fall of the two great pashaliks the process of Islamisation steadily continued apace.

Generally speaking, during the 19th century the religious communities are more or less stabilized: but by now most of the Albanian population had converted to Islam.[57]

The conversion of the Albanian population to Islam is a phenomenon that has held the interest of various scholars. They have tried to explain its causes and specifications, as well as the differences from other Balkan peoples. The matter has been studied continuously in many aspects from many scholars[58] amongst whom we can mention Spiridonis Vrionis, Stavro Skëndi, Aleksandar Loposič,

*Shqipërisë veriore dhe të mesme në shek. XVII***,** prepared for press by I. Zamputi, Vol. I, 1610-1634, Tirana, 1963, Vol. II, 1634-1654, Tirana, 1966; P. Bartl, *Quellen und materialien zur albanischen geschichte im 17. und 18. jahrhundert,* Munchen, 1979; P. Bartl, *Albania Sacra, geistliche Visitationsberichte aus Albanien, 1: Diozese Alessio*, Wiesbaden, 2007, *2: Erzdiozese Durazzo,* Wiesbaden 2001.

55 P. Thëngjilli, *op. cit.*, p. 59-62.

56 Ibid, p. 97-98.

57 Ibid, p**.** 97-98.

58 About this topic see also: G. Stadtmüller, Die islamisierung den Albanen, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, N.F.3, 1954, p. 404-429; S.Vryonis, Religious changes and patterns in the Balkans, *Aspects of the Balkans, Continuity and Change,* The Hague-Paris 1972, p. 167-168; S. Skendi, Religion in Albania during the ottoman Rule**,** *Südost Forschungen*, XV-1956, p. 316-318; A. Loposiç, Islamisation of the Balkans, Some general considerations, *Islam in the Balkans*, Edinbourgh 1979, p. 49-57; N. Filipovič, Osvert na pitanje islamizacije, Balkanu pod Turcima, *Godišnjak* XIII/$_{11}$, Sarajevo, 1976, p. 385-415; S. Rizaj, The islamisation of the Albanians during the XV and XVI centuries, *Studia Albanica*, 2, 1985, p. 127-131; *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore dhe të mesme në shek. XVII,* prepared for press by I. Zamputi, Vol. II 1634-1654, doc. 28, p. 93; Sh. Zefi, *Islamizimi i shqiptarëve gjatë shekujve*, Prizren, 2011.

Nedim Filipovič, Skënder Rizaj, Peter Bartl, Selami Pulaha, Petrika Thëngjilli, Ferit Duka and Shan Zefi.

Researchers have rightly pointed out that Albanian nobility, from the end of 14th century, was the first group to accept the change of religion, when those vassals to the Sultan were forced to send one son as hostage to his court.[59] When the country was invaded these nobles constituted the beginnings of the Islamised Albanian population.[60] It is interesting to note here that the Ottomans temporarily allowed Christian timarli holders, this being as much a strategy tool for their integration into the timar system as a sign of religious tolerance.[61] With the thorough Islamisation of Albania's feudal class, once their resistance was broken during the 15th century, there are no more Christian timarli holders, and this created the right conditions for the massive penetration of Islam into the Albanian population.[62]

The Islamisation of the local population initially occurred in cities which immediately after the conquest became the administrative, economic, political and cultural centres, as well as the religious seats for the clergy of the invaders. The Islamisation of the cities followed the steady Islamisation of its citizens aided by the arrival of the newly Islamized peasants moving to cities. To explain this process a number of factors is of importance and the researchers mentioned above list them in great detail; however, particular subjective factors such as the political, military, religious, economic, judicial, cultural and collective psychological traditions of the Albanians on occasions have been overestimated.[63]

During the first period of Ottoman invasion international indifference towards this happening was not without its significance aided, in north-eastern Albanian territories by the maltreatment of Albanians by the Serbian church. Of great influence were also economic factors such as a heavy tax on every Christian family as well as numerous other obligations, burdens and charges on them. Other important factors were the violence against Christians and church structures; the destruction of Christian shrines or their conversion to mosques; the ban – by the Ottomans – on repairing and refurbishing existing churches and on building new ones; the lack of religious services; the forgetfulness of Rome about its Albanian Catholic flock during the 16th century; the foreign clerics; the opposition to crypto-Christianity; and the termination of the Patriarchates of Peja in 1766 and Ohrid in 1767, responsible for the Orthodox Albanian believers in north-eastern, middle and south-eastern Albania.

59 P.Bartl, *Myslymanët shqiptarë...* p. 16-17.
60 F. Duka, op. cit. p. 43.
61 *Ibid*, pg. 43.
62 *Ibid*, pg. 43.
63 These factors and their analysis by other authors are dealt in great detail by P. Thëngjilli, *op. cit.*, p. 117-305.

Additional factors were at play too, such as the establishment of military garrisons in the cities, where Janissaries, Sipahis and colons served (although the latter, as shown by the Ottoman defters, were few in the territories inhabited by Albanians); the hurried Islamisation of the feudal class in order to save their properties and estates; the eagerness of citizens to convert in order to serve in the administration and army so they could get a foothold in the power ladder; and also the conversion of professional craftsmen in order to practise those crafts that were the monopoly of Muslims.

Other ways and factors which influenced the spread of Islam in Albanian territories also included the various enforcements and the *"volunteering"* processes in order to get benefits; the levying of taxes; the economic restraints and disadvantages; crypto–Christianity; the acceptance of the Bektashism; mixed faith marriages; conversion to Islam to escape slavery and violence; and employment of Christians for Muslim employers.

Therefore conversion to Islam of Albanians is the result of a number of factors which did not occur uniformly in time, were not the same in different provinces, and were conditioned by a number of ethno-psychological factors, themselves not the same in all regions. Yet, not all were converted, not everyone was suppressed, and escapes and mass migrations to Italy, Greece and elsewhere, were frequent. However, closely related to the process of conversion is the construction and dissemination of new faith's religious shrines in the territories inhabited by Albanians.

*
* *

Muslim religious buildings, mosques, *tekkes* and *madrasas*, as well as other buildings of a new typology associated with the Ottoman occupation, such as *hammams* and caravanserais, occupy a prominent place in the repertoire of the late medieval buildings in Albania between 15th and 19th centuries. They can be found everywhere in the territories inhabited by Albanians, and, alongside fortifications, dwellings, churches and the like, they provide clear and multifaceted material evidence of a period in the history of Albanian people, and in particular their architecture and constructions. Their study has enabled us to understand better the late medieval buildings, their scale and range, as well as historical phenomena such as the beginning of the economic growth of the country and, in particular, its towns, which, from the 16th century,[64] were gradually included in the multinational urban fabric of the Ottoman Empire.

The study of preserved buildings, alongside other data (census registers and fiscal data), shows that during the 16th century there was a significant growth in the economic and social role of the cities, an increase in the number of city

64 Z. Shkodra, *op.cit*, p. 28-29.

residents, and a regeneration of productive forces. This was noted also in the villages. Comparison of the records of 1431-2 with those at the start and at the end of the 16th century makes this very clear. An example of this is the city of Berat, which at those times numbered respectively 175, then 406, and at the end of the century 1094 homes.

Spread almost all over Albania, Islamic religious buildings are an important architectural element. They belong to a long historical period, and alongside buildings of other denominations and functions help to complete the architectural landscape of the times. By becoming important, sometimes even defining, elements of the architectural and urban physiognomy of each residential centre, town or village during the period in question they help us understand better certain historical aspects of those times.

During the 16th and 17th centuries mosques were built in the most active parts of town centres, close to the market and other public buildings, singularly or in complexes, as seen in Berat, Delvina, Gjirokastra, Elbasan. As time goes by, their number increases within the city centres, whilst other mosques get built (see Berat, Elbasan, Shkodra, Tirana). We also note that in all towns, along with major mosques, we find smaller mosques of the *masjid* kind, modest in size and architectural treatment, mainly in the neighbourhoods of the city inhabited by the Muslims. Mosques were built everywhere for the converted. Those of the villages are simple, small and of unassuming architecture. It is rare to find mosques of high architectural value built in small centres. One case in point, however, is the Mosque of Alay Beg built at the end of 16th century in Burim, a small town, which constitutes an exception and is the result of the special brief of the patron.

The mosques of Albania can be grouped architecturally in two traditional categories: those with a single prayer hall covered with domes, and those covered with flat wooden roofs and tiles, where *masjids* belong. The study of surviving exemplars and the records of those travellers who have visited Albania over the centuries shows that immediately following the invasion, mosques were first built with flat wooden roofs and tiles, due to ease of construction (see Shkodra, Kruja, Berat, Elbasan, Kanina). Cases when the existing churches were transformed into mosques are evidenced in Shkodra, Lezha, Durrës, Kruja.

Once the situation was stabilised and cities started their recovery important mosques of dome-covered prayer halls were built, some of which are preserved even today. Typologically they are part of the larger group of domed mosques belonging to an older type, whose style precursors can be found in the Alaeddin Bey Cami in Bursa, built in 1335;[65] the Yeşil Mosque (Turkish: Yeşil Cami, "Green Mosque") in Iznik, built in 1349;[66] the Mehmet Çelebi mosque in Iznik again,

65 K. Aptullah, *op. cit.*, p. 181, fig. 1-2.

66 S. K. Yetkin, *op. cit.,* p. 66, note 1; H. Gluck - E.Diez, *Die Kunst der Islam***,** Berlin 1925, p. 247, p. 554.

built in 1400;[67] and the Ilyas Bey Mosque complex built 1404[68] and situated in the ancient city of Miletos (Balat, Aydin). These mosques are characterized by a small central volume covered with a dome, an architectural type used increasingly sparingly in Istanbul during the classical period of Turkish-Ottoman architecture.

The first dome-covered mosque built on Albanian lands seems to be the Mirahor Mosque in Korça (1496). It was commissioned by Ilias Bey, Mirahor (General of Chevalry) of the Ottoman Empire and is well known for its architecture and forms. It did serve as a model for many other mosques of this kind built later in different cities such as Vlora, Berat, Elbasan and other cities of Central Albania, developing increasingly along the way a blend of original form with local features. The Lead Mosque in Shkodra, built according to the models of the classical period, is a fine work of architecture but is an exception. Mosques of this type were difficult to build and couldn't be built just anywhere and/or by anyone.



Fig. 3. Muradie Mosque in Vlora. Middle of 16th century. View from the south-east.

The Mosque of Ilias Bey Mirahor (Xhamia e Iliaz Bej Mirahorit)[69] in the city of Korça, according to the late inscription of 1872 – 1873 found above the entrance, was built/commissioned in 1495-6 (901 *hijri*) by Ilias Bey, born in Panarit, Korça district, Mirahor of Sultan Bayezid II (1481 – 1512).[70]

67 K. Aptullah, Basic Space and Form Concept in Early ottoman mosque architecture, *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca*, Naples, 1965. p 81; M. Kiel, *Ottoman …,* p. 164-166.

68 S.K. Yetkin, *L'architecture turque en Turquie***,** Paris, 1962, p. 77-79, fig. 22.

69 A. Meksi, *Ndërtimet...* p. 196-198.

70 P. Pepo, Dy dokumente mesjetare mbi Shqipërinë. Berati i Sulltan Bajazitit II dhe vakufnameja e Mirahor Iljaz Beut**,** *BSSSH,* 3, Tirana, 1956, p. 289. Regarding the activity of Ilias Bey Mirahor we know that he

The mosque is a classic example of its kind and consists of the prayer hall, the three-parted portico and the minaret. The prayer hall is square in plan, measuring 9.6 x 9.6 metres, covered by a spherical dome, resting on squinches in the corners, which, for the first time in Albania, appear in their full form. The entrance to the prayer hall is made through the gate on the north side. In the southern side there is the *mihrab* decorated with stalactites in the upper part and surrounded by a rectangular frame. On the *mihrab*'s right there is a wooden *mimber* that, through some steps, leads to the preacher's stand. The prayer hall has a unique interior space, which is illuminated by a large number of windows located on the sidewalls and at the octahedral base of the covering dome. The windows are placed in three tiers, one above the other.



Fig. 4. Ilias Bey Mirahor Mosque in Korça. 1495-1496. View from the north.

The Ilias Bey Mirahor Mosque is an architectural achievement of multiple values. It has a harmony of forms lined up in the vertical direction, a complete balance between walls and the voids of the windows, a unique interior space, a full unity between interior and exterior, architecture and structure, which reveals simultaneously both the architecture and the structure of the building. Despite

converted the church of Saint John, in Studion, Constantinople into a mosque (H. Ethem, *Nos Mosquées de Stambul***,** Stambul, 1932; G. Schlumberger, *La siege, la prise et le sac de Constantinopole par les turcs in 1453***,** Paris 1915, p. 323.

the relatively small size, the mosque is a monumental building. The Ilias Bey Mirahor Mosque was a *külliye* type complex that included also the *türbe* (mausoleum) existing still today, the *hammam*, an *imaret* (soup kitchen) and the *madrasa* (religious school).[71]

The Lead Mosque (Xhamia e Plumbit) in Shkodra is the largest mosque preserved in Albania and the only one representative of the classic Ottoman period.[72] Mehmet Pasha Bushati, as the inscription reads, commenced the building of the mosque in 1773-1774 (1187 *hijri*).[73] It is of a compound style and consists of a prayer hall with the mihrab, two porticos on the north and south sides, and an enclosed courtyard on the west side. The prayer hall has a square plan, measuring inside 9.17 x 9.17 metres. On the south side there is a rectangular area, fully connected with the prayer hall where the mihrab is situated, an unusual arrangement in Albanian mosques, encountered also in the Sinan Pasha Mosque in Prizren, built in the first decade of the 17th century.[74] The prayer hall has a spherical dome built with bricks, which rises above the drum with the help of squinches in the corners. The squinches are built in stone and connect to each other with stone arches, protruding slightly from the walls.

An important component in the architectural formulation of the building is the porch-courtyard, on the north side, built simultaneously with the mosque. Rectangular in plan, it has 14 cross-vaulted domes, spread all over the four sides, creating an open courtyard in the middle. Typologically the Lead Mosque in Shkodra was inspired by classic style Turkish-Ottoman mosque examples, built during the preceding two centuries in Istanbul in order to impress the visitor. This has come about by the particular requirements of the patron, conditioned also by the political circumstances of the time.

71 P. Pepo, *op. cit.,* p. 181. M. Kiel, *Ottoman ...,* p. 166.

72 Machiel Kiel shares the same opinion in *Ottoman…,* p. 231. These are the Sehzade Mosque built in 1548, S.K.Yetkin, *op.cit.* p. 121-123, fig. 35, tab. LXXI; Süleymaniye Mosque (1550-57), *ibid,* p. 123-127, fig.36, tab. LXXXI-LXXIII; Selymie Mosque in Ederne (1569-1575) *ibid,* p. 127-128, fig. 37, tab. LXXIV-LXXXIII; Sultan Ahmed Mosque (the Blu Mosque) (1616), *ibid,* p. 128-130, tab. LXXXIV-LXXXVII; the first ones are works of Koca Mimar Sinan, whereas the last one is the work of Sedefkâr Mehmet Ağa from Elbasan. The closest comparison with this kind of dome-covered mosque can be made with the Nur-u Osmanie Mosque in Istanbul (1756), where the pendetive-raised dome is held on four big arches. This mosque, with clear baroque influences, marks the end of the classical Turkish –Ottoman style. *Ibid.* p. 133-135, fig. 40, tab. XCI-XCII.

73 V. Buharaja, *Mbishkrimet..,*M.Kiel,*Ottoman..,*p. 233. According to the inscription we learn that this mosque was repaired by Mahmud Berberi in the years 1863 – 1864 (1280 *hijri*).

74 H. Redzic, Pet osmanlijkih potkupolnik spomenika na Kosovu i Metohija, *Antikitete të Kosovës e Metohisë,* 1961, p. 93, fig. 3.

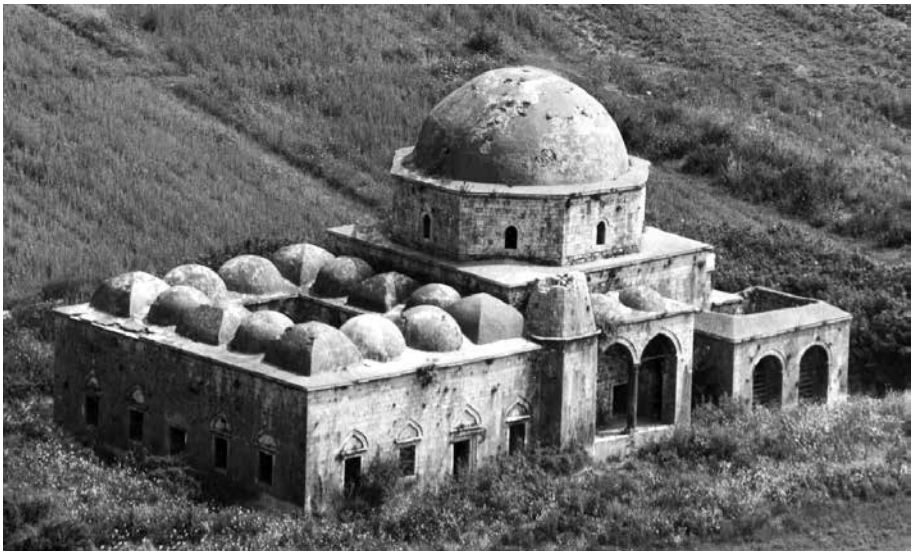


Fig. 5. The Lead Mosque in Shkodra. 1773-1774. View from the Shkodra castle.

However, similarities with sultanic mosques are to be found only in the overall brief for prayer hall, porch, courtyard and side porches. The rare scheme for the prayer hall conforms to local traditional form, covered with a dome resting directly on the sidewalls. It differs from the classic type mosque schemes that due to their considerable size must use also pillars and/or pilasters, and adapts to the norms to which the local believers were used.

The Mosque of Et'hem Beu (Xhamia e Et'hem Beut)[75] in Tirana is found in the middle of the city with the Clock Tower adjacent to it. The Mosque and the Clock tower is a complex of a high importance to the city of Tirana. The preserved inscriptions[76] tell us that its construction started in 1793 – 94 (1208 *hijri*) paid for by Molla Bey from Petrela. By 1820-1821 (1236 *hijri*), the inscription shows, the painting of interiors and exteriors is complete. Haci Et'hem Bey, the son of Molla Bey in 1823 continued the building of the portico, the minaret and the paintings of the portico, as the inscription in the outer portal tells us.[77]

75 L. Rey-H. Ceka, La mosquee de Ethem Beu, *Albania* 5 (1935); A. Meksi-Gj.Frashëri, Arkitektura dhe restaurimi i xhamisë së Ethem Beut në Tiranë, *Monumentet* 14, Tirana, 1977, p. 125-132, Tab.I-VIII.

76 L. Rey- H.Ceka, *op.cit.,* p. 65-66; K. Frashëri, Vështrim mbi zhvillimin shoqëror, arsimor e kulturor në Tiranë deri në mesin e shek.XIX, *Arsimi Popullor*, 4-1964, p. 65. V. Buharaja, *Mbishkrimet…* M. Kiel, *op.cit.,* p. 253-9, gives the inscriptions in full along with their translation in order to determine the patron and the time of the construction. Of interest is the information given about the writer of the second inscription dated both 1208 *hijri* and 1236 *hijri* above the entrance of the porch by a poet named Suzi.

77 K. Frashëri, *op.cit.,* p. 66-68.



Fig. 6. Et'hem Bey Mosque in Tirana. 1793-1823. View from the east.

In terms of architecture the mosque has a prayer hall, a portico and a minaret. The prayer hall is square in plan, measuring 10.50 x 10.45 metres. As a volume it is a domed cube. The dome rises standing on squinches. Five windows on each side, arranged in three rows, light the interior: two for each of the lower levels and one on top.

The mosque's interior is characterized by the unique overall volume of the cube topped by the dome, fully lit by the windows. The dimensions of each are gently balanced and by making full use of the squinches in the corners, and the passages of the sharp arches alongside the walls, they transit into each other rather peacefully. The mural paintings of the cupola and the upper part of the walls simultaneously unify and differentiate these two volumes. The restrained interior decoration, the size of the minbar and mahfil make this space both personal and warm for the visitor.

There is a rather refined compatibility of the exterior with the interior. From the portico one has the possibility to explore different views from different viewpoints. The gaze, ever rising, passes from the porch, to the dome's volume and ends at the top of the graceful minaret. The portal is a component of note with

well-designed proportions, resting on a high plinth. All these elements create a complete whole where each volume is in balance with the other.

Mosques with flat wooden roofs and wooden ceilings are more numerous in Albania than domed ones. A reason for this is that they are far easier to build. As typology they originate from the earliest mosques featuring hypostyle halls with many columns. In general the major Seljuk mosques, and the great mosques (*ulu cami*) are characterised in this way, with the interior space simplified by a reduction in the number of columns.[78]

The first mosques built by the invaders in our country are of this type and their profusion shows them to be a permanent choice in Islamic religious buildings here. They are typified in small shrines and neighborhood *masjids*, but, as we shall see, also in some important buildings.

The wooden roof mosques are the oldest surviving examples we have and can be found in Elbasan, Shkodra and Berat. These early constructions of unassuming architecture, built in main centres, belong to the reign of Bayezid II (1481-1512), and are often called The Mosque of the Ruler (Xhamia Mbret). They show the importance the Ottomans paid to the Islamisation of the country[79] through religious conversion and the introduction of Islamic culture.

A second important conclusion is that the country's economic upturn begins at this time. With these old types of mosques a long series of buildings begins all over Albanian lands, which will develop along the way. It should be remembered however that the type of mosque being built depended on one hand on the requirements and economic means of the patron and/or religious community, and the on the other by the skills of the builders and the construction period.

The Mosque of the Ruler in the Castle of Elbasan (Xhamia mbret në Kala të Elbasanit)[80] is the largest and the oldest Islamic shrine of the city. Initially we know it from the description of Evliya Çelebi who calls it the Mosque of Gazi Sinan Pasha,[81] a rather large building, yet old and squat. Çelebi tells us that the four walls of the prayer hall were filled with beautiful poems written by travellers from Turkey, Arabia and Persia. Çelebi himself left a note in 1670. The mosque was badly damaged during the 'cultural revolution' of 1967, when the very valuable minaret was torn down; the interiors were destroyed and painted over, made almost unrecognizable.

78 S. K. Yetkin, *L'architecture…* p. 64-66; K. Aptullah, *Basic Space …* p. 181.
79 Z. Shkodra, *Esnafët….*, p. 48.
80 A. Meksi, *Ndërtimet...* p. 193-194.
81 *Evliya Çelebi...,* p. 169-171. I am of the opinion that this person might be the *Kapudan Pasha* (Admiral) of the Ottoman navy, who during the expedition of Bayezid II in 1492, with 300 ships was moored along the Albanian coastline. However, this theory needs further evidence.

The mosque consists of a prayer hall, porch and minaret. The prayer hall is rectangular in plan, with interior dimensions of 11.52 x 12.35m and covered with wooden roofs. To facilitate the construction of the roof, alongside the transverse longitudinal axis of the building, three wooden pillars were erected to support the horizontal beams of the roof, a feature that according to M. Kiel is quite rare.[82] One enters from the portal in the northern wall. Once inside we find the mahfil on wooden structures. Opposite the entrance is the mihrab; the minbar is made of wood and stands tall on the right of mihrab, built on a slightly higher floor. The hall is illuminated by 14 windows set in two rows on three walls, and only one at the bottom of the northern wall. The hall is covered with a wooden roof that has with four drains, is covered in local country tiles and displays broad eaves. The masonry is built in cloisonné: two vertical bricks alternating with two horizontal ones. The space in-between masonry is plastered over with a thin layer of plaster that covers rather well the rough-hewn stone wall underneath.



Fig. 7. Mosque of the Ruler in Elbasan. End of the 15th century. View from the south-west.

This mosque is of particular interest to researchers because it is the only format that preserves the old mosques' blueprint for building, much more so than any other mosques of the initial phase of Turkish invasion.

82 M. Kiel, *Ottoman ...,* p. 115. Kiel reports that the other mosque of this kind is to be found in Turkish Thrace: the Mosque of Sultan Murad II in Uzunköprü. *Ibid.*

In setting the time of the mosque's construction around 1492, we based our view on the name "Ruler" and Çelebi's claim that it was built during the reign of Sultan Bayezid II (1481-1512).[83] It is known that from June 1492 to mid-winter the sultan remained in Albania, and then returned to Istanbul.[84]

Suleiman Pasha Mosque (Xhamia e Sulejman Pashës) in Tirana, referred to as the old mosque and around which the core of the city was formed, was built in 1614 by the founder of the city, Suleiman Pasha Bargjini.[85] It was burned during World War II. We know the mosque from photographic documents, paintings and engravings of the time, as well as from an approximate plan of the building. The Old Mosque consisted of a prayer hall, porch and minaret. The prayer hall was rectangular,[86] covered with a timber roof and had a wooden ceiling. To enter the hall you used a single entrance on the north side, facing the mihrab, which was semicircular and covered with stalactite work in the upper part. Numerous windows in two and three rows lit the hall. The lower windows were rectangular, the upper ones ended with Ottoman pointed arches. The interior was completely painted and lit from the wealth of stained glass windows set in plaster frames. The interior was made even more attractive by the decorated walls, painted ceilings, and the windows.

An important element was the porch. It was two-storied porch surrounded by a structure of glass-covered arcades which once were all open downstairs and had latticework on the top floor. Semicircular arches rested on stylized capitals and stone pillars. The upper parts of the prayer hall as well as the lower arcade were decorated with floral motifs and paintings showing cityscapes.

The minaret consisted of an octahedral foundation, the shaft with 16 lateral sides, and the protruded balcony with four rows of stones carved into a triangular shape. The minaret was the distinguishing feature of the building. Judging by the forms used and the unique elements it had I am of the opinion that the architecture of the mosque of Suleiman Pasha demonstrates multiple connections with local and vernacular architecture.

83 Even M. Kiel, judging by the name, thinks that the mosque was built during the last decade of the 15th century. See: *Aspects of ottoman-turkish architecture in Albania*, Fifth International Congress of Turkish Art (1975), Budapest 1978. p. 543.

84 M. de Hammer, *Histoire de l'Epire ottoman,* Vol.4, Paris, 1836, p. 32-34.

85 Gj.Frashëri – S.Dashi, *Zhvillimi...* p. 56.

86 K. Frashëri, *op.cit.*. p. 65.



Fig. 8. Suleiman Pasha Mosque in Tirana. Built in 1614. View from the west.

The Mosque of Bachelors (Xhamia e Beqarëve)[87] in Berat is located at the lower part of the Mangalem neighbourhood. The mosque served the Order of the Bachelors of various guilds in the city. Being an association of unmarried craftsmen the Order also conducted the service of night watch and keeping law and order in the area of city's bazaar.[88] According to the inscription the mosque was painted in 1827-28 (1243 *hijri*).[89]

The mosque is built on a sloping site and it consists of two volumes under the same roof. The main volume on the south side has a portico made of three arcades and three galleries underneath. In the north side there is an arcaded hall with an open porch. In the prayer hall one enters through the northern porch reached by walking up a pathway starting at a lower level than the porch itself. The entrance features a carved stone portal with a rectangular window on its upper part. The prayer hall is an irregular rectangle in plan, measuring 11.25 x 9.63 metres and 11 x 10 metres in its extremities. After extensive restoration work the hall was covered with a renovated ceiling. The prayer hall is divided into two by a triple

87 A. Meksi, Restaurimi përforcues në xhaminë e Beqarëve në Berat, *Monumentet,* 19, Tirana, 1979, p. 93-99, fig.1, tab. I-II; A. Meksi, *Ndërtimet...*

88 Z. Shkodra, Problemi i kallfës në sistemin e esnafëve shqiptarë, *B.U.SH.T., S.SH.SH.* 1, Tirana, 1967, p. 13.

89 *Ibid,* p. 48.

arcade resting on two wooden columns. The mihrab, a typical semicircular cut into the mihrab wall, is found on the southern side.

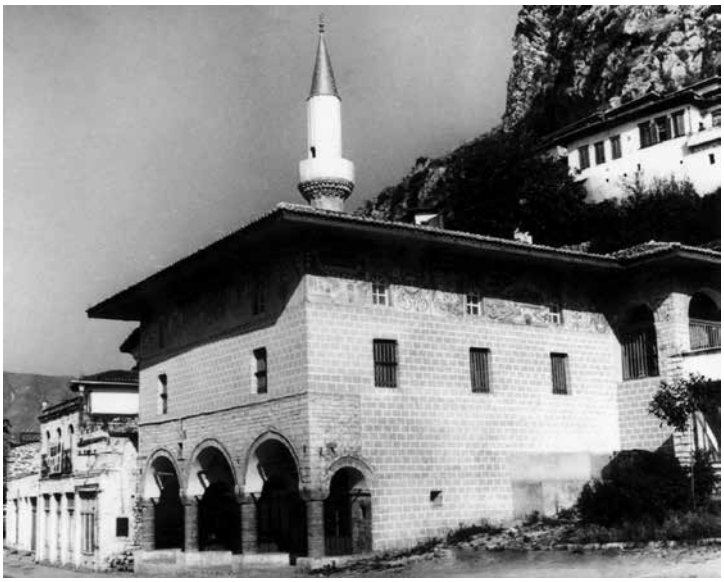


Fig. 9. The Mosque of Bachelors in Berat. Built 1827-8.

To know better the building and its interesting history are the data given to us by Vexhi Buharaja and confirmed by Kiel, extracted from the mosque's inscription. The writer of these verses is the poet Arif Hikmet, who was also a *Kazasker* (military Chief Judge) of Rumelia *(Rumeli Kazaskeri).*

The study of most important mosques shows that initially their building followed architectural blueprints built earlier in Turkey in accordance with traditional forms of Islamic buildings. They were built by local craftsmen under the direction of foreign architects who came with the invader. As a result, these foreign architects' faith and culture did not belong to the mindset of the local population, whilst the local craftsmen lacked knowledge of Islamic construction typology in general and Turkish architecture in particular. With time, given the country's economic development and its involvement in the life of the Ottoman Empire, the Islamic buildings in Albanian territories take an important place in the architectural repertoire of 15th to 19th centuries, with an original, local, physiognomy and a fixed typology.

In many aspects, due to the use of a new typology in volume and plan, as well as the specific character of the building conditioned by the religious function, the architectural accomplishments contrast clearly with those of a previous period. On the other hand, gradually these buildings develop an increasing resemblance to other local buildings, increasingly using more elements of local architectural

language. Those models and elements from Turkish-Ottoman style, which had similarity with the local architecture and construction idiom, were preferred. Albania, as Kiel writes,[90] was a border region and the best buildings from its second period are closer in spirit to the empire's classical style. However, this changes during its fourth period when the power of the empire's capital was on the wane, and what is built here is in a completely Albanian original key.

Internally and externally, the wooden roof mosques in their early period were built close to vernacular architecture. In the major mosques in Berat, Elbasan and Gjirokastra the interior columns are conditioned by structural necessity, not by specific spatial requirements. Meanwhile, small mosques, especially of the *masjid* type, differed from the local dwellings only by the addition of minaret and porticoes. Nonetheless, the domed mosques, from the first case in Korça, were built after the old examples of Turkish-Ottoman architecture. In my opinion the listed examples (prominent amongst them the Ilias Bey Mirahor mosque) became blueprints in Albania for mosques of this type and which, in general, included a number of features that may now be considered traditional.

These features include: the overall volume of the cube on the exterior; the triangular pitched roofs sloping in the corners; the low positioning of the dome drum; the presence of the porticoes; three rows of windows (those of the porch are rectangular). On the exterior the presence of a straight frame on the outer walls which gets narrower on the upper part is noticeable, as in Vlora, Rusanj and Gjirokastra; fully developed drums as seen in Korca, Vlora, Elbasan and Shkodra; the gradual narrowing upwards of the drum as seen in Tirana, Kavaja and Burim, as well as the ending of the walls with a horizontal cornice as seen in Shkodra and Peqin. Other architectural elements that follow formulaic design are the windows, the entrance portals, the squinches in the corners, the minber, the mafil, the mihrab, and so on.

On the exterior, minarets played an important role. They became not only a distinctive element of mosques, but also of towns. Free from the formulaic arrangement of the mosque, many of them have elegant lines and proportions and connect gracefully with the mosque, as seen in the Mirahor Mosque, the Muradie Mosque in Vlora, the Lead Mosque in Berat, and Haci Et'hem Bey Mosque in Tirana. The transition from the basement to the shaft and onto the balcony is an element of note. They were built according to characteristic tastes and forms of the time, lower in the first period and taller and slender subsequently. With the exception of the Red Mosque (Xhamia e Kuqe) in Berat minarets are to be found always on the right side of the mosque. Albanian mosques usually have just one minaret and a balcony; an exception is the single minaret of the Old Mosque in Permet with two balconies.

Especially during the 18th and 19th centuries, decorative work in Albanian mosques usually avoids the monochromic treatment the Turkish-Ottoman

90 M. Kiel, *op.cit.*. p. 292.

mosques employ. This is manifest initially through the *cloisonné* technique, and then through the painting of porches and stone carvings on doors, windows, mihrab and capitals. The capitals are initially simple, but later floral décor is added, as seen in Tirana, Shkodra and Peqin. In Tirana and Peqin we also find carved stones with architectural foliage, a sign of willingness to enliven the flat colour sidewalls with treated stones.

In the following centuries the use of mural painting (Tirana, Berat), and the treatment of the porches with *chiaroscuro* (Tirana, Berat, Kavaja, Peqin, Elbasan) bring these mosques closer to the architecture of the time. The external treatment follows local tradition, its reflections on form and colour, something that over the course of time advances to a scheme, as observed from the way the mosque building process develops from the Mirahor Mosque in Korça, to Haci Et'hem Bey Mosque in Tirana.

The interior of the most prominent shrines was given plenty of light, the walls were often painted with ornate floral patterns and they had stained glass windows. On some occasions painting was reserved only for the dome and mihrab. Equal attention was paid to the decorative treatment, the carving or colouring, of the wooden elements of the mosque such as müezzin's mahfil, minbar, interior columns and, in particular, the wooden ceilings. All these helped in the revitalisation of interior space. By now the design of interiors had a clear distinction compared to the period prior to occupation. Once inside the prayer hall the space is fixed, unique, immediately understood from the believer, or even the visitor, and fully reflected on the outside of the building's volume.

Almost all Albanian mosques have porticoes. Their initial designs followed the Ilias Bey Mirahor Mosque format which followed established Istanbul models. During the 17th century, and especially during the 18th and 19th centuries, we notice the transition from small to larger prayer halls covered with wooden structures, as seen in Kavaja, Berat, Tirana and almost anywhere. However, other elements such as minarets, mihrabs and mahfils, follow traditional forms of Muslim architecture, even if distinctive care for them is noticeable in terms of size, proportions and decorations.

Of interest to this essay is the study of wall building techniques and structural designs. Preserved Islamic shrines show that at the end of the 15th century they were built using techniques and elements known by local builders and often employed in the neighbouring territories that belonged to the same architectural idiom. From the architecture of 11th to 15th centuries elements such as domes and vaults, sawtooth frames, graded window arches, and, above all, construction techniques for external walls alternating stone and brick were borrowed, the latter rarely used in Turkey. These elements are found both in the cities (Korce, Berat, Elbasan, Vlora, Durrës), as well as in towns (Burim).

In the course of time many of these elements are neglected, such as the walls built using the *cloisonné* technique being replaced in the second half of the 17th – 18th centuries with common stone walls. Increasingly in important buildings in Shkodra, Berat, Tirana and Peqin, the stone used was carved and chiselled, a clear sign of a good level of economic development, particularly noted at the end of the 18th century and beginning of the 19th century. However, most mosques were built with roughly hewn stones, plastered over and whitewashed, and the late buildings were less durable.

Increasingly, new structural elements such as sharp and pointed arches, pendetives, fully circular domes, stalactite work (*muqarnas*) in the pendetives and mihrab were used. The use of the pointed arch, the hallmark of Turkish-Ottoman architecture, in the porticoes, doors and windows of the earliest mosques, though distinctive, is a formal, not decisive, element. Towards the end of the 18th century it gets replaced by the circular arch, widely used then in vernacular architecture, the building of Christian shrines,[91] in defensive constructions, structural engineering and so on, which indicates settled local masters and established building workshops.



Fig. 10. The Mosque of Peqin. Built 1822-3. View from the west.

To date we don't have clear evidence of who these builders and craftsmen were. We know that they were organised in workshops and guilds, and, in some

91 A. Meksi, P. Thomo, Arkitektura pas bizantine në Shqipëri, *Monumentet,* 11, Tirana, 1976.

cases, run by real architects or a *Mimar aga* (Turkish for chief architect) as understood from the evidence in Berat, Shkodra, Elbasan, Vlora and Gjirokastra.[92]

We also know that in Berat there were fountains (çeşme) built by architect Kasım Ağa (Turkish: Mimar Kasım (1570–1659),[93] in Elbasan by architect Sedefkâr Mehmet Ağa (about 1540 - 1617),[94] and in Vlora Koca Mimar Sinan built the stronghold inside the castle.[95] The Albanian nationality of the first two certainly is irrefutable.

In terms of architectural level and structural evolution over time the mosques in Albania can be categorized in many ways. I share the views expressed by M. Kiel[96] as well as S. Dashi and Gj. Frashëri who distinguish several periods, which on occasions also integrate with each other.

The first period is defined by the establishment of the Turkish garrisons in Albanian castles, beginning in 1417, if not earlier, until about 1490, at the beginning of Bayezid II's reign. Following the invasion and the establishment of the administration and military garrisons in existing or newly built castles there is a need for Islamic shrines to be used by the new residents. During this first period mosques were usually built inside the castles on their turrets, also often converting the castle's church into a *mesjid*. Generally they are simple, in a rectangular plan, without any architectural pretension or decorative treatment of note, covered with wooden roofs and tiles; the minaret was the only component that connected the building with Islam. Not much remains of them due to building materials used, the hurried nature of their construction, but also because they were gradually replaced.

The second period, as M. Kiel shows,[97] begins with the construction of the Ilias Bey Mirahor mosque in Korça and continues until the end of the 16th century. Converted administration dignitaries, or local feudal lords endow the mosques of this period. They are built according to the forms and methods of classical Ottoman style, which, according to Kiel,[98] came through Ottoman-occupied Macedonia, an essential crossroads linking Istanbul to other major centres of the Empire where the presence of Turkish colons was significant. The newly introduced administrators, the successors of converted Albanian feudal families, and other local Albanians with significant positions in the Ottoman administration were the disseminators of Ottoman architecture in Albania. Kiel rightly notes about this period that, in Albania, this was an imported art alien to the natives. With regards to technique local traditions continue: chiselled stone in the north and cloisonné in the south.

92 Evliya Çelebi..... p. 103, 31, 163, 137, 71.
93 Evliya Çelebi..., p. 117.
94 Evliya Çelebi..., p. 117.
95 Evliya Çelebi..., p. 137.
96 M. Kiel, *Ottoman..*,, p. 285-292.
97 M. Kiel, *Ottoman..*, p. 285. *Evliya Çelebi...,* p. 22, 63. Z. Shkodra *op.cit.* p. 269.
98 M. Kiel, *Ottoman..*, p. 292.

The third period covers the 17th century, during which the Muslim population grows to a majority in Albanian cities and the communities of believers need more shrines. The new buildings do not follow strictly Ottoman tradition; they are numerous and, in the main, a drop in the architectural values is noticeable. The new patrons were not only those who became rich in Albania but also those who made a career within the vastness of the empire, as was the case of Köprülü Mehmed Pasha in Berat, or Abdurrahman Abdi Pasha in Peqin.[99] During this period we notice the building of not only a great deal of religious shrines but also of other related genres of Ottoman architecture.[100]

The fourth period includes all of the 18th, and the first 30-40 years of the 19th century. During this period as a result of the large-scale Islamisation of the local population there is an increased demand for building new Islamic shrines. Different from other parts of the empire, it is at this time that a new building style emerges in Albania.

The local builders, who worked in all genres of architecture, built in the spirit of local tradition, displaying all influences and borrowings that this tradition had absorbed over the centuries. While in other parts of the Balkans people repaired the existing mosques, it is now as new mosques were being built in Albania, that we have the emergence of a new characteristic style.[101] The patrons and builders are members of local society, of great pashaliks, feudal lords, local aristocracy and guildsmen.[102] Kiel thinks that this is a local architecture of distinct provincial features and not always Ottoman, the work of local masters.[103] It combines the tradition of 13th to 15th century architecture with oriental Ottoman Turkish ornaments, and baroque influences in engravings and paintworks. It can be found everywhere in mosques, masjids, madrasas and monasteries, wherever Albanians live.

The fifth period begins with the Tanzimat reforms in the 1840s and goes up to the country's Declaration of Independence from the Ottoman Empire in 1912. This period is dominated by the construction of public buildings and the restoration of old or damaged mosques. Several mosques were newly built but of low value.

The sixth period covers the period just after the country's independence until World War II. There is a raft of new buildings of no value using new construction materials and techniques, impervious to tradition.

99 *Ibid*, *Ottoman..*, p. 292.

100 A. Meksi, *Ndërtimet....* M. Kiel, *Ottoman…* S. Dashi, Kullat mesjetare të sahatit në vendin tonë, *Monumentet* 12, Tirana, 1976, p. 101-108. V. Shtylla, Banjat e mesjetës së vonë në Shqipëri, *Monumentet* 11, p. 1976, p. 119-137.

101 M. Kiel, *Ottoman..*p. 290.

102 M. Kiel, *Ottoman..*p. 292.

103 M. Kiel, *Ottoman..*p. 291.

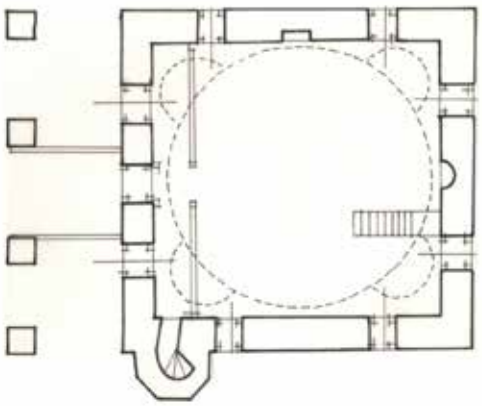
To such periodisation as proposed by M. Kiel I would add a new period, **the seventh**. This new period covers all activity after 1990 up to date, during which, despite financial and technical means not being an issue, we have numerous constructions made in haste, neglectful of *genius loci*, short of architectural values and oblivious to contemporary techniques.

The study of Islamic religious buildings in Albania, not only mosques, clearly shows that this is the architectural creation of a border province. As noted by Kiel, the best works, though few in number and small in size, belong to the classic period of Ottoman architecture. He is surprised to find them in an area so remote from the main centres of artistic creativity, chief among them Istanbul.[104] The majority of these buildings are constructions of the 19th century, corresponding with the existence of great Albanian pashaliks, when the unifying force of the Empire was on the wane.

Currently available studies from Albanian and foreign scholars covering the architecture between the 15th and 19th centuries have added a great deal to this fascinating field. However despite all the achievements and interesting results, further research it is necessary. Joint field research into mosques built during the periods in question, and research into the archives to obtain comprehensive historical documentation such as building permits and construction timescales, names of patrons and names of builders are essential. Only this way will we achieve a more complete understanding of the architecture of the mosques in the territories inhabited by Albanians during the late Middle Ages.

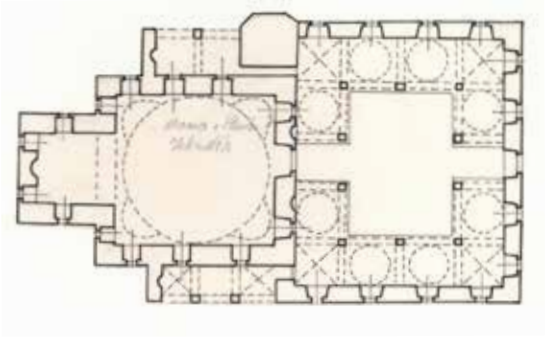
APPENDIX

Plans for some of the mosques described in the essay

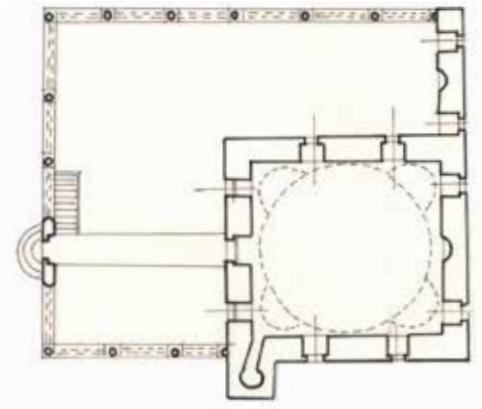


104 About these problems see my essay: Probleme dhe aspekte të arkitekturës së xhamive në Shqipëri, *Kultura Islame*, 73, Prishtina, 2004, p. 43-50.

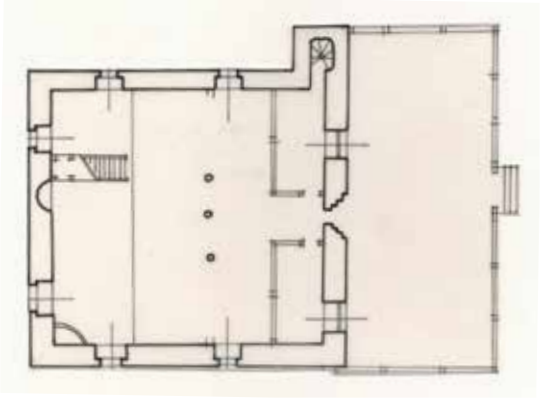
Plan of the Ilias Bey Mirahor Mosque in Korça.



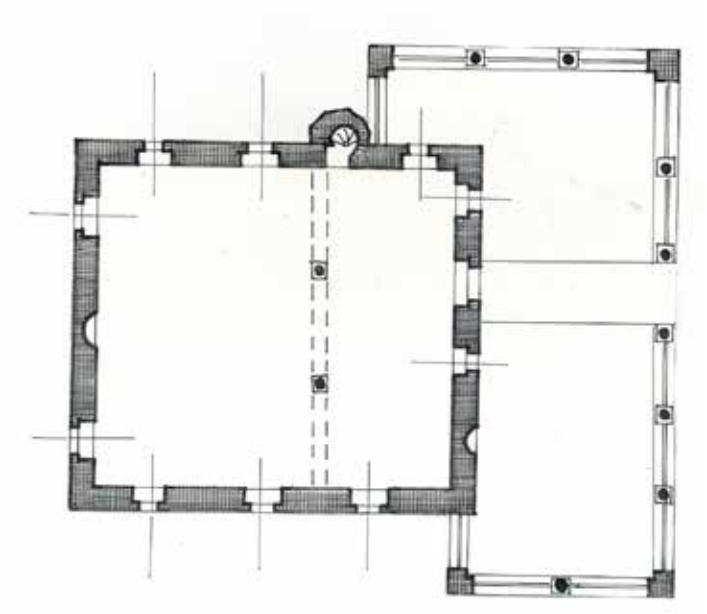
Plan of the Lead Mosque in Shkodra.



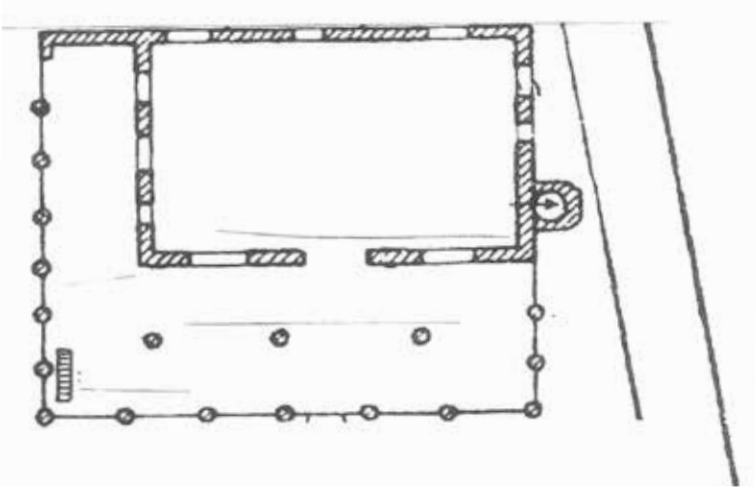
Plan of the Et'hem Bey Mosque in Tirana.



Plan of the Elbasan Mosque in Elbasan.



Plan of the Mosque of Bachelors in Berat.



Plan of the Suleiman Pasha Mosque in Tirana. Destroyed during the Second World War in 1940s.

Bosnian Cultural Communication with the Muslim East during the 20th Century: A Brief Survey

Fikret KARČIĆ

Prof. Dr., Faculty of Law, University of Sarajevo

Summary

This article explores cultural communication between Bosnia and the Muslim East taking Egypt as an example. Three types of communication are identified: education of the Bosniaks, communication through books and communication through conferences and exchange of official visits. Changing trends and tendencies in the areas of research determined by the course of history during the 20th century are sketched.

As for the education of the Bosniak students in Egypt, from the very beginning it was focused on Islamic studies. Gradually Egypt took the place which Istanbul had previously held in the Islamic education of the Bosniaks. By passage of time, the number of Bosniaks students at Al-Azhar increased and reached 52 graduates in the period 1962-1997.

Books on Bosnia published in Cairo in the first half of the 20th century were rare: one travelogue and one book on Bosnian ulama and poets. In the second half of the 20th century, especially during the war in Bosnia, we assume that number of these books increased. However, these developments were out of the scope of this research as they deserve a special investigation. On the other hand, from the first decades of the 20th century we see a process of the translation of Egyptian authors into Bosnian language. This process started in the second decade of the 20th century and continued until World war Two. Mainly Islamic books were translated. The establishment of the socialist state in Yugoslavia and its harsh policy toward religion had a consequence on the interruption of these activities. This trend reversed in 1970s and 1980s, when the regime became more liberal and a new generation of Bosniak graduates from Middle Eastern universities appeared in public life.

Conferences as a medium of cultural communication became frequent only in the second half of the 20th century. Again, political circumstances had important role. Yugoslav foreign policy oriented toward forging alliance with Arab and Muslim countries within Non-Aligned movement opened doors to the Bosniak Muslim representatives to establish and develop communication with Islamic institutions abroad. This tendency started with bilateral visits and developed into multilateral forms within international institutions of Islamic research and solidarity.

20. Yüzyılda Bosna'da Müslüman Doğu ile Kültürel İletişim: Kısa Bir İnceleme

Özet

Bu makalede Mısır Arap Cumhuriyeti'ni örneğini kullanılarak Bosna ile Müslüman Doğu arasındaki kültürel iletişim araştırılmaktadır. Üç türden iletişim belirlenmiştir: Boşnakların eğitimi, Kitaplar ve konferanslar aracılığı ile iletişim ve resmi ziyaretlerin mukabele edilmesi. Tarihin akışı içinde 20. yüzyılda araştırma alanlarında belirlenen değişen eğilimleri ve eğilimleri çerçevelenmiştir

Mısır Arap Cumhuriyetinde eğitim gören Bosnalı öğrencilerin eğitimi başından beri İslam çalışmalarına odaklanmıştır. Mısır Arap Cumhuriyeti Bosnalıların İslami eğitim konusunda daha önce İstanbul'un muhafaza ettiği yere yavaş yavaş geçti. Zaman içinde Al-Azhar'daki Bosnalı öğrencilerin sayısı artarak 1962-1997 döneminde 52 mezun verildi.

20. yüzyılın ilk yarısında Kahire'de Bosna ile ilgili kitapları nadir bulunurdu: bir seyahat rehberi ve Bosnalı ulema ve şairlerle ilgili birer eser mevcuttu. 20. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle Bosna'da savaş sırasında bu kitap sayılarının arttığını varsayılmaktadır. Ancak bu gelişmeler özel araştırma gerektirdiğinden bu çalışmanın kapsamına alınamamıştır. Diğer yandan 20. yüzyılın ilk onlu yıllardan itibaren Mısırlı yazarların eserlerini Bosna diline çevrilme sürecine şahit oluyoruz. Bu süreç 20. yüzyılın ikinci on yılında başlayarak İkinci Dünya Savaşına kadar devam etmiştir. Genellikle İslami kitapları çevriliyordu. Yugoslavya'da sosyalist devletin kurulması ve bu devletin dine karşı katı yaklaşımı nedeniyle bu faaliyetlere ara verilmesine neden olmuştur. 1970'li ve 1980'li yıllarda daha liberal rejimin iktidara gelmesi ve Orta Doğu üniversitelerinden mezun olan yeni nesil Boşnaklar kamusal hayata geçtiklerinde bu eğilim tersine işlemeye başlamıştır.

Konferanslar kültürel iletişim ortamı olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında sıklıkla kullanılır hale gelmiştir. Yine siyasi ortamın çok önemli bir rolü vardı. Yugoslavya dışişleri politikası Bağlantısızlar Hareketi kapsamında Arap ve Müslüman ülkeleri ile ittifak kurmaya yönelik olduğundan Bosnalı Müslüman temsilcilerine yurtdışındaki İslami kurumlarla iletişimin kurulması ve geliştirilmesi için kapılar açıldı. İkili ziyaretler başlayan bu eğilim uluslar arası İslami araştırma ve dayanışma kapsamında çok yönlü şekillere büründü.

Introduction

Cultural communication between Bosnia and Herzegovina (henceforth: Bosnia) and the Muslim East was established during the 15th century which saw the process of the Ottoman conquest and the spread of Islam in this land. Bosnia was incorporated into the multiethnic Ottoman Empire and Bosnian Muslims (Bosniaks) entered Ottoman-Islamic cultural zone of the Muslim world. The spread of Islam was accompanied with the spread of Arabic language as the language of Islamic scholarship, Turkish language as the language of state administration and Persian language as the language of poetry. Islamic educational and cultural institutions were established in Bosnia following the Ottoman pattern. Three generations after the conversion into Islam we see Bosniak scholars and statesmen serving in different capacities across the Ottoman state. Similarly, historic records show us that Muslim scholars, soldiers and state officials from the Middle East were sent to Bosnia, some of them stayed there, intermingled with the local population and were included into Muslim Bosniak ethnic group.

From 17th century onward, after the Ottoman withdrawal from Central Europe, Bosnia became the western most province of the Empire. This situation lasted until the end of the Ottoman rule in this land in 1878. The Austro-Hungarian occupation of Bosnia marked a new period in the history of this land and its people. Political connections with the Muslim East were severed. Religious connections for some time were preserved between Sarajevo and Istanbul, until the abolishment of the Caliphate in Turkey in 1924. Austro-Hungarian occupation of Bosnia brought radical change in the dominant type of culture: instead of being a part of the Near East, as it was in the 19th century, Bosnia became a part of Central Europe. This new identity was preserved during the consequent political frameworks within this country existing during the 20th century.

However, during all these turbulent times Bosniaks felt that they have two identities: European and Islamic. European identity was emphasized during the process of modernization, starting with the Ottoman project (*tanzimat*), continued with Austria-Hungary, the Yugoslav monarchy and socialist Yugoslavia. Islamic identity was essential for the very existence of the Bosniak nation since the religion and culture based on it was the most significant differentiating factor between them and other groups living in Bosnia. For the preservation of this identity, the dissemination of Islamic knowledge and cultural patterns of life was crucial. This constantly turned Bosniaks towards the Muslim East and its religious and cultural centers.

This article explores cultural communication between Bosnia and the Muslim East taking Cairo as an example. Three types of communication are identified: education of the Bosniaks in Cairo, communication through books and communication through conferences and exchange of official visits. Focus was put on the religious elements in this communication. Changing trends and ten-

dencies in the areas of research determined by the course of history during the 20th century are sketched.

1. Scholarly links: Bosniak students at Al-Azhar[1]

Connections between the Bosniaks and Al-Azhar before the 20th century were sporadic. During the Ottoman rule over Bosnia, higher Islamic learning was sought in Istanbul, the political and cultural center of the Empire. Occasionally, some Bosniak scholars, such as Mustafa Aqhisari (18. century) visited Cairo and copied some manuscripts in its libraries.

During the Austro-Hungarian rule over Bosnia (1878-1918) only three Bosniak students studied at Al-Azhar. These were Mehmed Potogija (1865-1953), Ibrahim Zafranija (1869-1943) and Džemaludin Čaušević (1870-1938). In fact, they studied Islamic sciences in Istanbul, but occasionally traveled to Cairo and attended lectures at Al-Azhar.

This situation changed following the radical changes in political, cultural and social life introduced to Turkey by Kemal Ataturk. With the comprehensive project of normative, institutional and symbolic secularization, Istanbul ceased to be any longer the center of Islamic learning for the Muslims of the Balkans. They turned toward Egypt and other Arab countries.

During the period between two the world wars three generations of Bosniak students graduated from Al-Azhar. The first generation included Šaban Hodžić (1903-1980), Alija Aganović (1902-1961), Mustafa Gljiva (1901-1928), Besim Korkut (1904-1975), Derviš A. Korkut(1900-1943), Mehmed Handžić (1906-1944), Muhamed Fočak (1906-1978), Kasim Dobrača (1910-1979), Ahmed Smajlović (?), Akif Handžić (1910-1945), Fadil Čokić (1911-1994), Bahrija Mulabdić (?-1973) and Ahmed Džemal Dervišević (?-1936).

This generation was followed by Husein Djozo (1912-1982), Ibrahim Trebinjac (1912-1982), Abdulah Dervišević (1909-1981), Salih Hadžalić (1914-1997), Husein Merhemić (1912-1997) and Osman Merhemić (1913-1985)

The third generation included Abdurahman Hukić (1921-1990), Mustafa Drljača (?), Mustafa Sahačić (1910-1990), Husein Viteškić (?), Ćamil Avdić (1913-1979), Sejid Musić (?) and Mustafa Pašić (1910-1982).

Altogether, 26 Bosniak students studied at Al-Azhar during the period 1918-1941.

World War Two interrupted the schooling of Bosniak students in Egypt. In addition, the socialist regime established in Yugoslavia after the war with its rul-

1 This section is based on dr Jusuf Ramić's *Bošnjaci na El-Azheru*, Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1997, p. 160.

ing Marxist ideology, took a hard line against religion. Consequently, sending Bosniak students abroad for Islamic studies was temporarily stopped.

This situation slowly started to change from 1958, when an official delegation of the Islamic community in Yugoslavia visited Egypt and reached an agreement with Egyptian Ministry of Awqaf that 10 Muslim students from Yugoslavia be admitted to Al-Azhar. Thus, the first batch of post-war students consisting of graduates of the Gazi Husrev Beg madrasa in Sarajevo- Ahmed Smajlović, Jusuf Ramić, Salko Čanić, Merzuk Vejzagić and Hamdija Jusufspahić - left Yugoslavia on 19th October 1962 for Egypt. This event marked the beginning of contemporary period in the education of the Bosniaks at the most reputable centre of Islamic learning in the world. Since 1962 up to 1997, according to prof. dr Jusuf Ramić, 52 Bosniak students graduated from Al-Azhar. Some of them continued their postgraduate studies and three of them- Ahmed Smajlović (1938-1988), Jusuf Ramić (b.1938) and Akif Skenderović (b.1938)-obtained their PhD's.

As we can see, connections between the Bosnikas and Al-Azhar were intensified during the second half of the 20th century. This fact had significant consequences. Transfer of knowledge from the centre of mainstream Islamic learning to Bosnia was re-established and secured. Contemporary Muslim thinkers from Arab world became known to Bosnian Muslim public through translations, reviews and treaties written by Al-Azhar graduates. These graduates played an important role in religious, cultural and academic life of Bosnia and Yugoslavia. Some contributed significantly to the study of Islamic heritage in this region. Others, serving as imams, muftis and mudarris left their impact on religious life and education. Finally, some prominent graduates- such as Husein Djozo, dr Ahmed Smajlović and dr Jusuf Ramić- contributed to the shaping of Islamic higher learning in Bosnia.

2. Communication through books

2.1. Books on Bosnia and the Bosniaks published in Cairo

The earliest book on Bosnia published in Cairo during the 20th century was a travelogue *Rihlat al-sayf ila bilad al-Busna wa'l-Harsak* (Summer journey to country Bosnia and Herzegovina) written by Muhammad Ali-pasha (1875-?), brother of khediv Abbas-pasha II (ruled 1892-1914). Muhammad Ali-pasha with his companions visited Bosnia for two weeks (8. September-22 September 1900). The first edition of this book was copied and circulated among Ali-pasha's friends. The second edition was published in Cairo in 1907. A century later, this book was translated into Bosnian language by Hana Younis Al-ghoul and published together with its Arabic original by the Institute for History and Historical Archive in Sarajevo.[2]

2 *Ljetno putovanje u Bosnu i Hercegovinu*, uvaženi princ Muhamed Ali-paša, brat Njegove ekselencije kediv Abas-paše II, Sarajevo, Institut za istoriju i Istorijski arhiv, 2008.

Prince Muhammad Ali-pasha was a man of broad education, knowledge of European languages and aristocratic manners. He decided to visit Bosnia, which in 1900 was under the Austro-Hungarian rule, and to learn more about the customs of its people. In those years Bosnia was undergoing a transformation from a traditional Eastern society into modern Central European. Therefore, the travelogue by Muhammad Ali-pasha is an important eye-witness account on situation in Bosnia in the beginning of the 20th century. However, since the author did not know much about the complex history and composition of this land and prevalence of his elitist attitudes, some of his remarks and conclusions do not reflect the real situation.

The second book published in Cairo on Bosnia in the first half of the 20th century was *Al-Jawhar al-asna fi tarajim ulama wa shu'ara Busna* (Cairo: Matba'a 'Alamiya, 1349/1930, 142) written by Mehmed Handžić, Bosnian student at Al-Azhar. The book consists of a foreword, introduction, 223 biographies of Bosnian scholars and poets, annex and content.[3] In the Introduction the author provided for Arab readers information about Bosnia, its population, spread of Islam in this country and characteristics of the Bosnian Muslims. This book is the first comprehensive treatment in Arabic of the scholarship and literature of the Bosniaks.

2.2. Translations of Egyptian authors into Bosnian language

Translations of Egyptian authors into Bosnian language was related to the spread of ideas of Islamic reformism (*harakat al-islah wal-tajdid*). The spread of the ideas of this movement lead by Djamaluddin al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) and Rashid Rida (1865-1935) and others started in the last decades of the 19th century and continued during the first half of the 20th century.[4] Reformist ideas came to Bosnia from Egypt, Turkey and Tsarist Russia. They spread through circulation of reformist publications or students who studied in those countries. In this place we will focus on authors of the books published in Egypt.

One of the first books of this kind translated into Bosnian was *Al-mar'a al-muslima (Muslim woman)* by Muhammad Farid Wajdi (1875-1954), Egyptian encyclopedic writer. The translation of this book into Bosnian was published first in segments in the periodical *Biser* during 1913 and 1914 and as a book in 1915 by the First Muslim Publication House and Bookstore in Mostar (Prva muslimanska nakladna štamparija i knjižara u Mostaru). Thus, translation of this book into Bosnian came only two years after its first appearance in Cairo.

3 Fatima Omerdić, "Bibliografija štampanih djela arapskim pismom bosanskohercegovačkih autora u Gazi Husrev-begovoj biblioteci", *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, vol. XXV-XXVI, Sarajevo, 2007, p. 324.

4 See Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1990, p. 197-241.

The period between the two world wars in Bosnia saw the appearance of the translation of a part of *Tafsir al-Manar*, a commentary of the Qur'an by the mufti of Egypt shaykh Muhammad Abduh and his disciple Rashid Rida, named after the reformist journal *al-Manar*. The translator was Šukrija Alagić (1881-1936), a prolific Muslim writer educated in Bosnia and Vienna.[5] Four volumes of the translation of *Tafsir al-Manar* were published under titles: *Tefsiru-l-Kur'ani-l-Kerimi I* (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1926), *El-Kur'anu-l-Hakimu*, *Kur'an Mudri (prijevod i tumač) II* (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1931), *El-Kur'anu-l-Hakimu, Kur'an Mudri (prijevod i tumač) III* (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1932) and *Tefsiru-l-Kur'ani-Hakim (Kur'an s tumačem*), *IV* (Derventa: Štamparija Josip Lay, 1934).

In the second half the 20th century up to the 1970s Islamic publication activities in Bosnia were limited to essential religious textbooks. In 1970 a Bosnian version of Islamic revival started. Islamic revival was expressed in increased personal religiosity, (re)construction of mosques, development of Islamic education and publications, increased use of Islamic social symbols and the attempts to building regional Muslim solidarity institutions.[6] The Islamic community in Bosnia established its Publication center, which later on became known as El-kalem. This center started to publish translations of classical and modern works on Islam, Islamic heritage and textbooks. Among the modern authors translated into Bosnian were Egyptian writers.

The most prolific author and translator as well as *spiritus movens* behind the re-establishment of religious and cultural connections between the Bosnian Islamic community and the Arab world was prof. dr Ahmed Smajlović (1938-1988). His Ph.D. defended at Al-Azhar was titled *Falsafat al-istishraq wa atharuha fil-adab al-'arabi al-mu'asir*, published in Cairo 1980 by the publishing house Dar al-Ma'arif. He translated a number of books written by Arab authors including Mustafa Mahmud (1921-2009), an Egyptian scientist and prolific author. In the 1970s and 1980s he was a very popular figure in public discourse on religion in Egypt.

His book *Dialogue with an Atheist* was translated into Bosnian as *Dialogue with a friend* (Dijalog s prijateljem, Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1976). With this translation he became known among the Bosnian Muslim public.

The second translated book was Abdulaziz Kamil's *Islam and Discrmination* (Islam i diskriminacija, Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1979).

5 See Ferid Dautović, *Šukrija Alagić: doprinos islamskim znanostima s posebnim osvrtom na Tefsir,* Master thesis, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2001.

6 See Fikret Karčić, "Islamic Revival in the Balkans 1970-1992", *Islamic Studies*, vol. 36, no.2-3, 1997, p. 565-581.

Another prolific translator of these authors was Mesud Hafizović (1947-2001), a graduate of Al-Azhar. His master thesis defended at Philological Faculty of the University of Belgrade was about *Linguistic work of Ibrahim Anis* and was published by the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. He translated books of the following Egyptian authors: Azharite scholar

Muhammad Bahiyy, *Belief in God* (Vjerovanje u Boga dž.š., Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1977); publicist Mustafa Mahmud, *Allah* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, Hrvatskoj i Sloveniji,1980), liberal author Khaled Muhammad Khaled, *Humanity of the Muhammad p.b.u.h.* (Sarajevo: Straješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1983).

Dr Jusuf Ramić, also contributed to the translation of Egyptian authors. He has obtained his Ph.D. from Al-Azhar after defending thesis titled *Usra al-Muwaylihi wa atharuha fil-adab al-'arabi*. The dissertation was published in 1980 in Cairo by the Dar al-Ma'arif publishing house. Among others, he translated a book by Mustafa Mahmud *Al-Qur'an: muhawala li fahm 'asri* (Kur'an: savremeni pokušaj razmijevanja, Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SRBiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1981)

Apart from translated books, during this period an important role in the dissemination of works of authors from the Arab world played the journal *Islamska misao* (Islamic thought), published in Sarajevo by the Islamic authorities in Bosnia and Herzegovina, Croatia and Slovenia. The first issue of the journal was published in December 1979 and continued to be published until May 1993. The journal was described as a periodical dealing with "Islamic studies, theology and religious information". A key role in the emergence and publication of this journal played prof. dr Ahmed Smajlović. A considerable number of articles translated from Arabic or European languages were published in this journal.[7] Among Arab authors whose works have been translated are: Muhammad Abduh, Abdul Halim Mahmud, former rector of Al-Azhar, Abdul Mahmud Shahata, Abdul Jawdat Al-Sahhar, Mustafa Abdul Razaq,Abu A'la Afifi, Anwar Abdul Malik, Muhammad Arkun and the like. Among the translators from Arabic into Bosnian language were: Ibrahim Ahmetagić, Ismail Ahmetagić, Munir Ahmetspahić, Senahid Bristrić, Mustafa Cerić, Besim Čanić, Nermin Čanić, Abdulah Čelebić, Salih Čolaković, Ibrahim Džananović, Hasan Džilo, Mehmedalija Hadžić, Mesud Hafizović, Habiba Hafizović, Rešid Hafizović, Ahmed Halilović, Bilal Hasanović, Zuhdija Hasanović,Abdurahman Hukić, Salih Ibrišević, Ibrahim Jakubović, Jarkoč Selim, Jelovac Selim, Nevad Kahteran, Mahmud Karalić, Fikret Karčić, Ismet Kasumović, Fatima Kunto, Šefik Kurdić, Sabaheta Kutješ,

7 For the full bibliography of this journal see Osman Lavić, *Bibliografija časopisa El-Hidaje i Islamska misao*, Sarajevo, Gazi Husrevbegova biblioteka and Rijaset Islamske zajednice u BiH-IC El-Kalem, 2001, p. 71-207.

Džemaludin Latić, Enes Ljevaković, Ibrahim Husić, Hasan Makić, Vehbija Makić, Naida Mehmedagić-Sušić, Halil Mehtić, Muhamed Mrahorović, Teufik Muftić, Šerif Mujkanović, Hilmo Neimarlija, Omerdić Ibrahim, Fikret Pašanović, Mustafa Prljača, Šukrija Ramić, Jusuf Ramić, Fuad Sedić, Subhija Skenderović, Seid Smajkić, Ahmed Smajlović, Nijaz Šukrić and Ibrahim Trebinjac.

What is striking here is a large number of persons competent to translate from the Arabic language to Bosnian in comparison with earlier periods. This itself is an important indicator of the rise of knowledge of Islam and Arabic as well as cultural communication with the Arab world among the Bosniaks during the last half of the 20th century.

The trend of translation of Arab authors continued in the 1990s which saw the appearance of translations of Islamists authors such as Sayyid Qutb (1906-1966) and Muhammad Qutb (b.1915). Mustafa Prljača (b.1961), another graduate of Al-Azhar, translated a book by Sayyid Qutb *Ma'alim fi't-tariq* (Znakovi na putu, Tuzla 1996). In addition, he translated Muhammad Qutb's *Durus min mihnat al-Busna wa'l-Harsak* (Pouke iz Bosne, Sarajevo, 1997).

In the last decade of the 20th century the most important translation work from Arabic language was translation of Sayyid Qutb's commentary of the Qur'an-*Fi zilal al-Qur'an* (U okrilju Kur'ana). The translation was undertaken by a number of lecturers from the Faculty of Islamic studies in Sarajevo including prof. dr Omer Nakičević. Prof. dr Jusuf Ramić, Mesud Hafizović and Enes Ljevaković. The translation was published in 30 volumes by the Faculty of Islamic studies. The first volume appeared in 1996 and the last in 2000.

In the case of translations of Egyptian authors into Bosnian language, especially those dealing with Islamic themes, we see how sporadic translations from the first decades of the 20th century became intensified during 1970s and 1980s and reached its peak in the last decade of the 20th century.

3. Communication though conferences

Bosniak religious representatives participated or planned to participate in a number of Pan-Islamic conferences organized in the Muslim world during the first half of the 20th century such as: the Caliphate congress in Cairo in 1926, Pan-Islamic congress in Jerusalem in 1931 and the Congress of European Muslims in Geneva in 1935.[8] In this place we will focus on the issue of Bosniak participation in the Caliphate Congress in Cairo in 1926

8 This phenomenon was subject of study of this author. See Fikret Karčić, "The Bosnian Muslims and Islamic International Networks:"The Age of Conventions", *Bosnian Studies*, Vol.I. no.1, sarajevo, 2007, p. 114-121.

This congress was called by the Egyptian *ulama* with the aim of discussing the issue of the Caliphate. It was believed that the Egyptian king Fuad (reigned 1923-1936) wanted to legitimize his own claim to the Caliphate by sponsoring this convention. The Bosnian *ulama* was invited to participate in this convention, but the Yugoslav authorities prevented them from traveling.

As reasons for its decision the Ministry of interior cited that the Congress does not have the character of a general Muslim convention but rather regional one, that there is no need for Muslims from the Kingdom of SHS to participate in such a Congress and, finally that participation in such a Congress may cause disorder between Yugoslav Muslims and some other Muslims and indirectly cause damage to the state. Consequently the Bosnian Muslim delegation, as a part of Yugoslav Muslim delegation, was prevented from participating in the Cairo Caliphate Congress.

During World War Two Bosnia was incorporated into the Nazi satellite "Independent state of Croatia" which was under a German protectorate. The Bosniaks became caught between the Serbo-Croat conflicts and became especially the target of a genocidal policy of the Serbian nationalists. At the hands of these nationalists the Bosniaks suffered immense losses which amounted to 103.000 persons or 8.1% from expected natural growth.[9] Facing this dramatic situation some Bosniak *ulama* sent letters to the Egyptian authorities asking them to intervene with the British military command to spare Bosnian towns from bombardment.

After the end of the World War Two a new, socialist regime was established in Yugoslavia within which Bosnia enjoyed the status of a federal unit. In the beginning the socialist regime had a harsh policy toward all religious communities including Muslims. This was a part of a Marxist project of building a new society. Consequently, all international relations of religious communities were severed. Property of religious communities became subject of nationalization, agrarian reform and expropriation. Religious educational institutions, except few, were closed. For instance, out of more than 40 Islamic high schools (*madrasa*) in Bosnia, only one- Gazi Husrev Beg *madrasa* in Sarajevo- remained open. The same destiny awaited the highest institute of Islamic learning in Sarajevo- The Higher School of *Shari'a* and Islamic Theology (*Viša islamska šerijatsko-teološka škola*), which was closed down in 1946. This policy had serious consequences for the dissemination of Islamic knowledge including Arabic language. The Bosniaks were left without any possibilities to attain higher Islamic education and study Arabic language with their main school in Sarajevo closed down and international connections severed.

9 Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Sarajevo, BZK "Preporod", 1997, p. 537.

A decade after the establishment of socialist state in Yugoslavia, the regime started to open some possibilities for religious communities, including Muslims. There were two main reasons for this shift in the policy. First, the socialist regime in Yugoslavia needed to show the outside world that Yugoslav citizens enjoy freedoms and liberties in their country, including freedom of religion. Second, Yugoslav foreign policy was moving toward an alliance with Third world countries what eventually lead to the formation of the Non-allied movement. Policy of friendship with the Muslim countries, opened to the Muslims of Yugoslavia, an opportunity to revive their own connections with Islamic institutions in the Arab world.

These developments are visible from the increased exchange of visits between the Muslim and especially Arab world and Islamic institutions in Yugoslavia, participation of the delegates of the Islamic community in Yugoslavia in Islamic conferences and dynamization of religious life at home. It should be mentioned here that the place of the highest Islamic institutions during that time in Yugoslavia was Sarajevo.

Islamic periodicals in Bosnia give us up-close pictures of these developments. The first foreign Muslim visit to the Islamic community in Yugoslavia was the visit of a parliamentary delegation of Lebanon and Syria in 1955.[10] A year later, on 15 July 1956 president of Egypt Gamal Abdel Naser visited Sarajevo. He was greeted by more than 100.000 people on the streets of Sarajevo. A photograph showing him praying in the main Sarajevo mosque- *Begova džamija*-was widely circulated.[11]

In 1957, a new religious leader of the Muslims in Yugoslavia *rais al-ulama* Sulejman efendi Kemura took as his priority to re-establish connection with Muslim institutions in the Middle East. A high profile delegation of the Islamic community in Yugoslavia lead by the *rais al-ulama* visited in 1957 United Arab Republic (Egypt and Syria), Lebanon, Jordan and Saudi Arabia.

During its stay in Cairo, the delegation was received by Gamal Abdel Nasser. In the talks with Egyptian minister of Islamic foundation (*awqaf*), delegates of the Islamic community in Yugoslavia discussed different modes of cooperation with their host.[12] Contacts were re-established and news on developments in Egypt was followed in Sarajevo. For instance, in 1959 Husein Djozo, a pre-war graduate from Al-Azhar, wrote a short article about the appointment of shaykh Mahmud Shaltut as the Rector of Al-Azhar. He expressed his happiness that a

10 "Posjeta libanske i sirijske parlamentarne delegacije islamskim ustanovama u Sarajevu", *Glasnik Vrhovnog islamskog starješintsva u FNRJ* (Further: *Glasnik*), Vol.6, no. 5-7, 1955, p. 235.

11 Mustafa Ševa, "Visoka posjeta Gazi Husrevbegovoj džamiji u Sarajevu", *Glasnik*, Vol. 7, no. 10-12, 1956, p. 296.

12 "Put delegacije IVZ na Bliski istok", *Glasnik*, Vol. 9, no. 6-8, 1958, p. 238-258.

person known as the "protagonist of a new interpretation of Islamic institutions" had been appointed as the rector of this prestigious university.[13]

In May 1959 mufti of Syria Dr Muhammad Abu Jarr Abidin visited the Muslims of Yugoslavia. He was given audience with Yugoslav president Josip Broz Tito. In Sarajevo he was guest of *rais al-ulama*.[14]

The intention of the Islamic authorities in Sarajevo to inform the Arab world on developments in Yugoslavia could be seen from the fact that in 1959 the basic act of the Islamic Community- its Constitution- was translated into Arabic and published in the official organ of the Community.[15] In the same year, the Islamic Community in Yugoslavia for the first time in its history participated in an international exhibition of Islamic publications in Beirut. The exhibition was held in the capital of Lebanon in April 1959. The Islamic Community in Yugoslavia sent 16 publications published in socialist Yugoslavia as well as in the pre-war Yugoslavia. These publications included: Qur'an (Arabic text published in Sarajevo in 1953), *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, an official bi-monthly organ of the Islamic Community published in Bosnian language with summaries of main articles in Arabic, *Kratka obuka o namazu* (A short instruction how to perform *salah*) (Sarajevo 1956), *Jasini šerif* (Sura Ya Sin), published in Arabic with transliteration in Latin and Cyrillic alphabet (Sarajevo1957), *Takvim*, a yearbook of the Islamic Community in Yugoslavia, *Mali ilmihal* (A short instruction on religion) (Sarajevo1957), and number of other textbooks on Islam, Arabic and Persian language. This was very humble contribution to an international exhibition of Islamic publications but the Islamic Community in Yugoslavia was very proud of its participation.

In 1960, *rais al-ulama* Sulejman efendi Kemura visited Iraq and participated in the celebration of the second anniversary of the Iraqi revolution (14-21 July).[16]

From 1961 Husein efendi Djozo, who will become the main ideologue of the Islamic Community until his death in 1982, intensively contributed to Islamic publications following, among others, developments in the Middle East and interpreting those events for Muslim public in Yugoslavia. Thus in 1961 Husein efendi Djozo wrote on the reorganization of Al-Azhar supporting the establishment of "secular" faculties within the framework of the oldest Islamic university in the world. He also welcomed the establishment of the Academy of Islamic Research within Al-Azhar as a forum for the exchange of views and opinions of the Muslim scholars of our age.[17] Later on, Husien efendi will become a member of

13 Husein Djozo, "Novi rektor Al-Azhera šejh Mahmud Šeltut", *Glasnik*, Vol.10, no.1-3, 1959, p.1-8.
14 "Prva posjeta visoke uleme Sirije Jugoslaviji", *Glasnik*, 10, no.7-9,1959.
15 "Ustav IVZ u FNRJ na arapskom jeziku", *Glasnik*, Vol.10, no.10-12,1959, p. 408-427.
16 Abdurahman Hukić, "Putovanje Reisu-l-uleme u Irak", *Glasnik*, Vol.11, no. 7-9, 1960.
17 Husein Djozo, "Povodom najnovije reorganizacija El-Azhara", *Glasnik*, Vol.12, no. 10-12, 1961, p. 408-411.

this Academy. He will regularly attend its sessions and become a personification of the Muslims of Yugoslavia in the eyes of Arab Islamic scholars.

Since 1961 the editorial board of the *Glasnik* introduced a regular section entitled *Iz islamskog svijeta* (From the Muslim world), whereby different news from the Middle East and other parts of the Muslim world were published.

During the 1960s official visits between the Muslim east and the Islamic Community in Yugoslavia continue to exchange. For instance, in July 1961 parliamentary delegation of the United Arab Republic lead by Anwar al-Sadat visited Sarajevo.[18] In 1962, a delegation of the Islamic Community in Yugoslavia visited Morroco at the invitation by Allal al-Fasi, minister of *waqf*.[19] In September 1964 a delegation of the Islamic University Muhammad ibn Ali al-Sanusi from Libya visited the Islamic Community in Yugoslavia.[20]

Since in 1964 first Bosniak students in post-war period were admitted at Al-Azhar, some of them, such as Ahmed Smajlović, began to publish articles in the official publication of the Islamic Community on Al-Azhar and recent development related to this university.[21]

In October 1968, the Islamic periodical recorded the visit of *ulama* from Sudan to the Islamic Community in Yugoslavia[22] and the visit of *rais al-ulama* to Algeria.[23] Algerian minister of *awqf* returned this visit in July 1969 and visited *rais al-ulama* of the Islamic Community in Yugoslavia.

An especially sad event fro the Arab world - death of the president Gamal Abdel Naser-was significantly recorded by Islamic periodicals.[24] News was followed by the commentary of the consequences of this event to the Arab world.

During 1970s *Glasnik*- the official organ of the Islamic Community in Yugoslavia continued to follow events in the Muslim and Arab world and to record the exchange of visits between Islamic institutions abroad and the Islamic Community in Yugoslavia. For instance, in 1971 vice-president of the United Arab Republic Husein Shafi'i visited Yugoslavia. In Belgrade's Bayrakli mosque he was welcomed by *rais al-ulama* Sulejman efendi Kemura and Prof. Dr Mustafa Kamarić, president of the Islamic Assembly in Yugoslavia.[25] In August 1974 another visitor from Egypt was recorded. It was dr Ibrahim al- Tahawi, a minister in the Presidency of the Republic of Egypt.[26]

18 *Glasnik*, Vol.12, no. 7-9, 1961, p. 331.
19 *Glasnik*, Vol.13, no.10-12, 1962, p. 347.
20 *Glasnik*, Vol.27, no.12, 1964, p. 588-608.
21 Ahmed Smajlović, "Uvaženi Hasan Memun na čelu El-Azhara", *Glasnik*, Vol.28, no.3-4, 1965, p. 99; "Al-Azhar, velika islamska tvrdjava", *Glasnik*, Vol.29, no. 3-4, 1966, p. 110-114.
22 *Glasnik*, Vol.32, no.1-2, 1969, p. 13-19.
23 *Glasnik*, Vol.32, no.1-2, 1969, p. 22-28.
24 *Glasnik*, Vol.33, no. 9-10, 1970, p. 468-469.
25 *Glasnik*, Vol.34, no.1-2, 1971, p. 63-64.
26 *Glasnik*, Vol.37, no. 9-10, 1974, p. 385.

May 1975 saw the inauguration of the new *rais-al-ulama* of the Islamic Community in Yugoslavia. For this post was elected Naim ef. Hadžiabdić. His inauguration in Sarajevo was well attended by representatives from the Muslim world. High level Arab-Islamic delegation was headed by prof. dr Abdul Halim Mahmud, rector of Al-Azhar.[27]

During 1970s and 1980s participation of the Bosniaks Muslims in international Islamic conferences was intensified. This was result of the liberalization of the Yugoslav regime as well as the emergence of a new generation of Muslim leaders educated in the Middle East. In those conferences the Islamic Community and Yugoslavia was mainly represented by Husein efendi Djozo, who became a member of the Academy of Islamic research in Cairo and prof. dr Ahmed Smajlović, a PhD. holder from Al-Azhar and from 1975 president of the Islamic authorities in Bosnia, Croatia and Slovenia.

Once established, these connections continued throughout the 1990s. In the beginning of that decade the Yugoslav federation broke up and in 1992 Bosnia became an independent country. However, the proclamation of independence was followed by Serbian aggression on the new state and genocidal war against the Bosniaks. The public in Muslim countries, including Arab countries of the Middle East, was shocked by the images of war from the once peaceful country. Interest in Bosnia and its population increased, some earlier published books were reprinted, journalists were sent to the Balkans and finally some Muslim countries such as Egypt, Pakistan, Bangladesh and Malaysia contributed troops to the peacekeeping mission in Bosnia.

After the end of war in Bosnia, new types of communication between this country and the Arab and Muslim countries were established including diplomatic relations, interstate cultural cooperation, economic relations and the like. The Islamic Community in Bosnia strengthened its previous communication with Islamic institutions abroad and religious representatives of the Bosniaks became very visible in the international scene. However, more detailed exposition of these new developments is beyond the scope of this research.

Conclusion

This research has shown that three types of cultural communication were developed between Bosnia and the Muslim East, especially Egypt during the 20th century. These types are: scholarly links, communication through books and through participation in the conferences.

As for the education of the Bosniak students in Egypt, from the very beginning it was focused on Islamic studies. Gradually Egypt took the place which

27 *Glasnik*, Vol.38, no. 5-6, 1975, p. 261-263.

Istanbul had previously held in the Islamic education of the Bosniaks. By passage of time, the number of Bosniaks students at Al-Azhar increased and reached 52 graduates in the period 1962-1997.

Books on Bosnia published in Cairo in the first half of the 20th century were rare: one travelogue and one book on Bosnian *ulama* and poets. In the second half of the 20th century, especially during the war in Bosnia, we assume that number of these books increased. However, these developments were out of the scope of this research as they deserve a special investigation. On the other hand, from the first decades of the 20th century we see a process of the translation of Egyptian authors into Bosnian language. This process started in the second decade of the 20th century and continued until World war Two. Mainly Islamic books were translated. The establishment of the socialist state in Yugoslavia and its harsh policy toward religion had a consequence on the interruption of these activities. This trend reversed in 1970s and 1980s, when the regime became more liberal and a new generation of Bosniak graduates from Middle Eastern universities appeared in public life.

Conferences as a medium of cultural communication became frequent only in the second half of the 20th century. Again, political circumstances had important role. Yugoslav foreign policy oriented toward forging alliance with Arab and Muslim countries within Non-Aligned movement opened doors to the Bosniak Muslim representatives to establish and develop communication with Islamic institutions abroad. This tendency started with bilateral visits and developed into multilateral forms within international institutions of Islamic research and solidarity.

Bibliography

DAUTOVIĆ, Ferid, *Šukrija Alagaić: doprinos islamskim znanostima s posebnim osvrtom na tefsir*, master thesis, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2001.

Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ, Sarajevo, 1955-1975.

IMAMOVIĆ, Mustafa, *Historija Bošnjaka*, Sarajevo, BZK "Preporod", 1997.

KARČIĆ, Fikret, "The Bosnian Muslims and Islamic International Networks: 'The Age of Conventions'", *Bosnian Studies*, Vol.1, no.1, 2007, p.114-121.

KARČIĆ, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1990.

KARČIĆ, Fikret, "Islamic revival in the Balkans 1970-1992", *Islamic Studies*, Vol. 36, no. 2-3, 1997, p. 565-581.

LAVIĆ, Osman, "Bibliografija časopisa El-Hidaje i Islamska misao", Sarajevo, Gazi Husrevbegova biblioteka i Rijaset Islamske zajednice u BiH- IC El-Kalem, 2001, p. 71-207.

MUHAMED, Ali-paša, brat Njegove ekselencije kediv Abas-paše II, *Ljetno putovanje u Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo, Institut za istoriju i Istorijski arhiv, 2008.

OMERDIĆ, Fatima, "Bibliografija štampanih djela arapskim pismom bosanskohercegovačkih autora u Gazi Husrev-begovoj biblioteci", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, vol.25-26, Sarajevo, 2007.

RAMIĆ, Jusuf, *Bošnjaci na El-Azheru*, Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1997.

Osmanlı Döneminde Tarihî Romanya'da İslâm

Mihai MAXIM

Prof. Dr., Bükreş Üniversitesi Türk Araştırmaları Merkezî Müdürü,
Türk Tarih Kurumu Şeref Üyesi

Özet

Bu çalışmada, Osmanlı döneminde Romanya'da İslam konusu ele alınmıştır. Romanya'yı bu bağlamda incelerken iki bölgeye ayırabiliriz: 1. bölge, Devlet-i Osmaniye'ye bağlı özerk bir yer olan Memleketeyn, yani Eflâk-Boğdan (aşağı yukarı 1400-1878 yılları süresince) ve Erdel (1541-1699 yıllarında) Prensliklerı (Voyvodalıkları, Beylikleri)'ni kapsamaktadır. 2. bölge ise Prensliklerden alınıp doğrudan doğruya çeşitli zamanlarda Osmanlı Devleti'ne katılan kale ve kazaları içine almaktadır. Dobruca'da (Heterodoks) İslam, XIII. yüzyılda (H.662/M.1263-1264), Baba Saltık'tan sonra "Babadağ" diye adlandırılan yerleşim merkezinde, "iskân lideri ve aşiret reisi bir Kalenderî Şeyhi ve bir Derviş-Gâzî", tarihsel bir şahsiyet olan (692/1293 vefat eden) Sarı Saltık Baba ile başlamıştır. Osmanlı, Hristiyanlara ve diğer topluluklara hiçbir zaman baskı yapmamıştır. Bu açıdan Osmanlılar bu ülkelere verilen eski ahitnamelere sadık kalmıştır. Çalışmada tüm bu konular ayrıntılı olarak çeşitli belgelerle ele alınmıştır.

Islam in the Ottoman Era in Historical Romania

Summary

This study deals with the subject of Islam in the Ottoman era in Romania. In this context the study of Romania can be separated into two zones: the 1st zone being Memleketeyn or Romanian United Principalities which was a autonomous zone affiliated with the Ottoman State (approximately during 1400-1878) and covers the Principality of Transylvania (between the year 1541-1699) (Voivodeships, Chiefdoms). The 2nd zone consists of the fortresses and district which were seized from the Principalities and affiliated directly with the Ottoman State at various times. Islam started in Dobruja (Heterodoxy) in the XIIIth century (H.662/M.1263-1264) in the settlement area called 'Babadağ' after Baba Saltık and started with Sarı Saltık Baba who was a historical personality (deceased in 692/1293) "a settlement leader and clan chief, a Qalandariyya Sheikh and Dervish-Veteran". The Ottomans never pressurized the Christians and other communities. In this aspect the Ottomans remained loyal to the former pacts. All these subjects have been detailed in the study with various documents.

Giriş

Konumuz açısından tarihî Romanya'yı iki bölgeye ayırabiliriz: 1. bölge, Devlet-i Osmaniye'ye bağlı harâçgüzâr (özerk) bir yer olan Memleketeyn, yani Eflâk-Boğdan (aşağı yukarı 1400-1878 yılları süresince) ve Erdel (1541-1699 yıllarında) Prenslikleri'ni (Voyvodalıkları, Beylikleri) kapsamaktadır. 2. bölge ise prensliklerden alınıp Osmanlı Devleti'ne doğrudan doğruya çeşitli zamanlarda katılan kale ve kazaları içine almaktadır: Akkerman/Cetatea Albă ve Kili/Chilia, 1484; Bender/Tighina, 1538 ve Hotin, 1713-1715, kale ve kazalarını içerir. Bunlar ve tüm Kuzey Dobruca toprakları; yani Babadağ, Isakçı / Isaccea, Tulça, Maçin, Köstence / Constanţa, Mangaliya kazaları 1387/1420 ile 1878 yılları arasında ilk önce Rumeli ve 1599 yılından sonra Silistre-Özü Beylerbeyliği'ne aittir. Aynı eyalette Tuna'da İbrail/Brăila (1538-1829) ve Yergöğü (Giurgiu/1419-1829) kazaları ve Kulle (Holovnik)/Turnu niyabeti (1419-1829) bulunurdu. Banat'ta Tımışvar/Timişoara Beylerbeyliği (1552-1716), bunun içinde Modava ve Lipova kazaları ve Yanova (Ineu) sancağı vardı. Ayrıca 1658/1660 yılında fethedilen Varad/Oradea eyaleti bulunmaktaydı.

Bir an önce şunu da belirtmemiz lazımdır: Bu makaledi, bizi ilgilendiren bölge 2. bölge olacaktır. Bugün Romanya'da İslam deyince de aklımıza ilk gelen şey ikinci bölge ve özellikle Dobruca'dır. İslam hukuku açısından birinci bölge tartışmalı dâr al-'ahd sahasına aittir. 2. bölge ise tam dâr al-İslâm'dır.

1. bölgeye gelince; vakfiye'lerden alınan, 18. yüzyılda çok kullanılan "mefrûzü'l-Kalem maktûü'l-kadem min küllîl vücûh serbest (Kalem'den ayrı, topraklarına ayak basmak yasak ve her açıdan serbest)" formülüne göre, bu harâçgüzâr (tâbi', vasal) devletler (tributary states) veya diğer bir deyimle Büyük Devletler (Düvvel-i Azâme) "Osmanlı Devleti (Devlet-i Aliye), Macaristan/Avusturya ve Polonya/Rusya arasında tampon devletler (buffer states)" olarak iç işlerinde şeklen, hukuken (de jure) tam özerkti. Ama diğer taraftan Kanuni Sultan Süleyman'ın zamanından (1530 yıllardan) beri[1] Eflâk-Boğdan re'âyâsı sâir Memâlik-i Mahruse re'âyâsı gibi diğer formüle göre bu tâbi Prenslikler artık dış ilişkilerinde, uluslararası alanda, bağımsızlıklarını hukuken kaybederken, tâ 1878 yılı kongresine kadar Osmanlı memleketlerinin (Memâlik-i Mahruse) bir parçası veya Osmanlı sisteminin (The Ottoman Commonwealth) bir kısmı sayılırken, Romenler ise hem Osmanlı hem Avrupalı büyük devletlerin iddialarına göre Osmanlı reayası, yani modern deyimle "Osmanlı vatandaşı" olarak kabul edilirdi. Buna göre; buralara Osmanlı vergi sistemini de sokmayı (başarısızlıkla) dene-

1 Hurmuzaki, *Documente Privitoare la* İstoria *Românilor (*Romenlerin Tarihine Ait Belgeler), vol. III/2, ed. I., Slavici, (1893), Supl. II, vol. 1, ed. I. Bogdan - Skupiewski, Bucureşti, Editura Socecu. 1888, Supl. II, 1: 24-27 (doc.nr.9) (Eflâk-Boğdan voyvodalarına, bu Prensliklerin komşuları olan Leh ve Macar krallarına da doğrudan dış ilişkilerini geliştirmesini yasaklayan Kanuni'nin 1531 tarihli mektubudur).

diler[2], ama böyle girişim ve iddialar Romenler tarafından reddedildi.[3] Neticede tüm iç idare sistemi gibi kendi vergi sistemi de eskisi gibi aynen kaldı. Ne olursa olsun bizim konumuz açısından Tuna'nın kuzeyindeki Romen Voyvodalıkları'nın topraklarında, İslam hâkimiyetini sağlayabilen Osmanlı idaresi (kadılar dâhil), Osmanlı kanun ve kanunnameleri, tımar sistemi ve Osmanlı eyaletlerine ait diğer strüktür ve müesseseler burada hiç mevcut değildir. Tüm topraklar yerli sahiplerin (voyvodalar, boyarlar ve çok sayıda serbest köylülerin) ellerinde kaldığı için tabii ki tahrir uygulaması da yoktur. Bu açıdan şu olay çok manalıdır: 1595 yılında Osmanlılara karşı (Erdel Prensliği ile birlikte) isyan eden Eflâk ve Boğdan Voyvodalıkları yerinde Eflâk ve Boğdan Beylerbeylikleri kurulacaktı. O zaman ("fî evâ'il-i Muharrem 1004" / 06.09-15.09.1595) buraların Osmanlı idaresine geçmesi için alınan tedbirler çerçevesinde Eflâk vilâyetine beylerbeyi olarak Satırcı Mehmed Paşa'ya (vezir lakabıyla) tayin olunur. Tarih-i Selânikî'den anlaşıldığına göre, ona yazılı olarak verilen hükm-ü şerîf'te, "vilâyet-i Eflâk'ta (…) cümle mülk hass-ı hümâyûn olmak üzre tahrîr olunmak re'y olunub" diye yazmaktadır.[4] Hâlbuki bu arada Koca Sinan Paşa'nın komutanlığında Eflâk seferine giden Osmanlı ordusu orada hayli başarısız olmuştur; hatta seferin sonunda, Mithat Sertoğlu'nun yazdığı göre "Akıncılar Tuna'da Eflâk voyvodası Mihal'in baskınına uğramış (...) hemen hemen tamamı şehit olmuştur. Bu yüzden artık ehemmiyetleri kalmamıştır."[5] Böylece vilâyet-i Eflâk'ta "tahrîr projesi" de suya düşmüştür. Dolaysıyla Osmanlı arşivlerinde Romen Prenslikleriyle ilgili tahrir defterleri[6] bulunmamaktadır. Yine oralarda İslam kadı mahkemeleri ve idari-mali Osmanlı kalemleri olmadığı için Romanya tarihine kaynak olabilecek şeriyye sicilleri ve çeşitli idari-mali Osmanlı belgeleri tutulmamıştır.[7] Yine devşirme sistemi, yeniçeri garnizonları ve diğer Os-

2 Mihai Maxim, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Eflâk-Boğdan'ın Osmanlı İmparatorluğu'na Karşı İktisadî ve Malî Mükellefiyetleri Hakkında Bazı Düşünceler", *VII. Türk Tarih Kongresi-Bildiriler, II. Cilt,* Ankara, 1973, s. 557.

3 Romen Prensliklerinin bu çelişkili, tartışılan statüleri hakkında bkz. Mihai Maxim, Ţările *Române* şi *Inalta Poartă.Cadrul Juridic Al Relaţiilor Româno Otomane* În *Evul Mediu (Cu o Prefaţă de Prof. Halil İnalcık)/Romen Prenslikleri ve Bâb-ı Ali. Orta Çağ Osmanlı-Romen İlişkilerinin Hukukî Çerçevesi (Prof. Halil İnalcık'ın Önsözüyle)*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993; Mihai Maxim, *L'Empire Ottoman au Nord du Danube et l'autonomie Roumaine au XVIe siècle,* İstanbul, Les Ėditions Isis, 1999; Mihai Maxim, *Romano-Ottomanica Essays & Documenta from the Turkish Archives,* Istanbul: The Isis Press, 2001, *vs*.

4 Mustafa Efendi Selânikî, *Tarih-i Selânikî,* I-II, Hazırlayan: Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1989, II, s. 508. Eski Anadolu beylerbeyi Satırcı Mehmed Paşa *mir-i mirân-ı Eflâk* olarak evâhır-ı Şaban 1003 / 30.04.-09.05.1595 tayin olunmuştur. Onun ve diğer Osmanlı makamlarının (Boğdan Beylerbeyinin dahil) tayinlerine dair Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulduğum yeni belgeler için bkz. Mihai Maxim, *Noi Documente Turceşti Privind* Ţările *Române* şi *Inalta Poartă (1526-1602)/* Romen Prenslikleri ve Bâb-ı 'Ali. Yeni Türk Belgeler (1526-1602)*,* Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2008, s. 249- 294, doc. nr. 46- 51.

5 Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1958, s. 11.

6 Mihai Maxim, "Romanya Tarihi İçin Tapu Tahrir Defterlerinin Önemi", *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi/International Congress of "The Ottoman Geopolitics Management of Cultural Archive Heritage and Role of Land Registry Archives", 21-23 Kasım/ November 2012, İstanbul, Bildiriler*, cilt I, Ankara, 2013, s. 231-238.

7 Mihai Maxim, "Osmanlı-Romen İlişkileri Tarihi Üzerine Başlıca Osmanlı ve Romen Arşiv Kaynakları", *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı* İmpartorluğu*,* Editörler: Yonca Köksal, Mehmet Polatel, Koç Üniversitesi / Vekam, Ankara, 2014, s. 163-169.

manlı askerleri ve strüktürleri olmadığı için yeniçeri (yoklama) defterleri, piyade (mukabelesi) defterleri, süvari (mukabelesi) defterleri de yoktu.

Mefrûz ul-Kalem ibaresi, Eflâk-Boğdan ülkelerinin (kalemleri) Osmanlı Kalemi'nden (kalemlerinden) ayrı oldukları anlamına gelir. Yani Kırım Hanlığı Kalemi, Mısır Kalemi gibi İstanbul'da bir Memleketeyn Kalemi yoktu. Hâlbuki 1699 yılı Karlofça Muahedesi'ne göre Avusturya'ya katılmış olan Erdel Prensliği için Viyana'da bir Transilvanya (Erdel) Kalemi kurulmuştur. Böylece Erdel idaresi, Avusturya (Habsburg) İmparatorluğu'nunkine entegre olmuştur. Zaten şeklen otonom (özerk) olan Transilvanya (Büyük) Prensliği içinde Sibiu (Hermanstadt) şehrinde başında Vali (Gubernator) denilen bir Avusturyalı olan "Transilvanya Hükümeti" bulunurdu. Başlıca şehir ve kalelerde Avusturya garnizonları da mevcuttu. Hâlbuki Osmanlı döneminde (1541-1699) ne bir Osmanlı Valisi ne de bir Osmanlı Hükümeti bulunurdu. Ayrı kalem, ayrı idare demektir. Öyle ki Eflâk-Boğdan'da (Osmanlı Döneminde Erdel Prensliği'nde de) tek bir kadı yoktur. Dolaysıyla diğer İslam müesseseleri de yoktur.

Maktuü'l-kadem: Ayakla basmak yasaktır, anlamındadır. Yalnız tüccarlar değil, padişah görevlileri de sadece ferman-ı şerif ellerinde olduğunda Tuna kuzeyine geçebilirlerdi. Voyvoda temsilcisine fermanlarını gösterirlerdi ve işlerini bitirdikten sonra derhâl İstanbul'a dönmeleri lazımdı. Bölgede daimi Osmanlı garnizonları da yoktu (Sadece geçici olarak İstanbul'dan askerî yardımla gelen bazı voyvodaların yanında bir miktar yeniçeri vardı. Onlara gereken ulufeleri memleketin haracından ödenirdi). Ayrıca İslam dini tarafından yerli Hristiyanlara hiç baskı yapılmazdı. Bu açıdan Osmanlılar bu ülkelere verilen eski ahitnamelere sadık kaldılar. Öyle ki beş yüz senelik Osmanlı hâkimiyetinde Eflâk-Boğdan topraklarında tek cami inşa edilmedi. Bu topraklarda dâru'l-İslâm'daki zimmîlere karşı çeşitli (12) yasaklar (Hz.Ömer yasakları/the Covenant of 'Ummar) tatbik edilmemiştir.[8]

Örneğin İstanbul istikametinden gelen yabancı gezginlere göre, Tuna'nın öte yakasına, yani Eflâk Prensliği tarafına geçince burada bambaşka bir manzaraya rastlarlardı. Artık Respublica Christiana (Hıristyan) ülkeleri karşı karşıya gelirlerdi; sınırdan itibaren serbestçe yüksek haçlar ve büyük kiliseler tepelerde, köylerde ve şehirlerde görebilirlerdi. Memleketin ilk başkenti olan Curtea de Argeş'te İstanbul'un (1453) fethinden sonra Güney Avrupa'nın en büyük katedrali inşa edilmiştir. Güney Tuna'daki kiliselerin çanları yasaktı, hâlbuki Kuzey Tuna'daki Eflâk ve Boğdan kiliselerinin çan sesleri tam serbestti. Buralarda bir tek camiye/mescide bile rastlanmıyordu. İslam dini sembolleri olan minareler görünmüyordu ve müezzinlerin ezanları sesleri hiç duyulmuyordu. Kısacası, Tuna güneyinde

8 Mihai Maxim, Ţările *Române* şi *Inalta Poartă.Cadrul Juridic Al Relaţiilor Româno Otomane* În *Evul Mediu (Cu o Prefaţă de Prof. Halil İnalcık)/Romen Prenslikleri ve Bâb-ı Ali. Orta Çağ Osmanlı-Romen İlişkilerinin Hukukî Çerçevesi (Prof. Halil İnalcık'ın Önsözüyle),* 1993; Mihai Maxim, *Regimul Creştinilor* în Casa Islamului, *Cu Privire Specială Asupra Kazalei Brăila (1538-1828)* În *Lumina Documentelor Din Arhiva Otomană Din Istanbul/Dâr al-İslam'da Zimmilerin Rejimi, İstanbul Osmanlı Arşivi'ndeki Belgelerin Işığında İbrail Kazasına (1538-1828) Özel Bir Bakış,* Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I, 2015.

daru'l-İslam; Tuna Kuzeyinde Respublica Christiana vardı. Bu açıdan Tuna'dan geçip Memleketeyn'e giren (H. Cavendish -1589; V. Gagara - 1637-1638; P. B.Bakşić-1640; Ed. Chishull- 1702 gibi[9]) tüm Batılı diplomatları ve gezginler, ayrıca meşhur Osmanlı (Evliya Çelebi) ve Suriyeli (Halebli Paul)[10] seyyahları gayet açıktı. Tuna nehri iki dini, iki dünyayı ayırıyordu: İslam ve Hristiyanlık. Bunların intibalarını bir sentez hâline getiren tanınmış Fransız tarihçi, yazar ve filozof Collège de France Profesorü Edgar Quinet (1803- 1875), 1857 yılında aynen şu satırları yazıyordu: "Müslümanlar her yerde yaptıkları bütün fetihleri Allah namına yaptılar. İslam topraklarına katılmış olan yeni toprakları Kur'an-ı Kerim'deki Allah'ın mülkiyeti olarak ilan ettiler. Bunun için bir İslam mülkiyeti ve tasarrufu ilk açık işareti bir caminin inşa edilmesiydi. Böylece herkes yeni fethedilen toprağın Allah'ın toprağı olduğunu görebilirdi. Bu işaret olmaksızın bir İslam fethi yoktur (...). Örneğin; İspanya, Attika, Mora, Ege/Rumeli bölgesi, Bizans, Küçük Asya (Anadolu), Sırbistan, Bulgaristan ortadadır. Hâlbuki buna benzer bir duruma Memleketeyn'de hiç rastlanmaz. Göze çarpan fevkalâde istisna ile Müslümanlar bu prensliklere girip kendi kendilerine bir tek cami bile inşa edilmesine müsaade etmediler ve şimdiye kadar sözlerini tuttular (...). Temelleri dinî hukuka dayanan vaatlerini ne kadar dürüstçe yerine getirdiklerini hayranlıkla göreceksiniz (...)."[11]

Osmanlı toleransı ve pragmatizminin bu güzel örneğini verirken, aynı zamanda mukayese etmek amacıyla şu bambaşka örneği de vermek gerekir: 1761 yılında bir Avusturya Hristiyan (Katolik) Generali Adolf Buccow, Transilvanya'da yaklaşık 150 tane Ortodox Hristiyan kilisesini yıktı ve topla yerle bir etti. Neden? Çünkü onlar, Hristyan olmalarına rağmen Katolik değildi; Ortodoks idiler. Hâlbuki Osmanlılar hiçbir yerde, tam Osmanlı eyaletlerinde bile öyle bir şey yapmadılar. Çok hoşgörülü ve pragmatik olarak davrandılar. Edgar Quinet gibi Batı Avrupalılar buna hayran kaldılar.

Min küll-il vücûh serbest: Bu Osmanlıya tabi olan Hristiyan memleketleri (Eflâk, Boğdan, Erdel, Dubrovnik/Ragusa) her açıdan serbest demektir. Yani, yukarıda gösterildiği gibi bu ülkeler iç işlerinde tamamen serbestti: Kanunlar, yargı sistemi, vergiler, âdetler, idare gibi tüm iç müesseseleri ve devlet mekanizması Osmanlı'dan ayrı ve (ideal olarak) bağımsızdı. Voyvoda (Bey, Prens) tarafından yönetilirdi. Osmanlı sisteminde "Devlet içinde Devlet"tiler.[12] Bu formülün bir

9 *Călători Străini Despre* Ţările *Române/Romen Prenslikleri Üzerine Yabancı Gezginleri*, III, 1971; V, 1973; VIII, 1983; ed. M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, VI, 1976 (Paul din Alep & Evliya Çelebi), ed. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa A. Mehmet, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. III, p. 296; V, p. 148, 205; VIII, p. 199-202 *vs*.

10 *Călători,* VI, passim. (Halepli) Paul de Alep'in Arapça Seyahatnâmesi (*Jurnal de călătorie)* neşri: Ioana Feodorov, Brăila, Editura Academiei &Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I", 2014.

11 Edgar Quinet, *Opere alese /Seçmeler* II, Traducere şi Selecţie, Angela Cismaş, Bucureşti: Editura Minerva,1983, s. 363-364.

12 Mihai Maxim, "Osmanlı-Romen İlişkileri Tarihi Üzerine Başlıca Osmanlı ve Romen Arşiv Kaynakları", s. 164.

benzeriyle ilgili 1742 yılı gezgin M. A. Katsaitis'in sözleri aynen şöyledir: "Oralarda Sultan'ın haraç dışında (sanki) başka salâhiyeti yoktur."[13]

Bilindiği gibi Osmanlı resmî makamları genellikle şeklen Hanefi hukuk okuluna sadık kalarak teori seviyesinde Romen Voyvodalıklarının dâru'l-ahd bölgesine ait olmadığını daru'l-İslâm'ın parçası olduğunu öne sürdüler. Ama diğer taraftan, pragmatik oldukları için aynı makamlar gerçekten (de facto) dâru'l- ahd'ın mevcut olduğunu ve Romen Prensliklerinin buna ait olduğunu kabul ettiler. Bu açıdan ümmetin en yüksek makamı (1517 yılından sonra) Padişah-ı İslam denilen Osmanlı Sultanı, bu defa III. Murad, 29 Şaban 993/26.08.1585 tarihli Ferman'da "Boğdan'daki davaların şeriat ile görülmesi mümkün değildir; çünkü Boğdan, dâru'l-İslam değildir. (Boğdan, dâru'l-İslam olmamalı.") [14] diye resmen, açıkça ve yazılı şekilde itiraf etmiştir. (O hâlde; Tuna'nın güneyinden gelen Osmanlı/Müslüman tebaaları ile Eflâk-Boğdan Hristiyan/zimmî tebaaları arasındaki davalar, Padişahın emr-i şerif-i ve Eflâk/Boğdan Voyvodası rızasıyla, yukarıda zikrolunan 2. bölgeye ait olan Tuna'daki öte yakada bulunan Brăil/Berâil, İbrail/ ve Giurgiu/Yergöğü kadıları tarafından görülürdü.[15])

2. bölgeye gelince buraları tam dâru'l-İslam toprakları, tam Osmanlı eyaletleri idiler: (bir tek) Niyabet[16], kazalar, sancakbeylikler ve Rumeli/Silistre-Özü ve Tımışvar Beylerbeylikleri mevcuttu. Dolayısıyla bunların sosyoekonomik tarihi için en mühim kaynaklarından olan Tahrir Defterlerini oralarda aramamız gerekmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi'nde yer alan Tahrir Defterlerindeki Yerleşim Merkezleri ve Bulundukları Defterlerin Fihristi'ne (Ankara, 2010, s. 100-137) bakarsak Romanya tarihini ilgilendiren ve bu 2. bölgeyle ilgili en az 70 Tahrir Defteri olduğunu görürüz.[17] Bunlar; Akkerman (Romence:Cetatea Albă), Bender (Romence: Tighina), Halonik (Doğru: Holovnik, yani Kulle/Romence: Turnu), Hırsova, Hotin, Lipova, Modava (Mudava), Niğbolu, Silistre, Sünne (Romence: Sulina), Tekfurgölü (Romence: Techirghiol), Tımışvar (Romence: Timişoara, Macarca: Temesvár, Almanca: Temeshburg), Varad (Romence: Oradea,

13 M. A. Katsaitis, "Călătorie de la Constantinopol la Iaşi şi de la Iaşi la Bucureşti în Anul 1742"/ "1742 Yılında İstanbul'dan Yaş'a ve Yaş'tan Bükreş'e Yolculuk", edit, trad, note: Elena Moisuc şi Dumitru Limona, *Saeculum,* Iaşi, 1977, p. 97.

14 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA),* İstanbul*,* Maliyeden Müddever Defterler, no. 17. 961, s. 39.

15 *BOA, A.DVN* fonu (Tanzimattan önce), dosya 233, vesika 48 (11 Ramazan 1105/06.05.1694 tarihli); dosya 588, vesika 83 (evâhır-ı Şaban 1125 tarihli); dosya 561, vesika 37 ("1124"/1712-1713 tarihli); dosya 708, vesika 91("1127"/1715 tarihli); dosya 732, vesika 56 (28 Şevval 1128/ 15.10.1716 tarihli) *vs.*; Mihai Maxim, *Brăila 1711. Noi Documente Otomane /Ibrail 1711. Yeni Osmanlı Belgeleri*, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2011, s. 45-50.

16 Romanya topraklarında tek Osmanlı niyâbeti Turnu (Holovnik, Kulle) idi ki Tuna nehrinin sol (Eflâk-Romen) kıyısındayken Küçük Niğbolu da (Romence: *Nicopolul Mic* ya *Nicopoia Mică)* olarak bilinirdi ve karşı kıyısında meşhur büyük kale Niğbolu'nda merkezi bulunan Niğbolu kazasına aitti. Dolaysıyla Turnu/Holovnik/Kulle Tahrirleri Niğbolu kazası çerçevesinde aranması lazım. Ayrıntılı bil için bkz. Liviu Maxim, "L'échelle danubienne de Turnu (Holovnik, Kule) à la lumière de Nouveaux Documents Ottomans", *Romano-Ottomanica,* I, 2003, pp. 117-126; Liviu Maxim, *Niyâbet-ul Turnu (1419-1829). Studiu monografic,* Teză de doctorat, Universitatea *Ovidius,* Constanţa, Conducător Stiinţific, Prof. Dr. Tasin Gemil, 2008 (Muzeul Brăilei, Istros Yayinevinde basılmaktadır).

17 Mihai Maxim, "Romanya Tarihi İçin Tapu Tahrir Defterlerinin Önemi", s. 231-238.

Macarca: Várád), Yanova (Romence: Ineu, Macarca: Borosjenö) yerleşim merkezlerine aittir. Bunlardan Lipova[18], Modava [19], Tımışvar[20], Varad[21] ve Yanova,[22] ayrıca Kili (Romence: Chilia)[23], İbrail (Romence: Brăila) [24], Yergöğü (Romence: Giurgiu)[25] ve Tulça[26] (Romence: Tulcea) üzerine Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde birer madde neşrettim. Okuyucular, Osmanlı Dönemi'nde Tarihî Romanya'da İslam'la ilgili olarak bu maddelerde 2. bölgeye ait bu yerleşim merkezleri üzerine tarihî bilgiler ve kaynakça (kaynaklar, bibliyografya) bulabilirler. Bu 2. bölge çerçevesinde, konumuzu 2 "alt bölge"ye ayırabiliriz:

1. Dobruca Bölgesi: Burada XIII. asırda meydana gelen İslam süresiz olarak ta şimdiye kadar yaşamaktadır.

2. "Alt Bölge": Burada XV.-XVII. yüzyıllarda meydana gelen İslam sadece geçici olarak yaşamıştır, yani yalnız bu topraklar Osmanlı Devleti sınırları içinde bulunduğu müddetçe devam etmiştir. Örneğin; yukarıda gösterildiği gibi Tuna'daki liman kentleri Brăila (İbrail), 1538 ile 1829 yılları arasında Giurgiu (Yergöğü) ve Turnu (Holovnik, Kulle), 1419 ile 1829 yılları arasında, yani Osmanlı işgalinden sonra Edirne Antlaşması'na kadar resmen Devlet-i Osmaniye sınırları içinde bulunmuştur. Bu arada İslam'ın dini (camileri, vakıfları), mülkiyeti, müesseselerinin hâkimiyetlerini tanımıştır. Edirne muahedesinden sonra (pratik olarak 1828 yılından itibaren) Osmanlı idaresi buraları terk edince tüm bunlar da gitmiştir. Bu Osmanlı-Müslüman yerleşim merkezleri ve kazaları artık Romen-Hristiyan kasabaları/şehirleri hâline dönüştürülmüş, bugün hemen hemen tüm İslam izleri (mimari eserleri dâhil) silinmiştir. Tımışvar (Timişoara) Beylerbeyliği[27] de bu açıdan güzel bir örnektir. 1552 ile 1716 yılları arasında Banat denilen geniş bir bölge Osmanlı Devleti sınırları içindeyken İslam idaresi, dini, mülkiyeti ve Osmanlıcayı hâkim olarak tanımıştır. Meslektaşım Dr. Cristina Feneşan, "Cultura Otomană a Vilayetului Timişoara (1552-1716)" (1552-1716 Yıllarında Tımışvar Vilayetinin Osmanlı Kültürü) adlı güzel ve kıymetli bir kitap yazmıştır.[28] Burada, Tımışvar'ın Osmanlı-Müslüman şehri olarak çarşısı, mahal-

18 Mihai Maxim, "Lipova", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 27, 2003, s. 193-194.
19 Mihai Maxim, "Modava", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 30, 2005, s. 221-222.
20 Mihai Maxim, "Tımışvar", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 41, 20012, s. 94-95.
21 Mihai Maxim, "Varad", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43, 2013.
22 Mihai Maxim, "Yanova", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43, 2013, s. 316-317.
23 Mihai Maxim, "Kili", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 26, 2002, s. 1-3.
24 Mihai Maxim, "İbrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 21, 2000, s. 363-366.
25 Mihai Maxim, "Yergöğü", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43, 2013, s. 413-414.
26 Mihai Maxim, "Tulça", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 41, 2012, s. 360-361.
27 Géza Dávid, *Studies in Demographic and Administrative History of Ottoman Hungary,* İstanbul, The Isis Press 1997; Géza Dávid, "The Eyâlet of Temesvár in the Eighteenth Century", *Oriente Moderno,* XVIII, 1, pp. 113-128; Pál Fodor, "Das Wilajet Von Temeschwar Zur Zeit der Osmanischen Eroberung", *Südost-Forschungen*, Bd.55, s. 25-44; Cristina Feneşan, "Recensements Fiscaux de l'eyalet de Timişoara Dans la Seconde Moitié du XVI. Siècle (d'après les Mühimme Defterleri)", *Revue des* Études *Sud-Est Européennes,* vol. XXXI, 1993, nr. 1-2.
28 Cristina Feneşan, *Cultura Otomană a Vilayetului Timişoara (1552-1716)/Tımışvar Vilayetinin Osmanlı Kültürü (1552-1716)*, Timişoara, Editura de Vest, 2004.

leri, evleri, han, hamam ve kahvehaneleri, cami, mescit, mektep, medrese, mezar ve türbeleri gösterildikten sonra yerel İslam dini hayatının nitelikleri ve adı geçen vilayetin Osmanlı kültürü özellikleri takdim edilmektedir. Banat bölgesinin fethinde ve İslamlaşmasında, tüm Balkan fütuhatı ve İslamlaştırılmasında olduğu gibi, popüler İslam'ın, yani İslam tasavvufunun ve mistik tarikatların mühim bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Tımışvar'da Bektaşi, Halvetî, Uşakî Tarikatlarının mevcudiyeti, XVII.-XVIII. yüzyıllarda Münirî Belgradî, Evliya Çelebi, Mehmed Fındıklılı Silahdar, Tımışvarlı Ali, Bartınlı İbrahim Hamdi, El-Hac İbrahim Naimeddin gibi Osmanlı aydınları hatırlatılmaktadır. Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sine göre Banat'ta, Osmanlı fethinden bir yüzyıl sonra Tımışvar'da dört adet derviş tekkesi bulunuyordu. Başka tarikatların dervişleri, şehir halkının, mensup oldukları dinî görüşlere göre mahalleler hâlinde gruplaşmalarıyla Tımışvar'ın bir Osmanlı-Müslüman şehrine dönüşmesine katkıda bulunmuşlardır. XVII. yüzyılın ortalarında ve bir sonraki yüzyılın ilk yarısında kültürde yenileşme çabaları kaydedilmektedir: Bir taraftan geleneksel kültür ufku genişletiliyor, diğer taraftan da Avrupa tarihi de tanıtılmak suretiyle Avrupa eserleri ve Avrupa fikirleri de benimseniyordu. Aynı zamanda Osmanlı edebiyatı da yenileştiriliyordu. Kısacası bu gibi yenilik hareketleri oldukça sınırlı kalmakla beraber geleneksel eğitim ve hudut kültürü ile yan yana yaşamaya devam etmiştir. Dr. Cristina Feneşan'ın tespitlerine göre; Tımışvar vilayetindeki taşra kültürü seviyesinin, komşu Budin vilayetindeki yine taşra kültürü seviyesine kıyasla mütevazı olduğunu kabul etmemiz lazım. Tımışvar'ın 1716 yılında Avusturya Habsburgları tarafından alınmasından sonra yeni ve modern (sistematize) bir şehrin inşasına başlanmıştır. Osmanlı sonrası diğer Güney Doğu Avrupa bölgelerinde (bağımsız ulusal devletlerde) olacağı gibi Osmanlı Dönemi'ne ait kültür eserlerinin izleri de silinmeye gayret edilmiştir. Netice olarak birçoğu harap hâle gelen Türk-İslam eserleri yavaş yavaş ortadan kaldırılmıştır. Öyle ki Cristina Feneşan, "Bugünün şartlarında, Temeşvar'da Osmanlı kültürünün kalan izleri, ancak Banat Müzesinde muhafaza edilmekte olan birkaç kitabeden ve eski belediye binasından, Ekrem H. Ayverdi[29] tarafından Romanya'da Osmanlı Abidelerine hasredilen eserde bulunan bir kitabeden ibarettir." diye yazıyor.[30]

Tımışvar Eyâleti'nde bulunan vakıflarla ve dolaysıyla konumuzla ilgili yeni kıymetli tarihî kaynağı takdim edeyim: Bugün İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (BOA'da), H.1070-1098/M.1659-1687 yıllarına ait ve EV.HKM.SR kodlu 55 adet (bunlardan 13 adet çürük) surre defteri ki, "defter-i taksimat-ı surre-i cedide ki berâyı ahâli-yi Mekke-i Mükerreme (veya Medine-i Münevvere) ve Lugos (Romence: Lugoj-M. M.) (veya Sebeş/Romence: Caransebeş) der eyâlet-i Yanova (Romence: Ineu ki Tımışvar Beylerbeyliği'ne katılmıştır. M. M.), feth-i cedid (1658 yılında - M .M.) Hazret-i el-Gâzî Sultan Mehmed Han (Avcı

29 E. Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri. Romanya, Macaristan,* I. cilt, İstanbul, s. 61.

30 Cristina Feneşan, *Cultura Otomană a Vilayetului Timişoara (1552-1716)/Tımışvar Vilayetinin Osmanlı Kültürü (1552-1716)*, s. 237.

