

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜZİKOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Segâh Tekbir ve Segâh Salât-ı Ümmîye'nin Kalkandelen'deki
İcrası ve Yayılma Kuramı Üzerinden İncelenmesi**

Bengisu KÖSE

2501201019

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Hikmet TOKER

İSTANBUL – 2022

ÖZ

SEGÂH TEKBİR VE SEGÂH SALAT-I ÜMMİYE’NİN KALKANDELEN’DEKİ İCRASI VE YAYILMA KURAMI ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

BENGİSU KÖSE

Dinî müzik hemen her kültürde karşımıza çıkan bir olgudur. Dinî duyguların perçinlenmesi, ibadet ve toplumsal birliğin sağlanması gibi amaçlar başta olmak üzere yüzyıllar hem dinî hem de harici mekânlarda icra edilmektedir. İslamiyet ele alındığında dinî müziği cami ve tekke müziği olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İslam coğrafyasında geniş kitlelerce bilinen ve okunan yüzlerce dinî müziğin içinde Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye belki de en bilinenleridir.

Bu çalışmada İtrî’ye ait Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye adlı eserlerin Kuzey Makedonya’nın Kalkandelen şehrindeki varlığı çeşitli Sosyal Bilim kavramları üzerinden incelenmiştir. Eserlerin Kalkandelen’deki varlığı İslamiyet’in bölgeye yayılımıyla doğru orantılı olarak ortaya çıkmış, dinî müzik oluşlarının yanı sıra eserler kültürel bir meta olarak da ele alınmıştır. Çalışmada H. R. Rivers, A.C. Haddon, G. E. Smith’in katkıda bulunduğu yayılma kuramından (difüzyonizm), H.G. Gadamer’in ufukların kaynaşması (fusion of horizons) fikrinden ve kültürleşme teorisinden yararlanılmıştır. Söz konusu eserler bir kod olarak ele alınmış, yayılma sonrasındaki varlığı kod ve kodun çözülmesi şeklinde analiz edilmiştir. Çalışmada literatür taramasının yanı sıra kotalandırılmış anket ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanılmış, bu sayede söz konusu eserlerin Kalkandelen’deki icrası birebir deneyimlenmiştir.

Söz konusu eserler bölge halkınca dinî bir eser olarak kabul edilmenin yanı sıra Türk kültürüyle de ilişkilendirilmektedir. Eserlerin Kalkandelen’deki varlığı kültürel ve müzikal olmak üzere 2 temel başlıkta ele alınmıştır. Çalışma sonucunda eserlerin Kalkandelen’deki kullanım alanı ve amacı hususunda yani eserlerin Kalkandelen’deki kültürel varlığında bir değişiklik saptanmamış, Türk kültürüyle paralel kullanım alanları ve amaçları olduğu tespit edilmiştir. Ancak müzikal açıdan icra pratiklerinde gözle görülür farklar saptanmış ve bu farklar sahadan alınan kayıtların notaya aktarılması üzerinden gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalkandelen, İtrî, Segâh Tekbir, Segâh Salat-ı Ümmiye, Yayılma Kuramı(Difüzyonizm)

ABSTRACT
PERFORMANCE OF SEGÂH TEKBİR AND SEGÂH SALAT-I UMMIYE IN
TETOVO AND EXAMINATION VIA DIFFUSIONISM

BENGİSU KÖSE

Religious music is an element that we encounter in almost every culture. It has been performed in both religious and external places for centuries, especially for purposes such as riveting religious feelings, worship and ensuring social unity. Considering Islam, it is possible to divide religious music into two sections as mosque music and tekke / dervish lodge music. Segâh Tekbir and Segâh Salat-ı Ümmiye are perhaps the most well-known of the hundreds of religious songs that are widely known and sung in the Islamic geography.

In this thesis, the performance of İtrî's Segâh Tekbir and Segâh Salat-ı Ümmiye in the city of Tetovo, North Macedonia were examined. The existence of the pieces in Tetovo has emerged in direct proportion to the spread of Islam in the region, and besides being religious music, the pieces are also considered as a cultural elements. In the study, H. R. Rivers, A.C. Haddon, from diffusionism contributed by G. E. Smith, and H.G. Gadamer's idea of fusion of horizons, and acculturation theory was utilized. The pieces in question were considered as a code, and their existence after diffusionism was analyzed in the form of code and code analysis. In addition to the literature review, quota survey and semi-structured interview techniques were used in the thesis, so that the performance of the pieces in question in Tetovo was experienced one-on-one.

The pieces in question are accepted as a religious element by the people of the region, and the same time they are strongly associated with Turkish culture. The existence of these pieces in Tetovo is discussed under two main headings: cultural and musical. As a result of the thesis, there was no change in the usage area and purpose of the artifacts in Tetovo, that is, in the cultural existence of the artifacts in Tetovo, and it was determined that they had parallel usage areas and purposes with the Turkish culture. However, in terms of musical performance, visible differences have been detected and

these differences have been shown through the transfer of the recordings taken from the field to notation.

Keywords: Tetovo, Itrî, Segâh Tekbir, Segâh Salat-ı Ümmiye, Diffussionism



ÖNSÖZ

COVID19 Pandemisi sırasında kişisel meraklarımla çıktığım manevi yolculuk bu çalışmaya ilham vermiş, genç bir müzikolog olarak sıkıntılı bir süreçte her akşam kulaklarımda yankılanan Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye'ye dair derin bir merak duymama sebebiyet olmuştur.

Süreç boyunca göstermiş olduğu sonsuz desteği, alakası, sabrı ve samimiyeti için danışman hocam Doç. Dr. Hikmet Toker'e, lisans hayatımdan itibaren desteğini, bilgisini ve emeğini eksik etmeyen Prof. Bülent Alaner'e, yüksek lisans boyunca eğitimime büyük etki ve katkı sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdullah Akat, Prof. Dr. Seyit Yöre, Prof. Dr. Pınar Somakçı ve Doç. Dr. Urum Ulaş Özdemir'e teşekkür ederim. Ayrıca, değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Bilen Işıktaş'a minnettarım.

Sahadaki deneyimleriyle yardımcı olan ve çalışma boyunca her manada beni destekleyen kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ubeydullah Sezikli ve Doç. Dr. Abas Jahjai'ya özel teşekkürü borç bilirim. Ayrıca saha boyunca beni evimde hissettiren, bağrına basıp büyük bir özveriyle çalışmama katkı sağlayan Kalkandelen halkı başta olmak üzere Cemil Mehmedi hocama ve ailesine, Hüseyin Rızai hocama ve ailesine, Zuhal Lushi ve ailesine minnettarlığımı belirtmek isterim.

Son olarak çalışma süresince destek ve sevgilerini esirgemeyen aileme, canım arkadaşlarım Yiğithan Ozan, Esra Nezayet Coşkun Akın, Cemre Kutlu, Merve Çakar ve Ceren Sultan Balcı'ya sonsuz teşekkürlerimle...

Bengisu Köse

Eskişehir, 2022

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	VIII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
KURAMSAL ÇERÇEVE	7
1.1. Kültür.....	7
1.2. Kültür ve Müzik	10
1.3. Kimlik.....	12
1.4. Yayılma Kuramı (Difüzyonizm)	16
1.5. Ufukların Kaynaşması (Fusion of Horizons)	21
1.6. Kodlama ve Kodun Çözülmesi.....	23
1.7. Kültürleşme	28
İKİNCİ BÖLÜM	33
2. Balkanlarda Türk Varlığı.....	33
2.1. Balkan Coğrafyası; ‘Balkanlar’ ve ‘Rumeli’	33
2.2. Osmanlıların Balkanlara Girişi.....	34
2.3. Makedonya ve Kalkandelen’de Osmanlı Varlığı	41
2.4. Balkanlarda Mevlevilik ve Bektaşilik	45
2.4.1. Tasavvuf Kavramı.....	45
2.4.2. Mevlevilik.....	48
2.4.3. Bektaşilik	52
3. Buhurizade Mustafa İtrî ve Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye	57
3.1. Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye.....	62
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	69
4. Veri Analizi ve Yorumlanması.....	69
4.1. Verilerin Yorumlanması ve Tartışma.....	73
SONUÇ.....	86

KAYNAKÇA	88
İnternet Kaynakları.....	95
Kişisel Görüşmeler.....	97
EKLER.....	98
EK 1.....	98
EK 2.....	99



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şema 1: Kimlik ve Kültür Etkileşimi.....	14
Şema 2: Kültürlerin İletişimi.....	20
Şema 3: Sosyal ve Dinî Elementlerin Toplumla Olan İlişkisi.....	26
Şema 4: Kültürel Alışveriş ve Ufukların Kaynaşması.....	28
Şema 5: Türk ve Arnavut Grupların Ortaklığı.....	77
Nota Örneği 1: Bayram, Cuma ve Sabah Salâları.....	64
Nota Örneği 2: Cenaze Salâsı.....	65
Nota Örneği 3: Segâh Tekbir.....	67
Nota Örneği 4: Segâh Salat-ı Ümmiye.....	67
Nota Örneği 5: Segâh Tekbir ve Salat-ı Ümmiye.....	68
Nota Örneği 6: Segâh Tekbir (Kalkandelen Saha Kayıtları).....	84
Nota Örneği 7: Segâh Tekbir.....	84
Nota Örneği 8: Segâh Salat-ı Ümmiye (Kalkandelen Saha Kayıtları).....	85
Nota Örneği 9: Segâh Salat-ı Ümmiye.....	85

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

bkz : Bakınız

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

TİKA : T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı
Başkanlığı

vb : Ve benzeri

yy : Yüzyıl



GİRİŞ

Araştırma Problemi

Bu çalışmada İtri'ye ait Segâh Salât-ı Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye adlı eserlerin Kalkandelen bölgesindeki icrasının nasıl olduğu, kullanım alan ve amacının ne olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Araştırma 4 adet alt probleme sahiptir:

1. Adı geçen eserler bir merkezden yayılmış mıdır?
2. Adı geçen eserler Kalkandelen'in kültürel hayatına dâhil olmuş mudur?
3. Adı geçen eserler Kalkandelen bölgesinde yaşayan insanlar tarafından kendi kültürel kimliklerinin bir parçası olarak kabul edilmekte midir?
4. Adı geçen eserler bölge sakinleri için başka bir millete veya kültüre çağrışım yapmakta mıdır?
5. Bölge sakinleri bu eserlerin kökeni hakkında bir bilgiye sahip midir?

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı dinî ve müzikal bir uygulama ile kültür unsurlarının aktarımının kodlarını saptamak ve bu kodları yayılma kuramı üzerinden çözümlemektir. Bununla beraber eserlerin aktarım sırasında ve sonrasında geçirdiği değişimler, icra, pratik farklılıkları ve eserlerin aktarım sonrasında değişime uğramayan özellikleri çalışmanın eksenini oluşturmaktadır. Bu hususta hem Anadolu topraklarındaki hem de Osmanlı aracılığıyla Balkanlar'daki Segâh Salât-ı Tekbir ve Segâh Salât-ı Ümmiye uygulamaları değerlendirilmiş ve bir bütün halinde sunulmuştur.

Bu çalışma, Osmanlı ve Balkanlar arasındaki etkileşim ve aktarımları, 2 eser özelinde dinî paylaşımı ve elde edilen verilerin müzikolojik analizini barındırması sebebiyle önem arz etmektedir. Çalışma Osmanlı ve Balkanlar arası kültürel etkileşimi irdelemesi bakımından konuyla ilgili yapılacak çalışmalar için de örnek teşkil edecektir.

Sınırlılıklar

Bu çalışma İtri'ye ait Segâh Salât-ı Tekbir ve Segâh Salât-ı Ümmiye eserleri ve bu eserlerin Kalkandelen bölgesindeki icrası ile sınırlandırılmıştır.

Veri Toplama Teknikleri

Bu çalışmada anket ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanılmış ayrıca veri ve doküman analizi yapılmıştır.

Anket yöntemi pek çok araştırmacı tarafından kullanılan, araştırmanın problemine yönelik veri toplama yöntemlerinden biridir. Çeşitli ihtiyaçlara yönelik araştırma evreninin bir modeli oluşturulmakta ve araştırmacı bu örneklem modeli ile çalışmaktadır. Bu çalışmada ise kotalı örneklem yöntemi kullanılmıştır. Kotalandırılmış ya da kotalı örneklem çalışılacak grubun araştırmacı tarafından belli sınırlar konularak belirlenmesidir. Olasılık dışı veya tesadüfi olmayan yöntemler arasında bulunan kotalı örnekleme yöntemi, pek çok çalışma alanında tercih edilmektedir. Tercih sebeplerinin başında kota yönteminin evrenin küçük bir modelini meydana getirmesi yer almaktadır (Ergin, 1994, 92). Kotalı örneklem idaresinin kolay olması ve olasılıksal tekniklerle kıyaslandığında çalışmanın tamamlanma süresinin çok kısa olması gibi nedenlerle tercih edilmektedir (Moser, 1952, 141).

Çalışma konusuna göre araştırmacı birden fazla kota belirleyebilmektedir. Anket yapılacak grubun nüfus dağılımı, yaşları, cinsiyetleri, meslek grupları, etnik köken gibi elde edilecek veriyi etkileyebilecek pek çok ayrıntı araştırmacı tarafından göz önüne alınarak belirlenmektedir. Bu çalışmada belirlenen kota ise Kalkandelen bölgesinde cami başta olmak üzere dinî mekanlara müdavim olan 50 kadın ve 50 erkek olarak belirlenmiştir. Anket sorularında kişinin eserleri dinlediği mekân, bağdaştırdığı coğrafya, kendi kimliğine ait hissedip hissetmemesi gibi sorular yer almaktadır. Bu çalışma için hazırlanmış anket soruları aşağıdaki gibidir:

Demografik bilgiler

Ad - Soyad:						
Cinsiyet:	Kadın	1	Erkek	2		
Yaşı yazınız						
Yaşı katılımcıya sormadan işaretleyiniz	18-35	1	36-55	2	55 yaş ve üstü	3
Doğum yeri – memleket:						

Sorular

1. Segâh tekbir ve Salat-ı Ümmiye eserlerini tanıyor musunuz?

Evet	1	Devam ediniz
Hayır	2	Anketi sonlandırınız
Sadece birini biliyorum	3	

1.1. Bu eser veya eserleri ilk nerede duydunuz?

1.2. Bu eser veya eserleri hangi merasimlerde ve hangi mekânlarda dinlediniz?

* Paylaşmak isteyen bireyler için.

□ Eserlerin dinletilmesi tavsiye edilir.

1.3. Bu eser veya eserleri başka bir bölge veya ülkede dinlediniz mi?

Evet	1	Devam edinîz
Hayır	2	Soru 2'ye geçiniz

1.4. Bu eser veya eserleri dinlediğiniz ülke veya bölgeyi belirtiniz.

--

2.Bu eser veya eserlerin bir beste (kompozisyon) olduğunu biliyor musunuz?

Evet	1	Devam ediniz
Hayır	2	Soru 3'e geçiniz

2.1. Bu eser veya eserlerin bestecisini biliyor musunuz?

Evet	1
Hayır	2

3. Bu eser veya eserleri millî kimliğinize ait hissediyor musunuz?

Evet	1
Hayır	2

4. Eserler başka millete veya kültüre dair bir çağrışım yapıyor mu?

Evet	1	Devam ediniz
Hayır	2	Soru 5'e geçiniz

4.1 Bu eser veya eserler sizde hangi millete dair çağrışım yapıyor?

Türkler	1
Araplar	2
İranlılar	3
Diğer yazınız	

5. Bu eserlerin sizde Osmanlıya karşı bir yakınlık uyandırıp uyandırmadığını okuyacağım, şıklar üzerinden belirtebilir misiniz?

Kesinlikle yakınlık uyandırıyor	5
Yakınlık uyandırıyor	4
Kararsızım	3
Yakınlık uyandırmıyor	2
Kesinlikle yakınlık uyandırmıyor	1

6. Bu eserler sizde Türkiye'ye karşı bir yakınlık hissiyatı uyandırıyor mu?

Kesinlikle yakınlık uyandırıyor	5
Yakınlık uyandırıyor	4
Kararsızım	3
Yakınlık uyandırmıyor	2
Kesinlikle yakınlık uyandırmıyor	1

7. Son olarak etnik kökeninizi öğrenebilir miyim? Makedon, Arnavut, Türk vb.

Pomak	1
Boşnak	2

Arnavut	3
Türk	4
Diğer yazınız	

Veri Çözümleme Teknikleri

Bu çalışmada hem nitel hem de nicel araştırma teknikleri kullanılmıştır. “Nitel araştırmalar, insanların tutumlarını, davranışlarını görüşlerini, deneyimlerini daha detaycı bir yaklaşımla anlamayı, yorumlamayı ve betimlemeyi hedefleyen, derinlemesine incelemeye imkân sunan bir araştırma olarak ifade edilmektedir” (Kıral, 2020, s. 172). Araştırma sonucunda elde edilen veriler ise içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. İçerik analizi farklı disiplinlerde kullanılabilen, elde edilen veriden sistematik ve tarafsız sonuçlar elde etme amacı güden bir yöntemdir. “İçerik analizi, basılı ya da görsel materyallerin sistematik bir şekilde taranarak belli kategoriler bakımından tematik olarak analiz edilmesidir” (Aktaş & Yurt, 2015, s. 84)

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kültür

“Sosyal bilimde kültür, insan toplumunda biyolojik ola rak değil, toplumsal araçlarla aktarılıp iletilen her şeyi anlatır. [...] insan toplumunun sembolik ve öğrenilmiş yönlerini anlatan genel bir terimdir” (Marshall, 1999, s. 442)

Kültürün herkes için geçerli bir tanımını yapmak zor olsa da kültür, her toplumun ayrılmaz bir parçası olarak varlığını yüzyıllardır devam ettirmektedir. Etimolojik kökenine baktığımızda ise kültür sözcüğünün “[...] Latince ekip biçmek anlamına gelen *colere* fiilinden türetilmiş ve 17. yüzyıla kadar, Fransa’da bu anlamıyla kullanılmış” olduğunu, “[...]Voltaire tarafından ilk kez insan zekâsının (*esprit*) oluşumu, geliştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında” kullanıldığı görülmektedir (Erkenekli, 2013, s. 148). İlk bilimsel kültür betimlemesi ise Edward B. Tylor tarafından yapılmıştır. Tylor kültürü “bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insanın kazandığı diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bütün” olarak tanımlamaktadır. (Lowie, 1917, s. 264)

Geniş kapsamından dolayı kültürün içeriği hakkında da yargıda bulunmak kolay olmamakla beraber, “[...] kişilerin davranışları hakkında bize bilgi veren ve bu davranışlarda yansımaları bulan soyut görüşler, değerler ve dünyaya dönük algılardan [...]” oluştuğunu söylemek mümkündür (Haviland, Prins, Walrath, & McBride, 2008, s. 102). Burada önemli olan nokta kültürün ait olduğu toplum içinde yaşaması ve çağlar boyunca devinmesidir. Toplum üyeleri tarafından algılanan ve anlaşılan kültür, birden fazla değişkene sahiptir, toplum üyeleriyle birlikte var olur, aktarılır, yayılır, dönüşür ve devinir. İnanç sistemlerini, doğum–ölüm geleneklerini, giyim kuşamı, yiyecek tercihlerini, gelenek–görenekleri, hikâyeleri, sanatı, müziği ve daha nicesini içinde barındıran kültürü bir sistem olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu sistem kendi içinde ve dışında gelişen her türlü değişkene tepki

vermektedir. Böylece kültür değişen zaman, coğrafya ve koşullarda varlığını muhafaza etmektedir. Doğrudan bireyle ve toplumla alakalı olan kültür her yeni neslin doğduğu andan itibaren öğrenmeye başladığı bir olgudur. “*Kültür, bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılır ve o toplumun üyeleri tarafından anlaşılır davranışlar üretir. Kùltürler bize biyolojik olarak atalarımızdan miras kalmamıştır; kùltür öğrenilir ve kùltürün bütün değişik parçaları bütünleşmiş bir biçimde işlev görür*” (Haviland et al., 2008, s. 102).

Toplum kendi içinde katmanlara ayrılmakta, bu katmanlar da birbirleriyle ilişki kurmaktadır. Doğal olarak kültür de bu katmanlardan etkilenmektedir. Antropologlar toplumu 3 ana katmanda incelerler. Toplumu altyapı, üstyapı ve toplumsal yapı ile ele alırken, bu katmanlar arasındaki ilişkiye de dikkat çekerler. Altyapı; toplumun ekonomisi ve temel geçim yöntemlerini kapsarken, üstyapı toplumun dünya görüşünü, toplumsal yapı ise toplumsal örgütlenme biçimi ve kurulan ilişki dinamiklerini kapsamaktadır. Bu katmanlara kültürel açıdan yaklaştığımızda ise her katmanda kültürün farklı yönleri ve etki alanları baş gösterecektir.¹ “[...] gerçekçi bir kùltür betimlemesine ulaşabilmek için antropolog; insanların, toplumlarının nasıl işlemedi gerektiği konusundaki görüşlerini incelemeli, insanların nasıl davrandıkları hakkında görüşlerini öğrenmeli, bunları insanların gerçekte nasıl davrandığıyla kıyaslamalıdır” (Haviland et al., 2008, 140).

Altyapıda; gelenek görenekler, tabular ve geçim kaynağına göre oturmuş bir kültür yapısının bizi karşılaması muhtemeldir. Örneğin temel geçim kaynağı üzüm yetiştiriciliği ve şarap yapımcılığı olan bir bölgenin, mimarisinden, yerel kıyafetlerine, kadın-erkek arasındaki iş dağılımından yemek kültürüne kadar her dinamik geçim kaynağına paralel şekilde oluşacaktır.

Toplumsal yapı ele alındığında ise dünya görüşü altyapıyla doğru orantılı olarak değişecektir. Savaşçı toplumlarla, tarım toplumlarının dünyayı idrak etme biçimi ve algıları, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ordu kökenli, savaşçı toplumlar yayılma ve fetihler üzerine yoğunlaşmışlardır. Dünyayı fethedilecek bir bütün olarak

¹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Haviland, W. A., Prins, H. E., Walrath, D., & McBride, B. (2008). *Kùltürel Antropoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları. s.140.

görmüş, başka kültürlerle etkileşime girmişlerdir. Tüm bu koşullardan inanç sistemleri ve mitolojileri de etkilenmiş, dünyevi yaşantılarına göre şekillenmiştir. Tarım toplumları ise başlangıçta yerleşik yaşam düzenine sahip olmaları sebebiyle savaşçı göçebe toplumlardan ayrılmaktadır. İnanç sistemleri başta olmak üzere her kültürel dinamiğin bundan etkilenmesi olağandır.²

Bunlara bağlı olarak üst yapıda da, altyapı ve toplumsal yapıda gelişmiş ve oturmuş olan kültür özelliklerinin toplamını ve genel ifadesini bulmak mümkündür. Alt yapı katmanı kültürün nesilden nesile aktarımla bugüne getirdiği öğelerin genelini kapsamaktadır. Burada kişinin kendini tanımlaması ile başlayan süreç, toplum içindeki rolünü belirlemesi, geleneklere göre bu rolü devam ettirmesi ve kabul görmesiyle ilerleyecektir. Üst yapı katmanında ise kültürün yaşam şartlarına göre sahip olduğu din ve inanç sistemleri, dolayısıyla dünyayı algılama biçimleri, değer yargıları, aidiyet duygusu ve bu duygunun sınırlılıkları, toplumsal tabuları yer alacaktır. Toplumsal yapı katmanında bireylerin birbiriyle kurduğu her türlü toplumsal iletişimi destekleyen kültürel özelliklerin yer alması muhtemeldir. Aile kültürü, dil özellikleri, toplumdaki hiyerarşik düzen bu hususa örnek gösterilebilir.

Dolayısıyla kültür, pek çok farklı alanı içine alan bir çalışma sahası oluşturmaktadır. Ancak kültürün kendi içinde sahip olduğu dinamikler ve ilişki biçimlerini tanımak birincil önemdedir. Yukarıda bahsedildiği üzere insan ve topluma ait bir olgu olan kültür, öncelikle alt sistemlerden oluşan bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Bu bütün yapının temel noktası ise bireydir. Burada, diğer bireylerle ve toplumla kurduğu ilişkiler bütünü önem arz etmektedir. İletişimin, her türlü sosyal ilişkinin temeli olan dil ve sesler, kültür içinde de büyük bir rol oynamaktadır. İnsanlar ve toplumlar yazmadan önce konuşmuşlardır. Günümüzde ise pek çok toplumda yazı temel iletişim

² Bu hususta Orta Asya Türk halkları ve Frigler örnek gösterilebilir. Türk halklarının gökyüzünde yaşadığına inandıkları *Kızagan Tengere* ordu yönetmek, düşmana karşı zafer elde etmek üzere insanlara yardım etmektedir. Bu tanrının rengi olan kırmızı, Orta Asya Türk kültürlerinde aynı zamanda savaşın simgesi olarak kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Bayat, F. (2017). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*. Ötüken Neşriyat.

Friglerin ana tanrıçası Kibele ise başka bir örnektir. Tarım toplumu oldukları bilinen Frigler için ana tanrıçanın üretimi, bereketi, toprağı, yaratıcılığı ve doğurganlığı temsil etmesi şaşırtıcı değildir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Demirdağ, M. F. (2017). Ana Tanrıça İkonografisi ve Anaerkillik. Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi.

yollarından biri olarak kabul edilmektedir. Walter Ong, bu hususta sözlü iletişimin her daim mevcut ve yazıya göre oldukça yaşlı olduğunu belirtirken, beden hareketlerinin bile iletişimde rol oynayabileceğinin altını çizer, buna istinaden de kültürü, sözlü kültür ve yazılı kültür şeklinde sınıflandırır. “[...] sözlülük yazı üretmeye ihtiyaç duyar ve bir anlamda yazıyı üretmeye mahkûmdur. Yazı kültürü, görüleceği gibi, yalnızca bilimin değil, aynı zamanda tarihin, felsefenin, edebiyatın ve herhangi bir sanatın açıklayıcı anlayışının ve aslında dilin (sözlü konuşma dâhil) kendisinin açıklanması için kesinlikle gereklidir” (Ong, 2002, 15). Çünkü sözlü kültürün ürünleriyle yazılı kültürün ürünleri birbirinden ayrılmakta ve kültürel ürünler belli bir zihniyet ve anlayış sonucunda hayat bulmakta, anlam kazanmaktadır.

1.2. Kültür ve Müzik

Kültürü toplumun her ürününde görmek mümkündür. Belirtildiği gibi toplumun tüm yaşayışını içerisine alan ve dinamiklerinde kendini gösteren kültür, sanatsal, edebi, dinî hatta bilimsel eserlerde de karşımıza çıkar. Bu durum günümüzde pek çok farklı alanda kültürel çalışmaların gerçekleştirilmesine neden olmaktadır. Kültürün müzik içinde çalışılması ya da spesifik olarak bir müzik kültürünün çalışılması kavramsal olarak oldukça yenidir. Buna rağmen günümüze kadar kültürel müzik çalışmaları artarak gelmiş, alana dair yeni fikirler ve teoriler geliştirilmiştir.

Merriam “[...]etnomüzikolojinin ‘kültür içinde müziğin incelenmesi’ olarak tanımlanması gerektiğini[...]”belirtir. Merriam’a göre ‘kültür içinde müziğin incelenmesi’, “*Etnomüzikolojinin; hem müzikolojik hem de etnolojik olandan oluştuğu ve müzikal seslerin belirli bir kültürü oluşturan insanların değerleri, tutumları ve inançları tarafından şekillendirilen insanî davranışsal süreçlerinin sonucu*” olduğunun farkına vararak gerçekleştirilmelidir. Bunlara ek olarak müziği, kültürün vazgeçilmez ve değerli bir parçası olarak tanımlamaktadır. Burada göz önünde tutulması gereken nokta, müziğin bir sanatsal yaratı olarak insanın zihninde şekillendiği, yolculuğuna buradan başladığıdır. Doğal olarak yaratım sürecinde bilinçli ve bilinçsiz bir takım etkiler olacaktır. İnsan algısının oluşmasında kültürün etkisini de hesaba katarsak üretilen müzik hem ait olduğu toplumun kültüründen, hem de yaratıcısının zihninden doğacaktır. Zaman ilerledikçe kültürde meydana gelen

değişiklikler, insan zihnini ve algısını da etkileyecek ve böylece ortaya çıkan ürün de (bu durumda müzik) değişime uğrayacaktır. Bu noktada değişmeyen tek şey müziğin kültürle olan bağlantısıdır. O sebeple herhangi bir zamana ve topluma ait müziğin çalışılması, bir manada o kültürün incelenmesini içermektedir. “*Zamanın sanat zevkindeki her değişiklik, sanatçıların zihinlerinin ötesinde bir alanda doğmakta ve beslenmektedir. Bu yer, elbette, kültürdür*” (Merriam, 1980, 28).

Nettle ise kültür ve müziği içeren çalışmalara dair üç genel yaklaşımı özetlemektedir: Buna göre ‘*kültürel bağlam düşünülerek (göz önünde bulundurularak)*’ yapılan müzik çalışmalarında (özellikle 1980 öncesi), müzik ve kültür arasındaki ilişkinin bir takım sayısal veriye dökülüp bu şekilde analiz edilmesi yer almaktadır. Nitekim bu yaklaşım Nettle’in saptadığı 3 yaklaşımdan ilki olarak karşımıza çıkar. Müziğin ‘*kültür içinde*’ veya ‘*kültür olarak*’ değerlendirildiği çalışmalarda ise araştırmacıların müziğin kültür içindeki konumunu gözettiği ve kültüre katkılarının üzerinde durduğunu savunmaktadır. “*Etnomüzikoloji tarihinde bu üç yaklaşımın ("bağlam", "içinde" ve "olduğu gibi/olarak")³ art arda ortaya çıkışı, etnomüzikolojinin antropolojik teoriyi nasıl takip ettiğinin, bazen birkaç yıl geriden geldiğinin bir göstergesidir*” (Nettl, 2005, 219). Bu üç yaklaşım kültür ve müzik üzerine yapılan çalışmalarda önemli kavramlar olarak yer almaktadır. Bu sayede çalışma içinde müziğin kültür ile birlikte nasıl konumlandırılması gerektiği tartışması yer almaktadır. Müzik ve kültür, çalışma konusu olarak ele alındığında ise bazı hususlarda çatışmalar meydana gelebilmektedir. Bunun temel sebebi kültür ve müzik kavramlarının geniş kapsamında saklıdır. Pek çok farklı alanda çalışan bilim insanının bu iki temel kavram üzerinden çalışma yürütebileceği gibi, bu mevzu zaman içinde bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir. “*Bunun ötesinde, sosyo-müzikologlar, psiko-müzikologlar ve müzik sosyologlarının hepsinin, müziği kültür içinde incelemenin kimin görevi olduğu -ya da daha iyisi, kime izin verilebilir olduğu- ve bunun nasıl yapılması gerektiği konusunda farklı fikirleri vardır*” (Nettl, 2005, 219). Nettl, bu hususta göz önünde bulundurulması gereken temel sorunun kültürün bu tarz çalışmalarda nasıl konumlandırılması gerektiği olduğunu

³ Orijinal dilde “*music in it's cultural context*”, “*music in culture*” ve “*music as culture*” olarak geçmektedir.

söylemektedir. Kültürün kavramsal olarak daha detaylı incelenmesi ise yeni m zikoloji⁴ olarak bilinen metodolojilerin geliştirilmesi ile gerçekleştirilmiştir. 20. yüzyıldan bu yana kültürel bağlamdan kopuk müzik çalışmaları olsa da 1950 sonrası bazı m zikologların kültürü de ön plana alan ve müziğin kültürel bağlamına yer veren düşünceleri olduğu göze çarpmaktadır.⁵

Sesin müziğin kaynağı olduğu ve her toplumun bireyler arası birincil iletişim yolunun konuşma olduğu düşünülürse, konuşma dış seslerin ve dolaylı olarak müziğin toplum ve kültür içindeki rolünün ne denli derin olduğu anlaşılabilmektedir. “Klaus Wachsmann’ın  ne sürdüğü üzere her kültürün müzik gibi duyulan tınları, sesleri vardır” (Nettl, 2001, 466). Nettl, “tüm toplumların sıradan konuşmadan ayırt ettikleri bir tür sesli iletişime sahip olduğunu ve bunun müzik için bir tür temel olabileceğini söylemek mümkün müdür” sorusunu sorarak, bir anlamda müziğin kültür içinde iletişim yöntemi olarak da var olabileceğini göstermektedir (Nettl, 2001, 466). Nihayetinde kültürel bir olgu olarak değerlendirilebilen müzik, bir iletişim yöntemi de olabilmektedir. Dolayısıyla spesifik bir müzik kültürü çalışmanın merkezinde ise öncelikle kültürel kodlar çözümlenmeli, müziğin kültür içindeki konumu tespit edilmeli ve müzik bir anlamda dil gibi ele alınıp analiz edilmelidir. Bu yolla söz konusu kültürün müziğe yüklediği anlam açık bir şekilde meydana çıkacak ve söz konusu müzik - kültür ilişkisinin dinamikleri analiz edilebilir olacaktır.

1.3. Kimlik

Bir  nceki başlıkta ele alındığı üzere kültür, bireyi, ait olduğu toplumu ve bu toplumun dinamiklerini barındıran ve bunların her biriyle ilişkiler ağı kuran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek bu çalışmada, gerek ise sosyal bilimlerdeki çoğu çalışmada kültüre ve daha çok insana özgü başka kavramlar da devreye girmektedir. Hemen hemen her birinin tanımı kültürü açıklamak kadar zor olsa da, pek çok

⁴ “Eleştirel Müzikoloji de denilen Yeni Müzikoloji, “her türlü müziği olgu olarak tarihsel, ekonomik, politik, coğrafik, estetik, kültürel vb. bağlamlarda oluşturduğu  okdisiplinli bir alanda felsefi d ş n mleri de dikkate alan bir yaklaşımda, eleştirel yöntemi kullanarak bilimsel olarak” incelemektedir (Işıltan, 2019, 17).

⁵A. Einstein, W. Wiora ve G. Knepler’ in çalışmaları bu hususta örnek gösterilebilir.

araştırmacının farklı yönlerden ilgi odağı olmuş bu kavramların başında kimlik gelmektedir. Kimliğin neyi tanımladığı, çeşitleri, kapsamı ve sınırlılıkları gibi problemler, genellikle çalışma konularına göre ele alınmakta ve farklı açılardan açıklanmaktadır. En kaba tabir ile kimlik bir konumlandırma meselesi olarak ele alınabilir. Çünkü bireyin kendi kimliğine dair söylediği her yargı, ne olduğu ve neye ait olduğu kadar ne olmadığını da belirtmektedir. Açıklamak gerekirse kendi kimliğine dair “ben beyazım” yargısı, beyaz olduğunu belirtmenin yanı sıra, mavi veya kırmızı olmadığını da altını çizmektedir. Bu noktada kimlik tanımı kapsamına konum meselesine ek olarak harici olanı da tanımlamak, daha açık ifadeyle kendi dışındakileri de konumlandırmak girmektedir. Toplumsal bir kimlik inşasından bahsetmek mümkün olmakla beraber, ilk kimlik çalışmaları birey üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Stuart Hall, kimlik kavramına ‘ben’in ne olduğu sorusuyla yaklaşmaktadır.⁶ Benzer olmakla beraber Z. Bauman ise şu soruları sormaktadır: Kimlik keşfedilmesi gereken bir şey midir yoksa bir icat mıdır?⁷ Bu noktada kimlik kavramının kökeninde bireyin kendi deneyimleri ve yaşamı yer almakla beraber, yine kimlik konumlandırmasının bireyle başlayıp topluma yayıldığı görülmektedir. Esasında kimlik problemi 20. yüzyılda ağırlık kazanan milliyetçilik ile başlamış, bu açıdan sosyal bilimlerde modern bir tartışma konusu haline gelmiştir. Peki, 20. yüzyıldan evvel kimlik üzerine düşünce inşası yok mudur? Esasında temel fark bu soruyla birlikte doğmaktadır. 20. yüzyıldan önce kimlik genellikle felsefenin ilgi alanındayken,⁸ 20. yüzyıldan sonra sosyoloji ve hatta politikada da kimlik ile ilgili çalışmalar baş göstermiş, haliyle modern yöntem ve biçimler ile konu ele alınmıştır. Böylelikle kimlik çeşitli dinamikler üzerinden bireyin kendini ve kendi haricindekileri konumlandırma meselesi olarak açıklanabilmektedir. Bireysel manada ele alındığında kimlik kavramının içine hâlihazırda ülke, aile, sınıf, etnik köken hatta cinsellik konuları dâhil edilebilmektedir.⁹

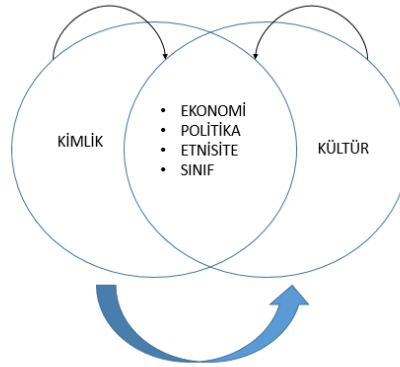
⁶Detaylı bilgi için lütfen bkz. Hall, S. (1998). Kültürel Kimlik ve Diaspora (İ. Sağlamer, Çev.). içinde *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık* (pp. 173-192). Sarmal Yayınevi, 174.

⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Bauman, Z. (2017). *Kimlik* (M. Hazır, Çev.). Heretik Yayıncılık, s. 25.

⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Bauman a.g.e. s.26.

⁹ Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik* (B. S. Şener, Çevr.). İletişim Yayıncılık, s.17.

Şüphesiz ki kimliğin şekillenmesinde kültürün etkisi büyüktür. Öyle ki, kimlik ve alt kimlikleri kültürü göz ardı ederek değerlendirmek doğru sonuç vermeyecektir. Kimlik kavramı bir bütün veya bir çatı olarak düşünüldüğünde, ‘*dinî kimlik*’, ‘*millî kimlik*’, ‘*sosyal kimlik*’, ‘*kültürel kimlik*’ gibi alt kavramlarla karşılaşılmaktadır. Bu alt kavramlar bir kişiye veya bir topluluğa özgü olarak gelişebilmekte ve zaman içinde bilinçli veya bilinçsiz bir takım değişimlere uğratılabilmektedir. Kimlik içinde özellikle ‘*millî kimlik*’, ‘*etnisite*’ ‘*etnik kimlik*’ gibi kavramlar milliyetçilik hareketlerinden yoğun bir etki almakta, kendi içinde uyumlu olmasına karşın, hariçleriyle¹⁰ çatışmalı bir görüntü çizmektedir.¹¹ Ayrıca, bir toplumun geneline has kimlik profilleri çıkartılabileceği gibi toplum içindeki azınlıkların yönelimleri de kimlik ayrışmaları üzerinden anlaşılabilir. En nihayetinde bahsi geçen alanlar üzerindeki kimlik inşası kültürle harmanlanmış bir konumlandırma haline gelmektedir. En nihayetinde ekonomi, politika, etnisite ve belli bir oranda sınıf gibi kimlikle iç içe geçmiş tüm kavramlar, kültürle sürekli ve akışkan bir bağ kurmaktadır.¹²



Şema 1: Kimlik ve kültür etkileşimi¹³

¹⁰ Burada ‘hariç’ sözcüğünden kasıt, kimliğin kendi dışında konumlandığı her türlü tanım veya kültürel öğedir. Özellikle milliyetçilikle daha ilintili kavramların diğer kavramlarla çatışmalı bir ilişkinin üzerine anlamlandırıldığı görülmektedir.

¹¹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Özbudun, S. (2014). *Antropoloji Gözüyle Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*. Ütopya Yayınevi, s.27.

¹² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Özbudun a.g.e. s.29.

¹³ Bu çalışma için tarafımızdan çizilmiştir.

Kültür ve kimlik kavramlarının etkileşimi, bir toplumda tabakaların dinamiklerine ve tabakalaşmanın, sınıf farklılıklarının ortaya çıkışına dair bilgi sunabilmektedir. Öte taraftan ‘kültürel kimlik’ olarak tanımlanan kavram, bu ilişkinin anlaşılabilmesi için önde gelen kavramların başındadır. Kültürel kimlik kavramsal olarak ortak ve bireylerin paylaştığı kültürü merkeze almaktadır. Kültürel kimlik; ortak tarih, ortak atalar vb. aracılığıyla ‘benlikleri’ yani bireyleri kapsar ki bu ‘benliklerin’ (bireylerin) oluşturduğu kolektif topluluk da halk olarak tanımlanmaktadır. Lakin kültürel kimlik bireyin kişisel benliğini yok saymaz, daha açık bir ifadeyle kişilerin benliklerindeki tarihsel ve kültürel ortaklıklara odaklanmaktadır.¹⁴ Kültürel kimlik doğal olarak toplumun iç dinamiklerine etki eden, onlardan da etki alan ve halk kavramının konumlandırılmasına yardım eden bir kavramdır. Haliyle milliyetçilikle de ilişki içinde, bu sebeple de politikada da sıklıkla toplum yönlendirmesi amacıyla başvurulun konumdadır. Kültürel kimliği bir topluluğun yeme içme alışkanlıkları, seremoni gerçekleştirme biçimleri gibi pek çok fiziksel ve toplumsal tepkimede görmek olasıdır. Aynı zamanda birlik sağlama amacıyla millî - ulusal kimlik ve dinî kimlikle de bağ kurmaktadır.

Esasında millî kimlikte de bireyin konumlandırılmasına ek olarak harici olanı konumlandırıp, tanımlamak durumu mevcuttur. Bu konumlandırma ortaya aynı millî kimlik unsurlarını taşımayan bireyler için yabancı olma durumunu koyarken, belli bir ölçüde de siyasi birlik kurma ihtiyacı duymaktadır. Toprak, vatan gibi ortak unsurlar kullanan millî kimlik kavramı, bunlara ek olarak kültürel kimlik gibi ortak tarih veya ortak atalar fikrinden de faydalanmaktadır. Millî kimlik inşası millet kavramıyla doğrudan ilişkili olup, en basit ifadeyle millete özgü kişilik ve değerleri tanımlayan, halkın kadim gelenekleri ve tarihi altyapısından beslenen, bunları yansıtan bir kavramdır. Genellikle millî kimlik ortak siyasi kurumlar ve tek bir siyasi iradeyle devletlerin temel taşını teşkil etmektedir.¹⁵

¹⁴ Hall, S. (1998). Kültürel Kimlik ve Diaspora (İ. Sağlamer, Çev.). İçinde *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık* (s. 173-192). Sarmal Yayınevi. s. 177.

¹⁵Detaylı bilgi için lütfen bkz. Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik* (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayıncılık, s.24-35.

Ancak birbirinden farklılık gösteren grupların yer aldığı bir toplum içinde, bütünlüğün sağlanması adına kapsayıcılığı değişkenlik gösteren kavramlara ihtiyaç duyulması muhtemeldir. Kültürel kimlik ve millî kimlik dışında bu denli kapsayıcılığa sahip bir diğer kimlik türü ise dinî kimliktir. Nitekim ortaklık inşası adına günümüzde en az diğer kimlik kavramları kadar önem arz etmektedir. Nitekim inançta ve ibadette ortaklık üzerine kurulu bu kimlik, kültürler ve milletler arası bağ kurabilmekte, bu manada kapsayıcılığı hususunda fiziki bir filtreye sahip olmamasıyla ön plana çıkmaktadır. Bir topluluk içinde farklı kültürel ve etnik arka plana sahip insanlar kimi durumlarda dinî kimlikle bağ kurabilmektedirler.

Ele alınan kimlik türleri üzerinden toplumdaki tabakalara eğilmek, bu tabakaların hassasiyetlerini anlamak konusunda bizlere yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda, kültürel etkileşimlerde, bilhassa kültürleşmede alıcı toplumun hangi öğeyi hangi açılardan kimliklerinin bir unsuru haline getirdikleri sorusunun da yine bu esaslar ile yanıtlanması muhtemel hale gelmektedir. Sonraki bölümlerde detaylıca ele alınacağı üzere, Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye'nin, Kalkandelen'deki farklı etnik kökenli vatandaşlar tarafından, kültür içinde konumlandırma ve kimliklendirme konusundaki çeşitlilik buna örnek gösterilebilir.

1.4. Yayılma Kuramı (Difüzyonizm)

19. yüzyılda farklı kültürlerdeki benzerlikleri açıklamak antropolojinin neredeyse temel amacı haline gelmiştir. L.H. Morgan insanlığın deneyiminin tek bir kanalda aktığını söylerken “*aynı zamanda, akrabalık terminolojisi gibi özellikleri paylaşan insanların, coğrafi olarak dağılmış olsalar bile, aynı ırk soyunun üyeleri olması*” gerektiğini belirtmiştir (Barnard & Spencer, 2002, 244). E.B. Tylor ise kültürel yayılmaya işaret etse de, yine 19. yüzyıl antropologları gibi daha çok toplumların iç dinamiklerinde meydana gelen ‘evrim’e odaklanmıştır. 19. yüzyılın genel algısı 20. yüzyılda değişmeye başlamış, farklı coğrafyalarda benzerlik gösteren kültürel öğelere karşı yeni perspektifler geliştirilmiştir.

Yayılma kuramı, evrim teorisinin insanın belli buluşlar yapmasıyla ilgili görüşlere karşı bir tutum sergiler ve kökeninde insanın yaratıcılığı üzerine antropolojik bir

tartışma yatar. “Difüzyonist teori, insanların doğası gereği tutucu ve yaratıcı olmadığını ve kültür tarihindeki ana ilerleme yolunun medeniyetin çok az sayıda kültür merkezinden yayılması yoluyla geçtiğini” varsaymaktadır (Winthrop, 1991, 83). Temelde bazı kültürel öğelerin belli merkezlerden çevreye yayıldığı fikrinin benimsendiği bu kuramın kavramsal gelişiminde W. H. R. Rivers, A.C. Haddon, G. E. Smith gibi isimlerin katkıları bulunmaktadır. “Britanya’da A.C.Haddon ve W.H.R. Rivers, sosyal değişimin göç ve kültür temasının bir işlevi olarak açıklanması gerektiğini” belirterek esasında yayılmacı argümanın temellerini şekillendirmişlerdir. Aşırı yayılmacılık (extreme diffusionism) olarak adlandırılan G. E. Smith’in fikirleri ise yayılmacılık kuramının zaman içinde daha ılımlı konseptler çerçevesinde ele alınmasına ön ayak olmuştur. Smith’in “Mısır’ı Hindistan, İleri Asya, Malay Takımadaları, Okyanusya ve Amerika’nın eski uygarlıklarının temel unsurlarını sağlayan yüksek kültürün birincil kaynağı olarak” gördüğü fikirleri sonucunda, bazı Alman ve Avusturya’lı bilim insanları daha ılımlı fikirlerle yayılma kuramını ele almışlardır (Winthrop, 1991, 83).

F. Graebner ve W. Schmidt tarafından geliştirilen ‘kültür çevresi’ kavramı ise yayılma kuramına bir anlamda daha ölçülü bir yaklaşım sergilemektedir. “Graebner ve Schmidt, sınırlı sayıda kültür çevrelerinin (kulturkreise) farklı zamanlarda ve farklı yerlerde geliştiğini, antik ve modern tüm kültürlerin, bu yenilik merkezlerinden özelliklerin yayılmasıyla kaynaklandığını öne sürmüşlerdir” (Kulturkreis | Anthropology, t.y.) Kültür çevreleri kültürel yayılmacılığın sürekliliği açısından önem arz etmekte ve her türlü kültürel alışverişin gerçekleşmesini tetiklemektedir. Böylece toplumlar arası kültürel özellikler daha spesifik çerçevede çalışılmaya başlanmıştır. İnsanlığın birbirinden bağımsız büyük buluşlar gerçekleştirebilmesi ihtimalinin nadir olduğunu düşünen bilim insanları için “yayılma (difüzyon) değişimin ana mekanizması” olarak görülmektedir (Blaut, 1993, 11). Yayılma kuramının temelinde bir kültürel öğenin belli bir merkezden başka coğrafyalara yayılması ve nihayetinde farklı kültürlerde de kendine yer edinmesi vardır.

Boas, Wissler ve Kroeber ile anılan Amerikan Ekolü, ise yayılma kuramına farklı bir perspektifte yaklaşmaktadır. Boas, kültürlerin tarihsel gelişimini kendi çerçevelerinde

değerlendirmenin önemini vurgulamakta, bir nevi evrim teorisinin fikirsel hâkimiyetine ve aşırı yayılcılığa karşı çıkmaktadır. Boas, her kültürün kendine has tarihi olduğunu savunmakta, bu tarihin kısmen kendinden kısmen de dışarıdan etki olarak gelişmiş olabileceğinin altını çizmektedir.¹⁶ Wissler ve Kroeber'in kültür alanı,¹⁷ temelinde ekolojik koşulların kültüre olan etkisini göz önüne almaktadır. Nihayetinde ekolojik imkanlar beslenme, barınma ve giyinme gibi bir takım temel ihtiyaçların şekillenmesinde hayati rol oynamaktadır. Buna göre kültür de ekolojik koşulların tanıdığı imkanlar çerçevesinde şekillenmektedir.¹⁸

Böylelikle yayılma kuramı üç temel yaklaşımla şekillenmiş, haliyle üç ekole ayrılmıştır. İlki '*aşırı yayılcılı*' olarak adlandırılan İngiliz ekolü, ikincisi '*kültür çevresi*' yaklaşımıyla yayılma kuramını daha ılımlı perspektifte ele alan Alman ekolü ve üçüncüsü ise evrim teorisinin fikirsel hâkimiyetine ve aşırı yayılcılığa karşı çıkan Amerikan ekolüdür.

Yayılma kuramı esasında kültürün doğasını, özelliklerini ve kökenini bir toplumdan diğerine yayılması üzerinden anlama çabasıdır. Kültürün yayılması savaşlar, ticaret veya göç gibi faaliyetlerle gerçekleşebildiği gibi, baskın kültürün diğer kültürlerle sirayet etmesiyle de gerçekleşebilir. Kültürel etkileşimler tek taraflı değildir. Özellikle coğrafi olarak birbirine yakın konumda olan toplumların benzer kültürel öğeleri zaman içinde birbirlerinden edindikleri görülmektedir. Ödünç alınan öğeler toplumların iletişim kurma biçimlerine, inanç sistemlerine ve örgütlenme biçimine göre farklılık gösterebilmektedir. Etkileşimin izleri ise toplumların sanatlarında görünür hale gelmektedir. Müzik de bu etkileşimin izlerini taşıyan, toplumlar arası ve kültürler arası aktarımda olan bir metadır.