IV.Mehmet-M. M.)" bulunmaktadır. Bunlara göre zikrolunan yıllarda, yani 29 mali sene süresi içinde Lugoj ve Sebeş'ten Mekke ve Medine'ye vakıf olarak her yıl 3.000'er altın (dukka) ve toplam olarak 87.000 hasene (304,5 kilo altın) gönderilmiştir.[31]

Konumuzla ilgili olarak şunu da ilave etmek isterim: Yine Mekke ve Medine için vakıf olarak her yıl Varad (Oradea)'dan (Evliya Çelebi'ye göre) 12.000 altın, Isakçı (Isaccea)'dan takriben 3.000 altın ve tutarı belli olmayan diğer meblağlar İsmail Geçidi ve Yergöğü (Giurgiu) bölgelerinden gönderilirdi. Lugoj ve Sebeş'ten gönderilen parayla birlikte Romanya topraklarından aşağı yukarı toplam (an az) 20.000 altınlık surre yollanırdı. İstanbul'da 7 sene (1620-1627) kalan Venedik elçisi Giustiniani'ye göre her sene Mekke'ye masrafları için 600.000 altın gönderilirdi (600 m. cecchini se manda alla Meca per le spesi di quel loco).[32]

Romanya'da (2. bölge) İslam dini, nüfusu, mülkiyeti ve müesseselerinin çoğalma ve yayılmasını iyi bir şekilde anlayabilmek için Brăila (Berâyil, İbrail[33]) Tuna liman kentine ve kazasına ait bazı TT defterlerini örnek olarak göstereceğim. Bu defterler şunlardır:

- BOA, Td no. 483, 977/1570; bu tarih, defterin Mukaddime'sinde gösterilmektedir;

- BOA, KKd no.3800, 995/ 1586-1587; bu tarih, defterin kapağında ve içerisinde bulunmaktadır;

- BOA, TTd no. 688, 1006/ 1597-1598; bu tarih, Aslıhan Doğan'ın yüksek lisans tezi olarak hazırladığı Tapu ve Kadastro Kuyû̂d-u Kadîme Arşivi Mufassal, İcmâl, Evkâf ve Derdest Defterleri'nin Toplu Kataloğu'ndan ve buna göre BOA Rehberi'nden (s.130: "1006,Maliye") alınmıştır;

- BOA, TTd no. 701," III. Mehmed (1595-1603-M.M.), Maliye Kanunnamesi var." (BOA Rehberi, s.130) diye kayıt edilmiştir.

- BOA, TTd no.775, 1052/ 1642; defterin 3. sayfasında "İcmâl oluna" ve "Sû̂ret virile" kayıtlarının sonuna "fî 12 Muharrem 1052" (12.04.1642) yazılmıştır.

701 no'lu defterin tarihine gelince (1574[34]) hiçbir şekilde geçerli değildir: 688 ve 701 no'lu defterleri yan yana koyarsak tamamen aynı defter olduğu (ufak tefek değişik varyantlar olsa da) açıkça görülmektedir. Dolaysıyla bu defterin tarihinin de 1006/1597-1598 olması gerekir.

31 Mihai Maxim, "Yeni Osmanlı Belgelerine Göre XVII. Yüzyılda Temeşvar Eyâletinden Mekke ve Medine'ye Gönderilen *Surre* Altını", *XIV. Türk Tarih Kongresi, 9-13 Eylül Ankara 2002. Kongrede Sunulan Bildiriler,* II. Cilt, Kısım, Ankara, 2005, s. 1049- 1053.

32 *Archivio di Stato di Venezia*, Collegio V, Secreta, Relazioni, busta 6, f. 13.

33 *Berâyil* şekli (Romence ismi *Brăila*'dan) en az 17. yüzyıl başlarına kadar kullanmıştır, sonra Türkçeleşip *Ibrâyil* şeklini almıştır.

34 Mustafa Işık, "XVI. Yüzyılda Akkirman Sancağı", *Karadeniz Araştırmaları,* sayı: 18, s. 19-37. Değerli meslektaşımızın Akkerman livası ve Silistre Beylerbeyliğiyle ilgili getirdiği argümanları yanlıştır. Karşılaştır: Mihai Maxim, "Romanya Tarihi İçin Tapu Tahrir Defterlerinin Önemi", s. 78-79.

Bu 5 defter üzerine çalışırken buradaki 16-17. yüzyılların realite (rakam)'larını BOA, DCMM.d. 26.983 no'lu defterde bulunan 18. yüzyılları demografik ve onomastik değişikliklerle[35] karşılaştırabildim.[36]

Yukarıda zikredilen 16. asra ait Tahrir Defterlerini 17. ve 18.yüzyıllara ait TT. Defterleriyle mukayese edersek Braila kazasının köyleriyle ilgili ilgi çekici rakamlar ve sonuçlar karşımıza çıkar: Böylece 1570-1598 yıllarında bu Aşağı Tuna kazasında sadece 6 köy vardı ve bunlar tamamen Hristiyan köyleriydi. 775 no'lu TTD'ye göre artık 1052/1642 yılında 12 kariye bulunuyordu. Nüfusun genel artış işareti olarak, bir defa Baldovineşti ve Gropeni gibi büyük Hristiyan köyleri bölünüyor (Yukarı Baldovineşti ve Aşağı Baldovineşti; Yukarı Gropeni ve Aşağı Gropeni gibi); diğer taraftan kazanın batı sınırı Eflâk Voyvodalığı toprakları içlerine ilerliyor ve böylece bazı Yeni Köy /Kariye-i Cedid meydana getiriliyor. Ayrıca artık Kariye-i Çıtak (Romence Ciutacul) gibi sadece Müslüman olan köylere rastlanır. 18. yüzyılın sonunda ise Osmanlı (BOA, DCMM.d no 26.983 ve 1208/1793 yılına ait[37]) veya Avrupa (Sulzer[38], 1774-1782 yıllarına ait) kaynaklarına göre İbrail kazasında 50-55 köy bulunuyordu (Böylece Tuna sol, Romen kıyısında, İbrail kazası en büyük Osmanlı kazası olmuştur. Aynı zamanda Yergöğü/Giurgiu kazasında 35 köy ve Kulle/Holovnik/ Turnu Niyâbetinde sadece 3 köy vardı.[39]). Ahalisinin çoğu Hristiyan (Romen) kalmasına rağmen kazadaki köylerin ya da İbrail kasabası mahallelerinin isimleri birkaç istisna ile artık Türkçeleşmiştir.

Bu kaynaklar üzerine çalışırken Prof. Heath Lowry'nin gösterdiği gibi bunların "tuzakları ve sınırlarını" (pitfalls and limitations) unutmayalım:[40] Bunların en tehlikesi ve en önemlisi geniş seriyle değil, tek defterle uğraşmaktır. Ayrıca TT defterlerinin mutlaka o döneme ait diğer kaynaklarla karşılaştırılmaları lazım. Yine tarihçi olarak büyük bir dikkatle o tahririn nasıl, ne şartlarda yapıldığını[41] araştırmamız lazım.

35 Ben Ibrâyil hakkındaki Tahrir Defterleri üzerine çalışırken Edirne Trakya Üniversitesinde Doç. Dr. Cengiz Fedakârca danışmanlığında *18.Yüzyılın Sonunda Ibrâyil Kalesi* adlı yüksek lisans hazırlayan Hakan Engin'le mükemmel bir işbirliği yaptık ve hâlâ da yapıyoruz. Mesleğine tutkun ve çok çalışkan Hakan Bey'e çok minnettarım. Onun, Ibrâyil kalesinin 18. yy. sonlarına ait Osmanlı kaynakları üzerine yaptığı araştırmalar çok kıymetlidir. Bkz. Hakan Engin, "İbrail Kalesi'nin Modernizasyonu (18.Yüzyıl Sonu ve 19.Yüzyıl Başlarına ait Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre)", *Cumhuriyetin 89. Yılında Tuna Ve Karadeniz Bölgesinde Türk-Romen Dostluğu Türk-Romen Sempozyumu*, Brăila- Constanţa, 2012.

36 Mihai Maxim, "Romanya Tarihi İçin Tapu Tahrir Defterlerinin Önemi", s. 231-238.

37 Hakan Engin, "İbrail Kalesi'nin Modernizasyonu (18.Yüzyıl Sonu ve 19.Yüzyıl Başlarına ait Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre)".

38 Constantin C. Giurescu, *Istoricul Oraşului Brăila Din Cele Mai Vechi Timpuri Până Astăzi* (En Eski Zamanlardan Bugüne Brăila Şehrinin Tarihi), Bucureşti, Editura Stiinţifică, 1968, s. 83.

39 Constantin C. Giurescu, *Istoricul Oraşului Brăila Din Cele Mai Vechi Timpuri Până Astăzi* (En Eski Zamanlardan Bugüne Brăila Şehrinin Tarihi), s.83; Liviu Maxim, *Niyâbet-ul Turnu (1419-1829). Studiu monografic*.

40 Heat W. Lowry, *Studies in* Defterology. *Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Preface by Nejat Göyünç, İstanbul: The Isis Press, 1992, s. 3-18.

41 Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, s. 306-307; Irène Beldiceanu-Steinherr, N. Beldiceanu, "Règlement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVIe siècle)", *Südost-Forschungen*, Bd. XXXVII, s.1-40, 1978, s. 1-40.

Dobruca'da (Heterodoks) İslam, XIII. yüzyılda (H.662/M.1263-1264) ve Baba Saltık'tan sonra "Babadağ" diye adlandırılan yerleşim merkezinde "iskân lideri ve aşiret reisi bir Kalenderî Şeyhi ve bir Derviş-Gâzî", tarihsel bir şahsiyet olan (692/1293 vefat eden) Sarı Saltık Baba[42] ile başlanmıştır. Bu başlangıcı, çok değerli meslektaşım ve dostum Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, "Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü (XIII. yüzyıl)[43] adlı monografisinde mükemmel bir şekilde aydınlatmıştır.

Burada sadece şunları hatırlatmak isterim: Bu çok önemli olay, o zaman Bizans'ın hudut bölgesi (eyaleti) olan Dobruca'ya İmparator VIII. Mihail, Selçuklu Sultanı İzettin Keykâvus'a on, on iki bin kişilik Anadolu Türkmen aşiretini getirmesine izin vermiştir. Böylece eski Dobruca (Hun, Peçenek, Kuman) Türklüğüne yeni, mühim bir katman ilave edilmiştir. 1260 yılında komşu Deşt-ı Kıpçak'taki (Moğol) Altın Ordu Devleti hükümdarı Berke Han Müslümanlığı kabul etmiştir.[44] Bölgenin İslamlaşmasını kolaylaştıran diğer bir faktör, Sarı Saltık Baba'nın öncülüğünde yayılan İslam heterodoks, popüler İslam'dı. O kadar ki Sarı Saltık'ın "Müslüman evliyası mı yoksa Hristiyan keşişi mi olduğu meselesi"[45] doğmuştur. Bölgedeki Müslümanlar, Aya Yorgi (Saint Georges) ile Hızır İlyas'ı özdeşleştirmişlerdir. Bir nevi ortak İslam-Hristiyan inançları ve kültleri meydana gelmiştir ve gün geçtikçe kuvvetlenmiştir.[46]

Osmanlı döneminde 1416 yılında isyan eden Şeyh Bedreddin'in (Eflâk'a ve) Dobruca'ya geçişi, Sarı Saltık Baba'nın propagandası olan Dobruca'daki popüler İslam-Hıristiyanlık ve karşılıklı tolerans havasını göstermektedir.

Sarı Saltık Baba'nın kültünü ve onun gerçek türbesinin bulunduğu Dobruca'nın İslam merkezi olan Babadağ'ın önemini 1484 yılında Kili ve Akkerman fetihlerini yapan II. Beyazıt'ın ve 1538 senesinde Boğdan seferi dolayısıyla Kanunî Sultan Süleyman'ın yerel ziyaretleri kuvvetlendirmiştir. 1572 yılına ait bir Osmanlı belgesi Babadağ medresesindeki genç softaları (Levend softa tayfesi'ni) zikretmektedir.[47]

Osmanlı Devleti demografik politikası çerçevesinde klasik çağında Anadolu'dan bazı Yörükleri (Yörükân) Dobruca'ya getirtmiştir. Örneğin; Tekfurgölü, Hırsova ve Babadağ kazalarında 1016/1608 tarihli deftere göre, Yörükân-ı Tanrıdağı nâm-ı diğer Karagöz bulunurdu.[48] Diğer belgeler Dobruca'daki Evlâd-ı

42 Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü (XIII. yüzyıl)*", TTK Basımevi, Ankara, 2002, s. 64-91.

43 Bu karar verici olayın tarihsel şartları ve önemiyle ilgili detaylar için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü (XIII. yüzyıl).*

44 Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü (XIII. yüzyıl)*", s. 32-35.

45 Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü (XIII. yüzyıl)*", s. 71-72; 125-127.

46 Virgil Cândea, *Raţiunea Dominanta. Contribuţii la* İstoria *Umanismului Românesc/Hâkim Olan Akıl,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, s. 309-310.

47 BOA, *Mühimme Defteri,* cilt 19, 441 no-lu *hüküm.*

48 *BOA, A.DFE fonu,* 71 no.lu defter, s.11-24.

fatihân[49] hakkında veya Müslümanlığı kabul eden (Nev Muslim olan) Çingeneler (Çingenegân)[50] üzerinde bilgiler vermektedir.

Osmanlı Dönemi'nde (1878 yılına kadar) Kuzey (Romanya'daki) Dobruca Türk-Tatar İslam topluluğu tarihi, nüfusu, dini hayatı, kültürü, eğitimi ve eserleri gibi konular[51] ayrı araştırmaların konusudur.

49 *BOA*, *KK* (*Kepeci*) fonu, no.2486: H.1127/M.1715.

50 *BOA, KK (Kepeci)* fonu, no.1866/4:*Ruznâmçe Defteri,* s.94 *vs*.

51 Örneğin bkz. Giuseppe Cossuto, *Breve Storia dei Turchi di Dobrugia,* Con una Prefazione di Mihai Maxim, İstanbul, Edizioni Isis. 2005; Müstecib Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1966; E. Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri. Romanya, Macaristan,* I. cilt,; *Minarete pe cerul Dobrogei, Geamii* (2012) *vs*.

Kaynakça

Archivio di Stato di Venezia (Venedik Devlet Arşivi), Collegio V, Secreta, Relazioni, Busta 6, f. 13.

*Arhiva Ministerului Afacerilor Externe al României (*Romanya'nın Dış İşleri Bakanlığı), *Fond Constantinopol (*İstanbul Fonu*)*,vol.417, passim; apud Sava, Alina (2012).

AYVERDİ, E. Hakkı (sine anno), *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri. Romanya, Macaristan,* I.cilt, İstanbul (yılın neşri zikrolunmuyor.)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul, TTd no. 483, 977/ 1570; *KKd* no. 3800, 995/1586-1587; *TTd* no. 688, 1006/1597-1598; *TTd* no. 701, 1006/1597-1598; *TTd* no. 775, 1052/1642; *DCMMd no. 26983,* 1.M.1208- 05.08.1793 v.s. *EV.HKM. SR* no. 57, 60, 64, 65, 73, 77, 84, 85, 91, 92 vs.

*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (*2010), Ankara.

Beldiceanu-Steinherr**,** Irène-N. Beldiceanu (1978), "Règlement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVIe siècle)", *Südost-Forschungen*, Bd. XXXVII, s.1-40.

BİLGE, Sadık Müfıt(2010), *Osmanlı'nın Macaristan'ı. Osmanlı Hâkimiyetindeki Macaristan'ın Tarihî Coğrafyası ve İdarî Taksimâtı (1526-1718),* İstanbul: Kitabevi.

CĂLĂTORİ, III- VIII = *Călători Străini Despre* Ţările *Române/Romen Prenslikleri Üzerine Yabancı Gezginleri*, III, 1971; V, 1973; VIII, 1983; ed. M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu; VI, 1976 (Paul din Alep & Evliya Çelebi), ed. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa A. Mehmet, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

CÂNDEA, Ionel (2015), *Cetatea Brăilei. Istoric. Reconstituire. Valorificare/The Citadel of Brăila. History. Remodelling. Valorisation.* Prefaţă/Preface: Mihai Maxim, Coord. Versiunii Engleze: Constantin Ardeleanu, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I".

CÂNDEA, Virgil (1979), *Raţiunea Dominanta. Contribuţii la* İ*storia Umanismului Românesc/Hakim Olan Akıl,* Cluj-Napoca: Editura Dacia.

COSSUTO, Giuseppe (2005), *Breve Storia dei Turchi di Dobrugia,* Con una Prefazione di Mihai Maxim, İstanbul: Edizioni Isis.

DANİŞMEND, I. H. (s.a.), *Osmanlı Tarihi İzahlı Kronolojisi,* cüz 10, İstanbul.

DÁVİD, Géza (1999), "The Eyâlet of Temesvár in the Eighteenth Century", *Oriente Moderno,* XVIII, 1, pp.113-128.

DÁVİD, Géza (1997), *Studies in Demographic and Administrative History of Ottoman Hungary,* İstanbul: The Isis Press.

DOĞAN, Aslıhan (1993), *Tapu ve Kadastro Kuyûd-u Kadîme Arşivi Mufassal,* İ*cmâl, Evkâf ve Derdest Defterlerinin Toplu Katalogu,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ENGİN, Hakan (2012), "İbrail Kalesi'nin Modernizasyonu (18.Yüzyıl Sonu ve 19.Yüzyıl Başlarına ait Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre)", *Cumhuriyetin 89. Yılında Tuna Ve Karadeniz Bölgesinde Türk-Romen Dostluğu Türk-Romen Sempozyumu*, Brăila-Constanţa, 18-21.10.2012 (basılmaktadır).

FENEŞAN, Cristina (2004), *Cultura Otomană a Vilayetului Timişoara (1552-1716)*/Tımışvar Vilayetinin Osmanlı Kültürü (1552-1716), Timişoara: Editura de Vest.

FENEŞAN, Cristina (1993), "Recensements Fiscaux de l'eyalet de Timişoara Dans la Seconde Moitié du XVI. Siècle (d'après les Mühimme Defterleri)", *Revue des* Ėtudes *Sud-Est Européennes,* vol. XXXI, nr. 1-2.

FODOR, Pál (1996), "Das Wilajet Von Temeschwar Zur Zeit der Osmanischen Eroberung", *Südost-Forschungen*, Bd.55, s.25-44.

GİURESCU, Constantin C.(1968), *Istoricul Oraşului Brăila Din Cele Mai Vechi Timpuri P*ână *Astăzi* (En Eski Zamanlardan Beri Bugüne Kadar Brăila Şehrinin Tarihi), Bucureşti: Editura Stiinţifică.

HALASİ-KUN, Tibor (1984), "Haram County, and the Ottoman Modava Nahiyesi", *Archivum Ottomanicum,* IX,27-89.

HURMUZAKİ (1888), *Documente Privitoare la* İ*storia Românilor (*Romenlerin Tarihine Ait Belgeler), vol. III/2, ed. I .Slavici; (1893),Supl.II,vol.1, ed. I. Bogdan - Skupiewski, Bucureşti: Editura Socecu.

IŞIK, Mustafa (2008), " XVI. Yüzyılda Akkirman Sancağı", *Karadeniz Araştırmaları,* sayı: 18, s. 19-37.

İBRAM, Nuredin (1999), *Dobruca'daki* Müslüman Topluluğu Manevi Hayatından Sayfala*r, Dinî Hayatı ve Ana Dilindeki Eğitim,* Constanţa: Ex Ponto.

KATSAİTİS, M.A.(1742), "Călătorie de la Constantinopol la Iaşi şi de la Iaşi la Bucureşti în Anul 1742"/ 1742 Yılında İstanbul'dan Yaş'a ve Yaş'tan Bükreş'e yolculuk, edit, trad, note: Elena Moisuc şi Dumitru Limona, *Saeculum,* Iaşi, 1977, p. 64-97.

LOWRY Jr., Heath W. (1992), *Studies in* Defterology. *Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Preface by Nejat Göyünç, İstanbul: The Isis Press.

MAXİM, Liviu (2003): "L'échelle danubienne de Turnu (Holovnik, Kule) à la lumière de Nouveaux Documents Ottomans", *Romano-Ottomanica,* I, 2003, pp.117-126.

MAXİM, Liviu (2008), *Niyâbet-ul Turnu (1419-1829). Studiu monografic.* Teză de doctorat, Universitatea *Ovidius,* Constanţa, Conducător Stiinţific: Prof. Dr. Tasin Gemil, 2008 (Muzeul Brăilei, Istros Yayinevinde basılmaktadır).

MAXİM, Mihai (2008), *Noi Documente Turceşti Privind* Ţările *Române* şi *Inalta Poartă (1526-1602)*/ Romen Prenslikleri ve Bâb-ı 'Ali. Yeni Türk Belgeler (1526-1602), Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei.

MAXİM, Mihai (1973), "XVI. Asrın İkinci Yarısında Eflâk-Boğdan'ın Osmanlı İmparatorluğu'na Karşı İktisadî ve Malî Mükellefiyetleri Hakkında Bazı Düşünceler", *VII. Türk Tarih Kongresi-Bildiriler, II. Cilt,* Ankara, s. 553-566.

MAXİM, Mihai (1993), Ţările *Române* şi *Inalta Poartă.Cadrul Juridic Al Relaţiilor Româno Otomane* În *Evul Mediu.* Cu o Prefaţă de Prof. Halil İnalcık/Romen Prenslikleri ve Bâb-ı Ali. Orta Çağ Osmanlı-Romen İlişkilerinin Hukukî Çerçevesi (Prof. Halil İnalcık'ın Önsözüyle), Bucureşti: Editura Enciclopedică.

MAXİM, Mihai (1994, Neşri:1999), "Brăila'ya Ait Bilinen İlk Osmanlı Defteri (1587)", *XII. Türk Tarih Kongresi, 12-16 Eylül, Ankara 1994. Kongrede Sunulan Bildiriler,* III. Cilt, Ankara: TTK Basımevi, 1999.

MAXİM, Mihai (1999), *L'Empire Ottoman au Nord du Danube et l'autonomie Roumaine au XVIe siècle,* İstanbul: Les Ėditions Isis.

MAXİM, Mihai (2000), "İbrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c.21, s. 363-366.

MAXİM, Mihai (2002-1), "Kili", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c.26, s.1-3.

MAXİM, Mihai (2002-2), "Yeni Osmanlı Belgelerine Göre XVII. Yüzyılda Temeşvar Eyâletinden Mekke ve Medine'ye Gönderilen *Surre* Altını", *XIV. Türk Tarih Kongresi, 9-13 Eylül Ankara 2002. Kongrede Sunulan Bildiriler,* II.Cilt, II.Kısım, Ankara, 2005.

MAXİM, Mihai (2003), "Tuna-i 'Âmire.L'organisation Financière et Militaire du Danube Ottoman aux XVI. et XVII. Siècles à la Lumière de Documents Ottoman İnédits, *Romano-Turcica,* 1, Istanbul, The Isis Press.

MAXİM, Mihai (2003-2), "Lipova", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 27, s. 193-194.

MAXİM, Mihai (2005), "Modava", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 30, s. 221-222.

MAXİM, Mihai (2011), *Brăila 1711. Noi Documente Otomane* /Ibrail 1711.Yeni Osmanlı Belgeleri, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei.

MAXİM, Mihai (2012-1), *O* İstorie *a Relaţiilor Româno-Otomane, Cu Documente Noi Din Arhivele Turceşti. Vol.I.Perioada Clasică (1400-1600)/*Türk Arşivlerinden Yeni Belgelerle Osmanlı-Romen İlişkileri Tarihi. I. Cilt. Klâsik Çağ (1400-1600), Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei.

MAXİM, Mihai (2012-2), "Tımışvar", *TDV* İslam *Ansiklopedisi,* c. 41, s. 94-95.

MAXİM, Mihai (2012-3), "Tulça", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 41, s. 360-361.

MAXİM, Mihai (2013-1), "Romanya Tarihi İçin Tapu Tahrir Defterlerinin Önemi", *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi/International Congress of "The Ottoman Geopolitics Management of Cultural Archive Heritage and Role of Land Registry Archives", 21-23 Kasım/November 2012,* İstanbul*, Bildiriler*, cilt I, Ankara, 2013, s.231-238.

MAXİM, Mihai (2013-2), *Brăila Otomană, Materiale Noi Din Arhivele Turceşti, Registre de Recensământ Din Secolul 16* / Osmanlı Ibrâili. Türk Arşivlerinden Yeni Malzeme. 16. Yüzyıla Ait Tahrir Defterleri, Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei.

MAXİM, Mihai (2013-3), "Varad", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43.

MAXİM, Mihai (2013-4), "Yanova", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43, s. 316-317.

MAXİM, Mihai (2013-5), "Yergöğü", *TDV İslam Ansiklopedisi,* c. 43, s. 413-414.

MAXİM, Mihai (2014-1), *O istorie a Relaţiilor Româno-Otomane, Cu Documente Noi Din Arhivele Turceşti. Vol.II.De la Mihai Viteazul la Fanarioţi (1601-1711/1716)/* Türk Arşivlerinden Yeni Belgelerle Osmanlı-Romen İlişkileri Tarihi, II.Cilt. Mihai Viteazul'dan Fenerli Voyvodalara Kadar 1601-1711/1716), Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei.

MAXİM, Mihai (2014-2), "Osmanlı-Romen İlişkileri Tarihi Üzerine Başlıca Osmanlı ve Romen Arşiv Kaynakları", *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı* İmpartorluğu*,* Editörler: Yonca Köksal, Mehmet Polatel, Koç Üniversitesi / Vekam, Ankara, 2014, s.163-170.

MAXİM, Mihai (2015), *Regimul Creştinilor* în Casa Islamului, *Cu Privire Specială Asupra Kazalei Brăila (1538-1828)* În *Lumina Documentelor Din* Arhiva Otomană *Din Istanbul* / Dâr al-İslam'*da* Zimmilerin Rejimi, İstanbul Osmanlı Arşivi'ndeki Belgelerin Işığında İbrail Kazasına *(1538-1828) Özel Bir Bakış,* Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I".

MAXİM, Mihai (2001), *Romano-Ottomanica Essays & Documenta from the Turkish Archives,* Istanbul: The Isis Press.

Minarete pe Cerul Dobrogei, Geamii, Minarets in a Dobrogea Sky, Bucureşti: Igloomedia, 2012 (Metin Yazarları: Cristian Brăcăcescu, Mihai Maxim).

OCAK, A. Yaşar (2002), Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII.Yüzyıl), TTK Basımevi, Ankara.

QUİNET (1857): Edgar Quinet, Opere alese /Seçmeler II, Traducere şi Selecţie: Angela Cismaş, Bucureşti: Editura Minerva,1983; Fransızca Aslı: Edgar Quinet, Les Roumains, Allemagne et l'Italie, Mélanges*,* Paris, 1857.

SAVA, Alina (2012), Relaţiile României cu Imperiul Otoman în Perioada 1878-1912/ 1878-1912 Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'yla Romanya'nın İlişkileri, Doktora Tezi (basılmaktadır).

SELÂNİKÎ, Mustafa Efendi (1989), Tarih-i Selânikî*,* I-II, Hazırlayan: Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

SERTOĞLU, Midhat (1958), Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul.

ÜLKÜSAL, Müstecib (1966), Dobruca ve Türkler*,* Ankara.

YILDIRIR, Mehmet, Songül Kadıoğlu, Ayşe Dalkıran (2012 a), Osmanlı'da Tapu Arşivi, (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 4. Baskı, Hazırlayanlar: M.Y., S.K., A.D.), Ankara.

YILDIRIR, Mehmet, Songül Kadıoğlu, Ayşe Dalkıran (2012 b), Kuyû*d*-u Kadîme Katalogu*,* Hazırlayanlar: M.Y., S.K., A.D., Ankara.

Applied Environmental Ethics in Ottoman Legal System in the Multi-Religious Balkans: The Case of Bitola (Macedonia) with Reference to the Sijillāt al-Sharʿiyyah

Mesut IDRIZ

Prof. Dr., International University of Sarajevo

Summary

After the Ottoman withdrawal, numerous researchers of the Balkan peoples evaluated centuries of Ottoman domination in a negative and often hostile manner by interpreting it in a nationalistic and often myopic view. Based on archival materials left by the Ottomans, it has become incumbent upon the students to investigate and analyze as objectively as possible the history of Ottoman rule and its legal system in this region. Among all the documents contained in the archives those of the Sijillat al-Sharʿiyyah (Islamic Judicial Records) are considered to be the most important, where in them the reliable objective case-by-case sources are found, not only in legal aspects but also in socio-economic matters and religio-cultural institutions related to both Muslims and non-Muslims. In recent decades, the notion of "Applied Sharīʿah and Ethics" has been used in a loose manner without a real and proper definition, mostly in matters related to the legality of contempo-

rary business transactions. This paper will attempt to discuss and present the correct meaning of applied Sharīʿah and ethical approach by claiming that the most spectacular sources are the recorded documents preserved in the Sharīʿah courts. In order to do so, the paper will focus on two combined points: the Ottoman judicial records and the famous Balkan region of Ottoman Bitola (formerly known as Manastir) in Macedonia, where the former archival documents are found. Bitola is chosen as a model for how the Islamic laws were applied during the dominance of Ottoman Empire in the territory. It is well-known that the region of Bitola was a melting pot and a mosaic of various ethnic groups mainly Greek, Turk, and Albanian, as well as different religious beliefs comprising of Muslims, Christians and Jews. Its area of concentration will be the price of commodities (narh) and the guilds manufacturing products (asnaf) from environmental ethical point of view. It is hoped that this paper, which is based on various cases particularly related the Ottoman applied ethics in saving the environment, could lead to further researches as it further asserts that there is urgent need to have well organized regional studies on the Sharīʿah judicial records from ethical angle in the Muslim world.

Çok Dinli Balkanlarda Osmanlı Hukuk Sisteminde Uygulanan Çevre Etiği: Sijillāt al-Shar'iyyah Referanslı Bitola (Makedonya) Olayı

Özet

Osmanlının çekilmesi ile birçok Balkan halkına mensup araştırmacı Osmanlı hakimiyet dönemini milliyetçi ve sıkça uzağı göremeden bir yorumla olumsuz ve düşmanca üslup ile değerlendirmiştir. Osmanlı hakimiyetin ve bölgedeki hukuk sisteminin Osmanlıdan kalma arşiv materyallerine göre mümkün olduğu kadar tarafsız bir şekilde araştırılması ve analiz edilmesi öğrencilerin görevi haline gelmiştir. Arşivlerde bulunan belgeler arasında Sijillat al-Shar'iyyah (İslami Adli Sicil) en önemlileri olarak sayılmakta çünkü bu belgelerde hem Müslümanlar ve Müslüman olmayanlarla ilgili hukuki, sosyo-ekonomik konuları ve dini-kültürel kurumlarla ilgili güvenilir tarafsız vaka bazlı kaynaklar mevcuttur. Son yıllarda, "Uygulamalı Şeriat ve Etik" kavramı çoğunlukla çağdaş ticari işlemlerin yasallığı ile ilgili konularda, gerçek ve doğru tanımı olmadan gevşek bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu bildirinin amacı Şeriat mahkemeleri tarafından saklanan kayıtlı belgelerin en muh-

teşem kaynakları olduğunu öne sürerek uygulamalı Şeriatın doğru anlamını ve etik yaklaşımını sunmak ve tartışmaya açmaktır. Bunun yapılabilmesi için bildiride iki birleşik nokta üzerine odaklanılacaktır: Osmanlı adli sicil kayıtları ve bu dokümanların bulunduğu arşivlerin olduğu Makedonya'daki meşhur Balkan bölgesi Osmanlı Bitola (daha önce Manastır olarak bilinen). Bitola İslami yasaların Osmanlı İmparatorluğu›nun egemenliği sırasında nasıl uygulandığını göstermek için model olarak seçilmiştir. Bitola bölgesinin Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi ağırlıklı Yunan, Türk ve Arnavutlarla birlikte çeşitli etnik grupların yanı sıra farklı dini inançların mozaiği potası olduğu bilinmektedir. Çalışmanın odak alanı çevresel etik açısından emtia fiyatları (narh) ve loncaların imalat ürünleri (asnaf) olacaktır. Osmanlı tarafından çevrenin korunmasını amaçlayan etiğin uygulanmasına dayalı vakalar hakkında işbu bildirinin İslam dünyasında etik açıdan Şeriat adli sicil kayıtlarının iyi düzelenmiş çalışmalara acilen ihtiyaç olduğu iddiası ile ileri düzeydeki araştırmalara yol açması ümit edilmektedir.

Introduction

Ottoman state and its applied rules and regulated laws concerning society in dealings among humans and between human-nature relations are considered highly significant subject for a worldly empire that stretched from Indic world to the Balkans in Europe and Morocco in North Africa which its existence lasted for the period of over a half millennium. Undoubtedly, this great Muslim state paid immense attention to the contextual and conceptual meaning of environment as well as its application in the concerned society. Taking into consideration the ethical and legal aspects, the Ottoman rulers and governors issued various decrees; scholars compiled many treatises; established offices and institutions in applying the laws, educating communities, issuing summons, and other related matters, as it will be elaborated in this paper, regarding the ethical dimension of environment and its awareness. Besides Qur'anic verses and the Prophetic approach, this consciousness is clearly indicated in the works such as Kinalizade Ali Efendi's *Akhlaq-i 'Alai* (The Highest Ethics), who authored the book during the first half of the 16th century, whereby it deals greatly on the universal issues concerning politics, ethics and environment. We may find large number of fatwa compilations by the Ottoman scholars in this regard; among them is Shaykh al-Islam Ebu Es-Su'ud Efendi's *Fatawa-i Ebu Es-Su'ud*, who is very well known as strict environmentalist.[1] Ethics and environmental subjects are also found in the works of Divan poetry.[2] These are just few examples from the theoretical point of view. However, practical aspects of environmental ethics during the Ottoman era are found mainly in the following four sources: 1) *Ferman*s of the Ottoman Sultan issued to and ordered for the adherence by the high ranking governors and regional officers; 2) *Qadis*' compilation of judicial records called Şer'iyye *Sicilleri* (*Sijillat al-Shar'iyyah*), in which we are going to give a glimpse on this source later in this presentation and we will be basing our argument and discussion mainly by referring to this important source; 3) *Waqf* deeds related directly or indirectly to the subject of ethic and environment; and 4) Muslim and non-Muslim Travelers Accounts who visited the Ottoman lands and described the environment of cities/towns/villages, architectural monuments, urban and rural dwellers and their approach towards the environmental ethics.[3] With the exception of the last one, the former three sources are found in different archives which remained and preserved from the Ottoman period, and it is estimated that this could be over a hundred million documents, though not all of them are kept in Turkey but in

1 It is recommended that Ebu Es-Su'ud Efendi's *fatwa*s should be studied and examined by contemporary scholars as it has yet to be explored and understood well his contributions in the area which we are concerned in this paper.

2 For a comprehensive work in this, see M. Necat Sefercioglu, *Divan* şiirinde Çevre [Environment in Divan Poetry], at http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/nejat_sefercioglu_divan_siirinde_cevre.pdf (Accessed on 24.02.2015)

3 For detailed study, see Mesut Idriz, *The Balkan City of Ottoman Manastir*, (Kuala Lumpur: Pelanduk, 2010), and Ibrahim Ozdemir, "Osmanli Toplumunda Cevre Anlayisi", in *Turkler* ed. by H. C. Guzel and K. Cicek (Ankara: Yeni Turkiye Yayinlari, 2008), vol. 10, pp. 598-610.

various countries that were under the Ottoman dominion throughout the Balkans, Middle East and North African regions. Being multiracial, multiethnic and multi-religious Empire covering significant parts of the meeting point of three continents of Euro-Afro-Asia, it was necessary for the Ottomans to think seriously about the environment and from time to time regulate the laws related to it.

The major objective of this paper is to provide historic-legal information and contribute towards the understanding of values and attitudes of the societies in relation between human being and environment in the Muslim Ottoman Empire. It is very difficult, of course, to deal and discuss this subject in general scope as we stated that the Ottoman Empire covered wide geography and existed for a long period of time; however, we will limit our self to the Balkans and particularly to the major administrative district (*sancak* or later *vilayet*) of Bitola (Manastir), which covered present-day Macedonia, Albanian and North Greece regions. It is useful to mention here that this area was the longest serving region of the Ottomans, where it was conquered immediately after the establishment of the Empire and dissolved by the dissolution of the Empire. It is believed that the reason behind this is that the whole region fall in line with the old Roman highway namely Via Egnatia, which served for more than two millenniums as the major route connecting the Silk Road in Istanbul and Europe via Rome. As a matter of fact, it attracted settlers of various races, ethnicities and religions of the world.

However, before proceeding with this subject, we should briefly touch upon the material source of *Qadi*'s judicial records, its meaning and definition in order to have a clear picture of the content. *Sijillat al-Shar'iyyah* or *Qādī Sijil*s of the Ottoman Empire were books compiled at law courts throughout the empire. Although this sort of book antedates the Ottoman period in Muslim history, however, the only books known to have survived to the present day were compiled in Ottoman courts.[4] The *Sijillat al-Shar'iyyah* were local court record books generally written in single handwritten copies. After compilation, they were preserved at many sites in courts, used and consulted for reference occasionally over one or two generations.[5] They were preserved locally, where some were stolen or destroyed in wars, while others were burned or became rotten from exposure.[6] These judicial records contain various types of documents, which generally are of two kinds: 1) those that were issued by the *Q*ādī himself; and 2) those issued by other authorities and recorded in the *sijil* by the *Q*ādī. The documents belonging to the first kind usually cover the largest portion of each *sijil*. Among those that

4 Galal H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, (Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979), p. 1.

5 *See* Mesut Idriz, *The Balkan City of Ottoman Manastir*, pp. 10-12.

6 For instance, here are given two such examples of burn and steal, first a fire in 1884 burned all the *sijil*s preserved in Beypazarı, an important town on the caravan route from Ankara to Istanbul, and second in 1580 the *Q*ādī of Anduğı, a place near Niğde, took to flight with 40-50 *sijil*s in an attempt to conceal a series of crimes he committed. The documents for both examples are set forth by Halit Ongan, *Ankara'nın 1 Numaralı* Şer'iye *Sicili*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), pp. viii-ix.

belong to this kind are mainly *hüccet*s, *i'lâm*s, and *murâsele*s. *Hüccet*s are all kinds of evidences, testimonies, or proof letters issued by a *Q*ādī on various legal cases such as marriage, divorce, guardianship, contracts of buying and selling, charter of the endowments (*waqfiyyah*, *vakfiye*), and others. *I'lâm*s are all kinds of decisions carried out according to the judgments of the *Q*ādī on various issues such as debt, theft, adultery, punishment, and so on. *Murâsele*s are all official correspondence on various matters between a *Q*ādī and officials under his authority.[7] The documents of the second kind usually cover the minor portion of each *Q*ādī *Sijil*, and among those that fall under this kind are mainly *fermân*s and *emîr*s, *berât*s, *buyuruldi*s, *tezkere*s and *temessuk*s. *Fermân*s and *emîr*s are various decrees, orders, policies and regulations issued directly from the Porte by the sultan on various matters, which were addressed to all high-ranking officials including the *Q*ādīs. *Berât*s are imperial patents to fill certain positions, such as *qādī*, *imām* and *mutawallī* (*mutevelî*), which were also issued by the Porte. *Buyuruldî*s are orders issued by the *Sadrazam*s (Grand Viziers), *Beylerbey*s (Governors) and *Kazasker*s (high-ranking military judges) on matters that were addressed to the *Q*ādī and other government officials. *Tezkere*s and *temessuk*s are important correspondences and legal documents issued by the lower administrative officials and others, which were recorded in the *Sijil*s.[8]

After this brief account of the judicial records and their content, the question of the significance of these books can now be raised. Scholars and historians are unanimous that among other sources on Ottoman history, the court records undoubtedly play an important role to the extent that they are considered the primary sources.[9] However, most Ottoman historians have only had a cursory familiarity with these judicial records. A few historians have read them looking for particular kinds of documents, such as imperial orders, or materials related to the relation between Muslims and non-Muslims, or local traditions.[10] Until recently no systematic study of these records has ever been undertaken, with the exception of a few studies dealing only with a particular city or region.[11] Similarly, some local historians in several Turkish cities have read the judicial records of their cities

7 Mesut Idriz, pp. 12-13.

8 *Ibid.*

9 Historians of Islam and the Middle East, in particular Ottoman history, have long recognized that these official books of the *Qādī*s provide the materials from which the legal, administrative, social and economic history of the Ottoman Empire, which include the Middle East, North Africa and the Balkans, will be eventually written. Among the historians in question are Fuad Köprülü, Halil İnalcık, Stanford Shaw, Mehmet İpşirli, T. Mümtaz Yaman, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Halit Ongan and Ronald Carlton Jennings, all well-known contemporary scholars.

10 For instance, there are two examples of this kind of works, where the first one is pertinent article on the *waqf*s of Ankara by Halit Ongan, "Ankara Şer'iye Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", in *Vakıflar Dergisi*, 5 (1963), pp. 213-223; and work on the conversions (*ihtidâ*) in Bursa by Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da* İhtida *Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994).

11 *See* Ronald C. Jennings, *The Judicial Registers (*Şer'i *Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, A Ph.D. Dissertation, (Michigan: UMI, 1985); and Rifat Özdemir, *XIX. Yüzyılın ilk yarısında Ankara*, 2nd reprint, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basimevi, 1998).

extensively and have even published transliterations and summaries of interesting books. However, although few historians have had an understanding of the old judicial procedure, yet in general they lack the formal training necessary to use the *sijil*s effectively as sources for administrative, legal, social, and economic history.[12]

Although thousands of these records survive to the present day, any attempt to determine precisely what survives where is premature. As stated earlier, most of them are kept in the archives, or museums, or other places in both Muslim and non-Muslim countries. In Europe, with a few exceptions, the surviving number of *Sijillat al-Shar'iyyah* date from the later period of the Ottoman Empire, after the long series of Ottoman defeats in the last quarter of the 17th century. In the Balkans, an almost complete list of those surviving in Bulgaria have been published;[13] Two judicial records survive from Hungary;[14] an important and large collection survives from Bosnia, Macedonia and Greece; and a very few other judicial records survive from several of the Southeastern European countries.[15]

As far as the Arab world is concerned, formerly part of the Ottoman Empire, there are many surviving *Sijillat al-Shar'iyyah* belonging to different countries. Almost two thousand are preserved in Egypt at the Court of Personal Status in Cairo.[16] The surviving numbers of judicial records in Israel are those of Jaffa and Jerusalem, where the former ones date back to the period of Napoleon.[17] Jon Mandaville has surveyed the *sijil*s of Jerusalem, Damascus, Aleppo, Homs, and Hamah, but has given no indication as to whether any may still survive in the other cities of Syria, Jordan and Lebanon.[18] He has been informed that records exist from Baghdad and Basra.[19] The judicial *sijil*s dating from about the time of the Ottoman conquest also exist in Cyprus,[20] and the Northern African coun-

12 Besides the *qādī sijil*s, there is also the lack of the formal training necessary to use the Ottoman archival documents in general. See Halil Inalcik, "The Turks and the Balkans", *TRBS*, 1 (1993), Istanbul, pp. 38-39.

13 For instance, *see* Galab Galabov, *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, trans. By H. Duda, (Munich, 1960); and J. Kabrda, "Les registres turcs des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de le Bulgarie", in *Archiv Orientalni* (*AO*), 19 (1951).

14 One belongs to Temesvar (1651-1653) and the other to Karansebes and Lugos (1673-1675). *See* Klara Hegyi, "The Terminology of the Ottoman-Turkish Judicial Documents on the Basis of the Sources from Hungary", in *Acta Orientalia*, 18 (1965), pp. 191f.

15 Mesut Idriz, pp. 15-17.

16 For the *sijil*s of Egypt see the works of both Stanford J. Shaw, "Cairo's Archives and the History of Ottoman Egypt", *Report on Current Research, Spring 1956*, (Washington: Middle East Institute, 1956); and Jean Deny, *Sommaire des Archives Turques du Caire*, (Cairo, 1930).

17 Jon E. Mandaville, "The Ottoman Court Records of Syria and Jordan", in *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*), 86 (1966), p. 313.

18 Ibid., p. 315-318.

19 This claim is cited in R. C. Jennings, *The Judicial Registers (*Şer'i *Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, Ph.D. Dissertation, p. 24.

20 *See* Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World (1571-1640)*, (New York: New York University Press, 1993), where the work is based mostly on the *qādī sijil*s of Cyprus.

tries.[21] There must be *Qādī* records from cities of the Arabian Peninsula namely Makkah (Mecca), Madīnah (Medina), and elsewhere, and it would be also possible that court records are available from the Georgian and Armenian areas of the Caucasus, but no mention appears in the standard article materials on Ottoman history.

Some earlier Muslim courts considered the *sijil*s to be the property of the *Qādī*, to be left in his possession, an arrangement that may have been adequate for a judicial system in which *Qādī*s were notable local members of the council of *'ulamā'* who served for long periods of time, and in which evidence of the written word was not held in high esteem. However, the situation in the Ottoman Empire was different, where the *Q*ādī judicial records were preserved locally and were never sent to the Porte. For instance, the judicial records in the Balkan region were preserved by the court locally.

In Southern Balkans, namely the region which is under study in this paper, i.e. Bitola, there is more than two hundred *Sijillat al-Shar'iyyah* dating from the beginning of the 17th century until the beginning of the 20th century. Before the Second World War they were housed at the Vakıf Library (Vakufska Biblioteka) in Bitola. After the war they were transferred to their present location in the Macedonian State Archives in Skopje (the capital of the Republic of Macedonia) where they now represent the principal holdings remaining from the Ottoman period.

After giving an illustration on the meaning of *Sijillat al-Shar'iyyah* and their content, we shall proceed with the subject of applied environmental ethics in the region of Bitola of the Balkans where we will principally base our discussion with reference to the *Qadi*'s judicial records. The documents pertaining to the matter of our interest covers large area of socio-economic and legal-administrative issues. In order to be systematic in our study, we are going to focus to the two very significant interrelated areas of the Ottoman legal system with reference to the Balkans: first is the function of the Muslim institution of *Hisbah* and its chief officer the *Muhtasib*; and followed by the implementation of the tradition of *narkh*. Both elements have direct relations with the problem of ethics and environment, whereby they deal with the great instance on various issues concerning human being and nature relations. These two areas of study and practice, as will be seen below, put the universal ethical principles in relation to the environment, which could shed light on the Muslim past, teach the present day practitioners and imagine the better future for mankind.

Nevertheless, before giving further elaboration on these two issues, we shall briefly cite some examples whereby the Ottoman Sultan sent his *fermans* (decrees) to the regional *Qadi* of Bitola related to the issues concerning ethical orders

21 Among the works on North African countries *see* Jacques Berque, "Petits documents d'histoire sociale marocaine: Les archives d'un cadi rural", in *Revue Asiatique*, (1950), pp. 113-124.

and actions to be taken by the *Qadi*. The imperial correspondences addressed to the *Qādī*s of Bitola are all found in the judicial records, insofar as they survive. The followings are summaries of two such correspondences:[22]

"To the *Qādī*s of Manastir, Kesriye, Dirame(Drama), Sari-Göl, Florina, and other officials [of Bitola Region]: Know that you have delayed making the necessary arrangements to transport food and other necessary items by animal train to the Porte. Urgency requires that you take immediate action. I expect my orders to be carried out immediately without further delay. Issued on the 9th Rabīʿulevvel, 1192 A.H."[23]

"Regarding the *timâr* [fiefdom][24] from the villages of Bistriçe and others from the *nâhiye* of Manastir [Bitola Region] in the amount of 6962 *akçe*s, which belonged to the brothers Ismail and Mahmud, sons of Ibrahim. Ismail b. Ibrahim made a petition to the Porte [Sultan] that his brother Mahmud produced a false *berât* claiming that the *timâr* in question belonged to him. Mahmud's claim was examined and many officials bore witness that his *berât* was deception. As a result, the Porte issued a *fermân* in the year 1191 A.H. dismissing Mahmud and re-appointing Ismail as the *timâr* of these villages. But the *Qādī* of Manastir had to investigate the matter and take legal action against Mahmud."[25]

Sometime the *Qadi* of Bitola wrote petition to the Sultan or Imperial Palace informing on the environmental matters or problems. For example:

"To the Porte: For the sake of the protection of sheep and other animals from bandits and thieves, it has been suggested, by the representatives of the people to employ several people as protectors. We have already appointed 40 people in total for this position from different villages. We hope Your Excellency approves and issues a *fermān* regarding this matter. Recorded in the middle of Şevvâl, 1188 A.H. Proposed by Hafiz-Zâde Mustafa [*Qādī*] of Manastir [Bitola]."[26]

Having given some examples of the correspondences between the *Qadi* of Bitola and the Ottoman Sultan at the Porte, we shall continue first with the institution of *Hisbah* and its scope provided with examples from the judicial records of Bitola, and then followed by the practice of a highly important tradition of *narkh* system.

The institution of *Hisbah* and its officer *Muhtasib* in the early Islamic tradition was a person of immense power, a "police chief", patroller of bazaars, and guardian of public morals. According to al-Māwardī, the *Muhtasib* had jurisdiction exceeding that of the *Q*ādī. This meant that a *Muhtasib* could investigate a suspicious matter even when no complaint had been lodged and that he had the

22 Archival sources of Bitola Judicial Records are cited as follows: e.g. *Sijil*: #54-2a-3, meaning Manastir *qādī sijil* (judicial record book) number 54, page 2a, entry 3.

23 *Sijil*: #62-15b-1.

24 A *timar* was land granted by the Ottoman Sultans to certain distinguished people called *Timariot*.

25 *Sijil*: #62-12b-1.

26 *Sijil*: #60-63a-3.

power to suppress wrongdoing (*ta'zīr*). However a *Muhtasib* could not consider any matter not involving a wrongful act, this was left to the domain of a *Q*ādī alone, a *Muhtasib*'s jurisdiction was restricted only to matters where a confession or admission has been made.[27] During the earlier periods of Islam, apart from patrolling bazaars and controlling prices in the market, the office of *Muhtasib* was also guardian of public morals, based on the Islamic rule "*al-amr bi'l-ma'rūf wa al-nahyi 'an al-munkar*" (enjoining good and forbidding evil). A *Muhtasib* was an officer with many duties, part of which involved ensuring public order and ensuring that religious rules are adhered to accordingly. Later on, in particular during the Ottoman Empire, the office of *Muhtasib* was limited only to controlling bazaars and market prices. In addition, he was among the primary assistants to the *Q*ādī, his position was not autonomous unlike, as can be the earlier periods of Islam where from-time-to-time he could issue a warning and even criticize the *Q*ādī. A *Muhtasib* acting on the orders of the *Q*ādī had to control and inspect the products in the market in general. In addition, he had to make sure there was no monopoly or black marketers, to inspect guilds, weights and measures, to control quality and cleanliness, and to charge the unscrupulous with court action.[28]

It is worth mentioning, the Ottoman *Muhtasib*s of Bitola fulfilled only the duties of the marketplace, not those related to morality. They did not deal with hardcore criminal investigations of any sort—such powers belonged to the offices of the *Qādī* directly. The *Muhtasib* did not bring people to court for matters outside the scope of the bazaar and the products of all kind.[29] Any prosecution requested by him involved business practices using faulty weights and measures, violations of the consumers' norms, causing obstructions and disorder, public complaints in the protection of nature and the public goods, or all sorts of cases related to the market place. For example, "the *Muhtasib* Yusuf brought the bakers of Bitola (Manastir), Mustafa, Kasim, Peyo, Todor, Ahmed, Haso and others, to court. They had refused to sell bread to the public and as a result many complained. The *Muhtasib* asked the court to punish them if the bakers continued to be defiant."[30]

Those who were sincere and pious were suited for the office and were appointed as *Muhtasib*s by the *Qādī* of Bitola. To be a *Muhtasib* did not require

27 Abu'l-Hasan Al-Māwardī, *Al-Ahkām al-Sultāniya: The Laws of Islamic Governance*, trans. by Asadullah Yate, (London: Ta-Ha Publishers, 1996), pp. 337-362.

28 R. Levy, "Muhtesib", *Islam Ansiklopedisi*, vol.: 8, p. 532.

29 It is noteworthy that Uriel Heyd found the *muhtasib* in the 15th and 16th centuries used for investigating many of the criminal cases and bringing criminals to court on several charges. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 232. It is interesting because it can be stated quite categorically that this finding in the later centuries, particularly during 17th and 18th centuries, is that the *muhtasib* was never used for that purpose either in Manastir or in Bursa. For more information about Bursa see Haim Gerber, *State*, *Society*, *and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, (Albany: State University of New York, 1994), p. 69, f. 51-52.

30 *Sijil*: #8-15a-5; the original document is published together with its translation in *Turskite Dokumenti za Istorija na Makedonskiot Narod*, vol: 4, p. 39 and appendix 50.

profound knowledge of the *Sharī'ah* (Islamic law). Some of *Muhtasib*s were professional shopkeepers and traders. For instance, both Mehmed and Haci Ramadan were appointed *Muhtasib*s of Bitola, prior to which the former was a butcher while the latter a greengrocer.[31]

Unlike other officials, the duration of service for a *Muhtasib* in Bitola was on a one-year term. If there were no complaints against the *Muhtasib* from the public, in particular from the guilds, or if they were fully satisfied with the performance of his duties, then he was re-appointed for another term. This practice was in order to avoid from any kind of misuse of the office and involvement with any form of the corruption. For example, the *Muhtasib*s Yusuf, Huseyin, and Ali, after completing their one-year term; they asked the court to renew their position for another term.[32] However only the *Qādī* of Bitola had the right to reject his or their reappointment to the office of *Muhtasib*, and to dismiss or sack a *Muhtasib* before his term ends. For example, "the people of Bitola region, including the guilds, complained and filed litigation against the *Muhtasib* Yusuf *bin* Bayram, accusing him of drinking wine, assaulting and maltreating the guilds and customers of the bazaar. They did not want him to be the *Muhtasib* of Bitola (Manastir) any longer. According to the litigation, the *Qadi* of Bitola sacked Yusuf from office."[33]

The number of *Muhtasib*s in the region of Ottoman Bitola depended on need. Usually there were between two and five *Muhtasib*s at one time. For example, the *Muhtasib*s Bâlî, Musli, Bayram, Mehmed and Haci Ramadan, all served at the same time. [34] Also the *Muhtasib*s Ali *bin* Ibrahim, Huseyin *bin* Huseyin and Mustafa *bin* Hasan served at the same time.[35]

The office of *Muhtasib* was frequently mentioned in the *Q*ādī records and exclusively with regard to patrolling the bazaars. The *Muhtesib*'s name occasionally appeared next to a listing of official fixed prices (*narkh*); therefore, it is necessary to clarify the meaning of *narkh* and its practice in the Ottoman legal system with the special focus to the Balkan region of Bitola.

The term "*narkh*" is Ottoman-Turkish derived from the Persian word "*nirkh*", meaning market prices, rates, ratios, etc.[36] It is equivalent to the Arabic term "*si'r*" (plural: *as'ār*). Technically it means the market price for certain goods and services determined by the relevant authorities. In the Ottoman Empire all sorts of goods, commodities and services were subjected to the institution of *narkh*.

31 *Sijil*: #3-84a-3, the original document is published together with its translation in *Turskite Dokumenti za Istorija na Makedonskiot Narod*, vol: 2, p. 138 and appendix 259.

32 *Sijil*: #2-21a-10; the original document is published together with its translation in *Turskite Dokumenti za Istorija na Makedonskiot Narod*, vol: 1, p. 130 and appendix 194.

33 *Sijil*: #3-94a-4, the original document is published together with its translation in *Turskite Dokumenti za Istorija na Makedonskiot Narod*, vol: 2, p. 143 and appendix 270.

34 *Sijil*: #3, *passim*.

35 *Sijil*: #54-5a-3.

36 F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, 8th impression, (London & New York: Routledge, 1988).

In Islamic law, all sorts of business, buying-and-selling, and trade are based on mutual agreement of both parties, buyer and seller. Based on the *Hadīth* of the Prophet Muhammad, Allah Almighty alone knows the value of goods, and He alone can determine their value. However, in another *Hadīth* He explicitly forbade unjust profit.[37]

Contrary to the opinion of certain jurists, who disapproved of its practice, the Ottomans considered the practice of *narkh* very important to the extent that it became a well-developed institution. In the opinion of the ruling class and the *ʿulamāʾ* of the Empire the practice of *narkh* ensured prosperity among the people who were being ruled. Some Ottoman scholars, especially those who were engaged in theoretical aspects of many issues in the government, almost always emphasized *narkh* in their works, and also frequently advised government officials to be concerned with and exercise control of *narkh*. Amongst them, for instance, was the Grand Vizier Lütfi Paşa during the reign of Kanûnî Sultan Suleyman (the Lawgiver) (1520-1566). In his magnum opus Âsafnâme he expounded upon the subject and stressed that *narkh* is one of the most important issues of government, and therefore its officials, particularly viziers, should be concerned with it.[38] *Narkh* was practiced in all the lands of the Ottoman Empire, including the Balkans, from the earlier periods until the second half of the 19th century.[39]

According to Mubahat Kütükoğlu, a well-known Ottoman historian, *narkh* for goods was determined in connection with two circumstances: usual and unusual. The former was practiced every season or twice a year, in some cases for certain goods only every few days. The latter was set only during an emergency, such as during wars or natural disasters, where the prices of goods usually increased.[40]

Determining the *narkh* for goods was generally the duty of regional or local *Q*ādīs, although rarely, in this regard the Porte issued *fermân*s.[41] On some occasions if the guilds (*esnâf*) were not satisfied with the prices of certain goods that were set by the *Q*ādī or there was a need to readjust them, they appealed to the court (or in some cases to the Porte) asking the *Q*ādī to look into the matter.

37 See the following works where in this regard few *hadīth*s are cited: Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983), p. 3; and Mehmet Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol.: 2, pp. 654-655.

38 In addition to this, some of the Ottoman scholars who discussed the subject of *narkh* in their works are as follows: Muverrih Âlî Mustafa Efendi in his *Fusûsu'l-hall ve'l-'akd ve usûlu'l-harc ve'n-nakd*, Hezarfen Huseyin Efendi in both of his *Tenkih-i Tevârih-i Mulûk* and *Telhîsu'l-beyân fî Kavânîn* Âl-*i Osman*, and Sarı Mehmed Paşa in both of his *Nesâyihu'l-vuzerâ ve'l-umerâ* and *Zubdei Vekayi'ât*. For all those scholars and others, see Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, pp. 4-8. In this regard, see also Mehmet Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol.: 2, pp. 655-656.

39 Mehmet Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol.: 2, p. 657; and Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı Iktisadî Yapısı", in *Osmanli Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. by Ekmeleddin Ihsanoğlu, vol.: 1, p. 564-565.

40 Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, pp. 9-12.

41 An example for a *fermân* that was issued by the Porte can be found in the judicial records of Bitola *sijil*: #62-38a-1.

Then, the *Q*ādī's office would investigate, and if the complaint of the guilds were deemed justifiable then the *Q*ādī readjusted prices. Otherwise, their complaint was rejected.[42]

Even though determining the *narkh* was the duty of the *Q*ādī, he usually did not fix it on his own. In this respect, the *Q*ādī held regular meetings with reliable offices and associations in the city or town, who were involved with the issue directly or indirectly. After fixing the *narkh* for goods, the *Q*ādīs recorded the price-lists of goods that had been fixed in the *sijil*s. In this regard, a large number of cases were recorded in the judicial records of Bitola.[43] Price lists sometimes contained prices to a number of items for different type of goods, sometimes for a specific type of products. For instance, the *narkh* that was set on 26 December 1758 (25 Rabīʿu'l-Ahar 1172) in the region of Bitola included several designated goods, such as meat, sugar, chickpeas, almonds, and soap.[44] In another example, a *narkh* fixed during the 1790s in Bitola included a number of goods, like spices, coffee, fruits, wood, and charcoal.[45] But the *narkh* fixed on the 26th of June 1778 (25 Jumādiya'l-Awwal 1192) in Bitola included only meat and poultry.[46]

However, the most crucial point is how the *Q*ādī determined the *narkh*, and what the normal measure was that he used in this regard. Since the aim of setting the *narkh* was to protect environment and to ensure prosperity among the people, both buyers and sellers, without loss or monopoly and unjust earnings, the *Q*ādī fixed the prices of products only after having calculated the primary cost of a product and its profit. Profit would not fall below 10% added to the actual cost and in some cases the profit would be as high as 20%.[47]

Despite the fact that the *narkh* for all products was fixed by the *Q*ādī, the control and inspection of their market prices, as mentioned earlier, was not done by him as this was the duty of the *Muhtasib*. A number of the judicial records of Bitola often clearly indicate this to be the case. At the order of the *Q*ādī, a *Muhtasib* had to control and inspect not only market products in general, but also their current price value set by the *Q*ādī. However, the *Muhtasib* had no right to fix the *narkh* or to approve a price for any product in the market without consulting the *Q*ādī. This aside, he was the most favored person for the *Q*ādī with regard to the subject of *narkh*, since he was considered an expert of the market who knew the current prices of products very well and was always in contact with the guilds.

42 Ibid. For further details see also Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, pp. 12-13.

43 For instances, see the following *sijil*s: #54-27a-1; #62-38a-1, 52a-5, 52a-8; #68-18b-2, 18b-4; #69-2b-2; #70-1b-1.

44 *Sijil*: #54-27a-1.

45 *Sijil*: #70-1b-1.

46 *Sijil*: #62-52a-5.

47 Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, pp. 14-17. Idem, "Osmanlı Iktisadî Yapısı", in *Osmanli Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, vol.: 1, p. 562.

A study of the office of *Muhtasib* and the institution of *narkh* is important and would be very useful for the present day students and researchers interested in the history of cultures and civilizations, and particularly in social and economic history. Besides many other useful points, it provides a vast amount of information about the names and types of products and commodities that were to be found in the different regions throughout the Ottoman Empire. It also contains data and statistics of the prices of these products, which is indispensable for studies in the history of microeconomics for they furnish materials with regard to inflation and devaluation of currency in the Empire. Most importantly, the concern of *Muhtasib* in following the order and law with regard to not only prices of the products but the preservation of the environment and nature from consumerist minds and exploitations. This study attempted to show the awareness of the Ottoman *Qadi* in the Balkan region of Bitola whereby the major reference was *Qadi*'s judicial records.

Bibliography

A) Archival Materials: Judicial Records of Manastir (Bitola), Macedonia.

Sijil: #54-2a-3.

Sijil: #62-15b-1.

Sijil: #62-12b-1.

Sijil: #60-63a-3.

Sijil: #8-15a-5.

Sijil: #3-84a-3.

Sijil: #2-21a-10.

Sijil: #3-94a-4.

Sijil: #54-5a-3.

sijil: #62-38a-1.

S*ijil*: #54-27a-1.

Sijil: #62-38a-1.

Sijil: #62-52a-5.

Sijil: #62-52a-8.

Sijil: #68-18b-2.

Sijil: #68-18b-4.

Sijil: #69-2b-2.

Sijil: #70-1b-1.

Sijil: #54-27a-1.

Sijil: #70-1b-1.

Sijil: #62-52a-5.

B) Published Works

ABU'L-HASAN, Al-Māwardī, *Al-Ahkām al-Sultāniya: The Laws of Islamic Governance*, trans. by Asadullah Yate, (London: Ta-Ha Publishers, 1996).

GALABOV, Galab, *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, trans. By H. Duda, (Munich, 1960).

El-NAHAL, Galal H., *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, (Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979).

KABRDA, J., "Les registres turcs des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de le Bulgarie", in *Archiv Orientalni* (*AO*), 19 (1951).

BERQUE, Jacques, "Petits documents d'histoire sociale marocaine: Les archives d'un cadi rural", in *Revue Asiatique*, (1950).

DENY, Jean, *Sommaire des Archives Turques du Caire*, (Cairo, 1930).

MANDAVILLE, Jon E., "The Ottoman Court Records of Syria and Jordan", in *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*), 86 (1966).

GERBER, Haim, *State*, *Society*, *and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, (Albany: State University of New York, 1994).

INALCIK, Halil, "The Turks and the Balkans", *Turkish Review of Balkan Studies*, 1 (1993), Istanbul.

ONGAN, Halit, *Ankara'nın 1 Numaralı* Şer'iye *Sicili*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958).

ONGAN, Halit, "Ankara Şer'iye Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", in *Vakıflar Dergisi*, 5 (1963).

OZDEMIR, Ibrahim, "Osmanli Toplumunda Cevre Anlayisi", in *Turkler* ed. by H. C. Guzel and K. Cicek (Ankara: Yeni Turkiye Yayinlari, 2008), vol. 10, pp. 598-610.

HEGYI, Klara, "The Terminology of the Ottoman-Turkish Judicial Documents on the Basis of the Sources from Hungary", in *Acta Orientalia*, 18 (1965).

IDRIZ, Mesut, *The Balkan City of Ottoman Manastir*, (Kuala Lumpur: Pelanduk, 2010).

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S., *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

ÇETIN, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da* İhtida *Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994).

HEYD, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1973).

ÖZDEMIR, Rifat, *XIX. Yüzyılın ilk yarısında Ankara*, 2nd reprint, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basimevi, 1998).

JENNINGS, Ronald C., *The Judicial Registers (*Şer'i *Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, A Ph.D. Dissertation, (Michigan: UMI, 1985).

JENNINGS, Ronald C., *The Judicial Registers (*Şer'i *Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, Ph.D. Dissertation.

JENNINGS, Ronald C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World (1571-1640)*, (New York: New York University Press, 1993).

SHAW, Stanford J., "Cairo's Archives and the History of Ottoman Egypt", *Report on Current Research, Spring 1956*, (Washington: Middle East Institute, 1956).

Written Traces in Archives and Museums of Montenegro – An Essay in History of Culture

Dragana KUJOVIC

Prof. Dr., Historical Institute of University of Montenegro – Podgorica

Summary

In this essay we tried to pay an attention on a possible way of presentation of the Oriental-Islamic heritage in Montenegro. We found an example of itit inan isolated museological segment bounded with Arabic script as a common element of Islamic art and craft expression. The Oriental-Islamic culture used the language of abstract decorations. The decoration is sometimes reduced to a calligraphic script, framed or coated with geometric or floral decorations. Writing is considered such an important feature in Islamic culture. Beautifully written words became a major decorative motif. Written trace on the object is left as a note on the owner or author of craft and art making. The written word was recorded in the books of different contents, we read it sometimes without ornaments, sometimes it was richly adorned in the role of decoration on metal, glass, stone and textiles. Thus, possible and safe criteria and guidelines in identifying and gathering all that testifies to the

touch or life according to oriental-Islamic pattern could be found in Arabic harf, marked the basic definition as a stronger and more credible sign than any museum notes in the inventory records. If the objects with an Arabic inscription are isolated, we get a whole which is not created by the coincidence, the name of the owner or the donor, because its elements have established a clear connection. In this way, it is defended from its sporadic, insufficiently persuasive value and authenticity, and transformed into a separate and not negligible cultural discourse. Of course, Arabic harf could not close the describing circle, but it certainly defines it. Items that we selected in the Montenegrin museum collections, following the trace of Arabic, or Ottoman, script represent a part of the "album" of a cultural memory.

In this article, mentioned and described objects should be associated to each other. They are simply grouped in thematic or contextual relationships. The purpose here is to encourage readers to discover their meaning by relating one object to another.

Karadağ Arşivlerinde ve Müzelerde Yazılı İzler – Kültür Tarihi ile İlgili Deneme

Özet

Bu denemede Karadağ'daki Doğu-İslam mirasın olası sunumu yöntemlerine dikkat etmeye çalışılmıştır. Bulgularımız arasında Arapça yazı ile bezenmiş İslam sanatı ve el işçiliğinin bir ifadesi olarak müzede mevcut Hitit İnandık vazo parçaları bulunmaktadır. Doğu-İslami kültürde ifadeler soyut süslemelerle gerçekleştirilmektedir. Süslemeler bazen geometrik veya çiçek süslemelerle çevrilmiş veya kaplanmış hat el yazısına indirgenmiştir. Yazı yazma İslami kültürde çok önemli bir özellik olarak addedilmektedir. Güzelce yazılan kelimeler önemli süsleme şekli haline gelmektedir. Nesne üzerine el işçiliğinin ve sanatsal çalışmanın sahibi veya yazan ile ilgili yazılı iz bırakılmaktadır. Yazılı kelimeler bazen tamamen süssüz veya bazen metal, cam, taş ve tekstil üzerine işlenmiş zengin süslemelerle süslenmiş ve okuduğumuz içerikler olarak kayıt edilmiştir. Böylelikle Arapça harflerde bulunan ve doğu-İslam örneğinde iletişim veya hayata dair olası ve emniyetli kıstasları ve

rehberlerin belirlenmesi ve toplanması ile müzelerin envanterlerindeki kayıtlarda bulunan notlara göre temel tanımı çok daha güçlü ve daha inandırıcı bir şekilde ortaya koyuyorlar. Arapça yazıları süslü nesnelerden ayırdığımız takdirde sahibinin veya bağışçının adını zikreden tesadüfen meydana gelmeyen bir bütün elde edilmekte çünkü unsurları açık bir bağlantıyı ortaya koymuşlar. Böylelikle düzensiz, yeterli düzeyde ikna edici değeri ve özgünlüğü açısından savunulmakta ve ayrı ve önemsiz olmayan kültürel söyleme dönüşmektedir. Arap harflerle tanımlayıcı halkanın kapatılması mümkün olmasa tanımladığı muhakkaktır. Arap veya Osmanlı el yazılarının iznini takip ederek Karadağ müzelerin koleksiyonlarından seçilen nesneler kültürel hafızaya ait 'albümün' bir bölümünü temsil etmektedir.

Bu bildirimde adı geçen ve tarif edilen nesneler birlikte ilişkilendirilmelidir. Bu nesneler sadece konu bakımından veya bağlamsal ilişkiler halinde gruplandırılmıştır. Buradaki amaç bir nesnenin bir diğeri ile ilişkilendirerek okurların bunların anlamının keşfedilmesinin teşvik edilmesidir.

Introduction

The family album is a good example of a visual archive in which we can examine the past of a family and its impact on family life. An initial editor of the album organizes it to be an ideal image of the family, but its next viewer has the same rights to edit this material by interrupting the original organization. When we look images in an old family album, we act a particular kind of remembering in which we enter the time and space of the image. This is facilitated by both a familiarity with the album's contents, and the coherence of its construction. But, remembering becomes problematic when the images are viewed far from their origin. In this article we'll try to explore how a collection of images, or photos of museum objects, originating from a particular museum and its content, located in a particular time and place and gathered in a specific content, could provide something resembling a renewed memory when removed and viewed far beyond its original context. In the scientific literature, generally speaking, a collection may be defined "as a set of material or intangible objects (works, artefacts,mentefacts, specimens, archive, testimonies etc.) which an individual or an establishment has assembled, classified, selected, and preserved in a safe setting and usually displays to a smaller or larger audience, according to whether the collection is public or private." These sets of objects must form a (relatively) coherent and meaningful whole to be named as a real collection.[1]We can also consider that collections should be preserved because of their potential value as examples, as reference material, or as objects of aesthetic or educational importance. In the museum context, the exhibition emerges both as an integral part of the research process and as an element in a more general communication system, including for example, scientific publications. Furthermore, visitors to museums are seldom culturally void, and it means that they bring certain experiences and attitudes, and their accumulated cultural identity has the primary role and in their mental and visual reception and response to a museum exhibition. The exhibitions as communicative media are products of research, they communicate, educate and excite the mind and the senses. When the communication is optimal, it creates an affect among spectators and audiences. Exhibitions have basic elements to tell the stories: they employ objects either made and used by human beings or drawn from the natural world. In other words, objects in museums or in exhibitions are assembled to make visual statements which is combined to produce visual narratives. It should be considered that the texts of an exhibition may offer a preferred interpretation of the various visual elements.

Our knowledge of the past and the events that happened is a choice of the creative act, and not a mere repetition of events as they happened[2]. In this essay we will try to study and isolate a museological segment bounded with Arabic

1 *Key Concepts of Museology*, Edited by André Desvallées and François Mairesse, Armand Colin, 2010, p. 26.
2 Đuro Šušnjić, *Nedovršen razgovor*, Beograd, Čigoja štampa, 2008, str. 194.

script as a common element of Islamic art and craft expression. According to a presentation of positive substrate of the possible museological theory we could find a kind of analogy between the museological practice and psychoanalytic theory . In fact, one of the groups that make up the human community raises its moving force and achieves satisfying self-image that leaves to future generations. The power of this image lies not so much in what it shows, but in what it hides[3]. According to the theory of structuralism. objects in museum are explained in relation *subject: symbol*, so each one is a symbol or sign in the museological context, and has its own meaning. Items are extracted from the real, natural context and transferred to an imaginary museum world, where gain new meanings in a new context. In the study "Contribution of A. Bauer to the Development of Museology", its author Ivo Maroevic highlighted Bauer's conclusion that a museum item is an object of knowledge, the material itself does not carry the original value, but it could be considered as means through which the visitor will come to his knowledge of them. In this way, in the historical museums objects are not direct holders of content, they are the documents which illustrate, being interpreters of objects and means through which visitors come to the knowledge of a particular topic.[4] A museum collection should be meaningful and visually designed, and that means that they should be scientifically processed and presented in an appropriate manner. The exhibition is a form of museums public action and it makes a museum object interacts with visitors, an object being well designed exhibited in an appropriate context is the opening of the museum to the world and communication with it. If the linguistic distinction between *language: speech* has been switched into the informational distinction *code: message*, material culture could be defined as a kind of language - *the code*, so in this case the objects within a museum fund constitute a speech of material culture. Likewise, the accumulated material for an exhibition is actually a language(*code*), while the exhibition itself represents a message (*speech*). An author of the exhibition makes, in fact, a phrase from the system of material culture, if we agree that the exhibited objects are lined metonymic symbols of material culture that physically could not be shown in its entirety. So, following this logic, Milos Matic in his work "Communicative Manipulation with an Exhibition"[5] concludes that, in fact , the whole exhibition can be considered as a metonymic symbol of a reality or as a part of it. If objects in the museum had been separated from their original context and stored as a part of the museum fund, in proper structuring of an exhibition may be virtually put back into their original context.

In the Regional Museum of Rozaje we have found a few items that are marked by Arabic inscriptions. Among them, two metal cups, that seems to be used in an

3 Jorge Glusberg, *„Hladni" i „vrući" muzeji – k muzeološkoj kirtici*, Muzejski dokumentacioni centar, Zagreb, Muzeologija, 23/1983, str. 11.

4 Ivo Maroević, ibid, *Muzeologija* 31, str. 25-29, 25.

5 Miloš Matić, „Komunikacijska manipulacija izložbom", *Glasnik Etnografskog muzeja*, 70/2006, str. 61-70, 67.

identical way, places where they got from or former owners, were particularly interesting. According to the museum descriptions, both items are equally named, but not described in the same way:

1. Cup, Rozaje, 19th century, brass , in the upper part slightly expanded. The entire surface ornamented. Stylized rich floral ornaments. It belonged to the Zuko Kurtagić's family;

2. Cup, Rozaje, 19th century, metal , even, in the upper part slightly widened at the rim significantly damaged. Richly decorated, the entire surface of a stylized floral designs.

If we try to mark a difference between them, it will be like entertaining tasks for children, titled "find a difference ". Thus, on both cups is a visible inscription in Arabic (ابحرم , يدساي), but the museum descriptions don't mention it. According to them, we don't get an information about a place of their handicraft making and pictures that these items hide open an interesting space of communication with a visitor - researcher and reconstruction of an area of their use. Both, as if they were from the same area taken and used in the same way. Unfortunately, one of them registered with its owner, but we don't know how it got into the museum. We do not even know how it was assessed that the cup was from the nineteenth century. Poor museum records place these items in the part of the Rozaje's ethnographic area, but with their existence in the museum begin a recognizing of the cultural discourse and everyday environment in which the cups from some of the houses in Rozaje were used. The visitor-researcher communication can move in the direction of reconstruction of a craft making products of metal or a possible trade with other regions where items were able to find their way to the households in Rozaje. From all the above-mentioned, it should be noted that the items remaining after their owners are saying and perhaps they are mostly more reliable than people who often manipulate the truth. The question is about what could confidently speak these two incompletely described items? Without adequate researching process, comparing it with other ethnographic collections in museum funds, with appropriate descriptions and history of the item, we would hardly could give them a dimension of credibility to be testimonies of the cultural history, since if they still remain exposed as a dumb content of an antiquarian space. In a study, as in life, we can not predict and control all the elements that can affect the outcome of a given situation. We know that the culture is set up so as to form compression (linguistic and pictorial, but, above all, mental), or to be easily transmitted and make cultural identity. Culture imposes a specific solution as the only solution and the reduction has been established to regulate life. Network of accepted solutions represents the identity of a culture. In the case of metal cups from Rozajea network of accepted solution would be one that concerns the general characteristics of the craft skills of Oriental-Islamic culture or specific aesthetic needs of consumers of this cultural pattern products.

Museums in Montenegro fill their contents by gifts and purchases, or with specimens during certain research and to this day has arrived and preserved what wasn't taken by "lending ". Unfortunately, the archives were sometimes sacrificed as a good source of waste paper and the possible savings in the production of the same. Among examples of ravages of museum funds is, of course, stealing. An item sometimes disappears and then in museum documentation we find a note: stolen, next to the number and title of the described subject! If we follow rules of the museum activities in Montenegro, museums are required to carry out preventive and permanent protection of museum material, museum items and museum documentation. Preventive care, according to the same rules, means: providing an optimum microclimate and lighting conditions, pest control, access control of staff and users, protection against harmful substances and other preventive procedures. Preventive conservation of museum material should be done in space for storage and display, workshops, libraries, archives and in transport. We do not know in which part the " preventive care " in cases of missing museum objects was not provided.

The Museum of Unconditional Surrender—a novel by Dubravka Ugresic—begins in the Berlin Zoo, with the contents of Roland the Walrus's stomach displayed beside his pool (Roland died in August, 1961). These objects—a cigarette lighter, lollipop sticks, a beer-bottle opener, etc.—like the fictional pieces of the novel itself, are seemingly random at first, but eventually connected, meaningfully and poetically. The passage of this unusual showcase the author ends with an interesting observation that, more enchanted than horrified, a visitor stands in front of the unusual exhibition more likely an archaeological excavation. The visitor knows that the quality of this museum exhibition is determined by coincidence (Roland's capricious appetite), but still can not resist a poetic thought that eventually objects among themselves establish a subtle connection. Caught up in this thought the visitor is trying to establish some semantic coordinates, to reconstruct the historical ones (he remembered, for example, that Roland died eight days after the falling of the Berlin Wall), and the like.[6] This gave us an interesting association with impressions after visiting the museum funds in Montenegro. The items presented in museum showcases with information of their origin or name only by the type of collection, to which they belong and in which are listed, with each other have a substantial connection. When we talk on the oriental-Islamic heritage, usually museum space gathers folk costumes, pieces of furniture and if there is space for this purpose a few yathagans, a widespread manuscript of the Quran or any other book written in Arabic script. The exhibits should be obvious and popular to testify to the presence of the Islamic Orient in our region. However, a careful defining all the things exhibited in museum collections in this or that criterion, could be gathered, for example, with a common name: *Oriental-Islamic*. From the determinant *Oriental-Islamic* we can be

6 Dubravka Ugrešić, *Muzej bezuvjetne predaje,* Beograd, 2002, str. 6.

more specific and go farther to consider the most outstanding material manifestation of this culture: the uniformity and consistency of handicraft products and art expression. We should add cultural value to these objects, since in a certain context around them develops social mythology that contributes to their value rankings. We said that the objects of craft or artistic nature, used in various areas of Oriental- Islamic environment, were characterized by their uniformity and if they are decorated, generally an applicable language of abstract decorations was used. The decoration is sometimes reduced to a calligraphic script, framed or coated with geometric or floral decorations. Written traceon the object is left as a note on the owner or author of craft and art making. The written word is read sometimes without ornaments, sometimes it was richly adorned in the role of decoration on metal, glass, stone and textiles. Thus, a possible and safe criteria and guideline in identifying and gathering all that testifies to the touch or life according to the Oriental-Islamic pattern could be found in Arabic harf, marked the basic definition as a stronger and more credible sign than any museum notes in the inventory records. If the objects with an Arabic inscription are isolated, we get a whole which is not created by the case, the name of the owner or the donor , because its elements have established a clear connection. In this way, it is defended from its sporadic, insufficiently persuasive value and authenticity, and transformed into a separate and not negligible cultural discourse. Of course, Arabic harf could not close the describing circle, but it certainly defines it. Writing is considered such an important feature in Islamic culture, so beautifully written words became a major decorative motif. The importance of writing is stressed throughout the Qur'an and the *Surat al-Qalam* begins with following words: "Nun. By the pen and what they write". According to the Qur'an, two angels sit on man's shoulders to register his every actions or thoughts. The one on the wright writes down good deeds, and the other on the left evil ones. Inscriptions are found everywhere, in all media and materials, representing blessings, praises or Qur'anic quotations. Thus, "on objects made from expensive materials, such as silk textiles or jade cups, the inscriptions often name the patron or owener who commissioned the object. On objects of more humble materials or those made for market, however, the inscriptions contain more generalized texts"[7]Items that we selected in the Montenegrin museum collections, following the trace of Arabic, or Ottoman, inscription represent a part of the "album" of a cultural memory. When we decided which sign we will follow on museum objects and antiquities, a problem of common denominator of our virtual collection seemed somewhat resolved. But, the tangible testimony became problematic when we are faced with the reconstructed monuments of Islamic spirituality in Montenegro. Monuments that lasted wearing their past sometimes obsolete, attacked by humidity and disasters, in nowadays have got the freshness of new buildings. New calligraphic inscriptions in a recently renovated walls, decorations in ceramics,

7 *The Oxford History of Islam*, edited by John L. Esposito, Oxford University Press, 1999, p. 225.

machine-made rugs are in most of the interior of buildings whose construction dates back centuries ago. They are now what we call the "new-old" buildings, fully functionalized, opened and shown to the religious people as a comfortable and refreshed space. Unfortunately, scrapin gold patina of objects and items as if carried traces of their life and made their authentic identity forgotten. The cultural aspect of contemporary rooms designed for dervish ceremony were also interesting to us, as a part of an active and living spiritual atmosphere, with decorations with Arabic script, primarily due to unusual adapting of Arabic words according to their use in non-Arabic society.

In our experiment could be helpful a study titled *Reč o muzejuili o jednojfusnoti*[8] by Jovan Despotovic. In fact, it talks about a museum exhibition of four subjects, prepared by the curator of the Gallery of Matica Srpska Ratomir Kulic. By establishing a sort of "theoretical folder" of views on the new museums, museology and museography" he brought to our attention the fact that museums faced a number of serious challenges that are primarily related to finding a more appropriate form of presentation and interpreting the cultural heritage which they store, without which they are on their way to being 'dead' institutions, 'graveyards ' of art and other museum exhibits, studied and exhibited only for their own needs. The exhibition, of course has its own discourse, which consists of verbal (the text) and non-verbal elements (visual and audible). For some it is enough to show objects with a minimum of information, with the expectation that the viewer will activate resources of their education, associations and memories. For others, it is necessary to explicitly build a sense of presentation. Items by themselves don't say anything, only the author of the exhibition from the polysemy of objects gives a meaning to the presentation, by selecting one of the possible meanings. Items can be selected and can be displayed and interpreted always in a new or different way. The museum is defined as a medium whose characteristics are always in the process of redefinition. If they are not exposed, items out of the exhibition context are just dumb, isolated witnesses. Through the exhibition context, emphasizing connections and differences between objects, we follow and elaborate the meaning of what is being viewed. Ratomir Kulic, the author of the above-mentioned exhibition called "Four Museum Objects" , found himself in difficulties during recording the four museum objects for the main card and the inventory book. Objects selected were completely out of order and the possibility of their contextualization within that part of the Serbian artistic creativity that collects, preserves, studies and exhibits this gallery, actually Museum. Four items in no way were not related. The only coincidental connection between them was a box in which they were located . As Kulic said, it was amazing that there were four different items found in the same place, which now makes the context of their reality. In fact, their reality is not in themselves but in something else. It was

8 Jovan Despotović, „Reč o muzeju ili o jednoj fusnoti", *Nova misao,* br. Str. 10. www.**arte**.rs/.../**jovan_despotovic**.../rec_o_muzeju_ili_o_jednoj_fusnoti, read on 19th October 2014.

completely irrelevant that the objects found in the same place. The author had observed and exhibited them to be " a group picture of museum exhibits ." The exhibition scenography and arranging in space made possible presentation of an object, and reaching a certain invisible sense.

II

Items which we will choose in our experiment as an example to be shown to readers or visitors of a possible exhibition were selected on the basis of the presence of Arab harf as a connective thread that binds and revives the oriental-Islamic decoration on objects or refers them to their owners or making authors. Of course, their representativeness is satisfactory with the above-mentioned principles that include them in our collection. If we know that the uniform and the expected style of art or craft products in terms of Oriental-Islamic form made seemingly senseless quest for significance of author's name and signature, carved, woven or written inscriptions in our case are real and certain traces of recognition and naming museum object. In the museum funds and private collections of Montenegro, we have separated metal, ceramic and textile items with Arabic inscriptions , prints on the glass, and stone walls, and in the end, the original environment of harf - manuscripts, illuminated or significant due to their old age and beautiful script.

In our experiment among inscriptions on different material we choose following:

1. The yataghan (Cetinje , Historical Museum, Inv. No. 466): single edged, curved blade. Floral ornaments on both sides inlaid with gold; on one side there is a text written in Arabic: made by Hussein, owner Nur Deli - aga , 1218/1803/4) . Place of origin: Shkodra ; Material: iron, steel, gold, silver, coral.





2. A metal cup, Rozaje, 19th century, brass, in the upper part slightly expanded. The entire surface ornamented. Stylized rich floral ornaments. It belonged to the Zuko Kurtagić's family.



3. A plate of brass, with tinned Arabic letters ("Who had patience, he gained"), the family collection that belongs Jakub Durgut from Pljevlja, beginning of 19th century.





4. The original oriental rug "sultan "(Cetinje , Museum of King Nikola, Inv. No. 351), with woven or embroidered inscriptions in Persian (part of the inscription could be read as follows: "Blessed is the day when a heart happily sit on this carpet").



5. A flag at the minbar in Hussein Pasha Mosque in Pljevlja (Bismila, verses from the Surats "Hud", "The Help , "The Ranks", "Muhammad" , "The Prophets") .

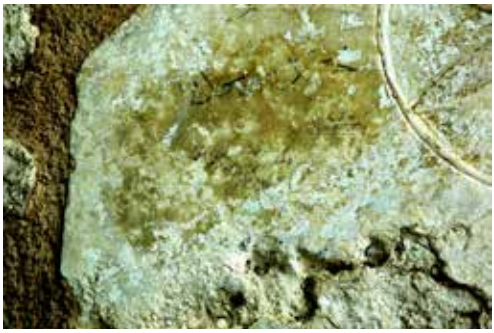


6. A framed calligraphic inscription (lawha): " ar-Rizq ʻala-llāh " (The Regional Museum - Pljevlja , Inv . No. 248).There is no date or signature. The inscription made on the back of the glass.



7. An inscription above the mihrab of Hussein Pasha Mosque - Pljevlja

8. An inscription on the outer wall of the Turbe near the Skanjevic Mosque–Bar



9. The fountain "Skuraj" (17th century) - Ulcinj



10. An inscription on stone ("The store of Ali-aga Culahzade (Ćulahović)" , 1297 AH) – Pljevlja





11. An old wooden clock that belongs to Sadija Mehmed basic (at the top there is an inscription: "māšā'a-llāh")- Pljevlja

12. Husein Pasha Mosque's Qur'an from the 16th century, which is kept in Husein Pasha Mosque in Pljevlja and certainly among the most beautiful manuscripts preserved in Montenegro. It was written in 987 AH or 1579 AD. The Qur'an is leather covered. The text is written in black ink. Miniatures are usually in the form of a circle, a circle with a line drawn up and down with a triangular ornament, or a flower in green, red, blue, black. About its scribe and the place of writing there is still no reliable knowledge.



A museum artifact we selected to be a connection and to close a circle consisted of above-mentioned and chosen objects is a trophy sword given by Montenegrin army to the Duke Ilija Plamenac, after the famous battle in Martinici, in 1877. This sword is interesting by inscriptions on its both sides. On one side is an Arabic inscription in gold, and on the other is a Cyrillic dedication in silver. Instead of our conclusion in the end of this essay, the reader, as a virtual visitor of our virtual exhibition, can make his own.

13.









Bibliography

DESPOTOVIĆ, Jovan, *Reč o muzeju ili o jednoj fusnoti,* Nova misao, br. 10, www.arte.rs/.../jovan_despotovic.../rec_o_muzeju_ili_o_jednoj_fusnoti*, read on 19th October 2014.*

GLUSBERG, Jorge, *"Hladni" i "vrući" muzeji – k muzeološkoj kirtici*, Muzejski dokumentacioni centar, Zagreb, Muzeologija, 23/1983.

Key Concepts of Museology, edited by André Desvallées and François Mairesse, Armand Colin, 2010.

MAROEVIĆ, Ivo, "Doprinos dr. A. Bauera razvitku muzeologije", *Muzeologija* 31.

MATIĆ, Miloš, "Komunikacijska manipulacija izložbom", *Glasnik Etnografskog muzeja*, 70/2006.

ESPOSITO, John L. (Ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, 1999.

ŠUŠNJIĆ, Đuro, *Nedovršen razgovor*, Beograd, Čigoja štampa, 2008.

UGREŠIĆ, Dubravka, *Muzej bezuvjetne predaje,* Beograd, 2002.

XVI-XIX. Yüzyıllardaki Arnavut Halk Mimarisi

Emin RIZA
Ord. Prof. Dr., Arnavutluk

Özet

Bu makalenin amacı, izleri korunmakta olan XVI-XIX. yüzyıllardaki Arnavut halk mimarisi olgusunun bir özetini ortaya koymaktır. Arnavut topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'na katılması Arnavut yerleşimleri ve meskenlerinin gelişimini de etkilemiştir. Bu etkiler; göreceğimiz üzere, inceleyeceğimiz dönemin toplumsal ve iktisadi şartları itibariyle de bazı istisnalar haricinde, özünde iktibaslar şeklinde kendini göstermemiştir. Arnavutların büyük oranda İslamiyet'i benimsemeleri Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatına entegre olmalarına ve bir ölçüde iktisadi ve siyasi konumlarını muhafaza etmelerine imkân tanıdı. Bazı mesken türleri gibi avlulu ve çardaklı açık meskenler de Türklerin Anadolu ve Balkanlarda görülmesinden önce Arnavutluk'ta ve daha ötesinde bilinirdi. Ergir meskeninin başlangıcı XI-XIV. asırlar arasına dayanır ve kompozisyonel özgünlüğü iktibaslara kapı aralayacak türde değildir. Cumbalı mesken ise tüm Balkan'da ve daha ötesin-

de bulunan, zaman ve mekânda ortaya çıkışı henüz araştırılmamış bir tip olup, XIX-XX. asırlardaki Arnavut gerçekliği olgusuna bağlı ikincil bir olgu olarak iktibaslara dâhil olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Arnavutluk'a ait mesken tiplerinin Osmanlı'nın Balkanlara gelmesinden önce görüldüğünü söyleyebiliriz. Çalışmada bu meskenler ele alınmıştır.

Albanian Folk Architecture During the XVI-XIXth Centuries

Summary

The objective of this article was to manifest a summary of Albanian folk architecture during the XVI-XIXth centuries traces of which are conserved. The addition of Albanian territories into the Ottoman Empire has had an impact on the development of Albanian settlements as well as residences. As we shall observe with some exceptions in terms of the social and economic conditions of the era we shall be studying these impacts have not manifested themselves essentially in the form of adaptations. The fact that to a large extent the Albanians adopted Islam enabled them to integrate in the life of the Ottoman Empire and maintain their economic and political positions to an extent. Some types of housing such as those with open courtyards and gazebos were known in Albania before the Turks were seen in Anatolia and the Balkans. The start of the Ergir dwellings is between the XI-XIVth centuries and their compositional originality is of a type which does not allow adapta-

tion. Housing with bay windows as a type in the whole of the Balkans and beyond has not been studied so far in terms of when and where it emerged and we believe that it is a secondary phenomenon included in the adaptation of the phenomenon of the reality of Albania during the XIX-XXth centuries. Furthermore we can attest to the fact that the types of dwelling belonging to Albania were present before the Ottomans came to the Balkans. These dwellings have been taken into consideration in the study.

Giriş

Bu makalenin amacı, izleri hâlen korunmuş olan XVI-XIX. yüzyıllardaki Arnavut halk mimarisi olgusunun bir özetini ortaya koymaktır. Halk mimarisinin hayatta kalması olgusunu göz önünde bulundurarak, derebeylik ilişkilerinin kalıcılığı şartlarında, nispeten uzun zaman dilimleri söz konusu olduğunda XVI-XIX. yüzyıllar tipolojisinin alan uzmanlarınca XVI-XVI. yüzyıllar için de takip edilebileceğini söyleyebiliriz. Halk mimarisi; Avrupa ve ötesinde nispeten geç, XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında sistemli bir şekilde incelenmeye başlanan bir imar türüdür. Bunun nedeninin; halk mimarisini, diğer türler gibi incelemeye değer kılanın ancak büyük mimari değer taşıyan yapılar olduğu şeklindeki yanlış, hatta tarihselliğe aykırı bir görüş olduğunu düşünüyoruz. Bu görüş tarih alanındaki öncüsünün bir sonucudur. Müdafi, dinî, toplumsal yapılar *vs*. gibi diğer bütün imar türleri gibi halk mimarisi de birçok etkenlerin etkisinde basitten gelişmişe doğru bir gelişim göstermekte ve bu yönüyle araştırma konusu yapılması gerekmektedir. Gelenek tarihi ve maddi manevi üretimin değişik sahalarının tarihi, tüm hayat olgularının tarihi olup bunlarla farklı derecelerde ilişkilidir. Bahsedilen nedenlerden dolayı; bir araştırma alanı olarak halk mimarisi henüz tespitin, sınıflandırmanın, karşılaştırmanın ve göreli tarihlendirmenin metodolojik sorunlarıyla karşılaşmaktadır. Arnavut halk mimarisinin mirası üzerine araştırmalara hizmet etmek amacındaki bu makalenin bir diğer hedef sahası da söz konusu mirasın XV-XIX. yüzyıllar arasındaki tarihi ve toplumsal gerçeklikle ilişkisidir. Söz konusu dönem Arnavut topraklarının Osmanlı İmparatorluğu dâhiline girişiyle ilintilidir. Diğer etnik Balkan unsurları gibi, Arnavut toprakları da İskender Bey'in öncülüğündeki 25 yıllık bir direnişten sonra XV. yüzyılın sonuna doğru tamamen Osmanlıların kontrolüne geçti. Arnavut topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'na katılması Arnavut yerleşimleri ve meskenlerinin gelişimini de etkiledi. Bu etkiler; göreceğimiz üzere, inceleyeceğimiz dönemin toplumsal ve iktisadi şartları itibariyle de bazı istisnalar haricinde, özünde iktibaslar şeklinde kendini göstermemiştir. Arnavutların büyük oranda İslamiyet'i benimsemeleri Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatına entegre olmalarına ve bir ölçüde iktisadi ve siyasi konumlarını muhafaza etmelerine imkân tanıdı. Bu din değiştirme olgusu Arnavutları yüzyıllık Yunanlaşma ve İslavlaşma süreçlerinden koparıp aldı.[1]

Halk mimarisi alanındaki araştırmalar, başlıca köy ve şehir yerleşimleri türleri ile bu birimlerin esas oluşturucu imar türünü, köy ve şehir meskenlerini içerir. Burada, bu araştırmaların mutlak gerçekler peşinde olup ve bu yüzden teknik olarak nitelendirilen ilimler sınıfına değil, toplumsal ilimler sınıfına dâhil edildiğini belirtmekte fayda var. Söz konusu ilimler, teknik ilimlerden farklı olarak, tabiatı gereği mutlak gerçekler olmayan insanların ve beşeri toplumların merkezinde olan olgulara dair gerçekleri hep daha yakından tanımayı hedefler.

1 *Historia e popullit shqiptar I,* 2002, s. 337.

Bir araştırma sahası olarak halk mimarisinin iz sürücü, tahlil edici ve sonuç çıkarıcı tabiatınca, kesin bilimlerdeki gibi geniş ve ortak bir metodolojiden uzak, hatta ulaşılmayacak kadar uzak olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Tabii olarak birleştirici metodolojik eğilimler halk mimarisi alanında da derin birleşimlere ulaşmaksızın devam edecektir. Mevcut durumda incelemeye alınan sahanın araştırma metodolojisi, hükmeden-hükmedilen ilişkisi içerisinde Osmanlı çatısı altında beş asırlık bir ortak geçmişe sahip Balkan ve Türk alanları söz konusu olduğunda, göze çarpan farklılıklar arz etmektedir.[2] Burada, bir araştırma alanı olarak halk mimarisinde de geçerliliği görülen "Gerçekler yoktur, yorumlar vardır." sözünü zikredilebilir. Metodolojik birliklere ulaşma çabalarının terminolojiyi saptama çabasıyla el ele gitmesi ve zamanla yeni terimlerin ortaya konması gerekir. Sayıların ötesindeki gerçeklikler ve terminolojinin, bu gerçekleri halk mimarisi araştırma alanında da ifade etme noktasında sayısal olarak son derece sınırlayıcı oluşu ortadadır.

Bir halkın kültürünün veya onun ötesinde bir kültürün parçası olması için gerçekliklerin araştırmalara konu olması gerekir. Oysa halk mimarisi alanındaki söz konusu araştırmalar henüz metodolojik temelleri atma aşamasındadır. Balkan sahasındaki bugüne kadar süregelen uygulama somut başarılar gösterse de bazen çarpıcı farklılıklar da arz etmektedir. Her alanda olduğu gibi, halk mimarisi alanında da metodolojik birleşmeye doğru yol alma eğilimleri baş göstermiştir. Hatta bu birleşme ülkeler çapında dahi gerçekleşmekten uzak görünmektedir. Arnavut halk meskeni üzerine kişisel yarım asırlık araştırma ve yenileme tecrübemden yola çıkarak, bu alandaki somut yöntem ve uygulama faaliyeti için Arnavutluk'un ilgi çekici bir örnek teşkil ettiğini düşünüyorum. Bahsettiğimiz gibi, ele alınan araştırma alanının terminolojisi henüz belirginleşmemiştir. Böylelikle halk mimarisine dair Avrupa'da nispeten geniş bir paralel terimler kümesi mevcuttur; yerli mimari, ikincil mimari, folklor mimarisi, doğal mimari, ilkel mimari gibi. Bu durum birleşik bir metodolojinin henüz oluşmadığının da göstergesidir. Esasen eş anlamlı olan halk mimarisi veya halk yapıları terimlerinin köy şehir birimlerini ve bunların Antik-Orta Çağ ile öncesinin meskenlerini en iyi ifade eden terimler olduğunu düşünüyoruz. Bu imar olgusunun esas özelliği, köy ve şehir yerleşkeleri ve meskenlerinin geliştirilmesi için projeler ortaya koyacak profesyonel tasarımcıların olmayışıdır. Arnavut halk mimarisi üzerine, 1960 yıllarında başlayıp doğal olarak gittikçe artan ve derinleşen bir şekilde, önce Arnavutluk'ta sonra Kosova'da Arnavutlar tarafından yapılan araştırmalar[3] bizce Balkan çapında metodolojik üstünlük arz etmektedir. Bu imar türü hakkındaki ülkenin bütününde yapılmış; mutlak kronolojisi nadir, nispi kronojolisi ise alan uzmanlarınca ulaşılabilir araştırmalar, "anıt değerlendirmesi" şeklinde genelleyici

2 *Architecture traditionnelle des pays balkaniques,* Editions Melissa.

3 E. Riza, *Qyteti muze i Gjirokastrës, Tiranë,* 1980; P. Thomo, *Arkitektura fshatare e Shqipërisë Veriore,* Tiranë 1981; E. Riza, *Banesa popullore shqiptare,* Tiranë 2010; E. Riza, *Arkitektura popullore dhe vlerësimi i saj*, Tiranë 2013; etj.

bir terimle ifade edilmiştir. Arnavut araştırmalarında yaygın hâle gelmiş bu terim, halk mimarisinin izinin sürülmesini, tespitini, belgelenmesini, yenilenmesini, üzerine araştırmalar yapılmasını ve yayınlar çıkarılmasını ifade eder. Anıt değerlendirmesi Arnavutluk'ta geçen yüzyılın 60'lı yıllarında başlamış, geniş ve çok yönlü bir faaliyet olarak asırlık Arnavut imar mirası alanında, dolayısı ile halk imarı türünde de somut bir gelişim ve başarı göstermiştir. Bunun nedenleri, öncelikle ülkenin idari yapısını tanımlayan kurumsal ve profesyonel merkezileşmeyle, ayrıca özellikle 1960'lı yıllardan sonraki iktisadi-kültürel içe kapanmayla alakalıdır. Bir çeyrek asır boyunca Anıtlar Kurumu, Arnavutluk'ta anıt değerlendirmesi gibi geniş bir faaliyeti yürüten hem profesyonel hem yetkili tek kurum idi. Taşıdıkları işlevsel ve mimari değer ile Avrupa ve daha ufak çapta Balkanlardaki gelişim ruhu ile yeni yapıların inşa edilmesini zorlaştıran gelişmedeki yavaşlık nedeniyle, Arnavut halk mimarisinin önemli değerleri XX. asırda da zamana direnmiştir. Arnavutluk'un halk yapıları alanındaki başarılarının bir diğer önemli özelliği de halk mimarisi mirasının değerlendirilmesi faaliyetini karşılamak üzere orta ve yüksek dereceli yeni profesyonel kadroların oluşturulmasıydı.[4] Maddi kültür alanındaki mimari miras dairesi temelleri üzerinde Anıtlar Kurumunun 1965 yılında kurulması anıt değerlendirmesi faaliyetine hissedilir bir ivme kazandırdı. Kurumun kuruluşundan itibaren çalışanlarının müdafi mimari, dinî mimari ve halk mimarisi olmak üzere üç birime ayrılması, her birimin meselelerinde nispeten hızlı bir derinleşme sağlamıştır. Akabinde bu ayrım orta ve yüksek dereceli uzmanların yetiştirilmesini de hızlandırdı. Başlıca imar ve tarih sahalarında profesyonelce yetiştirilmiş, yabancı yayınlardan genel bilgiler edinmiş bu uzmanlar; yöntem sırasına göre, yani yerleşim merkezlerinin ve içlerindeki halk meskenlerinin tespitiyle halk mimarisi mirasını değerlendirmeye başladılar. Uzmanları yöntem konusunda kendilerini yetiştirmeye zorlayan bu faaliyet, çalışmalar sırasında nispeten hızlı sonuçlar verdi. Otantik tarihî-kültürel izler olarak kültür anıtı niteliğinde korunacak eserlerin seçimine başlanmasıyla birlikte çok yönlü olarak derinleşen ve genişleyen bir şekilde fotoğraflama, görsel ve tasviri belgeleme de yürütüldü. Halk yapılarının korumaya alınmasındaki esas ölçü başından beri Arnavut meskeni tipolojisinin evrimine dair olabildiğince otantik izlerin taşınması, yani genel olarak önemli mimari ve dekoratif değerler taşıyan, basitten gelişmişe doğru seyreden örneklerin dâhil edilmesi oldu. Seçkin mimari tipolojik değerler taşıyan halk yapılarının devletin koruması altına alınmaya başlanmasıyla birlikte, neredeyse aynı anda bunların yenilenmesine de başlandı. Esas itibariyle otantik değerlerin korunması ve başlı başına bir amaç olarak yenilemelere izin vermeme hedefine dayanan bu sorunlu faaliyet, başlangıçta ve devamında, uluslararası üne sahip araştırmacı Prof. Cevat Erder'in "anıtlar anıtı" diye nitelendirdiği Venedik Tüzüğü'ne dayanır. Tabii olarak bir mimari anıtlar restorasyoncusu aynı zamanda restore edilecek eserin kompozisyon, mimari, teknik ve eserin dâhil olduğu imar

4 E. Riza, *Mbrojtja dhe restaurimi i monumenteve në Shqipëri*, 1997; E. Riza, *Teoria dhe praktika e restaurimit të monumenteve të arkitekturës*, 2002; A. Meksi, *Restaurimi i monumenteve të arkitekturës*, Tiranë, 2004.

türüne göre daha ötesindeki değerlerini de iyi tanımalıdır. Böylece restorasyoncu aynı zamanda araştırmacıdır da. Yani incelediğimiz konu itibarıyla halk mimarisinin araştırmacısıdır. Anıtlar Kurumunun 1971 yılında "Monumentet", *Anıtlar* dergisini yayınlamaya başlaması; söz konusu kurumun çalışanlarının, geleneksel mimari anıtlarının eşsiz tarihî kültürel değerlerinin korunması için bir güvence niteliğindeki araştırma potansiyelinin bir ifadesidir. Önce şehir yapıları için şehir ve köy yapıları bölge temelinde olmak üzere, halk mimarisi mirası üzerine monografiler nispeten erken yayınlanmaya başlandı. Bunları daha çok tipolojik-mimari meseleler üzerine olmak üzere genelleyici araştırmalar takip etti. "Arnavut mimarisi tarihi" adlı eserin yayınlanışı araştırma bahsinde önemli bir kazanım oldu.[5]

Arnavut halk yapıları üzerine yapılan araştırmalar, Arnavut araştırmacıları geniş Arnavut etnik toprakları üzerindeki yapıların esas özellikleri ile ilgili sorunlarla da karşı karşıya getirmiştir. Yerleşik hayatın başlangıcından itibaren insanların yaşamında ana hususlarda paralellikler vardır. Beşer hayatını, başlangıçtan itibaren bugüne kadar üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, Orta Çağ'a kadar derin ilkellik; ikincisi, Orta Çağ ve üçüncüsü, hızlanan gelişen Modern Çağ'dır. Bunlara bakıldığında aile meskeni tipolojik benzerlikler taşıyan farklı göstergelerle karşımıza çıkar. Birinci kısımda, yerleşik hayat şartlarının kimlik derecesinde birbirine yakınlığı nedeniyle genellikle aile için gece barınma mekânları olması itibarıyla mesken türünün çarpıcı ortaklığı göze çarpmaktadır. Bu dönemde Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu vuku bulmuştur ki bu imparatorluk özellikle sonlarına doğru çok gelişmiş meskenler ortaya çıkaran toplumsal ayrımın büyümesiyle göze çarpar. Devlet öncesi küçük birimlerin oluşmaya başlamasıyla Orta Çağ, mesken konusunda tipolojik çeşitlilik arz eder. Aile ekonomisinin merkezi olarak mesken, başlıca barınma ve yatma olmak üzere birtakım işlevler kazanır. İktisadi birliği ve hatta devlet birliğini gerektiren kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla birlikte ortaçağ sonrası yeni dönem mesken konusunda birinci dönem gibi çarpıcı bir birlik gösterir. XV-XIX. asırlar arasındaki Arnavut halk meskeni, diğer Balkan ülkelerindeki gibi işgalden sonra Arnavut topraklarını kendi siyasi bütünlüğüne dâhil etmiş Osmanlı İmparatorluğu çerçevesi içerisinde gelişmiştir. Arnavutları ve ötesi için bu dönemi tanımlayan askeri derebeylik sistemi olduğu için onu geç derebeylik olarak nitelendiriyoruz.

Genel olarak halk mimarisinin ve özel olarak Arnavut, daha doğrusu İliryalı-Arber-Arnavut halk mimarisinin ana unsurları köy ve şehir yerleşimleri ile bunlara ait meskenlerdir. Köy yerleşimlerinin tasnifi, bu yerleşimlerin özelliklerini belirleyen ölçülerin çokluğundan dolayı bugüne kadar periferik kalmıştır. Öte yandan, askeri, idari merkezler ve Orta Çağ boyunca gittikçe daha belirgin şekilde zanaat merkezleri olarak şehirler, köy yerleşimlerinden oldukça belirgin farklar taşımaktadır. Köy yerleşimlerinden farklı olarak esas özellikleri olan şehircilik

5 A. Baçe, A. Meksi, E. Riza, Gj. Karaiskaj, P. Thomo, *Historia e arkitekturës shqiptare*, Tiranë, 1980.

bakımından şehirler zaman ve mekâna göre büyük farklılıklar arz etmez. Aksine halk meskenleri, genel ekonomik gelişmeye ve özel olarak aile birimlerinin ekonomik derecesine bağlı olarak büyük farklılıklar taşır. Aralarında Leonardo Benevelo'nun[6] esaslı eserinin öne çıktığı Arnavutluk'u da kapsayan şehirler üzerine bugüne kadar yapılan araştırmalar şehir sınıfını iki kategoriye ayırır: İslami ve Batılı. Benevelo'ya göre[7], yani esas şehircilik göstergesi olan yol ağı bakımından her iki kategoride de düzensizlik vardır. MÖ. V. yüzyılda başlayan uzun bir tarihe sahip Arnavut şehirleri özellikle İlirya topraklarının merkez ve batı kısımlarında belli bir yoğunluk arz etmiştir.[8] Başlangıcında bu merkezler stratejik, askeri ve idari olup az sayıda nüfus barındırmıştır. XI-XIV. yüzyıllarda, büyük Arnavut derebeyleri tarafından yönetilen birçok prensliğin kurulmasıyla, şehirler zanaat üretimi işlevini de edinerek genişlemeye başlamıştır. Şehirlerin nüfusunun artması öncelikle çevredeki kırsal kesimden yeni nüfusun gelmesiyle ilgilidir. Kalelerin mekân olarak nispeten sınırlı oluşu sakinlerin bir kısmını onların dışında, yine de yakın, yaşam alanları oluşturmaya itmiştir. Örneğin; 1280 yılında, MÖ. V. asırda kurulmuş Berat kalesinin kuzeydoğusunda kurulan, "Suburbia Castri Bellogradi" diye adlandırılan böyle bir mahalleden bahsedilir. Hızla yayılan bu eğilim, Arnavut etnik kültürünün gelişiminde, idari ve başlıca zanaat-ticaret merkezi olarak gerçek anlamda şehrin doğuşuyla alakalı esas bir olguya işaret eder. XV. yüzyıl bu süreci sekteye uğratır, hatta Arnavutların özellikle İskender Bey'in önderliğindeki Osmanlı işgaline karşı verdikleri savaşların sonucunda söz konusu merkezlerde çarpıcı bir terk edişi ve iflası getirir. Bu yerleşim olgusu Arnavut halkının diriliğiyle, rasyonelliğiyle ve faydalı olanı benimseme kültürüyle de alakalıdır. Söylediğimiz gibi, işgal öncesinde Arnavutluk'ta birçok kuvvetlendirilmiş şehir merkezleri kurulmaya başlanır. Bunlar bu dönemde surlar dışında genişleyerek başlıca zanaat ve ticaret merkezleri olan açık şehirleri oluşturmaya başlar. Ağırlıklı olarak Evliya Çelebi'den edindiğimiz bilgilere göre[9], XVI. asırda kuvvetlendirilmiş kalenin yakınında yahut etrafında artık açık olan Arnavut şehirleri hızlı bir büyüme gösterir. Aynı zamanda, özellikle Arnavutluk'un ova kısımlarında köylerden aşamalı olarak şehirlerin ortaya çıkışı da bir olgu olarak başlar ve hızlanır. Avrupa'nın ve Orta Doğu'nun tüm şehirleri gibi, Balkanlar'ın ve Arnavutluk'un açık şehirleri de planlamaya tabii olmadı, ancak şehircilikte en önemli unsur olan yollarla ilgili birtakım kurallara riayet edildi. Açık şehirlerin inşa edilişi, Osmanlı işgalinden yaklaşık iki asır önce başladı. XV. asır sonu ile XVI. asır başında ise, yoğun savaşlarla geçen bir yüzyılın ardından ve akabindeki bir çeyrek asır boyunca, açık şehirlerin genişleme süreci yeniden başlar. XI-XIV. asırlardan kalan bazı Arnavut şehirlerinin tüzükleri şehircilik ve imar meselelerini de içerir,[10] bu da gelişimlerin somut bir göstergesidir. X-XV. asırlar arasında Arnavut toprakları, özellikle sahil

6 L. Benevolo, *Histoire de la ville*, Edition Parenthèses, s.169.
7 L. Benevolo, aynı yerde, s. 178.
8 A. Baçe, A. Meksi, E. Riza, Gj. Karaiskaj, P. Thomo, *Historia e arkitekturës shqiptare*, Tiranë 1980, s. 37.
9 E. Çelebiu, *Shqipëria 350 vjet më parë*, Horizont, 2000.
10 Sh. Sinani, *Statutet e Drishtit dhe e drejta urbane në periudhën arbërore*, "Perla", 4/2005, s. 27.

ve merkez kısımları, Batı kültürüne ve ağırlıklı olarak yerel kültüre bağlıydı; hatta Osmanlı işgali öncesine dek bazı Arnavut şehirleri Venedik hükmü altındaydı. Bu anlatılanlardan anlaşılan açık şehrin hızlı gelişimi ile Osmanlı işgali ve Arnavut topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'na dâhil olması arasında bir neden-sonuç ilişkisinin olmadığıdır. Arnavut nüfusunun hızlı ve kapsamlı Müslümanlaşma olgusuna İslam inancına ait dini yapıların, başlıca camilerin inşasını da beraberinde getirir. Bu yapılar gittikçe genişleyen şehirlerde özellikle yaygınlaşır. Önceki yaygın inancın yapıları olan kiliseler gibi, camiler de boyutlarıyla, minareler gibi mimari unsurlarıyla, öne çıkan dikey kompozisyonuyla, şehir siluetlerinde önemli bir yer tutar. İncelediğimiz XV-XIX. asırlar dönemi Arnavut şehri için bu olgunun, söz konusu şehirlerin Osmanlılığının veya Doğululuğunun bir niteliği olarak görülemeyeceğini düşünüyoruz. Bir şehrin kompozisyonu, plansızlığın eş anlamı olarak kendiliğinden gelişen bir şehrin kompozisyonu dâhil, esasen yol ağı, meskûn bölgeler ile üretim ve ticaret bölgelerinin ve dahi tabii olarak dinî yapıların bölgelerinin ayrımına dayanır. Ova kısımlarında meskenlerin etrafındaki topraklarda geniş arazilerin varlığına ve meskenlerin yol bitişiğinde olmayışına dair öne sürülen kadınların yabancı bakışlardan korunması yönündeki bir Müslüman etkisinden bahsedilmesini abartılı bir yorum olarak görmekteyiz. Aile hayatının mahremiyetinin muhafaza edilmesi evrensel bir olgudur. Bu, böyle olmaya da devam edecektir. Geç Orta Çağ Arnavut şehri ile Arnavut meskeni, Arnavutlar tarafından Arnavutlar için yapılmış olarak bu etnik niteliğin damgasını taşır.





Geç Orta Çağ Arnavut şehri en büyük gelişmeyi XVI. ve özellikle XIX. asırda kaydetti. Yüksek otantik değerleri için Dünya Mirası ilan edilen Berat (resim 1) ve Gjirokastra (Ergir) (resim 2) şehirleri zikredilmeye değerdir.

Vurguladığımız gibi, geç Orta Çağ Arnavut yerleşimleri iki temel unsur içerir: Meskenleri ve dükkânların hâkim olduğu zanaat-ticaret merkezlerini. Pazarın bütünsel parçaları olan bu merkezler, zanaat türüne göre işlevsel olarak ayrılmıştır. Şehirlerin kendisi gibi, pazarlar da şehir planlamasına tabii tutulmamış, pazarın olabildiğince işlevsel olmasına hizmet edecek şekilde tecrübeyle şekillenmiş ölçüler üzerinde doğaçlamalar olarak kendini göstermektedir. Arnavut topraklarında daha çok dükkân cephelerinin mimari işleyişinde belli gelişmelerle birlikte hem şehircilik hem imar bakımından belirgin bir birlik arz eden geleneksel pazar kısımları hâlen muhafaza edilmektedir. Bu kümelerin inşasının aslı ile ilgili, bir tür ve zamanın bir gelişimi olarak mesken için de olduğu gibi, söz konusu imar

birimlerinin doğuşunu ve evrimini belirleyen şeyin iktisadi ve toplumsal şartlar, yani gelişmeyle birlikte beşeri talepler olduğunu şüphe etmeksizin söyleyebiliriz. Bu olguların doğuşu giyimle karşılaştırılmalı; çünkü bunlar beşer aklı ve ilerleyiş olanakları ile alakalı tüm gelişmelerin itici gücü olan beşeri taleplerin baskısı altında meydana gelir. Doğal olarak bu türlerde, farklı etnik birimler yahut daha dar çerçeveler içerisindeki toplumsal katmanlaşmalar paralel çözümlerin çeşitliliğini de belirler. Yukarıda söylediğimiz gibi, geç Orta Çağın temel şehir yaşam birimi, meskûn mahalleler kümesidir. Bu kümeler neredeyse tamamen meskenlerden oluşur ki bu terimle bunları çevreleyen duvarlar içindeki tüm yapıları ve alanları kastetmekteyiz. Orta Çağ boyunca mesken, gerek tek çiftli az kişili aileler olsun gerek çok çiftli ataerkil büyük aileler olsun, tek ailelik bir çatı şeklinde olmuştur. Birincisi, hayvancılığın ağırlıkta olduğu dağlık kesimlerde yaygın iken; ikincisi, tarımın ağır bastığı ova kesimlerinde görülürdü. Mahalleler genellikle akrabalık bağına göre, ayrıca etnik kimliğe ve varlık seviyesine göre ayrılırdı.

Arnavut şehir meskeninin tipolojisine geçmeden evvel, genel olarak mesken tipolojisine etki eden, toplumsal olmayan diğer bazı nedenler üzerinde duracağız.

Geç Orta Çağ Arnavut halk meskeninde, köy ve şehir meskeni ayrımı değişmeyen bir olgudur. Yaklaşık XVI. asır ortasına kadar köy ve şehir meskenleri arasındaki ilişki, köy meskeninin tipolojiyi veren olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni nüfusun devamlı köyden şehre göç etmesi ve bu nüfusun tüm unsurlarıyla basit meskenler inşa etmelerine olanak tanıyan iktisadi durumdur. Tersine etkiler ve aktarmalar daha çok mimari unsurlarda olmak üzere, XVI. asırda ve akabinde görülmeye başlar. Orta Çağ toplumlarının köy ekonomisinin istikrarı olan hayvancılık ve tarım nedeniyle köy meskeninin tipolojisi zaman içinde daha kalıcı olmuştur. Aksine, genellikle zanaat üretim merkezi olarak hassas gelişmelere açık şehir ekonomisi ve onun hayatına bağlı olan şehir meskeni, nispeten hızlı bir büyüme ve kompozisyonel mimari çeşitlilik arz eder. Aynı zamanda her tipolojinin basit türünde o, kompozisyon planında köy meskenini barındırır. Bu nedenle bu makalede, şehrin yanı sıra Arnavut şehir meskeninin evrimini de inceleyecek, onun Türk meskeni ile daha sonraki ilişkileri üzerinde duracağız. Türk araştırmacısı Reha Günay'a göre, "Türk meskeni Türklerin tarih boyunca yaşadıkları meskenler olarak tanımlanabilir."[11] Bu tarif Arnavut meskeni tanımı ile örtüşür ve bu tanımın dışında Türk meskeninden bahsetmek, Roma meskeninden bahsetmek kadar şüpheli olduğu şeklindeki itirazlara hak verir niteliktedir.

Şehrin eş anlamlısı diyebileceğimiz açık şehrin biçimlendiği Berat[12] ile Ergir[13] örneklerinde olduğu gibi, geç Orta Çağ boyunca surlar içinde gelişen, ana merkezleri hariç sayılmayan Arnavut şehir meskeninin, çeşitli olduğu kadar evrimsel bir tipolojisi vardır.

11 R. Günay, *Tradition of the turkish house and Sofranbolu houses*, Istanbul, s. 16.
12 A. Meksi, A. Bağe, E. Riza, *Berati historia dhe arkitektura*, Tiranë, 1998, 2011.
13 E. Riza, *Qyteti muze i Gjirokastrës*, Tiranë, 1980, 2004.

Arnavut halk meskeni ve hatta genel olarak halk meskeni, daha çok iktisadi az gelişmişlik nedeniyle unsurlarında toplumsal olmayan ve her şeyden önce tabii unsurlardan etkilenmiştir. Arazinin türü ve şekli, şehirlerdeki iklim, su kaynaklarına yakınlık gibi ikincil etkenler Arnavut şehirlerinin bazı özelliklerini belirlemiştir. Şehirlerin şehircilik özellikleri ile meskenlerin ve dini yapıların hacmini ve bunların kompozisyonunu büyük ölçüde etkileyen en önemli etkenlerden biri arazinin şeklidir. Bununla arazinin düz veya eğimli olması dışında, kaya veya toprak olması da kastedilir. Eğimli kayalık araziler, inşaat arazilerine, büyük ve eski kale-şehir grubuna dâhil olmuştur. Sakinler şehir kaleleri dışına çıkmaya başladıklarında, savunma amaçlı olarak, yaşam güvenliği karşılığında inşaat zorluklarını göze alarak meskenlerini surların yakınında inşa etmişlerdir. Özellikle Berat; kuzeybatısında ilk mahallelerin inşa edilmesi ve daha sonra XIV-XV. asırlarında "Mangalem" mahallesinin ortaya çıkmaya başlaması[14], bu zor arazilerin tercih edilme sebeplerine dair iyi bir örnektir. Bu tür arazilerin inşaata uygunsuzluğu, hem şehir kompozisyonunda hem dönem itibarıyla zor işlenen kayalara uyma amaçlı yoğun hacmi kırılmalar taşıyan meskenlerin kompozisyonunda da açıkça kendini gösterir. Meskenlerin ön cephelerinin sokağa taşması da zaruri bir çözüm olup amaç olmaksızın Mangalem kümesinde Berat'ı Dünya mirası yapan önemli bir unsurdur. Bunlar uyumlu bir şehirleşme-imar birimi başarısını ortaya çıkarmıştır. Eğimli veya yarı eğimli arazi şehirleri **İ**şkodra'da, Kruja'da (Akhisar), Himara'da, Ergir'de görülür. Daha bariz şekilde açık kapalı mesken tercihlerinde kendini belli eden başka bir doğal etken iklimdir. Hakim Akdeniz iklimi dolayısıyla açık meskenler Arnavut meskeni tipolojisinin tamamında yaygın olmuş, Korça (Görice)[15] gibi soğuk bölgelerde ise bariz şekilde daha az görülmüştür. Burada, 1851 yılında Berat'ta meydana gelen deprem gibi yıkıcı depremler sonrasında, zamanın mimari ve teknik muamelatına uygun olarak yeniden inşa edilen meskenlerin mimari ve daha az derecede kompozisyonel karakterinde meydana gelen derin değişikliklerden de bahsetmemiz gerekir. Doğal etkenlerin halk meskeni üzerinde zamanla azalan bir etkilerinin olduğunu tekrar vurgulamak gerekir.

Halk meskeninin kompozisyonel ve somut planda unsurlarını daha yakından ele alalım. Bu imar türünde, işin fikir olarak başlangıcı siparişçiye ve ustabaşına aittir. Orta Çağ boyunca ve daha öncesinde, mekânların cinsi ve sayısına bağlı olarak türleri ve alt türleriyle mesken tipolojisi belli dönemlerde neredeyse kesin olarak belliydi. Bu yüzden yeni bir mesken sipariş eden herkes taleplerini anlatmakta zorluk çekmez ve daimi ustalar grubuyla çalışmaları yürütecek ustabaşı da bunları aynı kolaylıkla anlayabilirdi. Halk meskenleri ve genel olarak meskenler, hacmi kompozisyon veyahut mekânların plan ve yükseklik olarak tanzimi temelinde, mimari unsurlar ve farklı derece ve değerlerde süslemelerle zenginleştirilmiş meskenin inşaat yapılarının yükseldiği inşaat malzemeleri ile tekniklerini içerir. Kompozisyon toplumsal gelişmenin ve bunun farklı zaman birimlerinde tabaka-

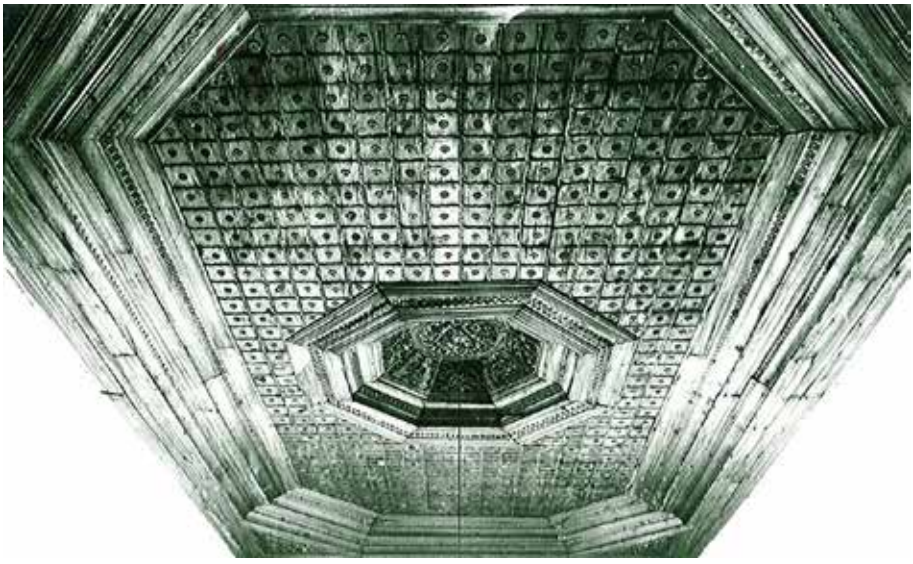
14 E. Riza, *Lagjja "Mangalem", një ansambël me vlera madhore*, "Monumentet, Tiranë, 2003, s. 46-49.
15 P. Thomo, *Korça urbanistika dhe arkitektura*, 1988, 2012.

laşmasının en evrimsel ve aynı zamanda temsili unsurudur. Orta Çağ boyunca inşaat malzemelerinin neredeyse hepsi doğal malzemeler olup, meskenlerin inşaat alanının hemen yanında veya yakınında olurdu. Bunlardan, yaygın olarak bulunan ve mimari unsurlardan bütün yapının tek inşaat malzemesi olacak kadar geniş bir işleme olanağı sunan ahşabı zikredebiliriz. Taş da meskenlerin duvar yapılarında ve bazı bölgelerde katmanlar şeklinde ve yapılara örtü olarak oldukça yaygın bir inşaat malzemesidir. İşlenebilir bir malzeme olarak da taş ocaklarından çıkarıldığı şekliyle duvar yapılarında kullanılabileceği gibi, farklı derecelerde düzenli hacmi şekillerde de işlenebilir. Toprak da eski olduğu kadar ova kesimlerinde yaygın bir diğer doğal malzemedir. Meskenlerin inşasında kerpiç yapımında ve kerpiçlerin duvar yapılarında birbirine bağlanması için kullanılan çamur harcının yapımında kullanılmıştır. Ayrıca çamur kalıplara sokulup fırınlarda pişirilerek tuğla ve kiremitlere dönüştürülmüştür. Doğal kireç taşının pişirilmesiyle elde edilen ve suyla söndürülerek bağlayıcı özellikler taşıyan viskoz bir maddeye dönüşen kireç de bir diğer önemli malzemedir. Nehir yataklarında ve göl sahalarında bulunan kum bir başka doğal malzemedir. Söndürülmüş kireçle karıştırılan kum, daha çok taşların duvar yapıları, harç katmanları *vs*. ile bağlanmasında kullanılan bağlayıcı bir malzeme meydana getirir. Meskenlerin inşasında kullanılan tek malzeme olan bunlar, yapıların tamamında ve onların işlevsel ve mimari unsurlarında, dayanıklılık göstergelerinde nispeten sınırlı ve fakat en basitinden en gelişmişine kadar halk meskenlerinin gerektirdiği sınırların tamamen içindedir. Betonun icadı ve demirle bir araya getirilmesi, meskenlerin inşaat olanaklarına nitelikli bir sıçrama kaydettirir. Ne var ki artık halk mimarisi neredeyse tüm Avrupa'da son tezahürlerindeydi ve yerini özellikle şehirlerde geliştirilen mimari alıyordu. Arnavutluk'ta da 1930'lu yıllarda hızlı iktisadi-toplumsal gelişmeye bağlı olarak hızlı bir büyüme vadeden apartman kümeleri şeklinde toplu inşaat ve meskenler görülmeye başladı. Arnavut halk meskeninde kullanılan inşaat malzemeleri ile ilgili, bir etnik birim olarak Arnavutluk'a has bir olguya rastlamıyoruz.

Aynı şekilde, inşaat malzemelerinin mesken kategorisinin inşaat yapılarını oluşturmak üzere birbirine bağlanışı ve bazıları basit işlemeleri olan doğal malzemelerin çeşitliliği olarak inşaat tekniği de Arnavutluk'a özgü tezahürler göstermez. Basit olduğu kadar etkili olan bu teknikler, asırlık bir tecrübeye ve de geniş bir profesyonel duvarcı ve ahşap işleyici zümresinin oluşumuna dayanan halk yapılarının asırlık dayanıklılığının sağlayıcısı olmuştur. Söz konusu zümre için, meslek edinme okulu işin kendisi ve edindikleri pratik tecrübeydi. Bunlar aşamalı olarak işçilikten kalfalığa, ustalığa ve son olarak ustabaşılığına yükselirlerdi ve ustabaşı olarak bir ustalar grubunu yönetir, halk meskenlerini sipariş edeceklerle anlaşırlardı.

Halk meskenlerinde inşaat faaliyetini tamamlayan birincil öneme sahip bir başka unsur; kapı, pencere, tavan, mimari tefrişat gibi işlevsel-mimari unsurların meskenin içinde inşa edilmesi veya işlenmesidir. Bu sabit unsurların neredeyse hepsi inşaat faaliyetinin bir parçasıdır ve Orta Çağ sonrası dönemde önemli

bir fark sergiler. Söz konusu dönem mimari tefrişatı neredeyse tamamen ortadan kaldırıp yerine taşınabilir tefrişatı, mobilyaları getirmiştir. Mimari tefrişatın yanı sıra, geç Orta Çağ'ın şehir halk meskenleri, tüm Balkan'da ve daha ötesinde yaygın başka bir olgu sergilerler. Bu olgu ağırlıklı olarak ahşap olan işlevsel-mimari unsurların görülen kısımlarının süslenişidir (resim 4).



Ahşap süslemelerinin tipolojisi üzerindeki araştırmalar henüz başlangıç aşamasında olup bugüne kadarki araştırmalarda[16] ise kompozisyonel şekillerin ve özel unsurların temasını antik ve Doğulu Müslüman kökenli görüyoruz. Ayrıca, "al secco" teknikli duvar resimleri zengin ailelerin misafir odalarında yaygın bulunan daha çok çiçek kompozisyonlu Doğulu dinî tablolar olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha nadir olarak ve neredeyse sadece Ergirli zengin kesimin meskenlerinde hayat temalı resimler, hatta Venedik aslanını görürüz (resim 5).



16 F. Shkupi, *Tiparet e zbukurimores nga shek. XVI deri në fillim të shek. XX në Shqipëri*, "Monumentet", 2/1988, s. 163.

Genel olarak halk meskeninin ve özel olarak Arnavut halk meskeninin karakterini belirleyen birincil veya esas etken iktisadi-toplumsal koşullar ve bu koşullar içerisinde gelişmişlik dereceleridir. Gelişmişlik dereceleri toplumun; fakir, orta hâlli ve zengin kesim ayrımında ve tabii ki bu kesimler içerisindeki önemli derece farklarında açıkça ortaya çıkar. Her yapı, öncelikle işlevsel gereksinimleri tamamlamayı hedefler. Bu gereksinimler belli dönemlerde genel hususi özellikler ve bu özelliklerin nüfusun toplumsal tabakalarına göre uygulanışını arz eder. Böylece Arnavutluk'ta XV-XIX. asırlar arasında geç Orta Çağ devri mesken alanında XIV-XV. asırlardaki Osmanlı işgalinin tamamlandığı ve Arnavut topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'na dâhil edildiği yaklaşık yüzyıllık bir dönemden etkilenen bir gelişim gördü. Savaşların getirdiği yıkımın yanı sıra Arnavutların kitlesel göçleri de söz konusuydu. Bu göçler daha çok Orta Çağ boyunca ilişkilerin sürekli büyüdüğü Adriyatik'in ötesine olmuştur. İşgal öncesinde Arnavutluk, Şpata, Zenebishi, Topia, Kastrioti, Araniti, Balşa, Dukagini gibi asil ailelerin hükmündeki birçok derebeylik prensliği arasında bölünmüş bulunuyordu. Bu dönemin meskenleri hakkındaki bilgiler sınırlı olup zamanın büyük derebeylerinin genelde mülklerinin ortasındaki, sonraları ise şehir kaleleri içerisindeki kule meskenlerine işaret etmektedir. Sıradan sakinler için mesken izleri Shurdhah şehri kalesinin harabelerinde bulunmuştur. Bunlar zemin üzerinde, iki veya daha çok mekânlı, birbirine yakın yapılar idi.[17] Bahsetmiş olduğumuz gibi, XV. asrın sonuna doğru tamamlanan Osmanlı işgali askeri derebeylik tımar sistemini kurdu. XV. asır ve daha öncesine kıyasla bu olgu idari birliği, dolayısıyla meskûn ve üretim-ticari şeklinde iki birimiyle açık şehrin yeniden yükselmesine veya duruma göre genişlemesine imkân tanıyan nispi bir sükûneti de sağladı. İlk meskenler daha çok şehirde daha uygun yaşam koşulları bulan köylü nüfusa aitti. Anlaşılabilir nedenlerle bu nüfusun ilk meskenleri köy tipolojisinin türlerindendi. Yaşam kaynakları da öncelikle şehirlerin yakınlarındaki arazilerin ekilmesiyle sağlanırdı. Malum nedenlerle merkezi Osmanlı idaresi hükmettiği alanın tamamında şehirlerin gelişiminde menfaat görüyordu. Şehirlerin büyümesinde ve üretim-ticari merkezler olarak ortaya çıkmasında XVI. yüzyıl önemli bir viraj kaydetti. XVI. asrın sonunda başlıca kadim Arnavut şehirlerinde nüfusun çoğu zanaatla uğraşırdı. Bu süreç ve zamanla toprak sahiplerinin de dâhil olduğu şehre geçiş süreci toplumsal tabakalaşmayı ve dolayısıyla beşer toplumunun yaratılışından itibaren esası olan ailenin yaşam merkezi olarak meskenle ilgili daha büyük talepleri de beraberinde getirdi. Doğal olarak, zenginlik farkının oluşumu ve derinleşmesinin getirdiği toplumsal tabakalaşmadan kaynaklanan artan talepler oluşmakta olan tipolojilerde yeni türlerin büyümesini tetikler. Yeni mesken mekânlarının artması, arkitektonik ve dekoratif olarak işlenmeleri ile göze çarpar. XVI. ve XVII. asır şehir yapılarında, yani daha çok meskenlerde gözle görülebilir gelişmeler ve şehirler arası temelli, daha nadiren de şehir temelli tipolojilerin somutlaşmasını gösterir. Tipolojiyle meskenin hacmi kompozisyonunu kastediyoruz. XIX. asır ortasında

17 *Historia e popullit shqiptar I*, 2002, s. 340.

yeni bir olgu arz eden Arnavut şehir meskeninin tipolojik olarak zirveye ulaştığı dönem olur. Bu yeni olgu kapitalist ilişkilerin doğuşunun başlangıcıdır. XX. asrın ilk on yılına kadar özünü koruyan halk meskeninde bu olgu, şehirlerde "cumbalı mesken" diye adlandırdığımız kompozisyonda merkez vurgulu yeni bir mesken türüyle kendini gösterir. Bu mesken zemin ve katlı olmasıyla, Orta Çağ ve geç Orta Çağ boyunca ev ekonomisine bağlı olarak açık ve ek mekânlardan uzaklaşmasıyla, kompozisyonel sadeliğiyle öne çıkıyordu. Bu çözümü dar anlamda barınma işlevleri zorunlu kıldı. Zanaat üretimi sisteminin çökmesiyle beraber gelen bu gelişme, cumbalı meskenlerin inşaa edilmeye başlanmasının yanı sıra geleneksel tipolojinin kompozisyonel ve mimari olarak yeniden şekillenmesiyle halk meskeni tipolojisine hissedilir şekilde yansıdı.

Öncelikle iktisadi-toplumsal ve daha az derecede de doğal koşulların halk meskeninin özelliklerini etkilediği fikrindeyiz, fakat bunların yanı sıra mekân ve zamanda farklı derecelerde etkiler gösteren başka etkenler de vardır. Ayrıca, halk meskeni üzerine araştırma alanının başlangıcında acemilik unsurları da söz konusu olmuştur ki bunlara doğru olmayan çıkarımlar da dâhildir; çünkü bu araştırmalar muhafaza edilmiş halk meskenleri üzerinde geniş bir bilgiye dayanmamaktadır. Bu bağlamda, halk meskeni ile bazı siyasi-toplumsal olgular arasında olmayan bazı ilişkiler hakkındaki tutumumuzu da ortaya koyacağız. Genelde olduğu gibi biz de Orta Çağ Arnavut halk meskeni ile Arnavut etnik birimi arasında, XIX. asrın sonlarına kadar olmak üzere daha geç dönemde de bir ilişki söz konusudur, genel olarak mesken ile bir etnik birim arasında olduğu gibi. Ancak bu ilişki bir neden-sonuç ilişkisi değildir ve bu şekilde açıklanamaz. Orta Çağ boyunca çeşitli derecelerdeki farkları hariç tutmadan her etnik birimin ortak özellikler gösterdiğini vurgulayarak bu ilişkiyi bir etnik birimin somut yaşamsal bir neden olmaksızın somut çevresel ve toplumsal koşullarda belli derecede yeterli bir tipoloji meydana getirmesiyle açıklıyoruz. Bu; demek ki halk meskeni tipolojilerinin seçimi veya yaratılışının, özellikle kompozisyonel mimari düzlemde bir halkın tabii etnik özüyle değil, içinde yaşadığı koşullarla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Din-mesken ilişkisi genel olarak imkânsızdır, İslam fıkhındaki bazı öneriler gibi istisnaları mevcuttur. Ancak belli bir zaman ve mekân içerisinde geçerli olan bu öneriler tabii ki tüm zamanlarda söz konusu olamaz.

Mesken-siyasi güç ilişkileri doğrudan olamaz ve dahası, özellikle Orta Çağ boyunca Arnavut topraklarında olağan bir durum oluşturan bu gücün değişmesi, mesken tipolojisinin doğrudan değişimine yol açmamıştır. Topraklarının bağlayıcı konumu yüzünden devamlı saldırı ve işgallere uğrayan köklü bir halk olan Arnavutlarda bu durum, meskenlerde doğrudan değişimler getirmemiştir. İşgalci güçler daha çok bu değerlerin yıkıcıları olmuşlardır sadece. Ayrıca, Arnavut ve daha genel olarak halk meskeninin kendiliğinden gelişiminin kalıcılığı mesken ve siyasi güç arasında doğrudan bir ilişki olmadığının kanıtıdır. Ancak var olmayan doğrudan ilişkiler dışında, siyasi gücün etkilediği iktisadi-siyasi koşullarla alakalı dolaylı ilişkiler vardır. Arnavutluk'taki siyasi güç, tarihi nedenlerle neredeyse

tüm Orta Çağ boyunca Arnavut toprakları işgalcilerinin gücü olmuştur ve bu özelliğiyle, asimilasyondan özgürlükleri sınırlamaya kadar farklı derecelerde Arnavut meskeninin özelliklerini de etkilemiştir. Örneğin; Osmanlı işgali Arnavut topraklarının ve özellikle batı kesiminin Akdeniz Avrupası ile giderek büyüyen ilişkilerini kesmiş, derebeylik sisteminin yerine özel Osmanlı derebeyliğini getirmiştir. Bu sistem Arnavut ve Balkan topraklarının geri kalmasına yol açmıştır. Halk meskeninin ve özel olarak Arnavut halk meskeninin özelliklerinde önemli bir sınıfı etkileşimlerdir. Tekrar vurguluyoruz ki genel itibarıyla, derebeylik ve geç derebeylik dönemlerindeki nispi iktisadi toplumsal geri kalmışlıkla beraber, aynı idare içindeki Arnavutlar için bu idare Doğu Roma **İ**mparatorluğu ve Osmanlı **İ**mparatorluğu idi; ikincil, fakat çarpıcı bölgesel, kültürel farklılıklar söz konusuydu. Bu durumda, tabii olarak etkileşim ve iktibas olgularının geniş çapta uygulanması zordu. Yine de bunların Arnavutlar arasında görülmesinin, Arnavutların rasyonel ve pratik, idollere karşı şüpheci ve dinî inançta olduğu gibi hiç de fanatik olmayan zihniyetinin ikincil bir nedeni de vardır. Aile yaşamının bir paraleli olarak meskene, ailelerine ve vatanlarına bağlı olan Arnavutlar ona dinî bir kisve atfedip onu hayatlarıyla korumuşlardır.

Meskenlerin içeriğini yansıtanlar arasına kompozisyon, inşaat malzemeleri, inşaat tekniği ve bazı mesken cinslerinde süslemeli kompozisyonel ve mimari unsurlar dâhildir. Doğal olarak kompozisyon, kompozisyonel ve mimari unsurların yanı sıra mekânda ve daha çok da zamanda görülebilir bir değişkenlik arz eden meskenin bileşenlerinin karşılıklı bağımlılığının bir ifadesidir. Öte yandan, inşaat malzemeleri ve tekniği mekân ve zamanda neredeyse daimi bir kalıcılık arz eder. Genel olarak inşaat yapıları ile meskenler üzerine her araştırmanın ele alınacak yapı birimlerinin olabildiğince ayrıntılı bilinmesini gerektirdiğine dair doğru metot tezini pratik olarak kanıtlar özelliktedir. Arnavut ve daha ötesi şehir meskeni üzerine bu süreç Arnavutluk'ta 1960'lı yıllardan beri kapsamlı, derinlikli ve devamlı şekilde yürütülmüştür. Envai yayınlarda aktarılmış işte bu faaliyet üzerinedir ki XV-XIX. asırlar arasındaki ve basit türler için daha erken tarihli Arnavut halk meskeninin tipolojisini arz ediyoruz.

Her tasnif farklı önem derecelerine sahip ve olgunun, bu durumda Arnavut halk meskeninin, nisbi değerlerini yansıtmayı amaçlayan bir özellik temelinde yapılır. Temelinde tasnif yapılan özelliğin önem derecesine göre, meskenlerin sıralanışı bu yapı eserinin özelliklerine çeşitli araştırma amaçlarıyla nüfuz edilmesine imkân tanır. Farklı zaman dilimleri için bir etnik birim içerisinde halk meskeni tasniflerinin yanı sıra, geniş bölgesel temelli tasnifler de yaygındır. Böylece Arnavut halk meskeni, doğal olarak Arnavut toprakları içindeki tasnifler dışında, Balkan, Akdeniz, Avrupa ve dünya düzlemindeki tasniflere de konu olmuştur. Konu oldukları geniş tasnifler için coğrafi ve tarihi düzlem ne kadar geniş ise, birincil olgular da tasnif edici niteleyiciler olarak karşımıza çıkar. Aksine; bölgesel veya belli yerleşimler için söz konusu olan tasniflerde, mekân veya yerleşim sayısı ne kadar dar ise, ikincil olgular da o kadar gün yüzüne çıkar.

XVI-XIX. asırlardan muhafaza edilmiş, fakat tabii ki ilk çeşitlerinde daha erken olan örneklere göre Arnavut şehir meskeninin tasnifine bakalım. Bu tasnif 1970'li yıllardan beri esas olan ve araştırma çevrelerince kabul gören[18] hacmî kompozisyon özelliklerine dayanacaktır. Hacmî kompozisyon kriterine göre; Arnavutluk'taki Arnavut şehir halk meskeni, yaygın özel durumlar haricinde, beş çeşit olarak karşımıza çıkar. Görüleceği üzere; bu çeşitten ikisi yalnızca Arnavutluk devlet sınırları içerisinde, diğer üçü ise Balkanların hepsinde ve daha ötesinde bulunmaktadır. Bunun dışında, hususi bir olgu olarak Kosova'da görülen kule tipi şehir meskeni, sadece Kosova Arnavut topraklarında görülür ve bu yüzden bu makalede ele alınmayacaktır.

Arnavut şehir halk meskeninin beş çeşidi şunlardır: İki kata yayılan ocaklıklı mesken (Tiran meskeni), avlulu mesken, çardaklı mesken, müdafi özellikli mesken (Ergir meskeni) ve cumbalı mesken. Bu tasnifin dışında hususi durumlar önemli bir yer tutar.

1. Tiran Meskeni

Bu mesken, bugüne kadar Tiran ve Kavaja şehirleriyle etraftaki kırsal kesimde bilinen özel kompozisyonlu bir meskendir. Hacmî kompozisyonunda bu mesken, yaklaşık 30 m^2 yüzey ve 3.5-5 metre yüksekliğindeki ocaklığıyla öne çıkar. Bu mekân, meskenin birçok çeşidinin bütün gelişiminde merkez konumunda kalır. Meskenin tipolojisinin başlangıcı tek bir mekân ve zikrettiğimiz şekilde çok yüksek olan ocaklıktır. Takip eden çeşitlerde (bunlar dört tanedir), söz konusu mekân aşamalı olarak bir katlı ve daha sonraları ise her dört cephesinde iki katlı mekânlarla çevrilir, kompozisyonu merkezî olarak kalır. Zemin katında ocaklık olan bu mekânların ikinci katına ise ocaklık içindeki bir tür iç balkonun takip ettiği bir merdivenle çıkılır. Daha ilk çeşidinde bu tür meskenin bir avlusu, sonraki çeşitlerinde de hem avlusu hem çardağı bulunmaktadır (resim 6). Genel olarak meskenin hacmi büyüktür ve sade mimari unsurlar içerir. Tavansız olan ocaklığın ana unsuru sürekli yanan, yemek pişirilen ve soğuk mevsimlerde ısıtma sağlayan ocaktır. Mimari tefrişat nadirdir, zeminden yükselen bir platformdan ve duvar oyuklarından oluşur.

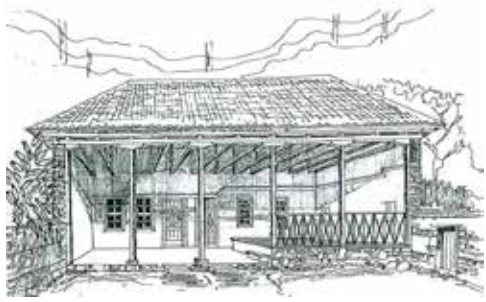


2. Avlulu Mesken

Balkan, Akdeniz ve ötesinin en kadim mesken türlerindendir. Adını, mekânları birbirine bağlayıcı işlevinin yanı sıra mekânlar arası cereyanların dışında kalan sakin yan bölgelerde oturma işlevini de gören meskenin cephesin-

18 E. Riza, *Banesa e fortifikuar gjirokastrite*, "Monumentet", 1, 1971; *Historia e popullit shqiptar I*, 2002, s. 715, 716.

deki açık bir mekândan alır. Meskenin kompozisyonu, üç paralel birim sırasıyla sadedir. Bu birimler cephedeki avlu, birden üçe kadar ve nadiren daha fazla olan barınma mekânlarının birinci sırası ve başlıca sıhhi olanlar olmak üzere ek birimlerin küçük sırasıdır. Yandaki mekânlar iki veya daha fazla olduğunda, avluda yükseltilmiş oturma düzlemleri, bunların üzerinde de bir çeşit yazlık mekân bulunur (resim 7). Daha nadir durumlarda, yan avlunun yanında veya ana avlunun iki tarafında barınma mekânları inşa edilir. Avlulu mesken daha çok ova şehirlerinde veya eğimli arazi ve ova üzerindeki şehirlerin ova kısımlarında bulunur. Bu mesken türü Arnavut topraklarında Antik Çağ'dan itibaren[19] XX. asrın ilk on yılına kadar inşa edilegelmiştir. Genelde bu meskenlerin cephelerinde veya duruma göre yan taraflarında çeşitli genişliklerde bahçeler de olurdu.



3. Çardaklı Mesken

Arnavut topraklarında ve özellikle şehirlerde yaygın olmuştur. Bu meskenin kendinden önceki avlulu meskenle genetik bağı aşikârdır. Zemin katta genelde barınılmaz. Bu mesken Arnavut topraklarında Osmanlı işgali öncesinden beri inşa edilirdi. XV. asrın başında ve tabii ki öncesinde de **İ**şkodra'da "solarium"[20] adıyla zikredilmektedir. Bu adlandırmanın yerini daha sonra Fars kökenli "çardak" kelimesi alır. Çardaklı meskenin kompozisyonu, zemin katın genelde yan işlevlerde olması ve çardağın avluyla paralel yükseklikte olmasıyla avlulu meskenin çeşitlerini neredeyse tekrarlamaktadır. "Çardak"ın, meskenin cephe hacmindeki alanına bağlı olarak "çardaklı mesken", avlulu mesken gibi üçe ayrılır. Bunlar "tüm cephe çardaklı" (resim 8), "bir tarafı çardaklı" (resim 9) ve "ortası çardaklı" (resim 10) olarak adlandırılır.





19 V. Bushati, *Mbi tipologjinë e banesës antike në vendin tonë*, "Monumentet", 1/1984.

20 I. Zamputi, *Regjistrimi i Kadastrës dhe i Konçesioneve për rrethin e Shkodrës 1416-1417*, Tiranë, 1975/2/63/6.



Birincisinden üçüncüsüne doğru çardak alanı küçülür ve üçüncü çeşitte daha çok mekânları bağlayıcı bir unsur olarak kalır.

4. Ergir Meskeni

Neredeyse sadece Ergir şehrinde bulunan bu mesken türü, bugüne kadar korunmuş nispeten çok sayıdaki örnekte de görüldüğü gibi, Tiran meskeni gibi yalnızca Arnavut bir olgu olarak bütün tipolojik gelişimi boyunca çarpıcı bir özgünlükle karşımıza çıkmaktadır. Şehir kulesi veya takviyeli mesken olarak adlandırılışı, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren önce G. Hahn, M. Shuflay, J. Burkard, L. Rey, A. Baldacci *vs*. gibi yabancı araştırmacılar tarafından sürekli işaret edilen, göze çarpan müdafi özellikleri ile ilgilidir.

Ergir şehrinin doğuşu, XI. yüzyılda inşa edilen ve aynı adı taşıyan kalenin doğuşuyla bağlantılıdır. Açık şehir, surlar dışına XI-XIV. yüzyılların değişiminde çıkmaya başlamış olmalıdır. XIV. asrın ikinci yarısında Ergir Arnavut derebeyleri Zenebishlerin merkezi idi, 1419 yılında ise Türkler tarafından işgal edilir ve Arnavutluk sancağının merkezi ilan edilir. Malum nedenlerle XV. yüzyıl açık şehre dair kayda değer gelişmeler arz etmez. Açık şehrin büyümesi XVI. asrın ikinci yarısında görülmeye başlar. XVI. asırda, daha çok ünlü Türk seyyahı Evliya Çelebi'den edindiğimiz bilgilere göre, Ergir göze çarpan bir büyüme kaydetmiştir. Birçoğu hâlen korunan mahalle isimleri bu büyümenin göstergesidir. Bütün Arnavut şehirlerinde olduğu gibi, XVI-XIX. asırlar arası dönem en gözle görülür

gelişmeyi arz eder. XIX. asrın ortası ise kapitalist ilişkilerin görülmeye başlandığı dönemdir. Ancak şu var ki Ergir her zaman, XX. asrın başına dek Berat, İşkodra, Korça gibi zanaat-ticaret merkezi değil; büyük toprak derebeylerinin ve Osmanlı Devleti'nin yüksek kademeli idarecilerinin merkeziydi. Bu koşullarda, Ergir şehri ve onun özü olan meskeni, hem sağlam yapıları hem bu merkezin özellikleri itibarıyla bu meskenin özgün Arnavut kompozisyonu ve ele alınışı dolayısıyla zamana direnmiştir. Ergir meskeni[21], XIX. asrın ikinci yarısına dek gelişmeye devam eden tipolojisinin tüm çeşitlerinin örneklerini muhafaza etmektedir. Bu meskenin "dikey" olarak adlandırılan ilk çeşidi, daha çok iki veya üç katlı olarak Arnavut ve ötesi köy ve şehir yerleşimlerinde yaygın olarak bilinmektedir. Zemin kat haricinde diğer katlar barınma için kullanılır. Zemin katın birinci katla bağlantısı dışarıdan taş merdivenle sağlanır. Bu çeşidin dikey olarak adlandırılışı, eğimli kaya zemin üzerinde uzunluk ekseninin düz olarak yükselişini ifade etmektedir. Bu çeşit genelde hacmi kırılmalarla veya yarı katla, yukarı katın daha uzun ve yarı kat, yarı zemin olarak inşa edilmesiyle yapılır. İkinci çeşit tek kanatlı olandır. Kompozisyon olarak, bağlayıcı bloktan ve birincisinden daha öne çıkan yan bloktan oluşur (resim 10). Bu çeşit ve bir sonraki hep üç katlıdır, hatta arazinin çok kırık olduğu bazı durumlarda bir kanat dört katlıdır. İki kanatlı çeşit, Ergir meskeninin en gelişmişidir (resim 11). Daha çok bağlayıcı olan merkez bloktan ve cephe çıkışlı iki kanattan oluşur. Ergir meskenine neredeyse özgü bir unsur, meskene bitişik veya yakınındaki kemeriyelerdir.[22] Bu kemeriyeler iki katlıdır, katlara göre silindirik kemerlerle kaplı ve iki kattaki bağlayıcı mekânlarla bağlantılıdır. Kemeriyeler ailenin pasif müdafaası içindir. Hem kapalı kemeriyeler hem daha çok süsleme işlevli açık kemeriyeler, genelde orta hâlli ve zengin kesimlerin meskenlerinde inşa edilmiştir. Müdafi özellikler meskenin kapalı hâlinde, özellikle zemin ve birinci katlarda, mazgallarda ve sıkça iki alanlı olan avlularda ortaya çıkar. Meskenlerin dış görünüşü, mimari tefrişatın ve özellikle misafir odalarındaki zengin süslemelerin hâkim olduğu iç mekândan farklı olarak oldukça sade ve anıtsaldır.



21 E. Riza, *Qyteti Muze i Gjirokastrës*, Tiranë, 1981, 2004.

22 E. Riza, *Kameriet në banesën shqiptare*, "Kultura Popullore", 1/1982.

5. Cumbalı Mesken

Yukarıdaki dört mesken türü geç Orta Çağ'a ve Ergir meskeni tipolojisi haricinde, Orta Çağ'a aittir. Arnavut topraklarında kapitalist ilişkilerin ortaya çıkmaya başlamasıyla, mesken tipolojisinin iktisadi-siyasi şartlarla neden-sonuç ilişkisinden dolayı, daha çok şehirlerde yeni bir tip mesken ortaya çıkar. Merkez hacminin vurgulanışından dolayı "cumbalı" diye adlandırılan bu mesken, bu unsuruyla Arnavutluk dışında bütün Balkan şehirlerine yayıldı ve bugün bile yeni yaşam şartlarına uygun rasyonel sadeliğiyle hâlen tercih edilir. Bu şartlar öncelikle; ev ekonomisinin, yük hayvanlarının, süt hayvanlarının *vs*. kaybolmasıyla ilgilidir. Zemin cumbalı (resim 12) ve katlı cumbalı (resim 13) mesken kompozisyonunun



sadeliğiyle göze çarpar. Bu kompozisyon, ortadaki bağlayıcı alan ile iki kanattaki her katın iki tarafında birden üçe kadar olan barınma mekânlarından oluşur. Bu tip öncekilerden kompozisyonel sadeliğiyle, basit inşaat tekniğiyle ve inşaat malzemelerinin az olmasıyla ayrılır. Mimari unsurlar sade ve işlevsel, mimari süsleme ise oldukça nadir ve sade olup yokluğa kadar azalan bir seyir izler. Bu meskenlerin genelde ufak avluları ve daha çok cepheleri sokağa sıkça taşar. Bu meskenlerin görünüşü merkezi alanla vurgulanır. Katlı örneklerde bu alan pencerelerin veya balkonun yahut daha sıkça portafo şeklinde veya iki sütun üzerindeki kapalı bir cumbanın büyüklüğüyle göze çarpar.

Şehir halk meskenlerinin bir diğer birimini, kompozisyonel özellikleri itibarıyla hiçbir tipe dâhil olmayan çözümler kümesi oluşturur. Bu çözümlerin nedenleri; öncelikle inşaat arazisinin büyüklük, biçim ve eğim gibi ikincil koşullarıyla alakalıdır. Bu örneklerdeki doğaçlama derecesi kayda değerdir. Genel olarak eğimli veya muhtelif şekilli bazı inşaat alanlarında bunlar hakim kompozisyonlar olarak karşımıza çıkar. Berattaki Mangalem ve daha az olarak Gorice mahalleleri, Ergir'deki Eski Pazar, Plaka ve Hazmurat mahalleleri *vs*. özel çözümlü yapı kümelerinin tipik örnekleridir. Özel çözümlerle sadece kompozisyondan bahsediyoruz; oluşturucu mekânlar, mimari ve dekoratif unsurlar, inşaat malzemeleri ve tekniği gibi diğer unsurlar ise yukarıda ele alınan meskenlerle aynıdır. Son olarak özel çözümlerin halk ustalarının özel ve bazen zor koşullardaki kompozisyonel kabiliyetlerinin somut ifadesidir.

Son olarak Arnavut meskeni ile Türk meskeni arasındaki ilişkilere değineceğiz. Yukarıda anlattığımız gibi siyasi-idari birim, esas bileşenleri ve özellikleri itibarıyla bir yapı türü olarak meskenin doğrudan belirleyici bir şartı değildir. Özellikle Antik Çağ ve daha çok da Orta Çağ boyunca, Arnavut milletinin ikisinde de dâhil olduğu etnik birim-mesken ilişkisi, Türk milletinin ise sadece ikincisinde hâkim konumda bulunduğu çok milletli Roma ve Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafyasında da mevcuttur. Burada önemle vurgulamamız gereken husus; bu iki imparatorluğun, devletin başındaki millete dâhil olmayan toprakların ve milletlerin işgaliyle kurulmuş ve akabinde genişlemiş olduklarıdır. Böylece, devletlerarası ilişkilere nazaran milletler arası toplumda gerçekleşmek için daha uygun koşullarda bulunan etkileşim ve iktibas olgularına geliyoruz. İdari-siyasi birimin meskene etkisi, Orta Çağ boyunca ve daha öncesinde, bir milletin içerisinde veya daha geniş bir çerçevede iktisadi-siyasi ilişkilerin şekli ve derecesi üzerindeki etkisi yoluyla vuku bulur. Arnavut meskeni ile Türk meskeni arasındaki ilişkilere sadece bu açıdan bakılması gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca, Türklerin Arnavut topraklarına XIV-XV. yüzyılların değişiminde işgal amaçlı geldiklerini de göz önünde bulundurmalıyız. Ayrıca Türk toplumunun Anadolu'daki çadırlı doğaçlama yerleşimlerden, orta ve zengin kesimlerin meskenleri itibariyle döneme göre büyük başarılar kaydeden bir imparatorluğa yükseldikleri gerçeğini de burada zikretmeliyiz.

Halk meskeninin özelliklerinin değişik yönleri itibarıyla Arnavut-Türk ilişkilerinin somut düzleminde duralım. Arnavut halk meskeninin zaman içerisindeki gelişiminden, Türk geçmişiyle ve dahası inşaat malzemeleri ve tekniği yönüyle bir ilgisi olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şey kompozisyonda da geçerlidir. Tiran meskeni olarak adlandırılan kadim ve aynı zamanda, bugünkü bilgilerle, özgün mesken tipinin Türk meskeniyle bir ilgisi olamaz. Avlulu ve çardaklı açık meskenler ise, Türklerin Anadolu ve Balkan'da görülmesinden önce Arnavutluk'ta ve daha ötesinde bilinirdi. Ergir meskeninin başlangıcı XI-XIV. asırlar arasına dayanır ve kompozisyonel özgünlüğü iktibaslara kapı aralayacak türde değildir. Cumbalı mesken ise tüm Balkan'da ve daha ötesinde bulunan, zaman ve mekânda ortaya çıkışı henüz araştırılmamış bir tip olup, XIX-XX. asırlardaki Arnavut gerçekliği olgusuna bağlı ikincil bir olgu olarak iktibaslara dâhil olduğunu düşünüyoruz.

Gelelim, temel birim olarak odanın kompozisyonuna; çünkü Arnavut meskeninin en kadim mekânı olan, kompozisyonunun merkezinde ocak olan "ocaklığın" tabii olarak iktibasları değil, yalnızca değişimleri ve indirgemeleri olabilirdi ki sonunda mutfağa dönüşmüştür. Oda mekânı, kompozisyonu ve daha ötesinde mimari tefrişatı ve daha çok dekorasyonu etkilemiş olan unsurdur. Yaklaşık XVI. asrın sonlarından itibaren, Arnavut toplumunun tabakalaşmasının artmasıyla, zengin kesimler, daha çok mekânlı olan ve bu mekânların içlerinin kompozisyonunun daha çarpıcı olduğu yeni tiplerle Arnavut meskeni tipolojisinde gelişim olguları sergilemeye başlar. XVI-XIX. yüzyıllar barınma mekânlarında ve daha çok misafir odasında en belirgin gelişmeleri gösterir. Arnavutlarda mesken kültü,

nesillerin toprağına bağlanmak üzere aile birimi tarafından muhakkak böyle bir yapının inşa edilmesiyle ifadesini bulurdu. Mesken içerisindeki misafir kültü ise; misafir odasına, kompozisyondaki yeriyle, mimari tefrişatı ve ahşap unsurlar ile "al secco" tekniği duvar resimleriyle, dekorasyonuyla, gösterilen özenle ifade edilirdi. Mimari tefrişat öncelikle duvar oyukları ve dolaplarını, daha ötede ahşap hacimleri, meskenin yan duvarlarına bitişik yerden yükseltilmiş minderleri, sergenleri ve musandıra-yemeklik takımını kapsar. Bu sonuncusunun önemli bir yer tuttuğu iç kompozisyonla ilgili musandıra-yemeklik takımının Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişmiş şehir merkezlerinden bir iktibas olabileceğini düşünüyoruz. Dönemin toplumunda zengin kesimlerin hızlı bir biçimde ortaya çıkışı, dekorasyonun artmasının yanı sıra, işlevsel yenilikleri de beraberinde getirir. Arnavut meskenindeki musandıra-yemeklik (resim 14) takımı, XVI. yüzyılda ortaya çıkan bir olgu olsa gerek. İki katlı bu takımın dış tarafında genelde ortada musandıra ve yanlarda sıkça banyo olmak üzere sıhhi ve bağlayıcı mekâna açılan iki alan bulunur. Yemekliğin üst hacmi birleşiktir ve oraya merdivenle ulaşılır. Cephesi de ahşap sütunlu ve parmaklıklı olarak açık veya sabit pencereli olarak kapalıdır. Bu takım, zengin kesimlerin meskenlerinde ve sade tipte de orta kesimlerin meskenlerinde bulunur. Mimari dekorasyon da Doğulu Türk kültüründen bir aktarım olup, pagan temalı da olabilir. Kapı, duvar dolabı, tavan, musandıra-yemeklik takımı gibi ahşap unsurların yüzeyi üzerindeki oymalar dönem itibarıyla önemli birer sanatsal başarıdır. Çiçek temalı tipik Doğulu resimlerine özellikle Ergir meskenlerinde rastlıyoruz ki bu meskenlerin bazılarının dış cephelerinde Venedik aslanının yanı sıra yerli temalı resimler de mevcuttur (resim 15). Bu uygulamalar; başta misafir odaları olmak üzere odaların mimari tefrişatı ve Doğu temalı süslemeler, kökenlerinin mekân ve zaman içerisindeki gelişimini tespit etmek üzere alan uzmanlarının araştırmalarını beklemektedir. Halk meskeni araştırmaları nispeten en yenileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, maalesef geçmişten kalan yapı izlerinin azlığıyla alakalıdır ki zikredilen sebeplerden dolayı bunlara Arnavutluk'ta nispeten yoğun rastlanır. Zamana direnmiş farklı yaşlardaki meskenlerin tespit aşamasından sonra bu, doğal olarak her şeyi kapsayan bir tespit olmayacaktır. Gittikçe genelleştirici ve birleştirici metotlar temelinde devam edecek araştırmalarla, bu otantik tarihi izlerle ilgili gerçeklere olabildiğince yaklaşılabilir.





Kaynakça

BAÇE, A., A. Meksi, E. Riza, Gj. Karaiskaj, P. Thomo, *Historia e arkitekturës shqiptare*, Tiranë 1980.

MUKA, A., *Ndërtimet tradicionale fshatare*, Tiranë 2007.

Architecture traditionelle des pays balkaniques, Edition Melissa.

RİZA, E., B. Strazimiri, *Vështrim mbi arkitekturën e qytetit të Korçës*, "Monumentet", 3/1972.

RİZA, E., *Banesa e fortifikuar gjirokastrite*, "Monumentet", Tiranë 1/1971.

RİZA, E., *Banesa popullore dhe vlerësimi i saj*, Tiranë 2013.

RİZA, E., *Banesa popullore e Prizrenit*, Prizren 2013.

RİZA, E., *Banesa popullore në disa qendra qytetare të Shqipërisë së Mesme*, "Monumentet", Tiranë 5-6/1973.

RİZA, E., *Banesa popullore në Shkodër gjatë shek. XVI-XIX*, "Monumentet", 4/1972.

RİZA, E., *Banesa popullore shqiptare*, Tiranë 2010.

RİZA, E., *Habitation balkanique et habitation nacional*, "Studia Albanica* 1 2/2009.

RİZA, E., *Lagjja Mangalem, një ansambël me vlera madhore*, "Monumentet", Tiranë 2003.

RİZA, E., *L'habitation albanaise dans le cadre de l'habitation balkanique*, "Septiem kongres internacional d'etudes du sud-est Europeen", Athens 1994.

RİZA, E., *Mbrojtja dhe restaurimi i monumenteve në Shqipëri*, Tiranë 1997.

RİZA, E., *Ndërtimet fshatare në Labëri*, Tiranë 1984.

RİZA, E., *Nj. Haliti, Banesa qytetare kosovare e shek. XVI-XIX*, Prishtinë 2006.

RİZA, E., *Orendimi dhe pajisjet arkitekturore në banesën popullore qytetare*, "Etnografia shqiptare", 15/1987.

RİZA, E., *Qyteti dhe banesa shqiptare e mesjetës së vonë*, Tiranë 1991.

RİZA, E., *Qyteti-muze i Gjirokastrës*, Tiranë 1980.

RİZA, E., *Teoria dhe praktika e restaurimit të monumenteve të arkitekturës*, Tiranë 2002.

RİZA, E., *Tipologjia e banesës qytetare shqiptare gjatë shek. XVI deri rreth mesit të shek. XIX*, "Studime historike", Tiranë 3/1976.

SHKUPİ, F., *Tiparet e zbukurimores nga shek. XVI deri në fillim të shek. XX në Shqipëri*, "Monumentet", 2 (36) 1988.

SAMİMİ, G., *Kamerietë e qyetit të Beratit*, "Monumentet", 2/1982.

STRAZİMİRİ, G., *Qytetet muze në R.P. të Shqipërisë, qyteti-muze i Beratit*, "Studime Historike", 3/1964.

Historia e Populllit Shqiptar I, Tiranë 2002.

ZHEGU, K., *Shqipëria e banimit në fshatin Mullet dhe zhvillimi i saj*, "Etnografia shqiptare", Tiranë 1/1962.

KRASNİQİ, M., *Shtëpia shqiptare në Kosovë*, "Gjurmë e gjurmime", Prishtinë, 1982.

THOMO, P., *Arkitektura e banesës fshatare shqiptare*, "Studia Albanica", Tiranë 1974.

THOMO, P., *Arkitektura fshatare e Shqipërisë Veriore*, Tiranë 1981.

THOMO, P., *Korça-urbanistika dhe arkitektura*, Tiranë 1988, 2012.

SHTYLLA, V., *Monumente kulturore në Kosovë*, Tiranë 1998.

Bektashis in Greece: From the turn of the 20th century to the turn of the 21st century

Giorgos MAVROMMATIS
Prof. Dr., Intercultural Education, Democritus University of Thrace

Summary

In the lands defined today as Greece, there was, during the late Ottoman period, a significant presence of Muslims, most of whom had strong affiliation with Islamic orders/ tarikat. In the beginning of the 20th century, we observe a significant presence of Bektashi communities, differentiated according to the location: (mainly) Albanian-speaking in Central and North-western Greece, part of the Babagan branch, Turkish and Bulgarian-speaking in North-eastern Greece, most of them part of the Chelebi branch and some, part of the Babagan branch, (mainly) Turkish and Greek-speaking on the islands of Lesvos and Crete, part of the Babagan branch.

All seem that Bektashism (the Babagan branch/ type) flourished in the area in the late 18th century. However, from that time and on, Bektashi communities and monuments suffered from consecu-

tively strikes: the reforms of Sultan Mahmud II which induced a heavy blow to the Bektashi community and culture all-over the empire; the independence of Greece after the Greek revolution against the Ottomans in 1821, and the creation of the Greek state (1830) which was connected with the devastation of Muslim communities and the destroy of many Muslim monuments in area of Southern Greece; above all, the compulsory population exchange between Turkey and Greece of 1923, which forced some 700 thousand Muslims – among them, of course and the Bektashis- to move from Greece to Turkey (the Muslim of Albanian ethnic origin of North Western Green and the Muslims of Thrace were excluded); and, finally, the Greek-Albanian hostility during World War II (which, in cases and sectors, lasted till the beginning of the 21st century). All these, in combination with other factors, led to the weakening and the gradual dissolution of the vast majority of the Bektashi communities in Greece.

This paper, using concepts, methods and tools from the fields and disciplines of history and social anthropology, based on several years of field research and synthesising mostly Greek bibliographical information and data mainly from local (oral and written) history, takes shape on two parallel layers:

- Describes the main architectural Bektashi vestiges (tekkes, türbes/ mausoleums, cemeteries, etc.) following a "clock round" journey. More specifically, the paper refers: to the tekke of Sarı Baba on the Island of Lesvos (East Aegean Sea), to the tekkes of Horasanli and Haci Hasan Baba on the island of Crete (South Aegean Sea), to the tekkes of Peloponnese (South Greece), to the tekkes of Durbali Sultan in Farsala and Hasan Baba in Tempi (Thessaly – Central Greece), to the tekkes of Baba Osman and Baba Husen in Konitsa (Epirus – North West Greece), to the tekke of Abdullah Baba in Katerini, to the tekkes and the Bektashi cemetery of Thessaloniki and to the Bektashi monuments of the area of Kavala (Macedonia – North Greece), and finally, to the tekkes of Hasip Baba in Xanthi, and Seyyid Ali Sultan or Kızıl Deli in Evros (Thrace –North East Greece).

- Presents the history of the monuments and the communities, focusing (in the two most important cases, the tekkes of Durbali Sultan in Thessaly and of Seyyid Ali Sultan in Thrace) on issues regarding the property of the tekke. The paper proceeds to

extent references on issues regarding the relations Bektashi had with the surrounding non-Bektashi (mainly Christian) communities; on the one hand, with the members of the Christian-orthodox clergy, and on the other hand with the members of the surrounding rural communities, for whom, in cases, tekke has been operated as an "employer". Special references are made on the monuments maintaining some kind of life during the 1985-2015 period - having liturgical life for the Bektashi communities, or becoming some kind of "reference points" of other social activities for the surrounding non-Bektashi communities.

The paper concludes with remarks on the influence the evolution of the Greek-Turkish and the Greek-Albanian relations had on the Bektashi communities, and with comments on the old and new Bektashi networks in Greece, whilst, attention is put on the (potential) relations between the various Bektashi communities and their connection to Bektashi and other networks out of Greece.

Yunanistan'da Bektaşiler
20. Yüzyılın Başından 21. Yüzyılın Başına

Özet

Bugün Yunanistan olarak tanımlanan topraklarda geç Osmanlı döneminde çoğunluğunun İslami düzen/tarikatlarla güçlü ilişkileri olan önemli bir Müslüman varlığı bulunmaktaydı. 20. yüzyılın başlarında yere göre ayrılan Bektaşi toplumların önemli varlığına şahit oluyoruz: Babagan kolunun bir kısmı olan Orta ve Kuzey batı Yunanistan'da bulunan ve (çoğunlukla) Arnavutça konuşanlar, çoğunlukta Çelebi bir kısmının da Babagan kolunun mensubu olan Kuzey doğu Yunanistan'da Türkçe ve Bulgarca konuşanlar ve kısmen Çelebi kolu kısmen Babagan kolu mensubu olan ve Midilli ve Girit adalarında Türkçe ve Yunanca konuşan Bektaşi toplular.

Görünüşe göre Bektaşilik (Babagan kolu/tipi) 18. yüzyılın sonları itibariyle bölgede gelişmiştir. Ancak o tarihten sonra Bektaşi toplumlar ve eser ardı ardına gelen darbelerle ezildiler: imparatorluk içinde

Bektaşi topluma ve kültüre ağır darbe indiren II. Sultan Mahmut'un reformları, Yunanlıların Osmanlılara karşı 1821 tarihinde bağımsızlık için başlattıkları devrim ve müteakiben Yunanistan'ın bağımsızlığı ve Güney Yunanistan'da birçok Müslüman anıtın ve Müslüman toplumların yıkımı ile ilişkilendirilen Yunan devletinin kurulması (1830); her şeyden önce 1923 tarihinde Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleştirilen zorunlu nüfus mübadelesi ile aralarında Bektaşilerin de bulunduğu yaklaşık 700 bin Müslüman Yunanistan'dan Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır (Kuzey batı Yunanistan'da oturan Arnavut asıllı Müslümanlar ve Trakya Müslümanları hariç tutulmuştur) ve son olarak II.Dünya Savaşı sırasında Yunan-Arnavut düşmanlığı (vaka ve sektör bazında 21. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir). Tüm bu hususlar diğer unsurlarla birlikte Yunanistan'daki Bektaşi toplumların çoğunun zayıflamasına ve kademeli olarak dağılmasına yol açmıştır.

Tarih ve sosyal antropoloji ile ilgili alanları ve disiplinlerine ait kavramları, yöntemleri ve araçları kullanılarak ve birkaç yıllık alan araştırması ile çoğunlukla Yunan bibliyografik bilgilerin ve başta yerel (sözlü ve yazılı) tarihi sentezine dayalı olarak yapılan bu çalışma iki paralel katman şeklinde yürütülmüştür:

- Başlıca Bektaşi mimari eserleri 'saat düzeni' olan yolculuk boyunca tarif edilmektedir (tekkeleri, türbeleri/mezarları, mezarlıkları, vs.). Makalede Midilli adasındaki Sarı Baba tekkesi (Doğu Ege Denizi), Girit adasındaki Horasanlı ve Hacı Hasan Baba tekkeleri (Güney Ege Denizi), Peloponez tekkeleri (Güney Yunanistan) Farsala'daki Durbali Sultan tekkesi ve Tempi'deki Hasan Baba tekkesi (Tesali – Orta Yunanistan), Konitsa'daki Baba Osman ve Baba Hüsen tekkeleri (Epirus – Kuzey batı Yunanistan), Katerini'deki Abdullah Baba tekkesi, Selanik'teki tekkeleri ve Bektaşi mezarlığı ve Kavala bölgesindeki Bektaşi Anıtlara (Makedonya – Kuzey Yunanistan) ve son olarak Ksanti'deki Hasip Baba tekkesi ve Evros'daki Seyit Ali Sultan veya Kızıl Deli tekkesi (Trakya – Kuzey Doğu Yunanistan) ele alınmaktadır.
- Tekkelerin mülkiyeti ile ilgili konulara odaklanarak anıtların ve toplumların tarihini sunmaktadır (en önemli vakaları olan Tesali'deki Durbali Sultan tekkesi ve Trakya'daki Seyit Ali Sultan tekkesi). Makalede Bektaşiler ve çevredeki Bektaşi olmayan (çoğunlukla Hıristiyan) toplumlarla mevcut ilişkilerine atıfta bulunulmaktadır; bir yandan Hıristiyan Ortodoks din adamları

ve diğer yandan tekkenin 'işveren' sıfatıyla işletildiği çevredeki kırsal toplum mensupları ile ilgili ilişkileri incelenmektedir. Özellikle 1985-2015 dönemi sırasında Bektaşi toplumları açısından liturjik yaşamı olan veya çevredeki Bektaşi olmayan toplumları için diğer sosyal faaliyetleri açısından 'referans noktası' olan anıtlara atıfta bulunulmaktadır.

Makale Yunun-Türk ve Yunan-Arnavutluk ilişkilerinin evriminden Bektaşi toplumlara intikalinin etkisi ve çeşitli Bektaşi toplumları arasındaki (olası) ilişkileri ve Yunanistan'daki eski ve yeni Bektaşi ağları ve bunların Bektaşi ve Yunanistan dışındaki diğer ağlarla bağlantıları ile ilgili yorumlarla sona ermektedir.

Bektashism in Greece

The existing historical data -mainly tombstones in the extant *tekkes*- show the existence of a *tarikat* style of Bektashism (of the *Babagan* branch – the celibate Bektashis) in 19th century Greece. However, this changed dramatically in the early 20th century.

The compulsory population exchange between Greece and Turkey under the 1923 Lausanne treaty -carried out on the grounds of religion and decided in order to resolve the Greek-Turkish dispute and eliminate the "minority question" in both countries- forced about half a million Muslims to move from Greece to Turkey,[1] but many Muslims from Epirus and Macedonia avoided the exchange as of Albanian origin or as non-Greek citizens. The Albanian *dervishes* who stayed in Greece followed the 'transformation' of Albanian Bektashism (in the late 19th and early 20th century) from a *Sufi* order to a religious community at the Albanian national level and the 'transformation' of *dervishes* and *babas* into a 'clergy', by analogy to the Christian Orthodox and Catholic clergy.

The situation in Thrace was different, since in the wider area there existed for centuries an ethnic-sect style Bektashism[2] which, after the repeated destructions of *tekkes* and the death or departure of all *dervishes* and *babas* of the area, became dominant. These Pomak/ Bulgarian and Turkish speaking rural populations (of Greek citizenship) have many similarities with the Alevi in Turkey. Most of them prefer to define themselves by the term Bektashi, although some prefer to use the term Alevi, in spite of the great differences between Anatolian Alevi and themselves.

Bektashi monuments and communities in Lesvos, Crete and Peloponnese

The *tekke* of Mitilini

On the island of Lesvos (North-East Aegean Sea), in the town of Mitilini (named Midili during the Ottoman period) there was the Bektashi *tekke* of Sarı Baba. The time of its founding is unknown. The *tekke* was founded within the borders of the Christian community, close to the (later built) chapel of Saint John. It is interest-

1 And more than one and a half million Christians to move from Turkey to Greece. The Muslims of Western Thrace and the Greek Orthodox of Konstantinoupolis/ İstanbul, Imvros/ Gökçeada and Tenedos/ Bozcaada islands were exempted from the exchange. Both population groups had the right to remain in Greece and Turkey, respectively, enjoying a special minority status under the terms of the Lausanne Treaty.

2 Here, the term attempts to outline the wider area of (mainly rural) Bektashi and Alevi, both in Anatolia and in the Balkans, who belong to the branch of married Bektashi, also named *Chelebi*, considering themselves to be, somehow, blood line descendants of Haci Bektash. These populations can be (self or hetero-)categorised and distinguished in numerous groups according to various criteria: a) mother tongue (e.g. Turkish or Bulgarian in Thrace, Turkish or Kurdish in Anatolia), b) mythical or real descent (e.g. the Turkish "tribes" of Amuca, Balaban etc. in Thrace) often linked to the geographical area in which they are spread, c) differentiation according to the *tekke* to which they "belong" e.g. Kızıldeliler, Akyazılılar, (Otman) babailar, Alikoçlular, etc. which is often connected to different beliefs and practices.

ing that local Christians were visiting the *tekke* too, performing some type of rites, maybe due to the belief that a Christian sanctum preexisted there.[3] Nowadays, there is not the slightest remain of the *tekke*.

The *tekkes* of Crete

At the beginning of the 20th century there were two famous Bektashi *tekkes* on the island of Crete: the *tekke* of the "Horasanli", close to the town of Heraclion (named Kandiye during the Ottoman period) and the *tekke* of Haci Hasan Baba, in the town of Rethimno (named Resmo during the Ottoman period).

The *tekke* of Horasani-zade Mevlana Derviş Ali Dede was found in 1650 by Gazi Deli Hüsein Paşa expense. According to Evliya Celebi, the *tekke* had eighty dervishes. Nowadays, the only thing remaining from the *tekke* is the building of the *t*ürbe, as part of a privet dwelling.

The *tekke* of Haci Hasan Baba was found in 1830, the construction being competed in 1869. At that time, the *tekke* had twenty seven dervishes. After the Greek-Turkish population exchange (1923), the *tekke* cluster provided housing to an orphanage and then to a police academy. Later on, the buildings were abandoned and demolished, and nowadays, a music gymnasium stands on the (previous) *tekke's* lands.[4]

Regarding the Cretan Bektashi community we note that:

- The vast majority of the Cretan Muslims – and thus, the Cretan Bektashis – had Greek as mother tongue. For this reason, there were *nefes*/ Bektashi hymns in Greek, parts of which have been rescued.

- As we see in photos from the beginning of the 20th century[5] there were strong relations between the (Greek-speaking?) *dervishes* of the Bektashi *tekkes* of Crete and the (Albanian-speaking?) *postnishin*/ abbot of the Bektashi *tekke* of Kaygusuz Abdal in Cairo-Egypt, while, at the same time, it seems that there was some kind of connection between Bektashism and the Turkish nationalism. However, there is no precise information about the extent and the type of networks the Cretan Bektashi *dervishes* were part of.

3 Efstratios Aggeloglou (ed.), "The Ottoman Monuments of Mitilini" [Ta Othomanika Mnimia tis Mitilinis], *E Theologia Mesopelaga*, [web blog], 22 July 2015, http://e-theologia.blogspot.gr/2011/07/blog-post_1320.html (Accessed 15 September 2015).

4 See respectively the Bektashi Tekke of Horasanizade in Ampelokipoi, Herakleio and of Hacı Hasan Baba in Rethymno, at Institute for Mediterranean Studies, 'The Ottoman Centuries - The Ottoman Monuments', *Digital Crete*, http://digitalcrete.ims.forth.gr/tourkology_monuments_display.php?id=208 and http://digitalcrete.ims.forth.gr/tourkology_monuments_display.php?id=57 (15 September 2015).

5 See Erkal Ekrem (ed.), *Geleneksel Kültürüyle Türk Girit*, İzmir, Nurdaş Medya İletişim Danışmanlığı, 2008.

The *tekkes* of Peloponnese

Local historians, based on information drawn from Venetian ledgers (1698) as well as form travelogues (1780, 1805, 1817), mention the existence of a Bektashi *tekke* in North Peloponnese, in the town of Aegio (named Vostizze at that time). The *tekke* was standing just by the Roman thermal and was party destroyed at the time of the Greek Revolution against the Ottomans (1821).[6] Nowadays, only a part of its basement is still standing, not bringing any element (inscription, symbols etc.) that might prove any connection to the Bektashi culture.

In the wider area of the town of Argos, East Peloponnese, it seems that there was significant presence of Bektashism. A Venetian ledger (1698) refers to the existence of a "*convent di Turchi*" (Turkish monastery) by the village of Thermes (meaning thermal), while later travelogues (1780, 1805, 1812) provide information and descriptions of the building, which was standing and had some kind of operation till the time of the Greek Revolution. Apart from the references on the certain *tekke*, there is one more reference (1858) for a *tekke*, and a dervish living in it, in the area of Ai-Giannis, out of the town of Nafplion (named Anabolu at that time). However, there is no clear evidence that these were Bektashi *tekkes* and dervishes.

On the other hand, the significant Bektashi presence in the town of Nafplion/Anabolu in mid-18th century is proved by the inscription on the top of a drinking fountain still standing on St. Spyridon Square (at the corner of Potamianou str.). The inscription refers "*to the faithful Bektashis and to the ninth order*" (of Janissaries?) and was constructed by expense of Mahmut Aga, in 1734 (A.D.).[7]

Bektashi monuments and communities in Thessaly and Epirus

The tekke of Durbali Sultan in Farsala

At the heart of Thessaly, 28 km away from Farsala and 38 km away from Volos, by the small village of Asprogia (earlier named Ireni) lies the *tekke* of Durbali Sultan, the most important Bektashi monument in Central Greece. Most of the references talk about the "Albanian *Tekke*" of Farsala (named Chataldja in Ottoman times).

It seems that the *tekke* was founded by Turks in the end of the 15th century and was probably built on the ruins of an old Christian Orthodox monastery of

6 The Peloponnese peninsula (South Greece) was the place of the first outbreak of the Greek Revolution against the Ottomans (1821) and the first part of the newborn Greek state. This, among others, resulted the massive destroy of the monuments reminding the old regime.

7 See Christos Piteros, "Enas Tekes kai ena Kafeneio sta xronia tis Ellinikis Epanastasis kai Anejartisias stis Thermes tou Argus" [A Tekke and a Coffee Shop at the of the Greek Revolution and the Independence at Thermes of Argos], *Argolikos Archival Library History and Culture*, 1 March 2011, http://argolikivivliothiki.gr/tag/%CF%84%CE%B5%CE%BA%CE%AD%CF%82/ (Accessed 10 September 2011).

St. George. By the end of the 19th century the *tekke* cluster -surrounded by a tall wall with a single entrance- contained a number of buildings, the most prominent being the *meydan*/ main hall for the liturgical services and the *ash evi*/ cookhouse. Outside and adjacent to the wall were the stables, while to the West, some 50 m away from the gate, were the 2 *turbe*/ mausoleums.

At that time the *meydan* was decorated with pictures of Arabic calligraphy. One depicted a "face" (probably the typical "face" created from the calligraphic rendering of the word Ali) and another one, a "lion" (probably the typical "caliph Ali, the lion of God"). Near them was a bow and two *teber*/ axes (a small one with Koranic verses on it and a big half-moon shaped one), while the existence of a *kudum*/double drum is also mentioned. In the *turbe* of Durbali Sultan there were three typical Ottoman graves (that of Durbali Sultan and on its sides those of his companions and co-warriors Djafer and Mustafa),[8] a lot of clothes, three big silver candlesticks, a long sword, an *topuz*/iron club and two green flags wrapped around flagstaffs, one ending at a half-moon and the other at a spear.[9]

From the time of its establishment all the *postnishin* seemed to be of Turkish ethnic origin until the end of the 18th century (1782) when a *postnishin* of Albanian ethnic origin first appeared (Hysénj *baba* from Tirana, the 18th *postnishin* of the *tekke*). From that time on,[10] all the *babas* and most of the *dervishes* were of Albanian origin. However, despite the fact that the first language of most of the dervishes and the *babas* was the Albanian,[11] there is every reason to believe that at least until the end of the 19th century, the language of the services was Turkish.[12]

The *tekke* gets "fully Albanised" in 1925, when the *tarikat*/ dervish orders are banned and persecuted in Turkey and communication with the Bektashi centres in Turkey is no longer possible, whereas the people of the Durbali Sultan *tekke* recognise as their leader the *dedebaba* in Tirana.[13]

8 See chapter 42 in Frederich Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 2, New York, Octagon Books, 1973, (First edition Oxford, Oxford University Press, 1929).

9 Andreas Karkavitsas, *O Tekes ton Bektasidon* [The Bektashi tekke], Athens, Estia, 1892, pp. 158-159.

10 Panagiotis Tsiakoumis, *O Tekes ton Bektasidon sto Ireni Farsalon* [The Bektashi tekke in Ireni, Farsala], Larisa, Ella, 2000, p. 64.
Until 1972, when Seit *baba* Koka Vandresa, the 33rd and last *postnishin* of the *tekke* died. As for the *babas* who were *postinshin* before the mid-18th century, some were reportedly from Baghdad, one from Halep (Syria), one from Misir (Egypt), one from Kirsehir and one from Erzerum (Turkey), and one from Lahore (Pakistan? - origin which seems to be rather legendary).

11 It is worth noticing that in a letter dated in AH 1335 / 1920 AD addressed to the *postishin* of the *tekke* of Katerini and signed -among others- by the nine dervishes of the *tekke* of Durbali Sultan, one signs in Albanian, two in Greek and the rest in Turkish (Tsiakoumis, p. 80)

12 In a hand-written small book from the library of the last *mufti* of Volos who left the area in the beginning of the 20th century -which I obtained from an antique shop in Istanbul in 1985- all the Bektashi prayers, wishes and comments contained therein are written in Turkish.

13 Full list of names of the 33 *postnishin* of the *tekke* in the Albanian newspaper "Dielli" (The Sun) Boston, USA, no. 5269, 1920. A similar list, as part of a petition, was sent to the Greek Ministry of Finance by the last *postnishin* Sait *baba*, in Tsiakoumis.

The impact of the Bektashi persecution in the period 1826-1839 on the Durbali Sultan *tekke* is not known in detail. What is clear is that in 1851 the Nakshibendi *sheikh* Muharrem Halife is appointed as *postnishin*, by a *berat* of Sultan Abdul Medjit dated AH 1269 / 1851 AD.

The dawn of the 20th century finds *baba* Bayram Murteza as *postnishin* of the *tekke* while in 1888 the *tekke* is served by 51 dervishes and in 1896 by 23. In 1919, *baba* Kiazim was appointed as *postnishin*, with only 10 dervishes still remaining in the *tekke,* while in 1940 it seems that he is the only person serving the *tekke*. This was –rather- a result of World War II, during which Albania is considered to be an enemy country for Greece, an event with certain negative consequences for the "Albanian" *tekke* and its "Albanian" *dervishes*.

Until the second decade of the 20th century, it seems that apart from the dervishes, a small Bektashi community lived by the *tekke*. On February 6, 1920, according to a letter addressed to the *postnishin* of the *tekke* of Katerini and signed by all the "people" of the Durbali Sultan *tekke*, affiliated to the *tekke* are nine *dervishes* and eleven *muhiban/* followers, all male and Albanians.

After the murder of *baba* Kiazim by Italian soldiers in 1942[14] no one remained, so the *dedebaba* of Tirana Ali Riza "transferred" *dervish* Sait from the *tekke* of Katerini and appointed him as *postnishin* of the Durbali Sultan *tekke.*[15] *Baba* Seit Koka Vandresa, the last *postnishin* and at the same time the last *dervish* of the *tekke*, held his position until 1972. On November 30, 1972 he breathed his last in a clinic in Katerini.[16]

Everything suggests that there was an excellent relationship between the (Christian Orthodox) local inhabitants and the *babas* and dervishes of the *tekke*. The *tekke* had extensive lands under its ownership and provided jobs to a large number of locals; therefore, it played an important social and economic role in the area. Until the 1950s, when its decline became visible, the *tekke* offered sustenance to all the poor (Christian Orthodox) peasants of the area.[17] Besides, various narrations of (Greek Christian Orthodox) visitors during the 20th century show that all strangers -including a bishop and an Orthodox monk[18]- were welcomed. The *babas* would receive them with pleasure and discuss about Bektashism with

14 During WWII Greece was occupied by the German army, while some parts were assigned to their Italian allies. It is worth mentioning that during that time the king of Albania, Ahmet Zogu, was offered shelter in the *tekke.* The information was provided in November 1999 by Kostas Tsergas, the last shepherd attending the *tekke* flocks.

15 Tsiakoumis, pp. 86-87

16 The clinic of Dr. Hasan Bektas, a prominent member of the Bektashi community of Katerini. More information below.

17 Tsiakoumis, p. 10.

18 It is interesting to notice that the monk finds that *Bektashis* have many similarities with the Freemasons (Tsiakoumis, pp. 125&128).

them, offering them, first of all, coffee and *raki/ ouzo*,[19] as it was/ is also the custom to most of the Greek-Christian monasteries.

Regarding the question of the *tekke* property, until the end of the 19th century the *tekke* owned about 32,000,000 sq.m. of land -actually all the area surrounding the village of Elefterohori (earlier named Arduan) in the district of Volos and the village of Asprogia (earlier named Ireni) near the *tekke*.[20] In 1881, Thessaly was annexed to Greece and in 1882 Bayram Murteza *baba*,[21] *postnishin* of the *tekke* since 1865, attempted and finally achieved to transfer the entire *tekke* land to his ownership by fraudulent acts -by actually counterfeiting the title deeds.[22] Finally, in 1920, after a long and distressing process,[23] out of the 28,268,000 sq.m. of the *tekke*, 19,268,000 sq.m. were expropriated and only 9,236,000 sq.m. remained, of which 9,000,000 sq.m. were pastures.

The earthquake in 1955, which ruined more than half of the *tekke* buildings (the *ash evi*, the *meydan* and part of the surrounding wall), was not to be the hardest blow for the *tekke*. In 1959 and in implementation of the relevant legislation concerning Albanian properties in Greece, [24] all the property of the *tekke* was seized (attachment of real property) by the Greek State.

In a hard legal battle in order to regain the property, Seit *baba* first attempted to convince the Greek State that the *tekke* was a religious/pious foundation (*vakuf*) having no connection with the Albanian State, therefore its treatment had to be irrelevant of the national origin or the nationality of the people serving it. After failing at that, as a last resort, he proceeded (9 September, 1951) to renouncing his connection with the Bektashis of Albania and the jurisdiction of the *dedebaba* of Tirana[25] and asked that both himself and the *tekke* be brought under the jurisdiction of the *dedebaba* Ahmet Sirri, having his seat in the *tekke* of Kaygusuz Abdal in Cairo, Egypt, who -on 16 September, 1952– granted Seit *baba's*

19 Karkavitsas, who visited the *tekke* at that time, reports "plentiful *ouzo*-drinking" (p. 158). In 1904 the visitors are offered coffee and *raki* and are invited to the meal, while in 1938 the visitors are offered coffee, *raki/ ouzo* and cigarettes (Tsiakoumis, pp. 126&135). In 1966, *baba* Seit also offers his visitors chocolate, brandy and cigarettes (Thomas).

20 The total income of the *tekke* during the 5-year period from 1846 AD (AH 1262) to 1850 AD (AH 1266) was 22,000 *kurush* (Tsiakoumis, p. 68).

21 A Greek Christian Orthodox boy, who was kidnapped by Albanian soldiers (serving the Ottoman army?) from a village in Central Greece around 1830, converted to Islam, adopted by the Pasha of Almyros (Volos), became Bektashi and -nobody knows how- was appointed as *postnishin* in the Durbali Sultan *tekke* in 1873 (Tsiakoumis, p. 73)

22 In the name of protection of the property from the Greek State and the landless peasantry, and despite the fact that the Greek State in 1881 declared its intention to respect all the *waqf/ vakuf* property and proceeded to passing a relevant act in 1889, on the administration of the *evkaf* in Epirus and Thessaly (Tsiakoumis, p. 72).

23 In which his nephew Ismail Ibrahim, his successor Tahir *baba* and finally Kiazim *baba* were also involved. For a detailed discussion, see Tsiakoumis, pp. 72 – 94.

24 Pursuant to acts of 1940 (Tsiakoumis, p. 98) characterising Albania as an enemy state. The state of war with Albania was lifted by Greece as late as in 1987!

25 Describing him as "a slave of communism" (Tsiakoumis, p. 176), who publishes all the relevant documents for the first time, in view of disengaging himself from Albania, an enemy state for Greece.

request. His act did not bring the expected results. In 1959 the Greek Council of State reaffirmed the previous rulings (of 1956 and 1958), whereby 13,000,000 sq.m. of *tekke* lands were assigned to landless local peasants. Finally, the *tekke* was left with just 3,000,000 sq.m. of mostly mountainous pastures (of which only 270,000 were arable) and a monthly reimbursement of 2,000 drachmas was paid "to the person (Seit Baba) who lives in the monastery[26] until the issue is finally resolved".[27]

After the death of Seit *baba* (30 November, 1972), the property of the *tekke* (the land and a flock of some 200 sheep -the only 'being' living of the *tekke* that is still alive) was handed over to the Revenue Service of Farsala, which leases it to the highest bidder every four years, while in 1977 there was an interesting appearance and involvement of the Albanian State in the case, which asked for the restitution of the *vakuf* as Albanian property.

The buildings of the *tekke* seemed to be in good condition until 1938, served at that time by three dervishes,[28] but the *tekke* was facing severe financial problems, since the largest part of its property had been taken away. The two *turbe*, in particular, were in very good shape. The graves -especially that of Durbali Sultan- were covered by valuable fabrics and the place was decorated with the above-mentioned green flags, with calligraphic Arabic letters on them, fastened on lances, with oil lamps and a *nefir/ horn* next to them. The 1955 earthquakes destroyed the largest part of the tekke buildings -the second floor of the *meydan* and the *ash evi*, but not the two *turbe*. After the death of *baba* Seit in 1972, the cemetery and the two *turbe* were almost totally destroyed by (illegal) excavations of treasure-seekers, and the rest of the remaining buildings were used as stalls.

In 1981 the Greek State listed the *tekke* as a monument, but no preservation/ restoration action has been taken since.

The death of *baba* Seit marks the end of the Bektashi community and the typical liturgical life in the Durbali Sultan *tekke*. The place, however, still keeps a kind of life connected with its tradition. Apart from the *tekke* sheep flock grazing in the nearby pastures, visitors can notice an oil lamp always burning by an icon of St. George at the entrance of the *turbe*, showing the sense of holiness of the place for local peasants, whose ancestors used to work in the *tekke* fields. Moreover, in the *turbe* visitors can notice various offerings (kerchiefs, bars of soap, coins and candles) offered by pilgrims, Albanian Bektashi migrant workers

26 Two thousand drachmas was more or less the salary of a middle-rank civil servant, more than enough for the personal needs of a dervish but totally insufficient for any maintenance expenses. Moreover, it is worth noticing that in all the relevant Greek documents, the *tekke* is described by the Christian term "monastery" -in most of the cases "Albanian Monastery".

27 Tsiakoumis, p. 105.

28 Baba Kiazim, dervish Feta and dervish Bairam. The *tekke* was also served by four Albanians, a Cherkez (Circasian) and a Greek, all offered sustenance by the *tekke* and receiving a 500 drachma monthly pay (Tsiakoumis, p. 134).

who visit the *tekke* frequently, pray and sacrifice sheep (*kurban*) asking for the blessing or thanking for the mediation of Durbali Sultan.[29] The most massive and spectacular presence of visitors, however, is on May Day, when a large number of Christian Orthodox -most of them aware of the history of the *tekke* and caring about it, considering it part of their own cultural history[30]- gather there to celebrate the coming of the Spring. Such a gathering also brings to mind similar gatherings in the past, when -according to narrations of older people- *baba* Seit would prepare the famous "*tsorva*" (soup) and serve it to his numerous visitors on the day of *Ashurah*.

The tekke of Hasan Baba in Tembi

In the village of Tembi (earlier named Hasan Baba köy)[31] by the Tembi valley (earlier named Hasan Baba Bogazi) lies the *tekke* of Hasan Baba. The *tekke* cluster contained the *türbe* of Hasan Baba -an imposing building[32] with an inscription quoting Koranic verses[33] in its inside perimeter, and to the SW the *ash evi*, the *meydan* and the *dervishes*' and visitors' cells. In 1890 in the *türbe* there was the grave of Hasan Baba, accompanied by the graves of two other *dervishes*[34] and decorated by a*topuz*, an Arabic sword, a *sarik*/ turban, and two green flags, with calligraphic Arabic letters on them, fastened on two lances. An undated photograph showing a minaret close to the *türbe*[35] indicates the existence of a mosque in the cluster and is evidence of a powerful Sunni presence and influence. But the twelve-ribbed marble Bektashi cap standing still on the top of the *türbe*, proves the Bektashi dominance in the area.

Local historians report that in the late 19th and early 20th century people serving in the Hasan Baba *tekke* used to offer large meals, once a year, to all visitors irrespective of religion, while many Muslims who suffered from physical and

29 These people have proceeded (Summer 2005) to some "restoration works" (by cleaning the interior of the *turbes*, repairing the walls and a marble inscription in Arabic inside a *turbe*, paving the floor with modern style tiles, restoring the *babas*' graves outside the *turbes,* etc.). Their actions infuriated the Greek public service in charge for the monument, for both pragmatic and symbolical reasons.

30 Tsiakoumis, p. 13.

31 The village in its present form -since the wider area is full of ancient Greek and Byzantine ruins- seems to have been founded by the first Turks who arrived in the Balkans. In 1830, it was inhabited by 25 Turkish families and 2 Greek ones. In 1909 the village had 150 permanent inhabitants and 4 inns. See Apostolos Vakalopoulos, *Ta kastra tou Platamona ke tis Orias sta Tempi ke o tekes tou Hasan Baba* [The castles of Platamonas and Oria in Tempi and the tekke of Hasan Baba], Thessaloniki, The Society for Macedonian Studies, 1972, pp. 65 – 84.
Muslim Ottoman Turks first arrived in the area of Thessaly (Central Greece) in the late 14th century; the area was annexed to the Greek State in 1881.

32 Estimated to have been built in the late 14th or early 15th century (Vacalopoulos).

33 A part (from verse/ *ayet* 11 to verse/ *ayet* 17) from the 48th chapter/ *sura* (The Victory/ *El Feth*) of the Koran.

34 Possibly the first two Hassan Baba's successors (Vakalopoulos, p. 72).

35 Vakalopoulos, p. 68.

mental conditions -coming from as far as Istanbul- would swarm to the *türbe* and hang parts of their clothes on the window rails, asking for healing.[36]

What remains in the site in the end of the 20th century is the semi-ruined *türbe*, with only parts of the inscription extant, and a part of the *ash evi - meydan* cluster -a large rectangular room having a big fireplace on one side, now used by the present owner as a sheep stall. Two attempts of the Greek State in the 1980s and 1990s to restore and preserve the *türbe* were actually blocked by nationalistic circles which strongly opposed such a step and once planted a bomb at the *türbe* entrance.[37] Nowadays, not the slightest sign of liturgical activity can be noticed.

The tekkes of Konitsa

The small town of Konitsa (Epirus, 63 km north of Ioannina) was one of the most important Bektashi centres in North-western Greece. In Konitsa there were two Bektaşi *tekkes*: the *tekke* of Baba Osman in the upper part of the town and the *tekke* of Baba Husen or Hüseyin in the lower part of the town, close to the famous bridge of Konitsa.

In the beginning of the 20th century, the *postnishin* in the Husen *babatekke* was *baba* Haydar, son of Mahmut, from Glina-Leskovik[38]. At that time, the tekke was served by *dervish* Suleyman, *dervish* Ali,[39] *dervish* Bilio or Bilal Mehmet from Valovista, *dervish* Zeynel Abedin, the nephew of *baba* Haydar, *dervish* Zeynel from Giontsi, and *dervish* Demir from Avoritsiani, while there was a number of *muhib* who visited the *tekke* frequently and took part in the liturgical life (prayers, meals etc.).[40] In older times the *tekke* owned extensive lands in Grevena, Tsotili and in the plain of Konitsa, large numbers of sheep and cows and its own mill.

The *tekke* of Baba Osman -also called "small *tekke*"- was in the upper part of the town of Konitsa, close to Zeynelbey gate. There is no information regarding the *babas* and *dervishes* of this *tekke*. In the early 20th century many people would visit the *turbe* to light candles and offer bars of soap, towels, kerchiefs, slippers, and so on.

36 ibid, p. 73.

37 This incident took place in May 17th 1997. See 'Ios, Versions of Thessalian nationalism' [Ios, Ekdohes tis Thessalikis ethnikofrosinis], *Eleftherotypia*, 21 July 2001. Available from http://www.iospress.gr/mikro2001/mikro20010721.htm (Accessed 10 September 2015).

38 The *tekke* of Baba Husen must have been founded by Hüseyin *baba* or else *baba* Huso himself in mid-18th century. His successor was *baba* Ismail, while the next known *postnishin* was Turabi Gül *baba*, who also foundeda *mektep*/ school in 1870 near the *tekke*, which was later characterised as a 'secondary school'/ *ruştiye.* In 1878 and 1882 *baba* Adem was the *postnişin*, while from 1883 until 1896 the *postnişin* was *baba* Kamil from Anatolia. See Anastasios Efthimiou, *Selides apo tin Istoria tis Konitsas* [Pages from the history of Konitsa], Konitsa, Municipality of Konitsa, 1997, p.153.

39 Who used to pay respect to bishop Panaretos, by visiting him often and kissing his hand.

40 Efthimiou, *Selides apo tin Istoria tis Konitsas*, p. 167

In the *kurban bayram* time, the people serving the *tekkes* would sacrifice rams and other animals and distribute a part of the blessed meat to all the people of the same religion. On the day of *Ashurah*, they would cook the "*asir*" and serve it to all visitors, including Christians, while in *Moharrem* or *Matem* period (of mourning), all Bektashis would drink turbid water, to which coffee had been added. In the summer, the Bektashis from the area of Konitsa would gather for the feast of Baba Ramo, where they would celebrate and dance for three days.[41]

We know that the majority of the Muslim people living in the lower part of the town -around the *tekke* of Baba Husen- were Bektashi,[42] while it seems that most of the Bektashis in Konitsa had very close relations to the Christians. Many Muslims from the area of Konitsa (including an unknown number of Bektashis) used to visit Christian churches and pay respect to saints by offering candles, oil for the oil lamps (one actually offered a candelabrum), while some of them used to swear not only by the typical Muslim "*vallah - billah*" but also by the "*per shen Kolien e Vodiçes*" ["by Saint Nicolas of Voditsa" in Albanian].[43]

It is worth mentioning that in 1925, when a big group of Muslims left the area of Konitsa, [44] *dervish* Abedin, a fluent Greek speaker and member of the Municipal Council of Konitsa for many years, was given 1,000 drachmas from the Municipal Council and 300 drachmas from the church -both due to his very bad financial situation and to the service he had offered to the (Greek) community. By way of thanks, he offered a Bektashi ceremonial vessel (a holy water sprinkler or an incensory) to the church of St. Nicolas of Konitsa.[45]

In 1950 it was estimated that around thirty Muslim families still lived in Konitsa. Nowadays (2015) some five Muslim families still live in the town, not showing the slightest sign of Bektashi practice, while, on the land where the *tekke* of Baba Husen was standing, what remains is the surrounding wall and the building of the *turbe*.

Bektashi monuments and communities in Central and Eastern Macedonia

The tekke of Katerini

In the town of Katerini, 70 km SSW of Thessaloniki, there was a memorable Bektashi community.

41 Ibid, pp. 149-150.

42 Field-work finding in Leskovik, Albania, April 2001.
Lambros Baltsiotis, *L'Albanophonie dans l'etat Grec,* Paris, E.H.E.S.S., 2002, p. 306.

43 Moreover, it seems that many Christians in the area, for various reasons, used to resort to the healing power of the *babas* (Efthimiou, pp. 142, 143).

44 As a result of the Greece-Turkey population exchange. Most of the Muslims from Konitsa were not forced to leave, but after some time and mainly due to the widespread changes in the Balkans and the pressure they felt, they decided to leave. Some moved to Turkey and others to Albania.

45 Efthimiou, p. 128.

Very few things are known about the *tekke* of Abdulah Baba in Katerini. In 1922, the *postnishin* was the renowned *halife* Djafer *baba*[46] and in 1949 the *postnishin* was Veli Mustafa *baba*, a Greek citizen[47] who held that post at least until 30 October, 1954,[48] and most probably died in 1960.[49] In the early 20th century the *tekke* owned extensive lands close to the village of Koukos, at the foot of Mt Olympus, which were finally expropriated. In the late 1950s there was only one *dervish* living in a semi-ruined cell by the *turbe*. The Bektashis of Katerini had strong connections with the people in Durbali Sultan and with the Bektashi community of Thessaloniki.

There is no clear evidence about the early steps of the Albanian Bektashi community in Katerini. The size of the community in the early 20th century is not known, but it seems that it did not exceed fifty members. In 1923 they were not forced to follow the rest of the Macedonian Muslims on their way to Turkey in implementation of the Lausanne treaty. Since they were of Albanian origin, they had the option of either staying or leaving -and those who had strong economic interests in the area and enjoyed the trust and respect of their (Greek Christian Orthodox) compatriots decided to stay.

During World War II (1940 - 1945), since these people were considered to be Albanians and Greece was at war with Albania, they found themselves under strong political and economic pressure (attachment of real property in retaliation for such action taken for Greek properties by the Albanian State).

The only memories of liturgical life the older people have are some "secret" gatherings of their parents named "*davet*" [invitation in Turkish] and the day of *Ashurah*.[50]

At the end of the 20th century there were only four former Bektashi families,[51] almost all the young members of which had been baptised and had become Greek Christian Orthodox.

Nowadays (2015), from the *tekke* cluster only the *turbe* and three tombstones standing by it remain,[52] in a relatively good condition, in the middle of a small

46 As evidenced by a letter dated AH 1338 / 1920 AD, signed by him and addressed to the *dervishes* of the Durbali Sultan *tekke*, concerning the appointment of a new *postnishin* after the death of Tahir *baba*, (Tsiakoumis, p. 81). Djafer baba must have been a highly respected person. As Dr. Hasan Bektas reported (Katerini, personal interview, 09 September 2001), when he was a child, the Bektashis of Katerini used to swear by Djafer *baba*.

47 According to a relevant reference by Seit *baba* of the Durbali Sultan *tekke* (Tsiakoumis, p. 66).

48 As evidenced by a relevant document signed by Ahmet Sirri *dededaba* in Cairo. The document is quoted by Tsiakoumis (pp. 178 – 181).

49 Ekrem H. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri* [Ottoman Architectural Monuments in Europe], vol. 4, İstanbul, Fetih Cemiyeti, 1982, pp. 235.

50 Dr. Hasan Bektas, Katerini, 9 January 2001, personal interview.

51 The families Bektas, Kapran, Gerou and Soula.

52 This of Ramazan *baba* (died in AH1326), this of Ayse hanim, wife of Sadik aga (died in AH 1323) and this of Muharrem *baba* (Ayverdi, pp. 235).

park, which now belongs to the Municipality of Katerini - since the building of the *turbe* and the surrounding area was donated to the Municipality by Dr. Hasan Bektash who was recognised as owner - and is often the target of nationalistic circles, although there is not the slightest sign of liturgical activity. In the summer of 2005, the Municipality proceeded to restoration works (financed by Dr. Hasan Bektash *in memoriam* of his father Riza Bektash) and now the monument is in good shape and easily accessible.

The tekke of Thessaloniki

The Bektashi presence in 19th century Thessaloniki is difficult to be traced, mainly due to the persecution of Sultan Mahmud II and the great fire of Thessaloniki in 1917, which destroyed the biggest part of the city's historical centre.[53]

There is only limited and relatively vague information about the Bektashi community of Thessaloniki in the early 20th century.[54] Most of the community members were of Albanian origin with strong family ties with the Bektashi community of Katerini.[55] Just like in Katerini, the Bektashis of Thessaloniki~~, being~~ were of Albanian origin and exempted from the compulsory Greek-Turkish population exchange of 1923.[56]

Most of them seemed to be settled in the "Hirsh" district, SW of Vardari Square, an area mainly inhabited by (poor) Jews. Upon the outbreak of World War II (1940), since those people were Albanian citizens and Greece was at war with Albania, they were exiled to the island of Lemnos. After the end of the war, they returned to Thessaloniki. Some migrated to Albania and most to Turkey, while some of those who stayed -either themselves or their children- were baptised and became Christian Orthodox. In the mid-1950s two prominent members of the Greek Bektashi community (of Albanian origin) lived in Thessaloniki: the merchant Kemal Rifat and the agronomist Halit Gérou.[57] It is estimated that

53 Including the Bektashi *tekkes*. Faroqhi (1976), based on Ottoman taxation records, mentions the existence of the *tekke* of Kara Baba and Beyazit Baba in the area of Thessaloniki in the beginning of the 19th century. Dimitriadis (1983) informs us that the Bektashi *tekke* of Kara Baba (confiscated in 1827 and returned to the Bektashis in 1840), according to the inventory of the *mufti* of Thessaloniki, was destroyed by the fire in 1917.

54 Strong evidence for the existence of the community is a 1913 photograph showing a Bektashi *baba* -wearing the typical Bektashi twelve ribbed white woollen crown (*taj*) wrapped with green strip. See photo No 48 (code number 2019), in Jeanne Beausoleil et al, *Thessalonique, 1913 & 1918: Les Autochromes du Musee Albert Kahn*, Athens, Olkos, 1999, p. 78.

55 Dr. Hasan Bektas interview, 2001.

56 Actually they had the option of being exempted. Being exempted does not mean that they were somehow forced to stay, despite the fact that - at that time - all of them opted for staying. Moreover, there was the remarkable phenomenon of wealthy people of Turkish ethnic origin –who were obliged to leave- "buying" the Albanian nationality or documents that proved an Albanian ethnic origin in order to stay.

57 They are both appointed (by Ahmet Sirri *dedebaba* in Cairo on 16 September, 1952) on a committee aiming to deal with the "various problems of financial and administrative nature the Bektashi *tekkes* in Greece face". The relevant document is fully quoted by Tsiakoumis (pp. 177 – 178).

in the 1970s less than a hundred members of the Bektashi community lived in Thessaloniki -20 to 30 families.[58] Nowadays, there is no visible presence of an active Bektashi community in Thessaloniki.

In the 1950s, a *tekke* must have still existed in Thessaloniki.[59] The last monument reminding of the presence of Bektashis in Thessaloniki was the so-called Albanian Cemetery of Triandria. There is no information about the time it was founded or its ownership regime. It is marked on a map of Thessaloniki dating back to the early 20th century, relatively far from the city walls, north of Askeri Hastahane, between Seytan Deresi in the West and Uch Tsesme Deresi in the East.[60] It was surrounded by a high wall with an iron door, which was always locked. Inside there were many cypress trees and relatively few graves with even fewer gravestones with sculpted marble heads, which could be potential sources of information for researchers. Just past the entrance on the right there was a small square semi-ruined building[61] which must have been a *turbe*.

There were probably burials there until the 1970s. For the locals, who lacked any precise knowledge about the monument, the cemetery was a strange place, at times associated with ghost stories and at times considered to be a health hazard. Real use - actually giving life and value to the place- was made by the young boys of the area, who gathered there after climbing the surrounding wall and used it as a shelter, a meeting point, a place of discussion, sustaining a use which was close to the original one, without being aware of it.

Following strong pressure by the neighbours and in the name of regeneration/renewal of the area, the Albanian Cemetery in Triandria, the last Bektashi monument in Thessaloniki, was expropriated by the Municipality in 1983. Graves and gravestones were destroyed, while some of the bones were collected by a few "brave" workers, put into bags[62] and delivered to some distant relatives who arrived from Katerini for this purpose, who finally buried them in a corner of the (Christian) cemetery of Katerini, made available to them by the mayor

58 Dr. Hasan Bektas interview.

59 Possibly Bektashi was also the *turbe* of Musa Baba, still standing semi-ruined in Terpsitheas sq. in Ano Poli, Thessaloniki, a site that was a Muslim cemetery until 1930. It is interesting to notice that, until 1980, by the *turbe* there was a small shrine with the icon of St. George in it, by which one could often see candles lit both by local Orthodox Christians and Muslim Gypsies who migrated from Thrace to Thessaloniki in the early 1980s. In the late 1990s, one of the Albanian migrant workers who worked in the reconstruction of the square built by the *turbe* -at his own expense- a shrine dedicated to St. Charalambos. Field research findings.

60 Basilios Dimitriadis, *Topografia tis Thessalonikis kata thn Epohi tis Tourkokratias 1430 - 1912* [Topography of Thessaloniki during the Ottoman Period 1430 - 1912], Thessaloniki, The Society for Macedonian Studies, 1983.

61 According to the narrations of people living next door and in the vicinity, who used to play in the cemetery when they were young.

62 Alexia Margariti, Thessaloniki, 15 April 2005, personal interview. Mrs A. Margariti is a civil engineer, director of the Municipality of Triandria-Thessaloniki.

of the town.[63] What exists now is a plot of land about 30 by 50 m, defined by Koundouriotou, Glinou and Eleftherias streets.[64]

The *tekkes* in eastern Macedonia

In the area between Thessaloniki and the Nestos River, the present-day Eastern Macedonia, there must have been a significant presence of Bektashis during the 18th and 19th centuries. In many sources one notices the presence of people defined by others as "Kirdjalis" who speak Bulgarian, have Christian family names and are often called "emirs" mainly due to the green turbans wrapped around their heads.[65] In the early 20th century they are settled in an extensive mountain area around the towns of Drama, Eleftheroupoli (earlier named Pravi) and Kavala, with their southernmost settlement in the village of Kutskar (now named Eleohori) close to the coast of the Aegean Sea.[66]

There is little if any information about the Bektashi monuments and people of this area in the 20th century, who all left in 1924 during the Greek-Turkish population exchange under the Lausanne treaty, just like there is no adequate or clear evidence to prove whether and to what extent the Slav-speaking ex-Christians of the area, possibly Bektashis in the 16th century, became Turkish-speaking Sunni Muslims in the beginning of the 20th century.

The chapel standing on the top of a hill by the Filippi village close to Kavala (earlier named Seliani, inhabited by Greek-speaking Muslims!) is probably the *turbe* of an unknown Bektashi *baba*, built in 1780 and transformed into a church in 1924.[67]

Signs of Bektashi presence also exist in the area between Kavala and Seres. As Hypert, 1889 mentions, by the river Angista there was a *han/* inn, ran under the directions of a Bektashi *dervish*. The *dervish* reportedly introduced himself (to a catholic priest) as a "Turk priest", described the functional and symbolic mean-

63 Dr Hasan Bektas, interview.

64 It is worth mentioning that in this cemetery Tahsin Pasha was buried, the Ottoman general of Albanian origin (possibly a Bektashi) who handed Thessaloniki over to the Greek army in 1912.

65 Esprit M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine, contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, Paris, Imprimerie royale, 1831,Vol. 1, p. 163.
References to «Kirdjalis» also in Hasluck, *Christianity and Islam* , ch. 42; Basil Nikolaidy, *Les Turcs et la Turquie contemporaine: Itinéraire et compte-rendu de voyages dans les provinces ottomanes avec cartes détaillées*, Paris, F. Sartorius - Libraire-éditeur, 1859, Vol. 1, pp. 275-276. See Jean-Jacques Tromelin, 'Itinéraire d'un voyage fait dans la Turquie d'Europe d'après les ordres de Son Excellence le général en chef Marmont duc de Raguse, etc., etc. par un officier d'etat-major de l'armée de Dalmatie dans l'automne de 1807', *Revue des Études Napoléonienns,* Vol. 12, 1917, pp. 344-381 & Vol. 13, 1918, pp. 96-124.

66 Giorgos Koutzakiotis, 'I Oresivii Mousoulmani tis Rodopis (Teli 18ou - Arhes 19ou Eona): Skepsis gia tin Ikona tous sta Taxidiotika Egrafa tis Epoxis' [The Muslim Highlanders of Rodopi in the late 18th and early 19th century: Some Thoughts about Their Depiction in Travellers' Reports of that Time], *Ethnologia*, Vol. 8, 2000, pp. 249 – 264, 257.

67 Politistikos Silogos Filippon [Filippi Cultural Association], *Seliani - Mesorema - Filipi: Enas Eonas* [Seliani - Mesorema - Filipi: One Century], Kavala, Politistikos Silogos Filippon, 1999, p. 38.

ing of his sword -connecting it with his hostility against the descendants of the killers of Imam Hüseyin- and stated that he was a freemason, asking the catholic priest if he was a freemason too. There is no further information connecting the above-mentioned *dervish* to a *dergâh* or indicating or proving connections with other networks.

Bektashi monuments and communities in Thrace

In the area of Greek Thrace, east of the Nestos river, there is a significant presence of Bektashi monuments and of a relatively extended rural Bektashi community -located in the mountain area between Rodopi and Evros prefectures, close to the Greek-Bulgarian borders- mainly due to the fact that the Muslim population of this area was exempted from the Greek-Turkish population exchange following the Lausanne Treaty in 1923. Worth to be mentioned that all of the 80,000 Muslims who live permanently in Greek Thrace are nowadays fluent Turkish speakers, the great majority of whom have Turkish as their mother tongue, while a group of highlanders living in a strip of land by the Greek-Bulgarian borders, named Pomaks, have a Slavic language, close to the official Bulgarian, as their mother tongue. The vast majority of the Thracian Muslims consider themselves as part of the Turkish nation.[68]

The *tekke* of Hasip Baba in Xanthi

In the eastern part of the town of Xanthi (also called Isketse by the Turkish speakers), inhabited both by Christians and (Sunni) Muslims, and on the junction between Stratou Ave. and H. Kopsida St., lies the *tekke* of Hasip Baba. Until the early 1990s when the town plan was implemented (new streets and a block of flats were built just by the *türbe)*, the *tekke* covered a relatively extensive area. In the *tekke's* yard there were two graves of two former *postnishin*: that of Hadji Salim *baba* and that of Arif *baba*, both dated AH 1320 /1902 AD, both having at the top of the tombstone the *ethemi taj*.[69]

What still stands nowadays (2015) is the *türbe* of Hasip Baba, while outside the *türbe* and just before the entrance, there are two more graves. The one with

68 Having passed –in cases still passing- through an interesting process of transition, during which, the Greek nationalism was/is attempting to keep them in a pre-national situation, where the main element of the identity is religion, while the Turkish nationalism was/is attempting to cultivate and in cases to impose the sense of belonging to the Turkish nation. See Giorgos Mavrommatis, *Ethnikismos kai Istoria tis Ekpaideftikis Politikis: I Ekpaideusi ton Thrakioton Mousoulmanon Meionotikon 1945- 1975* [Nationalism and history of educational policy: the education of Thracian minority Muslims 1945-1975], PhD Thesis, Panteion University of Athens, 2008.

69 Efstrathios Zegkinis, *O Mpektasismos sti D. Thraki: Simvoli stin Istoria tis Diadoseos tou Mousoulmanismou ston Elladiko Horo* [Bektashism in Western Thrace: A Contribution to the History of the Propagation of Islam on Greek Territory], Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1988, p. 217.

the typical *külah*/twelve-fold Bektashi mitre sculpted at the top of the tombstone and a *teslim tash* in the centre of the tombstone belongs to Ibrahim *baba*, who died in AH 1311/ 1893 AD. The other one belongs to Hasim Bey, a rich landowner from Xanthi who owned the land on which the *tekke* was built and died in AH 1340 / 1921 AD.

Inside the *türbe* there is a wooden coffin covered with green fabric and a small *minber*/ wooden pulpit painted green, with the word "Allah" carved on it (in Arabic) and below it the words "Ya Muhammed", "Ya Ali", "Ya Hasan", "Ya Huseyin", while on the wall behind the *minber* there are three *teber*/axes of various sizes, two small elaborated *sheyh mutekkasi*/ T-shaped iron sticks and a *nefir*. Two inscriptions, one inside and the other above the entrance of the *türbe*, indicate that the *türbe* was built in the 1880s.[70]

In the *türbe* and by the grave there were lots of offerings: pieces of green fabric, a large number of chaplets, candles, pairs of clogs, and so on, all connected to expressions of folk religious beliefs. No traces of a Bektashi community or signs of typical Bektashi practices were noticed, probably due to the fact that the Bektashis of the area have been assimilated/ "Sunnified" or have migrated to Turkey.

The *tekke* of Seyyid Ali Sultan or Kizil Deli in Evros

By the village of Roussa (also called Rushenler/ Urshanlar by the Turkish speakers), some 33 km WNW of the town of Soufli (also called Sofulu by the Turkish speakers) by the Greek-Turkish border, in the middle of an area inhabited mainly by some 3,000 rural Bektashis who live in some twenty villages and settlements, lies the most important Bektashi monument of Northern Greece: the *tekke* of Seyyid Ali Sultan.

The *tekke* was founded in AH 804 / 1402 AD and restored in AH 1173 / 1759 AD, according to the inscription over the gate of the *meydan*. The cluster covers an extensive area with a lot of buildings, the most important being the *türbe* of Seyyid Ali.

In the centre of the *türbe* lies the grave of Seyyid Ali, a wooden coffin covered by green fabric (on which people often place as offerings towels, kerchiefs and so on), having on its eastern side, under the cover and in a plastic bag, a piece of red thick wool cloth, according to the tradition a part of Seyyid Ali Sultan's *hirka*/ *clog*. Around the grave there are twelve candlesticks, and next to it, on the right side, a tray with a jug of water and three small glasses, close to a Koran, while the wall is hung with inscriptions in Arabic with the words "Allah", "Muhamed", "Ali", "Hasan" and "Husein". Adjacent to the *türbe* is a small *mesdjit* with *mihrab*.

70 It is not clear whether that was also the date of death of Hasip Baba. The inscriptions, transliterated in Latin letters and translated in Greek, are fully quoted by Zegkinis (pp. 214 – 215).

Close to the *türbe - mesdjit* building, on the left, there is a large *ash evi*, while on the right lies the *meydan* joined to a large room were the collective meals (*muhabbet*) take place.

Upon entering the recently restored[71] *meydan*, one can see on the floor a big flat white stone with a candlestick on it, half-covering a similar dark brown-red stone. On the left there is a huge fireplace, close to which there is a small red carpet with eleven candlesticks on it, while recently (2014) a poem in Albanian written on a porcelain tile was hanged on the south wall of the *meydan*. The entire room next to the *meydan* is covered by carpets, with lots of pillows, mattresses and blankets in one corner and a small library in another corner, while the walls are hung with two instruments (*saz*), icons of imam Ali and recent hand-written inscriptions in Arabic letters, present of the *postnishin* of the Otman Baba *tekke* given to the caretaker's family members during their visit to Southern Bulgaria in 2003.

At the north side of the cluster there is a big building named *Pasha Konagi*, possibly quarters for *babas* in the past, where nowadays the caretaker (the devoted and worthy of bearing the title of *türbedar*/ "the guard of the mausoleum" Müslim Tsolak and his family live. At the south side, behind the *türbe*, there is a graveyard, where many former *postnishin* are buried -the oldest inscribed tombstone dates back to AH 1160 / 1747 AD. There are two more graveyards some 100m east of the *tekke* perimeter.[72]

The *tekke* of Seyyid Ali Sultan is also connected -considered as a single unit- to the Ashagi Tekke (the lower tekke) some 10 km E of the Seyyid Ali Sultan Tekke, 1 km NE of the village of Mikro Derio (also called *Kutsuk Derbent* by the Turkish speakers), inhabited in the last 60 years, exclusively by Christians.

The history of this *tekke* is obscure. The fact that at least two tombstones of the graveyard outside the Kizil Deli tekke in Roussa, dated around AH 1200 / 1786 AD, refer to the "upper *tekke*" using the word *bala* ("upper" in Persian) shows that in the end of the 18th century the Ashagi *tekke* still operated. The existence and operation of the "lower *tekke*" is recorded in 1826. It seems that around that time the buildings of the *tekke* were deliberately demolished, since shortly after 1826 most of its property was sold off and the new owners decided to bring down the buildings and sell the building material.[73]

71 Around 2002 the wooden ceiling was replaced, a wooden floor was fitted over the existing earthen one and -most importantly- the two slot-shaped windows on the south wall gave their place to two large windows, which give a symbolic "accessibility" and "transparency" to the place.

72 The inscriptions on some tombstones, as well as the inscription over the *meydan* gate mentioned above, transliterated in Latin and translated in Greek, are fully quoted by Zegkinis (pp. 180, 191–195).

73 Suraiya Faroqhi, 'Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kizil Deli 1750-1830', *Südost–Forschungen,* Vol. 35, 1976.

Everything (location and informers) suggests that at that site there was a relatively large cluster, most probably destroyed in the early 20th century. What exists now (2004) is an octagonal stone-built *türbe*, restored around 1990, with a grave inside; a piece of ground 1x2.5 m surrounded by a short wall, with remains of undated old tombstones on two sides, but no typical Bektashi mark on them. On the short wall there are twelve flat stone candlesticks, usually with half-burned white candles of them. Outside the *türbe* there are also some parts of other old tombstones; one in Arabic, another reading "Süleyman *dede*, Safer 1220" and another one -on the roof!- reading "Abdullah *dede* 1220".[74]

At the time the Kizil Deli *tekke* was founded, extensive lands were assigned to (the founder of) it by the Sultans,[75] actually establishing a *vakuf*/ religious and pious foundation. This land was confiscated after 1826 and the reforms of Sultan Mahmud II, but everything shows that the *tekke* "recovered" fully after 1840. By the end of the 19th century the *tekke* seemed to be in a good financial condition, having about 80 *dervishes*, some 2,500 sheep, 200 cows, 50 horses, and 25 couples of water buffaloes, as well as 1,458,000 sq.m. of fields, 70,000 sq.m. of vineyards and a wine-press, 55,000 sq.m. of orchards, 5 water-mills, 15 buildings, 8 stables, 8 granaries, 3 ovens, an oil and soap workshop etc.[76]

In the four first decades of the 20th century, the *tekke* suffered many hard blows. As a result of the antagonism between Bulgarian and Turkish irregular troops over the control of the area and the Bulgarian occupation of Western Thrace in the years 1913-1919, many locals left the area and their settlements were destroyed.[77] In the years 1925-1940 the area of the *tekke* was taken possession of, used mainly as stables and finally semi-destroyed by a large group of Greek semi-nomadic/ moving shepherds (Sarakatsani/ Karakatsani) under the leadership of the notorious "Gika".[78] Besides, through a vague process and in the name of protection (?!), all the *tekke* lands were transferred in the 1960s (?) to a person now living in Turkey, who unsuccessfully attempted to sell them.[79] Nowadays (2015) the *tekke* is considered to be a *vakuf* connected to the mosque of the village of Roussa.[80]

74 The Persian and Arabic script was read by the Japanese Prof. Kozo Itani, when we visited the area in the summer of 2004 together with the ethnomusicologist Mitsuru Saito for field research in Bektashism.

75 Detailed discussion in Zegkinis (1988) with references to Ottoman archives.

76 Ahmet Kavak, *Seyyid Ali Sultandergâhı*. Paper presented (by Gönül Bekirusta) in Batı Trakyada Çokkültürlülük, Batı Trakya Türk Azınlığı kültür sanat sempozyumu, Gümülcine/ Komotini, 15 January 2005.

77 Finally, in 1920 Western Thrace was annexed to Greece.

78 Field research findings. See also Kavak.

79 Field research findings.

80 Under the legal protection regime Muslim pious foundations (*vakufs)* enjoy in Thrace, as was first provided for in Act 2345/1920 and finalised in Act 1091/1980 and the relevant decrees of 1990 and 1991. See Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden, Brill/ Martinus Nijhoff, 2012.

In the area having the *tekke* of Seyyid Ali Sultan as a geographical and spiritual centre,[81] a lot of activities connected to the Bektashi culture take place, most importantly the various *kurbans* from Spring to Autumn every year,[82] by the tombs/ *yatir* of local saints.

The "cycle" opens with the *kurbans* on the day of Hederlez (May 6) in various places, among them by the Ashagi *tekke*. The next big *kurban* -the Kirk Kurbani- is some 40 days later, by the tombs of the "Gaziler" close to the village of Chloi (also called Ebilköy by the Turkish speakers and/or (H)Ebilovo by the Slav speakers), some 20 km W of the Kizil Deli *tekke*, followed by the kurban by the tomb of Ali Baba, in the village of Ano Kambi (also called Yukari Kamberler by the Turkish speakers), some 110 days after Hederlez. Numerous other *kurbans* take place in the meantime.[83] The *kurban* by the tomb of Mursal Baba, some 3 km W of the *tekke* (8 November, the day of Kasim) closes the "cycle", while the biggest *kurban* is the one taking place in the *tekke* on 13th Muharrem every year, where almost all the Bektashis of the area gather.[84] It is worth mentioning that in some *kurbans*, especially those of Hederlez in Ashagi *tekke* and Mursal Baba,[85] Christians from the nearby villages participate in the feast, too, and eat the meat of the *kurban* with pleasure, most of them having a rather vague perception of the whole thing, but knowing and accepting that it is in the name and memory of a Muslim saint. The Sunni people of the area, who usually visit the feast site in hundreds, do not usually ask to eat the meat of the *kurban,* perhaps perceiving it as *haram*/ forbidden by the religion, since the animals are not slaughtered according to the Sunni/ orthodox "protocol".

Another feast connected to the local Bektashi culture but not having straight religious connotations is the wrestling festival of Sechek, which is held in a plateau near the village of Ano Kambi in the beginning of August, traditionally under the directions of the "Lord of the plateau" (*yayla agasi*). In the year 1996

81 The villages of the area inhabited only or partly by Bektashis are: Mirtiski (Musadjik), Hloi (Hebilköy), Kehros (Merkoz), Hamilo (Salincak), Ano Kampi (Yukari Kanberler), Goniko (Babalar), Rushenler (Roussa), Mesimeri (Mevsimler), Spano (Köseler), Mikraki (Kütüklü), Sidirochori (Tsilingir mahalle), Megalo Derio (Büyük Dervent) etc. In parenthesis the old/ Turkish names.

82 One has to bear in mind that this is a mountain area at an altitude of over 1,000 metres, with heavy winters and snowfalls, which made travelling during wintertime impossible in the past.

83 Detailed presentation in Dimitris Vrahiologlou, *I mpektasides mousoulmani tis ditikis Thrakis: giortes ke laika thriskeftika ethima* [The Bektashi Muslims of Western Thrace: feasts and folk religious customs], Alexandroupolis, Anglohellenic, 2000.

84 To illustrate the size of that feast, in the year 1999 I counted more than 100 sheep, goats and cows offered by the people and sacrificed in this *kurban*.

85 The special symbolism of those days needs to be underlined here. Hederlez -an important day to heterodox Islam since, according to the tradition, on that day Heder/ Hidir meets prophet Elias- on May 6 (the day of the celebration of the memory of St. George according to the old Christian Orthodox/ Julian calendar which was in effect in Greece till 1923) is 45 days after the Spring solstice and marks the beginning of Summer. Accordingly, Kasim, on November 8 (the day of the celebration of the memory of St. Demitrios according to the old Christian Orthodox calendar) is 45 days after the Autumn solstice and marks the beginning of Winter, while the Sechek feast is in mid-summer close to the day of the celebration of the memory of prophet Elias according to the old Christian Orthodox calendar.

the "Sechek Cultural Association" was established and started undertaking the organisation of this feast and of some *kurbans.*[86] Among other things, they introduced some "modernisation measures",[87] which seem to have disappointed a number of local Bektashis.