¹⁶ "Biz daha çok, her kültürel grubun kısmen kendi içsel gelişimlerine kısmen de maruz kaldığı yabancı etkilere bağlı özgün bir tarihi olduğunu görüyoruz. Komşu kültürel merkezler arasında, farklılıkları azaltma süreçleri kadar kademeli farklılaşma süreçleri de yaşanmış olabilir, fakat tek bir evrim tasarısıyla belli bir insan topluluğuna neler olduğunu anlamak oldukça imkânsızdır" (Boas, 2012, s. 59)

¹⁷ Orijinal dilde "culture area" olarak kullanılmaktadır.

¹⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Wissler, C. (1927). The Culture-Area Concept in Social Anthropology. The American Journal of Sociology, 881-891.

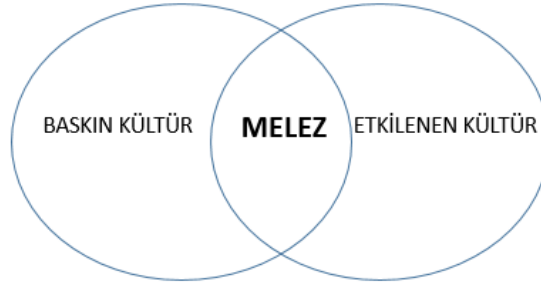
Müzikal yayılcılık ele alındığında ise çalgılar ve ses sistemleri üzerine gerçekleştirilen çalışmalar alanın ilk örneklerini oluşturmaktadır.¹⁹ İlerleyen zamanlarda müzikal kültürler daha farklı ve geniş perspektiflerde ele alınmaya başlanmıştır. Söz konusu kültür olduğunda kültürel benzerlikleri açıklama ihtiyacı müzikoloji için de geçerlilik göstermektedir. Yayılcılık benzer müzikal gelenekleri açıklamak için zaman zaman bizim alanımızda da kullanılan bir kuram haline gelmiştir. Müzikal yayılmaya ve kuramın alandaki kullanımına dair R.M. Stone şunları söyler:

Difüzyonizm, zaman ve mekân içindeki kültür değişimini açıklamaya çalışır. Yayılcılık, [...] ister müzikte, ister halk masallarında ya da dinde ortaya çıksın, özelliklerin değişimdeki kararlılığını açıklamaya çalışmaktadır. Yayılcılık, kültürler arasında geniş ölçüde birbirinden ayrılmış olan toplumlarda bile benzerlikler ortaya koymaya çalışmaktadır. [...] Aralarında büyük mesafeler bulunan belirli halklar, en azından yüzeyde benzer görünen özelliklere sahiptirler ve bu nedenle incelenmeyi hak ederler (Stone, 2008, 31).

“Ne var ki, yayılma kuramının her iki toplum için de (etkileyen toplum - etkilenen toplum) olumlu ve olumsuz tarafları bulunabilmektedir” (Dorter, 2004, 163). Birbiri içine yayılan müzik kültürlerinin orijinal halleri kazanımlara ya da kayıplara uğrayabilmektedir. Buradaki esas nokta her iki müzik kültürünün de kendine has öğesini göz önünde bulundurmaktır. En nihayetinde ortada her biri kendine has üç ana kültür olduğunu unutmamak gerekir. İlki yayılan yani kendinden ödünç veren kültür (kimi durumlarda bu baskın kültür olarak karşımıza çıkmaktadır), ikincisi etkilenen yani ödünç alan kültür ve son olarak bu etkileşimin ürünü olan (her iki kültürden de izler barındıran) kültürdür. Bu yaklaşım yayılmanın nasıl gerçekleştirildiğine dair objektif bir görünüm sağlamaktadır.²⁰

¹⁹ Hornbostel, Sachs gibi isimlerin çalışmaları bu hususta örnek gösterilebilir. Müzikal kültürler yüzyıl başında ‘karşılaştırmalı müzikoloji’ adı altında sürdürülürken, 1950’lerde bu adlandırmanın ne denli yerinde olduğu konusu tartışılmıştır. En nihayetinde Jaap Kunts alanı ‘etno-müzikoloji’ olarak yeniden tanımlamıştır.

²⁰ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Dorter, K. (2004). The Fusion and Diffusion of Musical Traditions. *European Legacy: Toward New Paradigms*, 9(2), 163-172. 10.1080/10848770410001687585.



Şema 2: Kùltürlerin İletişimi²¹

Yayılma, hem zaman içinde hem de kùltür içinde gözlemlenebilmektedir. En nihayetinde kùltür, insan algılarıyla var olan bir olgudur. İnsanlar edindikleri kùltürel kodlara göre kendilerini, toplumlarını ve diğèr toplumları anlamlandırırılar. Bu noktada iletişim, kùltürel yayılmacılıkta oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bireyin anlam dünyası ile toplumların algısı ödünç alınan kùltürün özümsemesinde büyük rol oynamaktadır. Deneyimlerimize göre oluşan algılarımız, kùltürel konseptlerle birleşerek bir bütün oluşturmaktadır. Böylece duyulan bir ses, bir çalgı, bir ritim sahip olduğumuz kùltürel konseptlere ve algımıza göre anlam kazanmaktadır. Kùltürel ve bireysel tabakalar ise bu anlayış üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla müzik, sahip olduğumuz kùltüre ve topluma göre bir anlam meydana getirir. K. Dörter birey anlayışının müziğı değerlendirme konusundaki önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

Anlayış ufkumuz, hem kùltürel gelenekler ve ortak düşünceler gibi tarihi mirasımızı hem de düşündüğümüz dili ve bireysel bilincimizi şekillendiren kişisel deneyimleri, yetiştirmeyi ve telkinleri içerir. Bir şey bizim için ancak bizim ufkumuz içinde anlamlı hale gelebilir, çünkü anlam veren ufkumuzun unsurlarıdır. Aksi takdirde, Hector Berlioz'un şunu söylediğinde yaptığı gibi, başka bir kùltürün müziğini anlamsız, gürültüden zar zor ayırt edilebilir olarak algılarız: Çinliler, uluyan köpekler gibi, kurbağı yuttuğunda çığlık atan bir kedi gibi şarkı söylerler (Dörter, 2004, 164).

Nitekim kùltürün yalnızca toplumlar arası değil ufuklar arası aktarımda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sonuç olarak yayılmacılık üzerinde farklı anlayışların

²¹ Bu çalışma için tarafımızdan çizilmiştir.

birleşme durumunun, ufukların kaynaşmasının (*fusion of horizons*) etkili olduğu görülmektedir.

1.5. Ufukların Kaynaşması (Fusion of Horizons)

Her insan kültürel birikimi ve kişisel deneyimleri sonucunda bir algı bütünlüğüne sahiptir. Bu sayede somut ve soyut kavramlar bir anlam ifade edebilmektedir. İnsanın algı bütünlüğü, başta kendisi olmak üzere tüm çehresinin anlaşılmasındaki temel dayanaktır. Sahip olduğumuz algı bütünlüğü, farklı konular hakkında geliştirdiğimiz anlayışlardan oluşmaktadır. Öyle ki bireysel ve toplumsal iletişimimiz bu anlayış üzerine temellenmektedir. Bu noktada genelde tüm kültürel etkileşimler başta olmak üzere, özelde ise yayılma kuramında da bu anlayışların birleşimi, bir nevi sentezi mevzu bahistir. İletişimin en basit halinde bile bu senteze ihtiyaç duyulmaktadır. Bireyler ancak bu yolda iletişime geçebilir ve aktarımda bulunabilirler. Bu anlayışlar ise tamamen bireyin edindiği kültürel birikimle alakalıdır. Dolayısıyla bir kültürden diğerine yolculuk eden bir öge bu anlayışla şekillenmektedir. Gadamer bu anlayışı ‘ufuk’ ile ifade etmiştir:

Her sonlu / sınırlı şimdinin sınırları/ sınırlamaları vardır. Biz "durum" kavramını, görüş imkânını sınırlayan bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek tanımlıyoruz. Bu yüzden durum kavramı için temel öneme sahip kavram "ufuk" kavramıdır. Ufuk belirli bir hâkim noktadan görülebilen her şeyi içine alan görüş alanıdır. Bunu düşünen zihne uyguladığımızda ufukun darlığından, ufukun mümkün genişlemesinden, yeni ufukların açılmasından vb. söz ediyoruzdur (Gadamer, 2008, 56).

Aslında temel odak noktası bireyin zihnidir ve Gadamer bireyin zihnine ufuk benzetmesi yaparak iç ve dış etkilerle düşünce yapısının değişebileceğinden ve algının şekillenebileceğinden bahsetmektedir:

Aslında şimdinin ufku biz sürekli önyargılarımızı test etmekte olduğumuzdan hep şekillenme/ oluşma süreci içindedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu yüzden, şimdinin ufku, geçmişsiz şekillenemez. Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. Aksine

anlama daima kendi başlarına varoldukları farzedilen bu ufukların kaynaşmasıdır
(Gadamer, 2008, 62).

“Ufuk, doğrudan duyularımıza verilenin üstünde ve ötesinde bir nesnenin algısında bildiğimiz her şeydir” (Vessey, 2009, 534). Esasında Gadamer’in ‘ufukların kaynaşması’ ile ele aldığı mesele *“[...]yorum sorunlarının her zaman yorumlayan ile yorumlanan arasında bir "diyalog" ve şimdi ile geçmiş arasında bir "ufuk kaynaşması" içerdiği üzerinde durmasıdır”* (Lévi, t.y.). Gadamer, insan anlayışının tamamlanmamış bilgiler üzerine bir bütün kurmasından bahsetmektedir:

Buna göre, sandalyenin 2 boyutlu bir tasviri insan anlayışı tarafından alışkın olduğu, tanıdığı bir objeye dönüşecek, tasvirin 2 boyutlu olması bir anlam ifade etmeksizin nihayetinde algılanan obje 3 boyutlu sandalye olacaktır. Ancak sandalye ve benzeri bir objeye kültürü ve tarihi boyunca hiç sahip olmamış bir toplum ele alındığında, bu defa nihai sonucun değişeceği söylenebilir. Böyle bir toplum 2 boyutlu sandalye tasvirini anlamlandıramayacak, olduğu halde görecektir. Görüldüğü üzere kültürel öğelerin toplumlar arasında paylaşımda olabilmesi için öncelikle söz konusu toplumların anlayış bakımından birbirlerine benzer yapılara sahip olması gerekmektedir. Öte taraftan benzer algılara ve anlayışlara sahip olmayan toplumlarda öğelerin anlaşılması olağandır. Bununla beraber her türlü iletişimde bireyin veriyi kendi yorumuyla işleyip algılaması durumu da söz konusudur. Bu perspektifle ele alındığında ufukların kaynaşması, haliyle insanın algılayabileceği her türlü obje, subje ve olguyu kapsamaktadır.

Müzikal öğeler ele alındığında ise, toplumlar arasında müziğin yayılabilmesi için de benzer anlayışların varlığı gerekmektedir. Nitekim müzik de kültür içinde anlamını bulmaktadır. Kültür çevreleri yani; belli kültürel bölgeler ve kültürel odak noktaları müziğin ortak anlamı hususunda önem arz etmektedir. Anlayışların birleşimi ve kültür çevreleri ile müziğin yayılımı daha net anlaşılacaktır. Özetlemek gerekirse müziğin yayılımı hususunda göz önünde bulundurulması gereken 2 önemli kavram vardır: Bu kavramların ilki bir görüngünün farklı birey veya toplumlarda aynı ya da en azından benzer anlamlara ulaşmasını sağlayan ufukların kaynaşması (*fusion of horizons*), bir diğeri ise bu anlayış bütünlüğünün varlığı için önemli olan kültür çevreleridir. Müzikal

aktarımlar da tıpkı dil gibi işlev görmektedir. “*Ufukların kaynaşması yoluyla yabancı bir kültürün ürününü anlayabilmemiz, bir yandan kültürler arası anlamayı mümkün kılarken, diğer yandan tam anlamayı imkânsız kılan şeydir*” çünkü ufukların kaynaşması kendi içinde yeniden yorumlamayı ve yeniden anlamlandırmayı barındırmaktadır (Dorter, 2004, 165). Bir toplumdan diğerine aktarılacak olan müzikal malzemeler öncelikle bireylerin anlayışlarıyla karşı karşıya gelir ve bu durumda etkileşime giren kültürlerin birbirlerine benzer anlayışları büyük önem arz etmektedir. Çünkü en nihayetinde gerçekleşen olayı bir alışveriş olarak tanımlamak mümkündür. Birbirine benzer tarihsel arka plana sahip ufuklar daha rahat iletişim kurmakta, birbirleri tarafından anlaşılır ürünler ortaya koymaktadır. Sonraki bölümlerde değinileceği üzere, Kalkandelen’deki Arnavut ve Türkler tarihsel ve kültürel arka planları sebebiyle ortaklık kurmakta, ufukların kaynaşmasıyla her iki kültür için de ortak gelenek inşasından bahsetmek mümkün hale gelmektedir.

Ufukların kaynaşmasını anlamak, kayıp ve kazançları saptamak için kültürü ve müziği bir sistem olarak değerlendirip çözümlemek gerekmektedir. Herhangi bir ögenin aktarımında veya yayılımında öge alıcı kültür tarafından yeniden anlam kazanmaktadır. Bu noktada ögenin aktarıcı kültürde nasıl kodlandığı, yayılım sürecinde kodun nasıl çözüldüğü ve alıcı kültürde nasıl yeniden kodlandığını anlamak büyük önem arz etmektedir.

1.6. Kodlama ve Kodun Çözülmesi

İnsanlar arası temel iletişimde belli başlı elementler vardır. Bu elementleri tanımak iletişim üzerinde çalışmak için gereklidir. Öncelikle iletişimde bilgi, duygular, durumlar, koşullar başta olmak üzere her türlü metanın paylaşılabilceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca “*bireyler arası iletişim sözlü veya sözsüz olabileceği gibi, genelde ikisinin kombinasyonu ile iletişim gerçekleştirilir*” (DeVito et al., 2015, 34). İletişim bir bakıma birden fazla elementi içinde barındıran bir süreçtir. Bireyler arası iletişimi anlamak, toplumlar arası iletişimi anlamlandırabilmek adına önem arz etmektedir.

Her türlü iletişimin gerçekleşme şeklini DeVito şu şekilde açıklamaktadır:

Söylemek istediklerimizi ses dalgalarına ve jestlere, yüz ifadelerine veya vücut hareketlerine dökerek, düşüncelerimizi ve duygularımızı bir koda veya bir dizi sembole dökeriz ve bu işleme kodlama adı verilmektedir. Bu sembolleri fikirlere çevirdiğimizde ise, onları içinde bulundukları koddan çıkarırız ve bu da kod çözme adı verilen bir süreci başlatmış olur (DeVito et al., 2015, 34).

Belirtilen kod bir sözcük, bir cümle, bir nida olabileceği gibi, bir jest, bir mimik veya herhangi bir ses de olabilir. Kodun anlaşılması ve çözülmesi hususunda kültür ve ufuk gibi kavramların etkisi görülmektedir. Herhangi bir iletişimde mesajı gönderen, bir nevi iletişimi başlatan kişi *gönderici*, mesajı alan kişi ise *alıcı* olarak tanımlanmaktadır. Tüm bunların ışığında *gönderici* ve *alıcı* arasında başarılı bir iletişimin temelinde kültürel koşullar ve ufukların birbirlerine yakınlığı yer almaktadır. Daha açık bir ifadeyle başarılı bir iletişimin *kültür engeline*²² takılmayan iletişim olduğu söylenebilir. Kültür engeli aşinalık meselesini ortaya koymaktadır. Birey tanıdığı, bildiği, aşına olduğu kavramları daha kolay algılayıp, daha kolay işlemektedir. “Yani, bireylerin bilgileri aşına oldukları bir şekilde kodlama olasılıkları daha yüksektir. Ayrıca, tercih ettikleri bilgi kodlama yöntemi, kendi yaşam deneyimlerine, inançlarına, dünya görüşlerine ve gerçeğe bakış açılarına dayanacaktır” (Allan, 2016, 61). DeVito ise “*kültür, tüm iletişim biçimlerine nüfuz ettiğinden, iletişimin nasıl çalıştığını anlamak ve becerilerinde ustalaşmak istiyorsanız etkilerini anlamanız gerekir*” diyerek kültürün iletişimdeki etkisi üzerine dikkat çekmektedir (DeVito, 2013, 32).

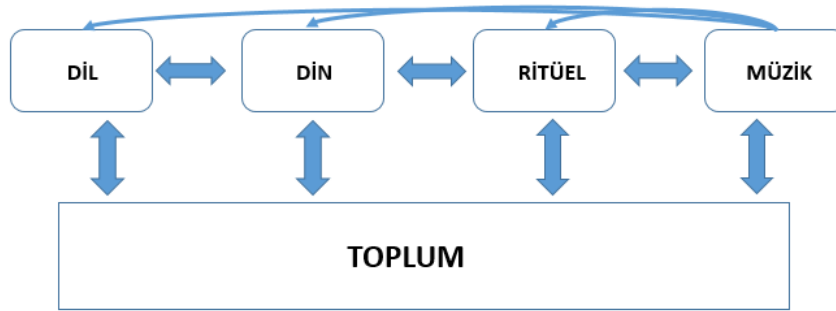
İletişimde ufuk mevzusu ise en az kültür kadar önem arz etmektedir. Bir önceki başlıkta ele alındığı üzere ufuk, bir nevi zihinsel limit ve anlayış biçimidir. İnsan zihni ve anlayışı, yani ufku doğal olarak kültürel ve tarihsel etkilerle şekillenmektedir. Haliyle bahsedilen bütün kavramlar iletişimde birbirleriyle yoğun bir etkileşim

²² Araştırmacılar iletişimde dil engeli (language barrier) olarak adlandırılmış fenomene ek olarak, kültür engelini (cultural barrier) varlığından bahsetmektedir. Her nasıl ki farklı dilleri konuşan 2 insan birbirlerini anlayamazlarsa, farklı kültürdeki insanların da iletişimde zorlandıkları tespit edilmiştir. Bu noktada kültürün de iletişimde belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. DeVito, J. A. (2013). *The Interpersonal Communication Book*. Pearson.

kurarak rol oynamaktadırlar. Bireyler arası iletişimde bireylerin ufku, kodlama ve kodun çözümlenmesi üzerinde etkili olacaktır.

İletişim toplumlar arası olarak ele alındığında ise kültürün etkisi bu durumda birincil pozisyona geçecektir. Toplumlar zaman içinde savaş, göç, ticaret gibi durumlar başta olmak üzere iletişime geçmekte, bu sayede kültürel alışverişler gerçekleştirmektedir. Bu hususta kültürel alışverişler bireyler arası iletişim gibi ele alınmalıdır. Öyle ki, bu alışverişte hâkim veya baskın kültür *gönderici* konumunda, diğer kültür ise *alıcı* konumunda olacaktır. Gönderilen mesaj müzik, yemek, giyim kuşam gelenekleri ve hatta kimi durumlarda inanç sistemleri dahi olabilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, alıcı kültür en nihayetinde kodu çözümleyecek ve kendi kültürüne göre yeniden anlamlandıracaktır. İşte tam olarak bu noktada gönderilen mesajın nihai konumunda esas haline göre farklılaştığının gözlemlenmesi olasıdır. Çünkü sürecin sonunda alıcı kültür mesajı kendi ufkuyla göre çözümleyip anlamlandırmış olacaktır.

Bu hususta iletişimin çalışma prensibi gibi mesajın içeriği ve türü de önem arz etmektedir. Ancak bu şekilde iletişim süreci ve kendisi analiz edilecektir. Örneğin kültürler arası aktarılan meta müzik ise, müziğin yapısı ve kendine has sistemlerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Müzik, doğası gereği alt sistemlere sahiptir. Müzik içinde alt sistemler birbirleri arasında ilişki kurmaktadır. Bu ilişki müziğin ait olduğu kültüre göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla ilişkiler bütünü ve sistemi içinde müziğin kendi yapısı ve ait olduğu toplumun kültürel yapısı bulunmaktadır ve “[...] müzikal iletişim için en önemli ön koşul, müziğin geniş anlamlar topluluğunun bir gösterge sistemi olarak” işlev gördüğünü göz önünde bulundurmaktır (Stockmann, 1971, 131).



Şema 3: Sosyal ve Dinî Elementlerin Toplumla Olan İlişkisi²³

Görüldüğü üzere kültür ve müzik ilişkisi ele alındığında, yalnızca kültürel ve bireysel kodlar değil, müziğin kendi yapısı da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira müzik başlı başına bir iletişim ağına sahiptir. Öncelikle ait olduğu kültürden direkt olarak etkilenen müzik yine bu nedenle çalgıların yapımından itibaren bu kültürün özellikleriyle bezenmektedir. Açık bir biçimde müzik, ait olduğu kültür ile şekillenip ve bu kültür içinde mana bulmaktadır.

Bir diğer husus ise müziğin semboller aracılığıyla sunduğu anlam dünyasıdır. Esasında her müzik kültürü kendi çerçevesinde semboller aracılığıyla anlam kazanmaktadır.

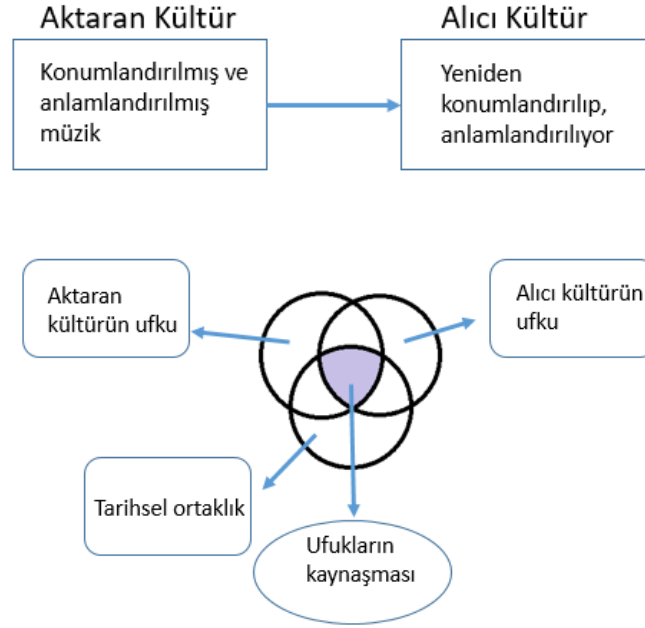
Müzik, bir duygunun somutlaşması değil, bir fikrin ifadesidir ve bu nedenle, şeylerin kendileriyle değil, şeylerin fikirleriyle ilgili olarak tanımlanan bir semboldür. Bununla birlikte, geleneksel bir sembol değildir; bir işlev olarak tanınmaktan ziyade bir nitelik olarak hissedilmesi nedeniyle bir semboldür (Monelle, 1992, 8).

Yayılmacılıkta ele alınan unsur müzik olduğunda, müziğin ait olduğu kültür ve toplumla kurduğu iletişim ağı ve bireylerin anlayışı göz önünde bulundurulmalıdır. Kültürler birbirinden müzikal öğeleri ödünç almaya başladığında, müziğin kendi toplumundaki yeri ve manası, ait olduğu toplumdaki bireylerin algısıyla ne şekilde biçimlendiği değerlendirilmesi gereken ilk husustur. Önceki başlıklarda ele alındığı

²³ Erich Stockmann'dan referans alınarak bu çalışma için tarafımızdan çizilmiştir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Stockmann, E. (1971). The Diffusion Of Musical Instruments as an Interethnic Process of Communication. Yearbook of the International Folk Music Council, 3, 128-137.

üzere yayılmacılık başta olmak üzere her türlü kültürel etkileşim birbiriyle benzerlik gösteren, birbirine yakın kültürel çevreleri paylaşan toplumlarda daha sık görülmektedir. Unutulmamalıdır ki, her türlü kültürel aktarımda olduğu gibi herhangi bir kültürel öge bir toplumdan diğerine yayılırken bazı başkalaşımın olması muhtemeldir. Bu dönüşümleri ve farklılıkları saptayabilmek ise bizlere aktaran ve alıcı toplumların dinamikleri hakkında bilgi sunacaktır. O sebeple öncelikle aktarılan ögenin yani müziğin dinamikleri analiz edilmeli, daha sonra bireysel algı ve anlayışlar göz önünde bulundurulmalı ve son olarak da aktarımın dinamikleri incelenmelidir. “*Bu tür bir iletişimi başlatmak için her iki etnik grubun ortak müzikal normlar, kurallar vb. alanına sahip olmaları, yani en azından kısmen birbirleriyle uyumlu olan veya yeterli sayıda ortak işaretler içeren ortak bir işaret dağarcığına sahip olmaları gerekmektedir*” (Stockmann, 1971, 132).