Besides, as part of a general modernisation process[88] we can consider the visit/pilgrimage of some Bektashis from Bulgaria and Turkey (from villages close to the Greek border, "belonging" traditionally to the *tekke* of Kizil Deli) to the *tekke* from 2004 and on, at the invitation of the association and with the "tactful" support of the Turkish Ministry of Foreign Affairs,[89] while form mid 2000's and on, the involvement of the Turkish State (through the Turkish Consulate in Komotini) to the activities of the Thracian Bektashis increases rapidly and becomes visible (presence of folk music and dance groups with the support of the Turkish Ministry of Culture, presence of various State officials, restoration of the *türbe* etc.)

Of course, and apart from all these activities, the Bektashis of the area follow their own liturgical life, with acts accessible only to the initiated ones. It seems, however, that this tradition is weakening; as a result, the whole thing is slipping towards a folk religious practice, perhaps partly due to a progressive "Sunnification"[90] and partly due to the lack of local Bektashi scholars capable and willing to cultivate and spread an elaborate Bektashi knowledge.

Concluding remarks

- The significant Bektashi presence in Central and Northern Greece in the early 20th century has progressively shrunk, mainly due to the Greek-Turkish population exchange and the bad Greek-Albanian relations, especially during the period

86 It should be pointed out that all these big events/feasts are an excellent opportunity for a public confrontation between the Greek and the Turkish nationalism. The Turkish State, investing in the strong cultural bonds people of the area have with Turkey, seems to guide and support (mainly through the Turkish consulate in Komotini) the "Sechek Association", facilitates the presence of folk dancers and musicians from Turkey etc. At the same time Greece, whose citizens -some of the poorest and most neglected, at that- are the participants in those feasts, declares its existence and will through the presence of Prefects and Mayors, who usually promise to finance infrastructure works. The evolution of the *panyir*/ feast of Sechek during the last decade was presented (with the help of visual material) and analysed Miranda Terzopoulou, under the title "Identity, Politics and the Sacred: The Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace" in the 1st International Symposium on Alevism and Bektashism, organised be the Department of Theology of the Suleyman Demirel University, 28-30 September 2005, in Isparta, Turkey.

87 For example, the Sechek feast is now held on the first weekend of August and not in mid-week, as traditionally was the case.

88 Since it takes place in this new contemporary framework, despite the fact that it could also be read as a continuation of older practices, before the Greek and the Bulgarian States were created or borders were traced.

89 A senior official of which (the vice consul of the Turkish consulate of Komotini) was present and welcomed the Bulgarians in their last visit, in November 2005.

90 It is worth mentioning that -according to field research findings- nowadays, in most of the cases (ceremonial and collective meals), the people of the area, most probably in an attempt to avoid being blamed by the Sunnis, replace alcohol (wine or *raki*) with cola-type refreshments.

1940-1990. Nowadays the only noticeable presence is that of some 3,000 rural Bektashis in Thrace, living around the *tekke* of Kizil Deli.

- The current state of knowledge, based on field research and Greek bibliographical sources, cannot sustain the hypothesis of the existence of a network connecting all Bektashi communities and monuments existing on the lands that constitute Greece during the 1920 – 2015 period. It seems that the Bektashi communities of Thessaly, Epirus and Central Macedonia were connected indeed; their main agglutinating element was the Albanian ethnic origin of the people and their being under the jurisdiction of the Bektashi centre of Albania, which made it possible for them to offer basic mutual coverage for their administrative needs at least.

The people around the Kizil Deli *tekke* obviously constitute a network with an unclear connection -at least to me- with the Bektashi circles in Turkey, while -rather due to the turmoil and the changes in the area during the three first decades of the 20th century- a gap can be noticed between Thessaloniki and Xanthi.

There must be various types of connections between the (urban) Bektashi communities of Crete with communities and networks in Turkey, in which, the rising Turkish nationalism of the beginnings of the 20th century, should have played significant role. On the other hand, it is clear that there were strong relations between the (Greek and Turkish –speaking) Cretan Bektashi *babas* and *dervishes* with the (Albanian origin) Bektashi *babas* of the Bektashi *tekke* of Kaygusuz Abdal in Cairo-Egypt, who were (most probably) keeping political and ideological distances from the Turkish nationalism.

- The presence and the action of Albanian Bektashi migrant workers in Greece form 1990 and on, which could be viewed as the beginning of a revival of Bektashism in Central Greece, was often perceived with suspicion, concern or even hostility among authorities in Greece, and alarmed certain (nationalistic) circles.

- The revival of another Bektashi network is also taking place in Thrace, since rural Bektashis of the same ethnic-sect background from Turkish, Bulgarian and Greek Thrace get together, having as a centre (or as a reference point) the *tekke* of Kizil Deli. Turkey supports this network and promotes through it the (official form of) Alevi-Bektashi culture, while building a platform on which wider cultural and political issues could be promoted.

Bibliography

AYVERDI, Ekrem Hakki, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri* [Ottoman Architectural Monuments in Europe], Vol. 4, İstanbul, Fetih Cemiyeti, 1982.

BALTSIOTIS, Lambros, *L' Albanophonie dans l' etat Grec,* Paris, E.H.E.S.S., 2002.

BEAUSOLEIL, Jeanne, et al, *Thessalonique, 1913 & 1918: Les Autochromes du Musee Albert Kahn*, Athens, Olkos, 1999.

COUSINERY, Esprit Mari, *Voyage dans la Macédoine, contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, Vol. 1, Paris, Imprimerie royale, 1831.

DIMITRIADIS, Basilios, *Topografia tis Thessalonikis kata thn Epohi tis Tourkokratias 1430 - 1912* [Topography of Thessaloniki during the Ottoman Period 1430 - 1912], Thessaloniki, The Society for Macedonian Studies, 1983.

EFTHIMIOU, Anastasios, *Selides apo tin Istoria tis Konitsas* [Pages from the history of Konitsa], Konitsa, Municipality of Konitsa, 1997.

ERKAL, Ali Ekrem (ed.), *Geleneksel Kültürüyle Türk Girit*, İzmir, Nurdaş Medya İletişim Danışmanlığı, 2008.

FAROQHI, Suraiya, 'Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kizil Deli 1750-1830', *Südost–Forschungen,* Vol. 35, 1976.

HASLUCK, Frederich, *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. 2, New York, Octagon Books, 1973, (First edition Oxford, Oxford University Press, 1929).

KARKAVITSAS, Andreas, *O Tekes ton Bektasidon* [The Bektashi tekke], Athens, Estia, 1892.

KOUTZAKIOTIS,Giorgos, 'I Oresivii Mousoulmani tis Rodopis (Teli 18ou - Arhes 19ou eona): Skepsis gia tin Ikona tous sta Taxidiotika Egrafa tis Epoxis' [The Muslim Highlanders of Rodopi in the late 18th and early 19th century: Some Thoughts about Their Depiction in Travellers' Reports of that Time], *Ethnologia*, Vol. 8, 2000.

MAVROMMATIS, Giorgos, *Ethnikismos kai Istoria tis Ekpaideftikis Politikis: I Ekpaideusi ton Thrakioton Mousoulmanon Meionotikon 1945- 1975* [Nationalism and History of Educational Policy: The Education of Thracian Minority Muslims 1945-1975], PhD Thesis, Panteion University of Athens, 2008.

NIKOLAIDY, Basil*, Les Turcs et la Turquie contemporaine: Itinéraire et compte-rendu de voyages dans les provinces ottomanes avec cartes détaillées*, Vol. 1, Paris, F. Sartorius - Libraire-éditeur, 1859.

THOMAS, Giorgos, 'Synomilia me ton Alvano Igoumeno' [Discussion with the Albanian Abbot], *Thessalia*, 26 February 1966.

TROMELIN, Jean Jacques, 'Itinéraire d'un voyage fait dans la Turquie d'Europe d'après les ordres de Son Excellence le général en chef Marmont duc de Raguse, etc., etc. par un officier d'etat-major de l'armée de Dalmatie dans l'automne de 1807', *Revue des Études Napoléonienns,* Vol. 12, 1917.

TSIAKOUMIS, Panagiotis, *O Tekes ton Bektasidon sto Ireni Farsalon* [The Bektashi tekke in Ireni, Farsala], Larisa, Ella, 2000.

TSITSELIKIS, Konstantinos, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden, Brill/ Martinus Nijhoff, 2012.

VAKALOPOULOS, Apostolos, *Ta Kastra tou Platamona ke tis Orias sta Tempi ke o Tekes tou Hasan Baba* [The Castles of Platamonas and Oria in Tempi and the Tekke of Hasan Baba], Thessaloniki, The Society for Macedonian Studies, 1972.

VRAHIOLOGLOU, Dimitris, *I Mpektasides Mousoulmani tis Ditikis Thrakis: Giortes ke Laika Thriskeftika Ethima* [The Bektashi Muslims of Western Thrace: Feasts and Folk Religious Customs], Alexandroupolis, Anglohellenic, 2000.

ZEGKINIS, Efstrathios, *O Mpektasismos sti D. Thraki: Simvoli stin Istoria tis Diadoseos tou Mousoulmanismou ston Elladiko Horo* [Bektashism in Western Thrace: A Contribution to the History of the Propagation of Islam on Greek Territory], Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1988.

The Montenegrin-Turkish Relations before the Great Eastern Crisis As Reflected in Publications Crnogorac and Glas Crnogorca

Ivan TEPAVČEVIĆ
Dr., Faculty of Philosophy, Niksic, Montenegro

Summary

In this work, we aim to not only reconstruct the image and value system of the past but also to understand political goals of the governing group behind these publications. Most of the articles published in Crnogorac and Glas Crnogorca dealt with foreign affairs, interior education- cultural and economic themes. Their focus at the time was predominantly on provoking radical views on the "Eastern issue", which was described as "the spark that will set the whole Europe on fire, as soon as it gets a hold of the lightest breeze".

The correspondence column in both magazines was abounding with valuable data provided for these publications from Montenegro and other territories. These writings mostly referred to the extremely difficult situation, to brutality and violence, to the tyranny of the Turks over the discriminated common people of Zeta, Herzegovina, Bosnia, Old Serbia, Albania. These were not, as one might assume,

ordinary newspaper stories about daily, political or otherwise intriguing events, but something different and something more: an evaluation, most often also a condemnation, based on the principles of freedom, national equality, and human and social justice. Articles in the Crnogorac were rich in content, varied and ideologically colored in subject matter.

A present-day reader, based on what can be understood from these magazines, might assume that at that time a Turk would be killed as soon as he would set foot in Montenegro, and that a Montenegrin entering a Turkish city would thus end his own life. What remains to be said then of the relationship between the two countries – Montenegro and Turkey? Everlasting antagonism and warfare surely would be the first that come to mind of an average person.

Montenegrins respected real men and heroes, and likewise despised those who were not either of these two, wherever they came from. For example, it was stated that the Selmanovic family was outstanding among the others. The magazine claimed that if all the Turks had been behaving like the Selmanovic family (agha of one murdered Christian, Asanbeg Selmanovic, tried to get justice for his murdered servant), the Christians would not have suffered the injustice. Another article said that Ali Pasha was a man far above other Turks intellectually, and that the Ottoman Empire lost its wisest and finest representative (on occasion of the Great Vizier Ali Pasha's death).

Constant confrontations, casualties, suffering, and hatred resulting from all this, led to a situation where it was almost impossible to find a solution and a way for Montenegrins and Turks to make peace. The fight between Montenegrins and Turks would also last because of the neighboring nations which also found the Turkish oppression impossible to endure any longer. The magazine was calling for an overall rebellion against the Turks, against the oppressors who were beating them and intending to go on beating them for as long as there was life in them. The solution to the "Eastern issue" was, therefore, in dismantling the European Turkey and establishing new democratic countries instead, all of them in one federal union. Serbia, Greece and Montenegro would be the main players in this part. Contemporary Serbia would be followed by Bulgaria, Old Serbia and Romania, Montenegro by Bosnia, Herzegovina and Albania, and Greece by Rumelia and the Greeks from Epirus, Thrace and Macedonia. Tsarigrad would be a free European port.

When it comes to the Montenegrin-Turkish relationship, it should be noted that in the second half of the nineteenth century, border disputes occurred mainly due to economics, not politics. Conflicts are most often caused by disputable properties, cattle pastures or stealing… Not without reason, a political trait is attributed to these confrontations, a trait they could have had only indirectly, but one that gave them an air of an elevated and noble national-liberation struggle, and to its participants the aura of national heroes. The Montenegrins' fight for existence got the quality they wanted for it, which is the fight for the ultimate national ideals.

It is certainly interesting to mention the fact that several thousand Montenegrins worked in Tsarigrad every year. The Montenegrins freely traveled through surrounding Turkish areas, and there were cases where they attended Turkish markets armed. The Podgorica mayor, after the Skadar rebellion, ordered that no Montenegrin could enter Podgorica armed, but that they would have to leave their weapons at a Christian house by the Ribnica. Just like Montenegrins, the Turks from surrounding areas would freely come to Montenegro, mostly for trade.

Observing these ideological features of Montenegrin nationalism towards the Turks and all the content presented through the magazine, from a contemporary point of view, one gets an impression of an enduring and immense hatred, of an utter Montenegrin-Turkish dualism, of two opposite worlds with no similarities apart from mutual antagonism.

Crnogorac ve Glas Crnogorca Yayınlarında Yansıtıldığı Üzere Büyük Doğu Krizinden Önce Karadağ-Türk İlişkileri

Özet

Bu çalışmada sadece geçmişin görüntüsünü ve değer sistemini yeniden yapılandırmaya ilaveten aynı zamanda bu yayımların arkasındaki yöneten grubun siyasi hedeflerini anlamaya çalışılmaktadır. Crnogorac ve Glas Crnogorca yayımlarında yayımlanan makalelerin çoğu dış ilişkileri, dâhili eğitim – kültürel ve ekonomik temaları işliyorlardı. O dönemde odak noktaları daha ziyade 'en ufak rüzgârda tüm Avrupa'yı ateşe verecek kıvılcım' olarak tarif edilen 'Doğu meselesi' ile ilgili kışkırtıcı radikal görüşlerden ibaretti.

Her iki derginin okuyucu sütunu Karadağ ve diğer bölgelerden gelen yayımların sağladığı değerli verilerle doluydu. Bu yazılarda genellikle Türklerin ayırımcılığa uğrayan ve zor durumda olan Zeta, Hersek, Bosna, Eski Sırbistan, Arnavutluk halkları üzerindeki zorbalığı, zulüm ve şiddetten bahsedilmekteydi. Tahmin edileceği üzere bu yazılar günlük, siyasi veya başka türlü ilgi çekici olayları olmayıp farklı ve daha fazla idi: hürriyetin, ulusal eşitliği ve insani

ve sosyal adaletin ilkelerine dayalı değerlendirme ve çoğunlukla aynı zamanda bir kınama idi. Articles in the Crnogorac dergisindeki makaleler içerik açısından zengin, çeşitli ve konu malzemesi ideolojik olarak renkliydi.

Bu dergilerden anlaşıldığı üzere günümüzde bir okuyucu bir Türk Karadağ'a gitse ayağını basar basmaz öldürüleceğini ve Karadağlı birisinin bir Türk şehrine gidişi ile canından olacağı varsayabilir. O halde bu iki ülke – Karadağ ve Türkiye – arasındaki ilişkilerle ilgili olarak ne söylenebilir ki? Ortalama insanın aklına ilk geleceği unsurlar ebedi husumet ve savaş olurdu.

Karadağlılar nereli olursa olsun gerçek erkeklere ve kahramanlara karşı saygılıydı ve bunun tersine ne böyle olmayanları hor görüyorlardı. Örneğin Selmanovic ailesinin diğerleri arasında öne çıktığı belirtilmektedir. Dergiye göre bütün Türkler Selmanovic ailesi gibi davransaydı (Asanbeg Selmanovic, ailenin ağası cinayete kurban giden bir hizmetkâr için adalet arayışına girmişti) Hıristiyanlar adaletsizliğe maruz kalmayacaktı. Diğer bir makalede Ali Paşanın entelektüel açıdan diğer Türklerden üstün olduğunu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en zeki ve üstün temsilcisini kaybettiğini belirtilmekteydi (Sadrazam Ali Paşanın ölümü ile ilgili olarak).

Sürekli çatışmalar, yaralanmalar, acı ve nefret sayesinde öyle bir duruma gelindi ki Karadağlılar ve Türkler arasında barışın tesis edilmesi için çözümlerin bulunması hemen hemen olanaksızdı. Ayrıca Karadağlılar ve Türkler arasındaki çatışma çevredeki komşu ulusların Türklerin baskısını dayanılmaz bulmaları nedeniyle sürmeye devam edecekti. Dergi herkesi onları vuran ve yaşadıkça onları vurmaya devam edecek olan zalimlere, Türklere karşı isyana çağırıyordu. Böylelikle 'Doğu meselesinin' çözümü Avrupa'daki Türkiye'nin çözülmesi ve onun yerine bir federal birlik kapsamında yeni demokratik ülkelerin kurulmasıydı. Bu kısımdaki başrolleri Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ'a aitti. Çağdaş Sırbistan'ın arkasından Bulgaristan, Eski Sırbistan ve Romanya, Karadağ ile Bosna, Hersek ve Arnavutluk ve Yunanistan ile Rumeli ve Epirus, Trakya ve Makedonya'daki Yunanlar sıradaydı. Tsarigrad ise serbest Avrupa limanı olacaktı.

Karadağ-Türkiye ilişkilere gelince on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan sınır anlaşmazlıkların sebepleri siyasiden ziyade genellikle ekonomi nedeniyle çıkmaktaydı. Anlaşmazlıklar en çok tartışmalı mülkler, meralar veya hırsızlık nedeniyle ortaya çıkıyordu. … Bu çatışmalara siyasi bir özelliğin atfedilmiş olması sebepsiz

değil, böyle bir özelliğin atfedilmiş olması onlara yüce ve asil ulusal-kurtuluş havasını vermekle birlikte katılımcıları da ulusal kahraman aurasına büründürüyordu. Karadağlıların var olma savaşları arzu ettikleri nihai ulusal idealleri için savaşma niteliği kazanmıştı.

Birkaç bin Karadağlının her yıl Tsarigrad'ta çalıştığının belirtilmesi ilginçtir. Karadağlılar çevredeki Türk bölgeleri içinden serbestçe geçiyorlardı ve bazen Türk pazarlarına silahlı gitmişler. Skadar isyanından sonra Podgorica belediye başkanı Karadağlıların Podgorica'ya silahla girmesini yasaklayarak Ribnica'nın yanındaki Hıristiyan eve bırakmalarını emretmişti. Karadağlılar gibi çevredeki Türkler serbestçe Karadağ'a çoğunlukla ticaret amaçlı geliyorlardı.

Karadağlıların Türklere karşı hissettikleri milliyetçiliğin ideolojik özelliklerini ve dergi içeriğinde sunulanların çağdaş bir bakış açısından gözlemleyerek kalıcı ve muazzam bir nefret algısı, mutlak Karadağ-Türk ikiliği ve karşılıklı düşmanlıktan başka benzerlik olmayan zıt dünyalar izlenimi ortaya çıkmaktadır.

Introduction

In this work, we aim to not only reconstruct the image and value system of the past but also to understand political goals of the governing group behind these publications. Most of the articles published in *Crnogorac* and *Glas Crnogorca* dealt with foreign affairs, interior education- cultural and economic themes. Their focus at the time was predominantly on provoking radical views on the "Eastern issue", which was described as "the spark that will set the whole Europe on fire, as soon as it gets a hold of the lightest breeze".

The correspondence column in both magazines was abounding with valuable data provided for these publications from Montenegro and other territories. These writings mostly referred to the extremely difficult situation, to brutality and violence, to the tyranny of the Turks over the discriminated common people of Zeta, Herzegovina, Bosnia, Old Serbia, Albania. These were not, as one might assume, ordinary newspaper stories about daily, political or otherwise intriguing events, but something different and something more: an evaluation, most often also a condemnation, based on the principles of freedom, national equality, and human and social justice. Articles in the *Crnogorac* were rich in content, varied and ideologically colored in subject matter.

A present-day reader, based on what can be understood from these magazines, might assume that at that time a Turk would be killed as soon as he would set foot in Montenegro, and that a Montenegrin entering a Turkish city would thus end his own life. What remains to be said then of the relationship between the two countries – Montenegro and Turkey? Everlasting antagonism and warfare surely would be the first that come to mind of an average person.

Montenegrins respected real men and heroes, and likewise despised those who were not either of these two, wherever they came from. For example, it was stated that the Selmanovic family was outstanding among the others. The magazine claimed that if all the Turks had been behaving like the Selmanovic family (agha of one murdered Christian, Asanbeg Selmanovic, tried to get justice for his murdered servant), the Christians would not have suffered the injustice. Another article said that Ali Pasha was a man far above other Turks intellectually, and that the Ottoman Empire lost its wisest and finest representative (on occasion of the Great Vizier Ali Pasha's death).

Constant confrontations, casualties, suffering, and hatred resulting from all this, led to a situation where it was almost impossible to find a solution and a way for Montenegrins and Turks to make peace. The fight between Montenegrins and Turks would also last because of the neighboring nations which also found the Turkish oppression impossible to endure any longer. The magazine was calling for an overall rebellion against the Turks, against the oppressors who were beating them and intending to go on beating them for as long as there was life in them. The solution to the "Eastern issue" was, therefore, in dismantling the

European Turkey and establishing new democratic countries instead, all of them in one federal union. Serbia, Greece and Montenegro would be the main players in this part. Contemporary Serbia would be followed by Bulgaria, Old Serbia and Romania, Montenegro by Bosnia, Herzegovina and Albania, and Greece by Rumelia and the Greeks from Epirus, Thrace and Macedonia. Tsarigrad would be a free European port.

When it comes to the Montenegrin-Turkish relationship, it should be noted that in the second half of the nineteenth century, border disputes occurred mainly due to economics, not politics. Conflicts are most often caused by disputable properties, cattle pastures or stealing… Not without reason, a political trait is attributed to these confrontations, a trait they could have had only indirectly, but one that gave them an air of an elevated and noble national-liberation struggle, and to its participants the aura of national heroes. The Montenegrins' fight for existence got the quality they wanted for it, which is the fight for the ultimate national ideals.

It is certainly interesting to mention the fact that several thousand Montenegrins worked in Tsarigrad every year. The Montenegrins freely traveled through surrounding Turkish areas, and there were cases where they attended Turkish markets armed. The Podgorica mayor, after the Skadar rebellion, ordered that no Montenegrin could enter Podgorica armed, but that they would have to leave their weapons at a Christian house by the Ribnica. Just like Montenegrins, the Turks from surrounding areas would freely come to Montenegro, mostly for trade.

Observing these ideological features of Montenegrin nationalism towards the Turks and all the content presented through the magazine, from a contemporary point of view, one gets an impression of an enduring and immense hatred, of an utter Montenegrin-Turkish dualism, of two opposite worlds with no similarities apart from mutual antagonism.

By the second half of the 19th century, newspapers became a commodity, a mass consumption daily use product. The pace of this process varied in different countries, and, even when the initial cause was the same, the press was acquiring specific features depending on the national mentality and historical circumstances. Some of the features survived until the present day. "*If all periodicals are taken into account, by the end of 1871, as many as 2,776 newspapers were being issued in Europe*".[1] A newspaper bears the stamp and color of both the events and the aspirations of those whose interests it served. However, it is not always the most convenient tool for revealing truth as numerous factors are involved, such as society's development, certain social interests, spirit of time, and so on. Many historians were hesitant about using journalistic publications as historical sources,

1 *Crnogorac*, II/1872, n. 4, p. 16.

even though they were aware that a newspaper had, if not first-rate, then certainly second-rate importance as a historical fact.

In this work we aim to not only reconstruct the image and value system of the past but also to understand political goals of the governing group behind these publications. Most of the articles published in *Crnogorac* and *Glas Crnogorca* dealt with foreign affairs, interior education- cultural and economic themes. Their focus at the time was predominantly on provoking radical views on the "Eastern issue", which was described as "the spark that will set the whole Europe on fire, as soon as it gets a hold of the lightest breeze"[2].

Crnogorac and *Glas Crnogorca* did not merely convey the truth about the liberation movements of the Balkans nations and the given circumstances - they incited upraise, inspired and encouraged the Balkan nations to free themselves of the Ottoman Empire.

The correspondence column in both magazines was abounding with valuable data provided for these publications from Montenegro and other territories. These writings mostly referred to the extremely difficult situation, to brutality and violence, to the tyranny of the Turks over the discriminated common people of Zeta, Herzegovina, Bosnia, Old Serbia, Albania. These were not, as one might assume, ordinary newspaper stories about daily, political or otherwise intriguing events, but something different and something more: an evaluation, most often also a condemnation, based on the principles of freedom, national equality, and human and social justice. Articles in the *Crnogorac* were rich in content, varied and ideologically colored in subject matter.

Most of the magazines' correspondents were from neighboring areas, mainly occupied regions of Montenegro (Podgorica, Zeta, Spuz, Niksic, Kolasin, Berane, Bijelo Polje), then from Skadar, Herzegovina (Trebinje, Zupci, Gacko, Nevesinje, Stolac, Gabela, Mostar), Old Serbia, Bosnia.

Much has been written about the Montenegrin-Turkish relationship. There is undoubtedly a considerable amount of material that was only partially used. In view of the topic of this work, our main sources were: *Crnogorac*, a magazine for politics and literature, from the period 1871-1872, notably its phototypic edition issued in Cetinje in 1983; and the magazine *Glas Crnogorca* from 1873, 1874 and 1875, in its electronic form for each of these years, respectively.

Crnogorac published 218 articles on the afore-mentioned subject: 120 articles were published in 1871 while 98 articles were published in 1872. In 1875, almost every single issue of *Glas Crnogorca* wrote about grave conditions under Turkish occupation, often in more than one article. These articles typically advocated rebellion and uprising against Turkish tyranny, and final liberation of the nations

2 *Crnogorac*, I/1871, n. 1, p. 3.

oppressed by the Ottoman Empire. In addition, the magazines were encouraging all the Christians to fight against the Turks, as any such rebellion would have been in favor of the Montenegrin resistance. Towards that end, many of the articles were mentioning the Montenegrin interests in bringing down the Ottoman Empire. Namely, by freeing the Montenegrin territories from the Turks, numerous economic and other issues that the country was dealing with at the time would have been solved.

At the time of the *Crnogorac* magazine, the Principality of Montenegro consisted of four areas (Katunska, Rijecka, Ljesanska and Crmnicka), as well as the regions Bjelopavlici, Piperi, Rovca, Moraca, a part of Kuci tribe, Drobnjaci, Grahovo, Niksicke Rudine, Zupa Niksicka, Uskoci, Gornje Lipovo and Gornji Vasojevici. These took up 4,400 km², and as there was no valid census at the time, the population of the Principality was estimated at 125-130 thousand.

The Montenegrin state politics in the mid-19th century had several political-strategic goals, which included active support to the national liberation movements in Herzegovina, Vasojevici, Old Serbia and Donja Zeta with the aim to force out Turkish authorities, and annexation of these territories to Montenegro.

Strong national enthusiasm and fighting spirit were overwhelming Montenegro especially in the 1870s. The idea of war against Turkey prevailed in the minds of Montenegrins. The Montenegrin army, armed with new rifles and trained partly by new methods applied in the Serbian army, had faith in its own strength. The impending war was the main topic at the people's assemblies and gatherings. This was the final stage of the Classical period in the history of Montenegro characterized by endless stories of ancient heroes, a vision of retribution for Kosovo, and a firm belief in the fall of the Ottoman Empire. Prince Nikola strived to enhance the war spirit toward Turkey among the Montenegrins, so that people would see the purpose of their mission in it.

In 1860s and 1870s, Montenegro and Turkey were having a very intensive political relationship. The "Montenegrin issue" was brought to attention by Prince Nikola, whose idea was to incite insurgencies in Herzegovina and make big countries settle this issue diplomatically, thus getting territorial expansion and official independence for Montenegro. However, things would not work out the way he had planned. In the early 1862, the Sublime Porte declared war to Montenegro. The powerful Turkish army under Omar Pasha Latas was heading for Montenegro once again. Despite the losses they suffered, Montenegrins managed to prevent the Turkish army's advance from April to August 1862. Upon the end of the battle and signing peace in Rijeka, there came an almost ten-year period of Montenegrin-Turkish negotiations on disputed border areas. Most of the negotiations referred to Velje and Malo brdo, near Podgorica, as well as Jezero and Šaranci. In 1864, a Montenegrin-Turkish commission signed the "Cetinje protocol", dealing with principles and procedures for solving the disputed border

issues. In 1866, Prince Nikola sent Duke Ilija Plamenac to Tsarigrad on a special mission intended to speed up the resolving of these issues. The Montenegrin-Turkish border disputes referred to disagreements in governing border areas, occupation of a part of the disputed territories by the Turkish army, and building Turkish fortifications around Montenegro. A bilateral commission of four people was established in Tsarigrad, working on solving these issues. The bilateral commission's work (having Duke Ilija Plamenac and captain Pero Pejovic as members) lasted until the end of September 1866, and was finished to the satisfaction of the Montenegrin party. Turkey was obliged to withdraw from the disputed areas (Novo Selo), to remove the fortification at Visocica, and to hand Velje and Malo brdo over to Montenegro, on condition that land owners pay tax to the Turkish authorities in Skadar. A Montenegrin-Turkish protocol was signed on October 26, 1866, in Tsarigrad.

During 1868, there were Montenegrin-Turkish negotiations concerning border disputes towards Herzegovina. It was necessary to draw a precise borderline between Montenegro and the Ottoman Empire in the area of Banjani, Drobnjak, Piva and Saranci. The negotiations were ended successfully at the end of 1868. Montenegro accepted to concede some of the disputed territories to Turkey, with 100,000 florins of compensation and guaranteed proprietary rights to the Montenegrin subjects owning land in these territories.

The disputes between Montenegro and Turkey referring to the border towards Podgorica were not so easy to resolve. Montenegrin government breached the Tsarigrad agreement. Namely, they were refusing to pay the agreed taxes for Velje brdo and Malo brdo as they considered it a Montenegrin territory within Turkey. That provoked a major dispute in mid-1869, which was solved at the end of 1870 when the Sublime Porte decided to buy the privileges for Velje and Malo brdo off of Montenegro for 120,000 florins.

The source publications were convinced that the fall of Turkey was imminent as the Christian nations within the Empire wanted to be free and independent. In the nineteenth century, the outskirts of the Empire entered a period of changes, similar to the time of Ottoman invasions. The enlightened romanticist Europe and Hellenicism re-discovered each other. Yet, it was the Balkans nations who were destined to commence the independence process.

The source publications claimed that Turkey, the way it was, did no good to itself or to the others. It was described as a heavy rock on the suffering chest of Christian nations, and a putrid boil on the body of Europe. They suggested that the solution was at hand, and it was simple : the boil had to burst, for that was the only way Christian nations could be free. Until that, Europe would continue twitching in pain and fever.[3] "A nation, just like a person, has one unalienable

3 *Crnogorac*, I/1871, n. 42, p. 165; I/1871, n. 17, p. 65.

right, which is the right to freedom and everything that freedom implies, such as education and welfare. If someone wants to take this away, or prevent it from being given as a right, that someone is a tyrant, and that someone is unjust. And that is Turkey."[4]

There were numerous articles in *Crnogorac* and *Glas Crnogorca* describing the Turks in Europe, their institutions, customs and lifestyle . Several articles were about Tsarigrad, its history, architecture, bazaars and social life of the city.

A few articles pointed out that the Balkan Peninsula was one of the richest and most fertile areas in the world. And how did the Turks use "*the richest of the European lands*"? As an answer to the question, the magazine argued that, in spite of the vast mineral wealth, huge forests with abundant fruit, plenty of natural products of all kinds, imports in Turkey were four times greater than exports. Furthermore, they stated that the Turks were incapable of utilizing the natural riches largely due to their indifference, inertness, eccentricity, domestic life, and interpretations of Islam. It was further noticed that, due to the inherent Ottoman laziness, all the roads on the Balkan Peninsula were dilapidated, and unusable during the rainy season until dried off by the single engineer of the East, and also the best one - the sun. The journalist seemed to have a formula to balance out Turkish deficit, and he maintained that the Turkish Government would easily pay off its debts if they would put the country's natural wealth to good use, which would be possible only with proper communication, good roads and sea ports. The Turkish Government had had offers from foreign enterprises to build traffic infrastructure, but it turned them all down.[5]

The source magazines offer several articles on the sultans, their rule, and the atmosphere at the Imperial Court. The question of who ruled in Tsarigrad in this period would naturally produce sultans as the answer by most people. However, the magazines claimed that the ruling power was actually in the hands of the Great Vizier and the Great Powers. It was further claimed that the Great Vizier was normally chosen from the political group that would use the Harem's and Divan's intrigues to get hold of the leadership in Turkey. The Vizier's successor was chosen while he was still alive. Thus, before he died, Fuad Pasha recommended Ali Pasha to the Sultan, and Ali Pasha inaugurated Mahmud Pasha as the Great Vizier. It is stated that each Great Vizier was an autocrat who had the power of the Turkish state machinery in his hands. On the other hand, ever since the Crimean War and its acceptance among the European Great Powers, Turkey was obliged to follow their instructions. According to *Crnogorac*, every envoy representing a Great Power would take part in the debates in the High Porte. If the Great Vizier would wish to push through an act, it would first have to be approved by the envoys, or it would never see the light of day. So, what was the

4 *Glas Crnogorca*, I/1873, n. 1, p. 1.
5 *Crnogorac*, II/1872, n. 14, p. 54.

Sultan's role then, the magazines asked. They claimed that the Sultan truly was the head of the Government, the unrestricted ruler over the Government and the Council, the autocrat. In theory, all his subjects were slaves with no right to freedom, life or property. In reality, the Sultan's autocratic rule was limited by the Great Powers in every aspect. The Great Vizier's role was to persuade the Sultan to accept whatever request the Great Powers would have.

Obviously, the Montenegrin magazines were set to demonstrate that the Turkish authorities and the Sultan himself did not care for the country or their subjects. They were pointing out that the Sultan was neglecting his duties and was spending his days carefree in the Harem, *"where lust, luxury and greed are a necessity*". According to *Crnogorac*, the rebellion against Turkey was imminent. Yet, the ruling group in Tsarigrad was still untroubled. Smoking their pipes and sipping coffee as ever, they were singing the old song: *"a couple of Vlachs to rebell starts, the small (gunpowder) flasks are not enough…*"[6]

Despite this generally negative view of the Sultans, the Sultan's mother was described as a "smart woman" in one political discourse, which is certainly a point showing the respect for Turkish women in family and society.

Turkish army assumed many duties that were, in other European countries, usually performed by civil bodies. However, its military performance was the main pillar of the Empire survival. *Crnogorac* did not miss a chance to speak about it. They stated that the biggest and the most important wheel in Turkey was the army, which kept alive *"the sick man*" that would have been long gone without it. The magazine noted that in Turkey, just like elsewhere in Europe, the most of the state budget was spent on the army. "The state debt of Turkey is appalling and growing every year, with the army eating up three fifths of the state income. The taxes that the common people have to pay are enormous, and the consequence, of course, is the increasing poverty."[7]

The same article stated that the military power of Turkey in times of peace amounted to 150 thousand, and if there was an uprising in the country, it could grow to 220 thousand. If Turkey would get attacked from one side, additional 400 thousand would be activated, and if it was attacked from more than one side, it would call to arms 700 thousand people.[8] Even if these numbers were far from exact, it was clear that this was a massive military power, against which Montenegro, with its 16,700 soldiers hardly represented a considerable force.

According to the *Crnogorac*, in the countries ruled by the Turks even the birds' song was not as cheerful as in other happy countries. The articles were bringing many examples of Turkish disposition, their aggressive intentions, their

6 *Crnogorac*, I/1871, n. 35, p. 140. The song belittles the will and the military power of the rebels.
7 *Glas Crnogorca*, I/1873, n. 22, September 15, p. 1.
8 *Crnogorac*, II/1872, n. 16, p. 63.

cruelty, and especially, their immorality. The magazine said it illustratively that the irreverent Turk held an executioner's sword over the exposed Christian's neck all the time.[9] An annex titled "Christmas in Cetinje," described how the Zeta people invited bishop Danilo to consecrate their church. The Turks ambushed and caught him, then took him to Podgorica to be tortured and dragged through the city in chains.[10] Also, in one correspondence from Podgorica from February 22, 1871, it was told how the Skadar commander was supposed to build garrison barracks after two years of empty promises. The article concluded that the Turks would easily make promises but would hardly ever fulfill them.[11]

The articles "Our newest dispute with the Turks" and "Of the Lipovo Battle" further stated that the Turks would often harm Montenegrins through false pretenses and deceit. They conveyed the story of the Turks taking over Lipovo under the veil of the night with full military equipment, many tents, gunpowder, munitions and cannons, attacking the peaceful people out of the blue.

Obvious conclusion drawn from the articles is that the manner in which the Turks would wage a war was immoral and non-chivalrous, and that they used to inflict damage and casualties on the Montenegrins by using trickery. Therefore, fighting against such an enemy presented a noble moral act. The Montenegrin man *"had fought for centuries against the Ottoman force, against those people and nations whose only goal was to destroy Montenegro and to capture the Montenegrin as a servant and slave*".[12] He grew up with a song praising virtue, honesty, chivalry and bravery, witnessing fierce and bloody clashes and battles. And his mother would advise him to be like those many Montenegrin heroes, naming them all, or she would scold him with the words „ you, dastard son, you will never separate a Turk from his head"[13]

These examples of Turkish moral inconsistency aim to demonstrate the existence of the opposite qualities in Montenegrins, their morality and chivalry in battle , which the Turks lacked. In addition, they suggested that the Montenegrins suffered losses not because the Turks are courageous fighters but because they were sneaky and mean. Or in other words, Montenegrins were not weaker but merely more naive.

Crnogorac was regularly informing the public of the Turks imprisoning and murdering the Christians, taking away their possessions, brutalizing common people, capturing prominent individuals and filling their dungeons, imposing their religion, slaughtering, impaling, and all this in order to present themselves as the oppressors that nobody can stop.[14]

9 *Crnogorac*, I/1871, n. 1, p. 3.
10 *Crnogorac*, I/1871, n. 3, p. 11.
11 *Crnogorac*, I/1871, n. 6, p. 23.
12 *Crnogorac*, I/1871, n. 32, p. 127.
13 *Crnogorac*, I/1871, n. 6, p. 23.
14 *Crnogorac*, I/1871, n. 13, p. 52.

Nearly entire history of Montenegro from the Crnojević dynasty to Prince Nikola is portrayed as an incessant struggle for freedom against the Turks, those *venomous snakes*, who caused so much grief. The difficulties imposed on Montenegro by the Turkish surrounding were clearly noted. The hostile surrounding presented a constant threat for the interior stability of Montenegro and a big obstacle for its faster advance towards independence. Turkey waged so many wars against Montenegro in order to invade and occupy it, and Montenegro always fought against Turkey to protect and preserve its freedom and independence.[15]

It was believed that the Montenegrins were able to break free from the unfavorable surrounding with the help from other Balkan nations and great Russia. Thus, numerous articles were calling out the neighboring nations to unite their forces and confront the Turks in a battle from which they would retreat only with the regained freedom and unity. Many articles were stating that, when provoked by the mighty Turkish Empire, Montenegro would not only defend itself with courage but put a stop to these attacks once and for all.[16] Because of the Turkish assaults and almost permanent threat from the Turks, the Montenegrins were forced to fight to protect their freedom.

Constant confrontations, casualties, suffering, and hatred resulting from all this, led to a situation where it was almost impossible to find a solution and a way for Montenegrins and Turks to make peace. The fight between Montenegrins and Turks would also last because of the neighboring nations which also found the Turkish oppression impossible to endure any longer. The magazine was calling for an overall rebellion against the Turks, against the oppressors who were beating them and intending to go on beating them for as long as there was life in them.[17] The solution to the "Eastern issue" was, therefore, in dismantling the European Turkey and establishing new democratic countries instead, all of them in one federal union. Serbia, Greece and Montenegro would be the main players in this part. Contemporary Serbia would be followed by Bulgaria, Old Serbia and Romania, Montenegro by Bosnia, Herzegovina and Albania, and Greece by Rumelia and the Greeks from Epirus, Thrace and Macedonia. Tsarigrad would be a free European port.

The eastern issue must be solved by the sword, the sword of the Christian nations on the Balkan Peninsula. The prerequisite for this is a widespread rebellion of all southern Slavs and Greeks, united and immediate.[18]

In a series of articles "Us and the Turks" and "Montenegro toward Turkey", it was said that Turkey attacked Montenegro many times, each attack extending the Montenegrin-Turkish gap and toughening the long existing mutual hostility.

15 *Glas Crnogorca*, I/1873, n. 8, p. 1.
16 *Crnogorac*, II/1872, n. 36, p. 142.
17 *Crnogorac*, I/1871, n. 13, p. 51.
18 *Glas Crnogorca*, I/1873, n. 23, p. 2.

The magazine argued that Turkey used its mighty forces countless times in order to destroy Montenegro, but these Turkish invasions and the constant aspiration of the Sublime Porte to occupy Montenegro resulted in a counter-effect: the reinforced and strengthened resistance of Montenegrins. They resulted in battles of Carev Laz and Grahovac, as the foremost testimonies that Montenegro would not surrender until the last Montenegrin.[19]

In line with the needs of the Montenegrin Court, the animosity toward the Turks was strongly encouraged and the war against Turkey announced. All the correspondence regarding the circumstances in the surrounding areas was aimed at justifying the political action in these areas that were directed from Cetinje, and to validate the war goals of Montenegro.

The anti-Turkish attitude in the magazines culminated after the Lipovo battle (September 1872), the Podgorica massacre in 1874 and the Herzegovina uprising in 1875.[20] The Montenegrin-Turkish relations were severely affected by the Herzegovina rebellion; numerous writings from these areas were being published in the newspapers daily, pushing the existing tension to the extreme.[21] A series of articles described Turkey as a barbarous and tyrannical country in which arrogance, brutality and disorder were ruling. Furthermore, they stated that Turkey was not capable of utilizing the abundant natural riches of the Balkans and, instead of ensuring the welfare of its subjects thus making them a strong tie and a guarantee of its own existence, it was doing just the opposite. This approach would devastate even the strongest country in a very short time, they argued in Cetinje. Turkey wreaked havoc in beautiful and rich countries, bringing them only the most terrifying poverty, and it turned virtuous people into mute slaves.[22]

Regardless of such nationalist rhetoric imposed via the magazine – the instrument of the government, and regardless of the ever present epic awareness of the Turks as *"ancient oppressors, always the same, and never better*",[23] the relationship between Montenegrins and Turks was of astonishing regularity, in some aspects.

19 *Crnogorac*, I/1871, n. 37, p. 145.

20 Dispute in Lipovo was caused by an inaccurate border line drawn by the international commission in 1859 and 1860. This line gave four fifths of Lipovo to Turkey and one fifth to Montenegro. Ottoman colonel Salih Beg headed for Lipovo with 3,000 soldiers on September 16, 1872. Montenegrin side was timely informed of their intentions, so they were ready for the Turkish forces consisting of three nizam battalions and 1,000 bashi-bazouks. Over 600 people from Morača and Rovca participated in the battle. The battle was fierce; it lasted from 9 in the morning until dark; The Montenegrin side had 7 dead and 15 wounded people. The Turks had 20 dead and around 150 wounded. The Montenegrins also captured considerable war material (Radoman Jovanovic, *Crnogorsko-turski pogranicni odnosi i boj na Lipovu 1872*, Historical writings, n. 4, Titograd, 1963, 563-583.; Branko Pavicevic, *Istorija Crne Gore*, *Sazdanje crnogorske nacionalne drzave*, book IV, vol. II, Podgorica, 2004, p.149.; Milo Vukcevic, *Crna Gora i Hercegovina uoci rata 1874-1876*, Cetinje, 1950, p. 17).

21 *Glas Crnogorca* III/1875, n. 25, p. 1, n. 26, p. 1, n. 27, p. 1, n. 28, p. 1., and all the way till the end of 1875, newspaper reports about tribulations, war operations and Montenegrin help to Herzegovinian rebels.

22 *Crnogorac*, II/1872, n. 29, p. 113.

23 *Crnogorac*, I/1871, n. 25, p. 99.

The nationalist tone and antagonism towards the Turks were, in certain cases, suppressed to an extreme extent. Both the Montenegrins and the Turks, as much as we may doubt the emancipation of their political consciousness, pushed their "historical confrontations" to the side whenever it came to normal human relationships. This was certainly due to high esteem for certain moral principles. Even though they often battled in border areas, usually over disputable properties, even though murders and pillages occurred, both the Turks and the Montenegrins observed a moral code. Both sides respected "the guest", i.e. those who would come to their territory on some business etc.

The magazine confirmed that the daily bloody clashes with the Turks, which occurred in the period preceding the peace signed in Rijeka, ceased altogether. Every day, Turks and their caravans with loads of money and goods crossed the Montenegrin border traveling from Niksic to Podgorica, and did not have to worry at all. They traveled peacefully and without fear, and it never happened that a single Turk was mugged or murdered in the ten years since peace was declared on the Montenegrin territory.[24]

Montenegrins respected real men and heroes, and likewise despised those who were not either of these two, wherever they came from. For example, it was stated that the Selmanovic family was outstanding among the others. The magazine claimed that if all the Turks had been behaving like the Selmanovic family (agha of one murdered Christian, Asanbeg Selmanovic, tried to get justice for his murdered servant), the Christians would not have suffered the injustice.[25] Another article said that Ali Pasha was a man far above other Turks intellectually, and that the Ottoman Empire lost its wisest and finest representative (on occasion of the Great Vizier Ali Pasha's death).[26]

When it comes to the Montenegrin-Turkish relationship, it should be noted that in the second half of the nineteenth century, border disputes occurred mainly due to economics, not politics. Conflicts are most often caused by disputable properties, cattle pastures or stealing… Not without reason, a political trait is attributed to these confrontations, a trait they could have had only indirectly, but one that gave them an air of an elevated and noble national-liberation struggle, and to its participants the aura of national heroes.[27] The Montenegrins' fight for existence got the quality they wanted for it, which is the fight for the ultimate national ideals.

Observing these ideological features of Montenegrin nationalism towards the Turks and all the content presented through the magazine, from a contemporary point of view, one gets an impression of an enduring and immense hatred, of an

24 *Crnogorac*, I/1871, n. 37, p. 145.
25 *Crnogorac*, I/1871, n. 25, p. 98.
26 *Crnogorac*, I/1871, n. 35, p. 137.
27 Zivko M. Andrijasevic, *Crnogorci i Turci*, Almanac, 7-8, Podgorica, 1999, 97.

utter Montenegrin-Turkish dualism, of two opposite worlds with no similarities apart from mutual antagonism. [28]

A present-day reader, based on what can be understood from these magazines, might assume that at that time a Turk would be killed as soon as he would set foot in Montenegro, and that a Montenegrin entering a Turkish city would thus end his own life. What remains to be said then of the relationship between the two countries – Montenegro and Turkey? Everlasting antagonism and warfare surely would be the first that come to mind of an average person.

The Montenegrin-Turkish relationship was more complex than it would be concluded from the ideological content of the Crnogorac magazine. Montenegrins regularly attended markets in nearby Turkish cities, and got almost all of their life necessities from Turkey. At a trial to one Montenegrin, accused of murdering a Turkish soldier as an act of vengeance for the Podgorica massacre, it was testified that the same man had been selling milk, cheese, eggs, chicken and fish to the Turkish garrison, and that they had had no dispute whatsoever.[29]

It is certainly interesting to mention the fact that several thousand Montenegrins worked in Tsarigrad every year. The Montenegrins freely traveled through surrounding Turkish areas, and there were cases where they attended Turkish markets armed. The Podgorica mayor, after the Skadar rebellion, ordered that no Montenegrin can enter Podgorica armed, but that they would have to leave their weapons at a Christian house by the Ribnica.[30] Just like Montenegrins, the Turks from surrounding areas would freely come to Montenegro, mostly for trade. What is more , one of the Turkish traders brought several issues of Crnogorac from Cetinje to a Christian in Podgorica.[31]

There were examples of courteous respect in Montenegrin-Turkish relationships, for instance when the Skadar Pasha himself came to resolve border disputes,[32] or when several Turks and Albanians attracted attention in Cetinje during the baptism ceremony of the heir to the throne, Danilo. In addition, there were sincere efforts to improve relationships, such as the agreement to establish the mail traffic and a telegraph line in Montenegro. The telegraph line was to be connected to the Turkish line in Spuz. It could be said that the Montenegrin authorities tried to do justice in Montenegrin-Turkish disputes, regardless of the subject being a Montenegrin or a Turk.

28 "*I do not know how it is going to end, but it is not going to end without blood, for both sides are angry, both sides are blood-thirsty, and there is no mighty hand for either side to order:"Peace*"! (*Crnogorac*, II/1872, n. 37, p. 147).

29 *Glas Crnogorca*, III/1875, n. 17, p. 3.

30 *Crnogorac*, I/1871, n. 30, p. 119.

31 *Crnogorac*, I/1871, n. 30, p. 119.

32 "On the 30th of previous month, Mr. *Mustapha Asim Pasha, the civil governor and military commander of Albania, arrived. He was cordially received by HE Prince Nikola, which he truly deserves not only as a high official, but also as a man of wide education and fine manners*" (*Crnogorac*, II/1872, n. 1, p. 4).

All the above examples demonstrate that the Montenegrin authorities assumed an anti-Turkish attitude based chiefly on political causes, and not on noble national ideals. It can be concluded that the Montenegrins fought against the Turks not because they were of another faith, but because they had occupied their land. They did not hate the Turks only because they were arrogant, haughty, wild, unrestrained by laws, but primarily because they had enslaved a part of their people.[33] They did not wage war against the *"godless Turks"*, but against the Turkish Empire.

Gaining official independence and expanding the territory were most certainly two crucial issues for Montenegro. The main obstacle was the Turkish Empire, hence the systematically created negative portrayal of the Turks. At the time, that was the only possible way.

33 *Crnogorac*, II/1872, n. 29, p. 113.

Bibliography

ANDRIJASEVIC, Zivko M., *Crnogorci i Turci*, Almanac, 7-8, Podgorica, 1999.

JOVANOVIC, Radoman, *Crnogorsko-turski pogranicni odnosi i boj na Lipovu 1872*, Historical writings, n. 4, Titograd, 1963.

PAVICEVIC, Branko, *Istorija Crne Gore*, *Sazdanje crnogorske nacionalne drzave*, book IV, vol. II, Podgorica, 2004.

VUKCEVIC, Milo, *Crna Gora i Hercegovina uoci rata 1874-1876*, Cetinje, 1950.

Newspaper Crnogorac 1871/1872.

Newspaper Glas Crnogorca 1873-1875.

Rites and Tradition of the Polish Tatars: From Religious Holidays to Everyday Rituals

Barbara PAWLIC-MIŚKIEWICZ

Dr., Muslim Religious Union in Poland

Summary

The article Rites and tradition of the Polish Tatars. From religious holidays to everyday rituals shows the activities of the Polish Tatars. These activities are celebration of religious holidays as well as group-specific rites of passage and everyday rituals, often being a peculiar transformation of the principles of Islam, an addition in relation to the order established by the Quran and the Sunnah. They reveal cultural distinctness, and a range of developed behaviours and gestures serves formation and maintenance of the group's identity and separateness. The article describes customs and traditions dictated by the religious practice, key moments of human life and assorted aspects of everyday life: religious holidays: Ramadan Bajram, Kurban Bajram, Aszurejny Bajram, and subsequently, rites and ceremonies related to major moments in life of a human being – the rites of passage: azan (naming of an infant, introducing it into the Muslim community), wedding, as well as funeral and

mourning. The description of religious holidays and ritualization of turning points in life also reveals the practices strictly connected therewith, such as: sadoga (gift-giving), holiday balls, and arranged marriages. The next important point is everyday life: cuisine with the associated religious prohibitions, protective activities, language, costume.

The Polish Tatars are an ethnic minority in the territory of the Republic of Poland, as well as a particular example of a religious minority of – one can safely say –indigenous Muslims who have arrived to the territories of modern-day Poland, Lithuania and Belarus in the 14th century. There is a dispute in scholarly literature concerning the proper ethnonym of the Tatars. Such names are pointed out as "Tatars of the former Commonwealth" or "Tatars of the Grand Duchy of Lithuania", "Polish-Lithuanian Tatars", Polish, Lithuanian or Belarusian Tatars. This dispute results from the complex ethnogenesis of the group and also reflects the complicated political and ethnic history of the area inhabited by this minority. The article uses the term "Polish Tatars", understood as the ethnic group which has identified itself with Poland and self-described as Tatars-Poles regardless of frontiers and political situation, and used to live in the north-eastern regions of Poland until the outbreak of World War II. After 1945, it remained in its historical homeland of Podlasie and settled in the Western Lands.

Who are the Polish Tatars? Are they a national, ethnic, or merely religious minority? It is quite difficult to qualify the Tatars as a national minority, as they never advocated creation of their own state, had quickly lost close contacts with other Turkic ethnic groups and the native language. Many scholars postulate treating the Tatars as a religious minority, while the Tatars themselves prefer the term "ethnic minority".

Having lived for many centuries in the environment of Polish, Lithuanian or Belarusian community, the Tatars have lost many of their distinctive features – language, costume, folklore (music and dance). In view of their disappearance, the almost only and the most important element of their cultural and ethnic identity remains religion and its attributes: mosques, mizars (cemeteries) and – used only in liturgical rites – Arabic language and objects connected with religious worship, such as muhirs and prayer books. Despite the constant process of assimilation and intertwining with the Polish tissue in the field of social, political and cultural life, the

Tatars have retained their sense of ethnic and cultural identity. The reason for such state of affairs is their religion – Islam, being a total religion governing all aspects of life of believers. In case of the Tatars, Islam enables ethnic self-identification.

Polonyalı Tatarların Adetleri ve Gelenekleri: Dini Bayramlardan Günlük Ritüellere

Özet

Polonyalı Tatarların adetleri, gelenekleri ve dini bayramlardan, günlük ritüellerine" adlı makale Polonyalı Tatarların yaşantılarını göstermektedir. Söz konusu davranışlar dini bayramların kutlamaları, geçiş törenleri ve genellikle İslam kurallarının türetilmiş şeklinde, Kur'an ile Sünnet'te belirlenen düzene göre bir gruba ait özel gündelik hayat ile ilgili törenlerdir. Tüm bu davranışlar ile kültür farklılığı ortaya çıkar, birtakım davranışlar ve jestler ise grubun kimliği ve farklılığını oluşturmak ve sürdürmek için kullanılır. Makalede dini uygulamalar tarafından dikte edilmiş örf ve adetler, insan hayatının önemli anları ve Ramadan Bajram, Kurban Bajram, Aszurejny Bajram gibi dini bayramları, ezan (çocuğa isim vermek, Müslüman cemaatine kabul etmek) geçiş törenleri, düğün, cenaze ve yas gibi insan hayatındaki en önemli anlara bağlı törenler ve seremoniler dâhil olmak üzere günlük hayatından seçilmiş olaylar gösterilmiştir. Dini bayramların tanımlarında ve hayattaki dönüm

noktalarının adet haline gelmesinde bayram baloları ve görücü usulü evlilikler gibi sıkı sıkıya ilişkili usuller ortaya çıkar. Bunun dışında diğer bir önemli nokta, dini yasaklarıyla mutfak, koruyucu önlemler, dil ve giyim gibi unsurlardan oluşan günlük hayattır.

Polonyalı Tatarlar hem Polonya Cumhuriyeti topraklarında etnik azınlık, hem de XIV. yüzyılda şimdiki Polonya, Litvanya ve Beyaz Rusya topraklarına gelen yerli Müslümanlar tarafından özel dini azınlık örneğini oluşturmaktadır. Eski Polonya Tatarları veya Litvanya Büyük Dükalığı Tatarları, Polonya-Litvanya Tatarları, Polonyalı, Litvanyalı veya Beyaz Rusya Tatarları belirlenir. Bu tartışma grubunun karmaşık etkin kökeninden ve bu azınlık tarafından yaşadığı siyasi ve etnik bölgenin tarihinden kaynaklamaktadır. Makalede Polonyalı Tatarlar ifadesi kullanılmıştır. Bu terim, İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar Polonya'nın Kuzey- Doğu topraklarında yaşayan, kendini Tatar-Polonyalı olarak tarif eden, Polonya ile özdeşleşmiş olan, sınırlara ve siyasi sistemlerine bakmadan etnik grup ifade edilir. 1945'ten sonra resmi olarak onlara verilen Podlasie'de kalmış ve batı topraklarında yerleşmişlerdir.

Polonyalı Tatarlar kimlerdir? Ulusal, etnik ya da sadece dini azınlık mı? Tatarları kendi devletinin kurulması için çaba sarf etmediklerinden hızlı bir diğer Türk etnik grupları ve anadil ile yakın teması kaybettiği için ulusal azınlık olarak sınıflandırmak güçtür. Birçok araştırmacı Tatarları dini azınlık olarak kabul eder fakat kendileri etnik azınlık terimi kullanmayı tercih eder.

Tatarlar; Polonya, Litvanya veya Beyaz Rusya toplulukları ile yüzyıllardır yaşayarak dil, giyim, folklor (müzik ve dans) gibi ayırt edici özellikleri kaybetmiştir. Bunların ortadan kalkmasıyla neredeyse en önemli kültürel ve etnik kimliğin parçası din; camiler, mizar (mezarlar), din törenleri sırasında kullanılan Arapça gibi din sembolleri ve muhir ile dua kitapları gibi dini ibadet ile ilişkili nesnelerdir. Tatarlar, devam eden asimilasyon süreci ve sosyal, siyasi ve kültürel alanlarında Polonya ile birleştirilmesine rağmen etnik ve kültürel kimliklerini korumuşlardır. Bu durumun gerekçesi Müslümanların yaşamlarının tüm alanlarını düzenleyen din- İslam'dır. İslam Tatarların etnik kimliklendirmesini sağlar.

Introduction

The Polish Tatars, with their history, religion and traditions, are a dash of Orient on the map of the Republic of Poland. For centuries, they have been connected with the history of the country they had chosen to be their homeland. For decades, the Tatars used to shape the image of Islam in this part of Europe, manifesting devotion to their tradition without a hint of fundamentalism. The Tatar-Muslim identity never was and still is not an obstacle to the functioning in the Polish society. The Tatars are bound to Poland, not only by institutional bonds but also by the sense of cultural community and the memory of common history. The patriotism of the Polish Tatars deserves special attention. In the common awareness, the Tatars are regarded positively, as brave, dedicated warriors fighting side by side for Polish freedom and independence.

Here, it is worth focusing on the term "Polish Tatars", used in the title; there is a dispute in the scholarly literature concerning the proper ethnonym for the Tatars. Such names are pointed out as "Tatars of the former Commonwealth" or "Tatars of the Grand Duchy of Lithuania", "Polish-Lithuanian Tatars", Polish, Lithuanian or Belarusian Tatars. This dispute results from the complex ethnogenesis of the group and also reflects the complicated political and ethnic history of the area inhabited by this minority – Central and Eastern Europe. For the purposes of the study, I have chosen the term "Polish Tatars", understood as the ethnic group which has identified itself with Poland and self-described as Tatars-Poles regardless of frontiers and political situation, and which used to live in the north-eastern regions of Poland until the outbreak of World War II; after 1945, when the frontiers had changed, they still remained in the traditional Tatar settlements, such as Warsaw, Białystok, Sokółka, Suchowola, Bohoniki, Kruszyniany, or migrated from the territories of present-day Lithuania and Belarus to settle in the Western (Recovered) Lands – such cities as: Gdańsk, Szczecin, Gorzów Wielkopolski, Trzcianka, Wrocław, Oleśnica.

The second preliminary remark regards the answer to the question who the Polish Tatars are. Are they a national, ethnic, or merely religious minority? It is quite difficult to qualify the Tatars as a national minority, as they have never advocated creation of a state of their own, and had quickly lost close contacts with other Turkic ethnic groups and their native language. Many scholars postulate treating the Tatars as a religious minority, while the Tatars themselves prefer the term "ethnic minority"[1].

Living for many centuries in the environment of the Polish, Lithuanian or Belarusian community, the Tatars have lost many of their distinctive features – language, costume and folklore. In view of their disappearance, the virtually only

1 This is also how the Tatars are described by the Ministry of Administration and Digitization, responsible for contacts with the Tatar community through its Department of Religious Institutions and National and Ethnic Minorities.

and most important element of their cultural and ethnic identity remains religion and its attributes: mosques, *mizars* (cemeteries) and – used only in liturgical rites – Arabic language and objects connected with religious worship, such as muhirs and prayer books.

Despite constant processes of assimilation and being intertwined with the Polish tissue in the field of social, political and cultural life, the Tatars have retained their sense of ethnic and cultural identity. The reason for such state of affairs is their religion – Islam, being a total religion regulating all aspects of life of believers. In case of the Tatars, Islam enables ethnic self-identification. The religiousness of the Tatars differs from the Quranic canon in many ways. A significant factor of changes was the environment they have lived in, an attempt to enrich their rites with forms loaned from their Christian neighbours. It is even possible to introduce the concept of Tatar Islam, in which the basic principles have gained superstructure originating from the local tradition, folk culture and Christianity, into the discourse. Recurrence of holidays, repeatability of principles used in organization of rites of passage – azans, weddings and funerals, have built the Muslim and Tatar identity simultaneously. In case of the Tatars, ethnic and religious self-identification are inseparably connected. This infiltration of local content into their tradition results from the process of acculturation, in which one adopts alien contents into one's culture, eliminates certain native contents, modifies the remaining elements and creates syncretic content. This process has resulted in liquidation of many external determinants of belonging to the Islamic civilization, simultaneously giving rise to a unique quality.

The group itself is aware that it has to undertake efforts and protect their practices which, due to dying out of the older Tatar generation and the ongoing process of assimilation, may be subject to distortion and subsequently be lost; according, in a sense, to a postulate formulated as early as in 1939:

The only thing distinguishing us Tatars from other nationalities is our religion, strictly connected with our tradition, and our appearance of which we are sometimes ashamed. Our language has already been irreversibly lost. What is a nation without a language and tradition of its own? Nothing. Therefore we must make all our efforts not to forget our traditions and celebrate our holidays like our ancestors did, rather emulating alien traditions (…)[2]

In order to fully understand the Tatar identity and its separateness, one should thoroughly analyze the customs and traditions dictated by the religious practice, key moments of human life and assorted aspects of everyday life, including religious holidays: Ramadan Bajram (Arabic: Id al-Fitr), Kurban Bajram (Arabic: Id al-Adha), Miełlud (the birthday of Prophet Muhammad), Aszurejny Bajram (day of mourning and lamentation), and subsequently, rites and ceremonies con-

2 Em, "Boże Narodzenie, Święcone czy Bajram?", *Życie Tatarskie*, No. 5, 1939, p. 19.

nected with major moments in life of a human being – the rites of passage: azan (naming of an infant, introducing it into the Muslim community), wedding, as well as funeral and mourning. The description of religious holidays and ritualization of turning points in life also reveals the practices strictly connected therewith, such as: gift-giving (sadoga), holiday balls, and arranged marriages. The next important point is everyday life: cuisine with the associated religious prohibitions, protective actvities, language, costume. The following research questions and theses may be helpful in the analysis:

1. What are the performative scripts of religious holidays cultivated by the Polish Tatars? Are the scripts compliant with the principles of religion? What is the proper form in relation to the Quran and the Sunnah? What is a Tatar addition and does it contain any modifications as well?
2. What are the performative scripts of rites of passsage cultivated by the Polish Tatars? Are the scripts compliant with the principles of religion? What is the proper form in relation to the Quran and the Sunnah? What is a Tatar addition and does it contain any modifications as well?
3. What rituals of everyday life are practiced by the Tatars?
4. Performing of holidays and rites of passage along specific scripts is a determinant of the identity of the Polish Tatars and allows to construct this identity.
5. Holidays and rituals are sensemaking points arranging the reality.

Of course, it is hard to provide an in-depth description of all holidays and rituals described above in a single article. Therefore, in the subsequent part, I will reference practices which are most typical of the Polish Tatars, and I will try to point out the changes within them over the recent decades.

Language

The Tatars lost their language as early as in the 16th century, having replaced it with Polish or Ruthenian. There were several reasons: remoteness from the Crimean or Volga Tatars, contacts with the local community speaking Polish or Belarusian, and finally, marriages to Slavic women who taught the Tatars their own language or dialect. In the religious practice, the Tatar language was not necessary as well, unlike Arabic – the sacred language of Islam. The 18th century was the time of complete language assimilation.

Depending on their place of residence or the political situation (partitions of Poland, occupation during World War II), the Tatars spoke Polish, Lithuanian, Russian, Belarusian. In 2012, a project for lessons in Tatar language appeared, initiated by the Union of Tatars of the Polish Republic. A small group of enthu-

siasts strove to learn the basic phrases and words, however, to many people it is a completely foreign language, strange to the native tradition. Some claim that, if anything, it is more important to learn Arabic as useful in praying and in the increasingly more frequent contacts with the Arab world. The Union of Tatars makes efforts to resume Tatar lessons in 2016 after a break. Moreover, a possible impulse for changes and organization of lessons in Crimean Tatar language is the presence of Tatar refugees from Crimea in Białystok.

The knowledge of Arabic, the sacred language of Islam, was not common among the Tatars. Here, it is worth pointing out another determinant. The older generation of the Tatars, who, in their childhood and youth, have absorbed the language of the surrounding population – the Belarusian dialect and Russian language, pronounces Arabic words in a special way, softening the consonant *l* to *ł* and changing the vowel *a* to *e*: *Siubchana-ałła* instead of *Subchana alla, Elchamdu lillahi* instead of *Alchamdu lillahi, Ełłahu ekbier* instead of *Allahu akbar, Sielam alejkium* instead of *Salam alejkum*[3].

Another explanation for this linguistic process may be, as Kryczyński says, that "Arabic terms have come into the language of the Lithuanian Tatars through Turkish"[4]. His monograph provides examples of changes occurring due to Belarusian palatalization: *islam – iślam*, *masdżid* (mosque) – *mieczet*, *muazzin – miezim*, *rasul* (prophet) – *resiul*, *salam – sielam*[5].

Before World War II, regular religion classes were held, as well as lessons in reading of the Quran. The post-war period was a difficult time for the Tatar community. The lessons were held at houses, imams taught reading of Quran and basic prayers needed for everyday and holiday practice. The knowledge of Arabic consisted in memorizing of basic suras. The young generation, who has attended religion classes held on Sundays in classrooms of one of Białystok's primary schools since early 1990s, pronounces the portions of the holy book completely differently. Their teachers were often students from Arab countries or Polish Tatars who had learned, thanks to scholarships, in Syria, the Sudan or Saudi Arabia. However, regardless of the current possibilities, only a few people in the community knows Arabic in the extent enabling conversation beyond mere recitation of the Quran.

3 Own transcription based on a heard prayer. Also see: Leon Bohdanowicz et al., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk, Niezależne Wydawnictwo "Rocznik Tatarów Polskich", Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, 1997, p. 51.

4 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 232.

5 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, pp. 232-233.

Religious literature

The religious literature of the Tatars is diverse with regard to its form and content. According to the classification by Andrzej Drozd, one can distinguish several types of manuscripts: essential books, including Quran manuscripts, tefsirs, kitabs and chamaiłs; auxiliary books - tedżwids, sufras and vocabularies; amulets: daławars, hramotkas and nuskas, and the final group – muhirs[6]. Among the relics of the Tatar literature which have survived until the present day, the most interesting are:

1 Chamaiłs (Arabic *hamala* 'to carry', *hama'il* 'a carried item') – practical Muslim handbooks, prayer books less official than kitabs, include prayers for different occasions, explanations of religious rites, texts of amulets, magical formulas, tables of lucky numbers. The commentary and translation of Arabic, Tatar and Turco-Tatar texts are written in Belarusian and Polish with Arabic script. Sometimes, there could be notes in the margins concerning important family events or other facts of importance to the owner. Chamaiłs can be divided into two types: *mollíński* – used by mullahs to perform rites, and *fałdżejski* – used by fałdżejs (healers, enchanters) to perform magic and divination[7]. However, they rarely occurred in such a separate, pure form. Usually, texts from all areas were placed next to each other. Chamaiłs had 100 to 300 pages; two sizes were predominant: 10 cm x 8 cm or 15 cm x 10 cm. Every Tatar family owned one or more prayer book. Superstitious families used to put chamaiłs under infants' pillows, which supposedly protected them from evil spirits.

2 Daławars (Arabic *dua* 'prayer' + Turkic plural suffix *łar*, i.e. duałar, which evolved into *daławary* 'prayers') – paper scrolls with prayer texts, put under the shroud of the deceased; narrow scrolls made of pieces of paper sewn or glued together into a long band. As the meaning of *daławar* was explained – they were supposed to serve as an aid in giving an account on one's life and faith before a pair of angels who arrive to the deceased person at the end of the funeral. They bore assorted Quran suras and verses, a set of principles of faith, expiatory and salutary prayers. All of this was supposed to help the deceased person achieve a positive outcome at the Last Judgment and reach salvation in paradise. Daławars are folded into a flattened package or roll with a length of 5 to 15 m and width of 8-15 cm. They were traditionally written with ink made of saffron. Until the present day, the Tatars put daławar scrolls next to the shroud with the deceased lowered into a grave.

6 Andrzej Drozd et al., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich,* Katalog zabytków tatarskich Vol. 3, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, p. 12.

7 Jakub Szynkiewicz, „Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie", *Rocznik Tatarski* Vol. 2, Zamość, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1935, p. 139.

3 Hramotkas (Belarusian: '(small) writing, letter') – prayer scrolls worn by living persons. They are sometimes referred to as daławars, just as the scrolls put into a grave, hence the distinction between funeral (sepulchral) and protective daławars. The content cound include protective ajats (from Arabic *ayat*) and verses of Quran, principles of faith, salutary prayers ensuring forgiveness of sins and well-being in the worldly life, magical formulas and figures – talsims (Arabic *tilsam*), as well as sets of Arabic brief protective prayers for the twelve planets. Among protective daławars, a peculiar group are children's hramotkas, the content of which is limited only to the aforementioned set of brief prayers, supplemented with formulas protecting against illness; they are handed to children during the naming ceremony. Hramotkas with a length of 2-6 m and width of 4-12 cm were made in a similar way as daławars and, having been folded into a flat package, worn in a case hanging under the right arm; they are used until the present day.

4 Nuskas – cards with short Arabic formulas, put into a hand of the deceased, on their forehead, mouth and breast, as well as other written talismans, but also cards with written prayers, protective and healing formulas, worn in cases hanging on various body parts.

5 Muhirs (Arabic *muhr* 'seal') – decorative boards or tapestries with inscriptions or images of objects, buildings, places of sacral or magical value. They perform a decorative function, enriching house and temple interiors. They are also claimed to have magical power, protecting households and their inhabitants. Muhirs usually show sewn or written verses of Quran or depictions of sacred buildings, accompanied by calligraphic, geometric, floral, architectural ornaments or symbols of Islam[8].

The remoteness from large Muslim centres forced the Tatars to develop such a form of the language which would be understood by most believers. As early as the 16th or 17th century, the Tatars elaborated the principles of translation of Arabic into the indigenous Polish-Belarusian dialect. The Arabic alphabet remained the base of the language, however, rendering the sounds of Polish and Belarusian required introduction of new characters, used in making of books for Muslims in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Thanks to this procedure, the Tatars could write the original prayers phonetically in a way they could understand, remaining with graphemes of the Arabic script[9]. Copying of prayers was the duty of scribes. This activity could take several years. Copying by hand was a method of study, a kind of prayer, and simultaneously, a way to gain merits. Like in the

8 See: Andrzej Drozd et al., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich,* Katalog zabytków tatarskich Vol. 3, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, pp. 12-37.

9 Andrzej Drozd et al., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich,* Katalog zabytków tatarskich Vol. 3, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, pp. 8-43.

Christian Middle Ages, anonymity was obligatory. Names of the scribes started appearing in colophons only in the 18th century, usually as names of first owners of the new text. These sacred books were particularly respected and cared for in Tatar families. Thoroughly kept, they were later passed to next generations. In the 1970s and 1980s, when not everyone knew their value, they were willingly given to scholars or collectors. Today, every family who owns old prayer books or cards with Quran verses protects them like the most precious treasure. The Tatars know that these fragile records are the only material heritage of the minority. Moreover, according to a customary principle, muhirs with Quran verses and decorative prayer rugs are still hung on walls at Tatar houses.

Religious holidays

Holidays are the main element integrating the Polish Tatars. They are an excellent opportunity for family reunions, visits at the oldest mosques in Bohoniki and Kruszyniany, renewing acquaintances and contacts. In fact, celebrating thereof makes the identity of a Polish Tatar stronger every time. Holidays are deciding moments confirming the belonging to an ethnic, religious or cultural group. The time of the holiday, its principles, the emerging communion are extremely important to the Tatars, which is apparently why they tried to turn many diverse events into *bajrams* – holidays.

There are not too many holidays in Islam, their symbolism and the manner of celebration are not very elaborate either. According to a conservative stance, only two holidays should be observed: Id al-Fitr, the Feast of Breaking the Fast, called Ramadan Bajram by the Tatars, and Id al-Adha, the Sacrifice Feast, known as Kurban Bajram. Other celebrations can only be referred to as observances. According to the calendar, two events are celebrated in the first month, Muharram. On the first day – the Islamic new year, and on the tenth day – the day of Ashura, called Aszurejny Bajram among the Tatars. On the twelfth day of the third month, there is Miełlud, the birthday of Prophet Muhammad. Throughout the entire ninth month, a believer is obliged to fast, and the Feast of Breaking the Fast falls on the first three days of the tenth month. The last month is particularly important in the Islamic calendar, as it is the time for the obligatory pilgrimage to Mecca, the hajj, as well as the Sacrifice Feast from the tenth to the thirteenth day of the month. Apart from religious holidays, Muslims celebrate observances and holy nights on which extraordinary events took place: the Birthday of the Prophet (*Maulid an-Nabi*), considered an observance by the Polish Tatars; the Night of the Heavenly Journey (in Arabic, *Lajlat al-Miradż*), the Night of Forgiveness of Sins (*Lajlat al-Baraa*) also known as the Night of Innocence; the Night of Destiny (*Lajlat al-Kadr*).

The Tatars treated the two holidays, observances or holy nights mentioned above as holidays. This made the liturgical calendar gain in importance, which

was still modest in comparison with the local Catholic, Orthodox or Jewish population. They called all these days "bajrams" (Turkish for "holiday") and held holiday prayers in mosques or prayer halls[10], and later, often prepared traditional holiday dinners. The love of celebrating not always complied with the principles of Islam which clearly determined the significance of a given day. Over the years, those which have remained in the calendar are the two main holidays, Aszurejny Bajram, Miewlud, and the Islamic New Year meeting.

The holiday prayers are compliant with the religious canon; believers gather at fixed time in mosques or prayer houses, sing tekbirs, pray, exchange wishes. A special feature of the Polish Tatars is sharing of sadoga. What is sadoga?

It is a peculiar modification of the principle of almsgiving[11]. In the Tatar community, nobody wanted to admit their poverty. Collection of zakat and attempts at distribution of goods failed due to the lack of persons to whom one could offer assistance. Therefore, the Polish-Lithuanian Tatars developed the custom of sharing of sadoga. The word *sadoga* is derived from the Arabic term *sadaka* which means voluntary charity paid by a Muslim who can afford it. Everyone can give it and everyone must accept it. This custom has a symbolic aspect and in this form, it is intended to be fulfillment of a duty. As sadoga, the Tatars prepare articles that can be easily divided: yeast rolls, apples, candies, chocolate bars and other small sweets. In the Tatar tradition, sadoga accompanies all rituals and holidays, it can also be shared after a previous "overpraying" after each Friday prayer. It is customary that each sadoga should be offered for a specific intention, e.g. for the good of the Muslim community, for a deceased person, for health and well-being of a family. One cannot refuse sadoga, it is also customary that one does not thank for it.

During a holiday prayer, even before the singing of tekbirs starts, the persons who wish to share sadoga lay sacks, bags, baskets, boxes with sweets, yeast rolls or fruit either on rugs near the minbar (in case of Bohoniki and Kruszyniany) or on a table by the minbar (in Białystok). Moreover, during the Ramadan Bajram holiday, sadoga is another transformation of the Muslim principle of zakat-giving.

Having finished the prayer, the imam invites the congregation to "overpray" the sadoga. The word "overpraying" (*przemodlenie*) is a typically Tatar term. While the prayer begins, the faithful raise their hands to the height of their chest. The imam starts the *dua* – a prayer for the intention of accepting of the sadoga, from the words *Amin*, weaving into the Arabic text a Polish statement: *The sadoga is given according to the intention of the givers.* While this formula is spoken, all

10 Before World War II, there were 17 mosques and 2 prayer halls. Currently, there are three mosques in the territory of Poland (two historic ones in Bohoniki and Kruszyniany, and a modern one in Gdańsk) as well as five prayer halls in Warsaw (3), Białystok and Suchowola.

11 Alms-giving – one of the obligations of each adherent of Islam.

givers should say the intention in their mind. Afterwards, the faithful, repeating after the imam, recite the sura *Al-Fatiha*, *The Opener*. Then the imam recites the one hundred and twelfth sura *Al-Ichlas*, repeating it three times. After the sura, tekbirs are sang together, three times. In the end, *Al-Fatiha* and the phrase: *Wielchamdu lillahi rebbil' aleminń* are recited. While pronouncing this formula, the Tatars touch their faces in a characteristic gesture resembling washing the face with whole hands; the movement starts at the forehead and ends under the chin. This movement, known as "*zagładzenie*" (roughly: "smoothening"), can be interpreted as a gesture of ablution, ritual purification, derived from the *wudu* performed before the prayer. When the sadoga is already overprayed, everyone take their gifts and the exchange of holiday wishes begins, the believers engage in casual conversations, sharing the sadoga. It has been a custom among the Polish-Lithuanian Tatars that the gift has to consist of at least forty pieces[12], or any multiple of this number. It is said that the basic measure is "sorok", which is a loanword from Belarusian and Russian, in which *sorok* means *forty*. The act of sharing of the sadoga consists in the alms-giver approaching everyone in turn, not only the family and acquaintances. Wishes are exchanged simultaneously, ending with a loud "*Z Bajramem*!" (Happy Bajram!). In the times of crisis, sadoga was more modest; today, believers choose popular sweets. Imams only remind that the sweets should not contain alcohol. Not every Tatar can explain the origin of this custom, often acting because "it was always like that".

Another characteristic custom after the holiday prayer is visiting graves of relatives at the mizar – cemetery. It is practiced particularly among the Tatars participating in prayers in Bohoniki and Kruszyniany. In these two villages, apart from mosques, cemeteries have been established as well. They are a place for "sielam giving", *sielam* being a corruption of *salam* – the sign of greeting. Persons approaching a grave stand in line on the right-hand side of the head of the deceased. Everyone, touching the soil on the grave or the tombstone with their right hand, read an appropriate prayer. Usually, the first person reads a prayer from a chamaił or from prepared cards with a prayer, while others listen or repeat. An important element is pronouncing the name of the deceased in the Muslim version, if the person had such a name given in the azan, e.g. Mustafa instead of Stefan, Jusuf instead of Józef, Mierjema instead of Maria. Often it is different name than the one used by the deceased on the everyday basis. The name of the mother of the deceased is mentioned as well. This action is repeated at graves of all relatives, as well as acquaintances. It is customary that even a stranger who used to know the deceased can approach a family standing by the grave and perform the "sielam giving".

After the return from the mosque and mizar, a time for visiting and hosting guests would begin. All Tatar holidays have a familial, collective aspect. On the

12 Forty is considered by the Tatars to be a magic number. It is present in many situations, e.g. there are forty elements of sadoga, one walks away forty steps from a freshly raised grave, a supper for the intention of the deceased is organized forty days after death.

first day of the holidays, dinners are usually held, being a display of culinary skills of housewives, especially with regard to typical Tatar dishes.

Speaking about Ramadan Bajram, it is worth mentioning the tradition of Tatar balls. In the evening of the first day, a pompous party was held. They were also practiced on the occasion of Kurban Bajram, as well as on minor occasions, especially in the summer period. Balls were a factor of internal integration of the Tatar community. Apart from this, they were a specific matrimonial offer, thus fostering maintenance of endogamy. Halina Szahidewicz[13] says that *every ball had its marriages*. The first party for members of this ethnic minority was held in late 1890s in Wilno – it was a great ball attended by people not only from the borderlands or the Kingdom of Poland but also from farther Russian governorates. The tradition of balls was continued in inter-war Poland; they were held under the auspices of branches of the Cultural and Educational Union of Polish Tatars, as well as boards of religious communities and Tatar squads of the Riflemen's Association. The greatest parties used to be held in Wilno, Nowogródek, Słonim and Iwje-Murawszczyzna.

What a ball looked like is described in the memoirs by Maria Radecka:

The Słonim parish had a tradition of bajram balls to which non-believers and drunk people were not admitted. They were held in largest halls of the town. Girls attended balls with their parents. Young people were dancing, and the elders were sitting on chairs by the wall and looking at the youth[14].

After World War II, the tradition of Tatar parties was revived again – it began from modest dance parties in Bohoniki and Sokółka. It was only in late 1950s when the Tatars started meeting at larger parties. The organizers were Tatars from Sokółka, later Tatars from Białystok took over. Such meetings were also held by Tatars who had settled in the western territories and in Pomerania. The balls did not differ from Polish parties. As early as before World War II, participants danced to current hits, the repertoire included waltz, polka, mazur and oberek, as well as folk melodies. Sometimes, great balls started with a polonaise. The dancers were accompanied by music played, depending on the location, by hired ensembles or village musicians[15]. After the war, during parties and balls, people enjoyed themselves to Polish hits, pre-war favourites were eagerly returned to, and Eastern Borderland songs used to be sung – often in Belarusian. Famous balls were organized in 1970s and 1980s. In recent years, the tradition of Ramadan Bajram balls was revived after a break by the Supreme Council of the Muslim Religious Union in Poland. Since 2009, it has continuously organized parties that still foster con-

13 A long-year President of the Religious Community in Białystok.

14 Maria Radecka, "Moje wspomnienia (I)", *Przegląd Tatarski*, No. 3, 2011, p. 18.

15 See: Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993, pp. 56-58; Ali Miśkiewicz and Janusz Kamocki, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, TAiWPN Universitas, 2004, pp. 147-150.

solidation of the Tatar society from various cities of Poland, integrating several Tatar generations. Today, as in the old days, balls are an excellent opportunity for Tatar girls and bachelors to meet each other – many couples marry after the ball.

The other important holiday is Kurban Bajram, the Sacrifice Feast. After a holiday prayer, according to the tradition, a sacrifice is made, slaughtering an animal by the mosque in Bohoniki or Kruszyniany. The Tatars have established that each year, another family decides to purchase a bull or a ram, and later to slaughter it and distribute the meat. Until recently, the sacrifice animal had a piece of white cloth tied on its horns, which could represent its innocence and purity. Until the end of 1980s, the Tatars practiced a peculiar procession – the imam, sacrifice-givers with the animal, and other members of congregation walked around the mosque seven times. It could reflect the seven circumambulations of the Kaaba in Mecca during a pilgrimage. 1989 saw the last circumambulation of the mosque with animals. The Grand Mufti of Lebanon, who was then visiting the Muslim community and visited Bohoniki, condemned this custom as totally contradicting Islam. Well, Tatar customs had been developing in isolation from the Muslim world.

After the procession, the imam approached the sacrifice-givers, asking for whose intention they wanted to make a sacrifice. He asked for the name and surname of the deceased person for the intention of whom the sacrifice was made, as it is not customary among the Tatars to make a sacrifice for the intention of living people. Before the cut, the imam, together with the congregation, recites the sura *Al-Fatiha*, then the sura *Al-Ikhlas* three times, and a *dua* intention prayer. Subsequently, a ram or bull is knocked to the ground and its legs bound with a rope. Three legs are bound, leaving the left hind one free. Then the person who performs the slaughter cuts the throat with a sharp knife. One should wait until the animal bleeds completely, and then one proceeds, in turn, with flaying (skin used to be a desired item, especially when most families were occupied with tanning), removal of intestines, sharing of meat. The gushing blood is staunched with a bundle of straw, but only just enough that it would not spatter the participants. According to the principles of ritual slaughter, the animal is laid on its side, with its head facing southwards, symbolically towards Mecca. It should be slaughtered with a single, quick cut and left until the total bleeding. The animal must not be mistreated; it should be killed in one quick move in the name of God. Moreover, the slaughterer must be in the state of purity, after ablution. Before World War II, when not all Tatars knew precisely the rules of ritual slaughter, Jewish butchers were employed for professional carcase dissection. Later, the pieces of meat – *kurbanina* – were distributed among the congregation. According to a Tatar custom, the imam received the skin and the entire rear shoulder together with a leg. Elderly people recall that the imam would receive offal and the heart, of which he was supposed to made a meal. According to other accounts, the heart was to be fried and given to the imam to try. Currently this is not practiced: the

finest piece is selected for the imam and given to him first. The entrails which had not been distributed or were unfit for consumption were buried at the site where the sacrifice had been made. In the Tatar tradition, everything which cannot be eaten should be burned or hidden deeply. It is customary that, according to tradition, the received *kurbanina* should be used for one of the holiday dishes on the following days.

Currently, sacrifices are only made in Bohoniki and Kruszyniany. In recent years, it was performed only in Bohoniki. Adults and children alike watch the entire act, listening to the imam's prayer. Despite an odd view, the faithful treat it naturally, the ongoing activities do not prevent them from exchanging of social information, gossip, further exchanging of wishes, or eating sweets from the sadoga. Regardless of how long the dissection of the animal lasts, whole Tatar families wait in line to get a piece of meat.

One of the observances celebrated by the Tatars in their own special way is the Day of Ashura – Aszurejny Bajram, celebrated on the tenth day of the month of Muharram. The name comes from the Arabic numeral *ashar* – ten. This reveals intra-Muslim permeating. Although the Tatars are Sunnis, they adopted for their purpose a celebration strictly connected with the origins of the Shia, the other branch of Islam. For Shias, it is the most important celebration – a day of mourning and lamentation, commemoration of the martyr's death of the third imam, Hussein, the grandson of Prophet Muhammad, son of Fatima and Ali. For Shias, his death is not only a day of mourning but also of reflection on heroism and sacrificing of life in the name of universal values, in the name of respecting of good and justice. The Tatars have adopted this celebration – formerly, fasting was practiced on this date as well as on the day before and the day after, this fasting being voluntary. For the Tatars, the symbol of the observance is compote made of dried fruit, berries and even rice, eaten as a symbol of mourning. Where did this tradition come from? The Tatars adopted a moving explanation based on a legend according to which Fatima, the mother of Hussein and Hassan, upon hearing about the death of both her sons in a campaign, fell into despair, mixing all dishes she had been preparing for their return. Therefore, Tatar women would mix various fruit, both dried and fresh, as counterparts of the dishes prepared by Fatima. It is customary that the number of fruit must be odd. Every housewife uses a different number of ingredients, seven or nine; rice is mentioned as well. Currently, many persons still make the compote according to the tradition. The younger generation, busy with its own matters, often forgets about this day.

Azan

The cycle of life starts, a child is born. The joy of parents and relatives, treating children as the grace of Allah and fulfillment of the believer's duty, has been connected from the beginning with a range of principles to be observed. Before

the azan, the ritual of inclusion into the Muslim community and solemn name-giving, an infant is in a liminal state. The fact it was born does not mean it is a member of the community in the religious sense. One should take measures that would transform the infant, giving it an appropriate significance. The goal of azan, similarly as baptism in the Christian tradition, is to change a newly born being into a *unique person, blessed and named*[16]. A baby, as the main hero of the rite, focuses the whole attention of the congregation. Whether it wants it or not, in a moment, by virtue of the established actions, it will become a Muslim, one of the members of the community, and simultaneously, it will be completely defined through its name. Parents, azan parents and the imam fulfill a rite giving a baby the new identity – transforming it from a biological being to a cultural subject. All of the gathered accept it as one of them[17].

The rite of infant naming, being simultaneously the act of inclusion into the Muslim community, the umma, is solemnly celebrated among the Tatars. Traditionally, it used to take place at home of the parents of the baby. Currently, it still takes place at homes, although some parents happen to hold the celebration at a rented restaurant where treat is also prepared. Before proceeding with the ritual, many Tatars used to choose so-called azan parents, which is a borrowing from the Catholic tradition of a church baptism, in which an extremely important role is played by godparents. According to the principles of Islam, such persons are not chosen. However, many select azan parents in order to add more prestige to the rite.

Before beginning the azan, the baby needed to be ritually bathed in accordance with the principles of Islam, and dressed afterwards. It is customary that the clothing should be white. A baby prepared in such a way, wrapped in a baby wrap, was laid on a pelt, preferably a sheepskin, placed on a table. The Tatars considered a sheep pelt or a sheepskin coat a symbol of wealth and affluence. Additionally, a pillow was prepared, on which the baby's head was to be laid. The head should be pointing south, in the direction of Mecca. The entire table was covered with a white cloth, on which bread, salt, a glass of water or the *syta* beverage (water with honey), sadoga and the Quran were put.

The celebration begins from greeting of the congregation by the imam. Then the reading of the Quran takes place: the sura *Al-Fatiha*, the sura *Al-Ikhlas*, and the first five verses of the second sura, *The Cow* (*Al-Bakara*). Moreover, the entire thirty-sixth sura of the Koran, *Ja sin*, called *Jasień* by the Tatars, is read for the sake of the child's health. Afterwards, the imam touches the baby's right ear and recites the azan, later he touches its left ear and recites the iqama. Afterwards he takes the index finger of the infant's right hand and pronounces the *shahada*

16 Dariusz Kosiński, *Teatra polskie. Historie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, 2010, p. 46.

17 Ibidem, p. 47.

– the Islamic creed, and three times the formula: *Remember your name …… until the Judgment Day.* All the gathered sing tekbirs, hymns preaching the creed, as intoned by the imam. They are repeated three times. Later, the imam recites the composed *dua*, and subsequently everybody say the prayer *Al-Fatiha.* The recitation of the first sura of the Quran ends with the formua: *Wesalli ala aszraf dżemija/ Ambija ła ałlija łal mursalin/ Wielchamdu lillahi rebbil' alemiń*, combined with the gesture of face "smoothening". The ritual is complemented with prayer over the sadoga.

It is worth adding that the name pronounced during the azan may differ from the name registered at the Civil Registry Office, e.g. the name Raszyd was given during the azan, while Adam was recorded in official documents. Such situations appear in present times, when parents care about everyday use of a name known to the entire Polish society. On the other hand, only one name used to be given formerly, compliant with the Muslim tradition. Kryczyński, in his monograph, recorded that the Lithuanian Tatars bore almost exclusively Muslim names: Muchamed, Achmed, Mustafa, Omar, Osman, Ali, Chasień (Hassan), Husein; names of Biblical prophets: Adam, Ibrahim (Abraham), Jakub, Jusuf (Joseph), Musa (Moses), Sulejman (Solomon), Dawid, Jachia (John), Ismail; names of months of the lunar year: Mucharrem, Safar, Redżeb, Szaban, Ramazan, as well as others: Amurat, Bekir, Chalil, Dżemil, Fuad, Kamber, Lut. Girls' names are also derived from the Muslim tradition and the Quran: Ajsza, Mierjema, Fatma, Chawa, Szaryfa, Chanifa, Zejnab, Chadydża[18]. Today, the following names are popular in the community – male: Adam, Jakub, Tomasz, Roman, Michał, Dawid, Emil, Emir, Aleksander; female: Dżenneta, Kamila, Ewa, Róża, Aleksandra, Lilla, Ewelina, Anna, Monika.

The Tatars connected various superstitions with the period of infancy, and the actions were taken to protect a child from a malevolent charm – the evil eye. Currently, one of the preserved, specifically Tatar activities is putting a chamaił under a child's pillow, which has also protective properties.

Wedding

Wedding and wedding party are the next rites of passage, resulting in creation of a new reality. On their basis, a couple is presented to the community and becomes a family since this moment. This performative act sanctioning marriage is very important. For two people, it means passage from the unmarried status to the married status, which entails rights and responsibilities as well as many expectations of the community.

18 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 111.

Sharia, the Islamic law, indicates precisely who can enter a marriage contract and under what terms, clearly determines the group of persons who can marry, examining whether there is no consanguinity, linear affinity or adoption between the woman and the man. Moreover, which will be significant for the further discussion, it makes the possibility of marriage dependent on the religion of the partners. Namely, a man has the right to marry a Muslim, Christian or Jewish woman, as they all come from the "People of the Book". The only condition for such marriage is the spouses' statement that their children will be raised in the father's religion. On the other hand, a Muslim woman can only marry a Muslim man, marriage with an infidel is not allowed. The Tatars have transformed the principles deriving from the Quran and the Sunnah, as described above, on the basis of the principle of endogamy, ordering an individual to marry within one's own group in order to prevent the loss of its members, to strengthen its isolation and to maintain its distinctness. Relationships within the own group were to guarantee preservation of the cultural and, above all, religious separateness. Formerly, the rule of endogamous marriages used to be strictly observed: although a man had the right to marry a woman of another monotheist religion, care was eagerly taken so such situations would not take place. An institution of a matchmaker was useful. Although young Tatars had many opportunities to become acquainted with each other – holidays, balls, youth meetings – the role of matchmakers was hard to overestimate. It was them who knew the situation in their own community, but in other localities as well, and knew where bachelors and girls were[19]. And there was one goal: to match Tatar boys with Tatar girls, so they would not establish closer acquaintances with persons outside their own ethnic group. Before the war and several years after, to avoid problems regarding matching of inappropriate couples, young Tatar girls were married off without waiting until they come of age. Relationships between a Tatar and a person of another religion were condemned and disengaged against the will of the persons concerned. Those who started serious relationships with non-Tatars against the will of their parents were threatened with condemnation, disinheritance, total isolation. Even today such relationships spark much controversy and cause family tragedies and splits.

Some conservative parents did not talk to the beloved of their children, nor did they accept grandchildren born of these relationships. However, definitely more often the pressure from parents and grandparents proved so strong that young people would break off with persons from outside their own circle, for the sake of fulfillment of the tradition and the will of the family. As the main argument for the preservation of endogamy, the elders claimed that it ensures the durability of Tatar families and guarantee raising of children in the religion of the forefathers. Gradual departure from endogamy has been caused by the

19 See: Aleksander Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Gorzów Wielkopolski, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Z. Herberta, 2009, p. 94.

losses suffered by the Tatars after World War II. Many of them remained in the territories of modern-day Lithuania and Belarus, and large groups settled in the Western Lands and in Pomerania. There, living in dispersion, surrounded by the Poles, they started to become involved with partners outside their own ethnic group. There was one more related problem. Endogamy often led (it is less frequent today) to marriages between close biological relatives. Therefore, apart from the small size of the ethnic group that had remained within the borders of Poland, young people encountered a difficulty in the form of finding a partner with whom they would have no biological consanguinity. Although as late as before and after World War II, relationships between first cousins had been far from uncommon, a gradual departure from such a close relationship between future spouses was observed, due to the risk of occurrence of genetic diseases as a result of combination of closely related genetic material of parents. The reason for acceptance of mixed marriages can be exactly the lack of an appropriate, unrelated Tatar partner, but also, in a wider context, the social and moral changes that have occurred in the entire country. The older generation, despite being reconciled the changes, often deplores that given persons became involved with a boy or a girl outside their own group. A confidential whisper can be heard in conversations: "Is she ours?", "Whose is she/he?". After the explanation of the origin, relations in the family tree, bonds with recognizable individuals, and hearing the confirmation of Tatarness of the given boy or girl, a sigh of relief can be heard. After all, "any ours" will still be better than every giaour[20]; whereas the category of "being ours" refers to ethnic origin, not the worshipped religion. A person hailing from the Arab countries or a convert will not be included in this category either.

The sorrow also comes from a simple assumption that in a mixed marriage, it is hard to achieve a compromise in the matters of faith and upbringing of children in a given religious tradition. Unfortunately, it can be noticed than children born to such a relationship were often not included into any religious community whatsoever, claiming they will decide themselves when they grow up.

Although the factor of preservation of the religion of the ancestors was an important argument, marriages between Tatar women and Muslims of Arab descent are not common. In this case, different mentality and approach to Islam paradoxically prevented acceptance of such partners. Cultural differences have proved to be stronger than brotherhood in faith. Endogamous marriages are still most valued due to the continuity in transmission of not only the principles of the worshipped religion but the traditions specific to the ethnic minority, setting out the limits between the Tatars and other ethnic and national groups, a peculiar sense of familiarity. Despite the wishful attitude that Tatars should marry each other, the process of mixed marriages cannot be stopped. Rational premises ex-

20 *Giaour* – for Muslims – non-believer, infidel, Christian, from Turkish *gavur* 'infidel'.

plaining this process do not compensate for the sorrow and sadness, particularly of elder Tatars, afraid of total "dissolution" of the group among Slavs.

Today, a religious wedding must be preceded by a wedding at a Civil Registry Office. The celebration is preceded by preparation of a table covered with a white cloth. The Quran, bread, salt, water and sadoga should be put on it. Sadoga must be covered with a white napkin or handkerchief. It may be an activity intended to repel evil genies that could infiltrate the gift. Moreover, candles, flowers or a cake can also be put on the table, but these elements are optional. It is important to prepare five chairs, two per each side of the table, for witnesses – wakils (or wekils) of the groom and bride, and one for the imam. The witnesses play a significant role: according to the Muslim tradition, they are guarantors to the bilateral contract of marriage. A distinguished place is prepared for the couple. They do not sit during the wedding but stand on a sheepskin. The skin symbolizes wealth and well-being. It lies on the floor in front of the table, in such manner that the couple, standing on it, could be facing Mecca. The religious part consists of appropriate prayers, a sermon, statement of the couple and exchange of wedding rings, as well as singing of tekbirs and distribution of sadoga. After the sermon, the couple clasp their right hands, adjoining thumbs with each other. It is believed that if the thumbs are arranged in one line, both sides will be equal in the marriage, and if the thumb of one person is higher, this will be the one to dominate and lead in the relationship.

Changes have occurred in the field of costume of newlyweds. Formerly, covering of the bride's body was more strictly observed, dresses used to have long sleeves and an unobtrusive neckline. Today, girls use currently fashionable models which definitely expose their charms. It has remained in the custom that the groom and the witnesses must have headgear; formerly, all men present at the wedding had to wear it. This sometimes led to ridiculous situations: if a man had no cap for prayer, he would cover his head with a handkerchief knotted at the corners.

Tatar wedding parties today are no different from other ones. Everything depends on the wealth of the married couple and their parents. The Tatars who observe the principles of the religion ensure that meals at the party do not include pork and alcohol. An interesting phenomenon is connected with families who do not observe the food-related principles everyday. In special circumstances such as wedding and wedding party, they strive to fulfill the religious principles. What is interesting, meals are often free from pork and its products, but alcohol does stand on the table. It is one result of intermingling with the local culture in which alcohol has a significant place, above all as a factor facilitating establishment of a community, used to stress joyful moments and rites of passage.

Funeral

The final rite of passage is funeral and all actions connected with the deceased. Simultaneously, it is the most complex rite in the Tatar tradition. After the death of a person, an imam is called and instructs the gathered people how the deceased should be washed and wrapped in the shroud. When the body is prepared, the imam alone or with other men begins the prayer part. The Tatars try to arrange the rite in such way that, before the burial itself, the imam should have enough time for prayers, and the family for the wake (the body, wrapped in a shroud, covered with cloth, is laid on a wooden structure; some put a chamaił or a dławar – a prayer scroll, on the deceased person's breast). At request of the family, the imam (with his assistants) reads the entire Quran and the *Ya Sin* sura. One should prepare beverages, a cake and fruit to the praying persons. Prayers with intervals last several to above a dozen hours. At this time, the family and loved ones of the deceased prepare treat for the arriving guests. Until recently, warm dishes and cake used to be served before carrying the body to the cemetery. Currently, the family increasingly more often invites the participants for dinner already after the funeral.

Regardless of when the meal is served, a indispensable part thereof is rice boiled in milk, known as *kaszka* (gruel), served with raisins, molten butter, sugar and cinnamon.

After the first part of prayers, the imam continues the rite, announcing that the body will be brought out. Afterwards, the family approaches and bids the deceased farewell. Few has changed in this activity and the description by Kryczyński remains relevant:

(…) some kiss him on the cloth-covered forehead, others on the lips or legs (depending on where they are standing), some others "give sielam" (greeting) to the deceased, laying a hand on his heart[21].

Having performed a symbolic farewell, the imam begins to sing a peculiar song connected with bringing the deceased out: *Rabbun Allah, rabbun din islam/ Kitabul Kuran/ Nabij Muhammed Mustafa/ Salla lahu alejhi wessałem (God is Allah, God's religion is Islam/ His book is Quran / His Prophet is Muhammad Mustafa*[22]*/ Peace be upon him).* Having repeated it three times, an additional phrase is sung: *Rasulan nabijan we bej Kuran imama (The Messenger with Quran is the imam)*[23].

While the song is being sung, the body in a shroud is brought out, and the imam should walk behind the deceased. The singing ceases at the moment of

21 Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, p. 247.

22 The second name of the Prophet.

23 The text of the song has been given by Imam Stefan Jasiński, translated into Polish by Mufti Tomasz Miśkiewicz.

putting the body into a car of a funeral company (formerly, it was put on a horse-drawn cart). Peculiar for the Tatars is scattering of grain or rice on the leaving mourners, done by the last person to leave. The faithful whisper to each other and tell each other not to look back when leaving, nor to go back for a forgotten thing. This custom was drawn from superstitions of the Belarusian population. Scattering of grain was intended to protect the home from another death. Imam Jasiński explained the grain was scattered so the deceased could not take another person with him and the household could remain unchanged.

After reaching the cemetery gates, a song connected with bringing the deceased out is sung again, until the moment of putting the body at the prepared grave. The function of this song is to remind the deceased of the essentials of faith. According to the beliefs, every Muslim will have to tell them to angels who will come to him after the funeral. The cortege at the cemetery is led by the imam and the praying ones, behind them the body is carried and all mourners walk. At the grave, the most important part, according to the principles of religion, takes place: the funeral prayer *al-jenaza*, in the Tatar pronunciation: *dżenazie namaz.* The imam stands in the praying direction, towards Mecca. This prayer is a group obligation. It is customary that this prayer is mandatory for men, and optional for women. Regarding the participation of women in funerals, it is worth mentioning what the earlier tradition was. Before World War II, women did not participate in funerals. They accompanied the cortege to the cemetery gates or to the boundary of the village, if the cemetery was located outside. Particular emphasis was placed on warning pregnant women or young married women not to participate in funerary celebrations. This superstition originated in the folk culture. A woman – a bearer and giver of life – could not be disturbed with ultimate issues. Currently, this custom has been discontinued and women participate in all stages of the ritual, often forgetting they should be in the state of purity.

According to the principles of Islam, a body is buried only in a shroud – any coffins, pads made of planks, rugs are not allowed[24]. The custom of burial without coffins was observed by the Polish Tatars universally and quite rigorously until World War II. Only in few cases there were departures from the tradition, when the deceased were buried in coffins covered with green cloth. This applied to funerals of distinguished Tatars or soldiers, attended by representatives of state authorities and the Polish Army. Today, many Tatars have been buried in coffins. The reasons for such behaviour can be sought in the will to conform to the local Christian community and to civilize one's own traditions. Tatars buried in Muslim sections of communal cemeteries were subject to generally binding sanitary regulations requiring to bury bodies in tightly closed coffins[25].

24 Exceptions were only made if the body was highly decomposed. In such situation, burial in a bottom part of a coffin was allowed.

25 The Tatars bury their loved ones at historic, still active mizars in Bohoniki and Kruszyniany, at the Tatar cemetery in Warsaw at Tatarska street, as well as in Muslim sections delineated in communal cemeteries in

Usually, two persons jump into a dug grave and another two or three give them the shroud with the deceased. When the deceased is already lying on the ground, the strips of material around the shroud are untied, so nothing would bind the body. According to the Tatar tradition, the head should be pointing westward, so the deceased, on the day of Last Judgment, having risen from the grave to the sound of the trumpet of archangel Israfil, could "go" eastwards.

The grave is planked with previously cut boards. The boards cover the body quite tightly, constituting a pyramid. When building such a "house", a muhir with a prayer can be nailed to one of the planks; moreover, the Tatars traditionally unfold prayer scrolls – dławars, placing it on the shroud in the area from the shoulders to the waist. After the laying of planks, the imam is the first to throw several handfuls of sand into the grave, which is subsequently done by the entire congregation. While men, in turn, are filling the grave, the imam reads or recites the *Ya Sin* sura again. Upon throwing the last portion of soil, he should finish the recitation.

According to the Tatar custom, mourning should last forty days, although many persons, following the Christian model, adopt a one-year period of mourning. In this period, prayer at the mizar should be performed everyday. Currently, the imam is asked for fulfillment of this obligation and prays for the intention of the deceased at home. For forty days, the loved ones would put on a light in a window (candles, kerosene lamps, electric lamps) and leave a piece of bread with salt as well as water or *syta* (a traditional Tatar beverage – water with honey) on the table for the night. The Tatars believed that the light helps the soul of the deceased and keeps it from roaming astray, especially when it gets thrown out of paradise, and the left food will help it to have a meal. Mufti Miśkiewicz points out the pagan roots of these beliefs. Halina Szahidewicz notices that currently, this custom is on the wane, yet formerly it used to be observed mandatorily.

The period of mourning ends with a supper called the "*forty days*". After forty days, the family of the deceased arranges treat for guests. The imam and the praying ones are involved again. They read the entire Quran and the *Ja Sin* sura for the intention of the deceased, his parents and living relatives. The term "supper" is definitely misleading, as the celebration usually starts in the morning and ends in early evening; the duration is determined by how many people are reading or reciting Quran. Today, the family and close friends are invited. Before World War II, everyone who attended the funeral were invited, including non-believers. It is also customary to arrange a solemn meeting on the first anniversary of death. This activity has a similar course as the "*forty days*".

Wrocław and Gdańsk.

The appearance of graves and cemeteries is interesting as well. Tatars raise mounds of soil flanked with rows of stones. Later, they fund a tombstone. Graves used to be dug along the east-west axis, which was intended to reflect the order of the faithful during a prayer in a mosque – in parallel rows, safas. Individual graves were not surrounded by a fence, to stress the equality of all Muslims. Two stones were put on a grave: a larger one at the side of the head, the smaller one in the foot; the larger one bore an epitaph inscription, and sides were covered with smaller stones. In the 18th century, a tombstone in the form of a slab-shaped stone vertically standing at the head of the grave became consolidated in the territory of the Commonwealth. It was usually made of sandstone, and in case of wealthier Tatars – of a more precious stone. In the 19th century, new tombstone patterns, strange to the Islamic models, started to appear, in the form of obelisks, columns, prisms. The appearance of the tombstone depended on the wealth of the family of the deceased; poorer ones set a sandstone slab on an earth grave, richer ones used granite or marble. Currently, Tatars contract making of tombstones to local stonemasons in accordance with current patterns. The epitaph usually consists of a Quran verse in Arabic: *There is no God but Allah and Muhammad is the messenger of Allah*, as well as the apostrophe *In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful*, and the star and crescent.

Cemeteries themselves are special places for the Tatars; their soil is inviolable, which is particularly visible in the practice of visiting graves even many years after the Tatars have left a given locality. Homogenous cemeteries have only survived in Bohoniki and Kruszyniany. After 1945, the Tatars who had settled in the cities of the western and northern part of the country were buried in delineated sections of communal cemeteries.

Everyday Rituals

In everyday life, the Tatars undertake actions that build their identity, stressing their distinctness from the local population. Formerly, one used to care for it particularly through:

1 devotion to Friday as a festive day. On Thursday evening, one took an obligatory bath, having in mind the fulfillment of the obligation of ritual purity before the Friday prayer. For Friday, yeast rolls and dumplings (*kołduny*) were prepared for the family and acquaintances who could visit the household on their way back from the mosque;

1. house decoration. Muhirs – decorative boards with sewn, painted or printed verses of Quran were hanging on the walls;
2. appropriate clothing worn for all celebrations. Especially women cared that a dress or skirt should be long, blouses should have a long sleeve,

hair should be covered by a headscarf. Such costume was obligatory in mosque and at the mizar. Men were also obliged to wear headgear during prayers. Care was taken to ensure that the costume should be modest, non-provocative, and on holidays – the best and new;

3. not eating the food prohibited by the Quran. Before World War II, no pork or any products thereof were eaten. On the other hand, the attitude to the prohibited alcohol was always ambiguous. Preparation of typically Tatar dishes;
4. strict observance of protective magical activities.

Today, as a result of the ongoing process of assimilation, as well as the cultural and civilization changes that have impacted not only the Tatars but the entire Polish society, the elements above can be revised:

5. the status of Friday as a festive day has not changed. However, for Tatars who work, study or learn, special celebration of this day is very difficult. Due to their professional or school obligations, they do not participate in the prayer and sermon. On Fridays, the prayer house in Białystok is attended predominantly by elderly people, pensioners who have spare time before noon. The custom of spontaneous visits is also on the wane, due to the new patterns of interpersonal contacts. Tatar dishes, being labour-intensive, are not prepared for a Friday meal as well.
6. in flats or houses, the custom of hanging muhirs on walls has survived. Some people hang photographs of local mosques[26] and tapestries depicting the Kaaba in Mecca, devotional objects brought from Muslim countries are put in showcases and on dressers.
7. everyday clothing is a reflection of local trends and is characterized by full freedom. For prayers in mosque, some people come in holiday costumes, and others in their everyday clothing. Women usually take care that the skirt should hide the knees and the blouse should have a sleeve. However, the group of women who know the rules and try to follow them is systematically increasing. For the time of the prayer, they wear long, loose dresses known as abaja and tie their headscarves appropriately (covering their hair). Only a few Tatar women have decided to wear hijab constantly.
8. religious prohibitions concerning pork, blood, carrion, alcohol are not restrictively respected. Although as late as before the war, the Tatars had not eaten or bred pigs, the post-war times, poverty and supply shortfalls caused most families to choose consumption of pork available in the market. Currently, increasingly more people abandon pork consciously.

26 Mosques in Bohoniki and Kruszyniany, villages in the Podlaskie Voivodeship.

Making of typical dishes is still practiced, but in most cases, only during religious holidays and important family celebrations. Some dishes are made so rarely that only the older generation knows how to prepare them properly.

9. observance of protective and magical activities has been stigmatized as superstition and few people can perform activities connected with healing, removal of evil charms. What is interesting, despite the disappearance of practical skills, almost all Tatars know the former course thereof from accounts, and are able to point out protective actions not requiring special preparations, and, in many cases, still try to perform them.

Cuisine

Islam, as a religion regulating all aspects of life of the faithful, determines what is allowed and what is forbidden, denoted by the terms *halal* and *haram* respectively. They refer to actions, behaviours, and thoughts of a Muslim. According to the text of Quran, they also include the principles concerning food, indicating what can and what cannot be eaten.

In the Tatar tradition, it is customary to point out the two most important prohibitions concerning pork and alcohol. Indeed, the prohibition of eating pork used to be strictly observed formerly. However, the poverty and supply shortfalls, and especially shortages in the assortment of goods in final years of the war, and particularly after the war and in the 1950s, have led to a permanent change. The Tatars started eating pork and all kinds of meat products containing it. Today, many persons try to change their habits and eliminates the prohibited products from their diet. Unfortunately, acquisition of meat of animals which are allowed but have been slaughtered ritually has been posing many difficulties. While villagers could perform slaughter compliant with the principles of Islam, in which the animal is set in the direction of Mecca and killed by one move by a Muslim reciting the words of a prayer, in such a way as not to sever the head from the body but lead to complete bleeding, it was impossible in cities[27].

The prohibition on drinking alcohol never was and still is not strictly observed among the Tatars. Due to hundreds of years among the local population for which alcohol has been an indispensable element of meetings, parties or rites of passage, many Tatars do not avoid it either. In official conversations, nobody boasts binge parties, but alcohol is present on tables during azans, weddings, balls, on holiday tables. However, it is customary that alcohol is prohibited during the Kurban Bajram holiday, when dishes made of *kurbanina* – the meat from animal sacrifice – are served. This custom has survived until today.

27 Currently it is virtually impossible as well, since meat from ritual slaughter conducted at Polish slaughterhouses is entirely intended for export.

The Tatar cuisine and its dishes are based not only on the religious principles but also on the old steppe tradition from the times when pastoralism and cattle or sheep farming used to be the base of meat dishes. The memory of old times when nomad warriors had to have strength and energy made the Tatars leading sedentary life in the territory of the Commonwealth particularly value fatty and filling dishes being combinations of farinaceous foods with meat.

Over time, the dishes that constitute the canon of the Polish-Lithuanian Tatar cuisine have been developed. Dishes can be divided into main courses and sweet dishes, and particular place among the latter is occupied by those of ritual nature, served only in specific situations.

The Tatars used to make assorted main courses on Fridays, to emphasize the festive character of this day, and for bajrams. Currently, due to their labour intensity, they are served during bajrams and family celebrations such as azan or wedding. The most important are probably the famous *kołduny* dumplings, known as Tatar or Lithuanian. The dough is made of flour, eggs and a small quantity of water, and the stuffing is minced raw beef or mutton with an addition of salt, pepper and onion. Tallow can be added to the meat. The meat mass is wrapped in dough, which must be thin but simultaneously should not overcook and crack, and a shape of dumpling is achieved. The edge, when sticked together, should be ornamented by the characteristic notches. For generations, the Tatars have been passing to each other the following saying: *A girl who knows how to make notches in dumplings can already get married.* Every housewife has her own *kołduny* recipe. What distinguishes the Tatar tradition from the Polish cuisine is use of raw meat and prohibition of use of pork. Many Polish housewives, accustomed to prepare dumplings with meat which has been subject to thermal treatment, cannot comprehend how one can wrap raw meat into a circle of dough. The tradition points out two styles of serving of cooked *kołduny*: on a plate, sometimes with additional horseradish, or in a bowl – submerged in a fragrant broth.

An important role among traditional dishes is played by meat, compliant with the religious principles - mutton, goose, beef. It is a base of such specialties as 'bielusz', 'pierekaczewnik', 'cybulnik'. The most popular of those is 'pierekaczewnik' (from Russian *perekatyvat'* – to roll out), extraordinarily labour-intensive and calorific. Several slices of rolled-out dough are laid in layers, and each of them is covered abundantly with molten butter. On the top of the last slice, the stuffing is spread evenly: goose or turkey meat with onion and spices or cottage cheese with raisins or, alternatively, apples with raisins. Subsequently, all slices are wrapped in a roll, put in a spiral-shaped pan or baking tin, and poured with butter.

A separate category is confection – all sorts of yeast rolls and rolls in the form of an oblong roll stuffed with raisins, cinnamon, fruit. Appropriate kneading of yeast dough is not a small skill. However, the most important types of confection

and sweets are those connected with the rites of passage and the sadoga giving: dżajma, halwa, and gruel (*kaszka*)[28]. Yeast rolls and halwa are considered to be a traditional sadoga gift, distributed after holiday and Friday prayers, after the celebrations of azan, wedding and funeral.

Halwa is probably the most important element of a package handed to all mourners for the intention of peace of the deceased. Halwa is a congealed mass made of flour, butter and honey in the ratio of 1:1:1, regardless of the quantity of the used ingredients. At the first stage, flour and butter are fried to obtain roux, coloured preferably light brown or dark golden. Then honey should be heated in a separate vessel. When it is hot and totally liquid, it should be mixed with flour and butter. The trick is to make the ingredients mix into a homogenous mass, without any lumps. The silky-smooth mass is poured onto a parchment, deftly spread across the entire surface, forming a rectangle with a thickness of 1 cm. After cooling down, halwa should be cut into narrow stripes, and each stripe into rhomboidal pieces. Cutting out square or rectangular pieces would be against the tradition.

Apart from food, two beverages are particularly important in the Tatar tradition: the compote of dried fruit, made for the day of Ashura – Aszurejny Bajram[29], and syta. Syta is made of warm, boiled water in which a large quantity of honey is dissolved so it could become nutritious. This beverage is given to those praying during funerary celebrations and stands on a table for the forty days of mourning.

Supporting traditions connected with preparation and consumption of specific dishes is extremely important to the Tatars. Cuisine is a determinant and a reference point, especially in situation when the intergenerational transmission lacks songs, dances, costumes or language.

Evil eye, protection

The Tatars, believing in the powerful actions of evil spirits or evil eye, resulting in illness or misfortune, have developed a system of protection. The most powerful source of protection in Islam is words – verses from the holy book of the Quran. Muslims, including Tatars, attribute particular protective power to some fragments of the Quran. They include the first sura *Opening – Al-Fatiha*, the verse of *Throne* (*Ajat al-Kursi*), i.e. the 255th verse of the sura *The Cow*, as well as the last two suras of the Quran, *The Daybreak* and *The Mankind*, known as *al-mu'awizatani*, or "the two protecting ones"[30]. The mentioned suras usually

28 Rice boiled on milk, known as *kaszka*.

29 Mentioned in the section on religious holidays.

30 Marek M. Dziekan, „Chamaił Aleksandrowicza", Rocznik Tatarów Polskich, Vol. 4, Gdańsk, Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, 1997, p. 59.

function as amulets intended to protect a worshipper from illness, bad luck, evil spirits. The protective suras as well as other formulas and prayers were drawn from the Quran and chamaiłs.

There used to be a belief that all texts written in Arabic, the sacred language of Islam, have magical power. Therefore, apart from the Quran, particularly venerated were chamaiłs, kitabs and other manuscript forms. The principle of special treatment of Arabic texts is connected with an old Tatar tradition of the 16th or 17th century, namely, treating Turkish or Arab coins covered with Quran verses as amulets. The belief in the power of a prayer written in the Arabic script was so strong that hramotkas started to be worn. A hramotka is a prayer written on a long band of paper, folded into a roll or a package, and kept in a small leather or fabric case on a string. Hanging around a neck or a shoulder, it should rest as close to the heart as possible and must not be given to persons of different faith. Long prayer scrolls were often referred to as protective daławars, intended for living persons (in contrast to the daławars written to be inserted into a deceased person's grave). Wishing to protect children from evil, Tatars put hramotkas, or sometimes even small chamaiłs. under pillows in their cots or prams.

Another talisman is "duajka" (from Arabic *du'a* 'prayer'), a card with a prayer text. Some duajkas have the power to remove illness, others bring fertility to women, and different ones protect from being struck by a lightning[31]. Currently, many Tatars carry small duajkas, intended to e.g. bring luck in business or ensure proper treatment in a hospital.

Moreover, muhirs, decorative boards or tapestries with inscriptions from the Quran, hanging inside mosques, in rooms where religion classes were held, and at private houses, were also treated by the Tatars as protection against misfortune. They usually featured calligraphed or sewn creed – the shahada, as well as depictions of the sacred buildings of Islam with calligraphic, geometric or floral decoration. This custom became established among the Tatar community of the Polish-Lithuanian borderland at the turn of the 18th and 19th century and lasts until the present day. The only change is that in many homes, instead of handmade ones, muhirs from mass production, brought from Arab countries, are hanging.