Kültürel yayılmalar yapı itibarıyla birkaç ögeyi içermektedir. Kimi durumlarda daha baskın bir kültür olarak karşımıza çıkan aktarıcı kültür, paylaşılacak ögenin üreticisi konumundadır. Öge, bu kültür içinde belli bir anlama ve öneme sahiptir. Bu ögeyi kabul eden kültür ise kendi yapısına göre biçimlendirecek, anlam dünyasında konumlandıracaktır. İncelenen ögeye göre kültürün farklı katmanları analiz edilebilir. Paylaşılan ögenin geçirdiği dönüşümler ise toplum ve kültür yapılarının benzerlikleri, kimi durumda da farklılıkları ile doğru orantıda artacaktır. Örneğin aynı inanç sistemine mensup toplumlarda gerçekleşen dinî müziklerin kültürdeki konumu ve anlamı büyük bir dönüşüm geçirmediikleri gözlemlenmektedir. Ne var ki, aktarımı etkileyen temel etken her iki kültürün de benzer anlayış ve algılara sahip olmasıdır. Alıcı kültür zaten konumlanan ve anlamlandırılan müziği kendi sistemine göre yeniden yerleştirecektir. Stockmann çalgıların kültürlerdeki aktarımı üzerinde durduğu çalışmasında “*enstrümantal müziklerini iletme sürecine katılan etnik grupların hem yapısını hem de işlevini analiz etmeliyiz*” diyerek bütüncül yaklaşımın önemini vurgulamaktadır (Stockmann, 1971, 132). Bu ilke pek tabii farklı çalışmalarda da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bu çalışmada Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye eserleri bir kod olarak ele alınmış, Kalkandelen’deki icraları hem müzikal hem de kültürel kodlar olarak değerlendirilmiştir. Kalkandelen’deki icralarda segâh perdesinin farklı kullanımı ise kültürel etkilere örnek teşkil etmektedir.



Şema 4: Kültürel Alışveriş ve Ufukların Kaynaşması²⁴

1.7. Kültürleşme

Bireyler içine doğduğu kültürü öğrenmelerinin yanı sıra, yaşamları boyunca, özellikle günümüzde, farklı kanallar aracılığıyla diğer kültürlerle de iletişim kurmaktadır. Büyük veya küçük ölçekte olduğu fark etmeksizin, her birey bu iletişimden etkilenmektedir. Teknolojik imkânların günümüzden farklı olduğu önceki yüzyıllarda kültürel karşılaşmalar genellikle göç, ticaret veya savaş yoluyla gerçekleşmektedir. Kaldı ki, kültür çalışmalarında göç, hala büyük ve etkili etmenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel karşılaşmaların her biri baskın ve baskın olmayan kültürlerde bir takım değişimler meydana getirmektedir.

Kültürleşme (*acculturation*) ise tam olarak bu değişimleri kapsayan ve bu değişimleri merkeze alan kavramlardan biridir. Kültürleşmeyi esas olarak 2 farklı kültürün birbiriyle karşılaşması sonucu kültürel dinamiklerde meydana gelen değişimi ifade eden bir terim olarak açıklayabilmekle beraber, kültürleşme üzerine çeşitli alanlarda gerçekleştirilen çalışmalarla birlikte kapsamı genişletilmiş bir kavram bütünü olarak

²⁴ Bu çalışma için tarafımızdan çizilmiştir.

ifade etmek mümkündür. Kültürleşme üzerine düşünüldüğünde kilit kavram değişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Redfield, Linton ve Herskovits'in tanımına göre *"kültürleşme; farklı kültürlere sahip grupların sürekli ve doğrudan bir ilişki içerisinde olmaları durumunda, her iki grubun ya da daha fazla sayıda grubun orijinal kültürel özelliklerinde değişikliklerin ortaya çıkması durumudur"* (Zafer, 2016, 77).²⁵ Söz konusu kavram ele alındığında birkaç mesele ön plana çıkmaktadır: Öncelikle kültürleşme, 2 veya daha fazla kültürün başlattığı bir değişim süreci olarak algılanmaktadır. Bu değişim sürecinin yukarıda da bahsedildiği üzere genellikle göç, ticaret veya savaş gibi beşeri bir takım etkenler sayesinde başladığı görülmektedir. Ancak bunların yanı sıra kültürel olmayan etkilerin de bu süreci başlattığı gözlemlenebilmektedir. Ekolojik veya demografik etkiler bu duruma örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla kültürleşme kavramı farklı dinamiklerin etki ettiği bir bütündür.²⁶

Kültürleşme kavramı üzerine gerçekleştirilen çalışmaların kökenleri bir ayaktan antik filozofların zihinlerine kadar ulaşırsa da, modern çağda, özellikle kayıt teknolojisinin alanda kullanımıyla birlikte, çeşitli disiplinlerin ciddi olarak eğildiği bir kavram olmuştur. Modern kökenleri antropoloji, etnoloji ve sosyolojiye uzanan bu kavram, 1980'lerden itibaren, yaklaşık 30 yıldır da psikolojinin ilgisini çekmektedir.²⁷ Görüldüğü üzere kavram zaman zaman farklı disiplinlerin çalışma konusu haline gelmiştir. Buna imkân tanıyan şey ise şüphesiz ki kavramın çok boyutluluğudur. Kavram yapı olarak, hem bireyle hem de toplumla sürekli ve dinamik bir ilişkiler ağı kurmaktadır. Dolayısıyla kavramın kapsamı ve sınırlılığı da geniş olmakta ve zaman zaman değişkenlik arz etmektedir. Bu sebeple kültürleşme çalışmalarında, farklı kavramlar ve boyutlar da önem kazanmaktadır. Örneğin kavramın doğasında bir *'adaptasyon meselesi'* olması sebebiyle, erken dönemde kültürleşme, yalnızca

²⁵ Orijinal dildeki tanım ve detaylı bilgi için lütfen bkz. Berry, J. W. (1997). Immigration, Acculturation and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5-68, s.7.

²⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Berry, J. W. (2003). Conceptual Approaches to Acculturation. In K. M. Chun, P. B. Organista, & G. Marín (Eds.), *Acculturation; Advances in Theory, Measurement and Applied Research* (p. 260). American Psychological Association, s. 18.

²⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Sam, D. L., & Berry, J. W. (Eds.). (2006). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Cambridge University Press, s.1.

asimilasyon üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak daha sonraki çalışmalar kültürleşmenin karmaşık doğasını açığa çıkarmış ve farklı boyutlarda (veya farklı derecelerde) gerçekleşebileceğini gözler önüne sermiştir.

Adaptasyon veya uyumlanma kültürleşme konusunda göz önünde bulundurulması gereken ilk kavramdır. Çünkü farklı kültürlerin kesişmesinde, hem bireysel hem de toplumsal boyutta bir uyumlanma durumu söz konusudur. Bir toprak bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, kültürleşme sürecinde, daha küçük grupların ulusal kurumlar aracılığıyla daha baskın kültürün temel değerlerine uyumlanması durumu kaçınılmazdır.²⁸ Etnisite veya etnik kimlik ise bir diğer önemli kavramdır. Nitekim bu uyumlanma süreci içinde bireyin etnik kimliği önemli bir rol oynamakta, dolayısıyla kültürleşme kavramının da göze çarpan bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Kökenleri antropoloji ve etnolojiye uzanan etnik kimlik kavramı, günümüzde farklı disiplinlerin araştırma konusu haline gelmiş dolayısıyla ilgisi olduğu disipline göre de farklı tanımlar almış bir kavramdır. Ancak genel çerçevede etnik kimlik köken duygusuyla ilişkili olup, bununla beraber etnisiteyi de akrabalık metaforları üzerinden tanımlayarak kendini gerçekleştirmektedir. En nihayetinde etnik kimlik aileden büyük ölçüde etkilenmekte ve onun etrafında şekillenmektedir.²⁹ Kültürleşme sürecinde etnik kimlik bireyin ve toplumun baskın kültüre ne derece uyumlanacağı, dolayısıyla ne derece değişeceği hususunda önem arz etmektedir. Bir taraftan etnik kimlik de kültürleşme süreci sonunda bir takım değişimlere uğramaktadır. Bu değişimler ise 2 ana maddede özetlenebilmektedir:³⁰ İlk olarak süreç sonunda meydana genel ve nesillere dağılan değişim ele alınmalıdır. Burada değişim bir nesil içinde kendini göstermekten çok, birkaç nesilde ortaya çıkmaktadır. Nesiller arası değişen giyim veya yemek alışkanlıkları bu duruma örnek gösterilebilir. Bir diğer madde ise tek bireyin

²⁸Detaylı bilgi için lütfen bkz. Sam, D. L. (2006). Acculturation: Conceptual Background and Core Components. İçinde D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 11-26). Cambridge University Press, s.12.

²⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Liebkind, K. (2006). Ethnic Identity and Acculturation. İçinde D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 78-96). Cambridge University Press, s.79-81.

³⁰ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Phinney, J. S. (2003). Ethnic Identity and Acculturation. İçinde K. M. Chun, P. B. Organista, & G. Marin (Eds.), *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research* (pp. 63-81). American Psychological Association, s.64.

ömrü süresince değişen denge ve koşullarında bireyin etnik kimliğinde meydana gelen değişimleridir. Bu noktada bireyin etnik kimliği, teknoloji, ekoloji vb. dış koşullar sebebiyle baskın kültürle bir uyum sürecine girer. Süreç tamamlandığında ise etnik kimliğinde büyük veya ufak değişimler meydana gelmiştir.

Kültürleşme sürecinde değişim kadar önemli bir başka mesele ise süreklilik veya devamlılıktır. Devamlılığı bir araç olarak düşünürsek, süreç içinde her boyutta varlığı gereklilik arz etmektedir. Öyle ki devamlılık olmadan kültürleşme sürecinden ve sürecin sonunda bir kültürleşmeden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu devamlılığı sağlayabilmek adınaysa hem bireye hem de topluma ihtiyaç vardır. Bireysel devamlılık için fiziki olarak bulunma durumu önemliyken, toplumsal devamlılık için herhangi bir elementte ortaklı durumu öne çıkmaktadır. Bu ortaklık dilde, dinde veya çıkarlarda kendini gösterebilmektedir. Nitekim bir ülke bütünlüğü içinde tek bir ortaklığın (dil, din vb.) popülasyonun tamamını temsil etmesi durumu mümkün değildir. Toplumun içinde farklı gelenek veya kültürel altyapıya sahip, büyük veya küçük farklarla birbirinden ayrılan grupların olması her yüzyıl için olağandır. Ancak bu durum kültürleşme ele alındığında, farklı boyutların kavrama dâhil olmasına sebebiyet vermektedir. J.W. Berry bahsettiğimiz kültürel çeşitliliğin boyutlarını *çeşitlilik, eşitlik, uyumluluk, varlık (servet), alan, zaman* olarak 6 maddede açıklamıştır.³¹ Kültürleşme süreci içinde bu boyutlar azınlık veya farklılık gösteren grubun baskın kültürün özelliklerini hangi derecede edineceğini etkilemektedir. J. W. Berry nihayetinde kültürleşmenin farklı şekillerde de gerçekleşebileceğinin, asimilasyonun kültürleşme sürecinde ele alınması gereken tek element olmadığının, kültürel çeşitlilik boyutlarının da katkısıyla farklı elementlerden ya da kendi deyimiyle farklı kültürleşme stratejilerinden bahsetmenin mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

³¹ Çeşitlilik; toplumdaki farklı dini, kültürel vb. roller ve kurumlar aracılığıyla varlık gösteren bir boyuttur. Eşitlik; siyasal ve sosyal yapıların farklılığıyla ilintilidir. Uyumluluk; bireylerin çevrelendiği sosyal düzenle kurdukları ilişkiyle alakalıdır. Varlık; toplumun yaşamsal gereksinimleri karşılamak adına sahip olduğu kişi başı gelir miktarıyla ilgilidir. Alan ve zaman; bireysel iletişimde mekân ve kişisel alan kullanımı ve bireylerin zamanı ne yönettiklerini kapsayan bir boyuttur. El-göz kontağı, beden dili ve bir anda birden fazla kişiyle iletişim kurma ihtiyacı gibi dinamikler bu boyutta yer almaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Berry, J. W. (2006). Contexts of Acculturation. İçinde D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 27-42). Cambridge University Press, s.32.

Buna göre *asimilasyon* sık görülen kültürleşme stratejisi olmakla beraber yalnızca bireylerin kendi kültürel kimliklerini muhafaza etmek istemeyip, diğer kültürün özelliklerini kimliklerinin parçası haline getirme durumunu ifade etmektedir. Asimilasyonu bu bakımdan özümleme veya özümlenme olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kültürleşme süreci içinde J.W. Berry'nin önerdiği diğer bir strateji ise asimilasyonun tersi olarak bireyin kendi kültürüne sahip çıkıp, baskın kültürden kaçınması durumudur. Bu strateji ayrılıkçılık (*separation*) olarak adlandırılmıştır. Bireyin kendi kültürüne sahip çıkıp, baskın olan kültürden kaçınmama durumu bütünleşme (*integration*) olarak tanımlanırken, hem kendi kültürünü korumaya yönelik bir çaba hem de baskın kültüre karşı bir ilgi bulunma durumunda ise marjinalleşme/sınırdaki kalma (*marginalization*) olarak ifade edilmiştir.³² Görülmektedir ki kültürleşme bireyi, toplumu kapsayan kültürel ve psikolojik bir süreçtir. Kültürleşmenin nasıl ve ne derece gerçekleşeceği pek çok dinamiğe göre değişiklik göstermekte, bu sebeple de kültürleşme kavramsal olarak çok boyutlu bir yapıya sahip olmaktadır.

³² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Berry, J. W. (2006). Contexts of Acculturation. İçinde D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 27-42). Cambridge University Press, s. 35.

İKİNCİ BÖLÜM

2. Balkanlarda Türk Varlığı

2.1. Balkan Coğrafyası; ‘Balkanlar’ ve ‘Rumeli’

Balkan yarımadası olarak bilinen coğrafyanın sınırları konusunda küresel bir fikir birliği olmamakla beraber genellikle Arnavutluk, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Hırvatistan, Kosova, Karadağ, Kuzey Makedonya, Romanya, Sırbistan ve Slovenya'dan oluştuğu ve bu ülkelerin tamamı veya bir kısmını içinde barındırdığı söylenebilmektedir. Yunanistan ve Türkiye'nin bazı bölümleri de genel olarak Balkan Yarımadası olarak tanımlanan coğrafi bölge içinde yer almaktadır ve Balkanlar'ın birçok tanımı bu ülkeleri de içermektedir.³³ Ancak “*Balkan adlandırması coğrafi bir tanımlamanın yanı sıra tarihsel ve kültürel bir anlama da sahiptir. Sözcük anlamı olarak sıra dağ anlamına gelen Türkçe kökenli bu sözcük, Avrupa literatüründe ise 1757’ den itibaren tüm yarımadaı temsil etmeye başlamıştır*” (Öztürk, 2013, 226). Coğrafyanın tarihi ise çok kültürlülüğün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu çalışmada Balkanlardaki Türk etkinliği üzerinde durulacaktır.

Balkan tarihinin Türk tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirten İnalçık, “*yarımadanın 6. yüzyıldan başlayarak Türk kavimlerinin gelip yerleştiği bir yurt olduğunu*”, coğrafyayı tanımlayan ‘balkan’ sözcüğünün kullanımının bile Türk kültürünün bölgedeki etkisini gösterdiğini belirtmektedir (İnalçık, 2005, 20).

Bölge için sıklıkla kullanılmış olan *Rumeli* (Rumili) ise aslen 2 ayrı sözcükten meydana gelmiştir. Esasında Göktürklerden bu yana kullanılan Rum adı “*F. Babinger’in araştırmasına göre, Orta Asya Türklerinde, Romalılar veya Roma ülkesi anlamına gelmektedir*” (Öztürk, 2013, 227). Anadolu toprakları için kullanılan bu tabir, Osmanlıların Balkanlara doğru sınırlarını genişletmesinin ardından, Balkanlarda

³³ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 4.

kurulan idari teşkilata Rumeli adını vermesiyle, bölgeyi tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.³⁴

Nihayetinde Balkanlar veya Rumeli bahsedilen bölge için Türklerin benimsediği 2 ayrı isim olarak karşımıza çıkar. Balkan adı ise küresel olarak benimsenmiş, günümüzde de bölgeyi belirtmek için kullanılır hale gelmiştir.

2.2. Osmanlıların Balkanlara Girişi

Osmanlı öncesi Balkanlarda Türk varlığının Hun zamanından itibaren görüldüğü söylenebilmektedir. “*Dobruca bölgesi başta olmak üzere 4. yüzyıldan itibaren Balkanlar Türklere yurt olmaya başlamıştır*” (Hasanoğlu, 2018, 6). 6. yüzyıla doğru ise “*Balkan Yarımadasının nüfusu İllir, Trak, Dac, Got, Sarmat, Alan, İskit karışımı olup, bu nüfustan ayrı olarak, profesyonel ordu Gotlar ve Hunlardan*” meydana gelmektedir (Öztürk, 2013, 230). Erken dönemlerde bölgeye göç etmiş olan Türk topluluklarının Hristiyanlığı tercih ederek Slavlaştıkları düşünülmektedir. Dolayısıyla erken dönem Türk göçlerinin bölgede kalıcı bir Türk kültür çevresinin oluşturmadığı söylenilmektedir.

Balkanlarda Türk kültürünün kalıcılaşması ancak 14. yüzyıldan sonra, fethedilen bölgeye yerleştirilen Anadolu Türkleri ile gerçekleştirilmiş, bu topluluklar hem dinlerini hem de kültürlerini bölgede muhafaza etmeyi başarabilmiştir. Balkanlarda kalıcı Türk kültürü konusunda zikredilmesi gereken belli başlı hususlar vardır: Bunlardan ilki askeri temastan önce bölgeye gelerek bir nevi yayılma için zemin hazırlayan dervişlerin bölgedeki etkisidir. İkinci husus ise fethedilen mevkiilerin uç beylikleri aracılığıyla otorite altında tutulma mevzusudur ve son olarak Osmanlının fethedilen bölgede uyguladığı politikalar Türk kültürünün kalıcılığını pekiştirmiştir.

³⁴ Rumeli adının kullanılması kimi tarihçiler için aydınlatılması gereken bir mesele olarak görülmüştür. Sebebi ise Romalıların yaşadıkları toprakları Rumeli (Rum ili) olarak anmışken, daha sonra Türk yurdu olan coğrafyayı neden tekrar bu isimle andıklarıdır. Bu hususta Yücel Öztürk, Osmanlıların muhtemel olarak Müslüman coğrafyacıları takip ettikleri ve Rumeli ismini idari teşkilat ve Balkan bölgesi için bu sebeple kullandıkları kanısındadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Çelik, M. B. Yazıcı, S. & İskefiyeli, Z. (Eds.). (2013). *Türk Tarihinde Balkanlar*. Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.

Balkanlara olan ilk yerleşim ise İzzettin Keykavus³⁵, Sarı Saltuk ve onları takip eden yaklaşık 30 - 40 obanın Bizans kralı tarafından Dobruca'ya yerleştirilmesiyle olmuştur. İnalıcık'ın aktardığına göre bu Türkmen grubu Baba Saltuk Kasabası ile başka kasabalar kurmuştur.³⁶ Yerleşen ilk Türklerin, Kumanlarla karışıp, zaman içinde Hristiyanlaştığı görüşü yaygındır. Moldova'ya bağlı özerk bir devlet olan Gagavuz halkı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. “*Dil araştırmaları Gagavuzların Anadolu lehçesini konuştuklarını ortaya koymaktadır*” (İnalıcık, 2005, 21). “*Gagavuz Türklerinin adının, Keykavus Türkmenlerinden geldiği genel kabul görmüştür*” (Öztürk, 2013, 234).

Sarı Saltuk ve çevresindeki kasabalarda ise Türk kültürü yaşamaya devam etmiş, kalıcı olmuştur. Bu sebeple Sarı Saltuk bahsedilmesi gereken tarihi bir portre olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Bu şahsiyet hakkında bilgi veren en eski kaynak ise 1315 yılında kaleme alınmış olup, İbn-i Serrac'a aittir. İbn-i Serrac Sarı Saltuk'un ölümünden 18 yıl sonra eseri kaleme aldığından bahsetmektedir*” (Sarıkaya et al., 2013, 82). Sarı Saltuk' un ismi ise pek çok kaynakta Şerif Hızır olarak belirtilmiştir.³⁷ Ruhani kişiliğiyle ön plana çıkan ve çeşitli kaynaklarda bu özelliğine vurgu yapılan Sarı Saltuk, Balkanlarda İslamlaştırma faaliyetlerinin başlaması ve kalıcılığı hususunda önemli bir şahsiyettir. ‘*Gazi derviş*’, ‘*alp eren*’ gibi sıfatlarla anılan Sarı Saltuk'un Dobruca'ya yerleştikten sonra kendisi ve takipçileri tarafından pek çok

³⁵ II. İzzettin Keykavus, Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keykavus' un büyük oğludur. Babasının en küçük oğlunu, Alâeddin Keykubad'ı veliaht ilan etmesinden sonra dönemin devlet adamları tarafından tahta çıkarılmış, devlet adamlarının usulsüzlükleri, artan moğol istilaları, taht üzerinde hakimiyet sağlayamaması gibi sebeplerle tahmini olarak 1260-1262 seneleri aralığında İstanbul'a giderek, İmparator VIII. Mikhail Palaiologos'a sığınmıştır. Keykavus ve mahiyeti İmparator tarafından Dobruca bölgesine yerleştirilmiştir. Keykavus dönemi “Balkanlara göçen Müslüman Türkler de Balkanlarda Türk İslam varlığının öncüsü” olması, Moğollara karşı başlattığı bağımsızlık mücadelesi ile Anadolu'da Türkmen beyliklerine örnek” olması açısından önemli bir dönem olmakla beraber, Türkiye Selçuklu Devletinin duraklama dönemi sayılabilecek bir dönemdir (Bal, 2005, 255). Detaylı bilgi için lütfen bkz: Bal, M. S. (2005). Türkiye Selçuklu Devleti Tarihinde Bir Dönüm Noktası; II.İzzettin Keykavus Dönemi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24(38), 239-258.

³⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnalıcık, H. (2005). Türkler ve Balkanlar. *Bal-tam Türklük Bilgisi Dergisi* 3, 20-44, s.21.

³⁷ Evliya Çelebi Sarı Saltuk'un isminin Muhammed Buhari olduğunu söylemiş, ancak diğer kaynaklarda ismi hep Şerif Hızır olarak yazılmıştır. Sarıkaya, Bardakçı ve Gürkan gerçekleştirdikleri Tübitak projesi kapsamında, Sarı Saltuk hakkında bilgi sunan en erken tarihli ve aynı zamanda en güvenilir bilgiye sahip eserlerin İbn-i Serrac'ın eserleri olduğunu belirtmişlerdir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Sarıkaya, M. S., Bardakçı, M. N., & Gürkan, N. (2013). İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 32(2), 75-110.

tekke ve zaviyeler açılmıştır, pek çok yerde de makam-türbeleri bulunmaktadır. Bu da Sarı Saltuk'un tarihsel bir şahsiyet olarak ne denli etkili olduğunun bir göstergesidir. “*Kaliakra (Bulgaristan), Babadağı (Romanya), Blagay (Hersek), Ohri (Makedonya), Kruya (Akçahisar/Arnavutluk), Rumelifeneri (İstanbul), Babaeski (Edirne), Bor (Niğde), Diyarbakır, Tunceli ve İznik*” gibi mevkilerdeki türbeleri örnek olarak gösterilebilir (Kiel, 2009). Bu tesisler çevre yerleşimlerin islamlaşmasında önemli rol oynamış, Türk kültürünü muhafaza etme konusunda başarılı olmuşlardır. “*Yazıcızade Ali'nin Selçuknamesi, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Velâyetnamesi, Saltukname, İbnü's-Serrac'ın Tüffahu'l-Ervah adlı eserleri Sarı Saltuk hakkında bize bilgiler veren önemli kaynaklardır*” (Hasanoğlu, 2018, 6).

Görüldüğü üzere Anadolu Türklerinin Balkanlara girişi Osmanlılardan evvel gerçekleşmeye başlamış, hatta bazı tesis ve kurumlar Balkan coğrafyasında kalıcı bir hale gelmiştir. Haliyle dervişlerin *memleket açmak, fütuhat yapmak* gibi misyonları göz ardı edilmemelidir. Bu hususta Ömer Lütfi Barkan bahsedilen dervişlerin doğasını ise şu cümlelerle açıklamaktadır:

İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, orta ve şarki Anadolu'dan gelmiş Selçuki ve İlhami bürokrasisine mensub şahsiyetler, muhtelif tarikatların mümessilleri İslam Şövalye ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler. Bunlar arasında bilhassa, Aşıkpaşazade tarihinde Gaziyan-ı Rum diğer tarihlerde Alpler veya Alperenler namı altında zikredilen ve daha İslamiyetten evvel bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilata mensup Türk Şövalyeleri mevcuttu. [...] Abdalanı Rum yani 'abdâl' ve 'baba' ismini taşıyan ve bilhassa Türkmen kabileleri arasında telkinatta bulunan ve umumiyetle Osmanlı padişahlarıyla bütün harplere iştirak etmiş bulunan delişmen tabiatlı ve garip edvarlı dervişler bulunmakta idi (Barkan, 1942, 282).