Today, such activities are still performed in many families, although young people's attitude to them is ambivalent.

The article attempted to show the most important activities undertaken by the Tatars, which are essentially determinants of their separateness and create their identity. The Tatars do not have determinants present in other national and ethnic minorities. They do not have their own language, folk costume, songs,

31 See: Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938, pp. 302-303.

dances, holidays except religious, crafts. All activities are based on religion – it is the determinant which has become subject to a kind of transgression. Through holidays, rites of passage, through their performance, so strongly set in religion, the Tatars define themselves, create their own image, confirm with their own deeds a figure of a Tatar who is a Muslim. Islam is the most important element distinguishing the Tatars, a rudimentary part of the Tatar identity.

Of course, the religion itself does not determine Tatarness, biological belonging is important as well. While everybody can become a Muslim, which is a consequence of the egalitary nature of Islam – one cannot become a Tatar, only be born as one. Although one should ask the question whether the genes themselves are enough to give the word "Tatar" its meaning, or it is only the undertaken efforts and activities that fully constitute an individual. Religion and observance of its principles, performing, are strictly connected with the notion of ethnic identity and self-identification.

Therefore, it is action, exclusively, that determines the identity of an individual and an entire group in accordance with the passed scripts. Only performing can ensure survival of a group in the sense of spirit, not just the preserved genetic codes which would manifest themselves from time to time in individual persons in the form of anthropological distinctive features.

There are many questions concerning the future of the group. Will next generations be just satisfied with the name due to their biological origin, or will they continue cultivating the holidays and rituals which, for centuries, have helped preserve their separateness from the local population? Will the Tatars finally give up to the process of assimilation and, as a result, reject their religion? Will religion and related activities become what folklore is to other minorities – practiced several times per year rather than constantly?

The custodians of tradition – elderly people, due to whom the generational transmission was possible, are slowly dying out. They remember the old days, the almost mythical lands of happiness in the territories of modern-day Lithuania or Belarus, where every Tatar was a *brother* and the idea of self-help and mutual support, even in the hardest times, was alive. Moreover, they remember performative scripts of holidays and rituals, transferred in chamaiłs or orally.

Present generations were brought up in other reality in which distinctness has not always been an advantage. The old world is slowly fading away into oblivion, subject to unification, certain characteristic behaviours or rites are treated as superstition. What is left is a hope that during the religious practice, next generations would not reject the typically Tatar elements and influences, as long as those do not contradict the principles of Islam, and therefore will not be subject to unification, reducing themselves to a figure of a "Muslim" rather than a "Tatar-Muslim".

It only remains to wait for further scholars who will check in several or a dozen years whether the described practices would still exist and be performed.

Bibliography

BOHDANOWICZ, Leon, et. al., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk, Niezależne Wydawnictwo „Rocznik Tatarów Polskich" Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, 1997.

BORAWSKI, Piotr and Aleksander DUBIŃSKI, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, ISKRY, 1986.

DZIEKAN, Marek M., „Chamaił Aleksandrowicza", *Rocznik Tatarów Polskich*, Vol. 4, Gdańsk, Związek Tatarów Polskich Oddział w Gdańsku, 1997, p. 27-44.

DROZD, Andrzej, et. al., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich (Katalog zabytków tatarskich Vol. 3)*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000.

JĘDRZEJCZYK-KULINIAK, Katarzyna and Barbara PAWLIC-MIŚKIEWICZ, *Tatarzy-muzułmanie w Białymstoku. Informator*, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2011.

JĘDRZEJCZYK-KULINIAK, Katarzyna and Barbara PAWLIC-MIŚKIEWICZ, *Tatariada*, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2014.

KONOPACKI, Artur, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI – XIX wieku*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

KOSIŃSKI, Dariusz, *Teatra polskie. Historie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, 2010.

KRYCZYŃSKI, Stanisław, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Vol. 3, Warszawa, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938.

MICHAŁOWSKI, Piotr, et. al., *Muzyczna jurta – śladami Tatarów*, Białystok, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium, 2011.

MIŚKIEWICZ, Ali, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993.

MIŚKIEWICZ, Ali, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

MIŚKIEWICZ, Aleksander, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Gorzów Wielkopolski, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Z. Herberta, 2009.

MIŚKIEWICZ, Aleksander and Janusz KAMOCKI, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, TAiWPN Universitas, 2004.

SZYNKIEWICZ, Jakub, „Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie", *Rocznik tatarski*, Vol. 2, Zamość, Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1935, p. 138-143.

TYSZKIEWICZ, Jan, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998.

Polish Tatars: A Dash of Orient in the Homogeneous Polish Society

Katarzyna JĘDRZEJCZYK-KULINIAK

Dr., The General Tadeusz Kosciusko Military Academy of Land Forces,
Department of National Security Affairs

Summary

This paper presents the Tatars as a unique ethnic and cultural group which can be a bridge between the world of Islam and Christianity. The context of functioning of Muslims within Christian communities gains particular significance in the age of globalization, when the threat of religious fundamentalism of Muslim nature is real. Poles perceive this group as their own, rooted in the tradition, as opposed to migrant followers of Islam. This may be due to the fact that the Tatars have been living in Polish territories for 600 years. This group is considered to be one of the oldest sedentary Muslim groups in Europe. The Polish Tatars, due to their customs and rites, have preserved their sense of religious separateness. Their vivid Muslim tradition enriches the Polish culture, introducing a special element of mystery and Orient. The Tatar culture is relatively unknown, yet it is unquestionably very interesting. Today, approx. 5 thousand Tatars are living in Poland, although

official records significantly underestimate these data. Most of them are concentrated around the Muslim Religious Union in Poland and the Union of Tatars of the Republic of Poland. For the centuries of their presence in the Polish-Lithuanian lands, Tatars have been creating the image of Islam as an unorthodox religion. The Tatar identity is intertwined with the Muslim identity and inseparably connected with it. However, this in no way collides with their functioning in the Polish society. The Tatars consider themselves Polish citizens in a broad meaning of this word, attached to their country, not only through institutional bonds by also through the sense of common culture and the memory of the common history. The attachment to tradition and defense of religious values allows Muslim societies to preserve the sense of separateness. The form of a given culture depends on the adopted system of values, what is considered to be the core values, what are the relations between values, and, above all, what place is determined for the spheres of the sacred and the profane, and, as a consequence, for religion in the culture. On the other hand, religion is a certain division of a given culture. Simultaneously, it is something going beyond the culture, especially by enriching the view of the world and human with supernatural elements, through showing the context of human life, its goal. The modern identity is constantly subject to various redefinitions due to the lack of unambiguous and durable value models. A notion of identity crisis, relativization of identity models occurs. It can be observed in boundary situations between two worlds, two cultures, or in view of invasion of a strange culture. Such situations can cause a tendency for a sharpened sense of identity, for search thereof, and often for its crisis and decomposition. This article fits into a broader discussion, so strongly accented in modern Europe, concerning familiarity and strangeness, the place of religion in the social system, and construction of identity on the basis of religious values; the ongoing discussion of who should be considered an European, who is worthy of this name, and who will be treated as a stranger. Will otherness, manifested through religious belonging, always mean strangeness? Finally, the presented content tries to emphasize the necessity to protect the tradition and customs as the elements ensuring cultural safety of specific groups, which is significant in the aspect of the complex, pluralist reality of the age of globalization, due to which we can observe a tendency to homogenize cultural patterns.

Polonyalı Tatarlar: Homojen Polonya Toplumunda Bir Tutam Doğu

Özet

İşbu makale, İslam ve Hıristiyanlık dünyası arasındaki bir köprü olabilen Tatarları eşsiz etno-kültürel grubu olarak göstermektedir. Hıristiyan topluluklar arasındaki Müslümanların yaşam bağlamı, küreselleşen bir dünyada özel bir önem kazanır çünkü İslam dininin köktendincilik tehdidi bir gerçektir. Söz konusu grup, Polonyalılar tarafından geleneklere uyum göstermiş ve göç eden Müslümanların aksine kendi grubu olarak görülür. Belki de bu etki Tatarların Polonya topraklarında 600 yıldır yaşadıklarından kaynaklanmaktadır. Bahsedilen grup, Avrupa'ya yerleşen en eski gruplardan biri olarak kabul edilir. Polonyalı Tatarlar adetler ve gelenekler sayesinde din farklılığının bilincini korumuştur. Canlı İslami gelenekleri Polonya kültürünün içine gizemlilik ve Orient parçasını katarak onu zenginleştirir. Tatar kültürü çok az bilinen bir kültürdür ama şüphesiz çok ilginçtir. Bugünlerde Polonya'da yaklaşık 5 bin Tatar yaşamakta fakat resmi nüfus sayımına göre işbu

veriler daha düşük olarak gösterilmektedir. Bunların çoğu Polonya Müslümanları Birliği ve Polonyalı Tatarlar Birliği'nde toplanmaktadır. Yüzyıllardır Polonya-Litvanya topraklarındaki Ortodoks olmayan bir din olarak İslam'ın imajını Tatarlar oluşturmuştur. Tatar kimliği, Müslüman kimliği ile karışır ve onunla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Ancak, hiçbir şekilde Polonya toplumunun içinde yaşamı engelleyemez. Tatarlar, bu sözcüğün geniş anlamıyla, kendilerini Polonya vatandaşları olarak görür, sadece kurumsal bağları ile değil, ama ortak kültürel topluluk duygusu ve ortak tarih hatıralarıyla kendi ülkelerine bağlıdırlar. Geleneğe bağlılık, dini değerleri koruması, Müslüman toplumların farklılık duygusunun korunmasını sağlamaya yardımcı olur. Bir kültürün şekli, kabul edilen değer sistemine, ana değerler olarak görülen şeylere, değerler arasındaki belirlenen ilişkilere ve öncellikle sacrum ve profanum âleminde ayıran yerlere, dolayısıyla kültürde dine ayıran yere bağlıdır. Öte yandan, din bir kültürün belirli bir bölümüdür.

Aynı zamanda insan yaşamı ve amacına bağlamını göstererek, olağanüstü unsurların dünyaya ve insana bakış açısı ile kültür ötesinde bir şeydir. Çağdaş kimlik, net ve sabit değer kalıpları olmadığından sürekli yeniden tanımlanmasına tabidir. Kimlik krizi, kimlik modellerinin relativizesi kavramı ortaya çıkar. İki alem, iki kültür veya yabancı kültürün istilası arasında durumlarda görülür. Bunun gibi durumlar, aşırı kimlik duygusu, kimlik keşfi, kimlik krizi veya çürümesi gibi eğilimlerine neden olabilir. İşbu makale çağdaş Avrupa'da aşırı derecede vurgulanan yakınlık ve yabancılık, sosyal sisteminde din yeri ve dini değerlerine dayalı kimlik oluşturması ile ilgili geniş bakış açıları içerir. Avrupalı kim sayılır, Avrupalı sıfatı kime ait, yabancı olarak kim kabul edilecektir? Başka bir dine mensup olmakla açığa çıkmak her zaman yabancılıkla alakalıdır? Son olarak makalede sunulan fikirler, kültür modellerinin homojenik yapma eğilimlerine neden olan karmaşık küreselleşme çağının plüralist gerçekliği açısından önemli olan, belirli grupların kültür güvencesini sağlama parçası olarak gelenek ve göreneklerini koruma ihtiyacını vurgulamaya çalışır.

Introduction

The modern world experiences an increasing problem of relations between the Western and the Islamic civilization, which is clearly expressed by scholarly studies and media messages alike. Various questions arise, concerning, among others, the nature of Islam as a religious and social system, its reformability, as well as inter-cultural relations. In the sea of questions concerning the issue of coexistence of members of both civilizations in Europe, a strongly emphasized are the differences and violence in mutual relations, supported with examples of action of Islamic fundamentalists or immigrants of Islamic origin in Europe. Islam is still perceived as a hostile element, strange to the Western culture. Yet it is worth taking a look at the history of many centuries of peaceful coexistence of Muslims and Christians in Poland to draw a conclusion that understanding between these two groups is possible, and the so-called "war of civilizations" is not the only one, inevitable scenario of relations. The Muslims of Tatar descent, despite being an exotic cultural element, are a minority permanently connected with the Polish history and tradition. They can constitute a peculiar platform of understanding between civilizations, showing the tradition of multiculturalism and tolerance which had characterized the Polish lands for centuries.

The former territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth used to be a cultural mosaic. Beside Poles, Lithuanians, Belarusians, Ukrainians, Jews, Greeks, Armenians, Germans and Karaites, they were also inhabited by the Tatars[1]. Historically, the beginnings of their settlement go back to the era of Grand Duke Vytautas. The first to mention the Tatars in his chronicle was Jan Długosz, mentioning the year of 1397 as the beginning of their settling in the Lithuanian territory. However, constant settlement, confirmed by land bestowals by the dukes, only began at the turn of the 14th and 15th century. Afterwards, in the period of emigration, lasting several centuries, Tatar villages (often inhabited until the present day) have been developed in the territory of the modern-day borderland of Poland, Lithuania and Belarus. Later, successive Polish kings would bring this valiant people for the purpose of military service under the colours of the Commonwealth from as far away as the Golden Horde, the Volga khanates and Crimea, granting them the privilege of erecting wooden mosques and organizing pilgrimages to the holy places of Islam: Mecca and Medina. The Tatars, having become subjects of the Polish king, formed their own military forces and fought in every major war of Poland against the Teutonic Order, Sweden, Russia, and even Turkey[2]. In the later period, they had also moved to the Crown territories, becoming not only warriors but also tanners, horse breeders and Cartwrights, due to which these professions became associated with the Muslim minority.

1 See: Piotr Borkowski, Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Wydawnictwo Iskry, 1986, pp. 5-23.

2 Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy u schyłku naszego stulecia. Na pograniczu dwóch tożsamości*, in: Maria Bobrownicka (ed.) *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, Kraków, TAiWPN Universitas, 1996, p. 256.

The reason why the Tatars settled in Polish and Lithuanian lands was their search for peace and escape from religious persecution encountered by the Muslim minority in Europe, especially in the territories controlled by Muscovy, later Russia. Although Poles considered their country to be the bulwark of Christianity in the struggle against the crescent, they accepted the newcomers, initially different in terms of both culture and language. The Tatars have been connected with the history of Poland for more than 600 years and they are considered to be the oldest Muslim minority living in Europe[3], which is unquestionably unusual.

During World War II, the Tatars suffered the same repressions as the Polish nation, both from the Soviet and the German invaders. After the war, the Polish Tatars found themselves in a new situation, as their largest settlements had remained outside the borders of the reborn country. Therefore, some of them, along with their Polish neighbours, migrated to the so-called Recovered Lands[4]. Other localities inhabited by the Tatars were incorporated into Lithuania and Belarus, hindering the contacts. Only a handful of Tatar villages has remained on the Polish side of the border. And it is there, among the wooden mosques of Bohoniki and Kruszyniany, where the traditional culture of the Polish Tatars is enshrined. Others, cut off from their kindred in the east, started to dissolve in the sea of the Poles.

Fig. 1. Distribution of the population of Tatar origin in Poland in 1990



Source: Ali Miśkiewicz, *Legenda tatarska. Tatarzy polscy 1945-1990,* Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza 1993.

3 Tomasz Marciniak, "A survey of Muslim minorities in Poland", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Oct 97, Vol. 17 Issue 2, p. 353.

4 See: Marzenna Giedrojć, Małgorzata Mieczkowska, Janusz Mieczkowski, *Stosunki wyznaniowe i etniczne w Polsce. Wybrane zagadnienia,* Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2003, p. 313 and others.

Because the Tatars had settled predominantly in the territories of the Grand Duchy of Lithuania, they were called the Lithuanian Tatars until late 19th century. It was only in the inter-war period when this people started to be referred to as the Polish Tatars, which is substantiated, since most of them had few in common with the Lithuanian population, as they had adopted the Polish culture and, over time, the language as well[5].

The effort to assimilate with the Slavic environment in every area of life, as well as the everyday life itself and functioning in the Slavic environment, entailed the equally quick language assimilation. The Tatars have completely embraced the Polish language and script. Tatar language, being a mixture of Arabic, Turkish and Persian, proved useless in the new reality and quickly fell into disuse. This was also the case with Arabic which, however, remained vivid in the lithurgy and is considered a sacred language by most Tatars. But knowledge of Arabic applies to few people as well, although the interest in this language has been revived in recent years, especially in the context of study of the Quran. Certain language specificity is revealed in case of religious literature. Manuscripts known as kitabs are an example of syncretism. They were mostly written in Polish and the Polish-Belorussian dialect using the Arabic script adapted for rendering of Slavic languages, as a sign of respect to the language of the religion. They relate predominantly to religious issues – doctrinal, ritual and moralistic. Kitabs used to convey fragments of the Quran, hadiths, tales of prophets, and detailed rules of the Islamic law to the Polish Muslims, concerning the matters most important to every believer[6]. Kitabs were rare, owned by few Muslims in Poland and Lithuania. Currently, they are not copied by hand nor printed; those which have survived until today are of historic value.

Tatar Identity

Religion is what still distinguishes the Tatars from the Polish society. It is the central element defining the cultural system of Islam. Religious dogmas are the source of a system of values binding a given community, determining the character of moral, ethical, legal norms or the ideology. In traditional Islam, religion permeates all spheres of social life. Islam plays a significant organizing and integrating role for the circle of worshippers. It also has a powerful tool in classification and evaluation of new social phenomena. It is able to explain the occurring processes and acts as protection of the identity. On the other hand, it provides a sense of permanence and constancy, caring for preservation of traditions of groups of people or determining the moral principles.

5 More on this subject: Aleksander Miśkiewicz and Janusz Kamocki, *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, Universitas, 2004, pp. 89-98.

6 *Encyklopedia religii PWN*, Vol. 5. Warszawa, Wydawnictwo PWN, 2002.

The sense of belonging to a community due to worship of the same religion and sharing of the same system of values is one of the strongest collective bonds. These bonds are subject to various processes, the identity of individuals is put to the test, especially in periods of war turmoil or great social changes, like the overwhelming globalization.

The form of a given culture depends on the adopted system of values, on what is considered to be the core values, what are the relations between values, and, above all, what place is determined for the spheres of the sacred and the profane, and, as a consequence, for religion in culture[7]. Religion can be treated as a certain division of a given culture. Relations between religion and culture can be observed in all civilizations. As noticed by Erich Fromm: "*There was no such culture in the past, and – as it seems – there cannot be such a culture in the future, which would not have any religion*[8]." Therefore, culture is the property of a given collective. It is a certain entirety, consisting of numerous behaviours derived from attitudes, values and knowledge, allowing to distinguish some groups of people from others. It is a system of identification of individuals, performing an integrating function, resulting in objective results in the form of specific behaviours and perceptions of reality. Religion, naturally striving to encompass the entire society with its influence, provides safety to members of the community. Although the processes of secularization have pushed religion out of many areas of social life, they still were unable to substitute for the moralistic aspect of its message. Considering the essence of culture, one can point out its simplest components. Researchers universally include the following forms of phenomena among them: material objects constituting products and objects of human activity, activities themselves and psychological states of humans (attitudes, behaviour patterns, habits)[9]. This shows that the scope of the terms "socio-cultural phenomenon" and "cultural fact" is quite wide. They include:

- Permanent cultural products: both material and immaterial, including ideas and ideals of a given community;
- Norms and models. Norms are understood as legal or customarily substantiated and binding rules and principles determining an individual's behaviour, and models as sets of advocated principles of human behaviour;
- Behaviours, constituting largely reflections of the binding norms and models, different for various human collectives;
- Customs treated as behaviour models recognized in a given community[10].

7 Zofia J. Zdybicka, Urszula SJK, *Religia a kultura*, in: Henryk Zimoń (ed.) *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2000, p. 168.

8 Erich Fromm, *Szkice z psychologii religii,* Warszawa, Książka i Wiedza, 1966, p. 134.

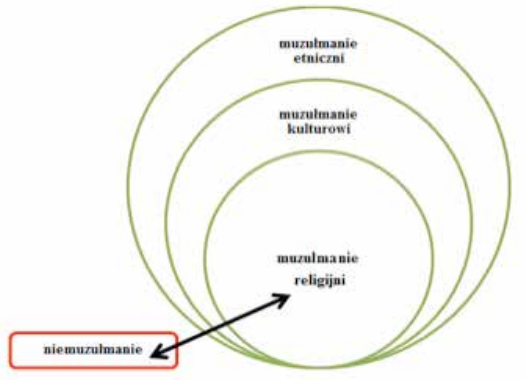
9 Antonina Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa PWN, 1981, p. 34.

10 Janusz Gajda, *Antropologia kulturowa. Część I. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń, Wyd. Adam Marszałek, 2005, p. 15.

In case of the Tatar community, values derived from religious sources are considered most important for the functioning of the group, stressing its uniqueness and distinctness, they are an azimuth determining the directions of action. Traditional religious systems in the past, but currently as well, are the only ones to have ethical tools enabling individuals to determine their place in the changing reality. The ethics of great religions not only explain the origin of good or evil but also give meaning to the life of believers. Through clear message and a determined system of values, it builds a sense of safety in a changing world. However, attachment to the religious tradition can result in attitudes of dissonance and mismatch with the requirements of the culture of the global world. Globalization is an area in which local attempts at discovery of authentic socio-cultural bonds are revealed, constituting reactions of people to occurring changes, which is an attempt to find safe harbour in the restless and inconsistent world.

Religion is also a peculiar repository enshrining norms and values; moreover, it is one of the criteria of identity. The identity of the Polish Tatars is based on three mutually connected and intertwined components. According to Katarzyna Warmińska[11], they include: 'Muslimness' (the religious aspect of identity), 'Tatarness' (the ethnic aspect of identity), and 'Polishness' (the national aspect of identity). Of the three identity components, it is religion that seems to be the strongest cement allowing the Tatars to preserve their separateness and to resist total assimilation. However, it should be stressed here that the category of "Muslimness", apart from religious character, often has the ethnic or cultural character as well.

Fig. 2. Types of the Muslim identity



ethnic Muslims – cultural Muslims – religious Muslims – non-Muslims

Source: Konrad Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli*, Kraków, Nomos, 2005, p. 44.

11 See: Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków, Universitas, 1999.

A group of persons whose individual identities are most loosely connected with Islam can be defined as ethnic Muslims. This category includes persons who do not practice Islam but come from Muslim families, bear names belonging to the tradition of the Arab-Muslim world, and identify themselves with the tradition to a certain extent. Although such people have certain Muslim cultural competences, these are limited to basic elements of Islam, connected with the culture of a specific ethnic group. On the other hand, cultural Muslims, compared with the ethnic ones, reveal a higher degree of internalization of Islamic cultural traditions. Although they do not observe religious rules, their individual identity is related more strongly to religion than in case of the ethnic Muslims. The predominant reference system, determining the perception of the world, contacts with one's own group and other groups, sharing of essential symbols, metaphors and meanings originating from Islam, is the so-called Muslim symbolic universe. Religious Muslims are a group of persons characterized by a strong sense of belonging to the Muslim community (*ummah)*. They observe religious rules and prohibitions in everyday life. They are just a part of a larger group of people identifying themselves as Muslims. Therefore, not all Muslims are uniformly religious and attached to their tradition. However, in all these groups, Islam remains a reference system, either in the sphere of tradition, culture, or religion.

The religious identification of Muslims themselves is a quite complex matter. The concept of a Muslim brings specific connotations connected not only with the faith but also with the culture or the social, historical or ideological context of the Islamic world. Being a Muslim means remaining faithful to the rites and fulfilment of essential obligations. The sense of Muslim identity also requires identification with the worldwide community of the faithful, which is fostered today by cell phones and the Internet, along with many community portals for Muslims. Thus, determination of the Muslim identity is not easy, as each more or less conscious choice may lead to disregarding or breaking of the values recognized by a group or an individual. A dissonance often occurs at the line between tradition and modernity.

Cultural Values

Religion, sense of communion with all believers, also serves the purpose of recreation of the Tatar identity; its values and the collective identity constructed on its basis are of autotelic nature. These cultural values determine the general rules of interaction of collective life, namely, are binding to all actors of the social life. Creating a social bond between members of a collective, they also impact the sense of collective identity, when this collective comes into interactions with other communities[12]. Cultural values are not created or modified by individuals,

12 Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków, Nomos, 2001, p. 17.

therefore, they can exist even when some members of the society reject them en masse, as is the case with a part of Tatars today, when these three components of identity are subject to negotiation in a situation of crisis, change, unstability, characterizing the post-modern world. In the hierarchy of values, a prominent place is held by religious ones. Sacred values are attributed to God, divinities, certain natural or social phenomena. People express the feeling of supreme reverence towards sacred values and attribute highest evaluations to them. They are supreme values which, being permanently included in the human nature, are incomparable with any other values[13].

Values perform specific functions in collectives. Above all, they serve as a criterion for choice of aspirations of the entire society. Every society follows a specific ideal of collective life. The values determining this ideal may be more or less attractive to a given culture. They function as a standard of integration of an individual with the society[14]. Janusz Sztumski and Stanisław Czajka say that a function of the system of values is an integrating function[15]. In their socio-cultural environment, people have a choice between various systems of values, whereas choice of one of them integrates a human with a group which follows the same system. Moreover, cultural values perform control functions with regard to the members of a given collective. The system and hierarchy of values characterize every culture. They depend on the historical past, national traditions creating a given culture, socio-economic conditions, interpersonal and ownership relations, the system of exercise of authority. Under conditions of quick social, political and economic changes, new values are developed, and those previously existing gain a new dimension or are subject to processes of destabilization. The change affects not only individual values but entire value systems as well.

Islam is one of the revealed religions based on holy books, one of the three monotheist religions also known as Abrahamic religions. Paradoxically, this religion is closest to the Western world. One can talk about both geographic and ideological closeness. Despite this closeness, Islam is the religion which is hardest to grasp for the West; many stereotypes and prejudices have grown around Islam and its followers. Religious thinking, evaluation, practicing, as well as religious

13 One of the best known hierarchies of values was given by Max Scheler. It is a universal model, based on what is permanent in a human and simultaneously covering all aspects of human activity. Going from the lowest value to the highest one, Scheler has distinguished four levels. The principle of division are the following features: duration (durable values are better than passing ones), range (determining how many people can participate in a given value without diminishing it), independence (a higher value is never a base for a lower one), depth of satisfaction (the fuller the value is experienced, the higher it is). Utilizing these criteria, Scheler presented the following hierarchy of values: sensual, utilitarian, vital, spiritual, and religious (absolute). See: Zbigniew Kuderowicz, *Scheler – personalizm etyczny*, in: Bronisław Baczko, *Filozofia i socjologia XX w.* cz. II, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1965, pp. 331-333; Piotr Brzozowski, *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Warszawa, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, 1995.

14 Czesław Matusewicz, *Psychologia wartości*, Warszawa, Wydawnictwo PWN, 1975, p. 43.

15 Stanisław Czajka, Janusz Sztumski, *Zarys socjologii przemysłu*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, pp. 64-65.

institutions perform an important culture-creating role for the world of Islam. From the system of beliefs and the ethics resulting from it, believers draw their identity, which is especially significant in the context of the globally occurring economic, political and cultural changes. From its very beginning, Islam has been a religion competitive towards Christianity. It might be so because a Christian usually reduces his religious sensations to inner experiences. Christianity is understood above all as an ethical attitude manifesting itself in love for the others and moral decency. Sometimes, this faith is expressed in social activity. The Muslim religion, on the other hand, encompasses the entirety of social and private life of human beings, extending its influences into politics, economy, science, family, etc. A ready model and recipe is provided for everything. Therefore, Islam is a religion of public, not inner life. A Muslim stands before God alone, without any intermediaries, but as a member of a community, and the community saves him. Therefore, Islam can be described as a total religion, encompassing everything connected with activity of both an individual and a group. Religion performs an explanatory function, allows individuals to understand the surrounding reality, and thanks to functioning in a community, makes them more resistant to unknown situations. Islam is an all-encompassing religion and this is also the nature of the right derived from it – the sharia.

The Sense of Tatarness

The Polish Tatars profess Sunni (majority) Islam, but it is a specific form of Islam, which is often far from the Islamic orthodoxy. The Tatar religious tradition includes, above all, those ritual activities which are connected with the cycle of human life – birth, death, marriage, as well as prayers and holidays. For the Tatars, Muslim holidays not only have the worship character but are also a confirmation of their cultural separateness, manifesting of their attachment to the tradition, a proof of having a face of their own. Polish Tatars still celebrate so-called bajrams, i.e. holidays strictly connected with the Islamic calendar. The most important Islamic holidays are Kurban-Bajram – the Sacrifice Feast, and Ramadan-Bajram – the Feast of Breaking the Fast[16]. These feasts serve, above all, integration of the Muslim community, as for the holiday time, the Tatars usually gather in Bohoniki. They pray together, visit cemeteries, and in the evening, they organize pompous Tatar balls, which are not gender-segregated and alcohol is sometimes served, although this is not universally approved and meets condemnation, especially from the older generation. The moral freedom and the will to spend time with music, during loud parties, are treated as a departure from the faith and condemned by Muslims of Arab descent, living in Poland but unrelated to the Tatar community.

16 Aleksander Miśkiewicz and Janusz Kamocki, *op.cit.*, pp. 190-192.

The Christian environment, as well as the preservation of relics of shamanic beliefs going back to the pre-Islamic times, impacted the simplification of rituals and giving them a syncretic character. For instance, Tatars have already abandoned circumcision, they remain monogamous, and graves at a mizar, a Muslim cemetery, resemble Christian ones. Tatar tombstones, always facing Mecca, differ from the Christian ones only with a star and crescent symbol at the top of the sepulchral stele as well as Arabic inscriptions placed on it near the Polish ones. On some Tatar graves, there are photographs of the deceased, which is already a very clear departure from the principles of Islam, prohibiting anthropomorphism. Moreover, apart from Islamic holidays, the Polish Tatars also celebrate certain Christian holidays, or rather their external symptoms. This includes painting eggs for Easter, while for Christmas, a Christmas tree often appears at homes.

In the area of orthopraxy, the Polish Tatars differ from most Muslims as well. Although the Quran allows polygamy and having of four wives, it has never been practiced among the Polish Tatars – they always used to have one wife. Women were never required to cover their faces with veils. There is gender equality, and women at the head of religious communities are not uncommon[17]. Although the Polish Tatars accept all religious dogmas[18], they treat the pillars of Islam (creed – *shahada*, fasting in the month of Ramadan – *sawm*, five daily prayers – *salat*, almsgiving – *zakat*, and pilgrimage to Mecca – *hajj*) quite liberally. This applies in particular to the prayer. The Tatars only pray on Friday (a holy day for Muslims), as well as during Ramadan and holidays. Regarding fasting, the Tatars observe it differently than most Muslims. Only small groups of people observe the requirement of total abstinence from food and drinking in the period from sunrise to sunset. Others avoid participation in parties and entertainment events in this period.

Every Muslim is obliged to give charity, which, apart from almsgiving treated as a religious duty, also includes the voluntary almsgiving – *sadaka.* From this word comes the Tatar custom known as *sadoga*, consisting in distribution of sweets and confection on great holidays or during important events (weddings, funerals) to all people attending the ceremony. On the other hand, the pilgrimage to Mecca, for practical reasons, is often replaced by a journey to the tombs of Polish fellow worshippers considered to be saints. Some influence of Christianity can be seen here, as there is no veneration of saints or adoration of tombs in the traditional Sunni Islam[19].

17 See: A. Miśkiewicz, J. Kamocki, *op.cit.*, pp. 136-138.

18 The essential religious dogmas are: the belief in one God, angels, prophets – from Adam to Muhammad, the belief in holy books – the Torah, the Bible, the Quran, and the belief in afterlife – Last Judgment, hell and paradise.

19 Marek M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, in: Anna Parzymies (ed.) *Muzułmanie w Europie*, Warszawa, Dialog, 2005, pp. 207-215.

For six hundred years of their presence in the Polish-Lithuanian lands, the Tatars had been establishing the image of Islam as an unorthodox religion full of European influences. Among others, they have established the Muslim Religious Union in Poland, which used to be the only Muslim organization in Poland before World War II, and today most of its members are Tatars. The Union is headed by Mufti Tomasz Miśkiewicz, hailing from this community. According to its statute, the Muslim Religious Union in Poland is a religious organization independent from any national or foreign authorities. A member of the Union may be every citizen of Poland who follows Islam and every Muslim holding a permanent residence card in the Republic of Poland. The Union may exercise religious care over foreign Muslims temporarily staying in Poland. Approx. 5 thousand Tatars live in the territory of present-day Poland, as estimated by the Tatars themselves[20]. They inhabit Tatar colonies in the Białystok Region and are also present in Pomerania, Greater Poland, Silesia and Mazovia. Most of them self-identify as Poles – in the census of 2002, only 500 people declared to be of Tatar nationality. This can be explained by their social identity, complex in the ethno-cultural aspect, reflected in the name of the group, which is used by some of its members as self-description – Polish Muslim Tatar[21]. On the other hand, the Polish Tatars are characterized by a relic form of 'ethno-citizen' consciousness[22], so typical for the Commonwealth of old. They consider themselves Polish citizens in the broad meaning of the word, connected with their country not only through institutional bonds but also through the sense of common culture and the memory of common history. The patriotism of the Polish Tatars is reflected, above all, in emphasizing the Tatar warriors' military merits for Poland and its sovereignty. It is also emphasizing of the joint participation and responsibility for the fate of the homeland to which they feel strongly attached.

1. Own or Stranger

In the 1970s and 1980s, the Tatars, who had been living in Poland for centuries, began to be joined by newcomers from Muslim countries, giving rise to an increase in the number of followers of Islam in Poland. Those were mainly Arabs undertaking studies in Polish academies, and immigrants to a lesser extent. Most of them, having graduated, would come back to their native countries, yet some have stayed in Poland permanently. This has considerably disturbed the Tatar sense of uniqueness. Since that time, the Tatars ceased to be the majority of Mus-

20 Karl Cordell, Andrzej Dybczyński, *Poland's Indigenous Ethnic Minorities and The Census of 2002*, "Perspectives on European Politics & Society" 6:1, 2005, p. 87.

21 See: Katarzyna Warmińska, *"Zagubieni w odpowiedziach… " Tatarzy polscy wobec spisu"*, in: Lucjan Adamczuk i Sławomir Łodziński (eds.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, 2006, pp. 210-215.

22 Selim Chazbijewicz, *Tatarzy polsko – litewscy w latach II wojny światowej*, in: Andrzej Chodubski (ed.), *Meandry cywilizacyjne. Kwestie narodowościowe i polonijne.* Toruń, Wyd. Adam Marszałek, 1997, p. 87.

lims in Poland. This is one of the main reasons why they must struggle to avoid being marginalized in the Muslim community. Their number is currently lower than the number of all other migrant Muslims. A change that proved decisive for the number of members and persons registering in the Muslim Religious Union, or its position as a representative of the Muslim world in Poland, is the Muslim League of Poland, registered in 2004. The League includes Sunni Muslims as well, but its members can be not only Polish citizens or people holding a permanent residence card but also people with the right of temporary residence. Compared with the Muslim Religious Union in Poland, a significantly higher percentage of members of the Muslim League are people of foreign origin. The activity of two religious organizations with similar statutes, striving to represent the Sunni Muslims in Poland, can lead to conflicts of competence between them. The sense of identity of an individual is strongly connected with the sense of being rooted, understood as being aware of where one comes from, in the cultural, social, historical, as well as religious sense. Determining one's own identity, one should answer not only the question: "Who am I?" but also "Where am I from?" Researchers attach great importance to the role of the past and awareness of time of an individual. These factors have a large impact on the development of the sense of identity. One of the dimensions of the identity subject matter is cultural identity. Florian Znaniecki[23] claims that all humans develops a cultural and social identity, giving them a feeling of bond, being rooted, identification with the heritage and output of the ancestors.

Jerzy Nikitorowicz regards cultural identity as a result of the heritage of the past, internal and external communication, search for the meaning of one's life. He distinguishes four types of cultural identity:

1. Identification with two cultures: borderland person;
2. Identification with the predominant culture: abandoning the native identity, opposition to the heritage of the ancestors;
3. Identification with a minority ethnic group: preservation of one's own identity;
4. No identification with any group: excluded person [24].

Although identity is a dynamic entirety rather than a rigid, permanent structure which remains defined once and for all, some kinds of identification, constituting parts of an individual and collective identity, have permanence and unchangeability somewhat inherent to their essence. Consequences of a change within these identifications are very painful to an individual and a group and require undertaking of a particular effort of negotiation of one's own identity in order to preserve

23 See: Florian Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa, Wydawnictwo PWN, 1977.

24 See: Jerzy Nikitorowicz, *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa,* Białystok, Trans Humana, 1995.

its continuity and the sense of 'being faithful to oneself'. The necessity to redefine one's own identity is revealed as a result of contacts of an individual or a group with groups and individuals of different descent, different value or different lifestyle.

The identity of the Tatars, so complex, based on many components, moving between the three mentioned types, is a 'key' concept and a defining category registering all cultural changes and the economical and political changes which condition them. The necessity to preserve and protect one's own identity is especially discussed in the situation of threat, conflicts and controversy, which the presence of the Arab factor is considered to be. In the universal, superficial reception, it is not the Tatars anymore who are the symbols of Islam but strangers-newcomers. This inevitably leads to a conclusion that the word "identity" has two substantially different meanings. The first, original sense of this word indicated similarity, the state of being identical. The other sense is expressed in difference, distinctness. To define someone's identity, one should point out both similarities and differences of this person with regard to others. Identity indicates "being someone" in a way distinct from others and permanent, places an individual in time and the world, points out the person's rootedness in some place, in some culture, references social identifications, the sense of "being the same", identical with something.

It seems that the establishment of the League is an effect of tensions between the Polish Muslims of Tatar descent and the newcomers, usually of Arab descent, who practice Islam in a slightly different way than the Tatars living in Poland for centuries. A difference in customs is revealed. The Tatars believe that they follow the European, modern mentality and they are open to contacts with followers of other religions. However, beside this, there are two religious options coexisting among the Polish Tatars. One of them can be called 'traditional', and the other one 'reformist'. The first one claims that the Tatar Islam is orthodox and deserves recognition due to the fact that it has survived for so long almost unchanged among the Christian population. The other option strives to cleanse the religion of any deviations, considering the differences between Arabs and Tatars to stem from the excessive eclecticism of the Tatar Islam. The attitude of the 'reformists' does not have any extreme characteristics. The demand for correction of influences alien to Islam is legitimate from the viewpoint of protection of the religion. Most Tatars agree regarding the need to eliminate from their religion those elements which contradict the principles of Islam. However, the extent and range of these reforms can raise concerns, especially if inspiration is to be drawn from fundamentalist circles[25]. Nevertheless, promotion of orthodox Muslim values and lifestyle does not seem to have chances of success, as it is too remote from the European social and cultural context. Moreover, it contradicts the Polish national and state identification, so strongly internalized by this group.

25 Katarzyna Warmińska, *'Polskość' a 'tatarskość' – narodowa i etniczna tożsamość Tatarów polskich*, in: Marian Kempny, Alina Kapciak i Sławomir Łodziński (eds.) *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa , Oficyna Naukowa, 1997, p. 237.

The aspect of social regulation between individuals considering themselves to be culturally distinct from members of other groups with which they interact on an at least regular basis is ethnicity. It is also the social identity based on distinctness from others, characterized through metaphorical or fictitious relationship. One of the distinguishing elements of an ethnic group is distinctive culture, in particular – language and religion[26]. The social relation contains an ethnic element if the cultural dissimilarities cause differences in interactions between members of given groups, giving rise to gains or losses resulting from these interactions and impacting the creation of an identity. Ethnicity, as a form of social organization resulting from interactions between the group identification and the environment and as a social identity based on separatedness from others, has a political, organizational and symbolic aspect[27]. The sense of ethnic bond is always born in an inter-group contact, as a result thereof[28]. However, boundaries of cultures are not always clear and need not overlap with ethnic boundaries, as not all members of a given cultural group have to share the same models[29]. Therefore, separated social collectives characterized by a certain extent of compactness and solidarity as well as awareness of the common origin are known as ethnic groups. They are distinguished from other collectives by ethnos, i.e. a set of features characterizing the culture of the distinct group, such as: native, identifying, symbolic values for the group and its individual members due to the common origin, the occupied territory, history, language, religion, tradition, customs, rites, norms, behaviours, etc. An ethnos is usually connected with one's own group, the persons of which have a strong sense of collective identity or even elitism, manifested in the inclination to exclude people from outside one's own circle[30]. Depending on the content, size or subjective value of the difference, the possibility to understand it and, as a consequence, the person characterized by it, the area of relations conditioned by perception of differences is ordered by distinguishing of the categories of "Other" and "Stranger":

❖ Other: a person who is different but known and understood despite all differences, and thus predictable; can be counted both in the circle of Us (a near Other – personally, directly known and understood, e.g. a family member to whose distinctness one has already accustomed oneself through coexistence) and

26 More on this subject: Waldemar Żelazny, *Etniczność. Ład, konflikt, sprawiedliwość*, Poznań 2006, Wydawnictwo Poznańskie. An overview of literature on the subject of ethnicity: Steve Fenton, *Etniczność*, Warszawa, Sic!, 2007.

27 Wojciech J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, Zysk i S-ka, 1998, p. 136.

28 Joseph P.Folger, Marshall S. Poole, Randall K.Stutman,*Konflikt i interakcja* R.K. (2003), *Konflikt i interakcja*, John Stewart (ed.) *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, Warszawa, PWN, 2003, pp. 491-501.

29 Wojciech Burszta, *op. cit.,* pp. 136-140.

30 Jerzy Nikitorowicz, *Wartości etnosu jako podstawa kształtowania tożsamości wielokulturowej, podłoże konfliktów kulturowych i cel edukacji międzykulturowej*, in: Tadeusz Lewowicki, Ewa Ogrodzka-Mazur, Anna Gajdzica (ed.) *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*, Cieszyn-Warszawa, UŚ Filia w Cieszynie, WSP ZNP w Warszawie, 2003, pp. 35-36.

of Them (a far Other – staying outside the circle of Us; not known personally or directly, yet understood at least at first glance, seemingly, thanks to the analogies noticed during the comparison and to the previous experience in contacts with persons from this category); depending on the content of the difference and the degree of acquaintance, may awaken curiosity, interest, causing a will to establish contact for the purpose of better understanding – or at least does not discourage from such a contact;

❖ Stranger: a different person always counted into the circle of Them, going beyond the category of "Other" due to being unknown or known so little that it prevents understanding thereof, which, combined with unpredictability, leads to distrust, insecurity, sense of threat; in direct (or indirect) contacts, the Stranger inspires stronger emotions than other people; as potentially dangerous, may cause dislike, refusal, aggression, the desire for turning away, separation, discrimination, exclusion. A very important determinant of the Stranger's position is the fact that this person has not belonged from the beginning to the circle of people with whom it stays now, that this person brings values which are not and cannot be primary values of this circle[31].

Others and Strangers belong both to the past, present and future generations, are transferred in various codes and forms[32]. Otherness\strangeness is not an absolute feature, applicable constantly to the same person or category of people. It is a relative feature which one will have under certain conditions and will not have under other ones. Strangeness is not determined by physical remoteness. A spiritually close person or group may be found far away, while Strangeness is experienced in direct contact with a Stranger.

This category may be regarded both in intracultural and intercultural contexts. With Others, despite their differences, one can establish contacts, or at least it is easy to think about such a possibility, because this thought, or a prospect of fulfillment thereof, does not awaken too many emotions. The criterion of distinctness, the extent of knowing of Others and the categorizations related thereto do not, however, apply to Strangers, i.e. persons indeed appearing (or even constantly staying) in the closest surrounding of a given person but characterized by customs, lifestyle or appearance which are difficult or, at first glance, outright incomprehensible, so therefore irritating and intriguing. The crossing of the limit of strangeness, even through occurrence of an overly drastic difference, may cause a situation when a Stranger is finally considered an enemy[33]. In this case, the category of an outsider applies to followers of the same religion, who are nevertheless distinct with regard

31 The Stranger has been characterized by Georg Simmel, pointing out the phenomenon of cultural separateness. See: Georg Simmel *Socjologia*, Warszawa, Wydawnictwo PWN, 1975, pp. 504-512.

32 An interesting reading on the Otherness/Strangeness in the multicultural world is provided by Ryszard Kapuściński. See Ryszard Kapuściński *Ten Inny,* Kraków, Wydawnictwo Znak, 2006.

33 On the impact of the emotional sphere on the shaping of the image of the Other/Stranger: Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura,* Wrocław, Funna, 2001.

to culture and language, Muslims living in Poland. The Tatars have internalized the Polish cultural values, traditions and customs, identifying themselves with the homogenous Polish society. They are not strangers provoking antagonist attitudes. They are "ours". They may be exotic but they surely are not classified as strangers. Florian Znaniecki[34] distinguishes two types of antagonism towards Strangers, namely:

- Offensive antagonism, consisting in prevention of all attempts at contact, undertaken by Strangers (avoidance of spatial approach);
- Defensive antagonism, consisting in breaking of isolation of strangers in order to force one's own values, customs, norms or lifestyles upon them.

The anxiety appearing in the contact with otherness can be beneficial and creative under certain circumstances, since the anxiety and fear-inspiring image of the Other, and especially of the Stranger, may perform functions integrating and consolidating the group. This also causes an increase in the interest in Strangers (contact with them) in situations of demand for such bonds, e.g. in periods of deep changes, social transformations and transformations of social awareness, in which a Stranger can be either a source of innovation or a scapegoat.

Being A Tatar

The everyday life of the Polish Tatars does not differ particularly from everyday existence of other citizens of the country. Apart from certain longing for the mythical, half-fabulous Orient, there are no sentiments here for the lost Horde. If anything, a sentiment appears for the Eastern Borderlands of Poland, lost after World War II, which is a characteristic of all Borderlanders. Moreover, one should not identify the Tatars with migrant Muslims from the countries of the Middle East or other Muslim states, who settle in Poland. The Tatars living in Poland wish to remain independent from them, as well as from the Tatars living in the East, who have been experiencing a revival of ethnic identity after the collapse of the Soviet Union[35]. This attitude of independence was already manifested in 1925, when the Tatar minority established their own autocephalic union in Wilno. They feel attached to Poland instead.

The Polish Tatars wish to protect their ethnic identity, tradition and customs, but not at the cost of being closed to the intercultural dialogue. Despite a relatively small number of Islam followers in Poland, various initiatives are undertaken

34 See: Florian Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, in: *Współczesne narody,* Warszawa, Wydawnictwo PWN, 2001, p. 292, 300 and further.

35 See: Damir M. Iskhakov and L.V. Sagitova with I.L. Izmailow, "The Tatar National Movement of the 198s-90*s", Anthropology & Archeology of Eurasia*, Vol. 43, No. 3, (Winnter 2004-5), p. 14 and Kurtmolla Abdulganiyev, *Nacjonalizm Tatarów krymskich w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Pamięć, instytucje, strategie polityczne*, *Kultura i Społeczeństwo*, No. 3, 2004.

for the sake of Christian-Muslim cooperation. Since 1997, the Joint Council of Catholics and Muslims has been active; its members are: on the Muslim part, Tatars, including Tomasz Miśkiewicz, the Mufti of the Republic of Poland. On the Catholic part, a member of the Council is Bishop Tadeusz Pikus, the chairman of the Committee of Dialogue with Non-Christian Religions of the Polish Episcopal Conference. The Council promotes consolidation of peace, renunciation of aggression in mutual contacts, wishes to prevent conflicts through mutual learning and understanding, as well as to strive to overcome the stereotypes resulting from mutual ignorance through learning of religion, culture, history and traditions of both Catholicism and Islam. The founders of the Council claim that the Polish phenomenon of coexistence may encourage others to arrange the relations between followers of various religions and between various nationalities in such a way.

On the initiative of the Council and the Committee of Dialogue with Non-Christian Religions of the Polish Episcopal Conference, on 26 January each year, the Day of Islam is celebrated in the Catholic Church. The main celebrations take place in Warsaw, at the Jesuite St. Andrzej Bobola's Church – apart from dignitaries of both religions, they are also attended by diplomats from Muslim countries. These meetings are divided into the official part with speeches and the prayer part during which the Holy Bible is read and the Quran recited, both Books in Polish and Arabic. The Day of Islam in the Catholic Church is also celebrated in other locations: Lublin, Pieniężno and Kraków, where it has less official character, more time is devoted to prayers, and an artistic part is also organized sometimes.

Moreover, other Tatar organizations emphasize the manifestations of peaceful coexistence of Poles and Polish Muslims. Thus, the Union of Polish Tatars, established in 1992 as an organization of socio-cultural character, puts most emphasis on the relations of the Tatar community with the Polish state and cultivation of the common tradition. Therefore, people of Tatar descent who are already Christians can join the union as well. This openness to Christians and the population which is completely assimilated, even though having Tatar roots, is a significant contribution to the further cooperation of followers of both religions.

The dialogue between civilizations is a definitely desirable aspect of contacts. First of all, it serves overcoming of mutual animosities, negative stereotypes. Mutual opening favours understanding and cooperation, as both civilizations, after all, have originated from similar sources. In the religious context, followers of both religions are facing a great challenge caused by the changes occurring in the modern world. In the face of various threats, such as: atheism and disbelief, practical materialism, hedonism or consumerism, they cannot count only on themselves. In the reality of cultural and ideological pluralism, each religion on its own and all of them together are intended to dispel the illusion of building of

a happy world without God[36]. Such goal should be advanced by both Muslims and Christians, meeting in a constructive dialogue, striving to oppose the mutual dislike and stereotypes around both civilizations.

It has been accepted quite commonly to consider modern Poland as a country standing out in the Central and Eastern European mosaic with its rather exceptional homogeneity with regard to its ethnical and, consequently, ethno-cultural and linguistic structure. However, a closer analysis of this structure also reveals its highly heterogeneous nature – in Poland, there are many "minority situations", characterized with multilingualism, multiethnicity, inter-cultural contacts.

One example is the presence of the Muslims of Tatar origin as an integral part of the Polish society. For many centuries of presence of the Tatars in the lands of the Commonwealth, no massacres, pogroms or ethnic or religious conflicts were recorded. On the one hand, it was a merit of the governing elites of the era, who had developed a peaceful model of relation with the Muslim minority; on the other hand, it was a merit of the Tatars themselves who respected the culture, tradition and religion of the majority.

A cultural contact resulting from encounter and meeting of at least two people or groups with different cultural characteristics usually takes place in a space limited by state and territorial boundaries. Individuals and groups participating in the contact are usually more dynamic than others or are subjecct to pressure and effect of external forces, forcing them to either open their cultural borders or to move and take a place in another society. The contact can be based on negotiation, dialogue, integration and cooperation, or, on the contrary, on rivalry, hostility, conflict and domination of one person or group over the others[37]. A postulate for the shape of relations between the Poles and Polish Tatars should be multiculturalism based on coexistence of various cultures and national, ethnic or religious groups in the same territory. Such groups enter into open, regular and permanent interactions with each other, accompanied by exchange and mutual respect and understanding of individual lifestyles, recognized values and norms – allowing to create harmonious formation beyond differences. Each of these groups should be able to develop and care for its own cultural identity, with simultaneous respect to the identity of others.

However, a question arises: who are the Tatars in Poland? Did they develop, due to cultural contacts with the predominant culture, a new type of identity in a longer historical perspective? Is this a culturally alien minority, or maybe the Tatars are an example of combination of a religious and national identity?

36 Eugeniusz Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, in: Henryk Zimoń (ed.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2004, p. 272.

37 Tadeusz Paleczny, *Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji,* http://www3.uj.edu.pl/ISR/kulturoznawstwo_miedzynarodowe/publikacje/typy.doc (Accessed 15 October 2015)

It seems that the Polish Tatars should be considered to be one of numerous Polish ethnographic groups, although an atypical one. It is a minority of ethno-religious character. Essentially, Polish ethnographic groups live in the territorial dimension, whereas social groups are located outside the territorial dimension. It is impossible to classify the Tatars as some specific social group, as they include members of all social strata, and through living in dispersion, they have blended in the Polish society[38]. Many of them consider themselves to be Poles, although they do not forget their origin and faith. They do not want to be treated as a separate national group, preferring to be a regional group instead, closest to the Białystok Region. Some of them, stressing their ethnic separateness (connected with the physical appearance of members of the group), emphasize their religious features, because for the Polish Tatars, going outside the circle of Muslims has always been tantamount to leaving the community group and a loss of identity. The Tatars must be constantly stuck on the border of 'Polishness', 'Muslimness' and 'Tatarness', only emphasizing their separateness during religious events. It seems that an essential problem of a contemporary human is an uprooted, lonely and alienated existence. This results from the nature of the modern world, its ephemeralness, changeability, unpredictability, being everywhere and nowhere, with people and without them. The Polish Tatars, thanks to their customs and rites, have preserved their sense of religious separateness. Their vivid Muslim tradition enriches the culture of Slavic lands, introducing a special element of mystery and Orient. Tatars have always been aware of their identity, however, those who have settled in Poland do not show any separatist tendencies. Tatars do not want to be perceived as living antiques. They wish to develop methods of action, a common intellectual formula, attractive in the new reality. However, it is hard to preserve the identity of a small community living is dispersion. The years to come will reveal whether the functioning of the Muslim League means gradual waning of the Tatar Islam and an increase in Middle Eastern influences in Poland. Or is there a chance for further Europeanization and occidentalization of Islam?

38 Władysław Pałubicki, *"Etniczno-religijna mniejszość Tatarów polskich"*, Andrzej Chodubski (ed.), *op. cit.*, p. 90.

Bibliography

ABDULGANIYEV, Kurtmolla, "Nacjonalizm Tatarów krymskich w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Pamięć, instytucje, strategie polityczne", *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3, 2004.

BOKSZAŃSKI, Zbigniew, *Stereotypy a kultura,* Wrocław, Funna, 2001.

BORKOWSKI, Piotr and Aleksander DUBIŃSKI, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Wydawnictwo Iskry, 1986.

BRZOZOWSKI, Piotr, *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Warszawa, Pracownia Testów Psychologicznych PTP 1995.

BURSZTA, Wojciech, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, Zysk i S-ka, 1998.

CHAZBIJEWICZ, Selim, "Tatarzy polsko – litewscy w latach II wojny światowej", Andrzej Chodubski (eds.), *Meandry cywilizacyjne. Kwestie narodowościowe i polonijne.* Toruń, wyd. Adam Marszałek, 1997.

CORDELL, Karl and Andrzej DYBCZYŃSKI, "Poland's Indigenious Ethnic Minorities and The Census of 2002", "Perspectives on European Politics & Society" 6:1, 2005.

CZAJKA, Stanisław and Janusz SZTUMSKI, *Zarys socjologii przemysłu*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977.

DZIEKAN, Marek M., "Historia i tradycje polskiego islamu", Anna Parzymies (red.) *Muzułmanie w Europie*, Warszawa, Dialog, 2005.

Encyklopedia religii PWN, t. 5. Warszawa, PWN, 2002.

FLIS, Andrzej, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków, Nomos, 2001.

FOLGER, Joseph P., Marshall S. POOLE, Randall K.STUTMAN, *Konflikt i interakcja* R.K. (2003), *Konflikt i interakcja*, John Stewart (eds.) *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, Warszawa, PWN, 2003.

FROMM, Erich *Szkice z psychologii religii,* Warszawa, Książka i Wiedza, 1966.

GAJDA, Janusz, *Antropologia kulturowa. Część I. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń wyd. Adam Marszałek, 2005.

GIEDROJĆ, Marzenna, Małgorzata MIECZKOWSKA, Janusz MIECZKOWSKI, *Stosunki wyznaniowe i etniczne w Polsce. Wybrane zagadnienia,* Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2003.

ISKHAKOV, Damir M. and L.V. SAGITOVA with I.L. Izmailow, "The Tatar National Movement of the 198s-90*s", Anthropology & Archeology of Eurasia*, vol. 43 no. 3, (Winnter 2004-5).

KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Ten Inny,* Kraków, Wydawnictwo Znak, 2006

MATUSEWICZ, Czesław, *Psychologia wartości*, Warszawa, PWN, 1975.

KŁOSKOWSKA Antonia, *Socjologia kultury*, Warszawa PWN, 1981.

KUDEROWICZ, Zbigniew, "Scheler - personalizm etyczny", Bronisław Baczko, *Filozofia i socjologia XX w.* cz. II, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1965.

MARCINIAK, Tomasz, "A survey of Muslim minorities in Poland", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Oct 97, Vol. 17 Issue 2.

MIŚKIEWICZ, Aleksander and Janusz KAMOCKI, *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, Universitas, 2004.

MIŚKIEWICZ, Ali, "Tatarzy polscy u schyłku naszego stulecia. Na pograniczu dwóch tożsamości", Maria Bobrownicka (eds.) *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, Kraków, TAiWPN Universitas, 1996.

NIKITOROWICZ, Jerzy, *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa,* Białystok, Trans Humana, 1995.

NIKITOROWICZ, Jerzy, "Wartości etnosu jako podstawa kształtowania tożsamości wielokulturowej, podłoże konfliktów kulturowych i cel edukacji międzykulturowej", Tadeusz Lewowicki, Ewa Ogrodzka-Mazur, Anna Gajdzica (eds.) *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*, Cieszyn-Warszawa, UŚ Filia w Cieszynie, WSP ZNP w Warszawie, 2003.

PALECZNY, Tadeusz, *"Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji",* http://www3.uj.edu.pl/ISR/kulturoznawstwo_miedzynarodowe/publikacje/typy.doc (Accessed 15 October 2015)

PAŁUBICKI, Władysław, *"Etniczno – religijna mniejszość Tatarów polskich",* Andrzej Chodubski (eds.), *Meandry cywilizacyjne. Kwestie narodowościowe i polonijne.* Toruń, wyd. Adam Marszałek, 1997.

SAKOWICZ, Eugeniusz, "Dialog chrześcijaństwa z islamem", Henryk Zimoń (eds.), "Dialog międzyreligijny", Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.

SIMMEL, Georg, *Socjologia*, Warszawa, PWN, 1975, p. 504-512.

WARMIŃSKA, Katarzyna, "'Polskość' a 'tatarskość' – narodowa i etniczna tożsamość Tatarów polskich", Marian Kempny, Alina Kapciak i Sławomir Łodziński (eds.) *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa, Oficyna Naukowa, 1997.

WARMIŃSKA, Katarzyna, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków, Universitas, 1999.

WARMIŃSKA, Katarzyna, "<<Zagubieni w odpowiedziach…>> Tatarzy polscy wobec spisu", Lucjan Adamczuk i Sławomir Łodziński (eds.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, 2006.

ZDYBICKA, Zofia J. and Ursz. SJK, "Religia a kultura", Henryk Zimoń (eds.) *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.

ZNANIECKI, Florian, *Nauki o kulturze*, Warszawa, PWN, 1977.

ZNANIECKI, Florian, "Studia nad antagonizmem do obcych", *Współczesne narody,* Warszawa, PWN, 2001.

ŻELAZNY, Waldemar, *Etniczność. Ład, konflikt, sprawiedliwość*, Poznań 2006, Wydawnictwo Poznańskie. Przegląd literatury przedmiotu na temat etniczności: Steve Fenton, *Etniczność*, Warszawa, Sic!, 2007.

Tuna Vilayeti Sıbyan Mekteplerinde Din ve Ahlâk Eğitimi

Margarita DOBREVA

Dr., Bulgaristan Bilimler Akademisi, Balkan Araştırmaları Enstitüsü, Sofya

Özet

1840'lı ve1870'li yıllarda Osmanlılar Fransa'nın resmî eğitim modelini takip etmekteydi. Dolayısyla bazı araştırmacılar, Fransa'da din dersleri konusunda yaşanan ve dinle laiklik arasındaki dengeyle ilgili tartışmaların Tanzimat dönemine de özgü oldukları görüşünü ileri sürdüler. Bazıları ise Osmanlı ortamında bütün Batı Avrupa modellerinin belli değişmelere uğrayıp dinî özellikler de kazandıklarını vurguladılar. Makalenin amacı bu görüşlerisavunmak ya da reddetmek değildir. Fransız eğitim modelini, Osmanlı mekteplerini geliştiren girişimleri, Tunavilayeti mekteplerinde kullanılan din ve ahlak risalelerinin yardımıyla aşılanan liberal görüşleri tanıttıktan sonradin ve ahlak eğitimi hakkında en ilginç verileri değerlendirmektedir. TunaVilayeti mektepleri üzerinde odaklanılması Midhat Paşa'nın ilk eğitime katkısıyla ilgili çelişkili görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Kaynaklardan bir kısmı Bulgaristan Millî Kütüphanesi'ne bağlı Oryantal bölümden, diğerleri aynı kütüpha-

nenin dijital veritabanından faydalanılarak tespit edildi. Bir kısmı da İstanbul'daki Osmanlı arşivinden ve Ankara Üniversitesi gazeteler veritabanından elde edildi. Tuna Vilayeti mektepleriyle ilgili kaynaklar ise sadece bölgedeki ilk eğitim hakkında çok enteresan sonuçları da tespit ettirmektedir. Tuna Vilayetinde ilk eğitim reformları 1873'ün son baharında başlatılmıştır. Sonraki üç yıl içinde bazı şehirlerle kasabalarda hem yazı alıştırmalarına, hem de çağdaşlaştırılmış din ve ahlak görüşlerine önem veren büyük mektepler kurulmuştur. Ama 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı'ndan önce öğrencilerin Vilayet Maarif Komisyonu'nun seçtiği din ve ahlak risalelerini okuyup okumadıkları belli değildir. Bu risalelerin yardımıyla çocuklara iman ve ibadetle birlikte toplumun yaşadığı çevre, vatan, mezhepler ve milletler hakkında bilgiler verilmiş, sultana sadakat ve Bab-ı Âli'nin emirlerine itaat aşılanmıştır. Bu yaklaşım, François Guizot'un görüşlerinin Tanzimat ortamında gerçekleştirilmesine ve Émile Durkheim'in betimlediği laik ve dinî ahlakın başarıyla uzlaştırılmasına bir örnektir. Yerli Müslüman topluluğunda ilk eğitime yönelik pragmatik bir yaklaşım Tuna vilayetinin kurulmasından önce ortadadır. Bab-ı Âli'nin buyruklarını tamamıyla yerine getiren ve özel girişimlere hakkı olmayan ilk valisi Midhat Paşa, istediyse de, ilk eğitimi geliştiren belli tedbirler alamamıştır. Çocukların çoğu Amme cüzünü okuduktan ya da elifba, ebced ve beş vakit namaz için gerekli duaları ezberledikten hemen sonra mektepleri terk etmektedir. Böylece başka derslerden haberdar olamamış, genel ahlak değerlerini ise gündelik yaşamdan öğrenmişlerdir.

Religious and Moral Education in Primary Schools of Tuna Province

Summary

In the 1840s – 1870s the Ottomans patterned their attempts at educational modernization on the official French model. That is why, some researchers put forward that in the Tanzimat periodthe Ottomans experienced the same troubles with lessons in religion and the balance between the religious and secular matters as France did. However,some researchers emphasized that all West European models underwent changesin the Ottoman environment while assuming religious ethos.My paper does not aim to prove these ideas.It presents the French educational model, the attempts to develop the Ottoman mekteps, the booklets in religion and moral designed for the mekteps of the Danube Vilayet. It summarizes an interesting case of religious education, as well. My interest in the educational development of the Danube Vilayet is provoked by the contradicting opinion on Midhat Paşa's role in the headway of the primary schools.Some sources my paper is basde

on are held at the Oriental Department of the Bulgarian National Library and at the Ottoman Archive in Instanbul. Others are available on the internet page of the Bulgarian National Library or of the Ankara University. The real development of the elementary schools started in the Danube Vilayetin the autumn of 1873. In the next 3 years several "great" mekteps were established in some cities there. The lessons taught at the "great" mekteps paid equal significance to the classes in writing and to the modern religious and moral concept.However, there were no data as to whether before the Russo-Ottoman War of 1877-1878 the pupils studied the booklets in religion and moral chosen by the Vilaeyt Educational Commission.By these booklets the Commission sought to install into the children deep devotion to the Creator, love to the Sultan, obedience to the Sublime Prote's ordinances, knowledge about the different religions and religious groups, about the country and the world around.The Ottoman approach succeeded in adopting the François Guizot's educational views for the imperial needs and in reconciling the secular and religious moral of Émile Durkheim even as early as the Tanzimat period.The local Muslim communities assumed pragramic approach to the elementary education.This fact was obvious even before the establishment of the Danube Vilayet. However, its first governor, Midhat Paşa, was not in position to deal with the situation, sincehe had to carry out the actual ordinances of the Sublime Port. So, the pupils quitted the school as soon as they read the part Amme of the Holy Quran or even earlier after memorizing the prayers needed for the daily worship. They did not get any idea about the rest of the lessons and learnt the general moral values in the course of the everyday life.

Giriş

Sultan III. Selim döneminde birçok devlet adamı askerî alandaki bilgilerin genişletilmesi ve savunma amacıyla uygulanılmasını desteklemişlerdir. Eserleriyle devlete ve sultana saygılı olmayı aşılamaya çalışmışlardır[1].Yenilenme taraftarı olan Mehmet Emin Behiç[2] ise h. 1217 yılında[3] yazdığı *Sevanihü'l-levayih Risalesi*'nde Anadolu ve Rumeli'de din akaitleri nedeniyle bilimin öğretilmesinin tamamen durmuş gibi olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla mekteplerde okutulan din bilgilerine dair bir nizamname tertip edilmelidir. İslamiyeti tanıtan Türkçe risaleler hemen basılıp öğrencilere düşük fiyata dağıtılmalıdır. Cami ve mescit imamlarının din işlerini özendirici ve devlet işlerini kolaylaştırıcı bir istikamette vazife görüp görmedikleri sık sık denetlenmelidir.[4]

1810'lara ait bazı örnekler dışında bu tavsiyelerin gerçekleştirilmesine1820'lerde ve 1830'larda girişilmiştir. Birçok mektep binası onarılmıştır. Vakıf camileri, mescitleri, medreseleri ve ilkokullarının denetlenmesine yönelik emirler eyalet valilerine gönderilmiştir. Talimatlara göre her bir yerleşim yerinde yeterli miktarda mektep açılmalıdır. Din akaitlerinin okutulması devamlı kontrol altında tutulmalıdır.[5]

Takvim-i Vekayi'nin 19 Aralık 1847'de yayınladığı bir habere göre Osmanlı eğitiminin yenilenmesi Fransız eğitim öğretim modelini takip etmektedir.[6] Ama bu Osmanlı yaklaşımı bazı araştırmacıların şu düşünceleri ortaya atmalarına yol açmıştır: Fransa'da din dersleri konusunda yaşanan ve dinle laiklik arasındaki dengeyle ilgili tartışmalar Tanzimat dönemine de özgüdür. Öğretim yenilenmesi hem askerî, idarî ve kamu alan için gerekli modern bilgilere sahip elemanların eğitilmesini, hemde Batı Avrupa'ya has, yani laik görüşlerden esinlenen gençlerin yetiştirilmesini amaçlamıştır. Ama modernleştirilme yavaş ilerlemektedir. Bunun en önemli sebebiulemanın yeni eğitim öğretim tedbirlerine sürekli olarak karşı koyması ve mektepler üzerindeki kontrolünü kaybetmeme çabalarıdır. Buna rağmen birçok öğrencinin Batı Avrupa'ya gönderilmesi, var olan medreselerlebirliktemodern okulların açılması, Bab-ı Âli'nin eğitim problemlerini elealması, yavaş da olsa, ilerlemeye elverişli bir ortam yaratmıştır. Araştırmacılara göre Tanzimat-

1 Kemal Beydili, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmî Araştırmalar*, Cilt 8, 1999, s. 34-42.

2 1809'da vefat eden Mehmet Emin Behiç Defterhanede çalıştı (Mehmet Süreyya, *Sicill-I Osmani*, İstanbul, Tarih Vakfı, 1996, Cild 1, s. 364).

3 Hicri 1217 yılı 4 Mayıs 1802 – 22 Nisan 1803 dönemine rastlar.

4 Kemal Beydili, "KüçükKaynarca'dan…",s. 42-44.

5 Takvim-i Vekayi, sayı 41, 4 Ekim 1832; sayı 122, 6 Şubat 1836; sayı 137, 13 Ekim 1836; sayı 144, 19 Şubat 1837; sayı 147, 13 Mayıs 1837; sayı 154, 18 Eylül 1837; sayı 158, 26 Aralık 1837; sayı 161, 26 Şubat 1838;Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Educationin the Ottoman Empire 1839-1908*, Brill, 2001, p. 25; Ismet Kasumović, *Školstvoiobrazovanjeu Bosanskom Ejaletuzavrijeme Osmanskeuprava*, Mostar, İslamski Kulturnicentar 1999, s. 93-94; Mahmud Cevat, *Maarif-i UmumiyeNezareti Tarihcei Teşkilatve İcraatı-XIX. AsırOsmanlı MaarifTarihi*, Haz: T. Kayaoğlu, Ankara, Yen Türkiye, 2001, s. 3-5; Faik Reşit Unat, *Türkiye'nin Eğitim Sistemi Gelişmesine Tarihi BirBakış*, Ankara, 1964, s. 38.

6 Takvim-i Vekayi, sayı 361, 19. 12. 1847.

çılar, Batı Avrupa devletlerinin hâkim olduğu bir dünyada vatanı ayakta tutup Osmanlı İmparatorluğu'na uluslararası alandaki itibarını yeniden kavuşturmaya çalışmışlardır. Dış, iç ve yönetim işlerinden sorumlu makamların görevlerini eksiksizce yerine getirmesi, serbest pazarın oluşturulmasına ve laik kimliğin aşılanmasına yönelik araçlar arasına yeni bir eğitim sisteminin oturtulması gerekmektedir.[7]

Ama Benjamin Fortna şunu ortaya atar: Yenilenen Osmanlı eğitiminin laiklik prensiplerini telkin etmesiyle ilgili beklentiler epeyce taraflı bir yaklaşımdır. Osmanlı ortamında bütün Batı Avrupa modelleri belli değişimlere uğrayıp dinî özellikler de kazandırılmıştır. Dolayısıyla ilmiye mensuplarının tüm yeniliklere karşı çıktıkları ileri sürülmemektedir[8].

Makalemin amacı bu görüşlerin savunmak ya da reddetmek değildir. Fransız eğitim modelini, Osmanlı mekteplerini geliştiren girişimleri ve Tuna vilayeti mekteplerinde kullanılacak din ve ahlak risalelerinin yardımıyla aşılanacak liberal görüşleri tanıttıktan sonra din ve ahlak eğitimi hakkındaki en ilginç veriler değerlendirip yorumlanmıştır.

Tuna vilayetindeki mektepler üzerine odaklanılması Midhat Paşa'nın ilk eğitime katkısıyla ilgili çelişkili görüşlerden kaynaklanmaktadır. Roderic Davison'a göre Midhat Paşa'nın Tuna vilayetinde giriştiği ilk eğitim reformu kısazaman içinde İmparatorluk çapında örnek özelliği kazanmıştır.[9] Stanford Show ise şunu açıklar: Belki, Midhat Paşa'nın her girişimini başarıyla gerçekleştirdiği inanışı ilk Osmanlı anayasının babası olmasına dayanmaktadır[10].

Bu görüşlerin yanısıra son yıllarda 1839'dan sonra din ve ahlak alanında basılan ders kitaplarıyla eserlerini veahlak eğitimini ele alan birkaç kitapla makale yayımlanmıştır[11]. Nasılsa, şimdiye kadar tasnif edilen Osmanlıca belgeler tamamıyla değerlendirilmemiştir. Belgelerin bir kısmı Bulgaristan Millî Kütüphanesi'ne bağlı Oryantal Bölümü'nden, diğerleri aynı kütüphanenin ve Ankara Üniversite-

7 Бърнард Люис, "Възникване на съвременна Турция", София, Пигмалион, 2003, с. ii, 90-91, 150, 154, 159, 161, 164; NiyaziBerkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, Psychology Press, 1964, p. 99,89, 1, 137;Roderic H. Davison, *Reform in Ottoman Empire 1856-1876*,Princeton, 1963, p. 5-6, 290-295, 298, 301;Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom. A Social History*, Princeton, 1989,p. 119, 131-139, 147; Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1987, Vol. 2, **p. 106;** Joseph Szyliowicz, "The Ottoman Educational Legacy: Myth or Reality", L. Carl Brown (ed.) *Imperial Legacy The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 286-288.

8 Benjamin Fortna, *Imperial Classroom:* İslam*, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, 2002, p. 7-8, 10, 13, 29.

9 Roderic H. Davison, *Reform in Ottoman Empire 1856-1876*, p. 143, 151-152.

10 Stanford J. Shaw, "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: The Provincial Representative Councils, 1839-1876", *Studies in Ottoman and Turkish History. Life with the Ottomans*, İstanbul, Isis Press, 2000, p. 217-218.

11 GülsümPehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretim*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2013; Umut Kaya, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013; Karman I. Karimallah, "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908", *Journal of* İslam*ic Studies*, Vol. 24, No. 1, 2013, p. 37-66.

sinin dijital veri tabanlarından faydalanılarak tespit edilmiştir. Üçüncü bir kısım ise İstanbul'daki Osmanlı arşivinde bulunmaktadır.

1. XIX. Yüzyılda Din ve Ahlak Eğitimine Yönelik Resmî Fransız Politikası

1830'lar ve 1840'larda Fransa, İngiltere'nin ekonomik ilerlemesine ayak uydurarak Prusya ve Belçika'ya önemli bir rakip olma çabasındadır. Bu sorunlar ardı ardına eğitim bakanı, dış işleri bakanı ve başbakan görevlerinde bulunan François Guizot'un mensup olduğu Fransız liberallerini Bourbonların eğitim politikasındanvazgeçirmiştir. François Guizot belli bilgilere sahip olan herkesin vatandaşlık haklarına layık olduğu düşüncesindedir. AyrıcaTanrı'nın verdiği temel insan haklarının devletçe garanti altına alınmasını veçocukların devletçe güdülen eğitim sistemine bağlanmasını ister. İlk eğitimin baş amacı dinî akaitlerin ve ahlakın yardımıylaherkesin görevlerini yerine getirmesi, güzel davranış, can ve mal dokunulmazlığı prensibi ve devlete bağlılık anlayışı gibi düşüncelerin aşılanmasıolmalıdır. Din, devlet makamlarıyla hükümdarın buyruklarına uyma ve kamu emniyetinitehlikeye atan protestolarla ayaklanmaların baş göstermesininönüne geçen görüşlerin telkin edilmesine tek yasal araç olarak betimlenmiştir.

François Guizot'a göre gündelik yaşama faydalı ve "beyin gıdası" olan pozitif bilgiler, her vatandaşın tek başına yürüteceği çeşitli ekonomik girişimleri teşvik etmelidir. Bu bilgiler, bireyleri doğanın araştırılması ve ortamın geliştirilmesine özendirmelidir."Ruh gıdası" olan iman ise insanı kötülüklereyönlendiren şiddetli duygularla aşağılanmasını önlemelidir. İlköğretim programındadin ve ahlak derslerineönemli yer ayıran François Guizot Katolik Kilisesi'ni devlet politikasını desteklememesinden ötürü eleştirmiştir[12].

Fransız ruhbanlarıyla papazlarınınilkokullar üzerindeki kontrolüyle din derslerine karşı koyan solcuların protestolarınıtenkit eden François Guizot, yetim çocuklarıyla fakir ve köylü çocukların okula hiç gitmediklerini ya da çok kısa bir dönem içinde derslere devam ettikleriniileri sürer. Dolayısıyla esas ahlakî ilkelerle hesap ve okuma-yazma usullerini bir an önce öğrenip topluma katılmalıdır. Sonrailkokul dersleri coğrafya ve tarih gibi disiplinlerle de çeşitlendirilmiştir[13].

1848 Devriminden sonra birçok siyasetçi Fransa'daki laik öğretmenlerin liberal prensipler yerine solcu ülkülerini telkin etmeye çalıştıkları görüşünü destekler. Kilisenin ilkokulları etkili bir şekilde denetleyip sayılarının artırılmasında önemli katkıda bulunacağıkonsepti eğitim bakanı Alfred de Falloux'un hazırladığı 15 Mart 1850 nizamnamesiyle yasallaştırılmıştır.1850'ler ve 1860'larda kilisenin

12 François Guizot, *Memoires pour serviral histoire demontemps*, Paris. F. A. Brockhaus, 1860, tometroisieme, p. 22, 23, 61, 66, 68; François Guizot, *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, Paris, Meline, 1846, deuxième édition, p. 24-29, 122-125, 136, 144.

13 Françoise Guizot, *Memoires pour serviral histoire demontemps*, tometroisieme, p. 61, 65-66; Joseph Kay, *The Education of the Poor in England and Europe*, London, 1846, Hatchard and Sons, p. 387.

artanetkisi, Fransa'nın gündelik yaşamıyla eğitim alanındaki din-bilimdengesini ele alan tartışmalara yol açar. Ama, bu tartışmalar Fransa'nın dünya ekonomisi, kültürü ve siyasetinde önemli etken olmasını temin eden girişimlerinive François Guizot'un belirttiğieğitim öğretim amaçlarınıiptal etmemiştir. 1863-1869 yıllarında eğitim bakanı görevini yürüten Victor Duruy, çocuklara vatan sevgisini aşılamak amacıyla ilk okulların programına coğrafya ve tarih derslerini de ilave etmiştir[14].

Jules Ferry'nin eğitim nizamnamesiyle din ve ahlak derslerini okul programından atan Fransa 1882'den sonra ciddi sorunlar yaşamıştır[15]. Acil bir çözümügerektiren en zor problem "Bu yeni ortamda din ve ahlak dersleriyle aşılanan evrensel insanî değerlerin geçerliliği hangi yollarda ıspatlanmalı?" sorusudur. 1902-1903 yıllarında Émile Durkheim, Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği konferanslarda laik eğitimin özünüaçıklayarakdin ahlakına özgü özelliklerin yerine geçeceğini anlatır. Böylece iman, ahiret vedünya düzeni, millet mensubiyeti, topluluklarınortak geçmişi, genel toplumsal değerlerle yükümlülükler gibiobje, olay ve fikirlerden oluşan, yüzyıllarca kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel eğitiminunsurlarını açıkça sıralar.

Émile Durkheim'e göre laik ahlakın temelitoplumdur. Toplum üyelerini belli bir etik kuramına bağlayarakayaklanmaya ve aşırı davranışlara eğilimli insanın dizginlemeyi sağlamaya çalışmaktadır. Aileye ve vatana, belli bir gruba ya da bir partiye bağlılık, otoritelere vegenel toplumsal değerlere, yükümlülüklere saygı gibi öğelerden meydana gelen lâik ahlak kuramıbireyler tarafından öz tavır olarakve düşünülerek gönüllüce kabul edilmelidir. Herkes aile ve toplumun zenginleştirilmesi, çevrenin geliştirilmesi ve bayındırlığı, vatanın refahı uğruna fedakârca çalışmalıdır. Vatanın tarihini ve coğrafyasını anlatan dersler de lâik ahlak prensiplerini desteklemektedir (Ek 1).

Émile Durkheim şunu da vurgular: Dinî ahlakın temeli Tanrı'dır. Herkes aileyle toplumu ayakta tutan iman ve genel değerlerle yükümlülükler gibiunsurlardan oluşan dinî etik kuramını düşünmeden kabul etmelidir. Aile ve toplum uğruna çalışan bireylerin amacıAhiret'te saadete kavuşma ve din uğruna fedakârlıktır. Bu prensiplerin aşılanması kutsal tarih ve ahiretin düzeni ile ilgili bilgilerle desteklenmektedir (Ek 2)[16].

1840'lı – 1870'li yıllarda Osmanlılar, Fransa'yı sarsan bu çelişkilere hemen hemen önem vermezler. Vazgeçilmez dış ve iç öncelikleri savunan Fransız

14 Соломон А. **Фрумов**, Французкая школа и борба за её демократизация (1850-1870), Москва, Наука и изкуство, 1960с. 58-72, 99-100, 128; Antoine Prost, *L'enseignement en France,1800-1967*, Colin, 1968, p. 173.

15 Andy Green, *Education and State Formation. The Rise of Educational System in England, France and the USA*, London, Macmillan, 1990, p. 150, 156; James Bowen, *A History of Western Education*, New York, Routledge, 1981, Vol. 3, p. 317-320.

16 Емил Дюркейм, Нравственo възпитание, София,Камен дял,1941, с. 59-107, 242-248.

hükümetine benzer olarak Osmanlı reformcuları da güzel ahlaka sahip olan, sultana saygı duyan, vatana sevgi besleyen, devletin refahı uğruna çalışan eleman yetiştirmelidir. Osmanlılar François Guizot, Alfred de Falloux ve Victor Duruy'nun eğitimgirişimlerini faydalı örnekler olarak önemseyerek, bu yaklaşımların imparatorluktaki Müslüman çocukları ve gençleri cehalatten kurtarmaya ve din akaitleri, ahlak esasları ve doğa hakkında bilgilendirilmelere[17] uygun düştüğü görüşündedir.

2. Tanzimat Arifesinde Mektepteki Eğitim Öğretim

Geleneklere göre Müslüman kızlarıyla erkekleri 4-6 yaşlarını doldurduktan sonra okula başlamaktadır. Kızlar 10 yaşına, erkekler ise 12 yaşınabasıncaya kadar mektebe devam etmektedir. Tüm çocuklar beş vakit namazın kılınmasını ve mektebe başlama gibi törende söylenen dinî şiirleri öğrenmekte, iki ya da üç hatim indirerek tecvit ve ilmihal risalelerini okumaktadır. Okuma alıştırmaları derslerin baş amacı değildir. Bazenilk hatimden sonra erkek çocukları hüsnühat derslerine katılmaktadır. Kızlar bu dersleri almaya lüzum görmemektedir. Onlar nakış, dikiş ve başka ev işlevlerinealıştırılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen çocuklar ise 13 yaşına kadar özel hocalara gitmekte ya da aynı mektebe devam etmektedir. Hafizekızlar, kadın öğretmenler yardımıyla ilahiler ve kasideler de okumaktadır[18].

Balkanlar'da XV. yüzyıldan beri mektepler Müslüman çocuklarının sosyalleştirilmesini sağlamaktadır. XIX. yüzyıla gelinceye kadar mekteplerin kurulması belli bir nizamnameye bağlı olmayanşartlardan birinin yerine getirilmesine yönelik gayretleri yansımaktadır[19].Ekim 1864'tensonra Tuna vilayeti idaresindeolan, amaTanzimat'tan önce kurulan, birçok etkendendolayı defalarca kapatılan ve yeniden açılan mekteplerin 1839-1840 yıllarındaki sayısı şimdilik tespit edilememektedir. Örneğin, XVI. yüzyıldan beri Tanzimat'a kadar Rusçuk'ta açılan mekteplerin toplam sayısı 27 kadardır. Ama 1840'ta bu mekteplerin 12'sinde ders verilmektedir (Ek 3)[20].

17 Takvim-i Vekayi, sayı: 280, 21 Ocak 1845.

18 İbrahim Ateş, "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları", *Vakıflar Dergisi*, Cild 15, 1982, s. 43, 52-53; İbrahim Ateş, "HasanPaşa'nın HatayKaramurt'daki Vakıf ve Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, Cilt 16, 1982, s. 11; Alih Berki, "İslam'da Vakıf Zağanos Paşa ve Zevcesi Nefise Hatun Vakfiyesi", *VakıflarDergisi*, Cilt 4, 1958, s. 26; Mahmut Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihce-i Teşkilat ve İcraatı -XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, s. 22, 67; Osman Ergin, İstanbul Mektebleri ve İ*lim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolasıyla Türkıye Maarif Tarihi*, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, Cilt 1-2, s. 83; Mehmet Duru, "Yozgat Çapanoğlu Cami ve Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, Cild 13, 1981, s. 82, 86; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine* Göre Osmanlı Klasik Döneminde İ*lk* Öğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999, s. 78, 80; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1975, p. 165; İbrahim H. Konyalı, "Bir Hüccet, İki Vakfiye", *Vakıflar Dergisi*, Cilt 7, 1968, s. 97-100; Bekir Onur, *Türkiye'de Coçukluğun Tarihi*, İstanbul, İmge Kitabevi, 2005, s. 288-289, 291-292, 329-330, 356, 361, 364, 371; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, Cilt 2, 1942, s. 93.

19 Орлин Събев, Османски училища в българските земи *XV-XVIII* век. София, 2001, Любомъдрие-Хроника, с. 84.

20 BOA, C. MF. Dosya 11, Gömlek547; BOA, C. MF. Dosya141, Gömlek7011; BOA, C. MF. Dosya122,

Rusçuk'ta açılan mekteplerden biri XVI. yüzyıla ait bir defterde geçen Mesih Voyvada Camii'nin yanındadır. 1746-1747 yıllarında Hacı İsmail bin Ali birkaç dükkân ve bir evden alınan kiraları mektebin onarımına vakfeder. 1804-1805 yıllarında dükkânlar harap olmuş, ev ise satılmıştır. Mektebin binası hâlâ ortadaysa da, Mesih Voyvoda Vakfı'nın gelirlerinden faydalanmayan bu okul herhâlde kapalıdır.

Ahmet Arif Hikmet Bey'in 1840 tarihli raporunda kapalı olarak kaydedilen Tirsiniklizade İsmail Ağamektebi, Kudişzade Camisine bağlı mektep ve Hacı Bekir Camii'ne bağlı mektep ya 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşlarında ya da 11 Ocak 1838'de Rusçuk'u sarsan şiddetli depremdebüyük hasara uğramıştır. Hacı Yusuf Camii'ne bağlı mektep vakfın 1804-1805 bütçesine eklenen tarihsiz bir kayıtta geçer. 13 Haziran 1808'de Hacı Abdiş Ağa evini mektebe vakfeder. Ama bu ev sonraki yıllarda yıkılır ve 1840'ta mektep kapalıdır. 1828'de yanan Eskicizade Hacı Ahmet Camisi ve ona bağlı mektep 1830'larda onarılmıştır.

Şimdilik Tanzimat'tan önce kurulan ve Ekim 1864'ten sonra Tuna vilayetine bağlı olan mekteplerdekiöğrencilerin 1840'tan önceki devamlılığına ve sayısına ışık tutan bir belge elimizde bulunmamaktadır. Meclis-i Umur-i Nafia'nın hazırladığı ve Takvim-i Vekayi'nin 5 Şubat 1839 tarihli sayısında yayımlanan layihada ele alınanproblemler herhâlde sözü geçen mektepler için de geçerlidir. Aralarında okulun vakitsizce terk edilmesi, dinî akaitler konusundaki bilgisizlik ve fakir ailelere mensup olan çocukların mekteplere başlamaması gibi durumlar yer almaktadır[21].

Gömlek6064; BOA, C. MF. Dosya129, Gömlek6438; Bulgaristan Millî Kütüphanesi (BMK), Oryantal Bölümü (Or. b.), R 11, s. 3a, 10a, 39b-40, 48a-b, 50b-51a, 54b-55a; 61b-62a, 79b-80a, 98b-99a; **Статистика** за училищата в Княжество България през учебната 1894-1895 година,София, Дирекция на статистиката, 1897, Т. 2,с. 126; Теодора Бакърджиева, Русе. Градът и хората (от края на XIV до 70-те години на XIX век), Русе, s. a.,Авангардпринт,с. 23-24,205, 207; Теодора **Бакърджиева** и Стоян**Йорданов**,Русе. Пространство и история (края на XIV век – 70-те години на XIX век), Русе, Авангардпринт, 2001, с. 88, 151-155, 158-160, 180; Орлин Събев, Османски училища…, s. 234, 245, 247, 256-257; Орлин Събев, "Османски медресета в Русе", **Известия на Регионален музей Русе**, Т. 6, 2000, с. 30, 33; Mahir Aydın, "Ahmed Ârif Hikmet Beyefendi'nin Rumeli Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", *Belleten*, Cilt LVI, No215, 1992, s. 140-141; Meral Bayrak (Ferlibaş), "Rus**ç**uk Cami Vak**ı**flar**ı**na Örnekler", *SD**Ü** Fen Edebiyat Fak**ü**ltesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aral**ı**k 2010, No 22, s.34-36; Meral Bayrak (Ferlibaş), "Ruscuk'ta Osmanl**ı** K**ültü**r Varl**ı**klar**ı:** Dini ve Hayri Kurumlardan Bazı**ları**", Marinos Sariyannis (ed.), *New Trendsin Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium*. *Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, Rethymno, University of Crete, 2014, p. 254-255, 264; Meral Bayrak (Ferlibaş) and Meryem Kaçan Erdoğan, "Rusçuk'ta Osmanlı Vakıfları", Meral Bayrak (ed.), *Osmanlı İdaresinde Bir Balkan Şehri Rusçuk*, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2012, p. 188, 192-193, 196; Evgeni Radushev, Svetlana Ivanova, Rumen Kovachev (eds.) *Inventory of the Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library. Part 1 – Registers*., Sofia, İRCİCA, 2003, p. 178-179, 185, 187-189, 191-193, 196.

21 Mahmud Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihce-i Teşkilat ve İcraatı -XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi,* s. 7-10.

3. Tanzimat Döneminde Mekteplerin Geliştirilmesiyle İlgili Talimatlar ve Nizamnameler

1840'larda mektepleri genel eğitimin ilk aşaması olarak tasarlayan refomcular acilöğretim promlemlerini de çözmelidir. Yetkilerini yerine getiren Meclis-i Maarif-i Umumiye Nisan 1847'de mektep öğrencilerinin eğitim-öğretimi hakkında bir talimat yayınlamıştır. 1847 Talimatı[22] anne babaların çocuklarını mektebe başlatmasını ve onların dört yıl içindetüm derslere devam ettirilmesini din borcu olarak vurgulamaktadır. Mahalle imamları ve muhtarları, Müslümanların bu farzı ihmal etmemelerini denetleyerek şeriata uygun olarak onları uyarmalıdır. Öğretmenleryedi yaşına basan çocuklarıilk önce beş vakit namaza, on yaşını tamamlayanları ise Ramazan orucuna alıştırmalıdır.

Yüzyıllar boyunca okutulan ilk eğitim içeriğinde de bazı yenilikler yapılmıştır. Belki François Guizot'un görüşlerine uyarak çocuklara hesap okutulması öngörülmüştür. İlk dersle birlikte başlayacak hüsnühat alıştırmaları ise dört yıl boyunca devam etmelidir. Yüz yıllık gelenekte değişiklik getiren bu yaklaşım şöyle kanıtlanır: İnsan tabiatına özgü olan yazma yeteneği Allah'tandır. Çocuklar kendi kendilerine kalsa, mürekkep bulsabir kalem veya çöp alıp kâğıt, duvar ve tahta üzerine çizgiler çizer.

Genelde ilmihal risalelerinde yer alan ahlak öğütleri "Türki Muhtasari Ahlak-i Memduhe" ya da Ahlak Risalesi denilenkitabın yardımıyla telkin edilmelidir. Sadık Paşa'nın yazdığı ve Ocak 1847'den sonra birkaç defa basılan Ahlak Risalesi çocuklara yönelik ilk ahlak ders kitabı olarak kabul edilmektedir[23].1847 talimatında çocukların özüne ışık tutan ve sonraki nizamnamelerde geçmeyen şu görüşlere de yer verilmiştir: Oyun oynamak ve yaramazlık yapmak çocukların yaratılışına hastır. Büyüdükçe, aklı başına gelmeye başladıkça insanlığın ne olduğunu ve insana yakışan güzel alışkanlıkların neler olduğunuöğrenir. Ama daha küçükken adlarını bellemesi faydalıdır. Fakat "Bu görüşler Osmanlı çocukları için yeni bir yaklaşım mıydı, yoksa yüzyıllar boyunca gelenek hâline gelen bir algılayış mıydı?" sorusu ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Hem François Guizot'un görüşlerine, hem Meclis-i Umur-i Nafia'nın1839 layihasına benzer olarak[24]1847 talimatında sultanın eğitim alanındaki çabaları da ön plana çıkarılmıştır. PadişahİslamŞ'ın ve kalabalık bir ümmetin dayanağıdır. Çocukları cehaletten ve hayvanî davranışlardan kurtarmak isteyen, kemal insanlar olarak yetiştirilmesinez çabalayan, kolayca ve kısa sürede bu dünyadaki ve ahiretteki saadetle ilgili bilgiler edinmelerini amaçlayan, tüm tebaaların emniyeti ve refahına gayret gösteren, bilgili, merhametli, iyi niyetli, çalışkan, ihsan sahibi

22 Yahya Akyüz, "**İlk Öğretiminde Yenileşme Tarihinde Bir Adı**m: Nisan 1847 Talimatı", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, No 5, 1994, s.25-29, 33, 37-38.

23 Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Educationin the Ottoman Empire 1839-1908*, p. 58.

24 Mahmud Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihce-i Teşkilat ve İcraatı-XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, s. 8.

olan bir hükümdardır. Çocuklar, İslam dinine bağlılığını ve sultana minnettarlığınıdile getirmeye alıştırılmak için ikindi saatlerinde bir Fatiha suresini ve üç İhlâs suresini okuduktan sonra padişahın eğitim girişimlerinin başarılı olması için dua etmelidir.

1866-1869 Girit ayaklanmasından ötürü iki tarafı uzlaştıracak diplomatik çözümü araştıran Fransız hükümeti Osmanlı çocuklarıyla gençlerine vatan sevgisini aşılayacak eğitiminyenilenmesinde aktif bir rol oynar. Fransa Eğitim Bakanı Victor Duruy, Bab-ı Âli'ye ulaştırdığı 22 Şubat 1867 tahihli mektubunda sıbyan eğitiminin önemli ölçüde geliştirilmesini ve gerekli öğretmenleri yetiştirecek bir okulun kurulmasını öğütler. İstanbul'daki Fransız elçisine göre Osmanlı hükümeti Victor Duruy'un tavsiyelerini göz önünde bulundurarak Fransa Eğitim Bakanlığı başmüfettişini İstanbul'a davet eder[25]. Şimdilik ortak çalışmalaraışık tutan bir belge elimizde bulunmazsa da bazı tahminler ortaya atmak mümkündür.

23 Şubat 1868'de Meclis-i Vala-yiAhkâm-i Adliye'nin onayladığı Sıbyan Mekteplerinin Islahatına dair nizamname 15 Ocak 1868'de Maarif Nezareti tarafından tasarlanır. 1847 talimatının yasallaştırdığı programa coğrafya ve tarih dersleri ilave edilir[26]. Zenginleştirilen mektep programı ile Victor Duruy'un hazırladığı ve Fransa'da uygulanacak ilkokul programını karşılaştırarak 1860'lılarda Bab-i Ali'nin Fransa Eğitim Bakanlığının yürütüğü modelitakip edegeldiği görüşü ileri sürülebilir. Osmanlı Maarif Nazırı Safvet Paşa'nın başkanlık ettiği ve Mart 1868'de kurulan bir komisyon Fransa'da yürürlükte olan eğitim nizamnamesini örnek alarak 1 Eylül 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesini hazırlar[27]. Nasılsa, 1869 nizamnamesinde mekteplerde okutulacak ahlak risalelerinin başlıkları belirtilmemiştir.

1870'te Maarif Nezaretine bağlı, ama şimdilik üyeleri tespit edilemeyen bir komisyon tarafından yazılan "Rehnüma-i Muallimin" talimatında[28] da ilmihal, tecvit, ahlak ve peygamberler tarihi gibidersler debaşlıklarıylaaçıklanmaz.Ama bu talimat İstanbul'da olsun, taşrada olsun 50-60'tan fazla çocuk okutacak mekteplerin açılmasına elverişli bir yasal ortamoluşturur[29]. Talimatta ayrıntılı olarak anlatılan ve "Usul-i cedid" denilen yöntem ilk defa 1873'ün sonuna doğruİstanbul'daki Nur-i Osmaniye Camisi'ne bağlı mektepte uygulanır. Hoca, Darülmuallimin mezunu Malatyalı Osman Efendi'dir[30].

25 Николай Генчев, Франция и българското духовно възраждане. София, УИ "Св. Климент Охридски", 1979, с. 235; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", Hakkı D. Yıldız (ed.) *150 Yılında Tanzimat*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, s. 370.

26 Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1945, s. 58-59.

27 Анатолий Д. **Желтяков** и Юрий А. **Петросян**, История просвещения в Турции (коннец XVIII – начало XX века), Москва, Наука,1965, с. 38.

28 Bu komisyona üye olan Selim Sabit 1875'te talimatın telif haklarını aldı. Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, s. 86.

29 *Rehnüma-i Muallimin*, s. a, s. l, s. 4-5, 9.

30 BMK, Or. b., Fon 1A, Gömlek 53416; Mahmud Cevat, *Maarif-iUmumiyeNezaretiTarihce-iTeşkilatve İcraatı-XIX. AsırOsmanlı MaarifTarihi*, s. 122, 124.

1869 nizamnamesine göre her yerleşim yerinde birer maarif komisyonu olmalıdır. Tuna Vilayeti Meclis-i Umumiye de Eylül 1871'deki toplantıda her kaza merkezinde böyle bir heyetin kurulmasını kararlaştırır. Komisyonun başlıca amaçları mekteplerin onarılması ve inşaatıdır. Bazı mahalle mektepleri kapalı, bazılarında ise az sayıda çocuk olduğundan toplantıda büyük mekteplerin açılması ve orada yeni eğitim öğretim yönteminin uygulanması planlanır[31].

AmaRusçuk'ta da 10 Eylül 1873'te bir Vilayet Maarif Komisyonu oluşturulur. Divan-ı Temyiz-i Vilayet reisi olan Ali Haydar komisyonbaşkanıdır. Üyeleri; Rusçuk müftüsü, Rusçuk Rüştiyesi başöğretmeni, askeriye ve kalemiye mensupları ve altı gayrimüslimdi[32]. Komisyon "Rehnüma-i Muallimin" talimatını örnek alarak Tuna Vilayeti Sıbyan Mekteplerine Dair Talimat adlı nizamnameyi hazırlar. Maarif Nezareti'nin onayladığı bu özel talimat 1874 yılının ilk aylarında Vilayet Matbaasında basılıp Tuna vilayetine bağlı tüm sancak ve kaza merkezlerine ulaştırılır. Talimata göre çocuklar Cevahir'ül-İslam, Ahlak, Terbiye-iEtfal, Malümat-i Nafia ve İlmihal Risalelerini okumalıdır. Aralık 1873'te Rusçuk'ta "Usul-i cedid" yönteminin uygulandığı bir mektep de açılır[33].

Kasım 1873 – Ocak 1874 döneminde Vilayet Maarif Komisyonuna bağışlanan 30 000 kuruşluk sermeyenin yanısıra özel bağışlar da sağlanır. Katkıda bulunan Müslümanlar arasında askeriye ve kalemiye mensupları, manifaturacılarla tüccarlar, zanaatçılar, matbaa memurları, islahhane öğrencileriyle görevlileri yer alır. Tüm iltizamcılara ayrılan yıllık ücretlerin üçte biri komisyon yararına bağışlatılır. Vilayet defterdarı ile tahrirat memurları birçok kitap vakfetmek niyetindedir. Ayırdıkları tutarlarla katkıları sınırlı da olsa bağışta bulunan birçok kişinin hayırseverliği Tuna Gazetesi yardımıyla herkese duyurulur.[34]

Sofya'da Mart 1875'te, Mankalya'da Ekim 1875'te birer maarif komisyonu kurulur. 1876'da Tulça, Eski Cuma, Ivranya, Silistre, Hacıoğlu, Pazarcık ve Tutrakan kasabalarında maarif komisyonları vardır. Üyeleri müftüler, naipler, müderrisler, rüşdiye öğretmenleri, kalemiye mensupları ve yerli ileri gelenlerdir[35].

4. Din ve Ahlak Ders Kitapları

Meclis-i Maarif-i Umumiye ve MaarifNezareti, İmparatorluğun dört bir yanındaki mekteplereElifba, Ahlak, İlmihal, Tecvit, Malümat-ı Nafia Risalelerini, Kur'an-ı Kerim ciltlerini, Amme ve Tebareke cüzlerini ya da başka cüzler gön-

31 Tuna gazetsi, sayı 615, 3 Ekim 1871.

32 Tuna gazetesi, sayı 809, 12 Eylül 1873.

33 *Tuna Vilayeti Sıbyan Mekteblerine Dair Talimat*, Rusçuk, Tuna Vilayeti Matbaası, 1291 (1874), m. 23; BMK, Or. b., Ruse 76/4, s. 40; Tuna gazetesi, sayı 839, 2 Ocak 1874.

34 BMK, Or. b., Vidin 117/4, s. 24; Tuna gazetesi, sayı 830-845, 28 Kasım 1873 – 31 Ocak 1874.

35 Tuna gazetesi, sayı 956, 16 Mart 1875; sayı 1019, 5 Kasım 1875; sayı 1035, 7 Ocak 1876; sayı 1041, 28 Ocak 1876; BMK, Or. b., F. 112, gömlek 3352, s. 34; *Salname-i Vilayet-i Tuna*. Rusçuk, Tuna Vilayet Matbaası, 9. Defa, 1293 (1876), s. 75, 76, 129-130.

dermiştir[36]. 1866-1877 yıllarında aynı risaleler, cüzler ve Kur'an-ı Kerim ciltleri Lom kazasına bağlı Bereket, Ali Paşa, Nusretiye, Fevadiye, Raşidiye köylerine; Belogradçık, Hırsova, İvraca, Lom, Lofça Mahmudiye, Rusçuk, Sofya, Sünne ve-Tulça şehirleriyle kasabalarındaki mekteplere ulaştırılır. Bunların bir kısmı fakir öğrencilere badeva dağıtılır, bir kısmı satılır ve birkaç nüsha okul kütüphanesi demirbaşına kaydedilir[37].

Temmuz 1875'te Vilayet Maarif Komisyonu Cevahir'ül-İslam Risalesi, Mal*ü*mat-i Nafia Risalesi ve Osmanlı Tarihi Risalesinden toplam 500 kopyayı Maarif Nezareti'nden ister. Şimdilik bunları alıp almadığı belli değildir. Ama bu komisyonun tercih ettiği din ve ahlak risalelerinin *içeriklerini* ÉmileDurkheim'inanlattığıiman temelleri, ahiret ve dünya düzeni, millet mensubiyeti, ortak geçmiş, genel toplumsal değerlerle yükümlülükler gibi unsurlara göre ayrı ayrı gruplara ayırarak ilginç sonuçlarortaya koyulmuştur.Ayrıca bu risalelerdeki bazı soruları XVI. yüzyılda yazılan ve yıllarca okutulan Mızraklı İlmihal risalesindeki[38] din akaitlerinin ayrıntılı izahları ve ahlak öğütleriyle karşılaştırılmıştır.

Çocuklar, ilk hatimle birlikte Mızraklı İlmihal, Malumat-ı Nafia, Cevahir'ül İslam ve İlmihal risalelerinde ilk sayfalarda yer alan "Eşhedü enlâ ilâheillallâhveeşhedü enneMuhammedenabdühû verasûlühü" ve "Amentü billahivemelâiketihivekütübihî verusülihî ve'lyevmi'l-âhirivebi'l-kaderi, hayrihî ve şerrihimina'llâhiteâlâ" gibi tevhit ve şehadet kelimelerini ezberlemektedir[39]. Vilayet Maarif Komisyonu'nun seçtiği risalelere göre öğrenciler Allah'ın bâkî, sonsuz, kadim, cami, kemal, yaratıcı gibi sıfatlarını öğrenmelidir. Mızraklı İlmihal risalelerinde ayrıntılı olarak açıklanan ve Arapça ifadeleriyle gösterilen birçok sıfat[40]büyük mekteplerde okutulan risalelerin dışında kalır.

36 BMK, Or. b., Ruse 8/131; OAK 60/76, s. 2b; BOA, İ. MVL,Dosya91,G**ö**mlek1865, 22 Mart 1847; A.MKT.Dosya84, G**ö**mlek47, 7 Mayıs 1847; İ. MVL, Dosya280, G**ö**mlek10938, 2 Ağustos 1853; İ. MVL, Dosya313, G**ö**mlek13100, 23. 8. 1854; A.MKT.NZD, Dosya316, G**ö**mlek12, 25 Haziran 1860; A.MKT.MHM. Dosya295, G**ö**mlek35, 25 Mart 1864; A.MKT.MHM, Dosya300, G**ö**mlek84, 22 Mayıs 1864; MVLDosya995, G**ö**mlek36, 2 Ağustos 1864; MVLDosya1006, G**ö**mlek101, 18 Mart 1865; MVLDosya717, G**ö**mlek32, 9 Ocak 1866; Yahya Akyüz, "**İlk Öğretiminde Yenileşme Tarihinde Bir Adı**m: Nisan 1847 Talimatı", s. 27; Mahmud Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihce-i Teşkilat ve İcraatı -XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, s. 54-55, 75, 98; Aziz Berker, *Türkiye'de İlk* Öğ*retim*, s. 86-87; Selçuk, Akşin Somel, *The Modernization of Public Educationin the Ottoman Empire 1839-1908*, p. 59-60, 74.

37 BMK, Or. b., OAK, 25/1,s. 99; Vidin 117/1, s. 63; F. 26, gömlek 8850, 8852; F. 26A, gömlek 4132, s. 85; F. 31, gömlek 442; F. 31, gömlek 515; F. 31, gömlek 758-759; F. 31, gömlek 1125; F. 112, gömlek 3461; F. 112, gömlek 4174; F. 112, gömlek 3269, s. 12; F. 112, gömlek 3352, s. 34; F. 169, gömlek 3020; F. 169, gömlek 4718.

38 HaticeKelpetin, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı* İslam *Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 140.

39 *Mızraklı* İlmihal, İstanbul, s. a., Matbaa-i Amire,s. 3, 56-61;"Cevahir'ül **İslam"**, *Mızraklı* İlmihal, İstanbul, s. a., Matbaa-i Amire,s. 8-9; Ahmet CevdetPa**ş**a, *Mal*ü*mat-i Nafia*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1286 (1870), s. 1-4; **İ***lmihal*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1290 (1873), s. 5.

40 "Cevahir'ül-İslam". *Mızraklı* İlmihal, s. 3; Ahmet CevdetPa**ş**a, *Mal*ü*mat-i Nafia*, s. 2; *Mızraklı* İlmihal, s. 56-60.

Küçük kızlarla erkekler 5 vakit namaz, Ramazan orucu, zekât ve hac gibi farzları öğrenmelidir. Mızraklı İlmihal risalesinde bu fazlar ve onları bozan şartlar ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Ama ilmihal risalesinde namazın nasıl kılındığı anlatıldıktan sonra oruç, zekât ve hac farzlarına sınırlı olarak yer ayrılır. Çocukların bu farzları bozan ve ahirette cezaya yol açan tüm yanlış hareketleri ve davranışları bilmelerinin gerekliliği görülmez. Öğretmenlerin gösterdiği namaz hareketlerini takip etmeleri yeterlidir. İlmihal risalesinde namazın İslam mensubiyetininıspatlanmasında, bireyin topluluk gelenekleriyle törenlerine katılmasındave aile kimliğinin korunmasında bir araç olduğu vurgulanır[41].

Mızraklı İlmihal, Ahlak, Cevahir'ül İslam ve Terbiye-i Etfal Risalelerinde aynı ahlak değerleri ve davranışları sıralanır. Bunlar; adaletlilik, samimiyet, sadakat, sözünde durma ve sözünü yerine getirme, hayırseverlik, merhamet, şefkat, gayret, çömertlik, hikmetve olgunluk, girişkenlik, güler yüzlülük, bilgiler edinme merağı, cesurluk,alçakgönüllülük, ölçülülük ve kanaattir[42]. Kötü davranışlar ve alışkanlıklar şunlardır: Yalancılık, hırsızlık, iftira, dedikodu, ikiyüzlülük, haset, kin, fesatlık, gurur, kıskançlık, açgözlülük, cimrilik, inat, küstahlık, batıl sözler söyleme, muziplik, ihmalkârlık, alay etme, savurganlık ve içki **içmek**tir.[43] Müslümanlar, hataları bağışlamalı ve işledikleri suçlardan dolayı pişmanlık duymalıdır. Allah'ı övmeli ve sevmelidir. O'ndan korkmalı ve O'na itaat, şükür etmelidir. Allah'ın merhametine bel bağlamalı, anne babalara, yaşlılara, akrabalara ve **âlimlere** saygıduymalıdır. Müslümanlar komşularıyla ailelerine yardım etmeli, tembellik etmeyerek devamlı çalışmalı, elbiselerini ve vücudunu temiz tutmalıdır. Haram şeylerden kaçınarak ahiretin saadetini amaçlamalı, ama işlediği günahların cezaları**n**ı da kabul etmelidir[44].

Söz ettiğim risaleler aynı ahlak değerlerini ve davranışlarını kapsarsa da, insanı yükselten ya da alçaltan alışkanlıkların sonuçlarını farklı bir yaklaşımla tasvir etmektedir. Mızraklı İlmihal risalesindeahlak değerleriyle farzların ihmalinin cehenneme en kısa yol ve Allah'ın cezasına sebep olduğu ileri sürülmektedir. Herhâldebu tehdit güzel ahlakın aşılanması için yeterlidir. Ahlak risalesinde ise Allah'ın insana düşünme belleme yeteneklerini verdiği vurgulanır. Dolayısıyla herkes kötülük ve iyiliği ayırt etme alışkanlığını edinip insaniyete riayet etmelidir. Müslümanların güzel ahlakı şu tutumlardan belli olur: Sultana sadakat ve eğitimin geliştirilmesi çabalarına minnettarlık duyma, toplumun refahı ve şerefine devamlı çabalama, ailelerine sadece din alanında değil, ticaret ve zanaat hakkın-

41 *Mızraklı* İlmihal, s. 3-40, 42-47, 90-92; **İ***lm-i*…, s. 9-16; "Cevahir'ül-İslam", *Mızraklı* İlmihal, s. 9-10, 14-15.

42 *Mızraklı* İlmihal, s. 79-80; "Cevahir'ül-İslam", *Mızraklı* İlmihal, s. 10-11; M. Sadık RifatPa**ş**a, *Risale-I Ahlak*. İstanbul. s. a., Matbaa-i Amire,s. 7-12, 14-16, 18-20, 22-23; İbrahim Edhem Paşa, *Terbiye-i Etfal*. s. a., s. l.s. 11-18, 31.

43 *Mızraklı* İlmihal, s. 80-90; M. Sadık Rifat Paşa, *Risale-i*…, s. 6, 8-12, 14-15; İbrahim Edhem Paşa, *Terbiye-i Etfal*, s. 13, 17-18, 20, 25.

44 *Mızraklı* İlmihal, s. 45-46; "Cevahir'ül-İslam", *Mızraklı* İlmihal, s. 10; M. Sadık Rifat Paşa,*Risale-i*…,s. 5-6, 10, 14-15, 17-18; İbrahim Edhem Paşa, *Terbiye-i Etfal,* s. 11-13, 15-21.

da bilgilerin ulaştırılması. Malümat-i Nafia risalesinde sultana ve topluma saygı besleyen Müslümanların, Bab-ı Âli ve ayrı ayrı bakanlıklar tarafından gönderilen buyruklarla talimatları yerine getirerek bunu ıspatlayabilecekleri **açıklanır**[45]. Vilayet Maarif Komisyonunun seçtiği risalelere göre Allah, bireyin teşebbüşleri hakkında karar alan bir güç değil; devlet, din, toplum ve aile uğrundaki her girişimin en önemli ve vazgeçilmez yardım edenidir.

Mızraklı İlmihal risalesine göre çocuklar, Tanrı'nın yarattığı hayvanlar, bitkiler ve cansız nesneler hakkında bilgiler edinmeden sadece ebedî ve sakin hayatın mekânı olan cennetin güzelliğini öğrenmelidir.[46] Vilayet Maarif Komisyonunun belirlediği risalelerden hiç biri ise çocukları ahiret hakkında bilgilendirmemektedir. 1869 Maarif Nizamnamesi ile Rehnüma-i Muallimin talimatına uyarak mektep programına coğrafya derslerini ekler. Terbiye-i Etfal risalesinin yardımıyla doğayı tanıtmaya çalışır.[47] Mızraklı İlmihal ve Malümat-ı Nafia risalelerinde Müslümanların geçmişi, peygamberler, kutsal kitaplar, Muhammed'in özü, dört halifenin ve dörtfakihin adları gibi detaylar bildirilmektedir. Malümat-ı Nafia risalesi Hristiyanlık, Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ve Musevilerle Müslümanlar arasındaki ilişkiler ile ilgili paragrafları da kapsamaktadır. Çocuklar, cihadın anlamı ve Şiilik mezhebi hakkında da bilgiler edinmektedir[48].

Tespit edilen benzerliklerle farklar şu sonucu ortaya koymaktadır: Vilayet Maarif Komisyonu, çocukları iman ve ibadetle birlikte toplumun yaşadığı çevre, vatan, mezhepler vemilletler hakkında eğittikten sonra onlara sultana sadakati ve Bab-ı Âli'nin emirlerine itaati aşılamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, belki Fransa'da hâlâ tartışmalı bir aydın ve devlet adamı olan François Guizot'un görüşlerinin Tanzimat ortamında gerçekleştirilmesine ve Émile Durkheim'in betimlediği lâik ve dinî ahlakın başarıyla uzlaştırılmasına bir örnektir.

5. Tuna Vilayetindeki Mektepler

Tuna Vilayeti mekteplerinin sayısıyla ilgili verileri hem 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı öncesi ve sonrası hazırlanan istatistik belgelerinden derlenmiştir. Kaynaklararasında 1894-1895 ders yılında Bulgaristan Prensliği'ndeki okulların istastistik rehberi de yer almaktadır. Kriterler net olarak belirtilmeden tüm okul binaları "eski" ve "yeni" diye iki gruba ayrılmıştır. Ama, 1878'den sonra prenslikte ayakta kalan rüşdiye binalarının inşaat tarihleri araştırılarak şu tespit edildi: Ekim 1865'te tamamlanan Hacıoğlu Pazarcık rüşdiye binası "eski" olarak nitelenmiştir.[49]1894-1895 ders yılında eski binalara sahip olan mektepler, herhâldeTuna

45 Cevdet Paşa, A. Malümat-i..., s. 17-18; M. Sadık Rifat Paşa, *Risale-i*…, s. 2, 4, 10, 16.
46 *Mızraklı* İlmihal, s. 40-42, 60.
47 İbrahim Edhem Paşa, *Terbiye-i Etfal*, s. 34-123.
48 *Mızraklı* İlmihal, s. 2-3, 50-52, 60-62, 69, 71-72; Ahnet CevdetPaşa, *Mızraklı* İlmihal, s. 5-9, 13-14.
49 Hacıoğlu Pazarcık'taki rüşdiye binasının inşaatı Ekim 1865'te tamamlandı (Tuna gazatesi, sayı: 36,3 Kasım 1865; Статистика за училищата... **Т**. 2, с. 30).

vilayeti zamanında da eğitim öğretim gören Müslüman çocuklarını da barındırmıştır.

Eldeki veriler özetlenecek olursa Sofya ve Niş sancaklarındaki, Belogradçık, Lofça, Mankalya, Mecidiye, Plevne, Tulça ve Vidin kazalarındaki mekteplerle ilgili bilgilerin eksik oldukları fark edilir.

Babadağ, Balçık, Berkofça, Hezargrad, İvraca, Nikbolu, Rahova, Rusçuk, Selvi, Tırnova, Varna ve Ziştovi kazalarındaki mekteplerin sayısı ile tüm Müslüman köylerinin sayısını karşılaştırarak mektep oranının yüzde 50'yi geçmediği tespit edilmiştir. Verilere göre Hacıoğlu Pazarcık, Eski Cuma, Prevadi, Silistre, Tutrakan, Şumnu kazalarındaki mektep oranının yüzde 50'den fazla olmasıyla birlikte Lom, Maçin, Osman Pazarı, Köstence, Hırsova kazalarında yüzde 92 ve yüzde yüz arasında değişmektedir (Ek 4).

Mektep oranının yüksek olması, her bir Müslüman köyünde ya da ayrı ayrı köy mahallelerinde birer mektebin olduğu tahminine yol açar. Ama bazen mektepler boştur ve binaları yıkılmaya yüz tutmuştur. Mayıs 1865'te Şumnulu Hacı Davud Efendi Silistre, Şumnu, Hezargrad ve Eski Cuma kazalarında bu duruma tanık olur. İstanbul'a gönderdiği mektubunda öğretmenleri olmayan çocukların din akaitlerini öğrenmeden mahrum kaldıklarını belirtir.[50]

Herhâlde, sadece köy çocuklarından bazıları okula gitmiştir. Örneğin, Osman Pazarı kazasına bağlı ve 80 Müslüman erkeğin yaşadığı Yeni Mahalle, Timurciler, Veledler, Karabahşi, Hadır Sipah, Teke-i Cami köylerinde öğrenci sayısı 5-14 erkek çocuğu arasındadır. Aynı özellik 240 Müslüman erkeğin yaşadığı İlyas Kara, Kuru Veli, Bahadırlar, Mestan-i Kebir, Karahıdırlar köylerinde de ortadaydı. Oradaki öğrenci sayısı 12-40 erkek çocuğu arasında değişmektedir. Müslüman erkek nüfusu 300 kişi olan Doğanlar köyündeki öğrenci sayısı ise150 Müslüman erkeğin yaşadığı Sadıklar köyündeki öğrenci sayısına eşittir[51].

Birçok Müslüman çocuğu şehir ve kasabalardaki mektep derslerine de devam etmemiştir. Mart 1864'te İkinci Ordu müfettişi Sabri Paşa Vidin Rüşdiyesi'ndeki yıllık sınavlardan sonra şehir mekteplerini de denetler. Vidin'de kalabalık Müslüman nüfusu yaşamasına rağmen mekteplerde sınırlı sayıda öğrenci bulunduğu tespit edilmiştir. Sabri Paşa, öğretmenleri yanına çağırarak sultanın eğitim alanındaki çabalarını anlatır ve Müslüman ailelerinin çocuklarını okula başlatması gerektiğini vurgular. Temmuz 1865'te Plevne'yi ziyaret eden Midhat Paşa aynı sorunla karşı karşıya kalır[52].

Tuna vilayetinin 1872 salnamesi, Niş sancağındaki veBreznik, Etropole, İsakça, Köstence, Mahmudiye, Mecidiye, Sünne, Teteven gibi şehir ve kasabalarında-

50 BOA, MVL, Dosya1013, G**ö**mlek42**,** 16 Mayıs 1865.

51 BMK, Or. b., F. 112, gömlek 4191; *Salname-iVilayet-iTuna*, Rusçuk,Tuna Vilayeti Matbaası, 1290 (1873), s. 257-263.

52 BMK, Or. b., OAK 60/76, s. 2б;Tuna gazetesi, sayı 21, 21 Temmuz 1865.

ki mektepler hakkındaki verileri kapsamamaktadır. Kalan şehirlerle kasabalarda toplam 236 mektep binaları vardı (Ek 5)[53]. Ama Müslümanların sayısı ve mekteplerin sayısı arasında belli bir bağlantı yoktur. 1865'te 10756 kişilik bir Müslüman topluluğunun yaşadığı ve vilayet merkezi olan Rusçuk'ta sadece 9 mektebin olması mümkün değildir. 1873 verilerine göre 2844 Müslüman erkeğin yaşadığı Varna'da 12 mektep vardır[54]. Ayrıca Rusçuk'taki Boyalı Cami, Dana Usta Camisi ve Kadı Camisine bağlı olan mekteplerin ders odaları 6, 19 ya da 24 metre karelik bir alana sahiptir. Odaların yüksekliği 2-2,5 metreliktir[55]. Bu nedenleodaların içine yerleşecek çocukların sayısı da sınırlıdır.