Barkan'ın ifadesi bahsedilen dervişlerin doğaları hakkında bilgi sunmanın yanı sıra, Osmanlının istifade ettiği bir teşkilat olduğunu da gözler önüne sermektedir. Burada hatırdı tutulması gereken temel mesele bahsedilen dervişlerin, sadaka ile geçinip dünyevi hayattan elini eteğini çekmiş kişilerden farklı olduğudur. Bu hususta gerek Anadolu'daki Türk varlığının istikrarı, gerekse yeni fethedilen bölgelerin Türkleştirilmesi, İslamlaştırılması ile alakalı dervişlerin yadsınamaz etkisi göz önünde

bulundurulmalıdır. Kaldı ki Osmanlının beylikten devlete giden süreçte yine dervişlerin önemi büyüktür. Ahi teşkilatının Osmanlı Beyliği ile olan ilişkisi bu duruma örnek gösterilebilir. Barkan “[...] yalnız büyük şehirlerde ve burjuvalar muhitinde değil, uç beyliklerindeki köylerde de bilhassa şubeleri olan Ahi teşkilatının Anadoludaki faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasında büyük rol oynamış olduğunu kaydetmek icap eder” diyerek bu noktaya dikkat çekmiştir (Barkan, 1942, 283). Şeyh Edebali ve Osman Bey arasında geçtiği rivayet edilen rüya³⁸ meselesi bu duruma örnek gösterilebilir. Görüldüğü üzere Osmanlının kuruluşu, dervişler ve tarikatlar ile beylikten devlete giden süreçte oldukça sıkı bir bağ bulunmaktadır. Hatta bu dervişler Osmanlının batıya doğru ilerleyişinde bir öncü görevi üstlenmiş, “söz konusu dervişler askerî fütuhattan evvel yerli halkın ve bilhassa 9. asırda bölgeye gelip yerleşen Peçenek ve Kuman Türklerinin gönüllerini kazanarak asıl fetih hareketinin zeminini oluşturmuşlardır” (Turan, 1996, 21).

Osmanlıların Balkanlara yayılmasında dervişler kadar uç beyliklerin de önemi büyüktür. Fethedilen bölge üzerinde padişahı ve onun otoritesini temsil eden uç beylikleri bölgede istikrar sağlanması adına oldukça etkin kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sarı Saltuk döneminden sonra bölgeye yapılan Türk akınları kalıcı olmamış, giden pek çok akıncıdan kimileri Anadolu'ya geri dönmüş, kimileri ise Balkanlarda paralı asker olarak kalmış, ancak her iki türlü yerleşik bir kültür çevresi oluşmamıştır. Bu hususta Aydınoglu Umur Bey bahsedilmesi gereken bir şahsiyettir. Bizans ve Batı Haçlılarının, 1344 yılında Umur Bey'in denize açılmasını önlemesiyle, Osmanlı Balkanlarda gerçekleştirilecek fetihlerin ancak bir üs kurularak mümkün olabileceğini anlamıştır. Nihayetinde Osmanlılar 1352 yılında Gelibolu Yarımadasında bulunan

³⁸ Kimi rivayete göre Osman Bey'in, kimi rivayete göre ise Ertuğrul Gazi'nin görmüş olduğu rüyadır. Rüya göre Şeyh Edebali'nin göğsünden yükselen ay, daha sonra Osman Bey'in göğsüne girmiş, karnından çıkan ağacın ise tüm dünyayı kapladığını görmüştür. Osman Bey'in rüyası, Şeyh Edebali'nin kızı ile evlenmesi ile ilişkilendirilmektedir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Barkan, Ö. L. (1942). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*, (2), 279-386.

Çimpe Kalesini fethetmişlerdir.³⁹ Halil İnalçık Bolayır'ın fethinin ardından 1354 yılında Gelibolu'nun fethedilmesiyle Balkan fütühatının başladığını belirtmektedir.⁴⁰

Osmanlının Gelibolu Yarımadasındaki varlığı Balkanlarda yerleşik bir Türk kültürünün oluşmasında büyük etki ve öneme sahiptir. Takip eden yıllarda Balkanlara yayılma gerçekleşmiş, aynı zamanda Anadolu'dan gelen Türkler de fethedilen yeni toprakların boş arazilerine yerleştirilmeye başlanmıştır. 1362 - 1389 yılları arasında I. Murad Balkanların büyük bölümünü hâkimiyeti altına almış, mevcut yerel hanedanların birçoğunu da Osmanlı vasallarına dönüştürerek imparatorluk yaratmıştır.⁴¹ Osmanlılar II. Mehmet dönemine kadar hâkimi olduğu topraklarda istikrarı sağlamış, Balkanlar ve Anadolu'da sağlam teşkilatlarla otoritesini kurmuştur. Bu teşkilatlar, yalnızca devlet otoritesinin korunması değil, aynı zamanda bölgedeki Türk kültürünün kalıcılığı ve sağlamlığı hususunda da kilit rol oynamaktadır.

Osmanlıların da bir vakitler Selçukluların uç beyi olduğu düşünülürse, bu beyliklerin önemi ve gücü daha kuvvetli anlaşılabilecektir. Balkanlara olan fütühat hareketlerinde de uç beylikleri mühim önem arz etmektedir. Fethedilen bölgede bir otorite ve yönetim merkezi olarak varlık gösteren uç beylikleri hem fethin kalıcı olması adına tehditlere karşı sınır boyunda var olan askeri gücü temsil etmekte, hem de devletin otoritesini bölgede tahsis eden, bu manada fethedilen bölgede de merkezi otoritenin varlık göstermesini sağlayan bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Uç beyliklerinin güçlenmesi, bölgede istikrar ve otorite sağlaması ise Osmanlının sağlam bir varlık göstermesi demektir. Osmanlı Devletinin kuruluşu ile Rumeli Beylerbeyliği'nin oluşumu arasında bir paralellik bulunduğunu söylemek, özellikle Balkanlarda kurulan uç beylikleri ile devletin güç kazandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Balkanlarda kurulan uç beylikleri aynı zamanda bölgede yürütülecek fetih faaliyetleri için de büyük önem taşımaktadır. Gelibolu Yarımadasının fethi ile Balkanlara doğru ilerleyen akıncılar buralarda ele geçirdikleri bölgeleri vakit geçmeden hâkimiyetleri altına

³⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnalçık, H. (2005). Türkler ve Balkanlar. *Bal-tam Türklük Bilgisi Dergisi* 3, 20-44.

⁴⁰ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnalçık, a.g.e.

⁴¹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnalçık, H. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Eren Yayıncılık, s.47.

almıştır. Öztürk, Bulgaristan ve Makedonya'nın ilk egemenlik alanı haline geldiğini, fetihle ise gazi akıncı beylerin önemli olduğunu, bölgenin idaresinin ise uç beylere bırakıldığını ifade etmektedir.⁴² Karesioğullarına mensup olan Evrenos Bey, 1330'larda beyliğinin Osmanlı hâkimiyeti altına girmesiyle, Balkanlara gerçekleştirilen fetih hareketlerinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. I. Murat döneminde ise Rumeli Beylerbeyliğinin resmen kurulması ve Lala Şahin Paşa'nın beylerbeyi olarak atanması bölgedeki hâkimiyetin güçlenmesi ve Türk kültürünün kalıcı hale gelmesi adına gerçekleşen bir diğer önemli gelişmedir.⁴³ Uç beylikleri özellikle 1360-1453 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun hem iç hem de dış siyasetinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Belli ailelerin yönetimine bırakılan uç beylikleri Eflak ve Aşağı Tuna'yı kapsayan sağ kol, Makedonya'yı içine alan sol kol, Sofya ve Belgrad'ı bulunduran orta kol olmak üzere üç kola ayrılmaktadır. Osmanlı'nın sınırlarının genişlemesiyle önemi giderek artan uç beylikleri, fethedilen topraklardaki hâkimiyetin sağlanması ve devletin temsil edilmesi konusunda da önemli rol oynamaktadır.⁴⁴

Balkan fetihlerinin başladığı andan itibaren karşımıza çıkan ve fetih sonrası kalıcılığı oldukça kolaylaştıran istimalet⁴⁵ politikası bahsedilmesi gereken uygulamalardandır. *"Bu politika yoluyla, yerli halkın can ve mal güvenliği ile inanç özgürlüğü tesis edilmiş, Anadolu'dan getirilen Türklerle kaynaşmaları kolaylaştırılmıştır"* (Hasanoğlu, 2018, 7). Müslüman ve Hristiyan toplulukların bir arada yaşayabilmesi için, bölgede hoşgörülü bir ortam hazırlamak mühim bir mesele olmuştur. Bu sebeple

⁴² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztürk, Y. (2013). Osmanlı Balkanı: Tarihi Süreçte Rumeli Beylerbeyliği'nin Kuruluş ve Gelişimi. içinde M. B. Çelik, S. Yazıcı, & Z. İskefiyeli (Eds.), *Türk Tarihinde Balkanlar* (pp. 225-258). Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, s. 238 - 239.

⁴³ Balkanlarda uç beyliklerinin gelişimi ve önemli şahsiyetler için lütfen bkz: Öztürk, Y. (2013). Osmanlı Balkanı: Tarihi Süreçte Rumeli Beylerbeyliği'nin Kuruluş ve Gelişimi. içinde M. B. Çelik, S. Yazıcı, & Z. İskefiyeli (Eds.), *Türk Tarihinde Balkanlar* (s. 225-258). Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, s. 239 - 243.

⁴⁴ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnalçık, H. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Eren Yayıncılık, s. 49-50.

⁴⁵ "Sözlük anlamı 'meylettirme, cezbetme, gönül alma' olan istimalet, Osmanlı kroniklerinde 'halkı ve özellikle gayri müslim tebaayı gözetme, onlara karşı hoşgörülü davranma, raiyyet perverlik' manasında kullanılmıştır. Fethedilen yerlerin halkına iyi davranma, onları himaye etme, dış düşmanlara karşı can ve mal güvenliğini sağlama, dini konularda serbestiyet verme, vergi hususunda kolaylık gösterme Osmanlı istimaletinin başlıca unsurlarıdır" (İlgürel, 2001, 362).

istimalet politikasının başarıyla uygulanması gereklilik arz etmektedir. B. Jelavich, hiçbir bireyin din değiştirmeye yönelik zorlanma ve katı dinî uygulamaların olmamasının istimalet politikasının 19. yüzyıla kadar istikrarlı ve başarılı bir şekilde yürütülmesini sağladığını vurgulamıştır.

İstimalet politikasının başarıyla uygulanması, fethedilen bölgelerde istikrar ve barış ortamını sağlamış, hâkimiyetle beraber bölgedeki Türk kültürünün de kalıcılığı konusunda etkili olmuştur. Bunun yanı sıra fethedilen bölgelere uygulanan iskân⁴⁶ politikası da istimalet politikası kadar önemli bir husustur. İskân politikası ele alındığında devlete birden fazla açıdan fayda sağladığı görülmektedir. Bu faydaların başında Anadolu’da otoriteyi kabul etmeyen beylerin, Balkanlara gönderilerek bir nevi Anadolu’dan uzaklaştırılması ve bertaraf edilmiş olması gelmektedir. Öte yandan fethedilen topraklar Türk yurdu haline gelmekte, böylece bölgedeki Hristiyan nüfus dengelenmektedir. Balkanlara iskân edilen Türk toplulukları bölgede hem dinî hem de etnik çeşitliliğe sebep olmuş, günümüze değin bölgenin görünümünü etkilemiştir. İskân edilen Türkler geldikleri yeni coğrafyada bir takım işler üstlenmiş, toprak işlemiş ve dolayısıyla bölgenin ekonomisine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle yaşanamaz gözüyle bakılan boş arazileri değerlendirmek hususunda iskân politikasının etkisi mühim olmuştur.

Nüfus bakımından zenginleşen bölge, ekonomik yönden de devlet otoritesi ile kontrol altında tutulmuş, başta vergi olmak üzere çeşitli anlayış ve uygulamalarla istikrar sağlanmıştır. Bunların başında tımar sistemi gelmektedir. Tıpkı iskân politikası gibi, tımar sistemi de devlete birden fazla fayda sağlamış, Balkanlarda kalıcılaşmanın önünü açmıştır. Tımar sisteminin temelinde fetihten sonra devlet mülkü kabul edilen toprakların boş bırakılmaması durumu yer almaktadır. Bu devlet arazileri işlemek üzere insanlara devredilmekte, arazi sahipleri de bir askerin beslenme ve eğitiminden yükümlü tutulmaktadır. Nitekim bu sistem ile hem toprak işlenmiş hem de bölgede askeri güç artmıştır.

⁴⁶ “Sözlükte ‘sürekli oturmak üzere bir kimseyi bir yere yerleştirmek, yurt edindirmek, boş bir yeri meskûn hale getirmek’ şeklinde tanımlanır” (Koç, t.y.)

Görüldüğü üzere tımar sistemi bölgenin ıslahı ve istikrarının sağlanması açısından önem arz etmektedir. “*Osmanlı’da I. Bayezid dönemi ile başlayan defter tutma usulü, tımar sisteminin uygulandığı yerlerde nüfusun ve gelir kaynaklarının belirlenmesini sağlayan tahrir defterlerini yaratmıştır*” (Hasanoğlu, 2018, 8). I. Bayezid ile beraber merkeziyetçiliğin güçlendiği vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak Balkanlarda Türk kültürünün kalıcılığı, askeri kuvvetten önce bölgede bulunan dervişler, otoriteyi ve merkeziyetçiliği temsil eden uç beylikleri ve uygulanan politikalarla mümkün olmuştur. Ancak dervişlerin icraatları ve bölgedeki varlıkları bir nevi hazırlık aşaması görevini görmüş ve İslam’ın Balkanlara yayılmasına ön ayak olmuştur. Bu sebeple kültürün kalıcılığı ve devamı hususunda ayrıca bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

2.3. Makedonya ve Kalkandelen’de Osmanlı Varlığı

Makedonya günümüzde Kosova, Arnavutluk, Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan’a komşu olan bir ülkedir. Tarihi boyunca farklı milletlerin egemenliği altında varlığını sürdürmüş, farklı isimlerle anılsa da 2019 yılında Kuzey Makedonya olarak tanınmıştır. Bölgedeki en eski insan varlığı, yapılan arkeolojik çalışmalarla MÖ 7000 ile 3500 olarak tarihlenmiştir. Daçyalılar, Trakyalılar, İliryalılar, Keltler ve Yunanlar gibi pek çok topluma yurt olmuş olan coğrafya, II. Philip ve Büyük İskender ile adını farklı coğrafyalarda da duyurmuştur.⁴⁷ Verimli toprakları sebebiyle bu coğrafya insan yerleşimine elverişli olmuş, bu sebeple de tarih boyunca cazipliğini korumuştur.

Osmanlılar için de oldukça büyük önem arz eden bölge, esasında askeri akınlardan evvel, bölgede etkinlik gösteren dervişler ile birlikte hem Türk kültürüyle, hem de İslamiyetle tanışmıştır. 1389’da Üsküp ve 1391’de Manastır’ın fethi ile Makedonya Osmanlı topraklarına katılmıştır.⁴⁸ Nitekim Üsküp’ün fethinden önce çalışmanın

⁴⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 3 (Son Erişme Tarihi 15.04.2022)

⁴⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Nuredin, M. (2016). Balkanlar’da (Makedonya’da) İslamiyetin Yayılmasında Tekke, Zaviye ve Ziyaretgâhların Önemi. içinde M. S. Kafkasyalı (Ed.), *Balkanlarda İslam: Miadî Dolmayan Umut*, TİKA, s.161.

merkezinde bulunan Kalkandelen ve civarı Osmanlı himayesi altına girmiştir.⁴⁹ 14. yüzyıldan bu yana 500 seneyi aşkın bir süre zarfında Osmanlı hâkimiyetinde bulunan ülkede hala Türk kültürünün izlerine rastlamak mümkündür. Günümüzde dahi Türkler Arnavutlar, Sırlar, Boşnaklar ile ülke nüfusunun bir bölümünü kaplamaktadır. “*Nisan 2019 tarihli Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Ülke Raporu’na göre resmîyette nüfusun %3.8’i, gerçekte ise %5’ini Türk kökenli vatandaşlar oluşturmaktadır*” (Yeprem, 2019,22).

Kalkandelen’in arşiv belgelerine bölgenin Htetovo veya İhtetovo ismiyle karye olarak kaydedildiği görülmektedir. Kaldı ki bu isimler 15. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir.⁵⁰ “*Bazı kaynaklara göre 15. yüzyılda Htetovo tabiri Kalkandelen olarak değiştirilmiş ve belde büyük bir kasabaya dönüşerek, Yukarı ve Aşağı Polog vadisinin merkezi haline gelmiştir*” (Şehabi, 2010, 349).⁵¹ Takribi olarak 16. yüzyılda gelişim ve ilerleme kaydeden bölge, kasaba olarak anılmaktadır. Yine 16. yüzyıl belgeleri bize, şehirde 1 camii, 5 mescit, 1 hamam ve 1 imaret olduğunu söylemektedir.⁵² Türklerin Makedonya’nın fethi ardından uyguladığı düzenli iskân politikaları ile beraber, Türk varlığı bölgede yayılmaya başlamıştır. İslamiyet’in bu topraklara girişi ise daha önce belirtildiği gibi askeri fetihten önce Sarı Saltuk, Seyit Ali Sultan, Otman Baba gibi dervişlerle sağlanmıştır. Takriben 14. yüzyıldan itibaren yoğun olarak görülmeye başlayan Müslümanların sayısı 15 ve 16. yüzyıllarda artmaya başlamıştır. Bölgedeki Türk nüfusunun artışı tabi ki bu sayının artmasına da vesile olmuştur. Nitekim “*1529’da ilk defa Kalkandelen’de 6 adet Müslüman, 5 adet de gayrimüslim mahallesi kaydedilmiş, aynı sayı 1544 tarihli defterde de belirtilmiştir*” (İnbaşı, 2018, 103). 19. yüzyılda Şemseddin Sami’nin aktardıklarına göre Kalkandelen 161 köyden meydana

⁴⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Şehabi, B. (2010). Kalkandelen’de Osmanlı Mirası ve Ayakta Kalan Tarihi Evler. içinde Ünal Şenel (Ed.), *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu - II: Bildiri Kitabı* (pp. 347-365). Celal Bayar Üniversitesi.

⁵⁰ “Bu bölgeyle ilgili 1453/54 yılına ait en eski bir Osmanlı defterinde de bu yerleşim birimi bu isimle kaydedilmiştir” (Şehabi, 2010, 348).

⁵¹ İnbaşı da Tetova isminin ilk defa 1455 yılında Vilayet-i Kalkandelen olarak kaydedildiğini aktarmaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnbaşı, M. (2018). Kalkandelen’de Sosyal ve Ekonomik Hayat (XV -XVI. Yüzyıllar). içinde Z. Gölen, B. Çetin, & A. Temizer (Eds.), *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi* (pp. 95-128). Gece Kitaplığı, s.103.

⁵² 1529 tarihli icmal defterinde yer alan bir bilgidir. Bununla beraber buralarda 1 hatip, 5 imam ve 4 müezzin görev almıştır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. İnbaşı a.g.e. s. 107.

gelen ve yaklaşık 40.000 nüfusa sahip bir yerleşim yeridir.⁵³ Genel olarak özellikle 19. yüzyıl sonlarında Kalkandelen'deki Müslüman nüfusun daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bugün Kalkandelen, Üsküp ve Manastır'dan sonra 3. büyük Makedonya şehridir.

Bölgenin fetih sonrası idaresi Üsküp'e atanmış uç beyleri tarafından sağlanmaktadır. Bu manada Yiğit Paşa, İshak Bey, İsa Bey gibi ilk uç beyleri bölgedeki Türk kültürünün ve varlığının kalıcı kılınması konusunda önemli isimlerdir. Kalkandelen'in idaresinden ise görevlendirilen kadılar sorumlu olmuşlardır. 15. yüzyıldan kalan kayıtlar kadınların maaşları, topladıkları vergi ve tımar miktarları gibi bilgileri içermektedir. Şehirdeki asayişin sağlamak üzere görevlendirilmiş subaşılar da önemli idareciler arasında sayılmaktadır. 16. yüzyıldan sonra özellikle Kaçanikli Mehmed Paşa, Prizrenli Kukli Bey, Recep Paşa, Abdurrahman Paşa dönemlerinde Kalkandelen gelişim göstermiş ve Osmanlı için önemli ticari merkezlerden biri haline gelmiştir. Buğday, kestane, arpa, ceviz gibi çeşitli tarım faaliyetlerine ek olarak bölgede arıcılık ve hayvancılığın da yaygın olduğu görülmektedir. Bununla beraber 19. yüzyılda Kalkandelen'in Osmanlı'nın tüfek imalat merkezlerinden biri ve şehirde tüfekçiliğin en rağbet gören meslek gruplarından biri olduğu saptanmıştır.⁵⁴ İnbaşı'nın aktardıklarından 15. yüzyıldan itibaren şehirde yaklaşık olarak 30-35 meslek grubunun varlık gösterdiği bilinmektedir. *“Meslekler içerisinde dericilik, nalbantlık, ayakkabıcılık, ağaç işçiliği ve demircilik yaygındır. Bugün de Kalkandelen'de tekstil ve giyim endüstrisi en önemli sanayi koludur”* (İnbaşı, 2018, 114).

Makedonya yüzyıllardır kültürlerin iç içe yaşadığı mozaik bir yapı teşkil etmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak maddi ve manevi kültür öğeleri kültürlerarası yolculuk yapmıştır. Mimari, bu kültürel etkileşimlerin en açık izlerinin örneklerini sunmaktadır. Bu manada Kalkandelen mimarisi de Türk varlığının izlerine hala ev

⁵³ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Bakırcılar, N. A. (2017). Kalkandelen Kazası'nın Yoklama Defteri (1836 - 1842) Üzerine Değerlendirmeler. içinde Z. Gölen & A. Temizer (Eds.), *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri* (Vol. 1, s. 357-377). Gece Kitaplığı, s.358.

⁵⁴ “Öte yandan 1844-1845 yılına ait Kalkandelen Kazası temettuat defterlerine göre; Kalkandelen'in de Osmanlı Devleti için tüfek sanatı, üretimi ve ticaretinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır” (Doğan, 2014, 3).

sahipliği yapmaktadır. Şehrin altyapısından, silüetine kadar bu izleri gözlemlemek mümkündür. Öncelikle Türklerin iskânı ile başlayan Osmanlı stili evler şehrin çehresini değiştirmiş, daha sonra tekke, camii, kale gibi yapılarla bir nevi yeniden inşa edilmiştir. Özellikle Abdurrahman Paşa döneminde başta Kalkandelen Kalesi ve Alaca Paşa Camii olmak üzere, inşa edilen ev ve diğer yapılar şehre doku ve derinlik kazandırmıştır. Nitekim şehir hamamı, Alaca Paşa Camii, Harabati Baba Tekkesi ve Kalkandelen Kalesi şehrin simgesi haline gelmiş Osmanlı eserlerindendir.

Türk kültürünün ve İslamiyet'in yayılmasıyla doğal olarak tasavvuf kültürü de Makedonya'da kendine yer edinmiştir. Balkanlarda fetih öncesi varlık gösteren dervişlerle bölge tasavvufla tanışmış, fetih sonrası da tasavvuf kültürü pekişmiştir. Balkanlar'ın genelinde ve özellikle Makedonya'nın tasavvuf hayatında Melamilik, Halvetilik, Nakşibendilik, Mevlevilik, Kadirilik, Rifailik, Bektaşilik gibi tarikatların varlıkları görülmektedir. Kalkandelen'de ise özellikle Bektaşî ve Nakşibendi tarikatların varlıkları bilinmektedir. Günümüzde bu tarikatların tekkeleri hakkında bazı bilgiler yalnızca arşiv belgelerinden öğrendiklerimizle sınırlı kalırken, hala ayakta olan ve hatta yakın bir zamana kadar faal olarak kullanılan tekkeler de mevcuttur. Harabati Baba Tekkesi onlardan biri olarak gösterilebilir.⁵⁵ Harabati Baba Tekkesi Balkan genelinde Osmanlı mimarisi ve kültürünü yansıtan önemli eserler arasındadır.

Tarikatların süreklilik göstermesi açısından tekkeler oldukça önemli yapılardır. Tekkelerin maddi ihtiyaçları, bakım ve onarımları tıpkı Anadolu'da olduğu gibi vakıflara sağlanan fonlarla gerçekleştirilmektedir. Kalkandelen'de Selçuk Bey vakfı, Mehmet Bey Cami ve İmareti ve ayrıca İsa Bey Camii adına bir vakfın bulunduğu kayıtlar arasındadır.⁵⁶ Böylelikle bahsedilen vakıf ve tekkeler sayesinde tasavvuf kültürü kalıcılık gösterebilmiş, bölgenin kültürü içinde hacimli bir yere sahip

⁵⁵ Tarikatların varlığı tekkeler ile ispat edilmektedir. Bazı tekkeler hakkında yalnızca seyahat yazıları, resim gibi belgeler elimize ulaşmıştır. Bazı tekkeler ise restore edilerek günümüze ulaşmayı başarmıştır. Burada bahsedilen tarikatlar Evliya Çelebi'nin bölgede saptadığı tekkeler üzerinden elde edilen bilgilerdir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Nureski, D. (2014, 07-09 Mayıs). Şuara Tezkirelerine Göre Osmanlı Döneminde Makedonya'dan Yetişmiş Mutasavvıf Divan Şairleri. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Tartışmalı İlmî Toplantı*, s. 582-583.

⁵⁶Kalkadelen'deki bu vakıfların işlevleri ve vakıflar hakkında detaylı bilgi için lütfen bkz. İnbaşı, M. (2018). Kalkandelen'de Sosyal ve Ekonomik Hayat (XV -XVI. Yüzyıllar). içinde Z. Gölen, B. Çetin, & A. Temizer (Eds.), *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi* (s. 95-128). Gece Kitaplığı, s.107-110.

olmuştur. Tekkelerin sosyal, ilmi ve sanatsal işlevlerinden bahsedildiği üzere, bu yapılar yalnızca Müslüman halk için değil, gayrimüslim halk için de önem arz etmektedir. Bu noktada tarikatların temel felsefelerinin de etkili olduğu aşıkârdır.⁵⁷ Böylelikle bölgenin genelinde edebiyat, müzikal algı ve beğeniler, sanatsal uygulamalar, mimari gibi maddi kültür öğelerinin yerleşmesinde Müslümanlığın ve tarikatların büyük etkileri olmuştur.