Gerek mekteplerin yetersiz ders alanları, gerekse bir an önce küçüklere modernleştirilen toplum ve ahlak görüşlerinin aşılanması gereği 50-60 çocuktan fazla okuyacak büyük mekteplerin kurulmasına sebep olmuştur. Belki Rusçuk'taki büyük mekteple ilgili ve Tuna Gazetesinin 2 Ocak 1874 tarihli sayısında yayımlanan haberi alır almaz Tulça mutasarrıfı Fahri Bey bu tipten bir okul açmaya kalkmıştır. Şubat 1874'ten sonra Tulça Belediye Meclisi'ni, inşaat için gerekli tutarın toplanmasına teşvik ederek, Aralık 1875'te binayı resmi bir törenle açmıştır[56].

Samokov kaymakamı ve ileri gelenleri "büyük mektep" girişimini destekleyerek eski mahkeme arsası üzerinde bir tarafta kızların, diğer tarafta erkek çocuklarının okuyabileceği bir okul inşa etmişlerdir. Bina 1874'ün sonuna doğru hazır olmuştur. Herhâlde gerekli ders kitapları ve usul-i cedid yöntemini uygulayacak öğretmenin Samokov'a gelmesinden sonra Temmuz 1875'te mektebin resmi açılışı da yapılmıştır[57]. İnşaatı Ekim 1875'te başlatılacak Tutrakan büyük mektebi, Şubat 1875'te kaza kaymakamı Raşid Bey'in girişimi ve himayesinde kurulmuştur[58]. Kasım 1875'te Mankalya kaymakamı Mehmet Şükrü Efendi kasabadaki maarif komisyonunu çalıştırarak, Ocak 1876'da Sofya Maarif Komisyonu eski bir mahkeme binasını onararak bu tipten birer büyük mektep açmışlardır[59]. 1876'da Prevadi'de iki büyük mektep vardır[60].

Ama bu mekteplerde Ahlak, Cevahir'ül-İslam, İlmihal ve Terbiye-i Etfal risalelerinin okutulup okutulmadığı belli değildir. Tuna Gazetesi, çocuklarınhüsnühat derslerindeki başarısını vurgulayarak aynı zamanda Samokov müftüsünü ve onu destekleyen "maarif düşmanı" Aziz Efendi'yi büyük mekteplere muhalefetlerinden dolayı uyarır. Bu görüşlerin müftülük makamına ve görevlerine yakışmadığını da ileri sürer[61].

53 *Salname-i Vilayet-i Tuna, Rusçuk, Vilayet Matbaası, 5. Defa*, 1289 (1872), s. 108-113.
54 Tuna gazetesi, sayı:24, 11 Ağustos 1865; *Salname-i Vilayet-i Tuna,* 1290 (1873), s. 283.
55 Статистика за училищата..., Т. 2, с. 126
56 BMK, Or. b., F. 112, gömlek 4 056, s. 13;Tuna gazetesi, sayı:932, 15 Aralık 1874.
57 Tuna gazetesi, sayı: 936, 1 Ocak 1875; sayı 987, 9 Temmuz 1875.
58 Tuna gazetesi, sayı: 1015, 15 Ekim 1875.
59 Tuna gazetesi, sayı: 1019, 5 Kasım 1875; sayı 1 069, 12 Mayıs 1876;sayı 1 041, 28 Ocak 1876.
60 *Salname-i Vilayet-i Tuna, Rusçuk, Vilayet Matbaası,* 9. Defa, 1293 (1876), s. 127.
61 Tuna gazetesi, sayı: 936, 01 Ocak 1875; sayı990, 20 Temmuz 1875; sayı 1069, 12 Mayıs 1876.

6. Din ve Ahlak Eğitimine Bir Örnek

Eldeki belgeler, 1864'te Tuna vilayetine bağlanan Hacıoğlu Pazarcık kasabası ve kazasındaki bazı mekteplerde Şubat-Mart 1858 dönemindeki eğitime ışık tutmaktadır. Mektepler arasında 41 köy okulu ve Hacıoğlu Pazarcık'ta bulunan 3 okul yer almaktadır[62]. Çocukların isimleriyle dersleri, öğretmenlerin adları ve yıllık ücretleriyle ilgili veriler herhâlde Maarif Nezaretinin emri üzerine derlenip toplanmıştır[63].

Belgedeki öğrencilerin sayısı 481 erkek ve 197 kız çocuğudur. Bunların aralarındaki 22 çocuğun derslerigerek gelişigüzel yazılıştangereksede silik mürekkepten ötürü tespit edilememiştir. Toplam 63 çocuğun Kuran-i Kerim'i okuduğubelirtilmiştir. 165 erkek ve kız çocuğuElifba ve Ebcedokumuş, diğer 42 öğrenci dualarla Fatiha suresini ezberlemiştir. Kuran'i Kerim'in son 22 suresini okuyan çocuk sayısı 71 kadardır. Çocukların 187'si Amme cüzünü, onlardan 38'i Tebareke suresini, on biri Kadsem suresini ve altısı 26. cüzü, başlıkları verilmeyen birer sureyi okumaktadır. Toplam 5 öğrenci Vezzariyat suresini ve 6 öğrenci Yasin suresini ezberlemektedir. Kur'an-ı Kerim'in 13. Cüzü2 erkek çocuğu tarafından;12, 17 ve 25 numaralı cüzler birer kız çocuğu tarafından okunmaktadır. Sacede 9 erkek öğrencisi birinci hatmi tamamlamışlardır. İkinci hatimle birlikte 3 öğrenci ilmihal, 17 öğrenci tecvit okumaktadır. Toplam 22 erkek çocuğu hüsnühat derslerine katılmaktadır. Aralarından bir öğrenci tecvit, 7 öğrenci ilmihal, 2 öğrenci ise tevcitle sarf okumaktadır (Ek 6).

Özetlenen veriler şu sonuçları ön plana koymaktadır: Elifba ve Ebcedharflerini, dualarla Fatiha suresini ezberleyen çocukların oranı %30, Amme cüzüne ait olan bir sure okuyan öğrencilerin oranı ise %38'dir. Yani mektebe yeni başlayanlar ve derslerde birazcık ilerlemiş öğrenciler tüm çocukların hemen hemen üçte ikisidir. Amme cüzünü okuyan öğrenciler ile Tebareke cüzünü okuyanlar arasında sayıca önemli bir fark ortadadır. Erkek öğrencilerin %4,5'i ise okuryazardır. Amme cüzü dışında Kur'an-ı Kerim'in başka cüzlerini okuyanların ve ilk hatmi tamamlayanların sınırlı sayısı çocuklardan çoğunun 30. cüzünü bitirdikten sonra mektebi terk ettiklerinin bir göstergesidir. Ama, çocukların dualarla Kuran-ı Kerim'in son 22 suresini ezberledikten sonra damektebi vakitsizce terk etmeleri muhtemeldir.

Bu durum çocukların tembelliğinden ya da bilgi edinme meraksızlığından kaynaklanmamaktadır. Tüm tarımsal toplumlarda günlük gerekli gıdaların üretimi bireylerin üzerine yoğunlaştıkları bir ödevdir. Ama bu özellik söz konusu bölgede geçerli miydi?

Bu sorun araştırılarak ilk önce Arnavudköy, Kadıköy, Susuz, Veli Fakih, Karlı Beyve Başbunar köylerinde yaşayan öğrenci babaları sahip oldukları topraklara

62 BMK, Or. b. F. 22A, gömlek 458.

63 списание, "Български книжици", юли 1859, част 2, с. 283.

göre yoksul, fakir, son derece dar gelirli, dar gelirli, orta sınıf, zengin, çok zengin diye yedigruba ayrıldı.[64] Tüm babaların ya da ailelerin sayısı 92 kadardır. Tarımsal emlakları tespit edilemeyen ailelerin oranı üçte bir civarındadır. Efendi, molla, ağa, usta, çavuş ve muhtar olarak kaydedilen bazı babalar ise ayrı olarak belirtilmiştir.

Yoksul babalar çocukları mektebe göndermemiştir. Fakir aileler çocuklarını ender hâllerde okula başlatmıştır. Bunlar, son derece dar gelirli ailelerle birlikte altı ailedir. Toplam 41 dar gelirli, orta sınıf, zengin ve çok zengin aile, çocuklarını okula kaydettirmiştir. 12 öğrencinin babası ise muhtar, ulema mensubu, efendi, ağa, usta ve çavuştur (Ek 7).Ama 92 aileye üye olan toplam 127 çocuktan çoğu derslerinde fazla ilerlememişlerdir (Ek 8). Bu özellik, çocukların aile mensubiyeti iledersleri arasında kesin bir bağlantının olmadığını ıspatlamaktadır. Tüm tarımsal toplumlara özgü etkenlerin Hacıoğlu Pazarcık kazasındaki okulların terk edilmesindede geçerli olduğu görülmektedir.

1874'te hazırlanan Kadıköy nüfus ve emlak defterlerinden faydalanılarak 1858'de yerli mektepte okuyan bazı çocukların meslekleri tespit edildi. Aynı defterler 1858-1860 doğumlu birkaç erkeğin meslekleri hakkında da bilgiler sunmaktadır.[65]

Şubat-Mart 1858'de öğrenci olan 32 erkek çocuktan dokuzunun mesleği belli değildir. 1874'te fakir ailelere mensup iki çocuk çapacı, orta sınıf bir ailede dördüncü erkek çocuğu olan başka bir öğrenci arabacıdır. Kalan 20 öğrenci tarımla uğraşmaktadır. Babaların emlaklarına ya da sonradan satın aldıkları topraklara göre iki öğrenci son derecedar gelirli, dördü dar gelirli, üçü orta sınıf ailelere mensuptur. 7 çocuk zengin ve çok zengin ailenin üyeleridir. Butün bu öğrenciler Amme cüzünü okumuşlardır.

1874'te tarımla uğraşan öğrencilerden biri hatim yapmış, ama eğitimine devam etmemiştir. Çingene olan bu çocuğun babası Kadıköy'deki Kıpti topluluğun en zengin insanıdır, ama köy çapında son derece dar gelirli bir ailedir. Belki topluluğun önderi olarak çocuğunu da mektebe devam ettirmiştir.

Babaları zengin ve 1874'te çiftçi olan iki erkek çocuğu, Hasan bin Mehmet ve Ömer bin Murat, 1858 yılında 12 ve 9 yaşındayken Tebareke cüzünü okumuşlardır. Ailesinin ilk erkek çocuğu olan Hasan bin Mehmet herhâlde derslere fazla gayret göstermemiş, ama ailesinin isteği üzerine mektebe devam etmiş ve 12 yaşını doldurduktan sonramektebi bırakmıştır. Ailesinin ikinci erkek çocuğu olan Ömer bin Murat ise babasıyla biraderine yardım etmek zorunda olduğu için okuldan ayrılmıştır.

64 Bu 7 grubu oluşturmak için ilk önce Hacıoğlu Pazarcık kazasına bağlı 39 köyde yaşanan Müslüman ailelerinin 1874'te işledikleri toprakların mali değerlerini araştırdım. Öğrencilerin babaları testip etmek için aynı köylerin 1874 nüfüs defterlerini de ayrıntılı olarak inceledim (Христо Гандев и Гълъб Гълъбов, **Турски** извори за българската история. Т. 2., София, АИ „Марин Дринов", 1959, с.111-271).

65 Христо Гандев и Гълъб Гълъбов,**Турски** извори …, Т. 2, с. 43-51, 55, 202-208, 210.

Yine çiftçi olan Said bin Ahmet 1858yılında 14 yaşındayken Vezzariyat suresini okumuştur. Ailesi dar gelirli olan Said yaşına göre mektebi çoktan terk etmesi gerekirdi. Ama mektebe devam etmesi için herhâlde başka bir sebep vardır. İki kız öğrencinin babası Ahmet adıyla kaydedilmiştir. Herhâlde biri Said'in kız kardeşidir. Mektebe beraber giderken ve onu beklerken Said derslere de katılmış, ama eğitimine devam etmeyi amaçlamamıştır.

1874'te Kadıköy nüfus defterine kaydedilen 1858-1860 doğumlu erkek çocuğu 23 kişidir[66]. Altısının mesleği belli değildir. Dördü çiftçi, üçü hizmetçidir. Biri ise sakattır.

Altı tane çocuk daha öğrenci olarak kaydedilmiş, ama okulları belirtilmemiştir. Birisi Musa bin Hasan'ın üvey oğludur. Dar gelirli ve orta sınıf ailelere mensup olan diğer iki çocuğun biraderleri çiftçidir. Çok zengin bir ailenin üyesi olan bir öğrenci ailenin dördüncü erkek çocuğudur.

Mektebi bitirip 1874'te eğitimine devam eden iki öğrenci ailelerinin ilk erkek çocuklarıdır. Ama birinin babası hastadır. Diğerinin ise 2 ve 3 yaşında iki erkek kardeşi vardır. Belki, ikinci defa evlenen babası eşinin ısrarı üzerine tarlaları küçüklere bırakıp ilk çocuğunu okutmuştur. Dar gelirli bir ailenin ikinci ve üçüncü çocuğu olan üç erkek babalarının emlaklarından pay alamayacakları düşüncesiyle eğitimlerine devam etmeyi tercih etmişlerdir.

Araştırılan örneklere göre mektebe başlayıp bitirme ve eğitime devam etme gündelik yaşamı etkileyen sıradan etkenlere bağlıdır. Babaların vasiyetlerine ya da geleneklere göre dar gelirli ve orta sınıf ailelerde ilk doğan erkek çocuk kadılara başvurmadan emlakları sahiplenmektedir. Ailedeki diğer erkek çocuklar değişik bir meslek edinmelidir. Bu prensip üvey çocuklar için de geçerlidir. Zengin ve çok zengin ailelerde belki en çok üç oğul toprağın işlenmesine katılırken dördüncüsü farklı meslek seçmelidir.

Ne çiftçilerin ne de arabacıların mektebe devam edip bitirmesi gerekir. Onlar beş vakit namaz için gerekli duaları ve sureleri ezberleyip okulu terk eder. Böylece, tarımla uğraşan Müslüman topluluğu geçinimine önem vererek ilk eğitime son derece pragmatik yaklaşıp geleneksel öğretimin en faydalı unsurlarını benimser.

Tuna vilayeti mektepleriyle ilgili kaynaklar, sadece bölgedeki ilköğrenim hakkında bilgiler vermiyor, çok enteresan sonuçların da tespit edilmesini sağlıyor. Tuna vilayetinde ilk eğitim reformları 1873'ün sonbaharında başlatılmıştır. Sonrakiüç yıl içinde bazı şehirlerle kasabalarda hem yazı alıştırmalarına hem de çağdaşlaştırılmış din ve ahlak görüşlerine önem veren büyük mektepler kurulur. Ama 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı'ndan önce öğrencilerin Vilayet Maarif Komisyonu'nun seçtiği din ve ahlak risalelerini okuyup okumadıkları belli

66 Христо Гандев и Гълъб Гълъбов,**Турски** извори …, Т. 2, с. 204-207.

değildir. Bu risalelerin yardımıyla çocuklara iman ve ibadetle birlikte toplumun yaşadığı çevre, vatan, mezhepler ve milletler hakkında bilgiler verilir, sultana sadakat ve Bab-ı Âli'nin emirlerine itaat aşılanır. Bu yaklaşım François Guizot'un görüşlerinin Tanzimat döneminde gerçekleştirilmesine ve Émile Durkheim'in betimlediği lâik ve dini ahlakın başarıyla uzlaştırılmasına bir örnektir. Yerli Müslüman topluluğunun ilk eğitime yönelik pragmatik yaklaşımı Tuna vilayetinin kurulmasından önce vardır. Bab-ı Âli'nin buyruklarını tamamıyla yerine getiren ve özel girişimlere hakkı olmayan ilk valisi Midhat Paşa, istediyse de, ilk eğitimi geliştiren belli tedbirler alamamıştır. Çocukların çoğu Amme cüzünü okuduktan ya da beş vakit namaz için gerekli duaları ezberledikten hemen sonra mektepleri terk etmişlerdir. Böylece başka derslerden haberdar olmamış, genel ahlak değerleri ise gündelik yaşamdan öğrenilmiştir.

EK 1:

ÉMİLE DURKHEİM'İN LÂİK AHLAKI

	Toplum	
	Lâik ahlak	
Toplumun otoritesine saygı	Genel toplumsal değerler	Yükümlülükler
Öz tavır olarak kavranıp düşünülerek gönüllüce kabul edilmektedir. Tarih ve coğrafya dersleriyle desteklenmektedir.		
	↓	
	Birey	
	Şahsî girişimler şuna yöneliktir:	
Vatan uğrunafedakârlık	Çevrenin geliştirilmesi ve bayındırlığı	Aile ve toplumun zenginleştirilmesi
	Amaç	
	Vatanın refahı	

EK 2:

ÉMİLE DURKHEİM'İN DİN AHLAKI

	Tanrı	
	Din ahlakı	
Tanrı'nın otoritesine saygı	İman ve genel toplumsal değerler	Yükümlülükler
Düşünmeden kabul etmeli. Kutsal tarih ve ahiret düzeni ile ilgili derslerle desteklenmelidir.		
	↓	
	Birey	
	Şahsî girişimler şuna yöneliktir:	
Din uğruna fedakarlık	? belirtilmemiş	Aile ve toplumun zenginleştirilmesi
	Amaç	
	Ahiret saadetine kavuşturulması	

EK3

XVI. -XIX. YÜZYILDA RUSÇUK'TAKİ MEKTEPLER

1. XVI. yüzyılda hazırlanan bir defterde geçen Mesih Voyvoda Camii'ne bağlı mektep. 1746-1747 döneminde Hacı İsmail bin Ali, faaliyette olan mektebin onarımına bir kaç dükkân ve bir evin kirasını vakfeder. 1804-1805 döneminde dükkânlar harap, ev ise satılmıştır.
2. Bosna Valisi, Defterdar Abdülbaki Paşa Camii'ne bağlı ve 1615 yılı civarında kurulan mektep. 1733'te öğretmenin günlük maaşı 4 akçedir. Mektep Ocak 1831'de de açıktır.
3. Mehmet bin Receb Camii'ne bağlı ve 28 Ocak 1693'te kurulan mektep. Öğretmenin günlük maaşı 6 akçedir. Mektep 1840'ta da açıktır.
4. Tabakhane Camii'ne bağlı mektep1642-1643 tarihli bir belgede geçer. Mektep 1840'ta da açıktır.
5. Ürtmaç (İbrahim Ağa) Camii'ne bağlı mektep herhâlde XVII. yüzyılda kurulmuştur. Mektep 1840'ta da açıktır.
6. Sefer Çavuş Mektebi 26 Nisan 1727 ve 19 Nisan 1772 tarihli iki belgede geçer.
7. Sinan Bey Mektebi 29 Kasım 1731 tarihli bir belgede geçer.
8. İbrahim Paşa Camisi'ne bağlı mektep 1733-1734 döneminde yazılan bir belgede geçer. Mektep 1840'ta da açıktır.
9. Kuzi Hacı Hüseyin Ağa Camii'ne bağlı mektep herhâlde 1744 yılında kurulmuştur. Öğretmenin aylık maaşı 1 kuruştur. Mektep 1840'ta da açıktır.
10. Hacı Mehmet Ağa (Gümrükçü) Camii'ne bağlı mektep. Binası 20 Mayıs 1746'da vakfedilen bir tutarla onarılmıştır. 1804-1805 döneminde öğretmenin aylık maaşı 1 kuruş 5 paredir. Mektep 1894-1895 ders yılında da açıktır.
11. 1756'da yazılan bir belgede geçen Nikhisar Hacı Halil Camii'ne bağlı mektep 1758-1759 döneminde hazırlanan bir belgede kaydedilmiştir. 1804-1805 döneminde öğretmenin aylık maaşı 2 kuruştur. 14 Temmuz 1828'den sonra bu mektep Burmalı Camii'ne bağlanmıştır. Mektep 1840'ta da açıktır.
12. 1828-1829 Rus-Osmanlı Savaşı'ndan sonra Davud Ağa Vakfı'na bağlı mektep. İlk önce Eskicizade Hacı Ahmet Camii'ne bağlıdır. 1777 yılında öğretmenin günlük maaşı 6 akçedir. 1805'ten sonra Hacı Memiş birkaç dükkândan aldığı 5 kuruşluk aylık kirayıöğretmen maaşı için vakfetmiştir. Öğretmen camide imamlık görevini de yerine getirmektedir.

13. Herhâlde XVIII. yüzyılın sonunda kurulan Kara Ali Camii'ne bağlı mektep 1894-1895 ders yılında da açıktır.
14. Tirsiniklizade İsmail Ağa tarafından 1 Nisan 1805 tarihli vakıfname ile kurulan mektep. Öğretmenin yıllık maaşı 300 kuruştur. Halifenin yıllık maaşı 50 kuruştur. Her yıl hasır, odun ve kömürün satın alınması için vakıf gelirlerinden 60 kuruş ayrılmıştır.
15. Kudişzade Camii'ne beğlı mektep 1804-1805 dönemindeyazılan bir belgede de geçer. Öğretmenin aylık maaşı 2 kuruştur.
16. Hacı Bekir Camii'ne bağlı mektep 1804-1805 döneminde yazılan bir belgede geçer.
17. Hacı Yusuf (Kubeli ya da Kapulu) Camii'ne bağlı mektep 1804-1805 döneminde vakıf bütçesine eklenen tarihsiz bir kayıtta geçer. Hacı Abdiş Ağa 13 Haziran 1808 tarihli bir vakıfnameyle evinden alacağı kirayı mektebe vakfeder. Sonraki yıllarda ev yıkılır ve 1840'ta mektep kapalıdır.
18. Alanyalı Mustafa Paşa Camii'ne bağlı mektep 2 Şubat 1832'den önce eski bir mektep binasının arsası üzerinde inşa edilmiştir. Öğretmenin aylık maaşı 40 kuruştur. Her yıl odun ve kömürün alınması için vakıf gelirlerinden 30 kuruşluk bir tutar ayrılır. Mektep 1840'ta da açıktır.
19. Mirza Said Paşa (Boyalı) Camii'ne bağlı ve caminin alt katında bulunan mektep 1839'da inşa edilmiştir. Mirza Said Paşa 1833-1839 yıllarında Silistre eyalet valisidir. Mektep 25 Haziran 1870'te çıkan yangına maruz kalır. Camiyle birlikte yeniden inşa edilir. 1894-1895 ders yılında faaliyettedir.
20. Elçioğlu Camii'ne bağlı mektep 1840'ta açıktır.
21. Hacı Musa Camii'ne bağlı mektep 1840'ta açıktır.
22. Hüseyin Efendi Camii'ne bağlı mektep 1840'ta açıktır.
23. Kuzi Hacı Hüseyin Ağa Camii'ne bağlı başka bir mektep 1840'ta açıktır.
24. Benli Camisi'ne bağlı mektep 1840'ta açıktır.
25. Kadı Hacı Hüseyin Camii'ne bağlı mektep XIX. yüzyılın ilk yıllarında inşa edilmiş ve 1894-1895 ders yılında da açıktır.
26. Dana Usta Camii'ne bağlı mektep 1840'ta açıktır ve 1894-1895 ders yılında da faaliyettedir.
27. Tombul (Hussameddin) Camii'ne bağlı mektep XIX. yüzyıl boyunca faaliyettedir.

EK4

TUNA VİLAYETİNDEKİ KÖY MEKTEPLERİNİN SAYISI

Kaza	**Müslüman Köylerinin Sayısı**[67]	**1878'den Önceki Kaynaklara Göre Mekteplerin Sayısı**[68]	**1878'den Sonraki Kaynaklara Göre Mekteplerin Sayısı**[69]	**Mektep Oranı**
Lom	14		14	100%
Osman Pazarı	85	6	75	96,42%
Maçin	14		13	92,85%
Köstence	33		31	93,93%
Hırsova	33		31	93,93%
Eski Cuma	45	33		73,33%
Tutrakan	39	25		64,10%
Şumnu	150	94		62,66%
Prevadi	79	45		58,44%
Silistre	195	102		52,30%
Hacıoğlu Pazarcık	106	20	39	55,66%
Varna	53	23		43,39%
Rahova	31		13	41,93%
İvraca	19		8	41,10%
Rusçuk	71	23		32,39%
Babadağ	37		11	29,72%
Selvi	20	5		25%
Berkofça	9		2	22,22%
Ziştovi	36	8		22,22%
Balçık	64	14		21,87%
Hezargrad	135	26		19,25%
Nikbolu	40	5		12,50%
Tırnova	116	19		16,37%

67 *Salname-i Vilayet-i Tuna*, 1290 (1873), s. 107-309.

68 Тодор Евтимов, „За състоянието на училищата в някои селища на Великотърновски окръг през 1878–1879 г.", Известия на Държавните архиви, Т. 19, 1970, с. 117-156; Статистика за училищата..., Т. 2, с. 20-44, 74, 106-134, 138-152, 219-214, 216-218, 228-246.

69 BMK, Or. b., F. 22A, gömlek 458; F. 26, gömlek 18557; Lom 19/4; F. 112, gömlek 4191; Tulça 55/20, s. 109; Şumnu 41/3; F 171, gömlek 676,s. 17; F. 175, gömlek 99.

EK5

TUNA VİLAYETİNDE MÜSLÜMAN NÜFUSU VE ŞEHİRLERLE KASABALARDAKİ MEKTEPLERİN SAYISI[707172]

Şehir/ Kasaba	1865-1866 Sayımına Göre Müslüman Kadın ve Erkeklerin Sayısı[70]	1873Verilerine Göre Müslüman Nüfusu[71]	1872 Verilerine Göre Mekteplerin Sayısı[72]
Rusçuk	10765		9
Şumnu	10076		22
Vidin		8512	12
Plevne	6974		14
Hezargrad	6678		3
Sofya	6139		8
Eski Cuma	5979		6
Ziştovi	4554		3
Nikbolu	4954		8
Silistre	4667		7
Tırnova	4414		5
Hacıoğlu Pazarcık		4383	12
Samokov	3043		4
Varna		2844	12
Lofça		2705	10
Babadağ		2555	5
Berkofça		2352	5
Lom		2026	2
Osman Pazarı		2000	7
İvraca		1594	5
Dupniçe		1453	8
Küstendil		1431	7
Tutrakan	1194		7
Balçık		1217	3
Maçin		1195	2
Selvi		1172	14
Hırsova		1127	3
Cuma-i Bala		1032	4
İzladi		935	6
Belogradçık		843	3
Prevadı		675	5
Mankalya		600	2
Rahova		471	2
Radomir		362	2
Orhaniye		222	1
Toplam			**236**

70 Tuna gazetesi, sayı 24, 11 Ağustos 1865; sayı 33, 13 Ekim 1865; sayı 34, 20 Ekim 1865; sayı 36-39, 3 Kasım –24 Kasım 1865; sayı 43, 22 Aralık 1865; sayı 152, 19 Şubat 1867; sayı 146, 29 Ocak 1867.

71 *Salname-i Vilayet-i Tuna*, 1290 (1873), s. 113, 125, 141, 155, 157, 159, 161, 165, 167, 171, 177, 183, 189, 193, 197, 209, 219, 223, 227, 235, 237, 241, 253, 257, 265, 267, 271, 273, 275, 284, 293, 297, 305.

72 *Salname-i Vilayet-i Tuna*, 1289(1872), s. 108-113.

EK 6

HACIOĞLU PAZARCIK KAZASINA BAĞLI BAZI KÖYLER VE HACIOĞLU PAZARCIK ŞEHRİNDEKİ ÖĞRENCİLERİN ŞUBAT - MART 1858'DEKİ DERSLERİ

Dersler	**Erkek**	**Kız**	**Toplam**
Elifba ve Ebcet kelimeleri	128	37	165
Dualar	13	5	18
Fatiha Suresi	13	11	24
Kuran-i Kerim'in son 22 suresi	46	25	71
Amme cüzü	125	62	187
Tebareke cüzü	24	14	37
Kadzemi cüzü	5	6	11
26. cüz	3	3	6
25. cüz		1	1
17. cüz		1	1
13. züc	2		2
12 cüz		1	1
Vezzariyat suresi	1	2	3
Yasin suresi	4	1	5
Kur'an-ı Kerim	47	16	63
İlmihal	3	1	4
Tecvit	17		17
İlk hatim	9	7	16
İkinci hatim		1	1
Hüsnühat	12		12
Hüsnühat ve İlmihal	7		7
Hüsnühat ve Tecvit	1		1
Hüsnühat, Tecvit ve Sarf	2		2
Belli olmayan dersler	19	3	22
Toplam	**481**	**197**	**678**

EK 7

ÖĞRENCI BABALARININ GRUPLARA AYRILMASI

Babanın Gelir Durumu	Arnavud Köy	Susuz	Veli Fakih	Karlı bey	Baş Bunar	Kadı	Toplam
Yoksul							
Fakir						1	1
Son derece dar gelirli	1		1			3	5
							6,52%
Dar gelirli	2	1		1		5	9
Orta sınıf	4	1		1	1	3	10
Zengin	1	2	1	1	3	7	15
Çok zengin	1	1	2	1		2	7
							44,56%
Muhtar			1				1
Çavuş	1						1
Ağa	2	1					3
Ulema		1				3	4
Efendi			2				2
Usta						1	1
							13,04%
Belli olmayan	5	1	2		3	21	33
							35,86%
Toplam	**17**	**8**	**9**	**4**	**7**	**56**	**92**

EK8
ARNAVUD KÖY, KADI KÖY,SUSUZ, VELİ FAKİH, KARLI BEYVE BAŞ BUNAR KÖYLERİNDEKİ ÖĞRENCİLERİN DERSLERİ İLE BABALARININ STATÜSÜ CETVELİ

Öğrencilerin Dersleri	Yoksul	Fakir	Son derece dar gelirli	Dar gelirli	Orta sınıf	Zengin	Çok zengin	Muhtar	Ağa	Çavuş	Ulema	Usta	Belli olmayan	Toplam
Elifba ve Ebcet			1	2	3	5	2	1	1	1	2			**18**
Dualar			1	2	1	1	2				2		1	**10**
Kur'an-ı Kerim'in son 22 suresi			1		1	1	1	1						**5**
Amme cüzü		2	1	6	6	8	4		1		1	1	27	**57**
Tebareke cüzü				1	1	2			1		1			**6**
Kadsemi cüzü					1		1						3	**5**
Vezzariyat suresi				1										**1**
İlk Hatim			1	1		1					1		2	**6**
Belli olmayan			1				1						7	**9**
Toplam		**2**	**6**	**13**	**15**	**18**	**11**	**2**	**3**	**1**	**7**	**1**	**40**	**127**

Kaynakça

Bulgaristan Millî Kütüphanesi ve Ankara Üniversitesi Dijital Veritabanları:

Takvim-iVekayi, sayı 41, 122, 137, 144, 147, 154, 158, 161, 280, 361,

Tuna gazetesi, sayı 21, 24, 33-34; 36-39, 43, 146, 152, 615, 809, 830-845, 932, 936, 956, 987, 990, 1015, 1019, 1035, 1041, 1069.

Списание "Български книжици", юли 1859 г.

BaşbakanlıkOsmanlı Arşivi:

A.MKT. Dosya 84, G**ö**mlek 47, 7 Mayıs 1847; Dosya 295, G**ö**mlek 35; Dosya 300, G**ö**mlek 84; Dosya 316, G**ö**mlek 12.

C. MF. Dosya 11, Gömlek 547; Dosya 122, Gömlek 6064; Dosya 129, Gömlek 6438; Dosya 141, Gömlek 7011.

İ. MVL, Dosya 91, G**ö**mlek 1865, Dosya 280, G**ö**mlek 10938; Dosya 313, G**ö**mlek 13100.

MVL Dosya 717, G**ö**mlek 32, Dosya 995, G**ö**mlek 36; Dosya 1006, G**ö**mlek 101; Dosya 1013, G**ö**mlek 42.

Bulgaristan Millî Kütüphanesi, Oryantal Bölümü:

F. 112, gömlek 3352, 3461, 4174, 3269, 3352, 4056, 4191.

F. 169, gömlek 3020, 4718.

F. 171, gömlek 676.

F. 175, gömlek 99.

F. 1A, gömlek 53416.

F. 22A, gömlek 458.

F. 26, gömlek 8850, 8852, 18557.

F. 26A, gömlek 4132, s. 85.

F. 31, gömlek 442, 515, 758-759, 1125.

Rusçuk Sicili R 11.

"Cevahir'ül İslam", *Mızraklı İlmihal*, İstanbul, s. a.

AKYÜZ, Yahya, "İlk Öğretiminde Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, No. 5 1994,1–47.

ATEŞ, İbrahim,"HasanPaşa'nınHatayKaramurt'takiVakıfveVakfiyesi", *VakıflarDergisi*, Cild 16, 1982, 5-26.

ATEŞ, İbrahim,"Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf ÖğrenciYurtları", *Vakıflar Dergisi*, Cild 15, 1982, 29-100.

AYDIN, Mahir, "Ahmed ÂrifHikmetBeyefendi'ninRumeliTanzimatMüfettişliğiveTeftiş Defteri", *Belleten*, Cilt LVI, No 215, 1992, 69-165.

BAYRAK (Ferlibaş), Meral and Meryem Kaçan ERDOĞAN, "Rusçuk'ta Osmanlı Vakıfları", Meral Bayrak (ed.) *Osmanlı İdaresinde Bir Balkan Şehri Rusçuk*, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2012, 169-225.

BAYRAK (Ferlibaş), Meral, "Ruscuk'taOsmanlı KültürVarlıkları: Dini ve Hayri Kurumlardan Bazıları", Marinos Sariyannis (ed.), *New Trendsin Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium*. *Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, Rethymno, University of Crete, 2014, 247-270.

BAYRAK (Ferlibaş), Meral, "RusçukCamiVakıflarına Örnekler",*SDÜ FenEdebiyatFakültesiSosyalBilimlerDergisi*, Aralık2010, No 22, 33-66.

BERKER, Aziz, *Türkiye'de İlk Öğretim*. Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1945.

BERKES, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, Psychology Press, 1964.

BERKİ, Ali H. "İslam'da Vakıf. Zağanos Paşa ve Zevcesi Nefise Hatun Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, Cild 4, 1958, 19-37.

BEYDİLİ, Kemal, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", İl*mi Araştırmalar*, Cilt 8,1999, 25-64.

BOWEN, James, *A History of Western Education*, New York, Routledge, 1981, Vol. 3.

CEVAT, Mahmud, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihce-i Teşkilat ve İcraatı-XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, Haz: T. Kayaoğlu, Ankara: Yeni Türkiye 2001.

CEVDET PAŞA, Ahmet, *Mal*ümat-ı N*afia*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1286 (1870).

DAVİSON, Roderic H., *Reform in Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton, 1963.

DURU, Mehmet,"Yozgat Çapanoğlu Cami ve Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, Cild 13, 1981, 71-90.

EDHEM PAŞA, İbrahim, *Terbiye-i Etfal*. s. a., s. l.

ERGİN, Osman, İstanbul *Mektebleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolasıyla Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul, Eser Matbaası, 1977, Cilt 1-2.

EVGENI, Radushev, Svetlana IVANOVA, Rumen KOVACHEV (eds.) *Inventory of the Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library. Part 1- Registers*., Sofia, İRCİCA, 2003.

FINDLEY, Carter V., *Ottoman Civil Officialdom. A Social History*, Princeton, 1989.

FORTNA, Benjamin, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, 2002.

GREEN, Andy, *Education and State Formation. The Rise of Educational System in England, France and the USA*, London, Macmillan, 1990.

GUIZOT, François, *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, Paris, Meline, 1846, deuxième édition.

GUIZOT, François, *Memoires pour serviral' histoire demontemps*, Paris, F. A. Brockhaus, 1860, tometroisieme.

HIZLI, Mefail, *Mahkeme Sicillerine* Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlk Öğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", Hakkı D. Yıldız (ed.)*150 Yılında Tanzimat*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, 335-395.

İ*lmihal*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1290 (1873).

İNALCIK, Halil, *TheOttomanEmpire: TheClassicalAge: 1300-1600*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1975.

KARİMALLAH, Karman I., "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1, 2013, p. 37-66.

KASUMOVİĆ, İsmet, Š*kolstvoi obrazovanjeu Bosanskom Ejaletuzavrijeme Osmanskeu prava*, Mostar, İslamski Kulturni centar 1999.

KAY, Joseph,*The Education of the Poor in England and Europe*, London, Hatchard and Sons, 1846.

KAYA, Umut, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.

KELPETİN, Hatice, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 139-140.

KONYALI, İbrahim H. "Bir Hüccet, İkiVakfiye", *Vakıflar Dergisi*, Cild 7, 1968, s. 97-100.

Mızraklı İlmih*al*, İstanbul, s. a., Matbaa-i Amire.

OAK, 60/76; OAK, 25/1; Vidin 117/4; Vidin 117/1; Lom 19/4; Ruse 76/4; Ruse 8/131; Tulça 55/20; Şumnu 41/3.

ONUR, Bekir, *Türkiye'de Coçukluğun Tarihi*, İstanbul, İmgeKitabevi, 2005.

PEHLİVAN, Ağırakça Gülsüm, *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretim*, İstanbul, Çamlıca Yayınları 2013.

PROST, Antoine, *L'enseignement en France,1800-1967*, Colin, 1968.

Rehnüma-i Muallimin, s. a, s. l.

RIFATPA**Ş**A, M. Sadık, *Risale-i Ahlak*. İstanbul. s. a., Matbaa-i Amire.

Salname-i Vilayet-i Tuna, Rusçuk,6. Defa,Tuna Vilayeti Matbaası, 1289 (1872)

Salname-i Vilayet-i Tuna. Rusçuk, 9. Defa, Tuna Vilayeti Matbaası, 1293 (1876).

Salname-iVilayet-iTuna, Rusçuk, 5. Defa,Tuna Vilayeti Matbaası, 1290 (1873).

SHAW, Stanford J. and Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1987, Vol. 2.

SHAW, Stanford J., "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: The Provincial Representative Councils, 1839-1876", *Studies in Ottoman and Turkish History. Life with the Ottomans*, İstanbul, Isis Press, 2000, 183-231.

SOMEL, SelçukAkşin, *The Modernization of Public Educationin the Ottoman Empire 1839-1908*, Brill, 2001.

SÜREYYA, Mehmet, *Sicill-i Osmani*, İstanbul, TarihVakfı, 1996.

SZYLIOWICZ, Joseph, "The Ottoman Educational Legacy: Myth or Reality", L. Carl Brown (ed.) *Imperial Legacy The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press, 1996, 284-299.

Tuna Vilayeti Sıbyan Mekteblerine Dair Talimat. Rusçuk, Tuna Vilayeti Matbaası, 1291 (1874).

UNAT, FaikReşit, *Türkiye'ninEğitimSistemiGelişmesineTarihi BirBakış*, Ankara, 1964.

YALTKAYA, M. Şerefeddin, "Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, Cild 2, 1942, 83-97.

БАКЪРДЖИЕВА, Теодора и Стоян Йорданов,Русе. Пространство и история (края на XIV век – 70-те години на XIX век), Русе, Авангардпринт, 2001.

БАКЪРДЖИЕВА, Теодора, Русе. Градът и хората (от края на XIV до 70-те години на XIX век), Русе, s. a., Авангардпринт.

ГАНДЕВ, Христои Гълъб Гълъбов,Турски извори за българската история, Т. 2., София, АИ "Марин Дринов", 1959.

ГЕНЧЕВ, Николай, Франция и българското духовно възраждане, София,УИ ,,Св. Климент Охридски", 1979.

ДЮРКЕЙМ, Емил,Нравствено възпитание, София, Камен дял, 1941.

ЕВТИМОВ, Тодор, "За състоянието на училищата в някои селища на Великотърновски окръг през 1878–1879 г.", Известия на Държавните архиви, Т. 19, 1970, 117-156

ЖЕЛТЯКОВ, Анатолий Д. и Юрий А. Петросян,История просвещения в Турции (коннец XVIII – начало XX века), Москва, Наука,1965.

ЛЮИС, Бърнард,„Възникване на съвременна Турция", София, Пигмалион, 2003

Статистика за училищата в Княжество България през учебната 1894-1895 година, София, Дирекция на статистиката, 1897, Т. 2.

СЪБЕВ, Орлин, ,,Османски медресета в Русе", Известия на Регионален музей Русе,Т. 6, 2000, 25-39

СЪБЕВ, Орлин, Османски училища в българските земи *XV-XVIII* век, София, Любомъдрие-Хроника, 2001.

ФРУМОВ, Соломон А., Французкая школа и борба за её демократизация (1850-1870), Москва, Наука и изкуство, 1960.

Some of the Reflection on Ottoman Calligraphic Heritage and Calligraphers from Southeast Balkan

Meliha TEPARIC

Assoc. Prof. Dr. Meliha Teparić International University of Sarajevo
Faculty of Art and Social Scinece

Summary

Arabic letters, unlike other letters, that apparently did not have the potential to rise above the level of mere calligraphy, was able to obtain the status of the leading art. Calligraphy of Arabic letters, as an independent artistic discipline has entered every pore of formative Islamic artistic expression, starting from architecture, through, wall painting, art books, public Ottoman documents, expressing the strength and power of a large empire, to everyday objects, jewelry and other things. Calligraphy of Islamic art can be said to be the only art in which there was no influence from other civilized cultures. When the calligraphic art of Ottoman period comes into perspective, all the regional variations disappear, calligraphic art remained universal on all territories where it appeared.

The study of Islamic calligraphy in the Balkans means the study of Ottoman art and culture. Most of the Balkan calligraphers are

educated in Istanbul, which found their way there usually through official means - devrshirme - purchase of talented young men from non-Islamic population. Although Istanbul was and still is a major artistic center, especially center of calligraphic art, calligraphers from other provinces could have acquired skills and education in their country. The trend of decreasing number of students in the capital city was pronounced in a later period, from the 18th century, when there were political turbulent changes.

Sufism in a way defined the Ottomans, so the tekke – dervish lodges were one of the most important centers for the dissemination of calligraphic art, so that was case too in Balkan. Most of the calligraphers from Balkan belonged to a particular Sufi circle, which can be recognized in their calligraphic creations, whether they created levhas with calligraphic themes that are typical Sufi or by their status, such as epithets dervish, dede, mevlevi etc.

This paper will present calligraphers whose origins are from southeastern Balkan, more particularly from Bulgaria, Albania, Kosovo, Greece and Serbia. This work will focus on their artworks and level of calligraphic skills. The paper summarizes biographies and analyzes calligraphy artworks. Calligraphers are presented chronologically and by region.

Even though Bulgaria was the first country in the southeast Balkan under Ottomans known calligraphers who can be found in the sources are from 19 century, such as: Muhmed Efendi Filibeli, Mehmed Šem'i Efendi, Filibeli Hasan Dede, Bakkal Arif Efendi, etc. Albanian as calligraphers were very active from 16th century until 19 century: Kasim Arnavud, Muhammed b. Hasan Arnavutzade, Hafiz Ahmet Arnavudzade, Mehmed Ali Uliv Efendi, Naili Albanian, etc. In the case of calligraphers from Kosovo there are known only two calligraphers: Mesih and Omer Prizrenli. The calligraphers from Macedonia region mentioned in the Ottoman sources are: Salih b. Ahmed, Mustafa b. Ahmed, Vardarli Abdukerim and Arif Hikmet Bey, most probably Macedonian origin. Greece is also region with highest number of calligraphers: Mustafa b. Nasuh Selaniki, Kadi Mahmud Abdullah Rodosi, Ibrahim Rodosi, etc. From Serbia there are two mentioned calligraphers: Hasan Efendi and Mehmed Paša Belegradli.

Region of Bosnia is presented as short general overview, since it requires separate study. There were discovered more than forty Bosnian calligraphers. Even thou other countries such as Montenegro

was under ottoman rule, and had recorded a lot of scribers, in the sources it is not mentioned any calligrapher.

Calligraphic art from Ottoman period of Balkan region is still not yet discovered and deeply researched. The most of these countries traces of Islam and Islamic culture systematically are distorted during the centuries. In the paper it is also outlined cultural institutions that could be useful for further researches.

Presented figures are just small amount of people who were among the best ones. There were many of them who probably were active and successful in their homeland. From presented the high aesthetical level of Balkan' calligrapher and the role which they had in the ottoman society is noticeable. Even thou the most of the presented calligrapher were those who were among the best once, in some cases of artwork analyses it clearly shows difference between calligrapher who had education in Istanbul unlike the others who were most probably educated in the their homelands.

In appendix there is made genealogy of Balkan Calligrahers.

Güneydoğu Balkan Hattatlarının Osmanlı Hat Mirası ve Hattatları Üzerine Bazı Yansımalar

Özet

Diğer salt yazı olma özelliğin üstüne çıkma potansiyeli olmayan harflere benzemeyen Arap harfleri sanatta liderlik statüsünü elde etmeye başarmıştır. Bağımsız bir sanatsal disiplin olarak Arap harflerinin hat sanatı mimariden başlayarak duvar boyama, sanat kitapları, kamuya açık Osmanlı belgelerine kadar şekillendirici İslami sanatın ifadesi olarak günlük objelerin, takıların ve diğer unsurların her gözeneğine girerek geniş bir imparatorluğun gücünü ve kudretini ifade etmiş bulunmaktadır. İslami sanatta hat sanatının diğer medeniyetlerden hiçbir şekilde etkilenmeyen tek sanatın olduğu söylenebilir. Osmanlı dönemine ait hattat sanatı söz konusu olduğunda tüm bölgesel farklılıklar kayboluyor ve hattat sanatı mevcut olduğu tüm topraklarda küresel olarak kalmıştır.

Balkanlar'da İslam hat çalışması, Osmanlı kültür ve sanat çalışması anlamına gelmektedir. Balkanlı hattatların çoğu genellikle– devşirme olarak adlandırılan ve Müslüman olmayan genç erkeklerin

satın alınması anlamına gelen resmi yollarla İstanbul'a gelerek eğitim almışlar. Her ne kadar o zamanlarda ve halen İstanbul önemli sanat merkezi ve özellikle hat sanatının merkezi olsa da diğer illerde bulunan hattatlar beceri ve gerekli eğitimi kendi memleketlerinde de alabilirlerdi. O zamanki Başkent'te azalan öğrenci sayıları daha sonra 18. yüzyılda siyasi çalkantıların yaşandığı dönemde dikkat çekici idi.

Tasavvuf Osmanlıları tanımlandığından tekke – dergahlar Balkanlar'da da olduğu gibi hat sanatının yayılması açısından en önemli merkezler arasında yer almaktaydı. Balkan kaynaklı hattatların çoğu Sufilik ile ilgili özel hat temalı levhaları veya dervish, dede, Mevlevi vs. gibi statülerini belirten lakapları üreterek hat sanatı ile belirttikleri belirli Sufi çevresine bağlıydı.

Bu bildiride güneydoğu Balkan kökenli ve özellikle Bulgaristan, Arnavutluk, Kosova, Yunanistan ve Sırbistan kaynaklı hattatları incelenecektir. Bu çalışma onların sanatsal çalışmalarına ve hattatlık becerilerinin düzeyine odaklanacaktır. Bildiride özgeçmişlerin özeti verildiği gibi hat ile ilgili sanat eserleri analiz edilmektedir. Hat sanatçıları kronolojik ve bölgeye göre takdim edilmiştir.

Her ne kadar Bulgaristan güneydoğu Balkanlarda Osmanlıların hükmünde olan ilk ülke olsa da kaynaklarda 19. yüzyılda Mehmed Efendi Filibeli, Mehmed Šem'i Efendi, Filibeli Hasan Dede, Bakkal Arif Efendi gibi tanınmış hat sanatçıları mevcuttu. Arnavutlar 16. yüzyıl ila 19. yüzyıl arasında Kasım Arnavud, Muhammed b. Hasan Arnavutzade, Hafiz Ahmet Arnavudzade, Mehmed Ali Ulvi Efendi, Naili Albanian gibi sanatçılarla faaliyet göstermişler. Kosova'dan sadece iki hat sanatçısı bilinmektedir: Mesih ve Omer Prizrenli. Osmanlı kaynaklarda adı geçen Makedonya kökenli hattat sanatçıları arasında Salih b. Ahmed, Mustafa b. Ahmed, Vardarlı Abdukerim ve büyük ihtimalle Makedon kökenli Arif Hikmet Bey yer almaktadır. Yunanistan'da çok sayıda hat sanatçısı vardı: Mustafa b. Nasuh Selaniki, Kadı Mahmud Abdullah Rodosi, Ibrahim Rodosi, vs. Sırbistan kökenli iki hat sanatçısından bahsedilmektedir: Hasan Efendi ve Mehmed Paša Belegradli.

Bosna bölgesi ayrı bir çalışmayı gerektirdiğin kısa genel özet olarak takdim edilmiştir. Kırktan fazla Bosnalı hat sanatçısı keşfedilmiştir. Karadağ gibi diğer Osmanlı yönetimi altındaki ülkelerde çok sayıda yazıcının kayıt edilmiş olmasına rağmen kaynaklarda hattatların sözü geçmemektedir.

Balkanların Osmanlı döneminden kalma hattat sanatı henüz keşfedilmemiş ve derinlemesine araştırılmamıştır. Bu ülkelerin çoğunda yüzyıllar boyunca İslam ve İslam kültürü ile ilgili izleri sistematik bir şekilde bozulmuştur. Bildiride aynı zamanda ilave araştırma konusu olabilecek kültürel kurumların çerçevesi verilmiştir.

Sunulanlar sadece en iyileri arasında olanların küçük bir temsilidir. Aralarında kendi memleketlerinde büyük bir olasılıkla faal ve başarılı olan birçok birey vardır. Balkan hattatların sunduğu yüksek estetik düzeyi ve Osmanlı toplumdaki rolleri dikkat çekicidir. Her ne kadar takdim edilen hattatlar en iyileri arasından seçilmiş olsa da bazı sanat eserlerinin analizinden İstanbul'da eğitim görmüş hattatların büyük bir olasılıkla kendi memleketlerinde eğitim gören hattatlar arasındaki farkın oldukça açık olduğu anlaşılmaktadır.

Balkan hattatlarının soyağacı ekte verilmektedir.

Introduction

Islamic calligraphic art is one of the leading art disciplines, excluding architecture. Calligraphy of Arabic letters, unlike other letters, that apparently did not have the potential to rise above the level of mere calligraphy, was able to obtain the status of the leading art. Calligraphy of Arabic letters, as an independent artistic discipline has entered every pore of formative artistic expression, starting from architecture, through, wall painting, art books, public Ottoman documents, expressing the strength and power of a large empire, to everyday objects, jewelry and other things.

Or, if you go further, the calligraphy of Islamic art can be said to be the only art in which there was no influence from other civilized cultures. This is the reason why this branch of Islamic art remained pure art of Islam and its spirituality. God's Speech, which is visualized by selected (Arab) script and visually sophisticated by spiritualist's inspiration who have installed the aesthetic foundations of this art.[1]

The study of Islamic calligraphy in the Balkans means the study of Ottoman art and culture. Ottomans carried their culture and art, to the newly captured areas but also accept some cultural, indigenous customs, if they were incompatible with the faith of Islam. "Ottoman-Islamic cultural region is a vast and heterogeneous area that comprises many Territories and a great number of peoples with considerable differences."[2]

Ottoman art that is basically unique and heterogeneous at different territories developed some of its own characteristics. However, when the calligraphic art of Ottoman period comes into perspective, all the regional variations disappear, calligraphic art remained universal on all territories where it appeared. Thus, calligraphic art that was created in the era of Ottoman Empire, referring to all the territories which have joined the Ottoman Empire, is realized by the rules and requirements, or according to the established aesthetic level or it was amateur. It is well know that the Ottomans brought calligraphic art to the summit and that it has become model in the Islamic world. It is evidenced in, what is known among people the people known saying that Qur'an was revealed in Mecca, recited in Cairo and transcribed in Istanbul. Even today "in order to get diploma one would go to Istanbul", calligraphers from different parts of the Islamic world seek teachers in Turkey, in order to acquire sublime skills *hattata* and finally official recognition*, igaza.*

1 It is widely known that Ibn Muqla, Ibn Bawwab, Sheikh Hamidullaha and others who established calligraphic art so as received instructions through spiritual contemplation.

2 Ismet Bušatlić, „Osmansko-islamska kulturna zona" / „Ottoman Islamic Cultural Zone", Mehmedalija Hadžič (ed.), *Zbornik radova naučnog skupa Islamska tradicija bošnjaka: izvori, razvoj i instiucije, perspektive*, Sarajvo, 2008., p.187.

Historical research of the Ottoman period in the Balkans, were mostly focused on the region of Bosnia, and less on other countries.[3] Previous studies on Islamic calligraphy art in the Balkans are sporadic and rare. One of the most significant contributions in recent times gave Hilal Kazan who presented her work at *The Art of Calligraphy on Balkans* at the Third International Congress on Islamic Civilization in the Balkans, held in Buckurest, Romania, organized by IRCICA, in 2006.

Dr. Hilal Kazan in her work mostly relies on the old Ottoman sources as *Müstakimzade* author of *Tuhfe-and Hattatin*[4] and Inal on his *Son Hattatlar*.[5] Hilal Kazan in this paper put the focus on the biographical data, the origin of calligraphers, their education, and involvement in the Ottoman Empire or on their careers. However, there is the lack of the study or analysis of single works of art arising out of hands by calligraphers native to the Balkans.

Most of the Balkan calligraphers are educated in Istanbul, which found their way there usually through official means- *devrshirme* - purchase of talented young men from non-Islamic population. These boys were trained according to their talents and abilities in order to later be employed in court. Many of them were able to thrive to the position of grand vizier, such as example of Bosnians, so there are 9 great viziers from Bosnia, 40 admirals, 20 *beylerbeys*, over 180 major high-ranking personalities from various fields, artists, etc.[6]

Although Istanbul was and still is a major artistic center, especially center of calligraphic art, calligraphers from other provinces could have acquired skills and education in their country.[7] So the particular artists after their education in the capital city returned to their homeland and continued there with their artistic activity, opening private schools and teaching others. However, it seems that the trend of decreasing number of students in the capital city was pronounced in a later period, from the 18th century, when there were political turbulent changes. Therefore there were fewer students who were accepted to the court and all positions were exclusively occupied by the Turks.

However, Balkan calligraphers did not go only to school in Istanbul and another part of the Ottoman provinces. Thus, calligraphers from the capital city went by order in other parts of the empire, as seen from the examples of calligrapher Recai Efendia from the 19th century. In the Sakıp Sabancı Museum in Istanbul, there is one of his *levhas* which he wrote during the stay in Bosnia and

3 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a, p.102

4 Müsatkimzade Suleyman Sa'deddin Efendi, *Tuhfe-i Hattatin,* Istanbul, 1928. Biographies about the most important calligraphers from ottoman empire written in 18th century.

5 Mahmud Kemal Inal - İbnülemin, *Son Hattatlar*, Istanbul, 1955. Biographies about the most important calligraphers from 19 and beginning of 20 century.

6 Enver Imamović, Šta je Bosni Turska, a šta Turskoj Bosna, Dnevni Avaz, 23. 11. 2014 - 11:53, http://www.avaz.ba/clanak/148008/sta-je-bosni-turska-a-sta-turskoj-bosna (accessed 06.05.2015)

7 Kosovo and other parts of Balkan...have had very organized educational and financial isntitutuions." Islam Hasani, „Waqf – Based Institutions in Kosovo in the post-Ottoman Period", (eds.) Mesut Idriz, Osman Bakar, *Islam in Southeast Balkan – Past Reflections and Future Prospects*, UBD Press, Brunei, 2014., 126.

Albania, while serving as a representative of - *kethüdası*. Unfortunately, there are no such cases that are currently known.

Sufism in a way defined the Ottomans, so the *tekke* – dervish lodges were one of the most important centers for the dissemination of calligraphic art. And in these Balkan cultural centers in addition to the official *ulama* the Sufi community is engaged as well[8]. First of all most of the calligraphers belonged to a particular Sufi circle, which can be recognized in their calligraphic creations, whether they created *levhas* with calligraphic themes that are typical Sufi or by their status, such as epithets *dervish*, *dede, mevlevi* etc.

The presence of Ottomans in the southern Balkans according to the official data is from the 14th century, but it is certain that their presence or influence is present even earlier,[9] through various aspects of life, such as commerce, then mentioned dervishes who first inhabited the areas they need to win in order to, in some way prepare the ground for the conquest, but also in order to spread the faith of Islam.

«... these territories did not come under the Turkish rule by force, but as a result of the middle State policy such as protection of Christian citizens, recognition of their religious freedomand restorations of the rights that were taken away as well as tax exemptions.»[10]

With the Ottoman conquest many cities and other smaller towns have become developed cultural centers. So with the new faith and new masters many edifices were created, many books were copied and all new forms of art and handicrafts were developed, which had not existed there so far.

However, despite intensive activities that were taking place in this region, calligrapher's works from the Balkans today are unfortunately very rare and sporadic, and those that were secured are scattered around the world, so today it is not uncommon to find them on the auction worldwide.[11]

Bulgaria

In the year 1371 Ottomans were conquered in the beetle at the reviver Marica in Bulgaria, by joined group of Serbia-Bulgarian army, and opened the door to

8 Nijaz Šukrić, „Neki apekti širenja islama i njegove kulture u našim krajevima", *Znakovi vremena*, Sarajevo, ljeto-jesen 2011., vol. 14, no. 52/53., p. 26

9 "Utjecaji islamske civilizacije, posebno oni umjetnički, osjetili su se na području slavenskih zemalja i naroda Balkanskog poluotoka već od 12. stojleća." (Mirza Hasan Ćeman, „Islamsko naslijeđe u umjetnosti Bosne i Hercegovine", *Glasnik Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Vol. LXII, no. 1-2, 2000., p.97-98.)

10 Mehmet Görmez, „Turska politika prema muslimanima Balkana: od osmanskog perioda do savremenog doba" / „Turkish Policy Towards Balkan Muslims: from the Ottoman Period to the Modern Times", *Zbornik radova naučnog skupa Islamska tradicija bošnjaka: izvori, razvoj i instiucije, perspektive*, Sarajevo, 2008., p. 466.

11 Sotheby's, Bonhams, etc.

Balkan and Europe.[12] Bulgaria was under ottomans from 1396 to 1908, when it was announced principality independent from kingdom.[13]

Shumen was one of the most important centers for copying and producing the Holy Text of *mushaf.*[14] Even though in the Ottomans sources such as Müstakimzade there were not much recorded calligraphers of Shumen expect a few. The two representatives are Seyyid Husein and Seyyid Mustafa, who studied in Istanbul with Eğrikapli Mehmed Rasim Efendi, and after completing practice and receiving degree they, returned to Shumen.[15] There are also others such as: Seyyid Mehmed Nuri,[16]Seyyid Husein from Sofia,[17] Shumulu Ömer Rüşdi, Ahmed Şukri,[18] Mehmed Şukri,[19] Seyyind Hafiz Salih Rami and etc.

Even though Bulgaria was the first country in the southeast Balkan under Ottomans the first known calligrapher who can be found in the sources is from 19 century.

Mehmed ef. Filibeli is is mentioned as teacher of mentioned calligrapher Recai Efendi (1803-1874) who spent some time at the Balkan. Mehmed Filibeli gave him diploma (*igaze*) for *nesh* style based on written Amme chapter from Qur'an.[20]

Mehmed Šem'i **Efendi**, originally from Bulgaria (Köstendillidir), where he died in the year 1855/56. He was educated in *Madrasah* and was a *müfti* (head of muslims).[21]

Filibeli Hasan Dede (Bulgarian) Balkan calligrapher from 19 century, who is known from one calligraphic panel – *lawha,* written in 1852.[22]*Lawha* is written in *jali sulus* style, with black, perhaps ink on turquoise blue background. Composition is *istif* in an oval shape with aureole of flowers with naturalistic representation. The text is with name of holy person, signature is under composition and it is not done in a representative way, as it was usual in that time. Above the

12 Nijaz Šukrić, „Neki apekti širenja islama i njegove kulture u našim krajevima", *Znakovi vremena*, Sarajevo, ljeto-jesen 2011., vol. 14, no. 52/53., p. 22.

13 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008., pp. 509-534.

14 Tim Stanley, Shumen as a center of Qu'ran Production in the 19 th Century, (ur. Uğur Derman) pp. 483-512.

15 "… Tuhfe-I Hattatin…it includes very few entries on scribes who were born or worked as a Shumen." Tim Stanley, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. Uğur Derman Armağanı/ Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 485.

16 Tim Stanley, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. Uğur Derman Armağanı/ Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 489.

17 Tim Stanley, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. Uğur Derman Armağanı/ Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 486.

18 Tim Stanley, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. Uğur Derman Armağanı/ Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 487.

19 Tim Stanley, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. Uğur Derman Armağanı/ Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 488.

20 Rado, 215.

21 Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955., 392.

22 This calligraphic panel sells auction house Sothebys.

composition is a small headgear (*taj*). All these elements indicate that this calligrapher belongs to one of the *sufi* orders. In the coroners of this calligraphic pane there is floral ornament in the yellow color. Although the composition is very skillfully done it seems that proportion of the letters is not on the highest level. This is indicator that this calligrapher was probably one of the provincials, what is readable from complete performance of this *lawha*.



A Page of Ottoman Calligraphy, signed by Filibeli Hasan Dede, Balkans, dated 1269 AH/1852 AD

***Ink and gouache on paper, the Thuluth inscription in black ink surmounted by a turban and encircled by a wreath of polychrome leafy flowers with a large leafy rosette to each corner* 31.1 by 42.2cm.http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2012/arts-of-the-islamic-world/lot.463.html**

One of the well known ottoman artist is **Arif Efendi** from Podliv (Bulgaria), born in 1830, died in 1909. He was educated in his town where he finished *Madrasah*, and he had calligraphy course with Hafiz Ismail Efendi the preacher of the Yürüyüş mosque in Plovdiv, from whom he received the degree (*igaza*). Arif Efendi left to Istanbul on the way from *Hagg*, 1875, where he opened shop Gorecer's in the street Sarachana, and became known as ***Bakkal Arif Efendi.*** In Istanbul he took lessons from Şevki Efendi and in the year 1883 he received the second degree (*igaza*), based on calligraphic panel *Hilye-i* Şerif (description of Prophet Muhammed). This calligraphic panel is in the Topkapı Sarayı museum

(GY, no. 335). Arif Effendi was professor at Nurosmaniye mosque in Istanbul (1319/1899), and in the other specialized schools, beside his shop, where he also gave calligraphy lessons. One of his pupils was Arif Hikmet Bey, originally from former Yugoslavia, and also one of his student was well known famous calligrapher Mustafa Rakim. Arif performed *sulus*, *nesih*, *meşk*, *kıta*, *hilye*, *murakka*, *Evrad*, *Delail*, *lawha* and Qur'an.

Today, there are several manuscripts of prayer book (*Delail-i Hayrat*) preserved, and one of these is preserved in the Library of Medina, and another in Egypt. He wrote *Hiliye-i serif* for Egypt as a present. It is recorded that there are other of his calligraphic writings preserved on the paper. Also, above the entrance to Şehzade mosque, there is one of his calligraphic *Besmelle* from 1314/1894.[23]

Ibnul Emin published one of his calligraphy compositions with *jali tuluth* style, which was part of his collection.[24]

Calligraphy was written in three lines, the first is narrower *kat* (with of the pen) and the other two are more dominating. Overall impression of the calligraphy shows perfection.

The other calligrapher from this region mentioned in ottoman sources are: Plovidiv Nakhshi Sheikh Hoca Mahmud Baba Rizai,[25] and Seyyid Hüsayin from Sofia.[26]

23 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) by Halit Eren & Sadık Ünay , IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Ibnuleminu, 54-57.

24 Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955., 54-57.,

25 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p. according to Müstakimzade, p. 509.

26 HilalKazan,„The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, 183-184, 342.



Bakkal Arif Efendi, Hiliye-i serif

Albania

Albania was under Ottomans from 1385 until national resistance in the year 1389. Final march on Albania under sultan Mehmd Fatih was in the year 1466. Albania was again under Ottoman rule 1478-1912.[27]

In the 16th century at the court was Albanian **Kasim Arnavud**, who was engaged at the palace as calligrapher in the time of Sultan Suleyman Magnificent. Kasim wrote two *En'am-i Sherifs,* which he presented to the sultan in 1555/56. In the library of the Topkapi palace, there is a Qur'an with Kasim's calligraphy (B.11). Kasim also rewrote two copies for the Suleyman mosque.[28]In the Topkapi library under inventory number TSMK B.11 there is *En'am Suresi* wtritten with *nesh* style, but the name of calligrapher is not recorded in the catalog.[29]

27 Revolts in Albaniabegan in 1910.; 1911. comesSultanReshadto steadyuprisingsin Albania;In 1912, Albania declared its independence.(Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , pp. 509-534.)

28 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p.

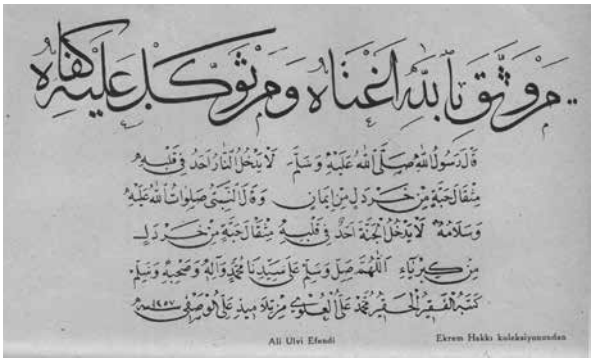
29 http://topkapisarayi.gov.tr/en/manuscript-library-catalogue (accessed 21.04.2015)

Muhammed b. Hasan Arnavutzade – was born in Istanbul, but was of Albanian origin. He was pharmacist, but also calligrapher. He had learned *thuluth* and *nesh* in *Acem derwish* lodge of Sheykh Seyyid Ismail Efendi, from whom he got calligraphy degree (*igaza*). He had learned *ta'lik* from Siyahi Ahmed Efendi. Mehmmed copied more than 170 pieces of Qur'an. He died at the age of 80, around 1755. He had son Ahmet, calligrapher as well.[30]

Hafiz Ahmet Arnavudzade – was born in Istanbul as his father Muhammed Arnavudzade, he was pharmacist and calligrapher from 18th century. He mainly copied Qur'an. Ahmet learned calligraphy with court teacher Mehmet Rasim Efendi, and got degree (*igaza*) for *mashq*, and with father he continued to copy Qur'an. It is not known when he died except that he was still alive in 1787.[31]

Mehmed Ali Uliv Efendi - originally from Albania (*Arnavuddur*). His date of birth is not known, but he died in the year 1270/1853. He was teacher in *maktab* Valide Sultan (school for small kids). He calligraphically wrote *thuluth* and *nesh* styles, as well as *ta'lik*. He was producing *murakka albums* and *kıt'a* compositions, and one of these was in the collection of Ekrem Hakkı in Istanbul.[32]

Ibnul Emin reproduced this *kıt'a* composition, which shows his skill, even though calligraphic panel look like not finished, with missing frames and decoration. The text *thulut* style was written in one line, with very good proportion, harmoniously written letters. Whole writing was not done in straight line, rather it has rises up. The text *nesh*is was written in a five straight lines, rectangle shape, very tide and esthetical.



Mehmed Ali Uliv Efendi, *kıt'a* (Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin,*Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955., p. 44.)

30 Cl. Huart, Les Calligraphes et les miniaturists de l'Orient Musliman, paris, 1908., p. 174; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p.155.

31 The name of this calligrapher in Rado's work is written as Ahmed, which I s probably mistake. His son was Ahmed and under his Rado wroth that his father was Muhamed, as other sources also confirm. (Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p. 181.);

32 Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin,*Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955.,pp. 43-44.

Naili Albanian (Naïli l'Albans) was originally from Albania. He was pupil of Ali Efendi Albanian. He had been copying Qur'ans, and it is found about 30 by his hand. He died in Egypt in 1873.[33]

Kosovo

Kosovo was under Ottoman rule from 1389. When happened its first conquest, after that at in 1448.Happened second conquest of Ottomans until the beginning of 20th century, around 1912.[34] Important cultural centers of Kosovo were Pech, Pristine and Prizren.

The first known calligrapher whose origin was from Kosovo is from 16th century.

Mesih, calligrapher originally from Pristine (Kosovo), was active in the time of sultan Beyazid II, and he died in 1512. Mesih wrote poetry, and he was engaged as scriber at Imperial Council.[35] This fact could mean that he had been thought at the court and could learned *divani* style.[36] It is known that in the period of the sultan Beyazid II, at the court there was famous calligrapher, the greatest teacher Sheikh Hamidullah (1429-1520). Mesih could learn calligraphy under the lead of Sheikh Hamidullah who was there from 1481. But, also Mesih could came to the place earlier in the time of sultan Beyazid's father, sultan Mehmed Fatih and could have calligraphy classes at the *Saray-i Jedida*, and the chef of that workshop was Baba Nakash. In the period of the sultan Fatih there were two famous calligraphers Ali Sofa sand his father Yahya Sofa, who also could be considered as Mesihs's teachers.

Omer Prizrenli (Kosovo), calligrapher from 19th century, is known from one calligraphic panel (*lawha*) which has been sold at auction house Bonhams. Calligraphic composition is in the shape of headgear *sinaniyye* sufi order.[37]Arabic manuscript on paper, text written in *thuluth* script in black ink, the phrases *Ya Allah* and *Muhammad Rasul Allah*, each repeated three times, incorporated in a stylized representation of the *Sinaniyye* headgear (*tac*), below in a curved line is

33 Cl. Huart, Les Calligraphes et les miniaturists de l'Orient Musliman, Paris, 1908., 201.

34 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , pp. 509-534.

35 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p.

36 Divani style could been thought only at the court for Imperial Council. *The Sultan's Signatures, Ottoman Calligraphy from Sakıp Sabancı Museum*, (ur.) M. Uğur Derman, Deutsche Guggenheim, Leiden – Boston, 2001, prvo izdanje *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Collection, Istanbul*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1998., 34.

37 Ummi Sinan Ken'an (d. 1568) was the founder of this order of dervishes. Prizrinli Omer (Rakib) was the shaykh of one of its *tekkes* in the town of Prizren in Kosovo, then under Ottoman occupation. See N. Clayer, *Mystiques, Etat et Societe: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, Leiden 1994, p. 266. https://www.bonhams.com/auctions/18801/lot/52/ (Accessed 28 April, 2015).

an invocation to the founder of the order, Ummi Sinan Ken'an, and the formula 'may his sublime secret be blessed', two floral sprays in watercolor at top left and right, red border with floral motifs, framed 335 x 325 mm.[38]

There is one very similar calligraphic composition that had been found in the one of the Istanbul's dervish lodge. This panel was done on three-dimensional panel with relief, and identical calligraphic writing. There is possibility that the same author was as model to Omer calligraphic work.

Today at Kosovo there are oriental collections at the Provincial People's Library of Kosovo, archive of Kosovo, *Wakf's* library in Prizren, Library of Islamic Seniority Association in Pristina and Library of Bektashi dervish lodge in Djakovica.[39]



A calligraphic composition relating to the Sinaniyye order of dervishes, signed by Prizrinli Omer, Ottoman Turkish, Balkans, dated AH 1291/AD 1874

Macedonia

Macedonia was under Ottoman rule from 14th century, and next five centuries. Skopje as capital city was conquered in 1392. In the year 1878 when Bosnia was occupied by Austria-Hungarian army, Macedonian status come into question. In

38 https://www.bonhams.com/auctions/18801/lot/52/ (Accessed 28 April, 2015).

39 Feti Mehdiu, "Nekoliko arapskih rukopisa bosanskog prekla sačuvanih u Prištini", *Anali GHB*, XVII-XVIII, 1996., p.163.

the year 1903 Macedonia got autonomy.[40] Bitola and Skopje were main cultural centers of Macedonia.

Famous calligraphers from Macedonia are:

Salih b. Ahmed, was born in Skopje, after education in Istanbul he moved to Baghdad and thought calligraphy there.[41]

Mustafa b. Ahmed also from Skopje, died at 1754. He was calligraphy teacher at the Paša Sarayu[42] – perhaps at the Grand Vezir's palace.

There are possibilities that one better known calligrapher who was active in Istanbul was of Macedonian origin. He was known as Yugoslavian **Arif Hikmet Bey**, son of Hamza Efendi, his birth date is not known, and he died in 1918 in Istanbul. His origin was from former Yugoslavia, and he immigrated to Istanbul, Endurun, probably Galata Saray. His teacher was Bulgarian well known calligrapher Bakkal Arif Efendija, from whom he took skill in writing *thulut* and *nesh*. Arif Hiketm had very lively career, he was able to change several jobs in short time. Hikmet established an office together with calligrapher Halid(?), which he soon left and opened new one in Kahramanzade Commercial building, where he performed calligraphy plates, relief business cards, seals, stamps etc.

Arif Hikmet became director of Calligraphy School in 1914, which was established in the absence of such school, established by Seyhulislam Hayri Efendi. Soon after Hiketm left this position and returned back to his old job producing business cards, but this time he established new office at Yazi Yurd (meaning home of writing) at Cağaloğlu.

Arif Hikmet died after getting tuberculosis, and was buried at Koca Mustafa Pasha Mosque graveyard. Following his death an article was written in the newspaper *Tavsir-i Efkar*, who praised this artist, speaking of him in the teams that he had not been enough appreciated in his life, and that he invented new calligraphic style called *hat-ı sbmüli*.

Arif Hikamt without doubt was very talented calligrapher, who was able to compound characters when it was very difficult. Business cards made by his hands, nearly thousands are now in the *Ziya Aydin Bey* collection.[43]

From theses preserved cards it is noticeable that he was very skillful calligrapher, who very successfully wrote *thuluth*, *nesh*, *nest'alik*, *jali divani*style.

40 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , pp. 509-534.

41 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay , IRCICA, Istanbul, 2010, s.p.,according to Müstakimzade, p. 656.

42 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010.,according to Müstakimzade, p. 524.

43 Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955., pp. 58-62; M. Zeki Kuşoğlu*, Osmanlı Kartvizitlerri*, Zafer Yayınları, 1996.,75-10; *Eminent Calligraphers of Istanbul*, Istanbul 2010., pp. 151-153.



Arif Hikmet Bey, calligraphy works (Muhamed Kemal Inal - Ibnülemin, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955., p. 62)

The other calligrapher from Macedonia region mentioned in the Ottoman sources is: Vardarli Abdukerim.[44]

Today, Macedonia oriental heritage could be found at: State archive of Skopje, where there are 80 Ottoman documents (*ferman*) kept and Museum of rebellion in Titovo Užice, where there are some oriental manuscripts.[45]

Greece

In Greece the first city that was conquered by Ottomans was Didymoteichon. Tessaloniki (Greece) was under Ottoman rule from the 1387[46] which became one of the most important cities as a center of province in the Vilayet of Rumelia, and later province. After it was under Ottoman rule for five centuries, until 1913 when it was annexed to the Greek Kingdom. In the years from 1458-1460 Morea (Pelopnnes) was conquered and folowed the other cities. From the year 1715 there started serious rebellion in Morea and Vlaška.[47]

Solun and Morea were very important centers in Greece. The oldest known inscription on tombstone is from the Sought Balkan, near to Solon from 904.,[48]made in the period of sultan Beyazid I (886-918/1481-1512.), son of sultan Mehmed Fatih.

One of the earliest known calligrapher of Balkan origins from 15th century was **Mustafa b. Nasuh Selaniki,** born in Thessaloniki (Solon). He came to Istanbul at the time of sultan Fatih. Mustafa Selaniki learned calligraphy from Sheykh Hamidullah while he was in Amasia, and received calligraphic diploma - *igazetname*. When Sheykh Hamidullah moved to Istanbul (1481.), Mustafa Selaniki turned back to Istanbul as well. In Istanbul he rewrites copy of Qur'an for sultan Beyazid for which he was rewarded with cash gift.[49]

44 Kazan,Hilal , „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 266.

45 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a., p.103.

46 Eleni I. Kanetaki, The Creation of Historical Heritage in Greece During the Ottoman Period, *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu,* Ankara, 2012., p.197.

47 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , pp. 509-534.

48 „Nakon kratkotrajnog osvajanja Soluna (31. Jula 904) na jugu Balkana susrećemo prve arapske epitafske spomenike itd." (Ismet Bušatlić, *Studije o sljedbenicima knjige*, El-Kalem, Sarajevo, 2007., 17, who refer to Ostrogorski, - Ostrogorski, G. *Istorija Vizantije*, Beograd, 1959., p. 250.)

49 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 545.; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., pp.76, 86.

One more calligrapher with Greece origin from 16th century is well known. **Kadi Mahmud** (*Selaniki*), was known *kadi* (judge) Mahmud. He was teacher at *madrasah,* and was hired at the court as calligrapher (active to the palace between 1557-1566). After that, he was Kadi at Bagdad. His teacher was Mustafa b. Nasuh. It is known that he rewrote two copies of Qur'an for Suleymaniye mosque and he was reworded. He died in Diyarbakir 1575 and he had son Ahmed who was also calligrapher [50]

In the 16th century, there was also well known illuminator, **Abdullah b. Mehmde Selaniki**,[51] who was probably engaged at the court.

Abdullah Rodosi was known as Rodosizade, son of Ibrahim, calligrapher who lived and who was active in the second half of 17th century. He died in the year 1704. He was Hafiz Osman's pupil, from whom he learned *thuluth* and *nesh*, and *ta'lik* from Yekcesim Suleyman Efendi. By the order of Hafiz Ahmet Muharrem he copied Qur'an, which he signed.[52]

Ibrahim Rodosi, was calligrapher from 18th century. He settled at Aksaray in Istanbul. *Thuluth* and *nesh* started to learn with Ismail Zuhtu, but when he died he continued with Katib Zade Mustaf Efendi from from whom he received diploma. While he was in Bursa he learned and graduated *ta'lik* with Asim Seyid Mustafa Efendi. He was active in period of Sultan Mahmut, and he was recognized among calligraphers.[53]

The other calligrapher from Greece region mentioned in the Ottoman sources are: Yanyalı Ahmed,[54] Gümülcineli Osman b. Mustafa[55] (from Komotin), Serezli Emrullah Ruhi,[56] Hüseyin, Hüsayin Arzuhalcı and Hüsayin Magribizade from Morea.[57]

50 HilalKazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay , IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 656.; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p. 76.

51 Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p. 63.

52 Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p. 118.

53 Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., p. 153.

54 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 104.

55 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 305.

56 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, p. 673

57 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p., according to Müstakimzade, pp. 183-84).

Serbia

Serbia was under official Ottoman rule from 1439 when Smedrevo was conquered. In the 1440 was first unsuccessful attempt of occupation of Belgrade. Finial conquest of Belgrade happened in 1521 and was lost again in 1688. Then final conquest happened again in 1690. The first rebellion was in 1804., and 1826, it ensured autonomy of Serbia. Miloš Obrenović was confirmed as main prince. The final withdrawal of the last Ottoman army from Serbia and liberation of Serbian fortification was in 1867. In the year of 1878 Serbia got status. Niš, Belgrade, Užice, Novi Pazar were bigger cultural centers in the Ottoman period.[58]

There are no many calligraphers of Serbian origin, only few of them:

Hasan Efendi, from Belgrade, had a shop where he copied calligraphically *mushafs*, prayer books, and other calligraphic works. In his shop he held calligraphy courses.[59]

One of the well known persons from region for Serbia who was also calligrapher is **Mehmed Paša**[60], from 17th century. He was born in Belgrade, and he came to Istanbul where he learned *tuluth* and *nesh* styles with the supreme *kadi* of Istanbul and Imam Hafiza Mohamed-efendi, from whom he received degree (*igaza*).[61]After he went to palace, and there was in the service of sultan, soon after he received rank of *kethodaye* (commander of cavalrytroopsand the leaders of one of the organizations at the court). Latter he got medal *tug* (*tug* – highest military award with one, two or three horsetails). He was Vezir in his homeland. He influenced *Seyyariya*.[62] He was teacher of Mustafa Anber Age, whom he gave degree (*igaze*),[63] and Tokatlı Dervish Ahmet[64] and Yeminli Katip Fazullaha[65] - probably his son, Fazlullah Hafiz Tokat,[66] which could be concluded from his signature of Qur'an copy from the year 1647.

It is said about him that he had very aesthetically *nesh* style writing calligraphy, and performed *kıt'a* compositions, copied Qur'an. He left a lot of artworks. He died in the period of sultan Mehmeda IV[67] 1080./1670. His pen was put with him in his grave, and his soul became free from armor body.

58 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , pp. 509-534.

59 Hilal Kazan, „The Art of Calligraphy on the Balkan", Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (eds.) Halit Eren & Sadık Ünay, IRCICA, Istanbul, 2010, s.p.

60 Suyolcuzadede, Mehmed Necim, *Devha-tül-kütab,* Istanbul, 1942., 20. According to Müstakimzade under identical biography Mustafa Pasha (Müstakimzade, p. 554)

61 He was puipl of Imam Mehmed Efendi (DERMAN, 2009., 53.), and taht one puiple Hsan Uskudari.

62 Müstakimzade, 554, translation from ottoman doc. dr. Samira Osmanbegović.

63 Uğur Derman, *Hat Koleksiyonundan Seçmeler, Sabancı* Üniversitesi *Sakıp Sabancı Müzesi*, Istanbul, 2002., 76 i 259.

64 Şevket Rado, *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., pp. 99-100.

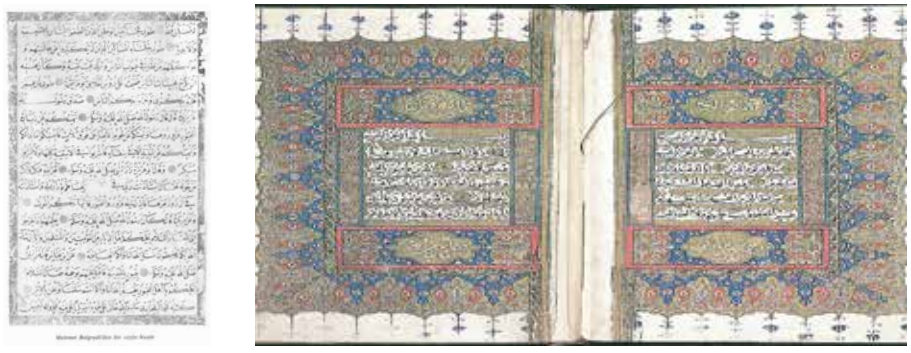
65 Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 1984., Istanbul, 1984., (Hattatlar Silsilesi, p.4).

66 Cl. Huart, Les Calligraphes et les miniaturists de l'Orient Musliman, Paris, 1908., p. 138

67 Mehmed Necim Suyolcuzadede**,** *Dvha-tül-kütab*, Istanbul, 1942., p. 20.

He was contemporary with famous calligraphers such as: Hafiz Osman, Suyolcuzyade, Dervish Ali, etc.

Until today some of his calligraphic works are preserved, one of the written page with *nesh* style was published in Rado's work, who unfortunately dose not inform about place where it was kept, from this black and white reproduction it is visible very aesthetic of *nesh*, very clean and equally written, with noticeable elegance and lightness of scripture.



(left) Mohamed Belegradi and (right) Fazullah

Today in Serbia there are several institutions with oriental collections: Museum of Applied Art in Belgrade which in the last fifty years of the 20th century bought 65 Turkish, Arabic and Persian oriental manuscripts from Macedonia and Kosmet.[68] In this collection there are two diplomas (*igaza*) in the form of calligraphic panel (*igaza*). Both of these belong to one calligrapher, Šerif Šukri, and diplomas were confirmed by Haggi Abdulkadir Hulusi-Zuhri, pupil of Ahmeda Hafiz from Mekka, in 1851-52., and the other from the same year confirmed by Hatibzade Haggi Osman Hulusi, pupil of Ibrahima Edhema Nikedevi, pupil of Abdulshukri.[69] Calligraphic inscriptions from these panels are mostly proportioned and in the way of calligraphic rule sas*kıt'a* compositions. They were written with *thuluth* and *nesh* style. Overall impression and lack of reach illuminations, gives impression that they are produced by Balkan.

The other oriental collection from Serbia should be mentioned: Serbian Academy of Science and Art in Belgrade[70] which has 262 codex 92 inventor number of documents, written in Turkish and Arabic language from period between 16th

68 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a., p.101.

69 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a., p..112.

70 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a, p.103.

to 20th century;[71]University Library Svetozar Markovic in Belgrade[72] which has in total 633 codex written with Turkish, Arabic and Persian language, and which are made manly on the territory of Serbia.[73]

Bosnia

Unofficial presence of Ottomans in region of Bosnia was before 1463, when Sultan Mohamed Fatih conquered Bosnia. According to some sources in Bosnia, an influence of Ottomans was earlier than 14th century, even earlier than 13th century.[74] Evidences for this are found in one of the oldest traces of Arabic script codex written in the year 1445 twenty years prior to Bosnian conquest.[75]

Herzegovina is joined to Ottoman Empire latter, in the year 1483, while complete rule over territory of Bosnia was established in 1527.

The first rebellion in Bosnia happened in 1875, and in 1878. Austro-Hungarians occupied Bosnia, more precisely Bosnia was submitted to rule. In the year 1908 annexation of Bosnia and Herzegovina was proclaimed.[76]

The most important cultural centers in Bosnia were: Sarajevo, Travnik, Banja Luka, Foča and Mostar.

Bosnia has highly developed calligraphic art, scribe activities, and most of this was destroyed during the time and wars. The first destruction happened when in 1697 Eugen Savoyski burned city to that point that from 104 mosques in Sarajevo, 92 were burned. Latter Austro-Hungarian occupation took away many oriental artifacts, later, communism systematically destroyed objects such as mosques and shut down all dervish lodges. The latest destruction was during the aggression on Bosnia and Herzegovina 1992-1995 when Serbian paramilitary destroyed most of the left heritage. Today all cultural „crumbs", more particular calligraphic heritage, which is absolutely disproportionate number of recorded calligraphers active in Bosnia. Bosnian cultural heritage can be found in oriental collections of libraries such as: Gazi Husrev-bey library, archives: Historical archive of Sarajevo; religious buildings: mosque, tombs, museums: Museum of Sarajevo, Native Museum Travnik, or the other private collections such as Family Musa Kazim Hadžimjelić in Vukeljići near Fojnica, and there are also unofficial "collectors" who during the postwar period illegally and immorally appropriated and alienated from Sarajevo mosques old calligraphic works and made them unavailable to the public eye and scientific researchers.

71 https://www.sanu.ac.rs/Arhivi/OrijentalnaZbirka.pdf (Accessed 27 April 2015)

72 Zagorka Janc, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu", *Zbornik Muzeja primenen* umetnosti u Beogradu, Beograd, s.a., p..103.

73 http://arhiva.unilib.rs/cirilica/zbirka/rukopisa/orijentalni-rukopisi (Accessed 27 April 2015)

74 Sead Dizdarević, *Mevlana u Bosni*, Mostar, 2012., p.84.

75 Teufik Muftić, Arapsko pismo, Orijentalni institut, Sarajevo, 1982., p.140.

76 Ekmeluddin İhsanoğlu, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008. , p. 530.)

In Bosnia there were many active calligraphers, who required separate study, and it will not be presented separately. Some of them are: Abdurahman Hattat (16.c.), Ferhad Bošnjak (16. c.), Sinan Bosnali (16.c.) Derviš Hasan-paša Bejezadagić (16-17.c.), Matrakiči Nasuh (16-17.c.), Muhamed Nergisi (16-17.c.), Ahmed b. Hasan Beyazizade (17.c.), hasan Ali, (17.c.), Ibrahim b. Salih (17.c.), Mehmed Katu (17.c.), Mustaf Boshanq (17.c.), Derviš Mustafa (17.c.) Omer Hattat (17.c.), Suleyman Bosnawi (17.c.), Zekerija Sukari (17.c.), Hurem Bosnawi (17-18.c.), Husamedin Dimiški (17-18.c.), Ismail Bosnawi (17-18.c.), Jahja Bosnawi (17-18.c.), Mehemd Mostarli (17-18.c.), Salih Fahir (17-18-c.), Suleyman Bosnawi (17-18.c.), Ahmed boshnq (18.c.), Husein Boshnaq (18.c.), Ismail Bosnawi (18.c.), Ismail Dihni (18.c.), Osman Bosnawi (18.c.), Osman Veled-i Hasan Boshnaq (18.c.), Salih Salahi (18.c.), Ibrahi Haziz šehović (18-19.c.), Abdullah Ayni Hasangić, (19.c.), Fadil-pasha Šerifović (19.c.), Husein Rakim Islamović (19.c.), Mehmed Naqshibandi (19.c.), Muhammade Šefik Sara'i Imamović (19.c.), Osman Efendi (19.c.), Ali Faginović (19-20.c.), Mehemedbey Kapetanović – Ljubušak (19-20.c.), Muahmed Behuddin Sikirić (19-20.c.), Nezir Hadžimejlić (19-20.c.), Salim Nijazi Faginović (19-20.c.), etc.

Other Balkan's countries

Montenegro region was under ottoman rule from 1465 when city Pljevlje (Tašlidža) was conquered. Pljevlje was developing very fast during this period, and it became center of Herzegovinian Province Bey, so it quickly became the urban environment. Sources recorded that copywriting activity was developed.[77]In Pljevlja there were two dervish lodges which were meeting point of educated dervish and locals.[78] These facts speak in favor that it was a developed cultural environment that is likely to have developed art of calligraphy as well. In the Heritage museum in Pljevlja there are several calligraphic panels (*lawhas*), most of these are performed on the glass, what could be indicator that they are coming from one hand, or same workshop. Even though this could not be surely claimed these calligraphic panels, could be also imported from Turkey. Calligraphic qualities of these panels are not the highest aesthetics as could be seen in Istanbul. Decorative motifs are also simplified, which could be confirmation that these panels are provincially manufactured. Identical manufactured calligraphic panels could be found in some mosque around Sarajevo,[79]which also could be indicator that they are imported from some provincial workshops.

At the western parts of Balkan in Zagreb (Croatia) there is oriental collection of Ottoman manuscripts in the Croatian Academy of Science and Art, and

77 Enes Pelidija, Prilog kulturnoj istoriji pljevljaskog kraja, in: Anali, XVII-XVIII, 1996., p.233.
78 Enes Pelidija, Prilog kulturnoj istoriji pljevljaskog kraja, in: Anali, XVII-XVIII, 1996., p.235.
79 Ulomljenica mosque in Sarajevu.

most of these are from southern Balkan region.[80]Collection contains 2100 hand written manuscripts and it is the biggest collection in the Southeast Europe,[81]and some of these are with calligraphic value. Moreover in Croatian there is in the State Archive specific number of oriental manuscripts.

Conclusion

Calligraphic art from Ottoman period of Balkan region is still not yet discovered and deeply researched. It waits for serious researcher to reveal it. Unfortunately, most of these countries traces of Islam and Islamic culture systematically are distorted during the centuries.

Illustrative example is Belgrade who had between 70-100 mosques and today there is only one left. Most of these are destroyed already in 17th century with Austro-Germans, and continuously in the next centuries. Some of them are converted to churches and for other non-religious purpose. [82] This example was followed in the other Balkan cities especially in the regions where most of population converted to orthodox or Christianity, such as Budim, Gera (Džera), Pecuh, Osijek, Slavonska Požega, Ilok, Knin and other cities in Bulgaria, Macedonia, Greece... Same destiny is with other sort of Islamic cultural heritage such as calligraphy. Today it is very difficult to find preserved artworks, mostly because it was systematically research, collected or preserved.

Presented figures are just small amount of people who were among the best ones. There were many of them who probably were active and successful in their homeland.

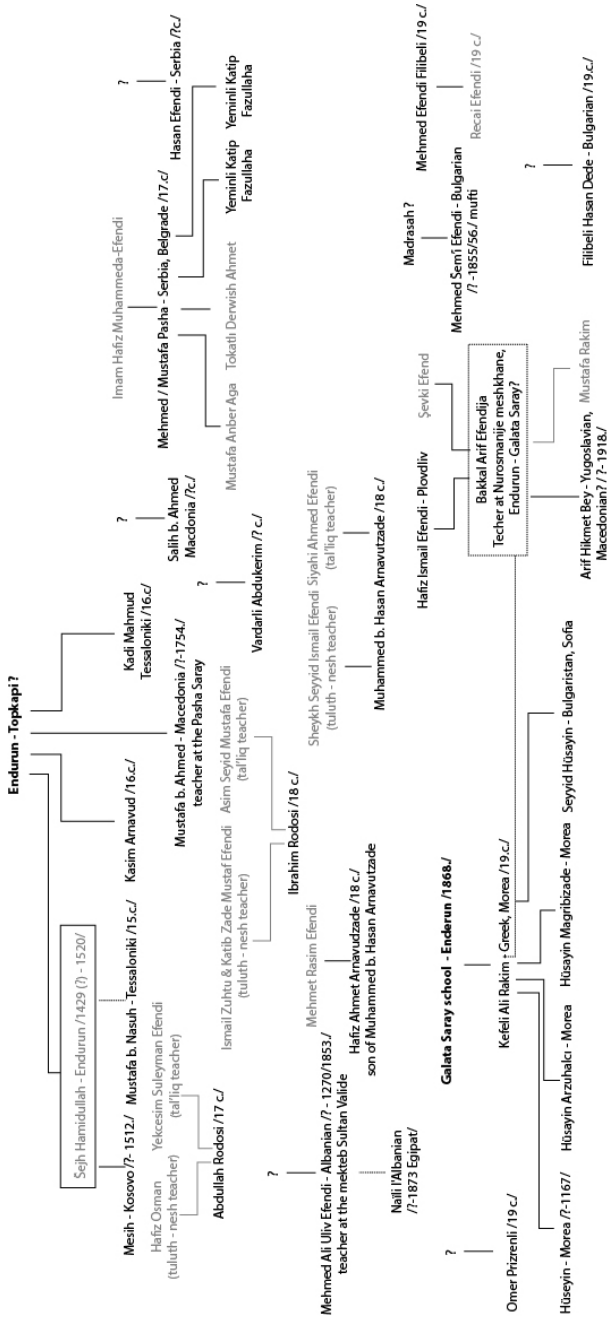
According to study of Hilal Kazan most calligrapher were active in Ottoman period in the center of empire and who were from Balkan region are from Bulgaria, Greece, Bosnia and Macedonia, lesser from Serbia, Albania and Kosovo. It is interesting that there is not recorded any of them from Monte Negro even though there was recorded rich scribe activity. It is hard to believe that there was not any calligraphers from this region.

80 «većina tih rukopisa potječe iz Bosne i Hercegovine, Kosova, Sandžaka i Makedonije, a neki su nastali i na prostorima Hrvatske pod osmanskom vlašću.»Zvonko Kusić,*Riječ, pismo, slika, Iz riznice Orijentalne zbirke Arhiva Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti,* (ed.) Dr. Sc. Tatjana Paić-Vukić, HAZU & Institut Yunus Emre, Zagreb, 2014., p.6.

81 TatjanaPaić-Vukić, *Riječ, pismo, slika, Iz riznice Orijentalne zbirke Arhiva Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti,* (ed.) Dr. Sc. Tatjana Paić-Vukić, HAZU & Institut Yunus Emre, Zagreb, 2014., p.11.

82 Kakvu su sudbinu doživjele beogradske džamije?, in: *Diwan* – magazine modern bošnjačke misli, Saturday, 25.04.2015,http://diwan-magazine.com/kakvu-su-sudbinu-dozivjele-beogradske-dzamije/ (accessed 27.05.2015.)

APPENDIX: Genealogy of Bulgarian, Greece, Albanian, Kosovo and Serbia calligraphers



Bibliography

BUŠATLIĆ, Ismet,„Osmansko-islamska kulturna zona“ / „Ottoman Islamic Cultural Zone“, *Zbornik radova naučnog skupa «Islamska tradicija bošnjaka: izvori, razvoj i instiucije, perspektive*, Sarajvo, 2008., pp. 181-187.

BUŠATLIĆ, Ismet,*Studije o sljedbenicima knjige*, El-Kalem, Sarajevo, 2007.

CL. HUART, Les Calligraphes et les miniaturists de l'Orient Musliman, Paris, 1908.

ĆEMAN, Mirza Hasan, „Islamsko naslijeđe u umjetnosti Bosne i Hercegovine“, *Glasnik Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Vol. LXII, no. 1-2, 2000., p.97-98

DERMAN, Uğur, *Hat Koleksiyonundan Seçmeler, Sabancı* Üniversitesi *Sakıp Sabancı Müzesi*, Istanbul, 2002., 76 i 259.

DIZDAREVIĆ, Sead, *Mevlana u Bosni*, Mostar, 2012

GÖRMEZ, Mehmet, **„**Turska politika prema muslimanima Balkana: od osmanskog perioda do savremenog doba“ / „Turkish Policy Towards Balkan Muslims: from the Ottoman Period to the Modern Times|, *Zbornik radova naučnog skupa «Islamska tradicija bošnjaka: izvori, razvoj i instiucije, perspektive*, Sarajvo, 2008., pp. 465-467.

HASANI, Islam,„Waqf – Based Institutions in Kosovo in the post-Ottoman Period“, *Islam in Southeast Balkan – Past Reflections and Future Prospects*, /ed. By Mesut Idriz, Osman Bakar/UBD Press, Brunei, 2014., pp. 125-131.

HUART, Cl., Les Calligraphes et les miniaturists de l'Orient Musliman, paris, 1908., 201.İBNÜLEMIN, Muhamed Kemal Inal -, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Istanbul, 1955.

İHSANOĞLU, Ekmeluddin, *Hisorija osmanske civilijzeacije* I i II, Orijentalni institut u Sarajevu & IRCICA, Sarajevo, 2008.

JANC, Zagorka, „Iluminirani turski rukopisi u Muzeju primenjene umetnosti u Beogradu“, *Zbornik Muzeja primenen umetnosti*, Beograd, s.a, p.101

KAZAN, Hilal, „The Art of Calligraphy on the Balkan“, Proceedings of the Third *International Congress of Islamic Civilization at Balkan*, Bucharest 1-5. November, 2006, (ed. by Halit Eren & Sadık Ünay), IRCICA, Istanbul, 2010, s.p.

KANETAKI, Eleni I. The Creation of Historical Heritage in Greece During the Ottoman Period, *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu,* Ankara, 2012., p.197-208.

KUŞOĞLU, M. Zeki,*Osmanlı Kartvizitlerri*, Zafer Yayınları, Istanbul, 1996.

MEHDIU, Feti, „Nekoliko arapskih rukopisa bosanskog prekla sačuvanih u Prištini“, *AnaliGHB*, XVII-XVIII, 1996., pp.163-167.

MUFTIĆ, Teufik, Arapsko pismo, Orijentalni institut, Sarajevo, 1982., p.140.

PELIDIJA, Enes,„Prilog kulturnoj istoriji pljevljaskog kraja“, *Anali GHB*, XVII-XVIII, 1996., pp.233-239.

RADO, Şevket *Türk Hattatları*, Istanbul, 1984., 99-100.

SUYOLCUZADEDE, Mehmed Necim, *Dvha-tül-kütab*, Istanbul, 1942.

STANLEY, TIM, Shumen as a center of Qur'an production in the 19th Century, M. /ed. Uğur Derman Armağanı/Derman Festschrift, Istanbul, 2005., 483-512.

ŠUKRIĆ, Nijaz, „Neki apekti širenja islama i njegove kulture u našim krajevima", *Znakovi vremena*, Sarajevo, ljeto-jesen 2011., vol. 14, no. 52/53., p. 22.

Riječ, pismo, slika, Iz riznice Orijentalne zbirke Arhiva Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, (ed.) Dr. Sc. Tatjana Paić-Vukić, HAZU & Institut Yunus Emre, Zagreb, 2014.

Eminent Calligraphers of Istanbul, Istanbul, 2010.

The Sultan's Signatures, Ottoman Calligraphy from Sakıp Sabancı Museum, (ur.) M. Uğur Derman, Deutsche Guggenheim, Leiden – Boston, 2001, prvo izdanje *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Collection, Istanbul*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1998.

A calligraphic composition relating to the Sinaniyye order of dervishes, signed by Prizrinli Omerhttps://www.bonhams.com/auctions/18801/lot/52/(Accessed 28 April, 2015).

A Page of Ottoman Calligraphy, signed by Filibeli Hasan Dede http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2012/arts-of-the-islamic-world/lot.463.html(Accessed 28 April, 2015).

Electronic catalog of University Library Svetozar Markovic http://arhiva.unilib.rs/cirilica/zbirka/rukopisa/orijentalni-rukopisi (Accessed 27 April 2015)

Serbian Academy of Science and Art Arcive of SASA https://www.sanu.ac.rs/Arhivi/OrijentalnaZbirka.pdf (Accessed 27 April 2015)

Cisr-I Kebir-I Ösek
A World Wonder

Nenad MOAČANIN
Prof. Dr., Zagreb Üniversitesi Felsefe Fakültesi, Türkoloji Bölümü Başkanı

Summary

It is very difficult to connect with certainty the construction of the great Ottoman bridge at Osijek, such as it was described in Ottoman and non-Ottoman narrative sources, as well as on graphic representations – all of them from the 17th century – with the campaign of Süleyman the Magnificent against Szigetvar. All what is undisputable in the 16th century Ottoman sources is the fact that the pontoon bridge had been used, perhaps continuously, since the conquest. In addition to that, in times of the Suleymanic Hungarian campaigns, improvised roads of planks were used to enable the troops to march over the marshy land for a mile or two, not more. This in turn entails the assumption that the „World wonder – bridge" was erected in the period between 1590 and 1610, whereafter it had not the purely military role, but a commercial one as well.

Cısr-i Kebır-i Ösek
Bir Dünya Harikası

Özet

Osijek'teki muhteşem Osmanlı köprüsünün inşa edilmesini Osmanlı ve Osmanlı olmayan anlatı kaynaklarda tarif edildiği ve hepsi 17. yüzyıldan kalma grafik temsillerde gösterildiği şekilde Muhteşem Süleyman'ın Szigetvar'a karşı yürüttüğü sefer ile kesinlikle ilişkilendirmek çok zordur. 16. yüzyılın Osmanlı kaynaklara göre fetihten sonra dubalı köprünün belki de sürekli olarak kullanıldığının tartışılmaz oluşudur. Buna ilaveten Süleyman tarafından yürütülen Macaristan seferleri sırasında askerlerin bataklık arazide ilerleyebilmeleri için en fazla bir ya da iki kilometrelik kalaslarla geçici yolların yapılmasıdır. Böylelikle de 'Dünya harikası – köprünün' 1590 ila 1610 döneminde inşa edildiği ve salt askeri amaçlı olmayarak ticari rolünün de mevcut olduğu varsayımını getirmektedir.

The Great Bridge from the Turkish records

Numerous Ottoman documents refer to Osijek/Ösek and the surrounding area. Unfortunately, only a small amount refers to it directly. There is much more information about the army in the fortress, even in Darda, about inland navigation and boats, salaries, the fair, weapons and different types of jobs.

The Great Bridge whose construction was ordered by Sultan Süleyman I the Lawgiver (Kanuni), or Süleyman II the Magnificent in the West, is not mentioned a lot in Ottoman narrative sources. Besides a detailed description and additional commentaries by traveller Evliya Çelebi (1611 – after 1682), the bridge was also mentioned by several other authors, but it is not necessary to mention them here since they only offer laconic remarks that there is a bridge near Osijek.

Until recently, the known and used Turkish sources were almost entirely limited to the mentioned travelogue and a certain amount of references from the archives.[1]

Today the available source we can use is the latest autograph edition of "The Book of Travels"[2], as well as a slightly larger number of new information which I have gathered during my reserch in the Prime Ministerial Ottoman Archive (BOA) in Istanbul (June – September/October 2012). To what extent can the new findings, together with what we already know, help answer a number of basic questions concerning the bridge, such as the time of construction, the time of reconstruction, technical characteristics and location, etc? Ottoman architects most surely made plans for the buildings they constructed but it was not common to archive such construction aid. There are various cost estimate registers, work logs and lists of people and materials for many undertakings, even for bridge repair and construction, but for Osijek there are only a few fragments, mostly refering to the last phase of the bridge. In this paper I would like to connect the results of the recent research with the new findings. Therefore, what needs to be taken into consideration is that some texts, meaning records, are translated, some summarized, and some presented in a partial reconstruction due to difficulties with reading from the sources.

The first important thing to mention is that as far as Ottoman-Turkish 16th century sources are concerned, not one explicily and unambiguously mentions the construction of a "road on piers" from the time of Süleyman. Each time the word *köprü* (bridge; sometimes *cisr*, bridge, crossing) is used in such a way that it can be without much difficulty understood as pontoon bridge. In large defterler called *keşif* (construction and repair expenses) from the time of Süleyman's rule, which contain cost estimate registers for reconstruction works on fortresses and

1 Evlija Čelebi, *Putopis* (transl. Hazim Šabanović), Sarajevo, 1979; Nenad Moačanin, *Osijek u turskim izvorima*, Povijesni prilozi 16, Zagreb, 1997

2 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 6. Kitap, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Istanbul, 2002.

traffic installations across the empire in Europe, there is no sign of Osijek (but interestingly, the repair of the movable bridge in front of the Vukovar fortress is noted down!).[3] In the following text, until the analysis of the period after 1600, I will be using the word "bridge", which does not exclude a number of uncertainties.

The beginnings

At the beginning of the paragraph about the bridge in "The Book of Travels", Šabanović's translation of the first sentence was shortened as follows: "It existed in the Christian times". This was done by the publisher of the printed edition in 1900. However, according to the autograph, "the bridge existed before as well, in pagan times, but it was located a bit more downstream and it was used as a footbridge, so carriages coudn't cross that way so they were transported on boats".[4] So, the pre-history of the bridge goes back a bit further, probably to the Late Middle Ages. However, the significance of such a crossing must have been slightly more modest, with no military purpose and with a much lesser commercial dimension. Nevertheless, the appearance of the bridge can be observed in the context of the change in raft maintenance on the Danube and the Drava, when in the 15th century the keepers of such crossings became the noble bearers of the defence against the Ottomans. They inherited the nearby estates so traffic became heavier and income increased.[5]

From what is known so far the conclusion is that the Süleymanic bridge was, not taking into account the Battle of Mohács, built and destroyed at least twice during his rule, and one more time afterwards, most probably during the reign of his successor Selim II. The bridge was probably constructed for the first time as an architectural project upon the Siege of Vienna in 1532. At least we know that at the beginning of the 1540s it was functional and must have been used during the 1541 and 1543 campaigns. However, already in 1545 the order came for the bridge to be destroyed. It was then rebuilt in 1566 and soon in 1568 it was destroyed, partly on Bali bey's order and partly due to damage caused by severe weather conditions. Probably the last destruction of what had become a world wonder can be ascribed to Nikola Zrinski when he invaded the bridge in 1663, after which, it seems, it was functional again very soon because in April, 1665 the new Buda pasha was passing that way.[6] The last repairs took place in the context of the last campaign to Vienna in 1683. Finally, the bridge was destroyed in the Habsburg defensive in 1686.

3 BOA, MAD 55, 157, 523.

4 The Seyâhatnâme VI, 108.

5 Peter Rokai, "Brodovi" na Dunavu i pritokama na području južne Ugarske u Srednjem veku, Plovidba na Dunavu i njegovim pritokama kroz vekove", *SANU*, naučni skupovi XV, odeljenje istorijskih nauka 3, Beograd, 1983.

6 BOA, MAD. d 18223_00003 .

Although there is information about the bridge before 1566, it is unclear what it was like, meaning we can be led to believe that there was no bridge on the Baranya side, so that until the siege of Szigetvár the pontoon bridge was used for all traffic. In summer when everything was dry the army could without any difficulty march towards the north and north-west. The great fair appeared only after 1600, and the town had altogether around three hundred houses. There is no final conclusion, but we shall see that there is strong indication that we can differentiate between two phases of the bridge: the first phase when the main task was to cross the Drava in the context of temporary military needs, and the second phase when, nonetheless, it was necessary to ensure a permanent and undisturbed crossing at any time in the context of economic needs.

In Mühimme defterleri from 1545, regesta nr. 30 says: (after the detailed instructions to the sancakbeyi of Smederevo concerning the cannons and a bridge which should be constructed near Belgrade) "how much wood is there for the bridge[7] on the Drava, where is it stored, whether all the material is ready, and if not, whether anything is missing, and if so, then how much of what is missing is required, leave nothing to doubt, report on everything and make a list". The regesta of the document was registered on the 22nd of January, 1545.

The regesta from the 1st of April, 1545 reveals even more information:

"A command to the sancakbeyi of Semendire, Toygun bey:

(…) when the wooden material for the Buda bridge was inspected, it was established that more than half of the beams and boards are missing, and that the trees necessary for the construction of the bridge are cut in the kaza of Nemçe (Nijemci) in the sancak of Syrmia. A letter and a man should be sent to the kadı so that enough trees are cut and transported to the bridge, and after the wood *from the fortress in Osijek*[8] *and from the bridge*[9] is inspected, for elements which are required for the bridge (the Buda bridge) but missing, the wood needs to be urgently transported to the site. A dependable person should do the job. Before the state received reports concerning situations with bridges. All the wood necessary for construction is cut and delivered. May the order come about how the expense is to be covered."

The style of the text was such as to suggest at least a partial "demounting" of the bridge in Osijek, no matter what kind of bridge it was or what it looked like. However, it is possible to interpret the text in a way that it means Osijek only had the stored materials for the construction (!).

7 Of the bridge? Both readings are possible. This most likely refers to the pontoon bridge, since it was explicitly said "on the Drava" (*nehr-i Dırava üzerinde*), and not "across the Drava" (and perhaps even further).

8 Perhaps the wood which was used for paving the streets, which could mean that the town was already more developped than how it seemed from the cadastres.

9 The Buda bridge?

The Bridge from 1566

Ottoman sources are quite scarce concerning the final (?) construction of the bridge in 1566. Mühimme defterleri (summarised regesta of imperial orders), where there is usually a lot of information concerning the 1566 campaign, reveal no quality information whatsoever about it, except for one order to the sancakbeyi of Pojega that he should decide whether thirty boats are enough for the pontoon bridge on the Drava (13. Zilkade 973/1st June, 1566).[10] This record somehow escaped the attention of E. Kovačević, who included in his work all the material from that collection relating to Süleyman's last campaign, where there are lots of references to the bridge but they are too general to explain the key issues we are trying to resolve. However, one longer written record can be found in the MAD fund (an ahkam type of defter).

The entry from the Maliyeden Müdevvver fund reveals a regest which holds an important order from AH 973, unnoticed until now (Ramazan/ April, 1566).

The order was given to the sancakbeyi of Pojega, Nasuh bey.[11] Since it was important and necessary that there should be a bridge "before" Osijek, following the example of the existing bridge before Belgrade, the bey was ordered to commission the construction of a sufficient amount of bridges (!) and boats to the mentioned location. Moreover, enough pontoons should be supplied. *There is no sufficient wooden material from the old bridge at all,* but the imperial officer arranged for all the required matterial to be delivered. There was also a supply of boards for the deck, supports or beams and ropes for mooring (?).[12] The bridge at Osijek was destroyed in the same place where it was earlier built, so an imperial order is to be expected for an urgent bridge construction. In the first twenty days of this month (10th April, 1566) thrity-five chaikas and thrity-five boats were brought to the Drava to carry supplies, as well as fifteen boats for transporting horses. With God's help the remaining boats must not be ruined.....according to the firman..... (text is hard to decipher). The command: when the order is issued, the leftover pontoons from the bridge which is to be set up on the mentioned location ….. (text in continuation is severely damaged).

The term "*ipler*" (ropes) requires some further consideration. The word can certainly not mean "chains", as mentioned by Evliya, and still it refers to the pontoons.

This command is supplemented by a writted record which says the boats cannot be constructed nowhere else in the sancak of Pojega but close to Osijek. 2462 ducats was sent for the construction of forty pontoons (on a "narrow location of 160 feet"), a hundred and thirty supply vessels, twenty boats for transporting

10 V.MHM.d 005.A.DN

11 MAD_d_02775_00664. Moreover, Nasuh-bey spent seven years in captivity in Szigetvár.

12 In reference to the Buda in 1545 there is mention of large nails or wedges. Here that is not the case but it is probably implied in the frame of all other tools.

horses, fifty-six *şayka*s, including the wages for workmen and shipwrights. However, that amount was insufficient, so there was an order for more money to be taken from mukataa taxes (customs, etc.), the haraç and the filori.[13]

Besides the pontoons, along bridge there was always a permanent fleet of supply and battle vessels. Moreover, there is mention of ten "boats for crossing" (*geçit gemileri*), which were probably used as a reserve in case there are any problems with the pontoons.[14]

As for the qualified and unqualified work force which was employed at the time, there is no reliable information, except that non-Turkish sources mention very large numbers, up to 25000 people, which sounds improbable. Perhaps these are not too exaggerated data, since big undertakings in the area truly required suprisingly large manpower. In comparison, in 1540 the required workforce for rebuilding the Pojega fortress was 28234 people (with the addition of an unknown number of transporters).[15] The enigma can be partially resolved if we deduct the persons registered as unqualified workforce (*cerahors*), whose jobs were cutting trees, excavating stone, clearing access paths and similar, and they constituted the majority of the employed people (in the case of Pojega they were one third of the entire workforce). A lot of people could have been employed on the construction of the Süleymanic bridge, for example people who cut trees in the Spačva forest, so that they were nowhere near the actual construction site but they added to the figures on the payroll in defterler, and therefore they added significantly to the total number of workers, which could have then come up in non-Ottoman chronicles. Finally, as can be seen from the accompanying table with transporter data from 1687, it is almost certain that the authorities had to have employed people from much broader area than lower Podravina (entire Slavonia and Syrmia, the nearby places in Bosnia and Serbia, all within the realm of the Eyalet of Buda). Even if only pedestrian access pathways were being built, it still meant complex works and a lot of workers. The total number was also increased by workforce required for military logistics. Moreover, the duration of works, with diversions and relocations, could be well up to three months, so it is not hard to imagine that large numbers of people were coming to work in shifts.

It is interesting that towards the end of the Ottoman rule (AH 1097) there is a record concerning an additional expenditure for repairing the bridge which amounted to 2500 guruş, which was in the official currency 300000 akçes. This money was used to pay 1643 craftsmen. This would suggest that they worked for three weeks and their daily wage was 9 akçes.[16] Therefore, since the addition must have been quite small amount in comparison with the total cost, there could have been several times more workers, perhaps as many as five to six thousand.

13 MAD_d_02775_00686.

14 MAD_d_2775_00019.

15 MAD 523 - 31.

16 MAD_d_ 03992_00003. A number of people listed in the document were afterwards crossed out, but that probably means that they were payed less, or that the means were found elsewhere.

The conclusion is that between 1545 and 1566 there might not have been a bridge with a long lasting or integral function. We could almost think the same for the 1566 bridge, but non-Ottoman narrative sources about construction seem to have dispersed all doubt. Moreover, the entry from 9th June, 1566 explicitly says that the bridge near Osijek will not be constructed.[17] Around that date it was mentioned many times that the Drava flooded over so it was not possible to act upon the initial idea. There was a lot of insecurity concerning the real location; there was talk of a location upstream or downstream of Valpovo.[18] Perhaps the short period of time required for the construction of the bridge at Osijek could be afterall understood in the light of the order which was issued to sancakbeyis of Pécs and Mohács to build pedestrian access pathways (!) which lead to the pontoon bridge.[19] Kovačević provided a summary of the original text which mentions the order to the sancakbeyis to commission *footbridges* to the (pontoon) bridge. Since the flooding occurred due to the river's course diversion of a *mile and a half* towards the Baranya side, the area needed to be made passable. Therefore, decks for infantry and cannons, as well as the listed cerahors and rowers. So, under any circumstances the eight kilometres to Darda could not have been crossed only on boards, as opposed to on beams, with trusses and towers![20] Obviously at the time a normal march on Szigetvár was possible after 3.2 kilometres.

The work was finished in seventeen days.[21] Are we left with making a guess that in the end result was improvisation, construction of a partial bridge, which was in fact much smaller than the one from the 17th century? Instead of forty pontoons which the bridge had later, now there were one hundred and eighteen. The inclarity here was resolved by Evliya's autograph, since it shows that there were forty pontoons positioned on the opposite side, at Darda, and that this 160-feet crossing is shorter than the crossing at Osijek.[22]

The first bridge was on another location, perhaps a bit more downstream. The belief that the earlier bridge was destroyed (more accurately: that an order was issued for its destruction) probably refers to the first bridge which was in use between 1530 and 1545. Does the word "bridges" (a sufficient amount of bridges)

17 Ešref Kovačević, *Muhimme defteri – dokumenti o našim krajevima*, Orijentalni institut u Sarajevu, Monumenta turcica III, 1/1, Sarajevo 1985, p. 154. The author made a quality and knowledgable resume of the documents' content, however, due to interpretation some important details were left out.

18 5 Numaralı mühimme defteri no. 5 (ed. Hacı Osman Yıldırım et al.), Ankara, 1994, 1912.

19 Kovačević, p. 145.

20 *"Amma Dırava tugyan üzere oldu, meyli Peçevi ve Mohaç sancakları caniblerine olup bir buçuk milde çıkıp yayılmıştır öte canibinden köprüye degin ayak köprülerin yapmak için Peçevi ve Mohaç beylerine emr-i şerif verildi ki yaya ve top döşemesi için tahtalar hazır olup ve çerahor ve kürekçi kulliyen yazılmıştır (.....)".*5 Numaralı mühimme defteri, order regest nr. 1797.

21 This and other information from the Ottoman chronicles in: Atayi, Hada'ik'ul-Haka'ik fi tekmilet'uş-Şakayik, (ur. Abdülkadir Özcan), s. 163; Gelibolulu Mustafa Ali, Heft Meclis, 17. Lütfi Paşa, Tevarih-i Al-i Osman, 280-281.; Muzaffer Erendil, Topçuluk Tarihi, Ankara, 1988., p. 71-72.; Tayyib Gökbilgin, Sigetvar Seferi, 13. However, according to Seyâhatnâme the construction lasted for six days (p. 108).

22 The Seyâhatnâme, p. 109.

suggest that at times a more solid ground was required for support, and since non-Ottoman sources contain expressions such as "ad pontes" or "die Brücken"? On the other hand, could we imagine a bridge as a composition of several parts, which would on its joints have movable parts in cases of emergency, as was suggested by the traveller (in continuation of the text)?

But this Süleymannic bridge for the Szigetvár campaign seemed to have been short-lived.