2.4. Balkanlarda Mevlevilik ve Bektaşilik

2.4.1. Tasavvuf Kavramı

Türklerin Balkanlarda yayılması hususunda daha evvel bahsedilen manevi fetihler oldukça büyük önem arz etmektedir. Bu noktada kimi kaynaklarda Horasan erenleri, kimi kaynaklarda alperenler, kimi kaynaklarda gaziler olarak bahsedilen uhrevi karakterli şahsiyetler ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada onlardan dervişler olarak bahsedilmektedir.

Tarihe bakıldığında dervişlerin yalnızca Balkanların fethinde değil pek çok coğrafyada mühim etkilere sebebiyet vermiş, tasavvuf erbabı şahsiyetler oldukları bilinmektedir. İslam tarihinde yaklaşık olarak 8 - 9. yüzyıllarda karşımıza çıkan tasavvuf, birden fazla esası içinde barından bir olgu şeklinde tanımlanabilir. Pek çok kaynakta birbirine yakın ancak farklı tanımlamalar yer almaktadır. Sufilere göre tasavvuf “*hale, ahlaka ait bir meslek*” olarak tanımlanmaktadır (Gölpınarlı, 1985, 14). İ. Görkaş ise “*sufi adı verilen ahlakçı ve dindar düşünürlerin sistemine verilen addır. Bu sistemde gaye samimi dindarlık ve ahlaktır*” sözleriyle tasavvufu tanımlamayı tercih etmiştir (Görkaş, 2000, 195). Görülür ki, tasavvuf bireyin içselliği ile ilgili bir olgudur. Türer’in tanımından anlaşıldığı üzere tasavvuf bireyle ilgili olduğu kadar, felsefi bir düşünce sistemine de

⁵⁷ “*Ne olursan ol, yine gel*”, “*yaradılanı severim yaradandan ötürü*”, “*Kendini bil!*”, “*Komşunu sev*” gibi öğretiler, tarikatların ayırım göstermeden bölgedeki faaliyetlerini gerçekleştirmesini perçinlemiş, bu durum da gayrimüslim halkın saygı ve hoşgörüsünü kazanmıştır. Doğal olarak var olan hoşgörü ortamı kültürel etkileşimler üzerinde olumlu bir etkiye sebebiyet vermiştir. Nitekim Yosmaoğlu’nun “*Pek çok milletin yuvası olan Makedonya tarihi içinde şiddete ve çatışmaya alışmış bir coğrafya değildi*” sözleri tesbitimizin kanıtı niteliğindedir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Yosmaoğlu, İ. (2014). *Blood Ties: Religion, Violence and the Politics of Nationhood in Ottoman Macedonia, 1878–1908*. Cornell University Press, s. 1-2.

sahiptir: “Tasavvuf, Hakk ’ın rızasını kazanmak ve ebedî saadete ulaşmak için nefsi terbiye etme, ahlâkî güzelleştirme, içi ve dışı tenvir etme, sûret ve sîreti tezkiye etmeden bahseden bir ilimdir. Şu halde onun konusunu insan ve özellikle insanın ruhu, ahlâkî ve psikolojik yapısı teşkil etmektedir” (Türer, 2011, 24).

Tasavvufun ilk merkezlerinden olan Horasan, Türk dervişler hususunda diğerler merkezlerden ayrılır. Nitekim bahsi geçen dervişler Horasan erenleri olarak da anılmaktadır. Horasan Nişabur, Merv, Belh gibi bölgeleri içine alan ve budist, şamanist, maniheist kültürleri barındıran zengin bir bölgedir.⁵⁸ Gölpınarlı “Sufiler, bilhassa Horasan, Irak, Suriye ve Mısır’da merkezleştiler. Hatta bu yerler yüzünden Horasaniler, Iraklılar diye de anılmaya başladılar” diyerek Horasan’ın tasavvuf düşüncesinin yeşerdiği ilk merkezlerden biri olduğunu belirtmektedir (Gölpınarlı, 1985, 29). Horasan erenleri tabiri orada eğitim almış veya oradan gelmiş dervişler için kullanılmakla beraber, genellikle bu bölgeden çıkan dervişlerin de büyük çoğunluğu Türk olmakta, Anadolu’da kullanılan Horasan erenleri tabiri de Türk dervişleri karşılamaktadır. Erenler tabiri ise yol gösteren manasına gelmektedir. Örneğin “Yûnus Emre şiirlerinde er ve ereni insanlara yol gösteren, onların ihtiyaçlarını karşılayan ve mutluluğa ermeleri için gayret sarfeden kâmil bir mürşid” olarak tasvir etmektedir (Uludağ, 1995). Horasan tasavvufu sevgi ve hoşgörü temelleri üzerine şekillenmiş bir anlayıştır. Görkaş, Horasan erenleri tabirinin ise tarihçilerce Türkmenleri ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁹

Tasavvuf düşüncesinin Müslüman topluluklar arasında hızla yayılması, yayıldığı bölgelere göre zaman içinde farklılık göstermesine sebep olmuştur. Zaman içinde tasavvuf mensubu topluluklarda belli adetlerin, törelerin, giyim tarzının ve mertebelerin oluştuğu görülmüştür. Tekke, zaviye gibi kurumlar aracılığıyla belli aralıklarda bir araya gelen bu topluluklar, zaman içinde adet ve törelerini pekiştirmiş, böylelikle bunlar yeni nesiller tarafından da benimsenmiştir. Bu yolla ilk tarikatlar meydana gelmeye başlamış, tasavvufun farklı coğrafyalarda yayılım göstermesiyle de,

⁵⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Görkaş, İ. (2000). İslam Felsefesi Açısından Horasan Erenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (15), 206.

⁵⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Görkaş, İ. (2000). İslam Felsefesi Açısından Horasan Erenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (15), s. 207.

kurucularının adıyla anılan tarikatların sayıları katlanarak artmaya başlamıştır.⁶⁰ İlk tekkenin Şam’a bağlı olan Remle’de kurulduğu ve ilk sufinin de Ebu Haşim-i Kufi olduğu varsayılmaktadır.⁶¹ Eğitimlerin gerçekleştirildiği, zamana ve ihtiyaca yönelik pek çok işleve sahip olan bu yapılar hem İslamiyetin hem de tasavvufun yayılması, kurumsallaşması ve kalıcılığı adına önemli rol oynamaktadır. Gölpınarlı tekkelerin aslının tekke olduğunu ve Farsçada dayanmak, dayanılan yer anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Nereye veya neye tekke denildiğini de “*derviş denen tasavvuf ehlinin toplandıkları, zikrettikleri, kendilerince takarrür etmiş töre yerine getirdikleri yapı ve müştemilatına denir*” sözleriyle açıklamaktadır (Gölpınarlı, 1985, 17). Bu şekilde ele alındığında tekkelerin yalnızca dervişlere ait tesisler olduğu sanılmamalıdır. Özellikle tasavvufun Türkler arasında yayılmasıyla önceleri Anadolu, daha sonra da Balkanlarda etkinlik gösteren tekke ve zaviyelerden anlaşıldığı üzere, bu tesisler ihtiyaca yönelik pek çok alanda hizmetler sunmaktadır. Genellikle de büyüklüklerine göre isimleri değişmektedir, “[...] amaçlarına, büyüklüklerine, konumlarına ve özelliklerine göre hankah, dergâh, asitane, zaviye, ribat gibi farklı isimlerle isimlendirilirler” (Çibik & Umuroğulları, 2017, 461).

Türklerin İslamiyet’i kabulünün ardından Türk topluluklarına da yayılan tasavvuf düşüncesi ile bu tekke ve zaviyeler Türk yurtlarına da yayılmış ve çeşitli misyonlar edinmiş, deyim yerindeyse öncü fetihler gerçekleştirmiştir. Bu hususta tesislerin konumu ve işlevleri daha bir önem arz eder hale gelmiştir. “*Selçuklu ve Osmanlı döneminde genellikle yol üzerlerinde kurulan ve vakıf niteliğini taşıyan büyük çiftliklere, bağ, bahçe ve arazilere sahip tekke veya zaviyelerde sadece tarikat mensuplarına değil, gelip geçen yolculara da konaklama ve barınma imkânı ücretsiz olarak*” sağlanmıştır (Bakırcı & Türkan, 2013, 147). Bunun yanı sıra ücra, tenha

⁶⁰ Bu konuyla alakalı bilgi sunan Gölpınarlı, tarikatlaşmayla beraber bir taraf oluşturma meselesinden bahsetmektedir. Bu hususla alakalı yine tekkeler ve onlara bağlı vakıfların rolü kilit noktadadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. Gerçek Yayınevi. s.29.

⁶¹ “Bilhassa 481 hicride vefat eden ve Şeyh’ul-İslam diye anılan Ebu-İsmail Abdullah-ı Süleimî’nin kitaplarından ve zamanına dek tasavvufa dair yazılmış eserlerden faydalanarak Nefahat’ta, ilk olarak 161’de olan Süfyan-ı Sevri ile çağdaş Ebu-Haşim Kufi’ye sufi dendiği ve ilk tekkenin bir Hristiyan Beyi tarafından Şam’a bağlı Remle’de kurulduğu bildirilmektedir” (Gölpınarlı, 1985, 16). Ocak da “[...] ilk sufi ünvanını aldığı bildirilen Küfe’li Ebu Haşim Osman b. Şerik’in Şam yakınlarında Remle denilen yerde ilk zaviyeyi kurduğu gelenek halinde kabul edilir” diyerek, Gölpınarlı’nın fikrini desteklemektedir. (Ocak, 1978, 247).

bölgeleri açılan tesisler ile dervişlerin kullanılmayan toprakları ekip biçmesiyle, kuruldukları bölgeler şenlenmiş, bölge halkına da ticari, ekonomik ve sosyal açılardan faydalar sağlanmıştır. “*Tekkelerde din, renk, düşünce, ırk ayrımı yapılmaksızın tüm insanlara sevgiyle yaklaşmış; bu durum yayılmanın itici gücü olmuştur*” (Çibik & Umaroğulları, 2017, 461). Böylelikle tekkelerle birlikte mensup oldukları tarikatlar da dervişlerle beraber yayılmış ve giderek kalabalıklaşmıştır. Bu çalışmada Balkanlardaki etkinliği ve özellikle sanat ile kurdukları ilişki bakımından Mevlevilik ve Bektaşilik ele alınacaktır.

2.4.2. Mevlevilik

13. yüzyılda kurulan Mevlevilik, özellikle Türk tasavvufunda önemli bir yer kaplamaktadır. Mevlevilikle birlikte Mevlana'nın tasavvuf anlayışı *Mesnevî*, *Divan-ı Kebir* ve *Fihi Mafih* gibi eserleriyle dünyaya yayılmıştır. Gölpınarlı Mevlevilikteki tasavvuf anlayışını şu satırlarla aktarır:

Mevlana'nın tasavvufu, irfan, oluş, aşk, cezbe aleminde tekemmülden ibarettir ki bunun ferdi ve sosyal tecellisi, geniş ve ileri bir görüş, insani birliği amaç edinen sınırsız bir hoşgörülük, kötülerini bile kötülükleriyle bir inanç potasında eritip iyileştiren bir ahlakî tekâmüldür. [...] Mevlana'ya göre vahdet-i vücud, bütün kainatın tek ve tüm birliğidir ve bu birlik, her an yeniden yeniye yaratılmaktadır (Gölpınarlı, 136-137).

Mevlana ile özdeşleşen ve onun adını taşıyan tarikatın esasları aslında oğlu Sultan Veled tarafından tespit edilmiş, sanata ve sanatkârlara verdiği önemle ön plana çıkan Mevlevilik, aşk, cezbe, semâ ve safâ esasları üzerine kurulmuştur.⁶² Tasavvufta aşk yaratıcıya duyulan derin ve şiddetli sevgiyi ifade etmekle beraber, bir anlamda yaratıcıya ulaşmanın da tek yoludur. Tasavvuftaki dünyevi olandan sıyrılıp ilahi olana ulaşma çabasına duyulan istek ve gaye, dervişi ya da bu yola girmiş olan bireyi yönlendirmektedir. Aşk esası edebiyatta da çeşitli göndermelerle kendini göstermektedir.⁶³ Cezbe ise “[...] tasavvufta Hakk'ın kulu kendine çekmesi ve aniden

⁶² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Türer, O. (2011). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. Ataç Yayınları, s.172 - 173.

⁶³ “Âdeme eş noktadır / Gördüğün düş noktadır / Âdemi âdem eden/ Üç harfle beş noktadır” (Gölpınarlı, 1985, 167). Burada 3 harf ve 5 nokta aşk kelimesinin Arapça yazılışına göndermedir; عشق

yüce huzuruna yükseltmesi” anlamına gelmektedir. Allah’ın sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırıp çalışma ve gayreti olmadan onu yakın nuru ile birdenbire manevi makamlara yükseltmesidir. “[...] Cezbe sırasında kul ruhuyla hakikatin kaynağına ulaşır, Allah’ın dışında her şeyi unutarak kendinden geçer ve kulluğundan habersiz hale gelir; vecd ve istiğrak haline girer” (Yılmaz, 1993).

Semâ esası ise Mevleviliğin sanatkâr doğasıyla yakından alakalıdır. “[...] *semâ* kelimesi genellikle ‘şarkı, nağme, musiki, raks’ manalarını çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. İlk sufi müelliflerin eserlerinde *semâ* ‘sûfnin kendisine gelen varidi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması’ anlamına gelmektedir” (Ceyhan, 2009). Çetinkaya ise semâyı “kulak vasıtasıyla işitilen bütün sesler demektir, musiki, sadece *semâ*’nın özel bir bölümüdür” şeklinde açıklamaktadır (Çetinkaya, 2011, 67).

Mevlevilerde müzik ise, ibadeti pekiştiren bir işlev üstlenmekte, tasavvuf erbabı tarafından bu sebeple tercih edilmekte ve en nihayetinde bir tekke müzik geleneğini oluşturmaktadır. Mevlevi müziğinde bazı unsurlar ön plana çıkmaktadır. Bu noktada öncelikle ney ve neyin öneminden bahsetmek gerekmektedir. Ney Mevlevi tasavvufunda insana benzetilmesi sebebiyle felsefi anlamları da üstlenmiş ve bu anlamları müziğe taşımıştır. Mesnevinin ilk 18 beyiti ney ile insan arasında benzerlik kurmakta, başka bir rubaisinde de Mevlana, “*Ney’i dinle ki neler, neler söylüyor. Allahın gizli sırlarını tekellüm ediyor. Yüzü sararmış, içi boşalmış, başı kesilmiş yahud neyzenin nefesine terkedilmiş olduğu halde dilsiz ve kelamsız Hudâ, Hudâ diyor*” sözleriyle neyle insan arasında bariz bir benzerlik kurmuştur. Ney daha büyük bir öneme sahip olsa da def, rebab, kudüm de Mevlevi müziğinde kullanılan temel çalgılardandır. Mevlevi müzikleri “[...] *klasik Türk musikisi sistemi dâhilinde, dinî duygulara tercüman olacak üslupla bestelenmiş ayin-i şeriflerdir*” (Arel, 2003, 461). Ayin güfteleri ise genellikle Mesnevi veya Divan-ı Kebir’den seçilmektedir. Mevlevi ayinleri temelde selâm adı verilen 4 kısımdan meydana gelmektedir. Selâmlardan önce İtrî’ye ait Na’t-ı Mevlana okunması neredeyse gelenek haline gelmiştir. Müziğin Mevlevi tarikatında sahip olduğu önem sebebiyle bu tarikatın tekkeleri de bir nevi

sanat yuvası görevi üstlenmiş, tarih boyunca pek çok önemli besteciye ev sahipliği yapmıştır.

Hem tarikatın yayılımı hem de sahip olduğu tekke müziği geleneğinin farklı coğrafyalara aktarımı hususunda tekkelerin muazzam bir yeri vardır. Mevlevi tarikatının gelişmesi ve yayılması daha önceden değinildiği üzere Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'in girişimleriyle gerçekleşmiştir. Sultan Veled, “*yetiştirdiği halifeleri Amasya'ya, Kırşehir'e, Erzincan'a yollayıp buralarda zâviyeler kurdurarak Mevlevîliği yaymaya*” başlasa da, kendi döneminde tekkesi olmamış, medrese veya evlerde toplanarak icraatlarını sürdürmüştür (Tanrıkorur, 2004). Mevlana'nın cenazesinin Alaaddin Keykubad tarafından ailesine bağışlanan bahçe üzerine gömülmesinin ardından 1 yıl sonra Sultan Veled'in babasının mezarı üzerine türbe yaptırmasıyla ilk Mevlevihane teşebbüsü gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu türbenin etrafına inşa edilmiş semahane ve derviş odaları ile Konya Mevlevihane'si kurulmuş, tüm Mevlevihaneler de buraya bağlı kılınmıştır.⁶⁴

Osmanlı topraklarına ise II. Murad zamanında giren Mevlevilik⁶⁵, İstanbul'un fethinden sonra Kalendarhâne Cami'nin bir süre Mevlevilere tahsis edilmesiyle beraber İstanbul'a giren ilk tarikatlardan biri olmuştur. 1491 yılında kurulan Galata Mevlevihane'si ise hem İstanbul'daki ilk Mevlevi tekkesi olması, hem de bünyesinden önemli şahsiyetler bilhassa bestecileri çıkarması sebebiyle önem arz etmektedir. Bu Mevlevihane “*İskender Paşa'ya ait av çiftliğinin bir kesiminde, muhtemelen H. Theodoros Manastırı'nın kalıntıları üzerine inşa edilmiştir*” (Tanman, 1996). Şeyh Sırrı Abdi Dede ve III. Mustafa zamanında onarım çalışmaları yapılmış, kimi zamanda yerleşim düzeninde değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu durum aynı zamanda Mevlevi tarikatı içinde Sultan Veled zamanından sonra da şeyhlerin iktidarla olan alakasının devam ettiğini göstermektedir. Takip eden diğer yıllarda Yenikapı (1597), Beşiktaş (1622), Kasımpaşa (1631), Üsküdar (1793), Derviş Mehmet (1814), ve Bahariye (1877) Mevlevihaneleri de açılmış, böylelikle İstanbul ahalişi Mevlevi tarikatı ile

⁶⁴ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Önder, M. (1994). Konya'da Mevlana Dergahı Arşivi ve Mevlevihaneler. *Osmanlı Araştırmaları*, 14(14), s,137.

⁶⁵ 1455 yılında açılan Edirne Mevlevihane'si ile Mevlevilik tarikatı Osmanlı topraklarında kendine yer bulmuş, Osmanlı üzerinden de Balkanlar başta olmak üzere pek çok coğrafyaya yayılım göstermiştir.

yakınlaşmıştır.⁶⁶ Ancak daha önce belirtildiği üzere İstanbul’da da bu tarikat özellikle belli bir zümre içinde yaygınlık göstermiştir.

Osmanlı şehir hayatına giren Mevlevilik tarikatı Anadolu’da olduğu kadar Osmanlı himayesi altında Balkanlar’da da kendini göstermeye başlamıştır. Ne yazık ki çoğu Mevlevihanenin tam olarak ne zaman yapıldığı saptanamamaktadır. İslam’ın Balkanlara ilk olarak erenler vasıtasıyla ulaşmasının bunda etkisi olması muhtemeldir. Selçuklu zamanından itibaren yıl geçtikçe sıklaşacak biçimde Anadolu’dan Balkanlara göçler meydana gelmiştir. İlk göçlerden itibaren erenlerin Balkanlara yerleşmesiyle ilk tekke ve zaviyeler kurulmuş, tasavvuf yayılmaya başlamış olsa da çoğu yapının ne zaman inşa edildiğini belirten bir kaynak bulunmamaktadır. Nitekim Balkanlardaki Mevlevihanelerden çok azı günümüze dek ayakta kalmıştır.

Saraybosna’da 1462 yılında kurulmuş olan Mevlevihane 1957 yılına kadar ayakta kalmıştır.⁶⁷ Bulgaristan, Filibe’deki Mevlevihane ise tahminen 18. yy. başlarında inşa edilmiş ve günümüze dek ayakta kalabilmiş nadir yapılardandır. Macaristan’da bulunan ve 16. yüzyılda inşa edilen Peçoy Yakovalı Hasan Paşa Mevlevihanesi’nden ise yalnızca semâhane olarak kullanılan kısmı günümüze ulaşmıştır. “*Kayıtlara göre Belgrad ve Niş kentlerinde de Mevlevihaneler kurulmuş, ancak günümüze ulaşamamışlardır. Atina’da bulunan Mevlevihaneden ise ilk olarak 17. yüzyılda Evliya Çelebi söz etmektedir*” (Karpuz, 2010,434). Nitekim bu Mevlevihanenin de kuruluş tarihi bilinmemektedir. Yine tarihi bilinmeyen bir başka Mevlevihanenin, Selanik Mevlevihanesi’nin ise fotoğrafları günümüze ulaşabilmiştir.⁶⁸ Üsküp Mevlevihanesi’nin de kaderi pek çoğundan farklı olmamış, yapı günümüze ulaşamamıştır. Hangi tarihte yapıldığı da net olmamakla birlikte Evliya Çelebi’nin bahsettiği Mevlevihanelerdendir. “*Evliya Çelebi’ye göre Sadrazam Melek Ahmet*

⁶⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Çetin, N. (2012). *Eyüp Tekkeleri*. [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, s.82-83.

⁶⁷ Galata Mevlevihanesinin 1461 yılında kurulduğunu düşünürsek, Balkanlarda 1462’de etkinlik göstermesi hem tarikatın, hem de Türk kültürünün Balkanlara başarılı bir şekilde yayıldığını göstermektedir.

⁶⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Karpuz, H. (2010). Balkanlar’daki Mevlevihanelerden Günümüze Kalanlar. *Sümam Yayınları*, 5(2), 435.

Paşa'nın konağı Mevlevihane haline getirilmiştir" (Ayverdi, 1981, 281; akt. Karpuz, 2010, 433).

Çoğu yapı günümüze ulaşmamış olsa da Balkanlardaki Mevlevi faaliyetleriyle alakalı zamanının gezginleri bilgiler sunabilmektedir. Weyand'ın aktardıklarından 19. yüzyılın başlarında Makedonya'da Mevlevilik 'in aktif olduğu, ancak toplantıların evlerde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ İzeti, Makedonya'da 18. ve 19. yüzyıllarda Manastır, İştîp, Köprülü, Kriva Planka ve Üsküp'te faaliyet gösteren mevlevihanelerin varlığından bahsetmektedir.⁷⁰ Üsküp Mevlevihanesi'ne 1939 yılında Hüseyin Dede postnişin olarak gönderilmiş, Mevlevihane 1955 yılına gelindiğinde ise yıkılmış/yıkılmıştır.⁷¹

2.4.3. Bektaşilik

Bektaşiliğin ortaya çıkışıyla alakalı olarak bazı kavramsal ayrımlardan da bahsetmek lazımdır. *"Türkiye'deki Alevi toplulukları ile ilgili olarak tarih boyunca birbirinden farklı, fakat birbiriyle ilintili anlamlar ifade eden, Kızılbaşlık, Rafizilik ve Bektâşilik kavramları kullanılmıştır"* (Seyman, 2006, 11).⁷² Alevilik kavramı Ali'ye mensup, Ali'nin taraftarı manasında kullanılıp, aynı zamanda Hz. Ali'ye olan sevgi ve bağlılık duygusunu da ifade etmektedir.⁷³ Öte taraftan Alevi kavramı belli bir tasavvufi yönelimi de tanımlamaktadır. Esasında Alevi kavramının bu denli geniş kullanımı eski bir tarihe sahip değildir. Ancak Anadolu'daki Alevi toplulukları ifade etmek için sıklıkla Bektaşilik kavramı da kullanılmakta, paylaştıkları ortak özellikler sebebiyle iki kavramı birbirinden ayrı açıklamak mümkün olmamaktadır. Seyman da *"XIV. asrın*

⁶⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İzeti, M. (2016). Balkanlarda İslam'ın Yapıcı ve Evrensel Paradigması ve Osmanlı Döneminden Günümüze İrfan Ocakları: Tekkeler ve Tarikatlar (Arnavutluk, Kosova ve Makedonya Örneği). Balkanlarda İslâm: Türkistan'dan Balkanlara (s. 187-237). TİKA.

⁷⁰ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İzeti, a.g.e. s.207.

⁷¹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. İzeti, a.g.e. s.208.

⁷² Bu çalışmanın kapsamından dolayı yalnızca Bektaşilik ve Alevilik kavramları üzerinde durulacaktır.