Obviously, after the fall of Szigetvár, the former sancakbeyi of Pojega, Hasan, (Hüseyin? The order was in 1568 passed on to the incumbent Malkoçoğlu Bali Bey) had a part of the new Süleymanic bridge pulled down ("the bridge constructed as the army crossing"). "Then winter came and the rest was destroyed by the floods, and eighty boats were stuck in the mud". The Süleymanic bridge was, therefore, in ruins soon after it was built! There is further information about the need to repair "fortresses in Osijek" (sic!; probably those which were made of brick and the suburb palanka), and it is believed that (workers?) couldn't have "stayed" in the area when the wetland expanded, so the (boats) rotted and no more work was done on them. Some (?) boats were guarded by "beys and Janissaries" and, because they were by the imperial order kept in the fortress, sixty-five of them were the boatbuilders' responsibility, thirty were brought from "above" (downstream), and another thirty-five of them are guraded near the Osijek fortress. Three boats were damaged by ice and the ones under construction had to have steering wheels, seats and a few other parts replaced. Two boats were used as a raft, five are made of fir and belong to the merchants, as well as ten others, so the owners maintain them and use them for business. Recently sixty more boats were built and sent to Buda.[23]

According to the data about the ten boats used for transport in 1565, as opposed to only two after the bridge was destroyed in 1568, we can assume that really until the Szigetvár campaign there was no bridge of colossal dimensions across the wetlands.

The third bridge (Mehmed III? Ahmed I?)

It is entirely unclear whether the third bridge was built straight away, or much later, until 1610 when it was first depicted in a drawing and 1616 when it was first recorded in the archives. There is no sign of it, though, in the cadastral defter from 1579, and the damage caused by the Hayduks in 1599 does not necessarily mean it was a kind of bridge which would impress travellers. It looks like the bridges from Süleyman's time had primarily a military function, even if they were architecturally more modest than what Evliya recorded in his travels. It would

23 Meaning for transport across to the other side of the river. 7 Numaralı mühimme defteri II (ed. Hacı Osman Yıldırım et al.), Ankara, 1997, 2323 No 1565. Until 1565ten boats were used for transport!

be logical to expect that the bridge achieved its final appearance after the period of stabilisation, meaning after the Long War (1591 – 1606) when commercial activities increased, when the big fair was established close to the entrance on the bridge, etc. With regard to that, the 1610 depiction of the bridge could also refer to the newly built "real" bridge.

Most archived records concerning the bridge from the 17th century refer to the last phase, the time of preparation for the 1863 campaign or just before leaving Osijek.

Evliya's description

Travel writer Evliya Çelebi described the bridge (constructed after 1580 the earliest, and probably at the time after the fall of Kanije, 1600 – 1610) in a way which is quite confusing in Šabanović's translation, but I believe an alternative interpretation can make the text more acceptable. Evliya ascribed the bridge, as he saw it, to Sultan Süleyman, just like everyone else in his time, already at the time of the campaign to Mohács. He believed the work was undertaken by the army under the command of the Grand Vizier Pargalı İbrahim Paşa; with regard to the first crossing of the Ottoman army across the Drava this is of course correct information. Here I would like to insert a summary with a commentary and a note about the required changes:

Length: two hours on foot. All around – beams made of oak (which "even two men can hardly embrace"). On the outside rail there are pedestrian passageways, two fathoms wide. More precisely: one fathom on each side.[24] Doors on both sides of the bridge, towers to accommodate weary travellers and a part of the bridge which rises for the length of ten feet are not the result of an unresourceful and fantasy-prone Ottoman travel writer. Evliya does not state that there are towers (not "kiosks", H.Š.) in "the centre of the bridge" (in translation), rather that they *stand* as a resting place for travellers passing on the left and the right side of the bridge *as opposed to the centre of the bridge* (an imaginary line along the length of the entire bridge). These would, therefore, be watchtowers in the non-Ottoman reports (the author writes nothing of these constructions).[25] The writer then says the following about the ten-feet rising of the bridge: "From here around ten feet of the bridge is movable" ("measuring from those kiosks" is not written and the translator's insertion is invented). Where is this location refered to as "here"? "From here" can only refer to one position, and not more, as if the bridge can be raised at every tower. The sentence which follows "This is the place where the town's soldiers stand and collect tariffs for the state budget from the

24 This does not contrast the non-Ottoman sources which say the width of the bridge was twelve feet or nine metres. Milan Vlajinac, Rečnik naših starih mera, vol. III, Beograd 1968, pg. 440-441, entry word "carriage (as a measurement for width)".

25 Evliya Çelebi, p. 373; The Seyâhatnâme, p. 187-188.

merchants." So, the reference must be to one or both "strong gates" of the *pontoon bridge,* probably on both ends, both in Osijek and in Darda. If "from here" and "this is the place" refered to around twenty or more "watchtowers", the entire crew would have had to stay on the bridge, and the merchants would almost be left without their assets by the time they reached the other end.

Furthermore, Evliya made a very interesting comment, which brings about one significant technical detail: "The people in charge of repairs on this bridge are those working under the pasha of Pojega and Mohács sancaks, so when a pier in the swamp underneath the bridge becomes rotten, meaning when the *base cylinders* which support the pedestrian deck ("the crowds") become frail, they immediately have to replace it with another cylinder (post, pole, bar). [26] According to the data also mentioned here (see below), these could have been boards as well, but the final conclusion cannot be reached for now.[27]

Positions, guarding, maintenance and else

It is possible to get a somewhat clearer idea of the scope of work done on the construction of the bridge and the repairs. There is only one direct mention of the construction works on the great bridge (just before it was destroyed) from 28th March, 1687. The kadı of Srebrenica sent a letter: the people of the Srebrenica kaza came to the court: under general mobilization 200 people are in charge of *rebuilding* the bridge in Osijek, the length of which should be 200 arşins, but they cannot carry out the order.

There is a preserved list of mercenaries and oxen for undertakings on the Osijek bridge from different kazas based on Vizier Hasan paşa's defter dated 30th May, 1687.[28]

kaza	Payed workers (cerahors)	carts
Dimitrofçe	59	15
Gırgurefçe	9	3
Çernik	100	14
Pojega	96	20
Bırod	50	9
Raça	9	2
Şabaç	144	48
Birçe	59	0
Yakova	55	15
Lozniçe	60	20
Nemçe	101	28

26 The Seyâhatnâme, p. 108.

27 *"ve bu cisrin taʿmîr ü termîmine Pojaga ve Mihaç sancaklarının cemîʿi reʿâyâları amârına meʾmûrlardır kim bir kazığı batakda çürüse ve memerr-i nâs olan döşeme direkleri eskise ol ân değişdirüp gayrı direk korlar."*

28 MAD_d_ 08479, 190. Also A.DVNS.ŞKT.d.10.

İzvornik	50	10
Beline	20	5
Vişegırad	15	0

Bosna Bırodı + Tıravnik	15	0
Tıravnik	6	1
Teşne with evkaf	41	5
Sırebreniçe	60	10
Çelebi Pazar	30	0
In total	**979**	**205**

The difference in figures in the case of the kaza Sırebreniçe (200 as opposed to 60) points to a possibility that work could have been in different ways imposed on a total number of subjects, which probably came to several thousand people.

To support this there is an expenditure record from 1579 according to which the works required 300000 akçes, which means up to 2000 individual daily wages in a month.

The bridge was in one very specific way connected to Osijek's communal needs. The records hold an order issued to Ali[29], the keeper of the Osijek bridge, and the Osijek kadı, dated 8th August, 1683, which goes as follows: "The dwellers of the Osijek kasaba have sent a man with a petition to the court: before, the inhabitants of the kasaba of Osijek "always" used to build a bridge[30] inside the city, as if it was a street. But since this year, due to frequent passing of the Islamic army, the bridge in question has become too damaged. So, after the request to issue an order for the upkeep of the wooden construction removed from the *great* bridge, it was ordered – so that the inhabitants of the said kaza (!) would build the mentioned bridge in their usual way by using the old boards from the *great* bridge, which need to be stored somewhere safe – that the old boards from the *great* bridge should be kept and numbered on a safe place inside the mentioned kasaba." Evliya Çelebi also wrote about paving the town's streets with boards, but he didn't know that it was at least partly the "recycled" damaged material of the great bridge.

Around 1679 the records mention a group of 60 *cerahor*s twice. They were locals and supervised by Ahmed *mimarbaşı*, which is usually translated as "chief architect", but here it would perhaps be more suitable to use the term "construction supervisor." They were repairing the bridge in Osijek and, moreover, from Saint George's Day to Demetrius' Day they were "guarding (some other?) bridges".[31] At the time they were asked to repair the bridge at Isaccea, close to the confluence of the Danube in the Black Sea. In total there must have been many more such

29 BOA, MAD_d_03130_00036.
30 A crossing decked with boards.
31 BOA, Mühimme defterleri 97.

specialised waged force because the orders were made so as to suggest that those 60 people are yet to be appointed, because on one occasion the addressee was the Pojega *mütesellim*, the other time it was a kadı, "kethüda" (we can assume they were knezes) and all of them were experienced experts (*ayan*s and *iş erleri*). There is a possibility that many settlements and families of bridgekeepers from old tax lists kept that status.

In eastern Slavonia there were smaller bridges as well on the traffic routes south – north (perhaps the most famous one was the bridge across the River Vuka; at the end of the 16th century bridges were mentioned on fourteen locations). In order to fix them and make preparations so that the army could cross them and get to Osijek, it was necessary to hire a hundred highly qualified craftsmen (*ustad neccarlar*) in the sancak of Pojega.[32] Here too the man in charge was mimarbaşı Ahmed.

It is also interesting to mention the order which was given to kadıs, emins and officials on the Sava in order to avoid crowds. The Islamic army would be crossing the bridge so both people on horseback and pedestrians were not allowed to cross without an order. This was a notice to all kadıs, emins and other officials on the banks of the Danube and the Drava from Osijek to Belgrade in the year of 1685.[33]

At the beginning of the bridge, probably the pontoon one, there were cannons, possibly the parade examples for show, especially "the great Süleyman cannon" mentioned by travellers, which was transferred there after it had got stuck in mud in 1529. In 1685 when the war was raging it was taken to Belgrade and its further destiny is unknown.[34]

Economic function

There are still several open questions concerning the economic function of the great bridge. First of all, the problem refers to the relation between the raft and the custom (gümrük) and the bridge toll as a separate duty. Can we interpret the entry about the raft custom from the 1579 defter so that it refers to the bridge?[35] Evliya says the merchants had to pay bac when crossing the bridge, using the most general term. The bac, this really ambiguous term, or simply "duty", usually appeared as *bac-ı siyah,* which can be translated as "land custom" as opposed to "water custom" or gümrük.[36] Bac could be collected anywhere, in towns, villages,

32 MAD_d_02931_00035.
33 A.DVNS.ŞKT.d.10
34 IE.ML. 1203 – 3.
35 Sandžak Požega 1579. godine (ed. by Stjepan Sršan), Osijek 2001, p. 237.
36 Both terms include sub-taxes such as market bac, fair bac, resm-i sergi (a fee for displaying goods) and similar, like resm-i öbur and resm-i geçit (a crossing fee for commercial purposes and a fee for local inhabitants for wood, grazing, etc.) as a subdivision of gümrük. Compare *tricesima* and *telonium*.

and gümrük only at the docks where goods crossed international borders or at least regional borders. The bac is mostly a type of import custom, while the gümrük is export and transit custom.[37] According to examples from Hungarian towns of the time, as well as according to the kanun for the raft at Osijek from the 1579 list, the term bac is *more commonly* used for charges made on *food and beverages,* and gümrük for *live cattle and other merchandise.* There were many boats which transported, to and from Osijek, large quantities of wheat, livestock, wine, weapons and warfare materials, as well as other types of goods which wasn't always necessary, or possible, to transport across the bridge. It was more cost effective to ship goods to Buda via the Danube, for example, and for destinations downstream the bridge definitely couldn't have been of much use. The place where goods were "moored or unmoored" and where merchants payed gümrük for it did not necessarily have to be by a bridge (sometimes the defterler entries showing the amount of the tax also note "customs boats", where the first word is raft). If this, however, was taking place at the entrance of the pontoon bridge, which would have made sense since the centre, the market and the fair were close, there would still have been two types of tax, ways of transport, types and locations of the crossing. There must have been huge herds of cattle crossing the Drava at Osijek, and they would hardly ever, if ever at all, use the pontoon bridge, narrower than the "road on piers" and without direct contact with it.[38] Therefore, the construction of the bridge opened up new possibilities for land traffic, but it did not significantly influence the scope of activity at the docks. There the amount of business could have enlarged. The pontoon bridge could have taken over a larger part of the raft activity, such as transport to the opposite bank, which was termed *resm-i ʿöbur,* but the boat traffic did not entirely die down. In the *kanunname* from 1579 the description of the term *resm-i ʿöbur* is hardly considered as a bridge crossing. Towards the end of the Ottoman rule there were two gümrüks, one connected to the crossing and the other general one in case there was illegal tax collecting on the raft from the merchants who used to trade in saltpeter.[39] It is clear from the existing data from 1620 and 1674 that the traffic on the Drava, connected with the Danube navigation, still brought in much more profit than the land traffic (110500 akçes of maltarina on the bridge, or bac which Evliya talked about).[40] However, the bridge could earn much more, especially when there were large slave markets taking place. In 1663 there was mention of the amount of annual

37 For a more detailed explanation look in Bac and gümrük on the Middle Danube, 1540-1614: Terminological Elucidations, Comité International pour les études préottomanes et ottomanes, VIIe Symposium, Actes, TTK Basımevi, Ankara 1994, pp. 463-466.

38 For example, the cattle herded either from the Slavonian side, to be sold somewhere in Hungary or further away, or the Baranya side for the cattle fair, which was surely taking place outside the varos walls, had to have been "defiled" through the palanka first (comp. Plan from 1688) and again out of the palanka. Transport to place opposite the end of the "road on piers" seems like a simpler solution.

39 AS *gümrük-i ʿöbur*, 110500 akçes. BOA, MMD 3289, 114; BOA, KK Evamir-i Maliye 2470, 109 from 1681. Emins, who governed these businesses as the collectors of customs duties, often committed illegal acts, such as collecting duty on state food supplies (for example rice).

40 Income collected from the Osijek mukataa, note 44; BOA, MMD 3289, 4.

income collected from the mukataa of the "bridge and its belongings", which amounted to 400000 akçes . Those means were spent for paying the Pécs crew, as well as for paying the bridge keepers. This is the only possible explanation for the amount, that the above mentioned dues be understood as a quartal amount. A part of the amount payed for the crossing could have still come from transport across the river. The raft was often hired by all sorts of different people, commonly the members of the army, but not always.[41] All in all, the conclusion is that the bridge, boat crossing and the raft (the docks) were largely one organic whole.

Conclusion

The bridge, as it was depicted on 17th-century illustrations, and described in numerous records, cannot be with certainty prescribed to the Szigetvár campaign of Süleyman the Magnificent (the Lawgiver). At best, the preserved sources from the 16th century give reason to think that some sort of work was taking place at the access paths, such as perhaps building a pavement. So for now, the hypothesis is that the construction of this "wonder of the world" took place after the the Peace of Zsitvatorok was established in 1606, the earliest upon the fall of Kanije in 1600, or immediately afterwards. However, Evliya said that "now" the bridge belongs to Sultan Süleyman's evkaf, but the building might have been included in the later complex of his evkaf as well.[42] Outside of the contexts of great campaigns, information concerning the construction of bridges did not so easily enter into collections of imperial regesta, and even less so into narrative sources. Such a bridge played a huge part in civilian – commercial life, and it was governed by a newly established eyalet of Kanije. In any case, research into the period around the year 1600 remains a true future challenge.

41 Income collected from the Osijek mukataa, note 44; BOA, MMD 3289, 4.

42 Seyâhatnâme, 108.

Bibliography

ALİ, Gelibolulu, Mustafa, Heft Meclis.

ATAYI, Hada'ik'ul-Haka'ik fi tekmilet'uş-Şakayik, (ur. Abdülkadir Özcan).

ČELEBI, Evlija, *Putopis* (transl. Hazim Šabanović), Sarajevo, 1979; Nenad Moačanin, *Osijek u turskim izvorima*, Povijesni prilozi 16, Zagreb, 1997.

ERENDİL, Muzaffer, Topçuluk Tarihi.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 6. Kitap, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Istanbul, 2002.

GÖKBİLGİN, Tayyib, Sigetvar Seferi.

KOVAČEVIĆ, Ešref, *Muhimme defteri – dokumenti o našim krajevima*, Orijentalni institut u Sarajevu, Monumenta turcica III, 1/1, Sarajevo 1985.

Lütfi Paşa, Tevarih-i Al-i Osman.

POŽEGA, Sandžak, 1579. godine (ed. by Stjepan Sršan), Osijek 2001.

ROKAI, Peter "Brodovi" na Dunavu i pritokama na području južne Ugarske u Srednjem veku, Plovidba na Dunavu i njegovim pritokama kroz vekove", *SANU*, naučni skupovi XV, odeljenje istorijskih nauka 3, Beograd, 1983.

VLAJINAC, Milan, Rečnik naših starih mera, vol. III, Beograd 1968.

7 Numaralı mühimme defteri II (ed. Hacı Osman Yıldırım et al.), Ankara, 1997, 2323 No 1565.

BOA, MAD. d 18223_00003.

BOA, MAD 55, 157, 523.

BOA, MAD_d_03130_00036.

BOA, Mühimme defterleri 97.

BOA, MMD 3289, 114.

BOA, MMD 3289, 4.

BOA, MMD 3289, 4.

BOA, KK Evamir-i Maliye 2470, 109 from 1681.

MAD_d_02931_00035.

A.DVNS.ŞKT.d.10

IE.ML. 1203 – 3.

V.MHM.d 005.A.DN

MAD_d_02775_00664.

MAD_d_02775_00686.

MAD_d_2775_00019.

MAD 523 - 31.

MAD_d_ 03992_00003.

MAD_d_ 08479, 190.

A.DVNS.ŞKT.d.10.

Balkanlar'da Osmanlı Mirası: Dinî Mûsikî

Ubeydullah SEZİKLİ

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

Rumeli (Balkan) müziği beş asırlık bir zaman diliminde Türklerin elinde şekillenmiştir. Balkanlar, bir bölgeye ses ve tel kudreti ile hakim olunan yerin adıdır. Aslında Itrî'nin Segah Tekbiri ve Salâtı Ümmiyesi bir kültürün mûsikî ile bir coğrafyada nasıl etkili olabileceğini göstermektedir. Bu yüzden Rumeli'de yapılacak araştırmalar içerisinde müzik ayrı bir önem arz etmektedir. Bilindiği üzere bölge halkları dönemin müziğini yaşatma konusunda büyük gayret göstermişlerdir. Bu onların bu müziğe duydukları saygı ve sevginin işaretidir. Bunun yanı sıra toplumun hemen her kesiminde var olan Osmanlı hayranlığı onların kültürlerini ve özellikle müziklerini öğrenmelerini gerektirdi. Çünkü bir topluma hayranlığın ilk belirtisi, o toplumun müziğine ilgi duymaktır. Öyle ki, Balkanlar, abdest almadan ilahi okumayan, Hz. Yunus Emre'nin sözlerinin Osmanlıcasını tekkelerinin duvarlarına yazan, hiç Türkçe bilmedikleri halde Türkçe ilahi okuyan bir medeniyetin devamı haline gelmiştir. Günümüzde bile Saraybosna'nın, Struga'nın, Prizren'in, İskeçe'nin, Tiran'ın arka sokaklarında Türkçe ilahiler okuyan Evlâd-ı Fâtihân'a rastlanabilir. Söz konusu derin kültürün bu izlerini kayıt altına almak Türkiye'nin işidir. Bu makalede işte bu tarihi vakıanın boyutları hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Ottoman Heritage in Balkans: Religious Music

Summary

Balkans is the continuation of a civilization that; do not sing hymns without ablution, write the words of Yunus Emre on the walls of sufi lodges in Ottoman Turkish language and sing hymns in Turkish even though they do not know the language. One can still come across the sons of conquerors of Balkan region who believe in Allah with their hearts and sing hymns in Turkish in sufi lodges under dim lights in the backstreets of Sarajevo, Struga, Prizren, Xanthi, Tirana. To record the marks of this profound culture is the job of the great country, Turkey. Balkans is the name of the place dominated by the power of the sound and the string. Actually the famous Ottoman-Turkish composer Itri and his works: Segah Tekbir and Salâtı Ümmiye shows us how a civilization can be effective in a region by music. Besides, the admiration that exists in almost every section of the society for the Ottoman Empire required the people of Balkans to learn the culture and the music of Ottomans since the first sign of the admiration is the interest shown to the music of that community. In this article we will try to provide information about the extent of this interest shown to the music in Balkans.

Giriş

Rumeli (Balkan) müziği beş asırlık bir zaman diliminde Türklerin elinde şekillenmiştir. Bu yüzden Rumeli'de yapılacak araştırmalar içerisinde müzik ayrı bir önem arz etmektedir.[1]

Bölge çok çeşitli milletlerin merkezlerinden birisidir. Fakat tamamına yakın bir kısmı Osmanlı dîni kültüründen etkilenmiş özellikle tasavvuf kültürünü benimsemiştir. Saray Bosna'da kadiri dergahında okunan üç yüz senelik ilâhî bu anlattıklarımızın en büyük delilidir. Zaman içerisinde yasaklanan, yıpranan, yanlış anlaşılan tasavvuf ve tekkelerde, belki de bozulmayan ve deforme olmayan tek şey ilahilerdi. İşte zamanla unutulan ve yok olmak üzere olan bu kültürü İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma projesi kapsamında derleme çabalarımız sonucu bin iki yüzün üzerinde ilahi, naat, şuğul gibi değişik formlarda eser derledik. Bu çalışmamız sonucu şunu bir kez daha anladık ki Osmanlı Devleti mimarisi, mûsikîsi, gelenek ve görenekleri ile Balkanlara yıkılmayacak bir medeniyet kurmuştur.

Bölge halklarının okuduğu ilahiler, gerek kendi dillerinde gerekse Türkçe okudukları dinî formdaki eserler Osmanlı'dan miras kalmıştır. Balkanlar'daki müslümanlar, Hz. Yunus Emre, Niyazi Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî gibi Allah dostlarının şiirlerini ya orijinal haliyle veya tercüme edip aynı melodi ile yüzyıllardır okumakta.

Balkan Müziği ve Osmanlı

Müzik bir coğrafyanın aynı zamanda karakterini yansıtması açısından önemlidir. Balkan müzikleri dediğimizde bütün bölgede yaygın müziği kastediyoruz. Balkan ülkeleri aslında dil olarak birbirinden ayrılsalar da müzikleri bakımından bunu söylemek oldukça zordur. Genelde hareketli, armoni açısından zengin olan bu müziğin karakteristik yönü çok güçlüdür ve anında her dinleyene "rumeli havaları" sözünü söyletir. Müzik aslında bir medeniyetin en güçlü unsurudur. Türklerde mûsikî bin yıllık bir mazisi olan bir konudur. Müziği hayatlarına bir felsefe yapan Türkler İslam'la şereflendikten sonra mûsikîlerini ibadetlerinde de kullanmaya başladılar ve bu oluşturdukları medeniyeti İstanbul'da zirveye taşıdılar. Gittikleri her bölgeye önce medeniyetlerini taşıdılar. Gidilen bu yerlerin en başında hiç şüphesiz Balkan toprakları gelmektedir. Dinlerini kültür ve medeniyetleri aracılığı ile yayan ve gelenekleri aracılığı ile kalıcı hâle getiren Osmanlı Devleti, bu topraklarda beş yüz yıl kalıcı olmayı oluşturduğu bu geleneğe borçludur. Bu geleneğin en önemli unsurlarından birisi Mevlidi Şeriftir.

1 M. Ragıp Kösemihal, *Balkanlardaki Mûsikî İlerleyişi,* İstanbul 1937, s. 363; Fikri Soysal, *Rumeli Olay Türküleri*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 1.

Mevlid

Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-Necât'ı Balkanlar'daki Türk, Boşnak, Arnavut, Pomak ve benzeri halklar arasında çok beğenilmiştir. Süleyman Çelebi'nin yazdığı Türkçe ile sevilerek okunmuştur. Söz konusu eser Anadolu'da olduğu gibi asıl isminden çok Mevlid-i Nebi, Mevlid-i Şerif ve Mevlid olarak tanınmıştır.[2]

Bilinen o ki Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında yazdığı Vesiletü'n-Necat adlı mevlid bu topraklarda uzun bir süre okunmuş ve çok sevilmiştir. Daha sonraları yerel dillere çevrilmiş nazireleri ile yer değiştirmeye başlamaktadır.[3] Yapılan araştırmalar sonucu Pollog vadisinde, iki dünya savaşı arası ve öncesinde Arnavutça mevlid okuyanların sayısının çok az olduğu görülmektedir. Okuyanların neredeyse hepsinin Türk dilinde okumayı tercih ettikleri bilgisi aktarılmaktadır.[4]

Aslında Türk din mûsikîsinde de mevlid, Osmanlı coğrafyasında yoğun bir ilgi gören Vesîletü'n-necât adlı mesnevinin besteli veya kendine has bir şekilde irticâlen okunmasını ve bu maksatla yapılan törenleri ifâde eder.

Rumeli topraklarında insanlar gönlündeki peygamber sevgisini ifâde etmek için Peygamber Efendimiz'in dünyaya teşrif ettiği ay olan Rebîülevvel'de, Osmanlı kültür hayatında epeyce yaygınlaşmış mevlid geleneğini ferd ve toplum hayatının bir parçası haline getirmişlerdir. "Hazreti Muhammed'in doğumunun bayramı" ve "Hazreti Muhammed'in doğumu menkıbesi" anlamlarına gelen mevlid, Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Rumeli'de de oldukça yaygınlaşmıştır. Arnavutlar'da ve Boşnaklar'da XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkçe olarak okunan Süleyman Çelebi Mevlidi, o yıllarda Nikşiçli Salih Gaşeviç tarafından Boşnakça'ya ve Hafiz Ali Riza Ulqinaku tarafından da Arnavutça'ya tercüme edilmiştir. Hafiz Ali Riza Ulqinaku'nun Mevlidi İstanbul'da 1878 yılında Tercüme-i Mevlûd alâ lisâni Arnavud ismiyle yayımlanmıştır.[5]

Süleyman Çelebi'nin Mevlidi ikinci defa Vuçiterneli Tahir Popova tarafından Manzûmetu'l-Mevlûd fî efdali'l-Mevcûd bi lisâni'l-Arnavud ismi altında Arnavutça'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca Hâfız Ali Korça[6], Abdullah Simlaku ve Hâfız İbrahim Dalliu gibi ünlü Arnavut âlimleri Hazreti Peygamber'in hayatını anlatan mevlidler yazmışlardır.

Rumeli'de mevlid törenleri âdet ve gelenek hâline gelip kutsal gün ve gecelerde, sünnet, doğum gibi vesîlelerle yapıla gelmiştir. Mevlidin bazen tamamına yakını

2 Boşnaklar ve Pomaklar arasında yeni doğan çocukların bir kısmına Mevlüddin, Arnavutlar'da ise Mevlüt isimleri verildiği de görülmektedir (Bkz. Muhammed Aruçi, "Balkanlar'da Mevlid Geleneği", *Köprü*, Üsküp, 2006, yıl 4, sy. 19, s.29).

3 M. Aruçi, *a.g.m.*, s. 69; H.Kaleshi, "Albanska Aljamijado Književnost", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju,* Sarajevo 1970, s. 66; Feti Mehdiu, *Mevludi -Lindja e Pejgamberit,* Prishtinë 1992, s. 32.

4 Elez İsmaili, "Mevludi ne treven e Pologut-dikur dhe sot", *Mevludi Tek Shqiptarët, Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor (Prishtinë, 22 Prill 2009),* Prishtinë 2010, s. 149-151. Elez İsmaili sunumunda ilginç sayılabilecek bir bilgi aktarmaktadır: "Polog nahiyesinde mevlidin tercümesi bazıları tarafından hoş karşılanmamıştı, çünkü onlara göre "Türkçe Allah katında daha makbul bir lisandır."

5 Bu Mevlid günümüzde de Karadağ ve Kuzey Arnavutluk'ta okunmaktadır.

6 İsmail Ahmedi, Hafiz Ali Korça, *Jeta dhe Vepra,* Shkup, 1989, s. 127.

veya günün niteliğine göre belirli bölümleri değişik makamlarla aralarında Kur'ân, ilâhiler ve kasîdeler okunmak sûretiyle icrâ edilmektedir. Balkanlar'da günümüzde bile mevlid geleneğinin çok yaygın olması toplumun Hazreti Peygamber'e verdiği yüksek değerle ve ona karşı beslenen büyük sevgiyle îzah edilebilir.

Halk, Osmanlı toplumunda olduğu gibi mevlidi bütün merasimlerine dahil etmiştir. Yeni doğan çocuğun sevincini, çocuğu sünnet ettirirken, hac farizasını eda edip geri döndüklerinde ve bunun gibi hayırlı vesilelerle hep mevlid okutulmuştur. Ölünün ardından da mevlid okutulması, mevlidin hem sevinci paylaşımda hem de acının dindirilmesinde yer aldığının bir göstergesidir. Her aile en az senede bir defa mevlid okutmaya gayret etmiştir. Hatta şekerin kıt olduğu yıllarda aileler mevlid merasiminde şeker olsun diye yıl boyunca şekeri ölçülü kullanmak zorunda kalmışlardır. Rebiülevvel ayı mevlid ayı olarak bilinmiş hatta bu ayda doğan çocuklara "Mevlüt" veya "Mevludin" ismi verilmiştir.[7]

Balkanlarda mevlid konusunda en önemli verilerden birisi Kosova Prizren'de okunan Besteli Mevlid'dir. Anonim olan eser Mart 2007 de bestekâr neyzen Hakan Alvan tarafından da notaya alınmıştır. Mevlidin tüm bölümleri, icrâ eden heyetin okuyuşu esas olmak kaydıyla, müzik kâideleri dikkate alınarak yazılmıştır. Bu mevlid, Balkan ve Türk müziğinin renklerini taşımaktadır.[8]

Bu besteli mevlidin icrâsı, solo ve koro bölümler halinde yapılmaktadır. Solo bölümleri irticâlen ve serbest olarak; koro yâni cumhur bölümleri ise bilinen usûl kalıpları dışında fakat kendine has okunuş darplarıyla icrâ edilmektedir. Solo bölümleri, okuyucunun mûsikî bilgisi ve zevkine göre makâma bağlı kalmak kaydıyla değişiklikler gösterebilmekte; ancak cumhur kısımları temelde notada verildiği şekildedir. Bu bölümlerin notası yazılırken hece paylaşımı esas alınmıştır. Cumhur bölümlere verilen ölçü değerleri Türk mûsikîsindeki gibi herhangi bir usûl kalıbını ifâde etmez.

Bu eserde cumhûren okunan Nûr Bahri, Velâdet Bahrinin uşşâk makâmındaki ilk kısmı ile hüseyni ve beyâti makamındaki Mi'râc Bahri dışındaki diğer bölümleri solo ve cumhûr okunur. Eser notaya alınırken beyitler heyetin seslendirdiği şekilde yazılmış ancak mevlidde yer aldığı sıra ile notaya giydirilmiştir.[9] Bu mevlid bestesi özellikle Makedonya ve Kosova'da icrâ edilmektedir.

Prizren'de okunan besteli mevlid geleneğinde sabâ ile başlayan tevhid bahri rast olarak, Nur bahri ısfahan iken uşşak, velâdet bahri rast iken uşşak-hicaz, miraç bahri hicaz iken bayâtî, münacât kısmı hüzzam iken hicaz olarak bestelenmiştir. Oysa ki Türkiye'de okunan besteli mevlid unutulmuştur.[10]

7 Aruçi, *a.g.m*., s. 70; İsmaili, *a.g.e,*. s. 152-155.

8 Abas Jahjai, *Türk Din Mûsikîsinin Makedonyadaki Dînî Mûsikîye Etkisi*, Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016, s. 23-28.

9 Enes Ergür, "Balkanlar'da Okunan Bir Mevlid Bestesi", *Keşkül*, İstanbul, 2007, sy. 12, s. 72-82.

10 Ubeydullah Sezikli, "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2008, s. 180.

Mevlid icrâları Üsküp, Kalkandelen, Gostivar ve civârında Türkiye'deki geleneğe uygun olarak yapılmaktadır. Süleyman Çelebi'nin mevlidinin Arnavutça çevirisi olan mevlidler Arnavutlar tarafından ağırlıklı olarak uşşak-hicaz ve rast makamında okunmaktadır. Segâh ve hüzzam makamı ise Arnavutlar'da pek kullanılmamaktadır.

Müzik ve Medeniyet

Türkiye'nin doğu bölgesinde hatta ilk dönemlerinde batısında, sanatlar hep dine dayalı ortaya çıkıp gelişmişlerdir.

Balkanlarda Anadolu ile bire bir örtüşen bazı kültürler bugün Anadolu'da unutulmuş fakat Balkanlarda hala devam etmektedir. Siirt'te sala sırasında ölüm ile ilgili âyetleri arka arkaya okuyan bir müezzinle Balkanlar'da aynı salayı okuyan bir müezzin aynı duyguları yaşıyor olmalıdır. Kütahya'da derlediğimiz "Hak Sevdası Vardır Bende" isimli bestenigar makamındaki ilahinin aynısını Üsküp'te derleyebilmek bu kültürün birbirleri ile ne kadar içli dışlı olduğunu göstermektedir. Bu konuda son bir örnek, Çorum'dan derlenen bir salânın sözlerinin unutulmuş kısımlarını Saray Bosna Kadiri Tekkesi'nde tamamlanmasıdır.

Kültür ve medeniyetin dili hep etkilendiği kültürle doğru orantılı olmuştur. Bu dil geçmişte bazen Arapça, bazen Farsça olabildiği gibi günümüzde ise İngilizce olmuştur. İşte bu kültür ve medeniyetin dili Balkanlarda Türkçe olmuştur. Bununla beraber Türkçe aynı zamanda bölgenin dini kültüründe de etkili olmuştur.[11]

Balkanlarda kendilerinden ilâhi, naat, şuğul gibi dinî mûsikî formunda eserler derlediğimiz tarikatlar şunlardır: Kadiri, Rifâî, Sa'di, Halvetiye kolları olan Karabâşiyye, Cerrâhiyye, Sinâniyye, Hayâtiyye, Bektaşiyye ve Melâmiyye; bunlardan hariç hafî (gizli) zikir yapıyor olarak bilinen Nakşî Tekkeleri.

Sonuç olarak acilen derlenmeye muhtaç bir Balkan dinî mûsikî kültürü ile karşı karşıyayız. Bir medeniyeti oluşturan yegâne unsurlardan birisi olan mûsikî Balkanlar'da Osmanlı'yı temsil etmektedir. Son olarak besteli halde okunan mevlidi şerif ile salat ve cenaze merasimlerinde okunan bir ilahinin notasını veriyoruz.

11 Altay Suroy Recepoğlu, "Türk Müzik Kültürünün Arnavut Müziğine Etkileri", *II. Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı*, Fethiye 2009.
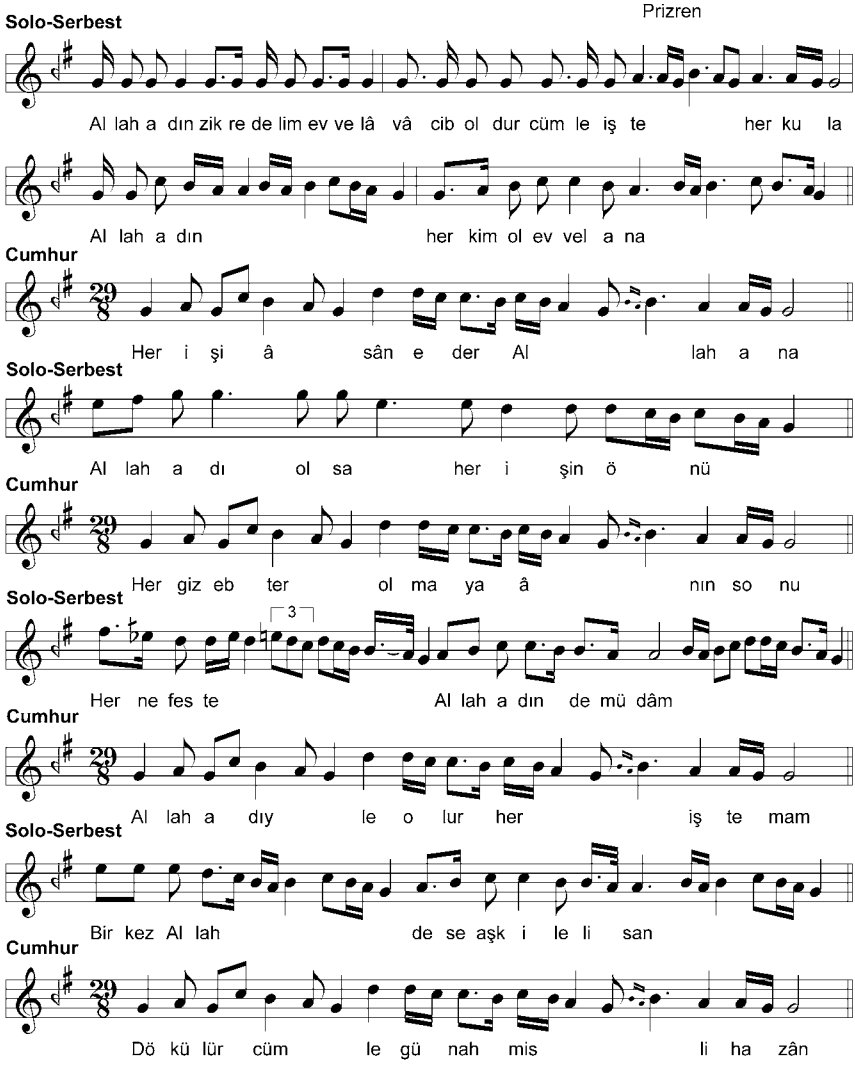
-1-
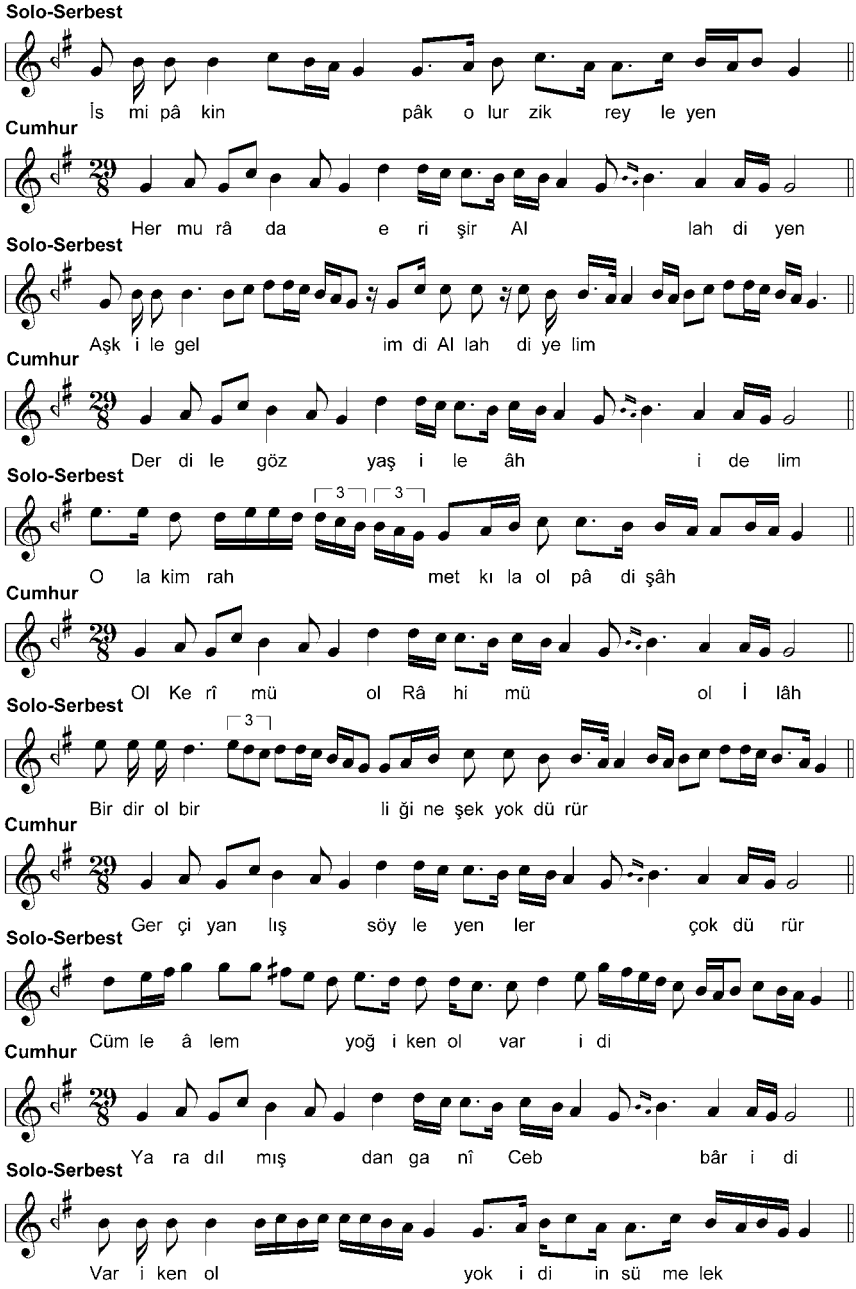
TEVHÎD BAHRİ-RAST
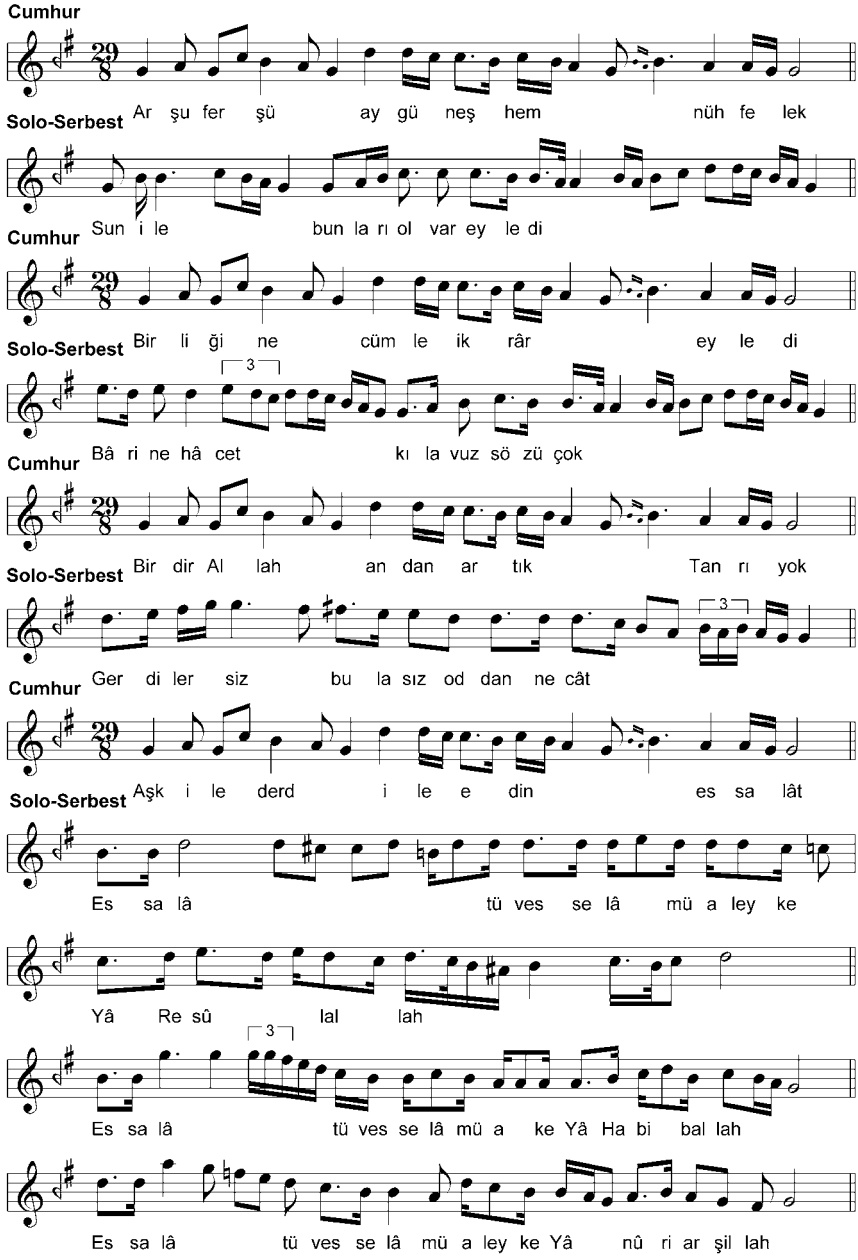
Süleyman Çelebi
Bursa (1346-1422)

Hacı Başkim Çabrat'dan
Prizren
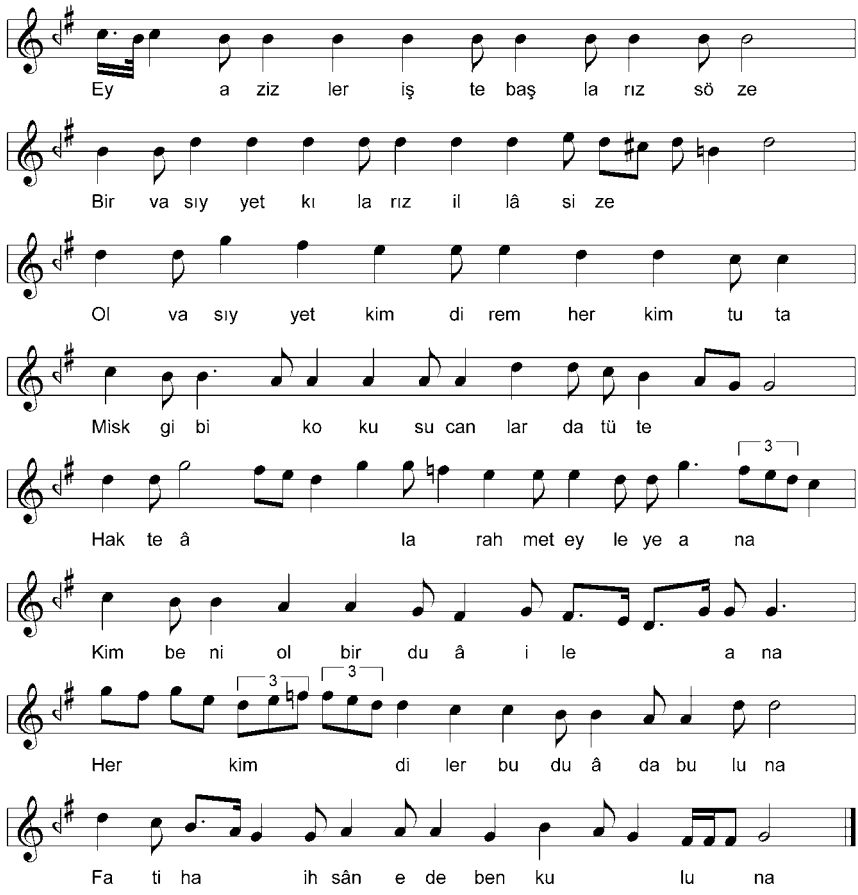
Mefhar-i mevcûdât Hazret-i fahr-i âlem Muhammed Mustafârâ salavât
Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammed
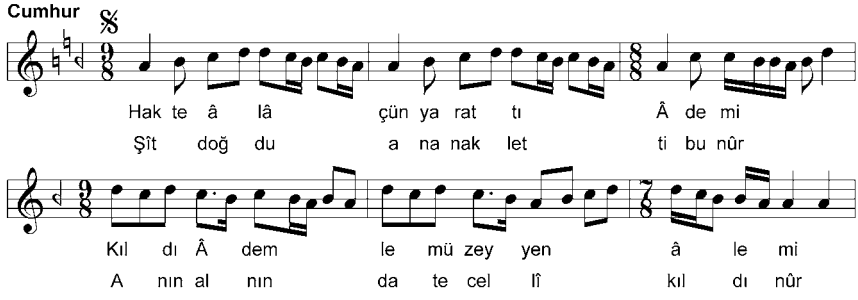



Solo-Serbest
İs mi pâ kin pâk o lur zik rey le yen
Cumhur
Her mu râ da e ri şir Al lah di yen
Solo-Serbest
Aşk i le gel im di Al lah di ye lim
Cumhur
Der di le göz yaş i le âh i de lim
Solo-Serbest
O la kim rah met kı la ol pâ di şâh
Cumhur
Ol Ke rî mü ol Râ hi mü ol İ lâh
Solo-Serbest
Bir dir ol bir li ğı ne şek yok dü rür
Cumhur
Ger çi yan lış söy le yen ler çok dü rür
Solo-Serbest
Cüm le â lem yoğ i ken ol var i di
Cumhur
Ya ra dıl mış dan ga nî Ceb bâr i di
Solo-Serbest
Var i ken ol yok i di in sü me lek


Cumhur
Solo-Serbest Ar şu fer şü ay gü neş hem nüh fe lek
Cumhur Sun i le bun la rı ol var ey le di
Solo-Serbest Bir li ği ne cüm le ik râr ey le di
Cumhur Bâ ri ne hâ cet kı la vuz sö zü çok
Solo-Serbest Bir dir Al lah an dan ar tık Tan rı yok
Cumhur Ger di ler siz bu la sız od dan ne cât
Solo-Serbest Aşk i le derd i le e din es sa lât
Es sa lâ tü ves se lâ mü a ley ke
Yâ Re sû lal lah
Es sa lâ tü ves se lâ mü a ke Yâ Ha bi bal lah
Es sa lâ tü ves se lâ mü a ley ke Yâ nû ri ar şil lah
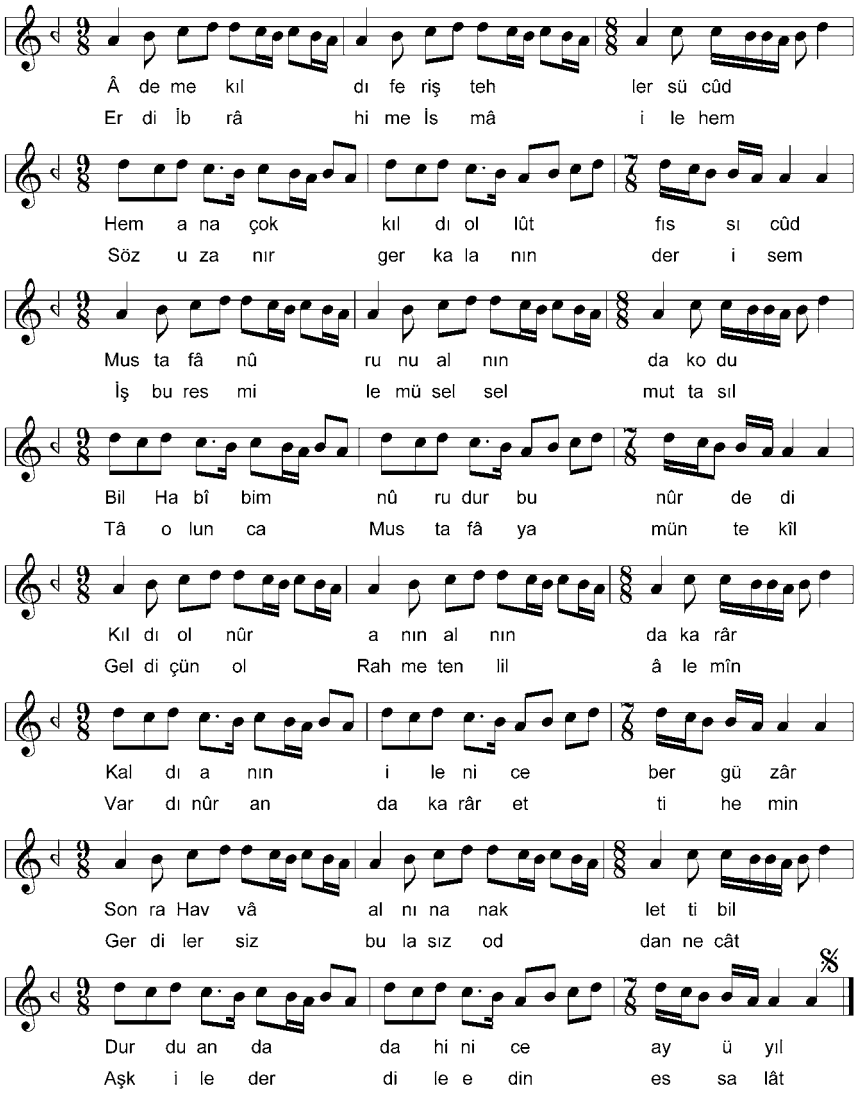
-4-



NÛR BAHRİ-UŞŞÂK



-5-
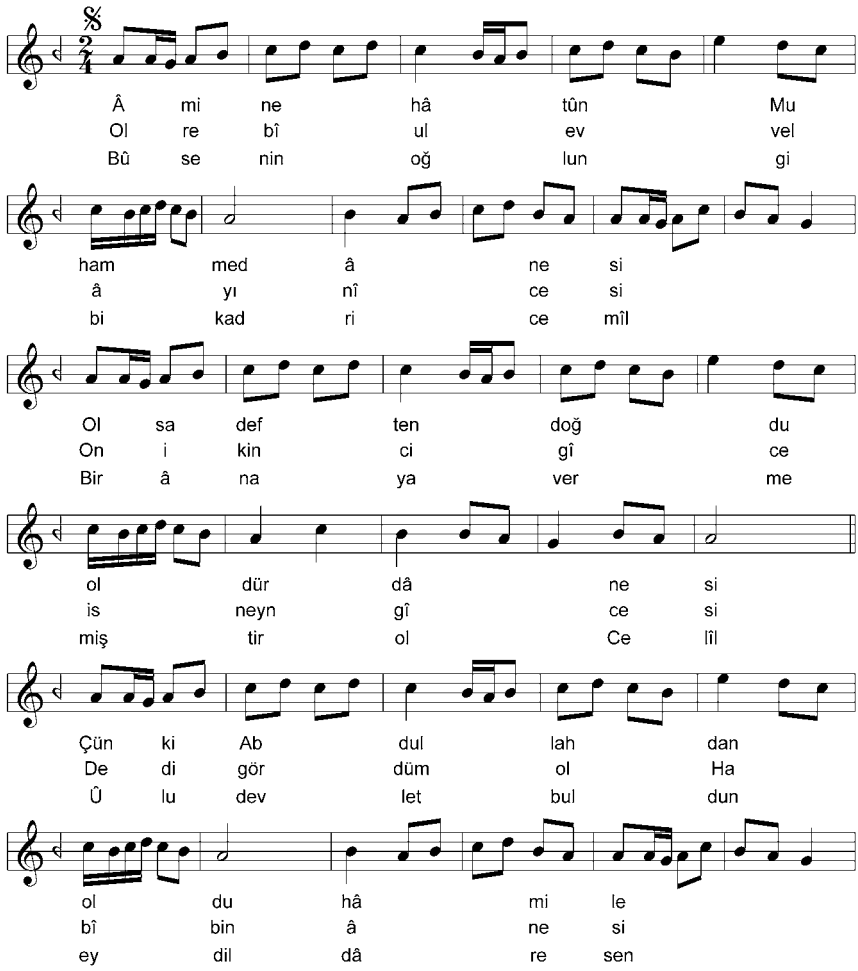

Â de me kıl dı fe riş teh ler sü cûd
Er di İb râ hi me İs mâ i le hem
Hem a na çok kıl dı ol lût fıs sı cûd
Söz u za nır ger ka la nın der i sem
Mus ta fâ nû ru nu al nın da ko du
İş bu res mi le mü sel sel mut ta sıl
Bil Ha bî bim nû ru dur bu nûr de di
Tâ o lun ca Mus ta fâ ya mün te kîl
Kıl dı ol nûr a nın al nın da ka râr
Gel di çün ol Rah me ten lil â le mîn
Kal dı a nın i le ni ce ber gü zâr
Var dı nûr an da ka râr et ti he min
Son ra Hav vâ al nı na nak let ti bil
Ger di ler siz bu la sız od dan ne cât
Dur du an da da hi ni ce ay ü yıl
Aşk i le der di le e din es sa lât

-6-
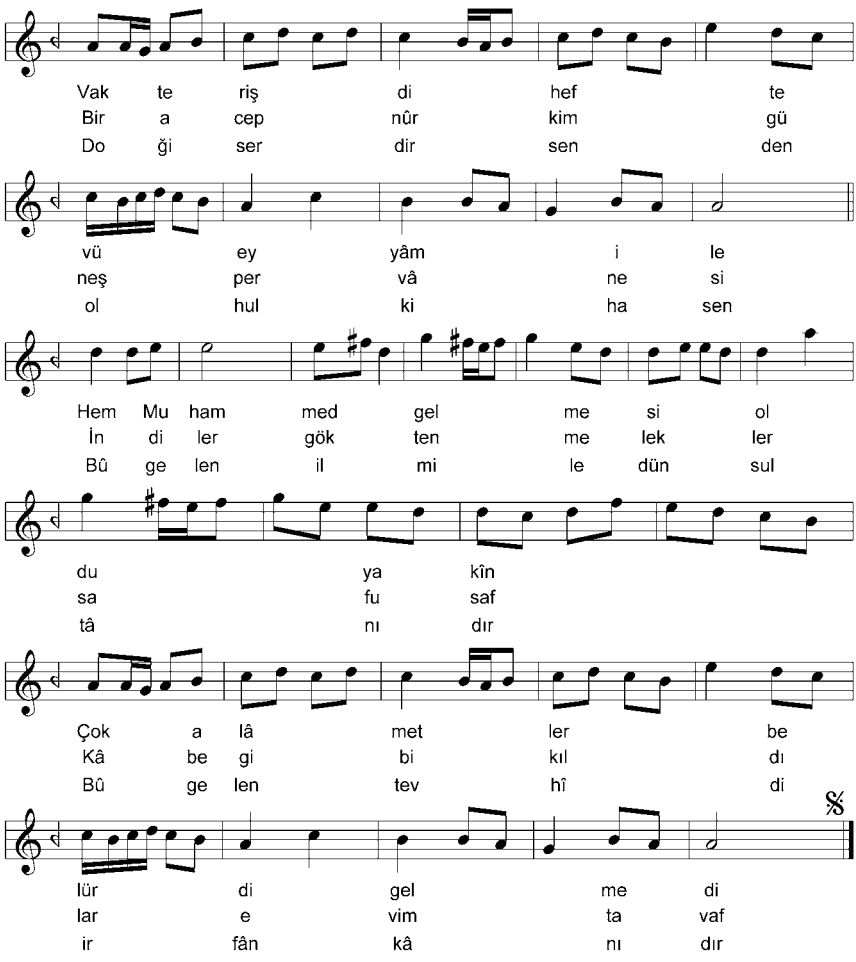
VELÂDET BAHRİ-UŞŞÂK

Cumhur

USÛL: NİM SOFYAN
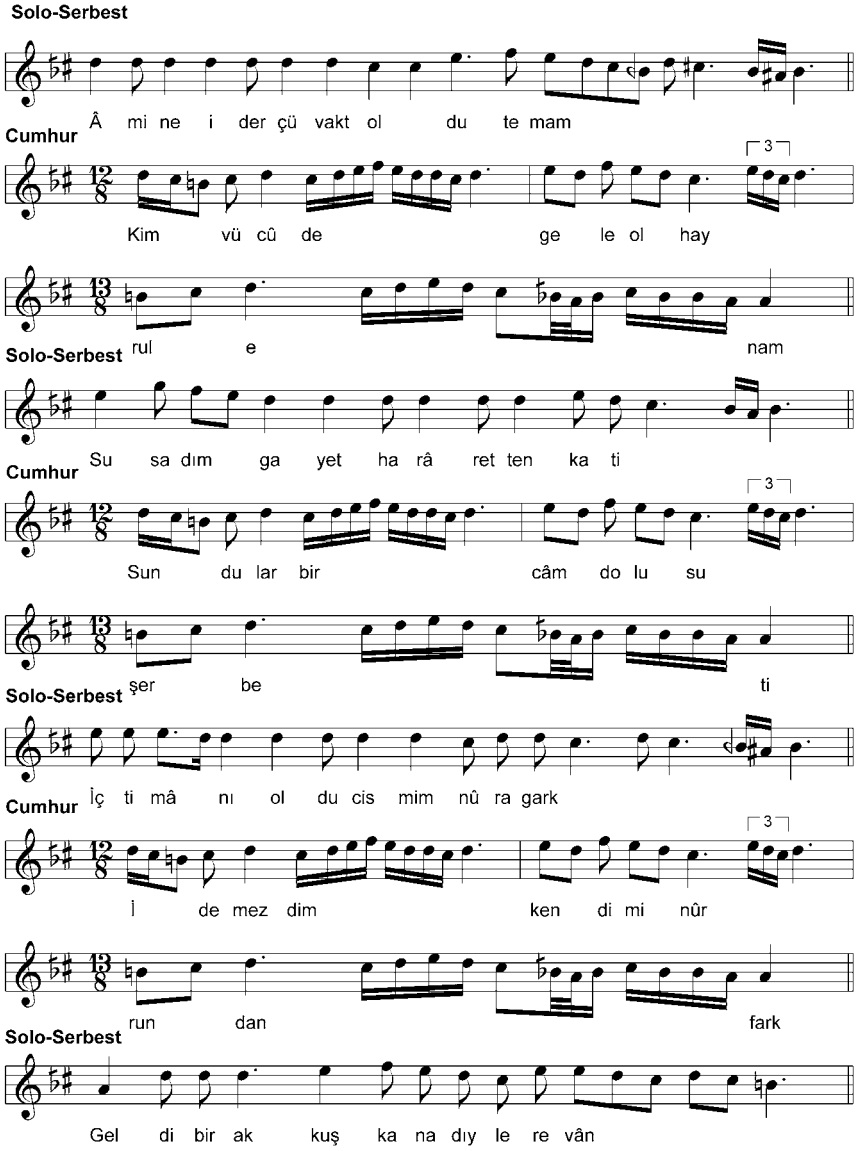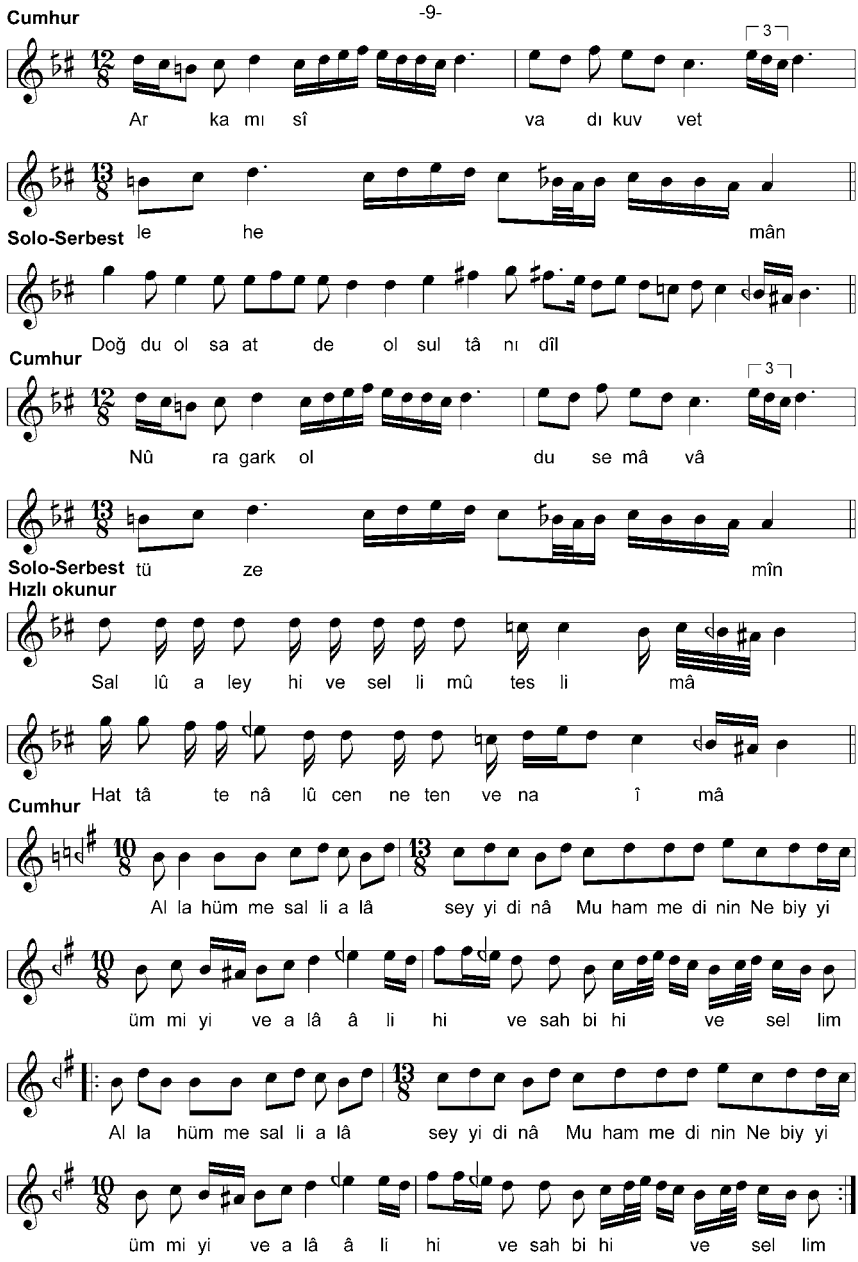


-7-


Vak te riş di hef te
Bir a cep nûr kim gü
Do ğı ser dır sen den
vü ey yâm i le
neş per vâ ne si
ol hul ki ha sen
Hem Mu ham med gel me si ol
İn di ler gök ten me lek ler
Bû ge len il mi le dün sul
du ya kîn
sa fu saf
tâ nı dır
Çok a lâ met ler be
Kâ be gi bi kıl dı
Bû ge len tev hî di
lür di gel me di
lar e vim ta vaf
ir fân kâ nı dır
𝄋

-8-

VELÂDET BAHRİ-HİCAZ
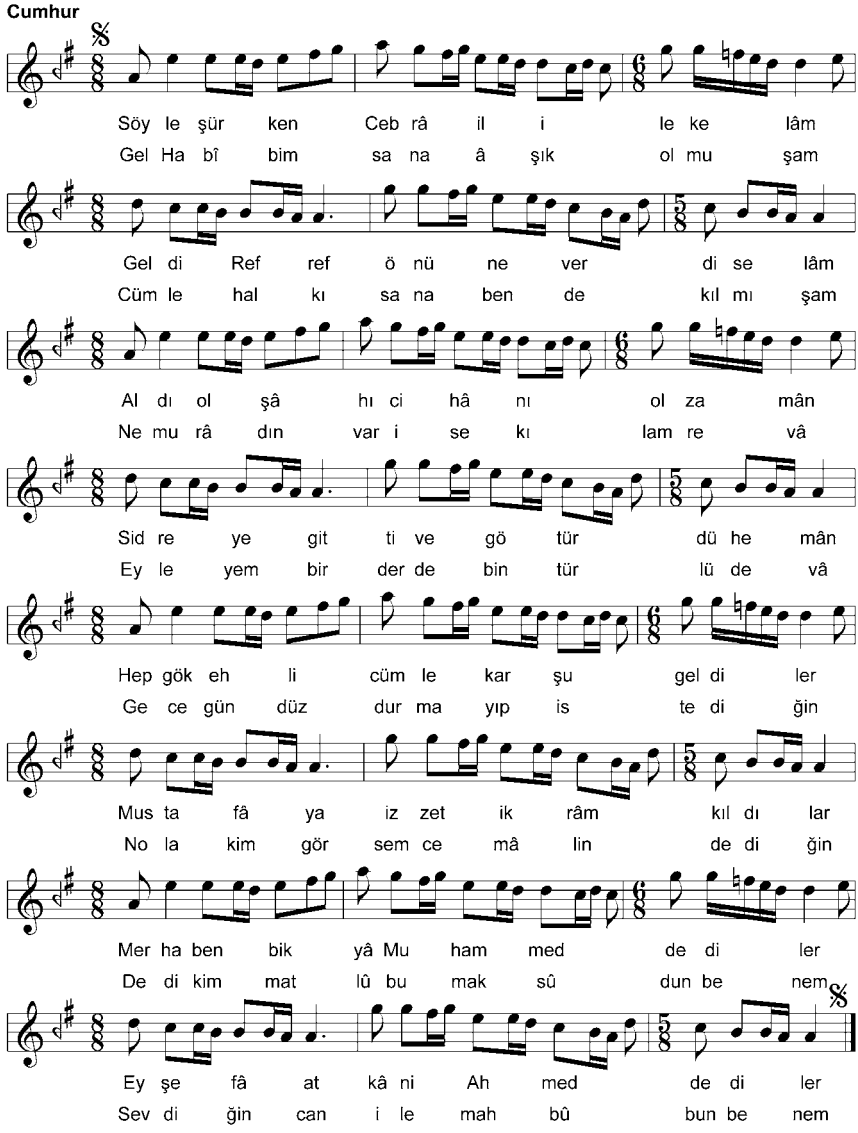



-9-
Cumhur
Ar ka mı sî va dı kuv vet
Solo-Serbest le he mân
Doğ du ol sa at de ol sul tâ nı dîl
Cumhur
Nû ra gark ol du se mâ vâ
Solo-Serbest tü ze mîn
Hızlı okunur
Sal lû a ley hi ve sel li mû tes li mâ
Hat tâ te nâ lû cen ne ten ve na î mâ
Cumhur
Al la hüm me sal li a lâ sey yi di nâ Mu ham me di nin Ne biy yi
üm mi yi ve a lâ â li hi ve sah bi hi ve sel lim
Al la hüm me sal li a lâ sey yi di nâ Mu ham me di nin Ne biy yi
üm mi yi ve a lâ â li hi ve sah bi hi ve sel lim

Bir aşr-ı şerîf okunup şerbet dağıtıldıktan sonra Merhaba Bahri irticâlen okunur ve ardından Mi'râc Bahrine girilir

-10-

MİʻRÂC BAHRİ-HÜSEYNİ
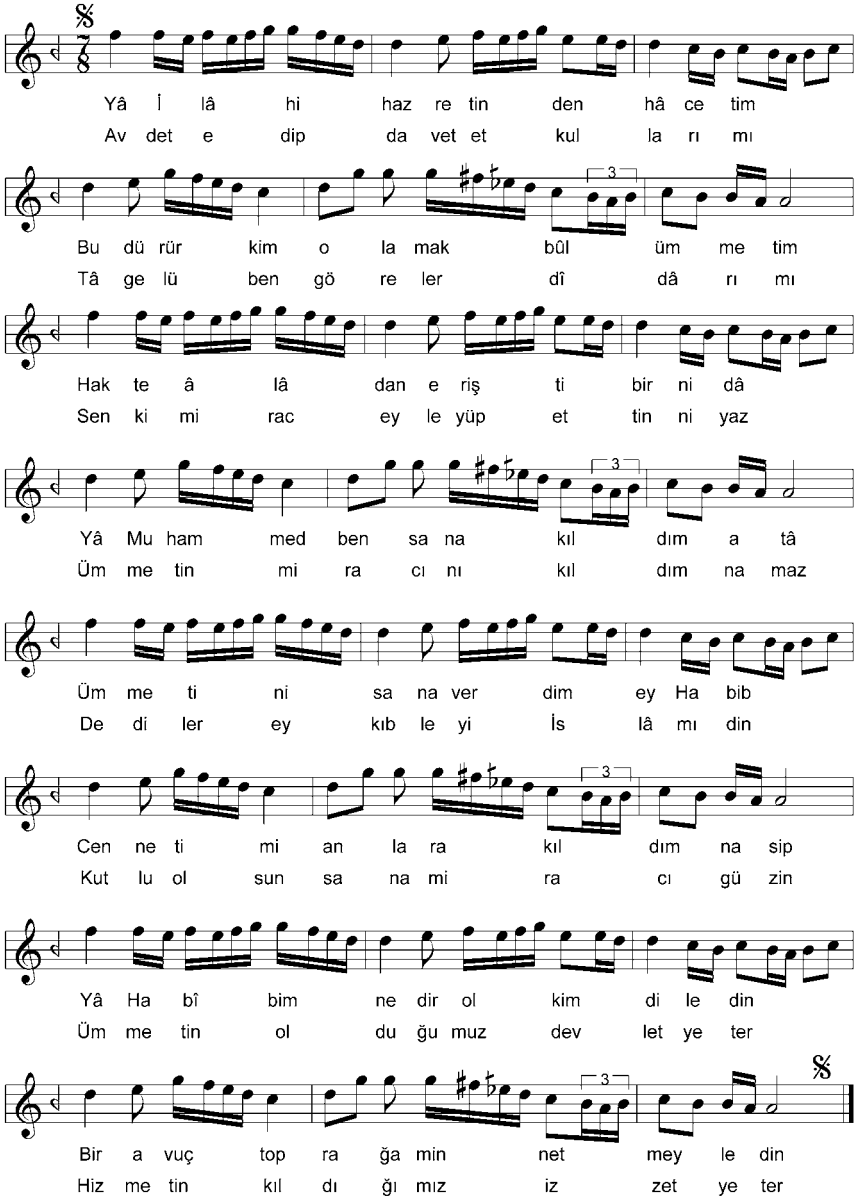


-11-

Mİ'RÂC BAHRİ-BEYÂTİ
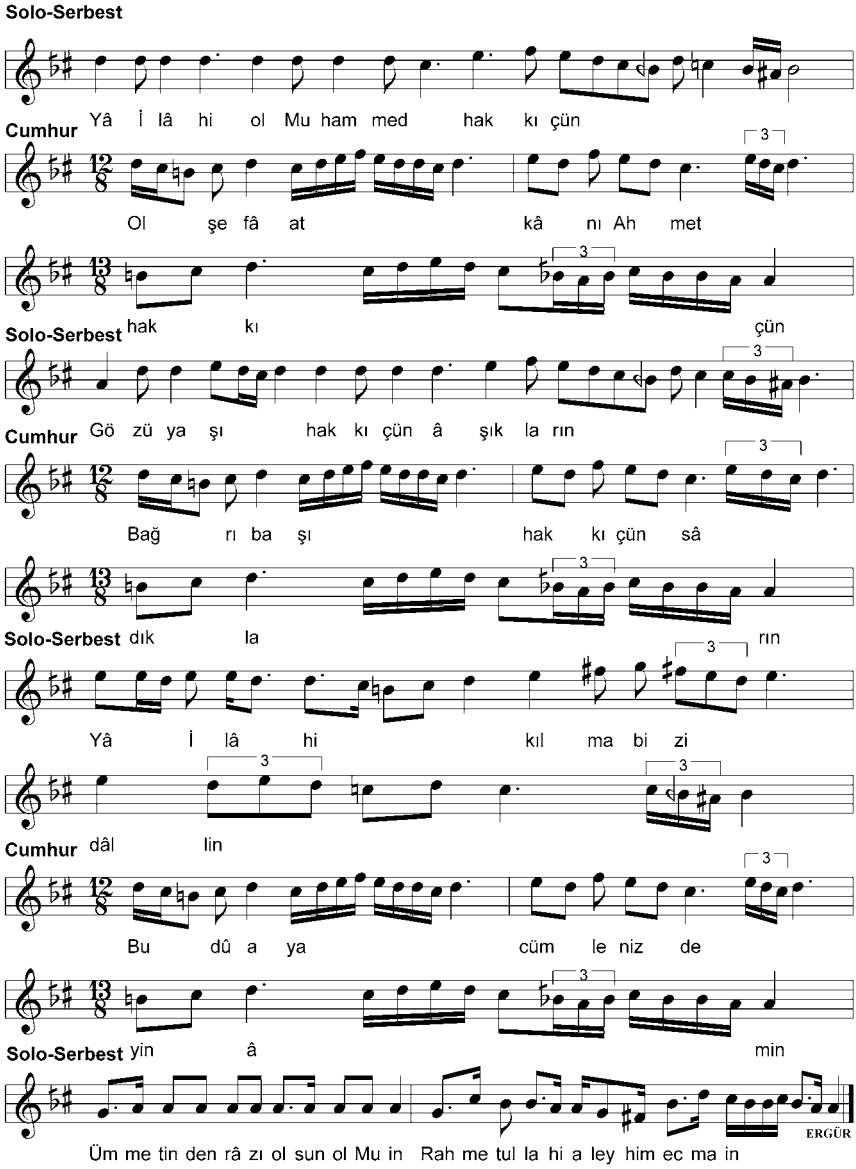
Cumhur

USÛL: DEVR-İ HİNDÎ



-12-
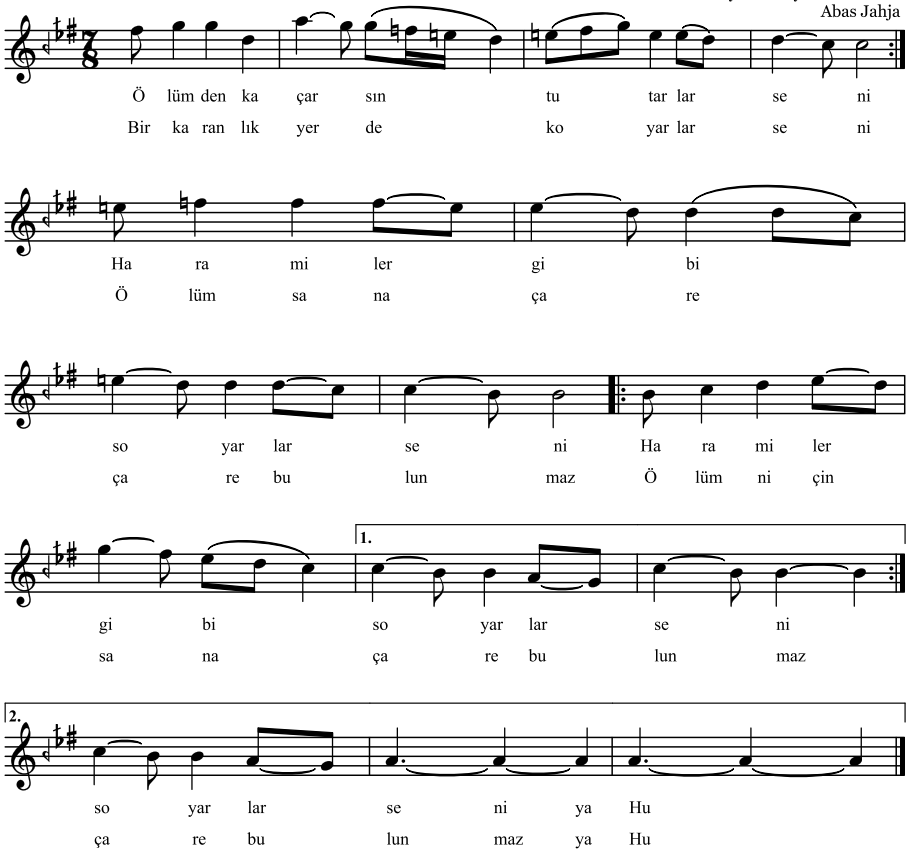
MÜNACAT-HİCAZ



KARCİĞAR İLAHİ
Ölümden Kaçarsın

Usul:Devrihindi

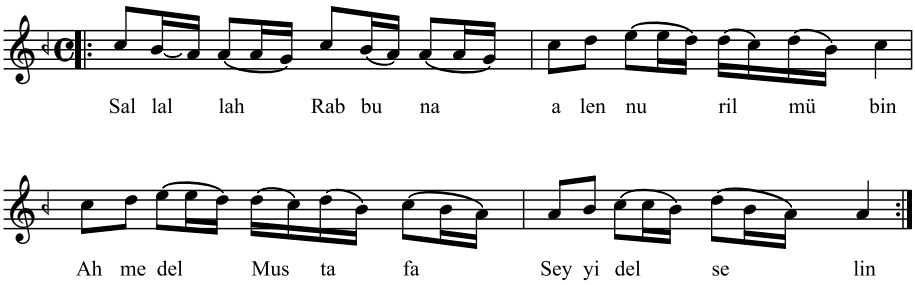
Yöre: Makedonya
Derleyen: Ubeydullah Sezikli
Abas Jahja



UŞŞÂK SALÂT
Sallallah Rabbunâ

Usul: Sofyan

Yöre:Makedonya
Derleyen: Ubeydullah Sezikli-Abas Jahja



EL BEŞİR EL NEZİR ESSİRACEL MÜNİR
HATEMEL ENBİYA EŞRAFEL ALEMİN

NOT: Not: Bu salat Balkanlarda Veladet bahrinin sonunda Merhaba bahrine geçmeden önce okunur.

Kaynakça

JAHJAI, Abas, *Türk Din Mûsikîsinin Makedonyadaki Dînî Mûsikîye Etkisi,* MarmaraÜniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016.

RECEPOĞLU, Altay Suroy, "Türk Müzik Kültürünün Arnavut Müziğine Etkileri", *II. Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı*, Fethiye 2009.

ISMAILI, Elez, "Mevludi ne treven e Pollogut-dikur dhe sot", Mevludi Tek Shqiptarët, Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor (Prishtinë, 22 Prill 2009), Prishtinë 2010.

ERGÜR, Enes, "Balkanlar'da Okunan Bir Mevlid Bestesi", Keşkül, İstanbul, 2007, sy. 12.

MEHDIU, Feti, Mevludi – Lindja e Pejgamberit, Prishtinë, 1992.

SOYSAL, Fikri, Rumeli Olay Türküleri, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

KALESHI, H., "Albanska Aljamijado Književnost", Prilozi za Orijentalnu Filologiju, Sarajevo, 1970.

AHMEDI, İsmail, Hafiz Ali Korça, Jeta dhe Vepra, Shkup, 1989.

KÖSEMİHAL, M. Ragıp, Balkanlardaki Mûsikî İlerleyişi, İstanbul 1937.

ARUÇİ, Muhammed "Balkanlar'da Mevlid Geleneği", Köprü, Üsküp, 2006.

SEZİKLİ, Ubeydullah, Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Adana, 2008.

Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Arnavut Eğitim Kurumlarında Arap Dilinin Durumu ve Rolü

İsa MEMISHI

Prof. Dr., Kosova Piriştine Üniversitesi Şarkiyat Bölümü

Özet

Arnavut topraklarına Arapçanın nüfuzunun Osmanlı Devletiyle gerçekleştiği malumdur. Kur'an ve hadis dili olması nedeniyle Arapçanın öğretilmesi Arnavutlarda ilgi uyandırmıştır. Arnavutlarda Arapçanın öğrenilmesi Osmanlı Devletinin ilk dönemlerinde oluşturulan eğitim sistemiyle başlamış olup birkaç asırlık bir geçmişe sahiptir. Dönemin geleneksel eğitim sistemindeki okullar Arapçanın öğretildiği ve araştırıldığı kurumlar olmuştur. Arapça, yazılı temel kaynakların anlaşılmasının yanı sıra, yerli halkın Osmanlı Türkçesini öğrenmeleri için de ayrı bir öneme sahip olmuştur. Nitekim Osmanlı Türkçesine Farsçaya koşut olarak çok sayıda Arapça kelimenin girdiği malumdur. Arapça sözlük birimleriyle birlikte Arapçanın bazı kuralları da aktarılmıştır. Bu nedenle Arnavut topraklarındaki ahalinin Osmanlı Türkçesini daha memnun edici düzeyde öğrenebilmeleri için Arapçayı da öğrenmeleri zorunluydu.

The Status and Role of the Arabic Language in Educational İnstitutions at Albanians During the Reign of the Ottoman Empire

Summary

It is clear that Arabic language in Albanian areas came through the Ottoman Empire. Although Arabic was the language of Qur'an and Hadith, learning it was with a great interest among the Albanians. Learning Arabic among Albanians has a secular tradition, and this is from the beginning of the Ottoman Empire, especially with the formation of the educational system of that time. Traditional schools, of the educational system of that time, have been institutions in which it was taught and studied in Arabic. Arabic, in addition to the importance that had to be familiar with the original literature in Arabic, also had special significance for possession of ottoman language by the local population because ottoman language had seared through a number of Arab vocabulary, against the Persian one. With the penetration of Arab vocabulary there had penetrated even a small number of rules of Arabic language. So, from all this, the local population among the Albanian lands, for giving a more satisfactory level of ottoman language, necessarily had to learn the Arabic.

Giriş

Kur'an-ı Kerim Hz. Muhamet (a.s)'e Arapça vahyolunmuştur, bu nedenle dualar ve ibadetler bu dilde yapılmaktadır. Bununla birlikte, Arapça sadece Arapların dili olmaktan çıkmış, Arap olmayan halklar tarafından da öğrenilmeye başlanmıştır. İmamın arkasında dizilmiş inananlar arasında Kur'an-ı Kerim saf bir Arapçayla okunur.[1] Arapçanın ağırlığını ve Kuran'la ilgili gerçeğini gösteren "*Arapça* ve *Arapça Kur'an"* ifadeleri Kur'an'da on kez zikredilmiştir: *"Andolsun ki biz, onların, "Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor." demekte olduklarını biliyoruz. Nispet etmeye uğraştıkları adamın dili yabancıdır. Oysa ki bu, apaçık Arapça bir dildir;"*[2] *"Açık-seçik Arapça bir dille indirildi."*[3]*; "Bilgi ile donanmış bir toplum için ayetleri, Arapça Kur'an hâlinde, detaylandırılmış bir kitaptır bu."*[4] *"Biz onu sana, aklınızı çalıştırasınız diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik."*[5]*; "İşte biz o Kur'an'ı Arapça bir hüküm kaynağı olarak indirdik. Eğer sana gelen ilimden sonra onların keyiflerine uyarsan, Allah'tan sana ne bir dost nasip olur ne de bir koruyucu"*[6]*; "Biz onu işte böyle, Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onun içinde tehditleri türlü ifadelerle sıraladık ki korunabilsinler, yahut da Kur'an onlara yeni bir hatırlatıcı / hatırlatma sunsun."*[7]*; "Bunu, eğri-büğrüsü olmayan Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki, korunup sakınabilsinler."*[8]*; "İşte böyle! Biz sana Arapça bir Kur'an vahyettik ki, ülke ve medeniyetlerin anasını ve çevresindekileri uyarasın. Ve toplanma günü konusunda da uyarıda bulunasın. Hiç kuşku yok o günde, bir bölük cennettedir, bir bölük ateşte."*[9]*; "Biz onu akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an yaptık."*[10]*; "Halbuki ondan önce, bir önder ve bir rahmet olarak Musa'nın kitabı var. Bu Kur'an da öncekileri tasdikleyen bir kitaptır. Zulmedenleri uyarasın, güzel davrananlara müjde olsun diye Arap dilindedir."*[11]

İslamın Arap Yarımadası›nın dışına çıkmasıyla, tarih boyunca İslamın yayılması ile birlikte Arapça da geniş bir alana yayıldı bu yayılma devam etti. O, İslam'ın yayılması ile aynı anda yayılmaya başlamıştır.[12] Yani Arapçanın kaderi yakından İslamla ilgilidir ve anlaşılan, ilk olarak kutsal kitap Kur'an-ı Kerim ve Hz Muhammed'in gelenekleri ile ilgilidir. Yukarıda görüldüğü gibi, Balkan halkları İslamı kucaklama ile onun dili olan Arapçayı ve onlar arasında Arnavutlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim sisteminin tüm seviyeleri ile Arapça öğren-

1 Ebu Reyhan el-Biruni, *Titus Burchkardt Tarafından Anılan İslam Sanatı, Dili ve Anlamları*, Logos A, Üsküp, 2009, s. 85.
2 Naḥl suresi, 103.
3 Şuara suresi, 195.
4 Fusṣilet suresi, 3.
5 Yusuf suresi, 2.
6 Ra'd suresi, 37.
7 Ṭaha suresi, 113.
8 Zümer suresi, 28.
9 Şura suresi, 7.
10 Zühruf suresi, 3.
11 Aḥkaf suresi, 12.
12 Ali Hasan Al-Harbitli, *Al-musteşriqūneve t-tārīḫu-l-islāmiy*, Kajro, 1988, s. 15.

meye başladı. Kur'an ve diğer İslami gelenek eserleri, hadis, şeriat hukuku ve tefsir eserleri, çoğunlukla Arapça idi. Bu eserlerin yazarları sadece Araplar değildi, bütün Müslüman âlimler idi, ister Osmanlı İmparatorluğu içinden olsun ister İslam dünyasının diğer topraklarından olsun. Örnek olarak Taşköprüzade'nin eseri "Aş-şaqāiq an-nu'mānīya" ve Katib Çelebi'nin eseri "Kaşfu-z-Zünūn"u vurgulayabiliriz. Arapça eserlerini yazan bir çok Arnavut yazarı da mevcutur. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüzyıllarında Arapça, Türk-Osmanlı diline üstün kabul edilirdi.[13]

Ondördüncü yüzyılın sonunda ve onbeşinci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu hükümdarlığını Balkan Yarımadasına doğru genişletti ve bu sayede Arnavutların yaşadığı bölgelerde de egemen oldu. Arnavut topraklarında Osmanlı İmparatorluğu'nun saltanatı yirminci yüzyılın başına kadar sürdü. Bu uzun suren saltanat boyunca belirli bir ekonomik ilişki kuruldu. Öncelikle bahsedilmesi gereken yatırımlar arasında, idari ve eğitim sistemine yapılan yatırımlar gelmektedir. Sonrasında ise alışveriş merkezleri ve genel altyapı; çeşmeler, değirmenler, hanlar, hamamlar, köprüler, camiler, kütüphaneler, hastaneler ve diğer tesisler yapıldı. Tüm bu altyapı mektep ve medreseleri de inşa etmeyi zorunlu kılmıştır. Bu medreselerde dinî konular arasında Arapça da öğretilmiştir. O zaman eğitim kurumlarında her düzeyde uzun yıllar Arapça öğrenilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği sürecinde mektep ve medreselerin sadece Müslüman nüfusa yönelik eğitim rolü yoktu. Aynı zamanda bunların son derece önemli bir rolü de İslam'ın Arnavut topraklarında yayılmasındaki işlevidir. Balkan Yarımadasında İslam'ın yayılması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hükümdarlığının bu coğrafyada stabilize olmasıyla Arapça; Kur'an, hadis, İslami ilimlerin ve edebiyatın dili olarak, asırlarca İslam âlimleri eserlerini oluşturmuş, Osmanlının kurduğu eğitim sistemi ve eğitim kurumları vasıtası ile Balkan Yarımadasına girmiştir.[14]

Arapça Balkan Yarımadasında, Arnavutların yaşadığı topraklarda İslam'ın yayılması ile birlikte öğrenilmeye başlanmıştır. Osmanlı hâkimiyeti altına bulunan bu topraklarda yaşayan Arnavut nufusu oldukça kısa bir zaman içerisinde İslamlaşmıştır. Balkan Yarımadasında Müslüman nufusu, Arnavutlar dâhil İslam'ın getirdiği gerçeği karşılamaya ve Osmanlı İmparatorluğu tarafından getirilen bu yeni[15] değerleri kabul etmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu Balkan Yarımadasına genişlemesi ile bu topraklarda nispeten gelişmiş eğitim sistemini kurdu ve bu alanda tüm deneyimini kulanarak kendi eğitim sistemini yaydı. Tabii özellikle bu cografiyada eğitim sistemi merkezileşmiş ve tüm eğitim süreci merkezi idare ta-

13 Jashar Rexhapagiq, *Zhvillimi i Arsimit dhe i Sistemit Shkollor të Kombësisë Shqiptare në Territorin e Jugosllavisë së Sotme Deri në Vitin 1918*, Prishtinë, 1970, s. 39.

14 İsa Memishi, *Teqlīdi-t-te'limive-d-dirāseti al-luga al-'Arabiye 'indel-'albanvel-veḍ'u-l-hālī, Al-Mu'temer Al-duveliyaṯ-ṯānī, Kitābu-l-lmu'temer*, cilt 3, Dubay, 2003, s. 287-292.

15 İsa Memishi, "Terğemetu-l-Edebi-l-Arabiyeile-l-Lugati-l Albaniye", Al-Mu'temer ad-duvely "Al-'Alāqāt al-'Arabiye al-Balqaniye", s. 19-20.

rafından denetleniyordu. Arnavut nüfusu Osmanlı İmparatorluğu yönetim hiyerarşisine dâhil olmak ve ordusunun bir parçası hâline gelmek için zamanın eğitim kurumlarında eğitimlerine devam etmeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde resmî dil Osmanlıca idi. Bu yüzden yönetim ve tüm eğitim süreci bu dilde olmuştur. Bu eğitim sistemi Osmanlıcayı çok iyi bilmeyi gerektiriyordu ve bu yüzden Müslüman Arnavut nüfusu zamanın eğitim kurumlarında Osmanlıcayı öğrenirken mutlaka Arapçayı da öğrenmeleri gerekiyordu. Çünkü Osmanlıca, Arap alfabesine bazı uyarlamalar yapıldıktan sonra Arap alfabesi ile yazılmıştır.[16]

XIV. asrın sonlarında ve XV. asrın başında Balkan Yarımadasında Osmanlı İmparatorluğu'nun stabilizasyonu, Arnavut ve Boşnak halkları tarafından İslam'ı kucaklaması ile Balkanlardaki Arap yazısının yayılmasını etkilemiştir. Balkan Yarımadası'nda Arap alfabesi daha çok Boşnaklar ve Arnavutlar tarafından kullanılmıştır. Arap alfabesi Müslüman olmayan halklara pek büyük etki etmemiştir, ancak Osmanlıca Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim dili olduğundan, resmî belgeler, devlet altyapı tesisleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kamu binalarında Arap alfabesini kullanmışlardır. Balkanlar'da Arnavutların yaşadığı bölgelerde Arapçanın ağırlığı ve rolü vardı, bu oryantal diller (Arapça, Farsça, Osmanlıca) sadece eğitimli sınıfın bir ayrıcalığıydı. Ama zamanla, yüzyıllar boyunca, İslam Arnavut kimliğinin parçası olmuştu ve Arnavut dili Arap harfleriyle yazılmaya başlanmıştı. Bu olgu aynı zamanda, Arap harfli Arnavut edebiyatının oluşma döneminin başlangıcıdır. Şimdi, Arap alfabesi halk tarafından sadece Kur'an okumak için değil, aynı zamanda Arnavut yazarlarının Arap alfabesi ile yazılmış, Arnavut edebî eserlerini okumak için öğrenilmektedir. Bu yazarların yaratıkları eserlerinde nasıl ve ne kadar başarıyla Arapça ifadeleri kullanabilmişler ise şiirlerine ve yazdıklarına o derece değer verilmiştir. Bu gerçek sadece yazarların Arapçaya ne kadar değer verdiklerini değil aynı zamanda devrin edebî eleştirmenlerinin de bunları son derece takdir ettiklerini göstermektedir.

Balkan Yarımadasında Arnavutların yaşadığı bölgelerde Osmanlı İmparatorluğu'nun saltanatı boyunca Arap dilinin o kadar yüksek statüsü vardı ki medreselerde eğitimini tamamlayan önemli sayıda personel, edebî ve tüm bilimsel disiplinlerde eserlerini Arap dilinde yazmışlardır.[17] Arnavutlar en çok şiirde seçkin ve ünlü olmuşlardır. Bu şairler içinden bazıları özgünlük göstermiştir ve yeni yollar açmışlardı, böylece Osmanlı-Türk şiirinde yaşadıkları çağa bir mühür vurmuşlardır. Osmanlı-Türk şiirinin seçkin tarihçisi Gibb şunları söyler: "Onlar, Osmanlı-Türk şiirine bir özgünlük verdiler." Arnavut yazarları arasında, Arapça dahil, Doğu dillerinde yazanlar çoktur.

Bir zamanlar Arapça, Farsça ve Türkçe divanlar yazan Arnavut yazarları yavaş yavaş genç Arnavut şairlerine yol açmışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun eği-

16 İsmail Başa, *Te'lîmi-l-lugat alt-Arabiye fi-l Medârisi-t-Turkiye, Al-Mu'temer Al-Duveliy Ar-râb'i*, Dubay, 2014, s. 5-10.

17 Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të Vjetra të Vakëfeve në Gjuhën Arabe në Jugosllavi*, Priştine, 2012, s. 30.

tim merkezlerine gitmişler ve oralarda eğitimlerini tamamladıktan sonra Arap alfabesi ile Arnavutça eserler yazmışlardır. Bu eserlerin edebî, leksikografi ve leksikoloji değerleri vardır. Osmanlıca, Farsçayla ve Arapçayla temaslarından daha çok Arapçadan önemli sayıda kelime almış,[18] bu nedenle Arapça Osmanlıcayı[19] önemli ölçüde etkilemiş ve bundan dolayı Arapça fonetik (Sarf) öğrenimi gerekli olandan daha fazla olmuştur. Bu gerçekten hareketle, Arap alfabesi, Arapça sözcük ve Arapça gramer normları, Arapçayı Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Balkanlar Yarımadasında yani Arnavut topraklarında eğitimin her kademesinde kaçınılmaz yapmıştı.Yukarıdaki bileşenlere ek olarak, İmparatorluk dönemi eğitim sisteminde Arap dilinin daha da gerekli hâle gelmesi Müslümanların kutsal kitabı öğrenmek istemeleri nedeniyle olmuş; İslam edebiyatı, özellikle de tasavvuf yaygın olarak Arapça ve Farsça okunmuştur.

Eğitim tarihinin tüm araştırmacıları kabul ederler ki, Balkan Yarımadası'nda Osmanlı İmparatorluğu döneminde önemli ölçüde İstanbul'da ve onun dışında Arapça konuşulan Bağdat, Kahire, Şam, Kûfe gibi merkezlerde eğitimli kadrolar yetiştirilmiştir. Bu kadrolar Arapça öğretiminin ve diğer İslami ilimlerin yüzlerce yıllık deneyimini taşıyorlardı. Bu kadrolar sayesinde o zamanın eğitim kurumlarında Arapçanın eğitim programlarında tatmin edici pozisiyonu vardır. Yukarıda belirtilen merkezlerdeki eğitimli personel Arnavut topraklarında bulunan eğitim kurumlarındaki tüm eğitim ihtiyaçlarını karşılayamıyordu, öğretmen için ihtiyaç vardı. Yeni başlayanlardan en yüksek seviyeye kadar tüm eğitim seviyelerindeki öğretmen ihtiyacı büyük oranda genellikle yerel medreseler aracılığıyla karşılanmıştır.

Eğitim kurumlarının eğitim programları Balkan Yarımadası'nda Osmanlı İmparatorluğu döneminde, dinî disiplinlerle birlikte dilleri, edebiyatları, söz dizimi, retorik, hukuk bilimleri öğretimini kapsar. Böylece, eğitim programının laik yanı da vardı. Arap dili bilimler içindeki hat (yazı türünü, yazma yolları) ve oral bilimleri (Arapça ve sesbilgisi, leksikografi, etimoloji, dilbilgisi ve sözdizimi, retorik, prozodia, biçem) öğretiliyordu.

Birçok Arapça kelimenin ve aynı zamanda bazı Türkçe kelimelerin Arnavut dilinin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini düşünürsek, Arapça sözcük anlamı için Arapçayı öğrenmeye gereğinden daha fazla ihtiyaç oldu. Bu Arapça kelimelerin bir kısmı, Osmanlıca vasıtasıyla eğitim kurumlarında öğretim ve yönetim dili olarak Arnavutçaya girmiştir. Ancak, önemli bir kısmı başta Arapça olan İslami terimler, İslam literatürde kulanılan sözler doğrudan Arapçadan girmiştir. Zaman, sadece eğitim kurumlarında ders kitaplarının ifadesini yansıtmaz, gündelik iletişimin durumunu da temsil eder.

18 *Şābān, Suhejl, Mu'ğemu-l-elfāẓi-l-'arabiye fi-l-luga at-turkiye, Riyaḍ, 2005.*
19 Hayati Develi, *Osmanlı* T*ürkçesi Kılavuzu*, İstanbul, 2003.

Balkan Yarımadası da Osmanlı İmparatorluğu döneminde eğitim kurumlarında Arapça öğrenimi gereğinden daha fazla oldu. Bu kurumlarda sadece temel edebiyat değil, aynı zamanda diğer disiplinlerin literatürü de Arapçaydı. "Medrese Themaniye" diye adlandırılan medreseler en yüksek eğitim kurumları olarak kabul edilir. Bu medreselerden bir derece daha düşük seviyede bulunan «Dar-ül Hadis" olarak kabul edilen eğitim kurumlarında öğretmen kadrosu yetiştirilmekteydi. Balkan Yarımadasında, yani Arnavut topraklarında, Arapça öğretmek için oldukça yüksek düzeyde eğitim kurumları vardı.

Balkan Yarımadasında ve Arnavutların yaşadığı bölgelerde tüm İmparatorluğun topraklarında olduğu gibi farklı düzeylerde medrese inşa edilmiştir ve bu medreseler eğitimin omurgası olmuştur. Zaman geçtikçe Arnavutların yaşadığı bölgelerde sadece dini öğretim kurumları olmayan daha kültürel eğitim kurumları da görülür. Osmanlı döneminde Kosova vilayetinde 45 medrese, Manastır vilayetinde 29 medrese, İşkodra vilayetinde 21 medrese ve Yanya vilayetinde 14 medrese hizmet vermekteydi.[20] Bu arada Arapça öğreten medreselerin sayısı büyük ölçüde artmıştır. Sadece Kosova ve Manastır vilayetlerinde bu medreselerin sayısı yüzün üstündeydi.[21] Evliya Çelebi'ye göre sadece Üsküp şehrinde 70 mektep vardı.[22]

Bu mektepler ve medreseler genellikle camilerin yakınlarında inşa ediliyordu, köylerde bile vardı. Buralarda Arapça öğretme görevini genellikle imam ve muallim görüyordu.

Balkan Yarımadasında Arapça öğretilen en eski eğitim kurumlarını Arnavutların yaşadığı bölgelerde görüyoruz, (1434) Manastır, Çauş Sunkur Bey Camii gibi, Üsküp Sultan Murat II Camii (1436), Sultan Mehmet Fatih Camii Priştine (1461).[23] Bu durumda iki medreseyi ayırmak yeterli olur: Sultan Murad II (1439) Üsküp medresesi ve İsa Bey, (1445)[24] Üsküp Medresesi, 1440 yılında kurulan Balkan Yarımadasının en büyük medresesi Büyük Medrese[25] bu topraklarda Osmanlı mimarisinin en güzel anıtları arasında sayılır.[26]

Arşiv belgelerine göre Arnavutların yaşadığı Kosova vilayeti gibi diğer vilayetlerindeki eğitim kurumlarının, Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim kurumlarından, farklı olmadığı açıktır. Bu durumda Üsküp Sancağı'nın eğitim kurumlarını anmamız yeterlidir. Diğer sancakların da Üsküp Sancağı'ndan daha geride olmadığını unutmamalıyız. Berat, İşkodra, Yanya, Prizren gibi bazı şehirlerin de

20 *Komisyon, Historia e Arsimitdhe e Mendimit Pedagogjik Shqiptar, Vëllimii* I, Tiranë, 2003, s. 122.
21 Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të Vjetra të Vakëfeve në Gjuhën Arabe në Jugosllavi,* s. 29.
22 Evliya Çelebi, *Evlija, Shqipëria 350 vjetmë pare*, "Horizont", Tiran, 2000, s. 95.
23 Hajrullah Koliqi, *Historia e arsimitdhe e mendimitpedagogjikshqiptar*, 2012, Priştine, s. 72.
24 Hajrullah Koliqi, *Historia e arsimitdhe e mendimitpedagogjikshqiptar,* s. 73.
25 Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të Vjetra të Vakëfeve në Gjuhën Arabe në Jugosllavi,* s. 29.
26 Jashar Rexhapagiq, Jashar Rexhapagiq, *Zhvillimi i Arsimit dhe i Sistemit Shkollor të Kombësisë Shqiptare në Territorin e Jugosllavisë së Sotme Deri në Vitin 1918*, s. 23.

gelişmiş eğitim sistemi vardır. En önemli medreseler "mekâtib idadileri mülki, Darülmuallimin, mekteb-i edeb sıbyan, kebir iptidai mektebi, rüşdiye vb."[27]

Eğitimlerini tamamlayanlara bu eğitim kurumlarından verilen diplomalara (derece), şehadetnameler, icazetnameler gibi diğer belgelere bakarsanız, düzeyi ne olursa olsun, Kur'an'dan hemen sonra Arapçanın listelendiğini görüyoruz. Başarı durumunu gösteren belgelerin üstünde Arapçanın yer alması, Balkan Yarımadasında Osmanlı İmparatorluğu döneminde eğitim kurumlarında Arapçanın önemini ve ağırlığını göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün Müslüman vatandaşları için eğitim sistemi benzersiz olmuştur, bu nedenle tüm modüller, ders kitapları, Arapça kitapları dâhil, Balkan Yarımadasındaki eğitim kurumlarına İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu›nun diğer şehirlerinden getirilmiştir.

Arnavutlar yaşadığı bölgelerde şehir kütüphanelerinin kitap sayısına bakarsak Üsküp XV. yüzyıl Gazi İsa Bey Medresenin yanında bulunan aynı adla en büyük kütüphanedir. Eserlerin çoğunluğunun, yayımlanmış eserler veya el yazmaları olsun, Arapça olduğunu görüyoruz. Arnavut topraklarının çoğu eğitim merkezlerinde o zaman, Prizren, İşkodra, Berat, Tiran, Priştine'de zengin kütüphaneler, Arap edebiyatı kitapları ve diğer şark dillerinde edebiyat kitapları vardı.

Arapçanın rolünü sadece eğitim kurumlarında değil, idari kurumlarda da görüyoruz. Vakıfların vakıfnamelerinin Arapçayla yazılması bu gerçeği gösterir. Böyle vakıfname ve diğer idari belgeler, yazıtlar gibi resmî belgeleri Türkler ve Araplar gelenek olarak Arapça yazmış ve Arnavutlar da bu çizgiyi izlemiştir. Arapça en eski yazıtlardan biri Manastır Çauş Bey Camii'nde bulunur. Kamu kurumlarında yazıtlar dışında, çeşitli kronikler, seyahat yazıları, biyografilerin vb. Arapça yazılanları vardır. [28]

Balkan Yarımadasında Arnavutların yaşadığı bölgelerde Arap dilinin statüsüyle ilgili söylenecek çok şey vardır. Ama bu makalenin ithamının ışığında söylemek yeterlidir ki, birçok tarihsel aşamada ve genel olarak bazı hayat segmentlerinde Arap dili, Balkan Yarımadasında Osmanlı İmparatorluğu saltanatı döneminde resmî dil olmamasına rağmen, Osmanlı dilinden bile daha gelişmiştir.

27 Nexhat Demir, *Arsimidhe Edukiminë Kosovëpërgjatëviteve 1877-1912*, Hikmet1,Priştine, 2013, s 19-33.
28 Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të Vjetra të Vakëfeve në Gjuhën Arabe në Jugosllavi,* s. 33.

Kaynakça

AL-HARBITLI, Ali Hasan, *Al-musteşriqūne ve t-Tārīẖu-l-İslāmiy*, Kajro, 1988.

ARANUTI, M. Muhamed,*Al-Balqān Mine-ş-Şerqi İlā-l-İstişraq*, Douha, 2014.

BAŞA, Ismail, Te'līmi-l Lugat alt-Arabiye fi-l Medārisi-t Turkiye, Al-Mu'temer Al-Duveliy ar-rāb'i, 6-10, Dubay, 2014.

BURCHKARDT, Titus, *Arti i Islam, Gjuha dhe Kuptime*, Logos A, Üsküp, 2009.

ÇELEBI, *Evlija, Shqipëria 350 vjet më pare*,"Horizont", Tiranë, 2000.

DEMIR, Nexhat, *Arsimi dhe Edukimi në Kosovë për gjatë viteve 1877-1912*, *Hikmet*, nr.1. f.19-33, Prishtinë, 2013.

DEVELİ, *Hayati, Osmanlı Tùrkçesi Kılavuzu*, 2003, İstanbul.

KALESHI, Hasan, *Dokumentet më të Vjetra të Vakëfeve në Gjuhën Arabe në Jugosllavi*, Prishtinë, 2012.

KAZACı, Ziya, *Histriia e Arsimit Islam*, Tiranë, 2001.

KOLIQI, Hajrullah, *Historia e Arsimit dhe e Mendimit Pedagogjik Shqiptar*, Prishtinë, 2012.

Komisyon, *Historia e Arsimit dhe e Mendimit Pedagogjik Shqiptar, Vëllimi i* I, Tiranë, 2003.

Kur'an-ı Kerim.

MEMISHI, Isa, "Terğemetu-l Edebi-l Arabiye İle-l Lugati-l Albaniye", Al-Mu'temer aduvely "Al-'Alāqāt al-'Arabiye al-Balqaniye". 19-20, Douha, 2014.

MEMISHI, Isa, Teqlīdi-t-te'limi ve-d-dirāseti al-luga al-'arabiye 'indel-'alban vel-veḍ'u-l-hālī, Al-Mu'temer Al-duveliy aṯ-ṯānī, Kitābu-l Mu'temer, c. 3, s. 287-292, Dubaj, 2013.

REXHAPAGIQ, *Jashar, Zhvillimi i Arsimit dhe i Sistemit Shkollor të Kombësisë Shqiptare në Territorin e Jugosllavisë së Sotme Deri në Vitin 1918*, Prishtinë, 1970.

SUHEJL, Ṣābān, *Mu'ğemu-l-Elfāẓi-l Arabiye fi-l Luga at-Turkiye*, Rijad, 2005.

Confiscation of Property in Sandzak - The Case of Awqaf

Suad BEĆIROVIĆ
Prof. Dr., International University of Novi Pazar, Novi Pazar, Serbia
Ferid BULIĆ
Asst. Prof. Dr., International University of Novi Pazar, Novi Pazar, Serbia

Summary

Waqf is a very important institution of the Islamic social and property system. It was formed under the umbrella of the Shariah, evolved and survived to present day, resisting the various challenges, assaults, usurpation, nationalisations and attempts of literal elimination and liquidation. During its long history, awqaf have played an immeasurably large role in the field of educational, scientific, social, health, economic and overall progress and development. For various reasons, awqaf were subject to frequent attacks, usurpation, pillage and plunder. Behind such illegal and illegitimate activities often stood individuals, states, regimes and the ruling establishment. For example, when Austria-Hungary occupied Bosnia and Herzegovina in the late 19th century, they realised the importance of awqaf and wanted to control this institution. They knew very well that control of waqf will enable them to interfere in the religious affairs of Muslims and to control clerics,

who received their income from the proceeds of waqf properties. Furthermore, waqf properties were very large in size, especially with regard to agricultural land and forests, and waqf buildings were in attractive locations in towns. Therefore, many individuals tired to take over the ownership of these waqf properties for their personal gain.

Muslims in Sandzak have lost many of their awqaf. After the retreat of the Ottomans Muslims were forced to leave their homes and their awqaf were confiscated by the new Serbian rulers. After the formation of the Kingdom of Yugoslavia, agrarian reforms led to the loss of Muslim praviate and waqf property, which had the goal to weaken the socio-economic position of Muslims. The formation of communist Yugoslavia after World War II led to ideological mass confiscation of property of all citizens, thus also of Muslims and the Islamic community. After the end of communist rule in Sandzak in the 1990s the Islamic community in Serbia tired to revive waqf institutions by reopening and renovating mosques, reopening the male madrassa in 1990 and female madrassa in 1996, opening kindergartens for pre-school education, opening the International University of Novi Pazar in 2002 as a waqf providing education for all citizens independently of religious affiliation and opening of soup kitchens for the poor and needy as a waqf. So the Islamic community pay special attention to develop an education system according to the principles of awqaf and helping poor and needy received from its awqaf revenues. However, these projects face many challenges, especially political ones. The restitution of property to the Islamic Community is not enforced, because the state artificially established a parallel Islamic community and is not very interested to return valuable assets to the Islamic community. Furthermore, private individuals try to take over waqf property for their personal gain. Because the application of law in Serbia is very low and corruption widespread, the Islamic community has been continuously struggling for their right to retake waqf property in order to use this property for the general welfare of Muslims, as well as non-Muslim. As long as there are functional awqaf in Sandzak, there will also be Muslims in this region.

Sanjak'ta Mülke El Konulması Vakıf Olayı

Özet

Vakıf İslami sosyal ve mülkiyet sisteminde çok önemli bir kurumdur. Bu kurum şeriatın çatısı altında oluşturuldu, gelişti ve çeşitli zorluklara, saldırılara, gasp, kamulaştırmalara ve edebi eleme ve tasfiye girişimlerine direnerek günümüze kadar gelebilmiştir. Uzun tarihi boyunca vakıflar eğitim, bilim, sosyal, sağlık, ekonomi alanlarında ve genel kalkınma ve gelişme bağlamında ölçülmeyecek rol üstlenmişler. Çeşitli nedenlerden dolayı vakıflar sıkça saldırılara, gasp, yağma ve talana maruz kalmışlar. Böyle yasadışı ve gayri meşru faaliyetlerin arkasında genellikle bireyler, devletler, rejimler ve iktidarlar duruyorlardı. Örneğin Avusturya-Macaristan 19. yüzyılın sonlarında Bosna Hersek'i işgal ettiğinde vakıfların önemini fark etmişler ve bu kurumları kontrol altına almak istediler. Vakıfları kontrol ettiklerinde Müslümanların dini işlerine ve gelirlerini vakıfların mülklerinden temin edilen gelirlerden elde eden din adamlarına müdahale etme olanağı sağlayacağı çok iyi bi-

liyorlardı. Ayrıca, vakıf mülkleri özellikle tarım arazisi ve ormanlar bakımından genişti ve vakıf binaları kasabaların cazip yerlerinde yer alıyordu. Bu nedenle birçok birey kişisel kazanç elde etmek için bu malların mülkiyetlerini devralmaya çalışıyorlardı.

Sancak Müslümanları birçok vakfı kaybetmişti. Osmanlıların çekilmesinden sonra Müslümanlar evlerini terk etmek zorunda kalmışlar ve vakıfları yeni Sırp hükümdarları tarafından gasp edilmiştir. Yugoslavya Krallığı kurulduktan sonra yapılan tarım reformları ile Müslümanlar özel ve vakıf mülkiyetleri kaybettiler ve esas amaç olan sosyo-ekonomik durumlarının zayıflaması da gerçekleşmişti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan komünist Yugoslavya'da ideoloji gereği tüm vatandaşların ve haliyle Müslüman vatandaşların ve İslam topluluğunun mülklerine kitle halinde el konmuştu. 1990'lı yıllarda komünist iktidarı sona erdiğinde Sırbistan'daki İslam topluluğu Sancak'ta camileri yeniden açarak ve yenileyerek, erkek öğrencilerinin medresesini 1990 yılında ve kız öğrencilerinin medresesini 1996 yılında açarak, okul öncesi eğitim için okul öncesi sınıfları ve 2002 yılında Novi Pazar'daki Uluslar arası üniversiteyi dini yönelimden bağımsız ve tüm vatandaşlara eğitim veren vakıf olarak ve yoksul ve muhtaçlara imarethaneleri açarak vakıf kurumlarını yeniden canlandırmaya çalışmışlar. Yani İslam toplumu vakıf ilkeleri doğrultusunda olan bir eğitim sisteminin geliştirilmesi ve vakıf gelirlerini yoksul ve muhtaçlara harcanmasına özel dikkat sarf etmektedir. Ancak bu gibi projeler özellikle siyasi güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır. İslam Toplumuna ait malların iadesi ile ilgili yaptırımlar uygulanmıyor çünkü devlet tarafından paralel suni İslam Toplumu oluşturulmuş ve devlet bu kıymetli varlıkları İslam topluma iade etme konusunda çok fazla istekli değildi. Ayrıca özel kişiler kişisel kazançları için vakfın malvarlığına el koymaya çalışıyordu. Sırbistan'da yasalara fazla riayet edilmediğinden ve rüşvetin yaygın olmasından dolayı İslam Toplumu vakıf malları geri alma haklarını ve bu malları hem Müslümanlar hem gayrı Müslimlerin yararına kullanabilmek için sürekli mücadele etmek zorunda kalmıştır. Sancak'ta işlevsel vakıflar olduğu müddetçe Müslümanlar bölgede var olmaya devam edecekler.

Introduction

Waqf is a very important institution of the Islamic social and property system. It was formed under the umbrella of the Shariah, evolved and survived to present day, resisting the various challenges, assaults, usurpation, nationalisations and attempts of literal elimination and liquidation. During its long history, awqaf[1] have played an immeasurably large role in the field of educational, scientific, social, health, economic and overall progress and development. For various reasons, awqaf were subject to frequent attacks, usurpation, pillage and plunder. Behind such illegal and illegitimate activities often stood individuals, states, regimes and the ruling establishment. For example, when Austria-Hungary occupied Bosnia and Herzegovina in the late 19th century, they realised the importance of awqaf and wanted to control this institution. They knew very well that control of waqf will enable them to interfere in the religious affairs of Muslims and to control clerics, who received their income from the proceeds of waqf properties.[2] Furthermore, waqf properties were very large in size, especially with regard to agricultural land and forests, and waqf buildings were in attractive locations in towns. Therefore, many individuals tired to take over the ownership of these waqf properties for their personal gain.

Due to the importance of this topic, we want to analyse the history of confiscation of waqf property in the region of Sandzak. We want to show the legal framework, how waqf property was taken away from Muslims and what the consequences were for the Muslim community in Sandzak.

In order to achieve this goal, this paper will have the following structure. First, the region of Sandzak and its special features. Because, Sandzak is nowadays divided between Serbian and Montenegro, we will especially concentrate on the Serbian part of Sandzak, in order to concentrate our analysis on one legal framework. After that, we will show what is a waqf and its role in Muslim societies. Here, a special emphasis will be done with regard to important awqaf in Sandzak. The third part of this study will present the historical framework of the confiscation of waqf since the retreat of the Ottoman Empire from Serbia, beginning in the 19th century, to the situation in the Kingdom of Yugoslavia between the two world wars and the situation under communist rule after World War II. In the last part, we will analyse the status of restitution of waqf property. As a candidate for EU membership, the Republic of Serbia has passed legislation for restitution of property owned by churches and religious communities. Here, we will show whether measures have been taken to return confiscated waqf property to the Islamic community and which challenges the restitution of waqf property is facing.

1 Plural of waqf.

2 Suad Mahmutović, "Višedecenijsko uništavanje vakufa u Bosni i Hercegovini", *Novi Muallim*, No. 32, 2007, p. 27.

1.THE REGION OF SANDZAK

Illustration 1. Political situation around Sandzak in 1878



Sanjaks were administrative divisions of the Ottoman Empire. Ottoman provinces (*vilayets*) were divided into *sanjaks* and were further subdivided into *timars*. For example, there were about 123 sanjaks organised in 55 vilayets in 1865.[3] However, today only one of the many sanjaks kept its name: the sanjak of Novi Pazar or today it is called only Sandzak.[4] From 1699 to 1878 Sandzak was part of the vilayet of Bosnia. After the annexation of Bosnia and Herzegovina

3 Harun Crnovršanin and Nuro Sadiković, *Kako se kalio Sandžak*, Franfurt/Main, Sandžačka riječ, 2005, p. 26.

4 We can compare such a naming with the French region of "Provence", the first Roman province beyond the Alps, which is still called by its general name.

by Austria-Hungary, Sandzak became part of Kosovo vilayet. When we speak of today's Sandzak, we think about the area that after the Congress of Berlin in 1878 and the Treaty of Berlin remained in the Ottoman Empire as the space between Bosnia and Herzegovina, then occupied by Austria-Hungary on the one hand, and the Kingdoms of Serbia and Montenegro, on the other side. After the end of the first Balkan War, Sandzak was divided between Serbia and Montenegro. Also, during Yugoslavian times, the region of Sandzak did not have any autonomy, and the partition made during the Balkan Wars at the beginning of the 20th century has been kept until today.