⁷³ Esasında dönemin siyasi tavrıyla yakından alakalı olan bu durum, Peygamber'in vefatından sonra hilafeti onun soyundan olanların devam ettirmesi gerektiğini düşünenlerle, Emevi'lerin arasındaki görüş ayrılığı tarafından tetiklenmektedir. Hz. Ali'nin vefatı da Peygamber soyundan olanlara karşı duyulan sevgiyi öfke ile harmanlamış ve Aleviliğin doğuşunda önemli rol oynamıştır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Seyman, A. (2006). *Balkanlar'da Alevi Bektaşilik*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.

başlarında Balım Sultan ile birlikte sistemleşerek bir tarikat hüviyetini alan Bektâşilik;⁷⁴ Hurufilik ve Safevi etkisi sonucunda Hak, Muhammed, Ali gibi bir takım Şiî tesirler altında kalmıştır. Başta cem ayini olmak üzere birçok ritüel bakımından Alevilikle de bağdaşan Bektâşilik, zamanla Anadolu'daki Alevi kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılır olmuştur. Bu bakımdan Alevilik ve Bektâşiliği birbirinden tamamıyla bağımsız bir şekilde ele almak, gelinen noktada hem tarihsel hem de sosyolojik açılardan mümkün görünmemektedir” diyerek iki kavram arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Melikoff'un tespitine göre Aleviler ve Bektaşiler aynı öze ancak farklı biçime sahip topluluklardır.⁷⁵ Bektaşî kavramının sonradan kullanılmaya başlanması da bu husustaki karışıklıklara ortam hazırlamaktadır. Ocak'ın işaret ettiği veriler üzerine gidilirse Babaî hareketiyle ortaya çıkan anlayış Kalenderiye, Haydariye, Yeseviye gibi topluluklar tarafından benimsenerek sürdürülmüş, Batı Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı fetihleri ile beraber faaliyetlerde bulunmuşlardır. Nitekim ilk Bektaşiler olarak adlandırabileceğimiz Rum Abdalları⁷⁶ esasında Kalenderi, Haydari vb. tarikatlara mensup dervişlerdir.⁷⁷ Tüm bu bilgiler ışığında Alevi ve Bektaşîliğin kavramsal birliğinden söz etmek mümkündür.⁷⁸ Ancak özetleyerek açıklamak gerekirse Alevi toplulukların kırsal bölgede kalıp, tarikatlaşma yöneliminde bulunmamaları, Hacı Bektaş Dergâhına bağlı olmamaları, soy esasına sahip olmaları ve yerleşim bölgelerinin getirdiği yaşam pratiklerine adapte olmaları sebebiyle tüm bunlara zıt yönelim gösteren Bektaşilerden ayrılmaktadır. Bektaşiler ise başta Hacı Bektaş Dergâhına ve onu temsil ettiğini düşündükleri pirlere bağlıdır, soy esasına sahip değildir, Trakya ve Balkanlara yerleşip orada etkinlik göstermişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada Balkanlardaki rol ve etkilerinden dolayı

⁷⁴ Nitekim Ocak, Balım Sultan'dan itibaren günümüze dek olan zaman aralığını Bektaşîliğin 2. safhası olarak değerlendirmektedir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 12 (Son Erişim Tarihi 04.04.2022)

⁷⁵ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Seyman, A. (2006). *Balkanlar'da Alevi Bektaşilik*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, s.15.

⁷⁶ Burada Abdal Musa, Abdal Kumral gibi şahsiyetlerden bahsedilmektedir.

⁷⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 12 (Son Erişim Tarihi: 04.04.2022)

⁷⁸ Alevi ve Bektaşî topluluklar için 2 temel fark söz konusudur. Alevilik'te soy esaslı vardır. Dolayısıyla başından itibaren Alevilik halk tabanında kalmış, tarikatlaşmamıştır. Çünkü Alevi olmak için Alevi bir anne-babadan doğmak gereklidir. Dolayısıyla Alevilik büyük şehirlerde, büyük organizasyon ve topluluklarca temsil edilme ihtiyacı duymamıştır. Bektaşilik için ise soydaşlık gerekli olmayıp, çelebi veya şeyhlerin önderliğinde tarikatlaşan, şehirlere yayılan ve tekkeler kuran bir yapı olduğu söylenebilir.

Bektaşiler üzerinde durulacaktır. Nitekim Bektaşiler Balkanların İslamlaşmasında da önemli rol oynamışlardır.

Nihayetinde Bektaşilik ya da Bektaşîyye 1270 yılında vefat eden Hacı Bektaş'a mensup derviş grubunu tanımlayan tarikatın adıdır.⁷⁹ Yeniçeri ocağının kuruluşu sırasındaki rolü sebebiyle ilgi çeken tarikatlardan biri olan ve Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara yayılım gösteren Bektaşiliği Ocak, 2 safhada ele almaktadır. İlk safhayı 13. yüzyıldan 15. yüzyılın sonlarına dek süren teşekkül evresi, 2. safhayı 15. yüzyıldan günümüze dek gelen evre oluşturmaktadır. Bektaşiliğin oluşum ve gelişiminde dönem Anadolu'sunu tesiri altına almış, Selçuklu'yu da sosyal siyasal açıdan epeyce meşgul etmiş Babaî İsyanı'nın⁸⁰ büyük bir önemi vardır. Köprülü bu hususta "[...] *Babaîler hadisesi hakkında pek kesin bilgimiz olmamakla beraber, Anadolu'da Ehl-i sünnet i'tikâdına muhâlif rafz ve i'tizâl hareketlerine, sonraları Bedrü'd-din Simâvi hadisesinden başlayarak, bu son zamanlara kadar devam eden bir takım vak'aların meydana gelmesinde, Kızılbaşlık, Bektaşilik gibi tâfeilerin teşekkülüne bu Babaîler hadisesini mühim bir başlangıç saymak yanlış bir hareket değildir görüşündeyiz*" diyerek Bektaşiliğin ortaya çıkışıyla alakalı fikirlerini beyan etmiştir (Köprülü, 1976, 209). 13. yüzyıldan bu yana tekke içine kapanan bir tarikat portresi çizmeyen Bektaşilik, Osmanlı içinde de özellikle uç beyliklerinde ve Balkan fetihlerinde kendini göstermiştir.

İlk safha ele alındığında Bektaşiliğin Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra dervişler arasında yayıldığı ve Türkçe halk öğretisi portresi çizdiği görülmektedir. Tarikata adını veren Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi'nin müridi Lokman Perende'nin öğrencisi olmuş, rivayete göre elindeki yeşil izle beraber Horasan Erenleri'nin takdir ve saygılarını toplamış, bu vakitten sonra da 'pirlerin piri' olarak anılmaya

⁷⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. Gerçek Yayınevi, s.127.

⁸⁰ "Sultan Gıyâsü'd-din Keyhusrev zamanında, Horasanlı Baba İlyas'ın müridlerinden Baba İshak, görünüşte şeyhi namına - hakikatte daha fazla kendi hesabına - Amasya, Tokat, Sivas havâlisinde birçok tarafdârlar peydâ ederek Selçuklu devletine karşı isyan edip, Selçukluların o zamanki za'fından faydalanarak, oldukça nüfûz kazanıyor; hatta Gıyâsü'd-din, bunlara karşı Konya'yı bırakarak, aile ve hazinesiyle Kubâdiye hisarına çekilmeğe bile mecbur oluyor. Âdeta mü'minler toplayabilen Baba İshak, nihayet Mübârizü'd-din Armağan Şah tarafından Amasya'da Muhâsara ve esir edilerek idam oluncaya kadar, Selçuklu devlerini epeyce uğraştırmış, yormuştur" (Köprülü, 1976, 207).

başlanmıştır.⁸¹ Daha sonra Hacı Bektaş'ı önder olarak gören tarikat onu temsil ettiğini düşündükleri pirlere yıllar içinde gelişimi sürdürmüştür. Mélikoff Hacı Bektaş öğretilerinin Kadıncık Ana tarafından korunduğunu, Abdal Musa tarafından da tarikatın kurulduğunu bildirmektedir.⁸² Dergâh denilen tekkelerle gelişimi sürdüren Bektaşilik diğer tarikatlardan farklı olarak Türkçe merasimleri ile dikkat çekmektedir. Nitekim Melikoff da Bektaşiliğin tanımını “*birbirine aykırı birçok ögenin karışageldiği, örf-dışı ve dili Türkçe bir halk öğretisi*” şeklinde yapmaktadır. (Mélikoff, 1993, 22).

Bektaşilik özünde oniki imam inancına sahip, zaman içinde farklı inanç özelliklerini de bünyesinde toplayarak sentezlemiş bir yapıya sahiptir.⁸³ Bektaşi felsefesinde öz farkındalık, hoşgörü, insan sevgisi, dil, din, sınıf ayrımı yapmamak gibi esaslar vardır. “*Bektaşiliğin buyruklarından biri ‘Kendini Bil’ dir*” (Mélikoff, 1993, 49). Dolayısıyla Bektaşilikte bireyin kendini ve çevresini hoşgörüyle algılaması, insanlar arasında ayırım yapmadan yaşaması uygun görülmektedir. Bektaşilerde yaratıcının insan suretine büründüğüne ve ruhun bedenden bedene göçtüğüne dair inanç da yer almaktadır.⁸⁴ Bu esaslar daha sonraki yüzyıllarda Bektaşiliğin “asilik” veya “sapkınlık” olarak görülmesine sebebiyet verecektir. Son olarak Bektaşiliğin karışım olarak görülmesinde önce Ahilik merasimlerinin tarikat içine dâhil olması, daha sonra Hurûfî ve Kızılbaş akımlarının da Bektaşiliğe sızmasının etkisi olmuştur.

Tarikatın Anadolu ve özellikle Balkan fetihlerinde önemli rol oynamasının sebeplerinin başında Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren kurduğu iyi ilişkiler yer almaktadır. Bu hususta tarikat lideri olarak dinî önderlik yapan babaların aynı zamanda siyasi liderler olmaları önemlidir. Balkanlar'da Türk varlığı konusunda üzerinde durulan Sarı Saltuk da babaların dinî vasıflarına ek olarak siyasi liderler olarak görülmesine örnek gösterilebilir. Nitekim Osmanlı'nın beylik zamanından itibaren

⁸¹ Vilayetname'de Hacı Bektaşın hayatına dair anlatılar yer almaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz.

⁸² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Mélikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Cem Yayınevi, s.218.

⁸³ Mélikoff “*inançlar karışımı*”, “*göçebe halkların dini*”, ayrıca “*Türklük olgusu*” gibi tabirlerle Bektaşiliğin karışıma sahip yapılarına atıfta bulunmuştur. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Mélikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Cem Yayınevi, s. 24-30-41.

⁸⁴ Burada bahsedilenler yaratıcının beşer suretine bürünmesi esası (*tecelli esası*), “*görünümlerin sayısız çokluğu ve değişime uğraması*” durumu (*tenasüh esası*) olarak açıklanmaktadır (Mélikoff, 1993, 109).

babalar Osmanlı'ya Türkmen nüfusun desteklerini sağlamışlardır. Mélikoff ilk Osmanlı Sultanları ile Bektaşilerin aynı sosyal çevre ve Türkmen boylarına mensup olduğunun altını çizerek, kurulan iyi ilişkinin temelini işaret etmektedir. Aşıkpaşazade'nin işaret ettiği ve Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarındaki sosyal yapıyı oluşturan 4 zümrenin⁸⁵ ortaya çıkışında da şüphesiz ki bu ilişkinin izleri vardır. En nihayetinde Osmanlı'nın daimi ordusunu teşkil edilen Yeniçeri Ocağı'nın da Bektaşiler'e bağlanması bahsedilen ilişkinin kanıtı niteliğindedir. Bektaşilik Osmanlı sosyal yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş, özellikle Balkanlar'daki etkin faaliyetleriyle oradaki yerlerini de almaya başlamışlardır.⁸⁶ 16. yüzyılda ise Balım Sultan'ın tarikat lideri olmasıyla beraber Bektaşiliğin 2. safhası olarak tanımlanabilecek dönemi başlamıştır. Bu dönem Bektaşiliğin şekillenmesi ve kurumsallaşması hususunda önem arz etmiş, Balım Sultan ise Hacı Bektaş'tan sonra 2. pîr olarak kabul edilmiştir.⁸⁷

Bektaşilik Türk halk edebiyatının şekillenmesinde etkili tarikatlardan biri olarak anılmaktadır. Bu duruma ek olarak diğer tarikatlara nazaran özellikle Mevlevilik ile beraber güzel sanatlar ve müziği aktif olarak merasimlerinde kullanan bir tarikat olarak öne çıkmaktadır. Merasimlerinde bağlama, saz (veya kopuz) eşliğinde okunan nefes ve deyişler, bir nevi müzik ve şiiri kullanarak dervişlerin dünya görüşlerini, felsefelerini aktardıkları bilinmektedir. Bu sebeple Mevlevilerde neyin konumunu Bektaşilerde saz karşılamaktadır. Bektaşiler de Mevleviler gibi semâ yapmakta, müziği dinî duyguları perçinlemek ve huşu bulmakta bir araç olarak kullanmaktadır. Bektaşî semâları Fatiha suresinin okunmasıyla başlayarak, Hz. Muhammet ve Ehl-i Beyt'in anılmasının ardından, Gülbak⁸⁸ okunarak devam etmekte ve nihayetinde

⁸⁵ Bu 4 zümre Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Abdâlan- Rum, Bacıyân-ı Rum'dur. Bu zümreler sırasıyla savaşı sınıfı, zanaatçı sınıfı, dinî sınıfı ve kadın topluluğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Mélikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Cem Yayınevi, s.205.

⁸⁶ Türklerin Balkanlara girişinde belki de en önemli şahsiyet olan Sarı Saltuk'un da kesin olmamakla beraber Bektaşî dervişi olduğu yönünde anlatılar mevcuttur.

⁸⁷ Balım Sultan'ın hayatıyla ilgili yazılı kaynakların azlığından dolayı hayatı ve tarikatı hangi esaslara göre şekillendiği tam olarak aydınlatılmış değildir. Yazılı kaynak eksikliğinin ise tarikat içinde sözlü aktarımın güçlü bir gelenek olması muhtemeldir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 12 (Son Erişim Tarihi: 04.04.2022)

⁸⁸ "Tarikat meclislerinde, bazı dinî ve resmî törenlerde belli bir makam veya eda ile okunan dua" (Uzun, 1996).

müzik eşliğinde semâya başlanmaktadır. Semâ mürşide/dedeye saygı sunarak başlanmaktadır. Semâ sırasında müziğe uygun salınımlar yapılmakta, kollar ileri doğru savrulup sonra göğüste birleştirilerek daire şeklinde dönmek suretiyle gerçekleştirilmektedir.⁸⁹ Bektaşî semâlarında en dikkat çekici noktalardan bir tanesi de kadın ve erkeklerin bir arada merasimde bulunmalarıdır.

Balkanlarda özellikle Makedonya ve Arnavutluk'ta oldukça etkili olan Bektaşîlik, pek çok tarikat gibi varlıklarını tekkeler ile sağlamlaştırmıştır. “*Makedonya’da tarihi vesikalara dayanarak Bektaşîlerin tekke kuruluşları 17. yüzyılın ikinci yarısında başlamış, en aktif oldukları dönemler de 18. yüzyılın ikinci yarısı ve 19. yüzyılın ilk yarısı olmuştur*” (Aksoy, 2018, 160). Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk, Bosna Hersek, Kosova ve Makedonya’da Bektaşî tekkelerine rastlamak mümkündür. Makedonya’da Ali Baba Tekkesi, Hacı Baba Tekkesi, Hamza Baba Tekkesi, Hıdır Baba Tekkesi, Hüseyin Baba Tekkesi, Karaca Ahmet Tekkesi, Mustafa Baba Tekkesi, Harabati Baba Tekkesi, Süleyman Baba Tekkesi, İsmail Baba Tekkesi, Bogovin Tekkesi, Koyun Baba Tekkesi şeklinde sıralanabilmektedir.⁹⁰

3. Buhurizade Mustafa İtrî ve Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye

Türk müziğinin kendine has sistem ve kaideleri, öğretimde de farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Meşk etmek, meşk usulü vb. şekillerde kullanılan meşk terimi ise Türk müziği eğitiminin önemli bir parçası olmuştur. Esasında ‘yazı alıştırmaları’ manasına gelen ve müziğin de hat sanatından ödünç aldığı meşk terimi, bazı hüner ve sanatların öğrenimini tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Meşk etmek, söz konusu hüneri bol tekrar ile pekiştirmeyi ifade etmektedir. Müzikte hayli önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan meşk, yalnızca çalgıyı, tavrı ve teorik bilginin öğrenilmesini değil aynı zamanda repertuarın öğrenilmesini de

⁸⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Kafkasyalı, A. (2016). Türkistan'dan Balkanlara semâ/h: Köken, Figür ve Ritüel Ortaklığı. içinde M. S. Kafkasyalı (Ed.), *Balkanlarda İslâm: Türkistan'dan Berraklığa*, TİKA, s.126.

⁹⁰ Bektaşî Teekkeleri'nin tam listesi için lütfen bkz. Gülçiçek, A. D. (2000). Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi Bektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (16), 201-222.

kapsamaktadır.⁹¹ Dolayısıyla Türk müziği eğitiminde meşk geleneği önemli bir yer kazanmıştır. Bu gelenek içinde kimi besteciler ön plana çıkmıştır. İtrî de bu bestecilerden biridir. Besteleme tekniği, eser çeşitliliği, estetik özgünlüğü ve icra repertuarlarının çeşitlenmesine olan katkısı sebebiyle İtrî, asırlardır hafızalardaki yerini korumuştur.⁹²

Rauf Yekta, Yılmaz Öztuna, Nuri Özcan, Ekrem Karadeniz, Ruşen Ferit Kam gibi isimlerin İtrî hakkında ilk ve önemli çalışmalara imza atmış olmalarına rağmen,⁹³ besteci hakkındaki çalışmalar devam etmektedir. İtrî hakkında kaynaklara göre değişen bilgilere rastlamak mümkündür. Buna sebebiyet veren etmenlerden biri de İtrî adının bir mahlas olması ve birbirine yakın dönemlerde bu mahlasla anılan birden fazla şahsiyetin bulunmasıdır.⁹⁴ İtrî'nin, döneminin diğer şair ve bestecileriyle temasta bulunduğu bilinmektedir. Bunlar içinde Nasrullah Efendi, Siyahi Ahmet Efendi ve muhtemelen Hafız Post, Derviş Ömer Efendi, Kasımpaşalı Koca Osman Efendi gibi önemli şahsiyetler vardır.⁹⁵ Nitekim Hafız Post'la sahip olduğu tavır benzerliği onun öğrencisi olma ihtimalini arttırmaktadır.⁹⁶ Bunların dışında Öztuna, İtrî'nin Küçük İmam lakabıyla da bilinen Mehmet Efendi'nin öğrencisi olduğunu kesinliğini belirtmektedir.⁹⁷ Behar ise İtrî'nin Koca Osman Efendi'nin öğrencisi olduğunu aktarmaktadır.⁹⁸

⁹¹Detaylı bilgi için lütfen bkz. Behar, C. (2019). Aşk Olmayınca Meşk Olmaz; Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁹² Detaylı bilgi için lütfen bkz. Tokaç, M. S. (2018). *Buhurizade Mustafa Efendi (İtrî)'nin Eserlerinin Dönemsel Olarak Müzikal Kompozisyon ve Usul Açısından Karşılaştırılarak İncelenmesi* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, s. 23.

⁹³ Bu hususta sayılabilecek başlıca çalışmalar şunlardır; Yekta, R. (1922). Mebahis-i Musikiyye - İtrî. Tevhid-i Efkâr, nr.247-3245 s.3.

Kam, R. F. (2012). İktibas Büyük Bestekârimız İtrî Hakkında. Türk Edebiyatı, 34-35.

⁹⁴ Rüşti Şardağ'ın işaret ettikleri içinde Acem kökenli bir şair, Abdülkerim Efendi yer almaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Tokaç, a.g.e. s.23.

⁹⁵ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Tokaç a.g.e. s. 24.

⁹⁶ Öztuna Hafız Post, Kasımpaşalı Koca Osman Efendi, Derviş Ömer Efendi gibi isimlerin ölüm tarihini düşürmesinden dolayı İtrî'nin hocaları olma ihtimallerinin üzerinde durmaktadır. Öte taraftan bu şahsiyetlerin İtrî ile muhtemel alakalarına dair bilgiler sunmaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.9.

⁹⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, a.g.e. s.15.

⁹⁸ Behar, Kartemiroğlu'dan aktardıklarına karşılık, Es'ad Efendi'nin Atrabü'l Asar'da İtrî'nin Koca Osman Efendis'nin öğrencisi olduğu hakkında bir şey demediğini Behar, C. (2010). Şeyhülislam'ın

Asıl adı Mustafa olan Buhurizade Mustafa İtrî Efendi'nin eğitim hayatına dair detaylı bilgiye sahip olmamakla birlikte, mektepten sonra bir müddet medreseye devam etmiş, akabinde de Enderun'da müzik eğitimini tamamlamış, özel hocalardan çeşitli dersler almış, Yenikapı Mevlevihanesi'nde Mevlevi müziği ve tasavvuf hakkında donanım kazanmış olması muhtemeldir.⁹⁹ Nitekim şair ve müzisyenlerin Mevlevilerin arasından çıkması Mevleviliğin esasları göz önüne alındığında şaşırtıcı değildir. Yenikapı Mevlevihanesi'nde Mevlevi müziğini öğrenmiştir. Bununla birlikte Öztuna, İtrî'nin 5 şeyh zamanında Yenikapı Mevlevihanesi'ne devam etmiş olduğu belirtir.¹⁰⁰ Kaya ve Küçük'ün aktardıklarına göre de İtrî Câmî Ahmed Dede'nin dervişlerindendir.¹⁰¹

Eldeki arşiv vesikalarına göre sarayda, hem Harem-i Hümayûn'da hem de Enderun'da müzik hocalığı yapmış olduğu düşünülmektedir. Cem Behar ise İtrî'nin bizzat padişah huzurunda fasıllar icra ettiğini aktarmaktadır.¹⁰² IV. Mehmet ile birlikte Edirne'de de bulunduğu, hatta orada da bir evi olduğu arşiv vesikalarından anlaşılmaktadır.¹⁰³ Kaldı ki IV. Mehmed döneminde ser-hânende olarak hizmet verdiği bilinmektedir.¹⁰⁴ Babasının buhur ticareti yapma ihtimali üzerine Buhurizade, İtrî mahlasını da çiçekçilik ve meyve yetiştiriciliği yaptığı için kullandığı düşünülmekle beraber, bu savlar kesin olarak kanıtlanmış değildir.¹⁰⁵ Arapça, Farsça ve edebiyata hâkim olan

Müziği: 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musıkisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabül'-Asar'ı. İstanbul: YKY.

⁹⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.4.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna a.g.e. s.12.

¹⁰¹ Kaya, B. A., & Küçük, S. (2011). Defter-i Dervîşân Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, s.19.

¹⁰² Behar, C. (2010). Şeyhülislam'ın Müziği: 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musıkisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabül'-Asar'ı. İstanbul: YKY, 96.

¹⁰³ Kayıt alınmış maaş, hediye ve çeşitli ödemeler İtrî'nin saray hayatı hakkında bilgi sunmaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 16-17.

¹⁰⁴ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Uruş, D. (2013). *Ali Rıfat Çağatay'ın Koleksiyonunda Bulunan Nayi Osman Dede'nin Uşşak ve İtrî'nin Segâh Ayin-i Şeriflerinin Edisyon Kritiği* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi, s. 79.

¹⁰⁵ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Tokaç, M. S. (2018). *Buhurizade Mustafa Efendi (İtrî)'nin Eserlerinin Dönemsel Olarak Müzikal Kompozisyon ve Usul Açısından Karşılaştırılarak İncelenmesi* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, 24.

Itrî, Tezkire-i Salim'deki ifadelerle göre divan da yazmıştır ancak Itrî divanı günümüze kadar gelmemiştir.¹⁰⁶ Yenikapı ve Galata Mevlevihanesi'nde birçok müzisyen yetiştirmiş olan Itrî, IV. Mehmed dışında Gazi Giray Han'ın da beğenisini kazanmıştır. Kimi kaynaklara göre 1630-1640 yılında doğmuş olduğu tahmin edilen Itrî'nin, 1640-1712 arası yaşamış olduğu genel görüşte kabul edilmektedir. Kendi döneminden sonra Türk müziğinde bir tavır değişiminden bahsetmenin mümkün olduğu Itrî'nin mezarı ise net olarak bilinmemektedir.¹⁰⁷

Güfte mecmualarında na't, gazel, muamma, tahmis, nazire ve hece vezniyle yazdığı türkülere rastlanmaktadır. Hem dinî hem de din dışı müzikte hemen her türde eser örneği veren besteci, Türk müziğine yön vermiştir. Eserlerinde sade, ifadesi kuvvetli ve hatırdakalıcı melodiler kullanan Itrî'nin döneminden sonraki müziği, özellikle tavır bakımından etkilediğini söylemek mümkündür. Kendi güftelerinin yanı sıra Fuzulî, Şehrî, Nâbî gibi şairlerin eserlerini de bestelediği görülmektedir. Neva Kâr, din dışı eserleri arasında en bilineni olmakla beraber, Hafız Şirazi'nin gazeli üzerine bestelediği bu eser, terennüm yerine güfteyle başlaması yönünden de diğerlerinden ayrılmaktadır. Hisar, Bestenigâr ve Buselik Beste ile Hisar Ağır Semaî, Segâh Yürük Semaîleri Türk müziğinin seçkin örnekleri arasındadır.¹⁰⁸ Segâh Tekbir, Segâh Salat-ı Ümmiye, Mâye Cuma Salat-ı, Dilkeş Haveran Gece Salâsı cami müziği eserlerindendir. Segâh Ayin ve Rast Nat ise tekke müziği eserleri arasındadır.¹⁰⁹

Dinî eserlerinin yanı sıra bir takım uygulamalarda da etkili bir şahsiyet olduğu yönünde rivayetler mevcuttur. Öyle ki teravih sırasında makam değiştirme kurallarının veya müezzinlerin uyguladığı bir takım kaidelerin Itrî tarafından belirlenmiş olduğu rivayet edilmektedir. Bestelediği Na't-ı Mevlana(Rast Nat) ve Segâh Mevlevî Ayini Mevlevi ayinlerinin en önemlilerindendir.