The region of Sandzak, as it is considered today, stretches on an area of 8,409 square kilometres and covers the south-west part of Serbia and the north-eastern part of Montenegro. The part, which belongs to Serbia covers an area of 4,504 km^2, while the part that lies within Montenegro has an area of 3,905 km^2.[5] Six municipalities of Sandzak are in Serbia (Novi Pazar, Sjenica, Tutin, Prijepolje, Nova Varoš, and Priboj), and seven in Montenegro (Pljevlja, Bijelo Polje, Berane, Petnjica, Rožaje, Gusinje and Plav).[6] The biggest administrative, educational, economic, cultural and sports centre of Sandzak is the city of Novi Pazar.

Sandzak is an ethnically very mixed region. According to the 2011 population census of the Serbian part, a total of 238,787 people live in it, with a significant ethnic diversity, although Bosniaks hold the majority in the area, with the west having a Serb majority and the east a Bosniak one. The distribution among nationalities in the Serbian part of Sandzak is the following

- 142,373 Bosniaks (59.62%)
- 77,555 Serbs (32.48%)
- 12,441 Ethnic Muslims (5.21%)
- 241 Montenegrins (0.10%)
- 284 Albanians (0.12%)
- 5,893 others, undecided, regionally declared, undeclared and unknown (2.47%)

According to the 2011 population census for Montenegro, the Montenegrin part of Sandzak has 146,879 inhabitants. The ethnic composition of the Montenegrin part is significantly more mixed than that of the Serbian part. No ethnic group forms an absolute majority in the Montenegrin part.

The distribution among nationalities in the Montenegrin part of Sandzak is the following:

5 http://www.bnv.org.rs/aktuelno/sandzak/, (Accessed 2 November 2015).

6 The municipality of Petnjica was part of the municipality of Berane and became an independent municipality in 2013. Also, the municipality of Gusinje was part of the municipality of Plav and became an independent municipality in 2014.

- 46,813 Bosniaks (31.87%)
- 51,643 Serbs (35.16%)
- 11,452 Ethnic Muslims (7.80%)
- 26,363 Montenegrins (17.95%)
- 3,777 Albanians (2.57%)
- 6,831 others, undecided, regionally declared, undeclared and unknown (4.65%)

The municipalities with Bosniak ethnic majority are: Tutin (90.00%), Rožaje (83.91%), Novi Pazar (77.13%), Sjenica (73.88%) and Plav (51.90%). With regard to religious affiliation, Bosniaks, Ethnic Muslims and Albanians are Muslim (Sunnis), whereas Serbs and Montenegrins are Orthodox Christians.

Illustration 2. Major municipalities in Sandzak



2. WAQF (ENDOWMENT)

2.1. Origin

The Arabic word "waqf" (pl. awqaf) means hold, confinement or prohibition. Under Islamic Law the word waqf means the donation of an asset (*mal*) and the prevention of the consumption of this asset in order to use the usufruct for a righteous goal.[7] Therefore waqf is a continuously usufruct-giving asset. Thus it is neither allowed to sell the donated asset nor to use it otherwise than the conditions prescribed by the founder (waqif).

The practice of founding awqaf dates back to the time of Prophet Muhammad, peace be upon him. The following hadith[8], narrated by Anas bin Malik, shows one example of founding a waqf: "Abu Talha had the greatest wealth of date-palms amongst the Ansar[9] in Medina, and he prized above all his wealth (his garden) Bairuha', which was situated opposite the Mosque (of the Prophet). The Prophet used to enter it and drink from its fresh water. When the following Divine Verse came: "***By no means shall you attain piety until you spend of what you love,***" (3:92.) Abu Talha got up saying. "O Allah's Apostle! Allah says, 'You will not attain piety until you spend of what you love,' and I prize bairuha' above all my wealth, which I want to give in charity for Allah's Sake, hoping for its reward from Allah. So you can use it as Allah directs you." On that the Prophet said, "*Well done! It is a profitable property. I have heard what you have said, and I recommend that you distribute this amongst your relatives.*" On that Abu Talha said, "O Allah's Apostle! I will do (as you have suggested)." So, Abu Talha distributed that garden amongst his relatives and cousins.[10] Ibn 'Umar narrated the following: In the lifetime of Allah's Apostle , Umar gave in charity some of his property, a garden of date-palms called Thamgh. 'Umar said, "O Allah's Apostle! I have some property which I prize highly and I want to give it in charity." The Prophet; said, "*Give it in charity (i.e. as a waqf) with its land and trees on the condition that the land and trees will neither be sold nor given as a present, nor bequeathed, but the fruits are to be spent in charity.*" So 'Umar gave it in charity, and it was for Allah's Cause, the emancipation of slaves, for the poor, for guests, for travelers, and for kinsmen. The person acting as its administrator could eat from it reasonably and fairly, and could let a friend of his eat from it provided he had no intention of becoming wealthy by its means.[11]

These ahadith[12] show the basic principles of a waqf. The major motivation for founding a waqf is the goal of having a continuous source "for good deeds", dur-

7 Monzer Kahf, "Financing the Development of Awqaf Property", 1998. http://monzer.kahf.com/papers/english/FINANCING_AWQAF.pdf (Accessed 1 June 2013), p. 4.

8 Everything what the Prophet Muhammad, peace be upon him, said.

9 Residents of Medina at the time of the Prophet, peace be upon him.

10 Sahih al-Bukhari, Hadith No. 2769, http://sunnah.com/bukhari/55/32 (Accessed 3 November 2015)

11 Sahih al-Bukhari, Hadith No. 2764, http://sunnah.com/bukhari/55/27 (Accessed 3 November 2015)

12 Plural from the word "hadith".

ing and after the life of the founder. This reasoning is highlighted in the following hadith: "When a man dies, his deeds come to an end except for three things: Sadaqah Jariyah (ceaseless charity); knowledge which is beneficial, or a virtuous descendant who prays for him (for the deceased).[13] The meaning of this hadith is that when a person dies his/her "deeds come to an end", so he/she is not able to perform any deeds anymore and therefore does not receive reward for actions anymore. But there are three categories of actions for which he/she can receive reward even after death. One of these categories is "*Sadaqah Jariyah*", i.e. donation of an asset from which people can continuously benefit, despite the demise of the person who originated it. For example, the establishment of a school, mosque, orchard or any other continuously usufruct-giving asset. The second hadith also shows that an asset, which is transformed into a waqf, cannot "be sold nor given as a present, nor bequeathed". This rule shows that awqaf are a special type of asset, as Islamic legal scholars call it the "ownership of Allah", because this type of asset cannot be revoked, inherited, donated or given as mortgage.[14] In order to achieve the goal of a waqf "the fruits are to be spent in charity", i.e. any revenue generated by the waqf has to be spent for the general welfare or the waqf *per se* should be used for the general welfare (e.g. a mosque).

For a better understanding of the concept of waqf, it is necessary to distinguish three legal terms, which are similar as a waqf, but not identical: endowments, funds and foundations. These three terms are often treated as equal to waqf, which is not correct. Endowments are institutions significantly narrower defined than awqaf and are historically older than waqf. There are numerous data on endowments as an obligation, which previously revealed religions demanded from single tribes and nations. Evidence for this are countless temples and other religious objects around the world. In polytheistic groups the size of temples and other areas for ritual, burials of rulers and human purposes was taken as a reflection of the size of the faith and power of the monarch.

Historically, however, waqf as an institution is considerably wider than the system of endowments in other religious systems. Endowments have almost exclusively covered temples, but today this range has significantly expanded, and we have not only temples as endowments.[15]

2.2. Role of Waqf in Islamic societies

The system of waqf in its real and essential meaning was defined during the time of the last Prophet who was sent to Muslims. In Islamic societies awqaf have become, besides the zakat, the core of the social network. The Ottoman fuqaha

13 Sahih Muslim, Hadith No. 1631, http://sunnah.com/muslim/25/20 (Accessed 3 November 2015)
14 Abdulhamid M. Tuhmaz, Hanefijski Fikh, Book 2, Sarajevo, Grabus, p. 421.
15 Esad Hrvačić, Vakuf – trajno dobro, Sarajevo, El-Kalem, 2001, p. 7.

described under the term "Muessessat-e-Khairat (the waqf institutions) all buildings and organisations, which included places of worship, universities, schools, bridges, hospitals, public springs, caravansaries and cemeteries.[16] This definition shows how important the awqaf were in the Muslim societies in the past. Information from the registers of awqaf in Istanbul, Al-Quds (Jerusalem), Cairo and other cities show that lands of awqaf covered a considerable proportion of the total cultivated area. For example, in the years 1812 and 1813 a survey of land in Egypt showed that waqf represented 600,000 feddan[17] out of a total of 2.5 million feddan. In Turkey one third of the cultivated land consisted of awqaf.[18]

With regard to the beneficiaries, the major recipients of waqf revenues were mosques, education, the poor and needy as well as the health care. The support of mosques usually included the salaries of imams, teachers and preachers. With the help of this independent source of income, religious scholars have always been able to take independent positions on political and social topics.[19] For this reason, political leaders, especially those who always have had a negative stand towards Islam, awqaf have been a thorn in their side.

The educational system, and not only religious education, was the second major beneficiary of the waqf revenues.[20] Since the beginning of Islam, education has been financed by donations. Even governmental support of education took the form that a school was built and a certain property was added as waqf, which provided the school with regular revenues in order to cover its operating expenses.[21] For example, Al-Quds (Jerusalem) had 64 schools at the beginning of the twentieth century, all of them were awqaf and supported by awqaf agricultural and metropolitan properties in Palestine, Turkey and Syria. Of these schools 40 were already made awqaf by the Ayyubide (1171-1249) and Mamalik (1249-1517) rulers and governors.[22] Another example is the well-known Al-Azhar University. It was founded in Cairo in 972 and was financed by its waqf revenues until the government of Muhammad Ali in Egypt took control over the awqaf in 1812.[23] The system of awqaf made it possible that educated persons did not only come from the rich or ruling class. To certain times in history, the majority of Muslim scholars came from the poor class or were even slaves.[24]

The third biggest beneficiary of waqf proceeds were the poor, needy, orphans etc. Another beneficiary was the health care, i.e. hospitals, physicians, patients

16 *Anonymous newspaper article:* "Was ist ein Waqf?", Islamische Zeitung, No. 56, p. 23.
17 1 feddan = 0.42 hectares.
18 Monzer Kahf, "Waqf: A Quick Overview". http://monzer.kahf.com/papers/english/WAQF_A_QUICK_OVERVIEW.pdf (Accessed 1 June 2013), p. 5-6.
19 Ibid., p. 6.
20 Ibid.
21 Ibid.
22 Ibid.
23 Ibid.
24 Ibid.

as well as pharmaceutical research profited from awqaf revenues. An example for a health waqf is the Shishli children hospital in Istanbul, which was founded in 1898 as a waqf.[25]

It is worth mentioning that also the familial awqaf played an important social role. These awqaf provided family members an additional income, so they were not dependent on support from zakat-funds. An economic side-effect of this is the capital accumulation through generations, which is an important factor for growth and development.[26]

Furthermore, there were awqaf on animals as well as awqaf for helping people to travel to Mecca for pilgrimage, marriage bureaus and many other philanthropic purposes.[27]

Therefore, we can conclude that waqf is a very important institution of the Islamic social and property system. It was formed under the umbrella of the Shariah, evolved and survived to present day, resisting the various challenges, assaults, usurpation, nationalisations and attempts of literal elimination and liquidation. During its long history, awqaf have played an immeasurably large role in the field of educational, scientific, social, health, economic and overall progress and development. Even entire villages and towns have emerged and developed thanks to this Islamic institution, as is the case with Novi Pazar, Sarajevo, Skopje and elsewhere. For various reasons, usually those arising from the ordinary, single, selfish, personal interests of individuals and groups awqaf were subject to frequent attacks, usurpation, pillage and plunder. Behind such illegal and illegitimate activities often stood individual states, regimes and the ruling establishment. The question of waqf and waqf property was in many cases even the subject of inter-state disputes and international peace treaties.[28]

2.3. The importance of awqaf in Sandzak

Immediately after the arrival of the Ottomans in Sandzak in the fifteenth century, the first awqaf were established. Awqaf have been indispensable for the development of economic, cultural and religious centres of Sandzak. This is best illustrated when we look at the city of Novi Pazar. Novi Pazar was founded by Gazi Isa bey Ishaković in 1461[29], who not only established the city, but also left significant awqaf behind him, which until today represent the most important treasures

25 Ibid.

26 Monzer Kahf, "The Role of Waqf in Improving the Ummah Welfare". http://monzer.kahf.com/papers/english/ROLE_OF_WAQF_IN_THE_WELFARE_OF_THE_UMMAH.pdf (Accessed 1 June 2013), p. 19-20.

27 Monzer Kahf, Waqf: A Quick Overview, p. 6.

28 See Fikret Karčić, Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u Jugoslavenskim zemljama, Anali GHB, IX-X, 1983, str. 141 - 153.

29 Gazi Isa bey Ishaković was also the founder of Sarajevo and Skopje.

of Novi Pazar, such as the Gazi Isa bey madrassa and the old hamam (Turkish bath), located in the city centre. Most of the old buildings in Sandzak trace their emergence and development with the occurrence of a waqf, or with the founder of a waqf. For example, today there are 58 mosques in the territory of Novi Pazar, which are a waqf of a founder or established collectively by several founders. Also, a large number of awqaf represent buildings that are of historical significance for the cities of Sandzak and the states of Serbia and Montenegro. Therefore, we can conclude that the most important institutions in the towns of Sandzak, especially in Novi Pazar, are awqaf. This will be proven by the following list about the major awqaf in the region of Sandzak:

1. The building of the Islamic institutions ("*Islamske ustanove*"), which today houses the Faculty of Islamic Studies in the centre of Novi Pazar in the square of Gazi Isa bey Ishaković. The building was nationalised by applying the "Law on Nationalisation of Private Economic Enterprises"[30] dated 28 April 1948 and taken from the Islamic community, and then handed over to the representative of the Ministry of Trade and Supply of the People's Republic of Serbia. Later, this building was given to the state-owned enterprise "Lipa". The government of Serbia tried (illegally) to privatise this asset in 2006. However, the Islamic community claimed it for restitution, and since the building has been used for the Faculty of Islamic studies.

Illustration 3. The building of the Islamic institution ("Islamske ustanove") in Novi Pazar between the two World Wars



30 Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 98 dated 06 December 1946.

2. Gazi Isa bey Madrassa in Novi Pazar. In the area of today's Sandzak, Turkish traveller Evliya Çelebi recorded 5 madrassas in Novi Pazar in 1661. This included Gazi Isa bey madrassa which dates back to the fifteenth century. The madrassa operated until 1946 when the communists closed it, as all other madrassas in Sandzak. The madrassa was reopened on 17 September 1990 on its original place.

Illustration 4. Gazi Isa bey Madrassa in Novi Pazar today



3. The hamam of Gazi Isa bey, located in the centre of Novi Pazar, which dates from the 15th century and was built by Gazi Isa bey Ishaković. The hamam is an example of so-called "dual city hamam". The building housed male and female rooms, completely identical, separated by a constructed stone wall. The building has eleven domes of varying sizes and with hexagonal holes. Each room is covered with a dome. On the north side of the hamam there was a large fountain, which was a kind of waiting and dressing room, while on the south side there was the so-called "*hazna*" - the room for the heating of water. There were three rooms for bathing with marble fountains and one room for a break from bathing. Today, The building is under the protection of the Institute for the Protection of Cultural Monuments of Serbia. But the institute neglects this monument of Islamic architecture, so it is unfortunately almost a ruin.

Illustration 5. The hamam of Gazi Isa bey in Novi Pazar today



4. The old spa of Novi Pazar, which is a special treasure of Pazar and of great importance for the entire Sandzak and Serbia in general. The ancient Romans discovered this spring in Novi Pazar in the period from II to IV century AD and they built baths, pools and villas. The Ottomans enhanced these buildings by constructing a hamam, which is still used today in Novi Pazar. The old spa of Novi Pazar is a waqf with a size of about five hectares. It was confiscated by the communist regime and given to the public enterprise "Lipa". The Islamic community, retook the ownership of this waqf in 2013 and has started reconstruction work in 2015.

Illustration 6. The old spa of Novi Pazar, under reconstruction in 2015



Besides these important buildings, the majority of awqaf in Sandzak are mosques. Mosques have been built in Sandzak since the arrival of the Ottomans. Therefore, mosques which were built more than 500 years ago can be found in Sandzak. In the following, we will mention the most important:[31]

1. Ahmed bey Silahdar ("Lejlek") mosque, which was built in the mid 15th century and is located in the centre of Novi Pazar. It is one of the oldest mosques in Novi Pazar. There is even a tradition which says that Sultan Mehmed Fatih, in his campaign against Bosnia, performed a prayer in 1459 in this mosque.[32] Ahmed bey Silahdar mosque, as well as almost every other mosque in Novi Pazar, has repeatedly been destroyed and burned. The second construction of the mosque dates from the first half of the eighteenth century.

31 Archives of the Islamic Community in Serbia.

32 http://www.novipazar.com/turizam/lejlek-dzamija/ (Accessed 1 November 2015)

Illustration 7. Ahmed bey Silahdar ("Lejlek") mosque today



2. Tabak Ishak mosque, which was first mentioned in 1468 and is located in Novi Pazar.

3. Duke Ahmed Mosque, which was first mentioned in 1516 and is located at "1st of May" street in Novi Pazar.

4. Altun Alem mosque, which was built between 1516 and 1528 by Muslihedin Abdul Gani, also known as Muezzin Mullah Al Madinah and is also at "1st of May" street in Novi Pazar. The exact year of construction of the mosque is not known. But it can be approximated, because the mosque was first mentioned in the Turkish census in 1528, but not in the earlier census of 1516. Therefore, the construction of Altun-alem mosque should be placed between 1516 and 1528. At any case, this building is very beautiful and rare. In Skopje, manuscripts state that it is a rare architectural work and that such kind of building could only be found in cities such as Istanbul, Edirne and Bursa, and that it resembled *Tash han* in Skopje. In addition to the mosque, founder Muslihedin Abdul Gani ordered to build a "house where the Qur'an will be taught to little children," (*maktab*) as it is written in the terms of the waqf, which also determined the salary of the teacher and his deputy, on condition that the muallim has to be "reliable, and the best among the good, steady, competent, to teach and educate." Altun-alem *maktab* is also significant, because it is one of the two oldest *maktabs* of the former Bosnian eyalet, preserved to present time.[33]

33 http://www.novipazar.com/turizam/altun-alem-dzamija/http://www.novipazar.com/turizam/lejlek-dzamija/ (Accessed 1 November 2015)

Illustration 8. Altun Alem mosque today



5. Gazi Sinan bey mosque, which was first mentioned in 1528 and is located next to the Town Wall in Novi Pazar.

6. Hajrudin mosque, which was first mentioned in 1528 and it is considered that this is the date of construction. The mosque is located in Novi Pazar in the neighbourhood Parice.

7. Hasan Çelebi (Arab) mosque, which was mentioned in the census of 1528 and located in the centre of Novi Pazar.

Illustration 9. Hasan Çelebi (Arab) mosque today



8. Iskender Çelebi mosque, which was first mentioned in 1528 and which is located in the centre of Novi Pazar.

9. Çalap Verdi mosque, which was first mentioned in 1540, which is located in the centre of Novi Pazar.

10. Ferhadija mosque, which was first mentioned in 1540 and is located in the neighbourhood Yarmisha in Novi Pazar.

11. The main mosque in Tutin, which was built in 1825 and is located in the centre of the town.

12. Ibrahim Pasha mosque, which was built in 1572 and is located in Prijepolje.

Illustration 10. Ibrahim Pasha mosque in Prijepolje today



13. Mosque in the village Ugao, municipality of Sjenica, which was built in 1704 and is called Askeri mosque.

14. Mosque in Nova Varos, which was built in 1894 and is located in the town centre.

15. The mosque in the village of Zabrnjica was built in 1590 and is located in the municipality of Priboj.

16. Sutan Murat II Mosque is the biggest mosque in the town of Rožaje. It was built in the same time as the nearby fortress and was built by Sultan Murat II in 1450. It was rebuilt in 2008.

17. Mosque "Sultaniya" in Plav. Sultan Abdul Hamid ordered the construction of this mosque in 1909. It was built of cut stone with domes and a stone minaret. However, the mosque was only used for a short period of time for religious purposes, and after the pressure of the Kingdom of Yugoslavia in 1924, it was taken from the Islamic community, turned into a warehouse, then to a school, and then into a police station. Valuable calligraphies, the minaret and the dome of the mosque were destroyed. After the end of the communist regime, the mosque was returned to the Islamic Community.

Of course, there are many other important awqaf in Sandzak. However, this short overview shows the importance of awqaf in Sandzak and that Muslims from Sandzak have adopted the system of awqaf and developed it further until today. Especially mosques are characterised by one important fact that these assets have generally outlived their founders and are often in function until today.

3. CONFISCATION OF WAQF PROPERTY IN SANDZAK

3.1. The confiscation of waqf property in the 19th century until the end of World War I

Upon the adoption of the *hatt-i sharif* (written order from the Sultan) in 1830, the question arose what to do with waqf property. The authorities of Serbia at that time were of the view that they have the right to make their own rules with regard to these assets and developed some basic principles that are related to awqaf:

1. Functioning mosques are entitled to receiving revenue from its waqf property;

2. Other awqaf belong to the Serbian government as assets without owners;

3. The Serbian government can give the claimed waqf property to churches, schools and municipalities for their needs.

This regulation was already the first step towards confiscation of Muslim waqf property. Only active mosques had the right to use the income from its waqf property. Other awqaf were classified as "assets without an owner", so such property could be confiscated and given to the church and other public institutions. Because many Muslims were forced to leave central Serbia after the issuing of *hatt-i sharif*, the Serbian government took over many awqaf and used them for the already mentioned purposes. After the almost complete eviction of Muslims from the then Principality of Serbia, Serbia adopted the Law on Waqf properties on 3 June 1863, which set the legal basis for the establishment of an Islamic religious community. In order to give these remaining Muslims a place of worship, Bajrakli mosque was given to the Muslim municipality (*jamaat*) in Belgrade as the only place of worship. For maintenance and salaries the Serbian government

allocated funds. This process indicates that the Islamic community was losing its waqf property, and thus financial independence. By putting the Islamic community on the state budget the state was able to indirectly control this community.

After the Balkan wars of 1912-1913, Serbia recognized again the right of the Islamic community to administer their religious and waqf affairs in the spirit of Shariah regulations. This can be seen from Article 79 and 81 of the Regulation on the Organization of the Liberated areas of dated August 1913 and the Decree on Amending the Decree on the Organization of Courts and Court Proceedings in the Annexed Areas of Old Serbia dated 07 June 1914. The question about awqaf arose even to international level, as Article 39 of the Treaty of Berlin dated 13 July 1878 talks about the formation of a Ottoman-Serbian Commission that would within a time limit of three years discuss, among other things, all disputed issues relating to the awqaf.[34]

In the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes the question about awqaf erupted again on the international plan. The newly formed state was committed according to Article 51 of Treaty of Saint-Germain-en-Laye dated 9 October 1919 ''to protect the interest of inhabitants of that State who differ from the majority of the population in race, language or religion."[35]

In 1930, the Act on the Islamic Religious Community was passed, which established a single administration on awqaf in the whole of the then Kingdom of Yugoslavia. The Islamic religious community received the "right to self-govern and manage its religious, educational and waqf affairs."[36] In 1936, some amendments to the law and the Constitution of the Islamic religious community were made, but the waqf administration remained largely identical.

3.2. Confiscation of the property of Muslims during the Agrarian Reform (1918-1941)

Despite this legal regulation with regard to the respect of ownership, especially of minorities, the practice looked different. The newly formed Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes was a multi-religious and multi-cultural state, which also inherited a different type of organisation in different parts of the country. Land ownership in parts of the country, which were part of the Ottoman empire (Serbia, Montenegro, Sandzak, Kosovo and Macedonia), was recorded by a system of precise *Tapis* (Titles). Other parts of the Kingdom, which were part of Austria-

34 Mehmed Begović, *Vakufi u Jugoslaviji*, Beograd, SANU, 1963, p. 6.

35 Treaty of Saint-Germain-en-Laye, http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1919/TS0011.pdf (Accessed 15 November 2015)

36 Article 1, Law on the Islamic community, Official newspaper of the Kingdom of Yugoslavia, No. 29/1930

Hungary, such as Slovenia, Croatia and Bosnia and Herzegovina, land ownership was organised as a land register.

Immediately after unification and the creation of the new state, on 24 December 1918, King Alexander Karadjordjevic issued a proclamation which seeks the abolition of serfdom and big landownership. The consequence of this proclamation was the start of plunder and pillage of land of Muslim landowners. This robbery was carried out by Serbian peasants (serfs), because they considered to have a right to the land they cultivated and they held under lease. The agrarian reform in the Kingdom of Yugoslavia should have been carried out as in all other European countries by liquidating feudalism, but not by murdering owners, looting and plundering of land.[37]

In order to understand the long-term consequences, it is necessary to mention the situation of land ownership before the agrarian reform in Bosnia and Herzegovina and Sandzak, parts of Yugoslavia with a Muslim majority and where the reform was most drastically executed. Austria-Hungary made a list of land ownership and population according to religious affiliation in 1910. According to this list, Bosniaks (Muslims) owned 91.1 percent, Orthodox Serbs 6.0 percent and Catholic Croats 2.6 percent, while "others" owned 0.3 percent of land in Bosnia and Herzegovina. A similar situation was also in Sandzak, where about 90 percent of was owned by Bosniaks and the rest was owned by Serbs and others. But after the establishment of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, the Bosniak nation was in an inferior position due to the agrarian reform of 1918 and 1919. The confiscation of property of Bosniaks was carried out in a perfidious way in Bosnia and Herzegovina and Sandzak, with a symbolic compensation for land owners, which was usually never paid, although the payment of the compensation was guaranteed. After losing land ownership, many Bosniaks emigrated to Turkey as a result of this injustice. The taken land of Bosniaks was given mainly to citizens of Serbian ethnicity in Bosnia and Herzegovina and Sandzak. The new property owners recorded the ownership in cadastre without paying any compensation to the previous owners. The major goal of such a policy was to forcefully alter the demographic structure in regions with a Muslim majority.

After the first agrarian reform in 1918 and 1919, a total of 1,175,305 hectares of agricultural and forest land owned by Bosniak Muslims in Bosnia and Herzegovina was confiscated. Joint stock companies, banks and other institutions were stripped of 110,922 hectares of land. A similar situation could be found in Sandzak, where the agrarian reform of 1918 and 1919 mostly aimed at citizens of Muslim faith. Bosnia and Herzegovina (and other Muslim majority regions) was, therefore, the backbone and the main target of the agrarian reform that not only pursued socio-economic, but above all national and political goals. The aim

37 Enes Durmišević, Vakufi u različitim političkim sistemima - odnos vlasti prema vakufima, posebno nakon agresije na BiH, *Novi Muallim*, Vol. XII, No. 47, 2001, p. 19.

was to fully destroy Muslim landowners socioeconomically in order to ruin and subjugate them.[38]

3.3. Confiscation of the property of Muslims after World War II (1945-1990)

The confiscation of property after World War II, during the rule of the communists, was executed using several measures. The first step was a new "Agrarian reform" combined with colonisation, and the second step was the nationalisation of confiscated property.

3.3.1 Agrarian reform and colonisation

The Law on Agrarian Reform and Colonisation in 1945[39], and the Law on the Confirmation and Amendments to the Agrarian Reform and Colonisation in 1945[40], were the legal basis upon a large part of the property of churches and religious communities was confiscated. Land reform and colonisation were a major political, economic, social and legal project, which during the rule of communism had a distinct ideological line. Because of the importance of this project, the state had formed a special Ministry of Agrarian Reform and Colonisation, and the whole state apparatus was employed for the realisation of this important project.

The consequence of this land reform was that land holdings of religious institutions (churches, monasteries and religious institutions) and the assets of endowments, religious and secular, were nationalised. Individual churches, monasteries and religious institutions had only the right to keep land up to 10 hectares of fields, gardens, vineyards, orchards, pasture and forests, and those that were of greater importance a larger area was allowed to keep (up to 30 hectares). Immovable property and other goods taken away by applying the above mentioned laws became property of the state, which was used these assets to form a land fund. These lands were allocated to farmers, who at that time did not have land or did not have enough for their needs, and the other beneficiary were large state farms.

It should be noted that the taking of property under the land reform was carried out without any monetary or any other compensation to the owners, except in case of confiscation of excess arable land from farmers and owners (non-farmers), which envisaged a payment of compensation in the amount of one-year yields per hectare and on account of the person who took over the confiscated

38 Ibid, p. 20, 21.

39 Official Gazette of the Democratic Federal Yugoslavia, No. 64/45, which entered into force on 28 August 1945.

40 Official Gazette of the People's Republic of Serbia, No. 4/1946.

land.[41] Compensation had also to be paid for confiscated surplus of forest properties of farms.[42] However, in practice these payments have never been made, so any owner whose land was confiscated did not receive any compensation during communist rule.

3.3.2. Nationalisation

The Law on Nationalisation of Private Economic Enterprises of 1946[43], the Law on Amendments to the Law on Nationalization of Private Economic Enterprises of 1948[44] and the Law on Nationalisation of Leased Buildings and Construction Land from 1958 to 1959[45] also affected the property of churches and religious communities. Religious organisations which were founders of private companies, retail stores, hotels, sanatoriums, hospitals and spas, have lost their property due to the Law on Nationalisation of Private Economic Enterprises.

Subject to nationalisation were all commercial buildings in private property that were used to carry out economic, administrative, educational, cultural, health, social and other similar buildings, except farm buildings that were used for agricultural activities, small warehouses and basements, garages to accommodate a maximum of two cars and small rooms (laundry, drying rooms, cellars, garages) for the needs of the tenants in the building. The Law on Nationalisation of 1958 led to the nationalisation of all buildings, whether built or unbuilt, which were located in the narrow construction area cities and towns. Nationalised was also land on which there was a building that was not nationalised with the right of owners of the building to freely the use land that covers the building and land used for regular use of the building, as long as it is on the land of the building.

3.4. Overview of confiscated awqaf in Sandzak in the period from 1945 to 1990

As already said, the communist regime issued several laws which enabled them to confiscate waqf property. Especially waqf in the form of land and buildings in urban areas were confiscated. It has to be mentioned that many waqf buildings were destroyed in order to make place for urbanisation projects.

41 Article 6, The Law on Agrarian Reform and Colonisation, Official Gazette of the Democratic Federal Yugoslavia.

42 Article 26 - paragraph 2, The Law on Agrarian Reform and Colonisation, Official Gazette of the Democratic Federal Yugoslavia.

43 Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 98/46, which entered into force on 5 December 1946.

44 Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 35/48, which entered into force on 28 April 1948.

45 Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 52/58, which entered into force on 28 December 1958.

Table 1. List of Confiscated awqaf in North Sandzak in the period from 1945 to 1990

Town	Type and Number of Object	
	Land	Administrative and Commercial Buildings
Novi Pazar	65 lots of at least 30.6 hectares	21
Tutin	12 lots of at least 12.7 hectares	0
Sjenica	16 lots of at least 4.3 hectares	0
Priboj	3 lots of at least 0.7 hectares	3
Prijepolje	16 lots of at least 2.0 hectares	4
Nova Varosh	17 lots of at least 0.9 hectares	1
TOTAL	**129 lots of at least 51.2 hectares**	**29**

Table 1 shows a list of confiscated waqf property which can be reclaimed according to laws which were issued after the dissolution of the communist regime. According to our research of the archive of the Islamic Community in Serbia, we found that in Novi Pazar waqf land of a size of at least 30.6 hectares were nationalised during communist rule. Furthermore, 21 administrative and commercial waqf buildings were nationalised. Commercial waqf buildings were all located in the most attractive areas in the city centre and were of priceless value. It was the clear intention of the regime to enrich their own institutions by taking away the most profitable estates of the Islamic community. An example for this is the building of the Islamic institutions, which is in the city centre and is the most valuable building in the city. This administrative building of the Islamic community was taken away and given to the public enterprise "Lipa", which later opened a department store there.

In the municipality of Tutin agricultural land and forests were confiscated. The reason for such confiscation is that such type of land dominates in this municipality and agriculture and forestry are the main economic sectors in this municipality. On the other hand, in the municipality of Sjenica majority of confiscated lands is in the town and used for the construction of public institutions and public companies.

In the municipality of Priboj the majority of confiscated waqf properties is in the town of Priboj. Waqf buildings were given to public enterprises, and land was used for the construction of infrastructure and public buildings. A similar situation is in the town of Prijepolje, where four waqf houses were confiscated, located in the urban area. With regard to waqf land, the majority of about two hectares

of land are of agricultural nature - orchards, gardens and pastures of high quality, because the land in Prijepolje is very fertile.

In the municipality of Nova Varosh the confiscated waqf land is in the town of Nova Varosh, because the Muslim population lives mainly in the town in this municipality.

So we can conclude that in North Sandzak at least 129 lots of land with a size of about 51.2 hectares were confiscated during communist rule. Keeping in mind that the majority of land is in urban areas, and land in rural areas were high quality forests and agricultural lands, the value of these lands can be estimated at millions of Euros. The same is valid for waqf buildings; the majority of them are in the most attractive location in the respective towns. Therefore they are of priceless value.

It is necessary to mention that the town of Novi Pazar is much bigger than all other towns in North Sandzak (Serbian part of Sandzak), therefore the number of confiscated buildings is much lower than in Novi Pazar.

4. Property Restitution in the Republic of Serbia

After democratic changes in Serbia in 2000 and the goal of Serbia to become a member of the European Union, the Serbian government passed several laws in order to regulate claims related to property confiscated by communist authorities after World War II. The goal of restitution is to correct the decades of injustice to natural and legal persons and to resolve property relations in the Republic of Serbia, in order to fulfill the accession criteria for European Union membership.

With regard to the properties of religious communities, Serbia passed the "Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities" on 25 May 2006 and the Law came into force on 1 October 2006. Article 1 of this law states that "This law regulates the conditions, manner and procedure for return of property that in the territory of the Republic of Serbia were seized from churches and religious communities, as well as their endowment and companies, the implementation of regulations on agrarian reform, nationalisation, sequestration and other regulations passed and adopted since 1945, as well as all other acts that has occurred of such property without compensation according to market-value."[46]

As it can be seen, this law does not treat the period between the two world wars, not to say earlier periods, where also much of waqf property was confiscated. The right to restitution under the Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities have all churches and religious commu-

46 Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities, Official Gazette of the Republic of Serbia, No. 46/06.

nities, regardless of the reason of confiscation, even when confiscation was made without any legal basis, only on the basis of a decision or other act of state organs, with the fulfillment of the three basic requirements needed:

1. that the assets (immovable property or asset of cultural and historical significance) of the church or religious community was confiscated after 1945,

2. it had been seized by the state, based on the then applicable regulations or other acts of state bodies and

3. it had been seized without compensation or other real estate allocation.

The request for the return of property or compensation or indemnification could be submitted not later than 30 September 2008.[47]

4.1. Overview of submitted requests for restitution of waqf property in Serbia

According to the Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities, the Islamic community in Serbia has filed 56 claims for restitution of property, in which the return is required 51 ha of land, of which 30 ha of agricultural land, 3 ha of forests and forest land and 18 hectares of construction land. The claims covers also 33 business and 5 residential buildings, the total area estimated at 9,900 m^2 and 400 m^2, respectively. The Islamic community also asks for the return of 18 cemeteries.[48]

Analysing official statistics about requested and returned assets of religious communities issued by the Agency for Restitution of the Republic Serbia, we can see that the biggest claim was submitted by the Serbian Orthodox Church. This church claims a total of 73,150 hectares of land, of which 44.48 % or more than 32,535 hectares have already been returned. Furthermore, the Serbian Orthodox Church claims a total of 191,444 square metres in the form of buildings, of which 36580 square metres has already been returned. The second highest seeker in Serbia is the Roman Catholic Church, who has already received 11.81% of its confiscated land and 13.49% of its confiscated buildings.

But as tables 2 and 3 show that no assets have been returned to the Islamic community up to now. In the following, we will analyse the reasons for this situation.

47 Article 25, Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities, Official Gazette of the Republic of Serbia, No. 46/06.

48 Archive of the Islamic community in Serbia.

Table 2. List of Requested and Returned Confiscated Land of Churches and Religious Communities in Serbia

Churches / Religious Communities	Land [ha.a.m2]								
	Requested				Returned 2007 - 2010				
	Agricult.	Forest	Construct.	**TOTAL**	Agricult.	Forest	Construct.	**TOTAL**	%
Serbian Orthodox Church	38987.92.08	33798.77.92	363.30.00	**73150.00.00**	9281.86.31	23195.72.96	58.36.42	**32535.95.69**	**44.48**
Roman Catholic Church	3956.49.83	0	42.02.18	**3998.52.01**	468.60.19	0	3.63.36	**472.23.55**	**11.81**
Slovak Evangelical Church in Serbia	1802.00.00	65.00.00	208.00.00	**2075.00.00**	66.67.29	0	0.52.80	**67.20.09**	**3.24**
Romanian Orthodox Church	1136.00.00	0	0	**1136.00.00**	82.67.80	0	0	**82.67.80**	**7.28**
Greek Catholic Church	537.00.00	0	229.00.00	**766.00.00**	48.44.49	0	0	**48.44.49**	**6.32**
Christian Reformist Church	419.00.00	0	1.00.00	**420.00.00**	80.11.77	0	0.69.98	**80.81.75**	**19.24**
Evangelical Christian Church in Serbia	358.61.52	0	0.38.48	**359.00.00**	0	0	0.38.48	**0.38.48**	**0.11**
Jewish Religious Community	182.00.00	0	17.00.00	**199.00.00**	0	0	1.01.57	**1.01.57**	**0.51**
Islamic Religious Community	30.00.00	3.00.00	18.00.00	**51.00.00**	0	0	0	**0**	**0.00**
Armenian Catholic Church	42.00.00	0	0	**42.00.00**	0	0	0	**0**	**0.00**
Evangelical Methodist Church	0	0	0.31.00	**0.31.00**	0	0	0	**0**	**0.00**
Other Churches and Rel. Communities	0	0	0.61.00	**0.61.00**	0	0	0.07.54	**0.07.54**	**12.36**
TOTAL	**47451.03.43**	**33866.77.92**	**879.62.66**	**82197.44.01**	**10028.37.85**	**23195.72.96**	**64.70.15**	**33288.80.96**	**40.50**

Source: Agency for Restitution of the Republic of Serbia, http://www.restitucija.gov.rs/latinica/direkcija-za-restituciju.php

Table 3. List of Requested and Returned Confiscated Buildings of Churches and Religious Communities in Serbia

Churches / Religious Communities	Buildings [m2]								
	Requested				Returned 2007 - 2010				
	Resident.	Commerc.	other	TOTAL	Resident.	Commerc.	other	TOTAL	%
Serbian Orthodox Church	55816	132226	3402	**191444**	7129	26049	3402	**36580**	**19.11**
Roman Catholic Church	64461	49404	0	**113865**	1934	13430	0	**15364**	**13.49**
Jewish Religious Community	18260	16036	0	**34296**	84	3469	0	**3554**	**10.36**
Slovak Evangelical Church in Serbia	5176	10151	0	**15327**	380	1260	0	**1640**	**10.70**
Islamic Religious Community	400	9900	0	**10300**	0	0	0	**0**	**0.00**
Evangelical Christian Church in Serbia	2560	6300	0	**8860**	0	1253	0	**1253**	**14.14**
Greek Catholic Church	880	1532	0	**2412**	0	178	0	**178**	**7.38**
Romanian Orthodox Church	420	672	0	**1092**	0	0	0	**0**	**0.00**
Evangelical Methodist Church	670	300	0	**970**	0	0	0	**0**	**0.00**
Christian Reformist Church	160	400	0	**560**	377	400	0	777	**138.75**
Armenian Catholic Church	160	0	0	**160**	0	0	0	**0**	**0.00**
Other Churches and Rel. Communities	160	3016	0	**3176**	0	3016	0	**3016**	**94.96**
TOTAL	**149123**	**229937**	**3402**	**382462**	**9905**	**49055**	**3402**	**62362**	**16.31**

Source: Agency for Restitution of the Republic of Serbia, http://www.restitucija.gov.rs/latinica/direkcija-za-restituciju.php

4.2. Problems in the Process of Waqf Restitution

The process of waqf restitution in Serbia faces many challenges. The first issue relates to the process of the identification of confiscated property. Only in a small number of municipalities a land registry was established at the time of property confiscation and in the existed registries properties were only recorded descriptively. For example, in Novi Pazar land registry was established after the confiscation of property, i.e. property was confiscated in 1945, but the land register in Novi Pazar was established only in 1952. Furthermore, during the Second World War almost all tapis were destroyed not reconstructed at all.

Another problem that has occurred in practice is the usage of property which is subject to restitution. Namely, the law expressly prohibits the usage of such property since 1 May 2006, and all legal affairs, legal acts which are contrary to this provision are be void.[49] Since in Serbia the process of privatisation was at its full height at this time, the Agency for Privatisation of the Republic of Serbia has been one of the key violators of the law on prohibition of disposing.

In Novi Pazar, we have two examples of this situation. Because one part of the confiscated waqf property of the Islamic community was given to state-owned enterprises, this waqf property would have been sold with the privatization of the state enterprises. However, the Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities prohibits the privatisation of the assets subject to restitution. But, because waqf property often represents the most valuable part of the fixed assets of state enterprises, there has been big pressure to keep the waqf property as part of the state-owned enterprise in order to usurp it. A classic example in Sandzak is the building of the "Islamic institutions", one of the most valuable buildings in the city, and the old spa of Novi Pazar. Unfortunately, the Agency for Privatisation has offered for sale state-owned enterprises "Uniprom" and "Lipa", which used the two mentioned awqaf, including the waqf property. Despite strong political pressure and pressure of individual businesspersons, who wanted to acquire attractive waqf property for cheap money, the Islamic Community in Serbia has managed to stop the privatisation and sale of the waqf buildings. Now the Islamic community uses these facilities until the legal process of restitution will be finalised.

Such a situation is caused by a major neglect of the process of restitution of Waqf property by Serbian authorities - from the local government to the national government. Despite the fact that legal regulations are in place, the lack of rule of law in Serbia hinders the implementation of these laws. Another problem in Serbia is the problem of corruption, where businesspersons try to buy state-owned companies cheaply. So government officials often try to "help" these businesspersons.

49 Article 36, Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities, Official Gazette of the Republic of Serbia, No. 46/06.

A third major specific problem in Serbia is the formation of a parallel Islamic community by the government of Serbia in 2007. In order to have pro-government Islamic community, and to reduce the influence of the legal and legitimate Islamic community in Serbia from Novi Pazar, which is part of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina, the Serbian government wanted to have its "own" Islamic community, which will behave according to government lines. The then-government of Serbia of prime minister Vojislav Kostunica, with the help of local politicians in Sandzak, formed a parallel Islamic community the so-called "Islamic community of Serbia" with headquarters in Belgrade. Immediately after its formation, this Islamic community opened its parallel institutions - own kindergartens, madrassas, theological faculty, tried to take over mosques etc. This state-sponsored aggression on the legal and legitimate Islamic community in Serbia has also big consequences on the process of restitution of waqf property. Now, two institutions claim waqf property in Serbia: The Islamic community in Serbia, from Novi Pazar, and the Islamic community of Serbia, headquartered in Belgrade. So, the Agency for restitution justifies the fact that no waqf property has been returned to the Islamic community up to now with the argumentation that they allegedly do not know who is the legitimate representative of Muslims in Serbia.[50]

5. Conclusion

Islamic sources motivate Muslims to found awqaf, so many Muslim believers endowed part of their private assets as a waqf. As a consequence a whole social system with places of worship, universities, schools, bridges, hospitals, public springs, caravansaries and cemeteries arose as awqaf. It is important that not only an asset was endowed in order to perform a certain service, but also an asset which would generate proceeds for financing the operational expenses of a waqf. These independent source of income enabled religious and other scholars to take independent positions on political and social topics. Furthermore, the system of awqaf made it possible that educated persons did not only come from the rich or ruling class. However, this important social system has been targeted by different groups, who wanted to change or eliminate the distinguish lifestyle of Muslims. Muslims in Sandzak have lost many of their awqaf due to pogroms, agrarian reforms, nationalisation and other political interests by Muslim and Non-Muslim politicians. The confiscation and destruction of Muslim property - private and awqaf - forced many Muslims to leave their place of birth and go especially to Turkey and later to Western European countries.

After the end of communist rule in Sandzak in the 1990s the Islamic community in Serbia tried to revive waqf institutions by reopening and renovating

50 Agency for Restitution of the Republic of Serbia, http://www.restitucija.gov.rs/latinica/direkcija-za-restituciju.php (Accessed 2 June 2015).

mosques, reopening the male madrassa in 1990 and female madrassa in 1996, opening kindergartens for pre-school education, opening the International University of Novi Pazar in 2002 as a waqf providing education for all citizens independently of religious affiliation and opening of soup kitchens for the poor and needy as a waqf. So the Islamic community pay special attention to develop an education system according to the principles of awqaf and helping poor and needy received from its awqaf revenues. However, these projects face many challenges, especially political ones. The restitution of property to the Islamic Community is not enforced, because the state artificially established a parallel Islamic community and is not very interested to return valuable assets to the Islamic community. Furthermore, private individuals try to take over waqf property for their personal gain. Because the application of law in Serbia is very low and corruption widespread, the Islamic community has been continuously struggling for their right to retake waqf property in order to use this property for the general welfare of Muslims, as well as non-Muslim. As long as there are functional awqaf in Sandzak, there will also be Muslims in this region.

Bibliography

Archives of the Islamic Community in Serbia.

BEGOVIĆ, Mehmed, *Vakufi u Jugoslaviji*, Beograd, SANU, 1963.

CRNOVRŠANIN, Harun and Sadiković Nuro, *Kako se kalio Sandžak*, Franfurt/Main, Sandžačka riječ, 2005.

DURMIŠEVIĆ, Enes, Vakufi u različitim političkim sistemima - odnos vlasti prema vakufima, posebno nakon agresije na BiH, *Novi Muallim*, Vol. XII, No. 47, 2001.

HRVAČIĆ, Esad, Vakuf – trajno dobro, Sarajevo, El-Kalem, 2001.

KAHF, Monzer, "The Role of Waqf in Improving the Ummah Welfare", http://monzer.kahf.com/papers/english/ROLE_OF_WAQF_IN_THE_WELFARE_OF_THE_UMMAH.pdf (Accessed 1 June 2013),

KAHF, Monzer, "Waqf: A Quick Overview", http://monzer.kahf.com/papers/english/WAQF_A_QUICK_OVERVIEW.pdf (Accessed 1 June 2013)

KARČIĆ, Fikret, Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u Jugoslavenskim zemljama, Anali GHB, IX-X, 1983

Law on Agrarian Reform and Colonisation, Official Gazette of the Democratic Federal Yugoslavia, No. 64/45, which entered into force on 28 August 1945

Law on Amendments to the Law on Nationalization of Private Economic Enterprises, Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 35/48, which entered into force on 28 April 1948.

Law on Nationalisation of Leased Buildings and Construction Land, Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 52/58, which entered into force on 28 December 1958.

Law on Nationalisation of Private Economic Enterprises, Official Gazette of the Federal People's Republic of Yugoslavia, No. 98/46, which entered into force on 5 December 1946.

Law on Returning (Restitution) of Property to Churches and Religious Communities, Official Gazette of the Republic of Serbia, No. 46/06.

Law on the Confirmation and Amendments to the Agrarian Reform and Colonisation, Official Gazette of the People's Republic of Serbia, No. 4/1946

Law on the Islamic community, Official newspaper of the Kingdom of Yugoslavia, No. 29/1930

MAHMUTOVIĆ, Suad, "Višedecenijsko uništavanje vakufa u Bosni i Hercegovini", *Novi Muallim*, No. 32, 2007

Sahih al-Bukhari, http://sunnah.com/bukhari/55/32 (Accessed 3 November 2015)

Sahih Muslim, http://sunnah.com/muslim (Accessed 3 November 2015)

Treaty of Saint-Germain-en-Laye, http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1919/TS0011.pdf (Accessed 15 November 2015)

TUHMAZ, Abdulhamid M., Hanefijski Fikh, Book 2, Sarajevo, Grabus

http://www.bnv.org.rs/aktuelno/sandzak/, (Accessed 2 November 2015)

http://www.novipazar.com/turizam/lejlek-dzamija/ (Accessed 1 November 2015)

http://www.novipazar.com/turizam/lejlek-dzamija/ (Accessed 1 November 2015)

http://www.restitucija.gov.rs/latinica/direkcija-za-restituciju.php, (Accessed 1 November 2015)

http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=14780:historijsko-pravne-i-politicke-osnove-povezanosti-bosnjaka-bih-i-sandzaka&catid=207&Itemid=220 (Accessed 1 December 2014)

https://en.wikipedia.org/wiki/Sand%C5%BEak, (Accessed 1 September 2015)

https://en.wikipedia.org/wiki/Sanjak_of_Novi_Pazar (Accessed 1 September 2015)

The Autonomy of Sandzak: Historical and Political Context

Admir MURATOVIC

Dr., President of Bosniak Cultural Community, Novi Pazar, Serbia

Summary

Sandžak is a historical region in the southwestern part of the Republic of Serbia, and the northern part of the Montenegro. This historical region during its long existence, developed into separate geopolitical, cultural, historical, ethnic - confessional and administrative- territorial entity, with administrative and cultural center in Novi Pazar.

For the better understanding the many contemporary events, it is necessary to return to a deep and distant past of Sandžak. Bosniaks are among South Slavic peoples, although it is based on latest research incorrect. How many are in fact, present and influence of indigenous indigenous population, which lived in this region before the arrival of the Slavs, and continued to live, and that their existence affects the distant demographic trends, it is, in research ethnogenesis, to other people and in Bosnian Muslims, and most often neglected.

Regardless of the time, and no matter who ruled when Sandzak Bosniaks -Muslims always have a solution to their national, religious and other rights, as well as the security of their physical survival, sought and found that to be together with people from home which are contrary to his will to break away.

Even today, in the times of this writing, political discussions on the future status of Sandzak, the autonomy flow. Some are still of the view that Sandzak should be autonomy, as Ugljanin, others say that Sandzak, in that sense, has no chance (Ljajic Rasim), while the third paragraph (Zukorlic) that Sandzak should be a modern, European, cross-border region. However, there is almost no one who on this issue no opinion. And the most important is that the final decision, citizens of Sandzak, a multiethnic region whose destiny that connects rather than separates people.

Sancak'ın Özerkliği: Tarihi ve Siyasi Bağlam

Özet

Sandžak Sırbistan Cumhuriyeti'nin güneybatısında ve Karadağ'ın kuzey kısmında yerleşik tarihi bir bölgedir. Uzun varlığı sırasında bu bölge idari ve kültürel merkezi Novi Pazar olan ayrı jeopolitik, kültürel, tarihi, etnik-mezhep ve idari-bölgesel varlık olarak gelişme göstermiştir.

Günümüzdeki olayların daha iyi anlaşılabilmesi için Sandžak'ın derin ve uzak geçmişine dönmek gerekmektedir. Her ne kadar son araştırmalar yanlış temele dayandırıldıysa da Boşnaklar güney slav halklarından birisidir. Hâlihazırda mevcut sayıları ve bölgede Slavlar gelmeden önceki yerli nüfusun etkileri, bölgede yaşamaya devam edenlerin sayıları ve eski demografik trendleri ne kadar etkiledikleri diğer halkları ve Bosnalı Müslümanları etnik köken ile ilgili araştırmalarda çoğu zaman göz ardı edilmektedir.

Zamana ve hangi iktidarın hüküm sürdürdüğüne bakılmaksızın Sandzak-Boşnaklı Müslümanlar milli, dini ve diğer hakları ile bir-

likte fiziksel sağ kalımın güvenliği açısından çareyi her zaman kendi soydaşlarından ayrılmamakta bulmuşlar.

Hatta günümüzde bu yazının yazıldığı günlerde Sandzak'ın gelecekteki statüsü hakkında siyasi tartışmalar sürdürülmektedir. Ugljanin gibi düşünenlere göre Sandzak özerk bir bölge olmalı, diğerleri ise Sandzak açısından böyle bir şansın mümkün olmadığını söylüyorlar (Ljajic Rasim) ve üçüncü bir grup (Zukorlic) Sandzak'ın çağdaş Avrupalı sınır ötesi bölge olmalıdır. Ancak bu konuda hiçbir fikri olmayan kimse hemen hemen hiç yoktur. En önemlisi de nihai kararın Sandzak'ın insanları ayıran bir bölgeden ziyade insanları birbirlerine bağlayan çok etnikli bölgenin olmasıdır.

Introduction

Sandžak is a historical region in the southwestern part of the Republic of Serbia, and the northern part of the Montenegro. This historical region during its long existence, developed into separate geopolitical, cultural, historical, ethnic -confessional and administrative-territorial entity, with administrative and cultural center in Novi Pazar. Sanjak covers an area of 8,687 square kilometers and has its historical and international conventions borders verified, confirmed the decisions of the Berlin Congress in 1878 and Constantinople convention in 1879.

Cultural and historical integrity of Sandzak, always filled the symbiosis of Islamic and Orthodox religious tradition. Territorial framework Sanjak mostly consisted of: Pljevlja, Bijelo Polje, Berane, Priboj, Prijepolje, Nova Varos, Sjenica, Novi Pazar, Tutin and Mitrovica, and occasionally Rožaje, Plav, Gusinje, Kolasin, Visegrad, Rudo and Cajnice. So, in the Sandzak, territorial terms, included the territory that today are a part of Serbia, Montenegro, Bosnia and Herzegovina, Kosovo and Metohija. With the exception of Mitrovica, which by all characteristics a part of Kosovo, all other mentioned regions says, are integral parts of Bosnian territory, and its natural position and characteristics belonged to him from the beginning.

Social situation in Sandzak, before the arrival of the Ottomans

For the better understanding the many contemporary events, it is necessary to return to a deep and distant past of Sandžak. Bosniaks are among South Slavic peoples, although it is based on latest research incorrect. How many are in fact, present and influence of indigenous indigenous population, which lived in this region before the arrival of the Slavs, and continued to live, and that their existence affects the distant demographic trends, it is, in research ethnogenesis, to other people and in Bosnian Muslims, and most often neglected.

The elements of material culture, the people who lived in these parts in the pre-Slav period, determined on the basis of archaeological research, confirm that the Illyrians in this region predominantly attended approximately 4,000 years ago.[1]

In the area of today's Sandzak and Montenegro, it is known 6 tribal communities: Autorijata, Ardiaei, Pirusta, Labeat and Docleata, and regions Pester,

1 *Drago and Milutin Garašanin Montenegro in prehistoric times, the history of Montenegro,* Titograd, 1967, 80-86, 97-98. Fanula Papazoglou, "Central -Balkan tribes in Roman times", *ANU BiH, Works*, Vol. 30, Center for Balkan tests, vol. And, Sarajevo, 1969, 8, 83; 87-90.
Dragoslav Srejović, ancient culture in Serbia and ancient heritage, history of the Serbian people, the first book, Belgrade, 1981, 17-18.

Dardanians.[2] Since the last decades of the XII century to the end of the thirteenth century, this area was a central part of the medieval Serbian state, whose rulers from the Nemanja dynasty had their capitols in Ras, rainy, Jelec, Dugopolju (Duga Poljana). All of the mentioned capitols period are located in the immediate vicinity of Novi Pazar. King Milutin, who took the throne at Deževska Parliament in 1282, meeting the wishes of strong Serbian dukes, transferred the capital from this region in the Peacocks in Pristina and then in Skopje, which is given for territorial expansion of the Serbian state to the south, that is at the expense of the territory that had previously been under Byzantine rule. In this way, by this time, the territory of future Sanjak becomes a peripheral part of the then powerful Serbian kingdom, which is to be governed by local dukes. Since 1373, within the Bosnian state was the whole Upper Drina with Piva, Tara, middle and lower Polimlje (Prijepoje, Priboj, Pljevlja, Foca, Gorazde, Visegrad, Onogošt (today Niksic) and Bileca. So, from this year, a significant portion future Sanjak already was part of the Bosnian state. Already in 1377, again on the territory of Sandzak in Miloševo monastery near Prijepolje, Tvrtko was crowned king"Serbians, Bosnia, Seaboard and Western Sides,"and the rest of Altomanović region belonged to duke Lazarus.[3]

Sandzak -the zone of interest of the Ottoman Empire

Only seven years after they were defeated in Kosovo, Serbian, and other armies, which were with them were in alliance, local Ottoman authorities established a certain form of agreement and mutual correspondence with the Republic of Dubrovnik, the area to be later formed as Sandzak of Novi Pazar. Reply Dubrovnik authorities judge in Gluhović (place on the road between Novi Pazar and Tutin) in March 1396, to a letter previously sent a qadi (not recorded when it was sent),[4] the only sure historical foundation of their stay in this mining town and areas that are bordered with him, and among historians that the year 1396 is taken as the beginning of the Ottoman conquest in the regions of Raska and medium Polimlja or latest period from when this area really and conquered.[5]

In the spring of 1454, Sultan Mehmet II, called Fatih -the Conqueror, after the previous year (1453) won Constantinople, sent a written message to George Brankovic the following content:

"The country which you rule is not yours, nor is yours Serbian patrimony, but vassals son of Stephen; therefore belongs to me. Immediately came out of it

2 DM Garašanin, *Montenegro at the dawn of recorded history, history of Montenegro*, I, 100-104; Also, *Archaeology region of Novi Pazar, Novi Pazar and the environment*, Proceedings, Belgrade, 1969, 8, 83; 87-90.

3 www.islamskazajednica.org/historijasandzaka,

4 Dr. Ejub Mušović, Gluhovica, nd, 68.

5 Ljuba Stojanovic,, *old Serbian Documents, vol. And the second part*, Belgrade 1934, number 798.

and I'll give you part of the earth your father, Vuk and city Sofia. If not, I come against you."[6]

Already in May 1455, completed the list of villages and farms throughout the area, which will be known as Krajište Isa Ishaković, in which will be composed and Novi Pazar area. The whole Novi Pazar region is then divided into four administrative districts of Turkey, called vilajets including: wilaya Zvecan, wilaya Jeleč, wilaya Ras and wilaya Arbour. Krajisnik Isa Bey Ishakovic, a Bosniak who was born in Herzegovina, which will be at the forefront of Skopje and the Bosnian frontier of the 1,439th to 1,463th year and the second Bosnian sandžakbeg period (1464-1469) decided that the central part of Novi Pazar fields, at the mouth of Jošanice in Raska, raised a new city. His decision was probably affected by mild natural characteristics of the area, as well as strategic reasons, because it is a city designed as a base for future Ottoman conquests to the north and west. After the large Turkish invasions and the fall of Bosnia, the city will lose that role, becoming primarily a significant trade and communications center in the central Balkans. In the Bosnian Sanjak of Novi Pazar has a special status. Elements and particularities found in the Kanun-US Bosnian Sanjak, and Vilayet from 1516, where in addition to other stated: "Novi Pazar with his income ihtisab and Izhar[7] became the crown domain (has) His Majesty the all-powerful Emperor (...), and its Sharia taxes (...) The impounded for the imperial coffers (...) only some of Novi Pazar, in order to fulfill the imperial penalties (umpteen) sitting one face of the sandžakbeg and let it in accordance with the qadi implements the necessary penalties. And let them prevent you from Islamic countries and take the unbelievers exported good horse, weapons, and war and combat weapons."[8]

Position Plenipotentiary sandžakbeg, later Bosnian vali, lays in the fact that he had special powers. They have resulted from geopolitical position and the strategic importance of Novi Pazar, from his position as a transport center through which performed a significant turnover, which was located a number of Dubrovnik colony, and Novi Pazar are already been developed into an important economic center. He has ever since the third decade of the 16th century was the largest city of the Bosnian Sanjak, then still others behind Sarajevo.[9] As for the part of the territory of future Sanjak of Novi Pazar, which was part of Herzegovi-

6 Dragica Premović, Aleksic, *a few medieval charters and letters written in Sjenica*, Duga Poljana, Gluhović, Targovishte and Novi Pazar, Novi Pazar proceedings, 6, 171.

7 The word"Ihtisab"means the agency that controls and supervises the work of craftsmen, tradesmen, guilds, especially the business market, something similar market inspection, and the word"Izhar"means a service that calls coming to court and certain individuals. These are described in the"Kanuni and kanunames"for Bosnia, Herzegovina, Zvornik, Klis, Montenegro and Skadar Sanjak, Sarajevo, 1957, 28.

8 Kanun-name, nd, 29.

9 Adem Handzic, "The urban population in Bosnia and Herzegovina in the sixteenth century", *"Annexes"to oriental philology*, No.28 / 29, p. 252; DR Bogumil Hrabak, "Trade and transport links Novi Pazar", *Novi Pazar collection* (1461-1521), p. 13.

na Sandzak, he belonged kadiluk Drina. The headquarters of the Kaza was Foca, which was also the seat of Herzegovinian sandžakbegs of 1470. Among nahijas that were part of the Kaza was Kukanj which included an earlier parish interior. This nahiya later divided into two parts: Kukanj and Pljevlja with the said place as its head office. Pljevlja are in the Middle Ages was called Breznica. Present name was first mentioned in 1430. Then the Turks conquered it in 1465 and called Taslidža (Stone spa). In kadiluk Drina they belonged Miloševo nahija, which appears under this name in 1469, with a regional center in Prijepolje, and Poblatje nahija later Poblaće. Priboj is in Bosnian Sanjak separate nahija Visegrad Kaza.[10]

In 1865 a regulation on the organization of wilaya, which on 24 June 1867 partially amended, which among other things provided to Taslidža (Pljevlja), Prijepolje, Priboj and Kolasin out from the Herzegovina and become a part of Sanjak of Novi Pazar.[11]

Berlin Congress - the Separation of Sandzak from Bosnia

The decisions of the Berlin Congress, Serbia, Montenegro and Romania obtained its independence. Bosnia and Herzegovina falls within the zone of interests of the Austro-Hungarian Monarchy, and Sandzak gets separated from Bosnia, gains autonomy within the Ottoman Empire. Bulgaria had to accept provisions in favor of the Turks, Greeks and Romanians who live in its territory, and Serbia and Montenegro as a condition for granting the inherent obligation to protect the religious rights of minorities.[12] Even before gaining their independence, these countries were particularly interested in Sandzak to win over this territory directly linked. Serbs have written a Sandzak for the Ottoman state appendix, for Serbia navel.[13] Representatives of Serbia and Montenegro signed in June 1876 in Venice a secret agreement and military convention. Under this contract,"both high arranging conclude the alliance which has the overall objective of the liberation of Christians and nearer and immediate goal of liberation of the Serbian people in European Turkey".[14] Sandzak is pushing a section into spheres of interest of

10 Tomo Popovic, "when the headquarters of the Herzegovina sandžak was moved from Foca to Pljevlja", *"Attachments"*, Olympic Sarajevo, X -XI, 270th.

11 11. Dr Mohammed Hadžijahić, "e is the Bosnian relations with Montenegro in the eighteenth century", *historical records*, Titograd, 3/1980, 96th.

12 Dimitrijevic V. Paunovic, M., *Human Rights*, Belgrade, 1997, str. 399.

13 Jelinić, Dj., Sanjak, Belgrade 1910.1. Beginning in 1827 called "Old Serbia" Serbs mark the territory of Kosovo, Sandzak, southern and northern Morava Povadarja. The term"South Serbia"was introduced after 1912, when the composition of Serbia entered Macedonia, Kosovo, Metohija and part of Sandzak. The term"North Serbia"imply the prewar territory of Serbia; resistance. D. Petrovic, Sandzak (the) region of Raska,"Has"no. 70, Novi Pazar 17 February in 1999.

14 Bandžović, S., "wars and demographic, de – osmanizationof the Balkans (1912th to 1941st)" *Attachments*, 32, Sarajevo, 2003, p. 179-229.

the two countries.[15] The Austrians, however, considered a Sandzak to Bosnia,"the same as owning the Bosporus to the Black Sea".[16]

Stretching from the Bosnian border to Kosovo and separating Serbia from Montenegro, Sandzak after the occupation of Bosnia and Herzegovina has become a typical transit area of the Austro-Hungarian breakthrough to Thessaloniki. Sandzak of Novi Pazar is interesting and in the analysis of political ideas of the respective time. The Danube Monarchy in 1878 meet occupied three places -the garrison. In 1897 planned the annexation of the entire Sandzak in terms of the further decomposition of the Ottoman Empire in Europe, while in 1908 had definitely retire before the increased force of the Balkan peoples. While not strengthened, Italy insisted on the principle of the status quo in the Balkans and the Mediterranean, but already in 1891, at the beginning of its imperialist era, sought compensation for a possible expansion of the Austro-Hungarian Empire in the Peninsula, while the status quo was still defensive formula against abstraction strong imperialists.[17]

The Role of Pljevlja Mufti Mehmed ef. Šemsikadića in the Fight for the Rights of Muslim Sandzak Bosniaks and Bosnia

Muslim population in Sandzak was, indeed, conscious of the fact that Serbia and Montenegro is extremely interested in the territory of the Sanjak of Novi Pazar as a potential area of their physical contact. The decision of the Congress of Berlin to annex Bosnia and Herzegovina and annexed Austria-Hungary, and the Sandzak is separated from the mother country, met with strong reaction and resentment, and even rebellion. One of the main actors of this rebellion, and at the same time one of the greatest fighters for the rights of the Bosniak-Mus-

15 Jovanovic, S., *Create Montenegrin state and development of Montenegrin ethnicity*, Cetinje, 1948, 314-316. Serbian General Petar Bojovic 1907. Book Vaspitavanje soldier writes: "There are a lot of our brothers Serbs Mohammedan (Turkish) religion. They are, as well as those of the Catholic faith, were forced to accept the Mohammedan faith. But there are real Serbs and Serbian language mostly right. These our brothers, the Mohammedan religion is the most in Bosnia, Herzegovina, Old Serbia and Macedonia. They are poor, even though by their ignorance, called Turks, were not Turks but the real Serbs, whose ancestors Turks forced forced to accept the Mohammedan faith. They are now themselves uviđavati beginning that the Serbs, and they begin to recognize and call the Serbs Mohammedan religion, as recognized that the Serbs and those of the Catholic faith, calling the Serbs Catholics. This is why we should always keep in mind that smart Serbian saying: "My brother is a lovable, that faith was."God forgives them, because they force Natura borrowed faith, that they will leave and receive their ancestral Orthodox faith and glory, when, God willing, liberate us unite with the great and powerful Serbian state, such as It was under the Emperor Dusan the Great"-by: T. Gavric-D. Simovic, Duke Petar Bojovic, Belgrade 1,990.40 to 41.

16 K. Isović, *Austro-Hungarian occupation of Sanjak of Novi Pazar in 1879*, Yearbook of the Historical Society of Bosnia and Herzegovina, whatever. IX, Sarajevo 1958, 111 concerning the origin, limits and physiognomy Sandzak more see: H. Sabanovic, Bosnian Sanjak, Sarajevo 1982, 232-234; A. Aličić, Interior Bosnian Zelaya from 1789 to 1878, Sarajevo 1983, 61, 84, the 122nd.

17 ttp://www.dijaspora.org/index.php?option=com_content&view=article&id=921:refleksije-berlinskog-kongresa-na-stanje-u-novopazarskom-sandaku&catid=22:historija&Itemid=42

lim Sandzak and Bosnia, was Pljevlja Mufti Mehmed ef. Šemsikadić, popularly known as Mufti Šemsikadić.

From the Berlin Congress, Mehmed Šemsikadić become politically active, and the connection to the leading people in Sarajevo who were preparing for armed resistance against the Austrians. At the same time working to create antiokupacionog resistance in Kosovo to attract to its ranks and the Albanian volunteers. With the fall of Sarajevo on 19 August 1878, Mehmed Šemsikadić retreats in Sandzak to avoid encirclement. There continues its activities against the Austrians. Under pressure, at the invitation of Sultan Abdul-Hamid II, he moved to Turkey where he was proclaimed a special Musafir.[18] With Mufti Šemsikadićem were Serbs. Their Bajrak wore the youth, which is said to have been the most valuable. Among them are mentioned: Joksić, Danisajevići, Ćirkovići, Radovići, Ćor Gavro. All the Mufti remained until the end of the fight.[19] Mufti Šemsikadić not rest even after arriving in Istanbul. Marched in connection with any illegal organizations and committees, with Vaso Pelagic, with the duke Mico Ljubibratić, with Slavic organizations, with all of which demonstrated a willingness to fight, without the burden of religious, ethnic and ideological, insisting only on the struggle for liberation. Russian MP from Istanbul, reported to his government in early 1880: "For its part the Muslims of Bosnia water here constant agitation against Austria. Lately, through the famous mufti of Taslidža submitted another appeal to the Sultan that bears 15,000 signatures in which they listed the suffering of Muslims under Austro-Hungarian rule."[20]

Recognizing that Sultan Hamid"hands tied", and that its independence is limited, without the consent of the great powers cannot do anything, Mufti decides to help immediately requested from the Russian Tsar Nicholas. In this regard, the Russian mission in Istanbul wrote: "To my great surprise Mufti of Tasslidže sought ways to get in touch with the Russian imperial mission, under the justification that Muslims, like the Christians of Bosnia await deliverance only from Russia."[21]

The Balkan Wars and Occupation of Sandzak

1912, The Serbian and Montenegrin army occupied and divided Sandzak. Montenegro declared war on Turkey on 8 October 1912. Serbia, Greece and Bulgaria have done 17 and 18 October of the same year. In highlighting the war effort, King Nikola primarily emphasized"the liberation of the Zetas and the country Dynasty"and"Revenge of Kosovo", as well as historical and traditional motives,

18 www.geocities.com/famous_bosniaks/najistaknutiji_bosnjaci.html
19 Vladislav Skarić, Dr. Mustafa Memic, *Bosniak Muslims of Sandzak and Montenegro*, pp. 203.
20 Milorad Ekmečić, *uprising in Herzegovina*, 1882, nd, 11.
21 National Archives Cetinje, MUD, a telegram from 07.08.1882., Cit. by Hamdije Kapidžića, Herzegovinian uprising in 1882, nd.183.

disregarding the demographic and ethnographic approach, and democratic freedoms, and also the real situation in the territories is planned to take. In the region of Pljevlja to Djakovica, where he operated under the command of the Eastern Army, Janko Vukotic, there was a total of 240 000 inhabitants. Of these only 60,000 or one in four, was a Serbian and Montenegrin nationality.[22] Entering the Montenegrin army in the western part of Sandzak was accompanied by numerous crimes and abuses that have been perpetrated against the civilian Muslim and Albanian population of the first crossing over the Tara, to Mojstir, Blue, Gusinje and Djakovica.[23] In one report, the commander of the brigade of Kolasin, addressed to King Nikola November 1912, such a relationship is expressed in the understanding that, as pointed out, "is rooted opinion that the Serb Turk could not sinned," no matter what he does.[24] In part thereof that have taken Serbian units, there were similar problems in the area of Sandzak who won the Montenegrin units.

Continue the Fight for the Autonomy of Sandzak Bosniaks of Sandzak, in the Light of the Sjenica Declaration

Regardless of the time, and no matter who ruled when Sandzak Bosniaks -Muslims always have a solution to their national, religious and other rights, as well as the security of their physical survival, sought and found that to be together with people from home which are contrary to his will to break away.[25] When they were given the opportunity to make their mood, when it comes to their status, express, they did at the Conference which was held in Sjenica, between 8 and 25 August 1917. The conference was dedicated to the status of Sandzak and its nation-building arrangement. It was attended by representatives of 10, and 12 counties and cities.[26] The conference lasted for two days. On it adopted Resolution which Sandzak, to one that became part of Montenegro, and one part of Serbia, annexed Bosnia and Herzegovina, "as history and language belongs to the same, not Montenegro", and in extreme cases, if it would not be followed, then required

22 Branko Babic, *Montenegro's policy in the newly liberated areas in 1912-1914*, Titograd, 1984, 23; Bib. Historically Institute of SRM, Titiograd, 1984, 23.

23 Dr. Mustafa Memic, *Bosniak Muslims of Sandzak and Montenegro*, MNVS, Sarajevo, 1996, str. 235.

24 National Archives Cetinje, the royal commission for the investigation of the Montenegrin government abuses (the"Commission"), appeal champions Kaljić, 8.VI 1913 Drpljani 13.VII 1913, and Annual Report of the Regional Administration Bijelo Polje no. 2999 and 3189, the military command of Bijelo Polje, no. 11.188, 21 July 1913 /; Dr Zarko Scepanovic, Central Polimlje and Potarje, ND, 246th.

25 Memic, M.: *Bosniaks -Muslim Sandzak and Montenegro*, Sarajevo, 1996, p. 246

26 Stanic, D.: *The unfinished process as a historical document about the plans of the former Austria in terms of Sandzak*, ' Justice ', Belgrade, 1940, Pljevlja, Mehmed -Pasha Bajrović, in his capacity as mayor and three delegates, Bijelo Polje, Hilmi Bey KAJABEGOVIC, chief of the city; Berane, Duljko Rahmusović, chief of the city; Rozaje, Sulejman ef. Catovic, mudarris; Lozna, Ahmet Šahman, doctor; Novi Pazar, Riza -beg Muratbegovic mayor; Arbour, chief Rushdie. Spahic, mayor; Prijepolje, Murat -beg Hašimbegović, mayor and chief Husni. Jusufbegović; Priboj, Hasanagić (name not mentioned), mayor; Nova Varos, Sulejman ef. Seceragic mayor. There is evidence that the conference in Sjenica attended by representatives of the Lower Kolasin and Tutin.

autonomy for Sandzak. Konstantirano that it was the universal desire of all present at the conference. It is evident from the minutes of the Board of the town of Pljevlja of 25 August 1917, at which the Pasha Bajrović filed a return report from the Conference in Sjenica, informing them that the unanimous decision was taken to ask the Austrian authorities ' to Sandzak went with Bosnia because the history and language belongs to the same non-Montenegro, and in the worst case if it would not followed, then was asked for the autonomy of Sandzak.[27] After the creation of the first Yugoslavia, namely the Kingdom of Serbs in 1918, the regime this conference declared"Austrophile"and its participants, accused of high treason.[28]

Sandzak between the two world wars

Unlike those in Bosnia, Sandzak Bosniaks greeted the end of World War politically marginalized. Thanks to Serbian propaganda manipulation of the first elections for the Constituent Assembly on 28 September 1920 for radicals voted most Sandzak Bosniaks, while the Democratic Party defined the majority of Serbs. Radicals are tricked influential Bosniak, promising them a fee for a country that has been hijacked so. Agrarian reform. This was the main reason for the mass order against Bosniaks this party.[29] Seeing the need to address the political organization, Sandzak Bosniaks together with Albanians of Kosovo and Macedonia established the first Muslim-Albanian political parties, which operated in Sandzak, Kosovo and Macedonia. Its task was to fight for Bosnian and Albanian interests.[30]

Sandzak in WW II

Shortly after the attacks of the German Air Force in Belgrade, at the meeting of the foreign ministers of Germany and Italy on 21 April 1941 in Vienna, it was decided to dismember the former Yugoslavia. Demarcation line created a"German"and"Italian"area. The territory of Montenegro and most of Sandzak came within the Italian zones of interest which, south of Sarajevo, according Ustiprača and Priboj and south of Novi Pazar, the Eagles čuke and Shar mountains, descended on Kučevo, Ohrid and Prespa lake.[31] Italian occupation authorities did not hide that he wants to form a so-called."Independent Montenegro", under the protection of the Italian occupiers in the composition of the Italian crown.[32] Fearing not to repeat the atrocities of earlier times, from the ranks of

27 Sandzak Gazette. 26, of 20.11.1996., P.9.
28 Same.
29 Crnovršanin, H., Sadikovic, N.: Sandzak country enslaved GRAFOMARK, ZAGREB, second edition, 2001, p. 287th.
30 Same.
31 Same.
32 Dr Novica Rakočević, *Bijelo Polje*, nd, 349, 350.

Bosniak -Muslims have begun to appear a certain group who were trying to isolate from Sandzak, the design of the Italian occupation of the federal units, realizing that their very survival and their national interests to connect with his nut. First, this commitment is reflected in a dispatch dated 30 April 1941 signed by 12 Bosniaks from Sandzak, adding that" irresponsible elements, who in 20 years threatened the survival and the right to bare life of Muslims in Sandzak, ready for an awesome and immediate attack against the Muslim population, and that they would be prevented from vanishing consequences that are harmful (and) by the general interests of the Croatian state, confidently expecting the fastest and best solution opravdamog our requirements." In conclusion, it requires"the Sandzak as a natural and historic part of Bosnia and Herzegovina join the Independent State of Croatia.[33]

Six days later -on May 6, 38 representatives of the Muslims of Sandzak sent a letter to Deputy Prime Minister NDH Kulenovic and it also expressed a desire to "protect the interests of the religious feelings of Muslims in order to Sandzak bowed their homeland Bosnia and Herzegovina."[34] During the Second World War Sandzak Bosniaks were not unique to the situation that has brought the storm of war. Some were identified Home Guard concern for their suffering and terrified people, while others actively involved in the partisan movement, we will see in it a chance to solve the long term problem of its identity and living space. First they gathered around the Muslim militia, while others are active participants komununističkog (partisan) movement. In the Montenegrin historiography and journalism, especially in some parts of monographs, as well as in some reports by the daily press, the Muslim militia was trying to equalize the Ustasha and treated as part of Ballistas. Such treatment does not have a historical stronghold, nor based on historical sources. The occupier is this army tolerated because it did not attack, and in their villages guarded by the law and order. Giving them the qualification of"Muslim army", the ABD leadership antifascist movement in Sandzak treated them defense organizations that were defending their villages and did not allow them to enter, primarily, the Chetniks, and did not agree either with the partisan, although according to an and others relate differently -with the Chetniks konrotirali, and were always ready to fight with them, and with the partisans had agreed and, identified the ability to deter them from falling into their villages.[35]

The reports of the District Committee of the CPY for Sandzak stands out: "In the district of Bijelo Polje has certain territories controlled exclusively the "Muslim military units where they do not allow access to any Chetnik, and would not let even the partisans"[36]

33 Mirko Ćuković, Sandžak, nd, 54.

34 Same.

35 Dr Mustafa Memic, *Bosniak Muslims of Sandzak and Montenegro*, nd, 313.

36 Report Regional Committee of the Communist Party of Sandzak -CC CPY, May 15, 1942, App. 17th, nd, Nadezda Jovanovic, Trso, str. 131.

"Muslim leaders from Komarana at various times, have written our staffs to have no hostile intent toward the partisans, and to give anger until one takes their man will not let the Chetnik foot exceeded on their territory."[37] Political commissar of the General Staff of the national liberation detachments of Sandzak Voja Lekovic, a report on the political situation in the area of Sjenica, writes: "Muslims from Sjenica, they said we have nothing against which we will partisans enter the booths, but we are not in the fight against the Germans to help and would be against the Chetniks fought together with us"[38]

Relations with Muslims Sjenica, later deteriorated because the managers of some partisan units that were located in Nova Varos, under the direction of Milovan Djilas, Delegate of the Supreme Headquarters, and Petar Stambolic, delegates of the General Headquarters for Serbia, carried out a surprise attack on the trellis contrary agreement from Sjenica Muslims and contrary to the order of the Supreme commander and experienced their heavy defeat.[39]

Establishment ZAVNO Sandzak[40]

On the wings of awareness of the particularities of the Sandzak region, and places that this area has to respect all of the people who live according to their living space, in Pljevlja, on 20 November 1943, in the presence of 252 delegates, was held the meeting of the National Anti-Fascist Council, on which is knowledgeable ZAVNO Sandzak,"as the highest authority of the province people's government".[41] The immediate initiative to convene the Assembly and the formation of a ZAVNOS came from the Supreme Commander of NOV 's Yugoslavia, Josip Broz Tito, sent a delegate of the Supreme Headquarters of Ivan Milutinovic, who was then with trees shock II Corps. At the instruction of the Supreme Commander said:

"I think that would be required to you as soon as possible, access in Montenegro, Boka, Sandzak and Metohija preparing Conference Antifascist Council of National Liberation of these areas and if possible..."[42]They have no historical basis for the attempts by some historians that this instruction interpreted in a way that, allegedly, originally planned one -a joint council for all these areas and the province in a letter to Josip Broz.[43]

37 same., Report of KP in the Communist Party of Montenegro, Annex no. 14, und, Nadezda Jovanovic, 126: report Mila Peruničić County Museum of Pljevlja, a showpiece.

38 Archive historical institute CG, V / I-9 (41), Report Politkoma Gl. Staff NOC for Sandzak Voja Lekovic.

39 Ist. inst. CG, IV 1a -8(41): Vrh. stab 28.12.1941.god.)

40 National Anti-Fascist Council of National Liberation of Sandžak.

41 *Chronology free. struggle of the people of Yugoslavia 1941-1945*, Belgrade, 1964, 599, the date of 20 November 1943.

42 Dr. Zoran Lakic, *ZAVNOS*, "Civil and Liberation War in Bosnia (1942-1943)", Scientific meeting in Sarajevo on 22 and 23 November 1973, Belgrade, 1974, 678.

43 Same.

It very clearly from the grounds shall Initiative Committee for convening the Assembly ZAVNOS, who led the University of Belgrade professor and deputy Sreten Vukosavljevic and Prijepolje Mufti and judges of the Supreme Court in Skopje šeriatskog Murat ef. Šećeragić whose proclamation, among other states; -that the position of the people of Sandzak in the former Yugoslavia and its historical past as a whole were very difficult; -That Sandžak during 1941 and 1942 made a significant contribution to the development of the National Liberation War; -That is an awareness and desire of the people of Sandzak concerning the organization and constitution of a ZAVNOS finds understanding and approval of the Presidency of AVNOJ and the Supreme Headquarters and PMUs and; -That "the historic decision to create the highest political representative of the people of Sandzak -represents the highest recognition that our region could get."[44] The formation of the National Anti-Fascist Council of Sandzak was preceded by several events, among which are of particular importance were: -the formation of III Sandzak Proletarian Brigade on 5 June 1943 to Scepan Polje;[45] before that leadership Sandžak opted to their partisan units not included in the Serbian and Montenegrin Brigade, but that they are specially formed Sandzak Brigade, which has submitted a proposal to the Supreme Commander of the Partisans and he agreed with that;[46] During September and October 1941, the socio-political organizations in Sandzak organization ceased to operate within the respective organizations of the former province of Montenegro and the Bay, and in October the same year was formed the General Staff of national liberation squad that formation was directly linked to the Supreme Staff Partisans, which expressed the interest and need of Sandzak that operates autonomously and thus develops.[47]

These ideas are expressed in some activities of students from Sandzak before World War II who studied at Belgrade University, of which the most important were: -refusal of Sandzak students to join the local heritage association of students from Montenegro and Serbia, and their determination to form especially the

44 Archives of Serbia, the Fund ZAVNOS, No.6 (43) Resolution on the establishment *ZAVNOS*, Sandzak.

45 Chronology, nd, 129, etc. Nadezda Jovanovic, Tršo, nd, 78; Danilo Jauković, Sandzak in the national liberation war, the tenth part III; 9.

46 One of the last document on which there is a signature of Vladimir Knezevic and Rifat Burdžovića the letter, which they have a few days before the death headed member of the Supreme Committee and the organizing secretary of the Central Communist Party, Aleksandar Rankovic, 23 September 1942. The letter's author Rifat Burdžović and what is his opinion and opinion leaders Brigade, of the intention of the Supreme Headquarters of NEW to form a Montenegrin and Serbian division. The letter was first published in the newspaper"Politika"of May 1, 1972, and the author of this publication is Bogdan Gledović, but it is almost unknown to the general public. The letter was signed by the commanders of the Third Proletarian (Sandzak) Brigade, Vladimir Knezevic Volodya, deputy political commissar of the brigade, Rifat Burdžović Tršo and members of the brigade staff, Mile Peruničić and Velimir Jaksic. In the letter states: "On the military side of us is all one whether we belong to Serbian or Montenegrin division. However, we think that this is to some extent a political issue of Sandzak. Political, because it needs to assess whether the Sandzak more oriented toward Serbia and to Montenegro. We seem to have Sandzak leaning on Serbia than in Montenegro, and if this connection was permanent, and therefore the political character, it seems to us that it would be natural that Sandzak Brigade entered the composition of the Serbian".

47 Same.

Association of Students of Sandzak, which is called" Goldsmith"in maintaining the association and after the police authorities banned his legal action.[48] Students from Sandzak addressed the April -May 1939, the peoples of Sandzak in his address mentioned in particular and Muslims in it, considering them as separate entities in Sandzak, which is contested for more of 27 years. They are at the same time, in this way, reaffirmed the Sandzak as a special socio-political community.[49] Speech Rifat Burdžovića during Marxist meetings in Belgrade, which raised the issue of the national personality of Muslims[50] there is also a contribution to the reaffirmation of Bosnian Muslim national identity and autonomy of Sandzak; One of the elements of affirmation Sandzak autonomy derives from orgaziniziranja 15 -daily, entitled"The voice of Sandzak", which was published after being banned.[51]

Resolution on the establishment of a ZAVNOS

The commitment of the Initiative Committee for convening the Meeting at which the ZAVNOS formed, in which the desire of the Sandzak will take equal place among other regions of our homeland,"Therefore, you must observe the historical continuity. It is prizilazilo the program orientation of the national liberation movement to solve the national question in Yugoslavia and the"firm determination to never again no nation and no province and region in the motherland can not be the subject of oppression and exploitation, to never regain hegemony and oppression that is reigned in the former Yugoslavia."[52] At the assembly ZAVNOS did not participate delegates from Novi Pazar, Sjenica and Tutin district, nor in the area carried out the election procedure for Delage, although the area of the three districts inhabited by 54 % of all Muslims of Sandzak.[53]

Therefore, in these districts there were no councilors or members of the Executive Board. Inadequate and inequitable representation of Bosniak -Muslims in ZAVNOS and all its elected bodies was still aggravated by the fact that even in districts where elections were delegates from the Bosniak -Muslims they were not adequately represented by its population in those districts. Comparative analysis shows that the Bosniak-Muslim ethnic structure each delegate elected to 3,815 inhabitants, while the Serbo-Montenegrin national structures by one the delegates elected at 1,587 inhabitants (26,705 inhabitants on the 7 elected councilors were Muslims and the 41,275 inhabitants of the Serbian and Mon-

48 Muhammad Abdagic, *Cultural and political activities of students*, nd, 73.
49 Nadežda Jovanovic, Trso, nd, 28).
50 Same.
51 Muhamed Abdagic, nd.).
52 Archives of the Republic of Serbia, the Fund *ZAVNOS*, No.3 / 43, 6/43., Archives of the labor movement Yugoslavia, Montenegro, II, b, 142 (43).
53 Gaston Gravije, Sandžak, nd.

tenegrin nationality elected 26 councilors).[54] This lack, at first, did not seem to reflect the quality and fairness of the decisions taken, because the Assembly and its bodies conducted platform national liberation struggle and the essential rights of Muslims were not put in jeopardy. This situation lasted until the last session ZAVNOS of 29 March 1945 when the decision was taken to dissolution, which was contrary to the interests and wishes of the people in the Sandzak region as a whole, particularly the wishes and interests of the Bosniak Muslims.

Preparation of Liquidation Sandzak Autonomy

For some specific activities of the Montenegrin leadership, and delegates of the Supreme Headquarters of the Partisans, who was in charge of coordinating all activities related to the constitution ZAVNOS and especially concerning the participation of its delegation at the Second Session of AVNOJ, it can be concluded that from the very the beginning there was a tendency to prevent action ZAVNOS and its organs. It was first expressed in the fact that it prevented the elected delegation ZAVNOS attends the Second Session of AVNOJ. The explanation that she did not get into the egg because of the alleged"bad weather"and"length of time"can not be acceptable, because it is only one day earlier -on 19 November 1943 from Pljevlja for Egg, under the direction of delegates of the Supreme Headquarters of the Partisans Ivana Milutinovic and accompanied by a special unit of the shock of the Second Corps, passed the Montenegrin delegation.[55] In January 1944, the Provincial Committee of the Communist Party of Montenegro and the Bay launched an official initiative to join the organization the Communist Party of Sandzak organized by the Communist Party of Montenegro and Boka.[56] Connecting the Communist Party of Sandzak Montenegro and Boka would be beginning of the end of autonomous activities of all other organizations because the Communist Party at that time had a leading role. At the same time he proposed"the creation of a joint executive board of the Anti-Fascist Council for Montenegro and Sandzak", which would mean the abolition of the independence and autonomy of Sandzak. This is expressed in the proclamation ZAVNO Montenegro and the Bay of 3 January 1944. The application for merger of Sandzak Montenegro in a federal unit explained by the fact that the decisions of the Second Session of AVNOJ Sandzak issue is not clearly regulated[57], and this ambiguity is certainly resulted from prevention ZAVNOS delegation to attend the Second Session of AVNOJ. These attitudes Montenegrin leaderships

54 *ZAVNOS* GiB, collection of documents, Titograd, 1963, p. 42nd.

55 Lakic Z.: *ZAVNOS*, CIVIL and NOB in BiH, Indicated scientific conference in Sarajevo in November 1973, nd, p. 678.

56 Archives of the Historical Institute of the Federal Republic of Montenegro Titograd, and 27-7 (44), the Communist Party condemns the attitude of comrades in Montenegro on merger Sandzak Montenegro; B. Petrovic, Place of Sandzak in the light of decisions II CIVIL to build Yugoslavia on the federative principle, Historical records, Titograd, 1071, 3-4, 134.

57 ZAVNOS Montenegro and Boka, collection of documents, nd. while 37, 134.

surprised antifascist leadership in Sandzak and Executive Board ZAVNOS and they expressed their dissatisfaction with such attempts, pointing out that they are intended to prejudge the status of Sandzak, to express displeasure with the Serbs,"while the Muslims moved in fear."[58]

Sandzak is Part, the Same as Vojvodina

With this initiative disagreed no central leadership of the Communist Party of the Provincial Committee of the Communist Party in Montenegro and Boka in writing stated: "We are surprised that they are comrades in Montenegro allow such a serious error in such a sensitive thing and declared the annexation of Sandzak Montenegro. The decisions of AVNOJ on the merger no letters. We not only cannot agree with that, but also condemn such a reckless step. AVNOJ and the National Committee are not made today demarcation, because it is not the time. CIVIL brought a principled decision. As for Sandzak it will have the kind of position to declare what its freely elected representatives. In this respect, the same applies for Sandzak what Tito wrote of Vojvodina in the first issue of New Yugoslavia."[59]

However, towards the end of the war, and when approached finally defining the organizational structure of the future federation, about the status of Sandzak there were interests of Serbia and Montenegro, which are each in turn sought to join Sandzak itself. In this regard, was held in Belgrade closed meeting, which has not been determined who was to attend to him, but says that after returning Blaz Jovanovic with an important meeting in Belgrade, according to the statement Jovanovic, decided"to accept the Sandzak border in 1913, Kosmet has remained as a whole.[60]

The Sandzak Issue More Important than the Breakthrough of Srem Front

Although it is often"overlooked", the decision to abolish the autonomy of Sandzak adopted in Belgrade on 24 February 1945, a month before going to Novi Pazar that decision, at the last session ZAVNOS's,"be accepted". His view of the decision of the Presidency of AVNOJ to abolish the autonomy of Sandzak, in the Politika, February 1992, is Ranko Djukic, who describing the session points out that the initiative to abolish the autonomy of Sandzak. Reasons for Decision were the following:

58 Same.
59 "Archives of the Historical Institute of the Federal Republic of Montenegro", 27-7 (44), p. 328.
60 Lakic Z.: Kosovo and Metohija in the conception of the Yugoslav federalism during the Liberation Movement, with special reference to the Bujan conference, historical records 3-4 / 1989, 102.

-The Sandzak no national basis to obtain such status;

-To keep insisting and maintaining an autonomous Sandzak allegedly meant now 'unnecessary and irrational crushing the Serbian and Montenegrin entities and Yugoslavia in general;

-That after the splitting of Sandzak Muslims, apparently would not be at risk nationally, because it is stated that 'they (would) be able to enjoy the same rights in Montenegro and Serbia', thus leaving the rights acquired in the national liberation struggle."[61] By returning to the borders of 1913, sanctioned the principle that through conquest and occupation carried out the division of the territory inhabited by more people and ignored national and other interests of one of the three nations in these territories for centuries lives. Subjective commitment that supposedly has the status of Sandzak, and that would mean allegedly"unnecessary and irrational crushing the Serbian and Montenegrin entities', the objective is reduced to non-recognition of Muslims as a people and the acceptance of the principle that proclaimed the 'Načartanijima' Garasanin mid 19.vijeka, according to which all Serbs should live in one state, no matter what time will be disenfranchised members of other peoples living in these territories. Neglected are pointing Svetozar Markovic from 150 years ago that the Serbs could not solve their national question by ignoring the rights of others. Accepted the principle to prevent"crushing the Serbian and Montenegrin entities", and Muslims were allowed to defer both of us and to assimilate them, not taking into account whether and how they accept such unequal treatment and that the solution to Serbian national issues in Sandzak cannot be solved without simultaneous solution of the national question and Muslims.

The decision to dissolve the National Anti-Fascist Council adopted at the meeting held in Novi Pazar on 29 March 1945.[62] The mood of the Serbs and the Muslims of Sandzak, in connection with such a decision, expressed in demonstrative disagreement two representatives ZAVNOS CDs: President ZAVNOS a Sreten Vukosavljevic refused to sign a decision on the dissolution of the highest authorities of the national liberation government Sandzak, as did Muhammad Hadžismajlović, delegate ZAVNOS 's the Second Session of AVNOJ, the only one of the Bosniak -Muslim.

The justification for this decision, other than national or nationalist, there was no, because Sandzak at the time was still what it was before that, remained behind Serbia both economically and politically and culturally, and in every re-

61 Petranović, B., *The position of Sandzak*, nd. 573rd.

62 Failure to sign the decision by the President ZAVNOS a Vukosavljevic about its dissolution has not officially commented, but it is evident from the minutes of the Assembly ZAVNOS dated 29 March 1945, and from the absence of his signature in the decision to dissolve, and his position was is the subject of comment among the participants Assembly and outside it.

spect.[63] However, although it has no justification, the reasons for the change of attitude of the Sandzak could be those, who in his unpublished manuscripts, called Sandzak, said the famous Bosniak-Muslim intellectual, Mohammed Abdagić,[64] which says: "The overall conflicts at the top, which places were very harsh, around republican borders, most conflicts were about Vojvodina, Kosovo and Sandzak. It is obvious that Serbia is thus made concessions, which had expected her to admit the limits of the Kingdom of Serbia, due to the decision of the Macedonian national issue lost Macedonia, but as expect compensation received Vojvodina, for which, under paragraph KP at the beginning of the war, was provided federal status, as well as all parts of the former Austro-Hungarian Empire (Slovenia, Croatia, Bosnia and Herzegovina)."[65]

A Referendum on the Autonomy of Sandzak 1991

After this decision was followed by a real pogrom of Sandzak Bosniaks. Over 2,000 people, mostly intellectuals, traders, artisans, muslihuns shot on Hadžet (settlement in Novi Pazar). The consequences of this genocide were a disaster. I was supposed to be born a new generation that will have the strength to re-affirm the idea of autonomy. The silence was eerie debt. It lasted 46 years.

Disintegration of Yugoslavia caused and accompanied by war and the creation of new sovereign states in the same area in 1991, created a new political relationship in which the survival of the Bosniak-Muslim nation is at stake. Although Muslims were a constitutional nation and the third largest in the former Yugoslavia, has been divided into several newly established countries in the same area, Sandzak Bosniaks overnight become"minorities. 25.-26 -27 X 1991, a referendum on the autonomy of Sandzak over 98% came out to vote for.

Based on the results of the referendum, citing the inalienable right to self-determination, following a policy of peace, tolerance and cooperation with other nations in order to preserve national identity and the protection of individual and collective rights of the Muslim people of Sandzak, the Assembly MNVS at its meeting 11.01.1992.g. approved the establishment of a special status for Sandžak as an optimal solution for the Muslim people who autohtton in this area.[66]

In deciding on the special status of Sandzak, the Assembly MNVS had in mind: the importance of that in a fair and peaceful manner resolve the status of the Muslim people of Sandzak; to contribute to the establishment of lasting peace and security in this part of Europe; to make an effective contribution to the

63 A. Vrcić, "Sandzak as literary inspiration and driving force of Muhammad Abdagića, Conference"Sandzak yesterday, today and tomorrow", 21 -23 November 2003, Proceedings, ISBN 86-84389-03-4.
64 A. Kadribegović, Book mature prose Muhammad Abdagića, Sarajevo, in 1975.
65 M. Abdagić, Sandzak, unpublished manuscript.
66 Sandžak, br.23/1993., str.34

general democratization in the rest of Yugoslavia, which is one of the conditions for international recognition of the FRY and the lifting of sanctions, which would Sandzak became an important factor of peace and stability in this region.[67]

Sustained and MNVS resolution on the future of the Muslim people in Sandzak, where, among other things, states: "Sandzak Muslims are part of Bosniahercegovačkiih Muslims. Muslims are indigenous people in Sandzak, which is the decision of the Berlin Congress of 1878 and politically and territorially separated from Bosnia and Herzegovina as a country of origin. the dissolution of Yugoslavia in which Muslims were držatvoran people, although the third number again we remain a nation without a national state.

For the foregoing reasons, the company said in a resolution, and in order to safeguard national sovereignty and integrity of the Muslim people in accordance with the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, the UN International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, the final document of the CSCE, the Charter of Paris for a New Europe, the Declaration on the Right to Development (UN resolution no. 41/127 of 04.11.1968).

And on the basis of a referendum from 25 to 27 October 1991 in which the people of Sandzak secret ballot voted for full political and territorial autonomy of Sandzak Muslims see their future in a complete political and territorial autonomy of Sandzak in which the peoples who live there without outside interference, freely determine their political status, economic, commercial, social and cultural development. Sandzak will be demilitarized territory without an army, military hardware and military exercises. For all these reasons, we demand an immediate and permanent demilitarization of Sandzak. Sandzak will have a multi-party Assembly and the Government. The views represented by the representatives of Serbia, Montenegro and remains so. Yugoslavia for us are not binding, and also do not recognize solutions introduced by force, or the force as a means of achieving political goals. The Memorandum is based on this and seeks autonomy for Sandzak within the existing borders, but requires that the contents of autonomy that would guarantee permanent protection of human and national rights of the Muslim-Bosniak population in Sandzak. The idea of a special status although it did not occur only in relation to Sandzak. It appeared, in general, within the framework of the Conference on the Former Yugoslavia. When it became obvious that the aggression on Bosnia and Herzegovina result of one militant Serbian national program, which not only drew to kill other people and winning others' territory, but at the same time is totally unfit to solve the problem of human rights in Serbia and Montenegro. The Memorandum does not seek international legal personality for Sandzak, but requested the right to such an entity, such an utonomija may conclude agreements with other countries and other relevant au-

67 MNVS, 06.06.1993.g., Novi Pazar, Sandžak, br.23/1993., str. 34.

tonomies in other countries, just those contracts related to these competencies. So, cultural, economic, national and other. The memorandum assumes that these human rights and freedoms recognized in international relations, not only in this document, which was prepared within the framework of the Hague Conference, later in Geneva, but also a number of other international legal documents, a special European conference on the protection of minority rights, therefore memorandum relies on what the international community has recognized and required to be applied to this situation Bosniak-Muslim people in Sandzak. However, despite all the efforts of the authorities of Serbia and Montenegro in 1992 adopted the so-called. Žabljački Constitution, and Bosniaks abolish one of the rights that are narod.MNVS about it then had a clear position: "On 27.04.1992. godine Serbia and Montenegro have adopted the so-called. Žabljački Constitution which 'expresses the will of the Serbian and Montenegrin people to succeed continuity of the former Yugoslavia ', but from the new Constitution without the consent expelled the Muslim people, who up to that point been a constitutional and constitutive nation. This is the Muslim people of Sandzak -Serbia and Montenegro deprived statehood and the right to self-determination. In response, 28.04.1992.g. day was held at the Assembly MNVS which expressed disagreement with the new Constitution and the decision was made that the Muslim-bođnjački nation does not recognize such a state, the same as ignoring its existence. The Muslims of Sandzak, Serbia and Montenegro do not recognize the newly created Yugoslavia, considering the way it is constituted where Muslims were not consulted as the people of the new Yugoslavia, new Yugoslavia does not recognize the Muslims as a nation in the new Yugoslavia.[68] At the same General Meeting decided that the Bosniak-Muslim people of Sandzak their status resolved in the framework of the International Conference on the former Yugoslavia"[69]

19 July 1999 BNVS adopt the Memorandum of autonomy of Sandzak and Special Relations with Bosnia and Herzegovina, in which among other things states that the aim is to ensure the realization of the Sandzak region and the protection of human rights and freedoms to the highest standards, as well as collective rights of Bosniaks, Montenegrins, Serbs and other constituent peoples in the FRY, as well as members of other ethnic communities.

Within the Federal Republic of Yugoslavia (hereinafter FRY), according to a memorandum establishes the autonomy of Sandzak (hereinafter referred to as Sandzak). The authorities in Sandzak is implemented in accordance with the Constitution of the FRY and the Constitution of Sandzak. The autonomy of Sandzak is achieved through legislative, executive and judicial branches of Sandzak and the municipalities within it. Bosniaks, Montenegrins and Serbs, as constituent peoples shall enjoy the collective national rights in accordance with the Constitution of the FRY and the Constitution of Sandzak.

68 SANDŽAK, Independent Review of politics and culture, no. 3, May 1992, p. 14th.
69 SANDŽAK, Independent Review of politics and culture, no. 3, May 1992, p. 14th.

On the same day it adopted the Declaration on the Right of Bosniaks on political and ethnic equality, which inter alia provides for: the Bosniaks European people, indigenous to the region of Sandzak and other parts of the Federal Republic of Yugoslavia, with all the characteristics that make them special national entity. The adoption of the Constitution of the Federal Republic of Yugoslavia 27.04.1992. The Bosniaks were stripped of previously acquired right nation-building and constitutive nation and therefore denied the opportunity of achieving polical and national rights they have as a nation. Bosnian people see a future Federal Republic of Yugoslavia as a democratic country, set on modern civilization achievements and experiences of developed countries, federalized community with a bicameral parliament (Council of Peoples and Citizens), in which the Sandzak, according to the will of the citizens expressed in the referendum held from 25 to 27. October 1991, was set as a modern political territorial unit with a high degree of autonomy, that is, self-government. Sandzak Bosniaks outside the territory of the Federal Republic of Yugoslavia should enjoy the rights and freedoms to the highest standards of human rights and freedoms.[70] Esad Dzudzevic, in his capacity as Chairman of the Executive Board BNVS 's, participating in the International Meeting: the position of national minorities in Serbia, organized by the SASA, 25.11.2005.godine, among other things says: I Belgrade and Podgorica must together with the relevant and legitimate representatives of Bosniak find compromise on the return of some kind of self-government of Sandzak in both its part, the Serbian and Montenegrin, so as to avoid further radicalization of political and cultural elites among Bosniaks, which is inevitable if the Serbian and Montenegrin authorities continue to behave arrogantly and ignoranstki according to these requirements.[71] Representatives of other political parties in Sandzak, non-governmental organizations and cultural associations[72], adopted on 3 December 2003, the Declaration on the position of Bosniaks in Serbia and Montenegro, as well as the declaration on behalf of the Bosniak population census in Montenegro, which also says that Bosniak Sandzak, Serbia and Montenegro are unique ethnogenetically, cultural and civilizational Corps together with Bošnjacia the area of ex-Yugoslavia and in that sense we expect that the upcoming census in Montenegro overcome divisions among Bosniaks the name and authority of Montenegro to create all the necessary conditions. It also urged Serbia and Montenegro to resolve the status of the new constitution of the Bosniak community and the status of Sandzak as a region and the multinational and multicultural community of Bosniaks, Serbs, Montenegrins and members of other nationalities, with Novi Pazar as political, cultural and commercial center.[73]

70 NIN, N.N. br. 2537, avgust 12. 1999. Godine.

71 http://bnv.org.rs/preporucujemo.php?lang=ba&profil=2

72 Political parties (SDP, FSO, Bosniak Democratic alternative, the Liberal Bosniak organization Sandzak Bosniak-Muslim organizations, associations and non-governmental organizations (Sandzak Intellectual Circle, Sandzak Committee for Protection of Human Rights and Freedoms, the Association ' Damad ' Association of Economists of Sandzak Helsinki Committee Human Rights in Sandzak, ' the Union of Entrepreneurs of Sandzak, MHD"Merhamet", Centre for multiethnic dialogue, ' Behar ', Center for the Study of Cultural Heritage Muslim Bosniaks in Montenegro).

73 Voice of Islam, Year VII, No. 83, October 2003, p. 19.

The Place and Importance of the Islamic Community in the Fight for the Autonomy of Sandzak

Faced with the double threat: to be accused of interfering in things" that are outside of religious communities"[74], and irresponsible individuals let water irresponsible policy; or to follow the principle that the policy is too important to be left only to politicians, the Islamic community chooses the latter, to the extent that it relates to the preservation of the vital interests of the Bosniak people and the particularities of the Sandzak region, while prohibiting its officials to actively participate in the daily-political activities and to allow the mosques and other religious buildings used for political purposes.[75]

The moment when the Islamic community "intervened" in the political reality is each when bringing new Constitution of Serbia. Faced with changing attitudes Ugljanin, in which were discussed under the auspices of the Mufti of Sandzak, at the headquarters of the Meshihat of e-Sandzak, 16.10.2006.godine, with the presence of almost all political parties, except one, Ugljanin, working in the area of Sandzak, adopted a declaration condemning the ignorance of the rights of Bosniaks in the new Constitution. The Declaration, inter alia stated: "It is unacceptable that in Article 1 of the new constitution defines Serbia as a state of the Serbian people and all citizens who live in it. It is unacceptable that the Constitution did not respect the principles and standards of European regionalism. It is unacceptable that the Constitution, defining the State symbols and the national anthem, did not acknowledge the fact that Serbia is a multiethnic and multicultural state. We demand of the Parliament, the President and the Government of Serbia to start as soon as practicable dialogue on resolving the status of Bosniaks in Serbia and the status of the Sandzak region.[76]

Although the Declaration could significantly affect the adoption of the Constitution, which was passed -that is passed, however, the meaning and the importance of its making is very important: "The Constitution, it happened, and what it is that's wrong we are told. The Declaration represents continuity the existence of the Bosniak identity, and tomorrow will be a connection for generations to come and that will be able to do more. it clearly states with which we do not agree. The point is lost only when a warehouse. We did not do. I 'm not I will refer to a referendum. We all know, and above them, and them down. the most important thing that the Sandzak man preserve their consciousness."-said the Mufti of Sandzak, Muamer Zukorlic, the bar, called"Sandzak Diaspora, Diaspora -held 2.11.2006.godine Sandzak, in Novi Pazar, under the auspices of the Organization of Sandzak Diaspora.[77]

74 www.slobodnaevropa.org/content/...vera_politika/2085019.html
75 Decision Meshihat of e -Sandzak: 41/00 of 01.09.2000, 10/02, 15. 01. 2002, 116/04 of 11.08.2004.
76 Archive e -Meshihat of Sandzak, and the media.
77 Voice of Islam, no. 120, November 2006, p .6.

Better acquainted with the situation of what will dješavati and around the Islamic community, agree on the assessment that the position of the Islamic community about the Constitution and the Declaration mentioned"a drop in the overflowing cup"and a pretext for aggression against this institution, which will be followed by a little more than a year later.

The report of the Helsinki Committee for Human Rights in Serbia in 2007, in the part referring to the Sandzak is: Behavior of the state in this case may be linked to the problem of the constitution of the Bosniak community in Serbia. The political elite in Sandžak is extremely divided and plagued by internal conflicts, and Islamic community in Sandzak, led by Effendi Zukorlic, the only institution that gathers all Bosniaks in Sandzak. Political capital Zukorlić is incomparably greater than the political capital of the most important political figure in Sandzak, Rasim Ljajic and Sulejman Ugljanin, and the collapse of its reputation of the best way to further weaken the already weak capacity of the constitution of the Bosniak identity in Serbia. Politically divided, and now organizationally divided in religious terms, the Bosniak minority has even less chance of adequately articulating their demands for the constitution of their own identity and its integration into the Serbian society, but also for decentralization, reform, European integration, dealing with the past and resolute cooperation with Hague tribunal. The Serbian government has repeatedly violated its own authority and directly intervening in "solving" internal problems of the Islamic community. Politicization of religious structures and constant violation of the only (religious) authority minority Bosniak community in Serbia, the countries that persistently undermines the basic principles of a democratic and sekuplarnog system, and basic freedoms and rights of its citizens. His actions the state has led to the question of how religious, ethnic and collective rights of the Bosniak community in Serbia."[78] Although this agreement will be disclosed at a later 2010, 2006, as stated by Vice President of the Bosniak Party, Hazbija Kalac DPS Milo Djukanovic, in an agreement signed before the referendum with BS, agreed that Sandzak be cross-border region."And that's was a key reason the guarantee Bosniaks in Sandzak that is a sovereign Montenegro is possible, and at the same time preserve Sandzak. Without Sandzak Bosniaks would never support a sovereign Montenegro, and without that it would no longer be what it is."[79] In the agreement signed 23.03.2006.godine Section 4, which refers to Sandzak is: Application of the European Charter of Local Self-Government in the part of the highest standards as a condition for balanced economic development of Montenegro. In tomkontekstu Sandzak is seen as a multi-ethnic, multi-confessional region, with a transparent border, which would be a bridge connecting, not the wall of separation of Serbia and Montenegro.[80] 2009. The Serbian government adopted

78 http://www.helsinki.org.yu/serbian/doc/izvestaj2007.pdf
79 http://bosnjaci.net/prilog.php?pid=38928
80 http://www.bosnjackastranka.org/novosti/Saopstenja/227-sandzak iskljucivoprekogranicnaregija-.html

a Decree on statistical regions at which the Sandzak splits and became part of the two regions. Although they had signed the controversial Regulation Ugljanin and Ljajic later have opposed the same time justifying himself to not look at the document before placing initials. The Islamic Community in connection with the new situation starts another initiative:

At the meeting held organizations and institutions, and representatives of the state authorities, was held in Novi Pazar 04.07.2009., adopted a Declaration which is due to the fact that the shortcomings of the Constitution of the Republic of Serbia contribute to the disrespect for human and minority rights, from the authorities require starting the procedure to amend the Constitution in accordance with the Declaration of Bosniak political parties in October 2006. He also asked that the declaration be in accordance with the principles and standards of European regionalism in the process of decentralization and regionalization of Serbia, in the future constitutional and legislative solutions respecting the characteristics of Sandzak region, what understands its integrity with Novi Pazar.[81] A few days after this meeting, BNVS, which in 2007 mandate, bringing their declaration in which among other things underlines that Sandzak Bosniaks part of the Bosnian national community, with Bosnia and Herzegovina as mother country, and their national identity and originality in the Republic of Serbia is undisputed and indisputable, and that the state of Serbia and its organizations and institutions in the past few years invested significant efforts to enhance and improve the status and rights of Sandzak Bosniaks in Serbia.[82]

Once made, the election for the Bosniak National Council, in June 2010, won convincingly list Bosniak Cultural Community, led by Chief Mufti PRs is in Serbia, Muamer ef. Zukorlic, and attempts of the Ministry for Human and Minority Rights to challenge the implementation of the electoral will of Bosniaks, faced with the fact that it also wishes to apply when it comes to religious rights of Muslims, on the session of the Bosniak National Council, in which participated representatives of organizations, institutions and institutions that gather Bosniaks, organized by the newly formed Bosnian National Council, in Novi Pazar, on 14.07.2010, adopted the Declaration as a platform for discussions with the authorities in Belgrade and the way of solving the issues of Sandzak and Bosniaks who live in this region.

The declaration, among other things, provides for:

Bosniaks are constituent people in Serbia. In order to support resolving the status of Sandzak region, through a process of decentralization of Serbia, the Parliament form a committee for the reconstruction of the National Council of Sandzak. Parliament congratulates the constitution of the Bosniak National

81 http://www.mesihat.org/index.php?option=com_ezine&task=read&page=2&category=12&article=2613

82 http://bnv.org.rs/vijesti.php?lang=ba&opsirnije=219/ DECLARATION ON THE POSITION Sandzak Bosniaks in Serbia 27.06. 2009 in Novi Pazar

Council, giving him full support in the way of preserving the national identity of Bosniaks.[83]

Conclusion

Even today, in the times of this writing, political discussions on the future status of Sandzak, the autonomy flow. Some are still of the view that Sandzak should be autonomy, as Ugljanin, others say that Sandzak, in that sense, has no chance (Ljajic Rasim), while the third paragraph (Zukorlic) that Sandzak should be a modern, European, cross-border region. However, there is almost no one who on this issue no opinion. And the most important is that the final decision, citizens of Sandzak, a multiethnic region whose destiny that connects rather than separates people.

83 http://www.mesihat.org/index.php?option=com_ezine&task=read&page=2&category=12&article=4169

Bibliography

"Archives of the Historical Institute of the Federal Republic of Montenegro", 27-7 (44), p. 328.

ABDAGIC, Muhammad,*Cultural and political activities of students*,nd, 73.

ALIČIĆ, A., Interior Bosnian Zelaya from 1789 to 1878, Sarajevo 1983, 61, 84,the 122nd.

Archive historical institute CG, V / I-9 (41), Report Politkoma Gl. Staff NOC for SandzakVojaLekovic.

Archives of Serbia, the Fund ZAVNOS, No.6 (43) Resolution on the establishment *ZAVNOS*,Sandzak.

BABIC, Branko, *Montenegro's policy in the newly liberated areas in 1912-1914*, Titograd, 1984.

BANDŽOVIĆ, S.,"wars and demographic, de – osmanizationof the Balkans (1912th to 1941st)"*Attachments*, 32, Sarajevo, 2003.

Chronology free.struggle of the people of Yugoslavia1941-1945, Belgrade, 1964, 599, the date of 20 November 1943.

CRNOVRŠANIN, H., N. SADIKOVIC: Sandzak country enslaved GRAFOMARK, ZAGREB, second edition, 2001.

Ćuković, Mirko, Sandžak.

Decision Meshihat of e -Sandzak: 41/00 of 01.09.2000, 10/02, 15. 01. 2002, 116/04 of 11.08.2004.

DIMITRIJEVIC V. Paunovic, M., *Human Rights*, Belgrade, 1997.

DM Garašanin, *Montenegro at the dawn of recorded history, history of Montenegro*, I. *Archaeology region of Novi Pazar, Novi Pazar and the environment*, Proceedings, Belgrade, 1969, 8.

DRAGICAPREMOVIĆ ,Aleksic, *a few medieval charters and letters written in Sjenica*,DugaPoljana,Gluhović,Targovishte and Novi Pazar, Novi Pazar proceedings.

Drago and MilutinGarašanin Montenegro in prehistoric times, the history of Montenegro, Titograd, 1967.

EKMEČIĆ, Milorad, *uprising in Herzegovina*, 1882.

HADŽIJAHIĆ, Dr Mohammed,"e is the Bosnian relations with Montenegro in the eighteenth century",*historical records*, Titograd, 3/1980, 96th.

HANDZIC, Adem, "The urban population in Bosnia and Herzegovina in the sixteenth century", *"Annexes"to oriental philology*, No.28 / 29.

HRABAK DR Bogumil,"Trade and transport links Novi Pazar",*Novi Pazar collection* (1461-1521).

http://bnv.org.rs/preporucujemo.php?lang=ba&profil=2

http://bnv.org.rs/vijesti.php?lang=ba&opsirnije=219/ DECLARATION

http://bosnjaci.net/prilog.php?pid=38928

http://www.bosnjackastranka.org/novosti/Saopstenja/227-sandzak

http://www.dijaspora.org/index.php?option=com_content&view=article&id=921:refleksije-berlinskog-kongresa-na-stanje-u-novopazarskom-sandaku&catid=22:historija&Itemid=42

http://www.helsinki.org.yu/serbian/doc/izvestaj2007.pdf

http://www.mesihat.org/index.php?option=com_ezine&task=read&page=2&category=12&article=2613

iskljucivoprekogranicnaregija-.html

ISOVIĆ, K., *Austro-Hungarian occupation of Sanjak of Novi Pazar in 1879*, Yearbook of the Historical Society of Bosnia and Herzegovina.

JOVANOVIC, Nadežda, Trso.

JOVANOVIC, S., *Create Montenegrin state and development of Montenegrin ethnicity*, Cetinje, 1948.

KADRIBEGOVIĆ, A., Book mature prose Muhammad Abdagića, Sarajevo, in 1975.

LAKIC, Dr. Zoran, *ZAVNOS,* "Civil and Liberation War in Bosnia (1942-1943)", Scientific meeting in Sarajevo on 22 and 23 November 1973, Belgrade, 1974.

LAKIC, Z., Kosovo and Metohija in the conception of the Yugoslav federalism during the Liberation Movement, with special reference to the Bujan conference, historical records 3-4 / 1989.

MEMIC, Dr. Mustafa,*Bosniak Muslims of Sandzak and Montenegro*, MNVS, Sarajevo, 1996.

MUŠOVIĆ, Dr. Ejub, Gluhovica.

National Archives Cetinje, MUD, a telegram from 07.08.1882., Cit. by HamdijeKapidžića, Herzegovinian uprising in 1882.

PAPAZOGLOU, Fanula,"Central -Balkan tribes in Roman times",*ANU BiH, Works*, Vol. 30, Center for Balkan tests, vol.And, Sarajevo, 1969..

PETRANOVIĆ, B., *The position of Sandzak*.

POPOVIC, Tomo, "when the headquarters of the Herzegovina sandžak was moved from Foca to Pljevlja", *"Attachments"*, Olympic Sarajevo, X -XI, 270th.

RAKOČEVIĆ, Dr Novica, *BijeloPolje*.

Report Regional Committee of the Communist Party of Sandzak-CC CPY, May 15, 1942.

Sandzak Gazette 26, of 20.11.1996.

SANDŽAK, Independent Review of politics and culture, no. 3, May 1992.

SREJOVIĆ, Dragoslav, ancient culture in Serbia and ancient heritage, history of the Serbian people, the first book, Belgrade, 1981.

STANIC, D. *The unfinished process as a historical document about the plans of the former Austria in terms of Sandzak*, ' Justice ', Belgrade, 1940.

STOJANOVIC, Ljuba,,*old Serbian Documents, vol. And the second part*, Belgrade 1934.

Voice of Islam, Year VII, No. 83, October 200.

VRCIĆ, A.,"Sandzak as literary inspiration and driving force of Muhammad Abdagića,Conference"Sandzak yesterday, today and tomorrow", 21 -23 November 2003, Proceedings, ISBN 86-84389-03-4.

www.geocities.com/famous_bosniaks/najistaknutiji_bosnjaci.html

www.islamskazajednica.org/historijasandzaka,

www.slobodnaevropa.org/content/...vera_politika/2085019.html

cilt
3

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

TİKA

9 786059 642149