¹⁰⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Mert, T. (2012). 17. Asrın Üçüncü Çelebisi Buhurizade Mustafa Çelebi. Türk Edebiyatı Dergisi "Vefatının 300. Yılında Buhurizade Mustafa Itrî ve Türk Müziğinin Meseleleri", 40(469), 8-12.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Tokaç a.g.e.

¹⁰⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 13 (Son Erişim Tarihi:24.08.2022)

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). Itrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.33-35.

Itrî'nin tavır ve yaklaşımları öğrencileri vasıtasıyla kendinden sonraki nesillere de ulaşma imkânına sahip olmuştur. Başlıca öğrencileri arasında Nazîm ve Ebu Bekir Ağa bulunmaktadır. 1000'i aşkın esere imza attığı¹¹⁰ rivayet edilen Itrî'nin günümüze 42 eseri ulaşmıştır. Bunların içinde 10 adet dinî eser, 32 adet de din dışı eser bulunmaktadır.¹¹¹ Yahya Kemal Beyatlı'nın Itrî'yi anlattığı şiiri ise bestecinin ifade gücünü ve uyandırdığı etkiyi özetlemektedir:

“Büyük Itrî'ye eskiler derler,

Bizim öz mûsıkîmizin pîri;

O kadar halkı sevkedip yer yer,

O şafak vaktinin cihangîri,

Nice bayramların sabâh erken,

Göğü, top sesleriyle gürlerken,

Söylemiş saltanatlı Tekbîr'i.

[...]

Mûsıkisinde bir taraftan dîn,

Bir taraftan bütün hayât akmış;

Her taraftan, Boğaz, o şehráyîn,

Mâvi Tunca'yla gür Fırât akmış.

Nice seslerle, gök ve yerlerimiz,

Hüznümüz, şevkimiz, zaferlerimiz,

Bize benzer o kâinât akmış.

¹¹⁰ Es'ad Efendi Atrabü'l-Asar'da Itrî'nin 1000 aşkın eseri olduğunu yazmıştır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Behar, C. (2010). Şeyhülislam'ın Müziği: 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musıkisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Asar'ı. İstanbul: YKY, s.115.

¹¹¹ Eserlerin tam listesini Yılmaz Öztuna vermiştir. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). Itrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.48-51.

*Çok zaman dinledim Nevâ-Kâr'ı,
Bir terennüm ki hem geniş, hem şûh:
Dağılırken "Nevâ"nın esrârı,
Başlıyor şark ufuklarında vuzûh;
Mest olup sözlerinde her heceden,
Yola düşmüş, birer birer, geceden
Yürüyor fecre elli milyon rûh. ”¹¹²*

3.1. Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye

Tekbir Allah'ı anmak ve yüceltmek manasına gelmektedir. “*Bayram hutbeleri ve Kurban Bayramı günleri farz namazlardan sonra ve Kur'an hatimleri sırasında sûreler arasında cemaatin de katılmasıyla okunmaktadır*” (Turabi & Koca, 2017, 89). Namaz başta olmak üzere pek çok ibadetin tamamlayıcı unsuru olan tekbir, yaratıcının yüceliğini anmak üzere günlük hayata geçmiş, kültür içinde yerini almıştır.¹¹³ İtrî'ye atfedilen Segâh Tekbir ise günümüzde kurban ibadeti başta olmak üzere, asker uğurlama ve evlilik gibi merasimlerin kimi kısımları, bayramlar ve mevlitlerde pek çok toplumsal olayda okunan ve hatta çoğu zaman okunması norm kabul edilen eserlerden biridir. Segâh Tekbir'in birey üzerindeki etkisi, İslam coğrafyasında farklı toplumlarca benimsenmesini kolaylaştırmış, dinî ve gündelik yaşamın temel taşlarından biri haline gelmiştir. Kalkandelen'de yapılan kişisel görüşmelerde Segâh Tekbir'in kişide uyanma, uyarılma, huşû hissiyle beraber ferahlama hissiyatı sağladığı büyük çoğunlukla kayda geçirilmiştir.¹¹⁴ Böylelikle özel günler dışında da, gündelik yaşamda da yerini alan Segâh Tekbir, önemini ve yerini yüzyıllardır muhafaza etmektedir. Segâh Tekbir'i Türk müziğinin en üstün eseri olarak gören Öztuna Tekbir'e dair fikirlerini şu şekilde beyan etmiştir:

¹¹² Şiirin tamamı için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.45-46.

¹¹³ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 9 (Son Erişim Tarihi: 04.05.2022)

¹¹⁴ Kişisel Görüşme 2. (22.08.2022)

Tek cümleden ibaret olan bu eser, büyük bir dinin haşmet ve iradesini, beşer kudretinin en son sınırına ulaşarak, terennüm etmektedir. O kadar kunt, metin, basit şekilde inşa edilmiştir ki, sanatkârın deha cüreti karşısında insan sarsılır. [...] Sanıyorum bu kadar basit bir kompozisyona alınmasının bir sebebi, herkesçe söylenebilmesi içindir.¹¹⁵

Salâlar ise dua veya namaz anlamlarına gelmekte, peygamberi yüceltmek, övmek ve ona selam ve rahmet temenni etmek amacıyla okunan besteleri tanımlamaktadır. Hadislerde peygamberin her adı geçtiğinde ona salavat getirmek tavsiye edilmiş, bu sebeple özellikle Osmanlı'da salavat çekmek, salavat getirmek, salâ vermek gibi isimlerle pek çok salâ metni ortaya çıkmıştır. Selam ve rahmet temenni eden bu metinler, okundukları amaca göre isimlendirilmiştir. Dinî kimliğinin yanı sıra salâlar Türk müziğinde bir formu da tanımlamaktadır. Daha çok cami müzikleri arasında yer alsa da, tekke müziği veya tasavvufi toplantılarda da kullanılan müzikal bir form halini almıştır. Haliyle salâ kullanım alanı geniş, etkinliği yüksek bir formdur.¹¹⁶

Cami salâları arasında Bayram Salâsı, Cenaze Salâsı, Sabah Salâsı, Cuma Salâsı bulunmaktadır. Cami salâları minareden seslendirilmekte, bu yönünde bir ilan niteliği de taşımaktadır.¹¹⁷ Cami salâları çeşitli usullerle notaya alınmış olsa da, uygulamada genellikle bir usule bağlı kalmadan icra edilmektedir. Bu yönüyle serbest usullerde seslendirilen müzikal form olarak tanımlamak mümkündür. Diğerlerinden farklı olarak Cenaze Salâsı, ikiye ayrılmaktadır. İlki, ilan niteliğini taşıyan, ölümün haberini vermek amacıyla müezzin tarafından minareden okunan salâ, diğeri ise cenazenin kabre götürülüşü ve sonrasında seslendirilen salâdır.¹¹⁸ Cenaze salâsının Hatip Zakiri Hasan Efendi'ye ait olduğunu düşünenlerin yanı sıra İtrî'ye ait olduğunu savunan görüşler de mevcuttur.¹¹⁹

¹¹⁵ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 33.

¹¹⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Harmancı, B. İ. (2013). Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri. Rast Müzikoloji Dergisi, s.157-159.

¹¹⁷ Koca, F., & Turabi, A. H. (2017). Cami Musikisi. A. H. Turabi (Dü.) içinde, Türk Din Musikisi El Kitabı (s. 71-103). Ankara. s.83-89.

¹¹⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Harmancı, B. İ. (2013). Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri. Rast Müzikoloji Dergisi, s.165.

¹¹⁹ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Harmancı a.g.e. s. 159.

BAYÂTÎ BAYRAM VE CUMÂ SALÂSÎ

Serbest

Beste: Hatib Zâkiri Hasan Ef.

Koro
Yâ Mev- lâ Al- lah

Solo
Ley- sel i- dü li- men le bi sel ce- did

in- ne- mel i- dü li- men hâ- fe mi- nel va- id

Koro
Yâ Mev- lâ Al- lah

Solo
Ley- sel iy- dü li- men ra- ki- bel ma- tâ- yâ

in- ne- mel i- dü li- men te- ra- kel ha- tâ- yâ

Koro
Yâ Mev- lâ Al- lah

Solo
Ley- sel i- dü li- men ba- sa- tal bi- sât

in- ne- mel i- dü li- men- te zey- ye- de bi zâ- tit tak- vâ

DİLKEŞHÂVERÂN SABAH SALÂSÎ

Serbest

Beste: Hatib Zâkiri Hasan Ef.

Es- sa- lâ- tû ves- se- lâm

a- leyk a- ley- ke

yâ sey- yi- di- nâ yâ Ra- sû- lal- lah
yâ Ha- bi- bal- lah
yâ Ne- biy- al- lah
Hay- rel hal- kil- lah
Nû- ra ar- şil- lah

Al- lah (hi) Al- lah

(lah) (hi) Al- lah Mevlâ Hû D.C.

Nota Örneği 1: Bayram, Cuma ve Sabah Salâları¹²⁰

¹²⁰ Koca, F., & Turabi, A. H. (2017). Cami Musikisi. A. H. Turabi (Dü.) içinde, Türk Din Musikisi El Kitabı (s. 71-103). Ankara, s. 83-85.

HÜSEYİNİ CENÂZE SALÂSI

Serbest

Beste: Hatib Zâkirî Hasan Ef.

The musical score is written on a single staff with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). It consists of six lines of music. The first line is marked 'Solo' and contains the lyrics 'Lâ i lâ he il lal lah' and 'Vah de hu lâ şe ri ke le hü'. The second line contains 'Ve lâ nazî' and 'raleh Muhammedün e minul lâ hi Hakkın vesid kan'. The third line contains 'Al lâ hümme sal li a lâ sey yidi nâ Mu ham me dîn ve a lâ'. The fourth line is marked 'Cumbur' and contains 've a lâ' and 'li Mu ham med'. The fifth line is marked 'Solo' and contains 'vesal lîvesellim a lâ es a di veeş ra finûri ri ce mi il enbiyâ' and 'i vel mürse lîn'. The sixth line is marked 'Cumbur' and contains 'vel ham dü lil lâ' and 'hi rab bil â le min'.

Nota Örneği 2: Cenaze Salâsı¹²¹

Tekke müziğinde ise Salât-ı Kemaliye, Nevbe Salâtı, Hüseyini Büyük Kadirî Salavatı başta olmak üzere pek çok besteli sala bulunmaktadır.¹²²

İtrî'ye ait Segâh Salat-ı Ümmiye ise günümüzde en çok okunan sala olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı tekbir gibi kullanım alanı oldukça geniş olan Salat-ı Ümmiye asker uğurlama, evlilik törenleri, mevlidler gibi toplumsal ve kültürel etkinliklerin çoğunda tekbirin ardından seslendirilmektedir. Anadolu'daki bu kullanım alanlarıyla paralel

¹²¹ Koca, F., & Turabi, A. H. (2017). Cami Musikisi. A. H. Turabi (Dü.) içinde, Türk Din Musikisi El Kitabı (s. 71-103). Ankara, s. 89.

¹²² Daha fazla salâ örneği için lütfen bkz. Harmancı, B. İ. (2013). Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri. Rast Müzikoloji Dergisi, 154-195.

olarak Türk kültürüne aşina olan ve belli ölçüde Türk kültürünün yaşatıldığı İslam bölgelerinde de Segâh Salat-ı Ümmiye'nin benzer kültürel ve toplumsal olaylarda icra edildiği bilinmektedir. Türk müziği formları içinde camiî müziği arasında yer alsa da, tekkelerde, dinî - tasavvufî toplantılarda ve toplumsal, kültürel olaylarda da seslendirilmektedir.¹²³ Öztuna Salat-ı Ümmiye için şu notu düşmektedir:

*Tekbir'e nispetle daha uzun ve sanatlıdır, biraz tasannu vardır. Kutsal eşyanın, bilhassa Peygamber'imize ait eşyanın ziyareti sırasında okunmak üzere bestelenmekle beraber, Salat-ı Ümmiye, Tekbir gibi her kutsal törende okunur.*¹²⁴

Öztuna aynı zamanda Salat-ı Ümmiye'nin 1680'den evvel bestelenmiş olduğuna dair fikir beyan etmektedir.¹²⁵

Salat-ı Ümmiye'nin bestecisi M. Suphi Ezgi'ye göre Hatib Zakiri Hasan Efendi olsa da eser, geniş çevrelerce İtrî'ye atfedilmekte ve bu görüş kabul edilmektedir.¹²⁶ Halil Can ve M. Ekrem Karadeniz ise eserin 43 zamanlı olup kendi içinde bir yapısı olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye, genellikle belirli bir usulde bestelenmiş dinî müziklerin yanı sıra, usulleri belli olmayan veya usulsüz olarak bestelenmiş ancak yüzyıllardır belli bir kaide içinde söylenegelen dinî eserlerin de en yaygın örneğini teşkil etmektedir.¹²⁸ Salat-ı Ümmiye dinî alanlarda genellikle cemaat tarafından koro halinde okunmaktadır.

¹²³ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 14 (Son Erişim Tarihi 04.05.2022)

¹²⁴ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Öztuna, Y. (1987). İtrî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.34.

¹²⁵ Evliya Çelebi'nin seyahat notlarından hareketle bu fikri yazmıştır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. a.g.e. s.38-39.

¹²⁶ Bu görüşün altında eserin tavır açısından İtrî'ye ve onun eserlerine daha yakın olduğu düşüncesi yer almaktadır. Ezgi ise görüşünü Hatip Zakiri Hasan Efendi'nin öğrencisine ait bir manzumeye dayandırmaktadır. Detaylı bilgi için lütfen bkz. Ezgi, S. (1935). Nazeri Ameli Türk Musikisi (Cilt II). İstanbul: Kâatçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi.

¹²⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. URL 15 (Son Erişim Tarihi 03.05.2022)

¹²⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Gönül, M. (2012). Buhurizade Mustafa İtrî Efendi'nin Segâh Bayram Tekbiri ve Salat-ı Ümmiyesi için Usûl Terkibleri. *İstem*, 10(20), 156.

SERBEST BUHÛRÎZÂDE M.İTRÎ EF.

AL LÂ - HÜ EK - BER AL LÂ - HÜ EK BER LÂ İ - LÂ - HE İ LALLÂ -
HÜVAL - LÂ - HÜ EK BER AL - LÂ - HÜ EK BER VE LÜL LÂ - HİL HAMD

Nota Örneği 3: Segâh Tekbir¹²⁹

AKSAKSEMÂÎ EVFERÎ
NÎM EVSAT
AKSAKSEMÂÎ
♩ = 96 30"

BUHÛRÎZÂDE M. İTRÎ EF.

AL-LÂ-HÜM-ME SAL-LÜ A-LÂ SEY-Yİ-Dİ-NÂ MU-HAM-ME-DİN İN-NE-BİY-YİL
ÖM-MİY-Yİ VE A LÂ Â - LÜ - Hİ VE SAH-Bİ - Hİ VE SELİM

Nota Örneği 4: Segâh Salat-ı Ümmiye¹³⁰

Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye'ye dair nota örneklerini 2 temel çerçevede toplamak mümkündür. Kimileri belli bir usulde yazmayı tercih ederken, usulsüz örnekleri de mevcuttur.

¹²⁹ URL 23 (Son Erişim Tarihi: 12.08.2022)

¹³⁰ URL 23 (Son Erişim Tarihi: 12.08.2022)

SEGÂH SALÂT-I ÜMMİYE

Serbest İtrî

SEGÂH TEKBİR

Serbest Beste: İbrî
Güfte: ?

Nota Örneği 5: Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye¹³¹

Söz konusu eserlerin Türk müziğinin kaidelerine göre tasarlandığı ve yüzyıllardır bu şekilde icra edildiği unutulmamalıdır. Türk müziği meşk usulüyle sistemleşmiş bir müzik olması sebebiyle, repertuvar besteci ve icracılar aracılığıyla nesilden nesle aktarılacak günümüze ulaşmıştır. Bu sebeple söz konusu eserlerin de farklı yazımlarıyla karşılaşmak olağandır. Nitekim icra hususunda da aynı çeşitlilik söz konusu olmakla beraber, çeşitlilikler genellikle ufak nüanslar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki Anadolu'daki icralarda genellikle benzer tavır ve nağmeler göze çarpmaktadır.

¹³¹ Koca, F., & Turabi, A. H. (2017). Cami Musikisi. A. H. Turabi (Dü.) içinde, *Türk Din Musikisi El Kitabı* (s. 71-103). Ankara, s.90 – 91.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

4. Veri Analizi ve Yorumlanması

Yapılan anket çalışmasında, bireylerin söz konusu eserleri tanıma durumu ve eserler üzerinden ne derece benimsedikleri ölçülmeye çalışılmıştır. Anket soruları buna göre hazırlanmış olup, ek olarak eserler üzerinden farklı kültürlere yakınlık kurup kurmadıkları da irdelenmiştir.

Anketin ilk sorusu bireylerin Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye eserlerini tanıyıp tanımadıkları üzerinedir. Bunun sonucunda anket yapılan kadın ve erkeklerde %100 oranında ‘evet’ yanıtı alınmıştır. Ek olarak saha notları ve görüşmelere dayanarak bölgedeki Müslüman popülasyonun yaş ve cinsiyet fark etmeksizin bu eserleri bildiği sonucuna varılmıştır.

Soru 1.1.’e yani; eserleri ilk olarak nerede duyduklarına dair soruya erkek katılımcıların %79,5’i, kadın katılımcıların %57,5’i cami yanıtını vermiştir. Kadın ve erkek katılımcıların cevaplarındaki yüzde farklılığının sebebi, cinsiyet rollerinin sosyal yaşamdaki konumu olduğu düşünülmektedir. Nitekim kadınların dinî ve sosyal olarak cami ve yakınlarında bulunma durumları oran olarak erkeklere nazaran daha azdır. Erkeklerin %34’ü ve kadınların %45’i aynı soruya ‘ev’ yanıtını vermiş, nitekim bu yanıt da cinsiyet rollerinin sosyal hayatın yapılanmasına olan etkisini gözler önüne sermiştir. Hâlihazırda kadınlar erkeklere oranla evde daha fazla vakit geçirmekte, kimi sosyal toplanmalarda erkek ve kadınlar için ayrı mekânlar tercih edilmektedir. Erkeklerin %24,24’ü bu soruya teravih, hatim merasimi ve diğer dinî merasimler olarak yanıtlarken, bu oran kadınlarda %10’dur. Bölgede hala faal olan tekkeler olduğu saptanmış, bunun dışında küçük çocukların dinî eğitimleriyle ilgilenen merkezlere de medrese denildiği tespit edilmiştir. Erkeklerin %6,12’si bu soruya tekke yanıtını verirken, %4,08’i medrese olarak yanıtlamıştır. Aynı oran kadınlarda ise %10’dur. Bölge halkıyla yapılan görüşmelerde, Müslümanların Türkiye ile bağlarını koparmak istemedikleri ve geçmişte zaman zaman kendi imkânlarıyla Türk kanallarına ulaştıkları tespit edilmiş olup, günümüzde bununla ilgili hiçbir sıkıntı yaşamadıkları, dolayısıyla Türk medyasına aşina oldukları saptanmıştır. Bu sebeple

aynı soruya erkeklerin %4,08'i, kadınların ise %5'si televizyon yanıtını vermiştir. Bu soru dâhilinde, diğer cevaplarla örtüşmeyen tek bir veri vardır: Kadınların %2,5'i herhangi bir mekân veya olay belirtmemiş, soruya 'kendimi bildim bilelim' şeklinde yanıt vermeyi tercih etmiştir. Yine kadınlarda sosyal cinsiyet rollerinden mütevellit %5 oranında 'sosyal kadın toplanmaları' yanıtı mevcuttur.

Anketin 1.2. sorusu katılımcıların bu eserleri hangi merasimlerde veya mekânlarda dinlediklerini değerlendirmek üzere düşünülmüştür. Bu soruya erkeklerin %97,87'si, kadınların ise %85'i 'dinî merasim' yanıtını vermiştir. Dinî merasimler dışında erkeklerin %16,32'si, kadınların ise %67,5'i aynı soruya 'sosyal toplanmalar' yanıtını uygun bulmuştur. Sosyal toplanmalar erkekler için genellikle düğün, sünnet düğünü, mevlit gibi merasimleri kapsarken, kadınlar için düğünler ve hatimler haricinde ev toplantıları, okuma günleri, babinaları¹³² ifade etmektedir. Mekân bilgisi olarak erkeklerin %38,77'si dinî mekânlar yanıtını verirken, kadınların %40'ı cami, %12,5'i tekke-medrese yanıtını vermiştir. Bu noktada kadınların cami dışındaki dinî kurumlarla daha alakalı oldukları gözlemlenmiştir. Erkeklerde %2,04 ve kadınlarda %2,5 oranında 'üniversite yanıtı verilmiştir.

1.3. soru katılımcıların söz konusu eserleri başka bir bölge veya ülkede dinleyip dinlemediklerini öğrenmek amacıyla sorulmuştur. Bu soruya erkeklerin %97,95'i 'evet' yanıtını verirken, %2,04'ü 'hayır' yanıtını vermiştir. Kadınlarda ise %92,2 'evet' yanıtı, %7,5 'hayır' yanıtı alınmıştır. Bu durumda katılımcıların büyük çoğunluğu söz konusu eserleri Kalkandelen dışında da dinledikleri tespit edilmiştir.

1.4. soru ise bir önceki soruyla alakalı olup, katılımcılardan bölge veya ülkeleri talep etmektedir. Erkekler katılımcıların %73,46'sı çeşitli Balkan ülkeleri, %57,14'ü Türkiye, %16,32'si Avrupa ve %16,32'si Arap ülkelerinde söz konusu eserleri dinlediklerini belirtmiştir. Kadınların ise %65'i Türkiye, %55 Balkan ülkeleri, %10 Avrupa, %5 Arap ülkeleri ve %2,5 ile Amerika Birleşik Devletlerinde dinledikleri yanıtını vermiştir.

¹³² Babina; kadınların katılımıyla gerçekleştirilen bir çeşit mevlit ve toplanma günüdür. Esasında yeni doğan bebeğin mevlidi ve kutlaması olan babinalar, yalnızca kadınlar arasında gerçekleştirilmektedir.

Anketin buraya kadar olan kısmı katılımcıların söz konusu eserlerle olan tanışıklık durumlarını öğrenmek ve hâlihazırda eserlerin seslendirildiği merasim ve mekânlar hakkında bilgi toplamaktır.

2.soru katılımcıların söz konusu eserlerin kompozisyon oluşlarına dair bilgilerini öğrenmektedir. Erkeklerin %51,2'si kompozisyon olduğuna dair bilgisi olduğunu söylerken, %48,97'si bu konuda bilgi sahibi olmadıklarını belirtmektedir. Kadınların ise %30'u böyle bir bilgiye sahip olduğunu belirtirken, %67,5'i bilmedikleri yönünde yanıt vermiştir.

2.1. soruda katılımcıların söz konusu eserlerin bestecisi hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları irdelenmiştir. Erkeklerin %30,61'i eserlerin bestecisini bildiğini söylemiş, %53,06'si eserlerin kompozisyon olduğunu bildiklerini ancak bestecisini bilmediklerini belirtmiştir. Aynı soruya kadınların %15'i olumlu yanıt verirken, %70'i besteciye tanımadıklarını beyan etmişlerdir. Anket sonrasında yapılan görüşmelerde bu soruya 'evet' yanıtı verenlerle bilhassa görüşülmüş ve bestecinin kim olduğunu sorulmuştur. Her katılımcı farklı isimler zikretmekle beraber İtrî yanıtına rastlanmamıştır.

Anketin 3. sorusu söz konusu eserlerin katılımcılar tarafından benlik duygusundaki karşılığını öğrenmek amacıyla tasarlanmıştır. Bu nokta eserlerin katılımcılara millî kimliklerinin bir parçası olup olmadığı sorulmuştur. Erkeklerin %79,59'u bu soruya 'evet' yanıtı verirken, %16,32'si hayır yanıtı vermiştir. Kadınlarda ise %80 'evet' yanıtı, %22,5 ise 'hayır' yanıtı oluşturmaktadır. Kadınların %2,5'i ise millî değil dinî kimliklerinin bir parçası olarak gördüğünü belirtmiştir.

4. soruda söz konusu eserlerin katılımcılar tarafında başka bir kültür veya milllete çağrışma sebebiyet verip vermediği hedeflenmiştir. Erkeklerin %71,42'si çağrışım yaptıklarını söylerken, %26,5'i herhangi bir çağrışım olmadığını belirtmiştir. Kadınların ise %50'si çağrışım yaptığı ve %50'si de çağrışım yapmadığı yönünde ifade vermiştir.

5. soru bir öncekiyle ilgili olup, hangi millet veya kültüre çağrışım yaptıkları öğrenilmeye çalışılmıştır. Erkeklerin %57,14'ü bu soruya Türkler şeklinde cevap

verirken, %12,24'ü Araplar, %2,04'ü İranlılar, %4,08'i genel olarak tüm Müslümanlar ve %4,08'i de 'diğer' yanıtını vermiştir. Bu noktada diğer yanıtının içeriğini Boşnak ve Arnavutlar oluşturmaktadır. Kadınlarda ise %35 oranında Türkler, %25 oranında Araplar, %2,5 İranlılar ve %2,5 Arnavutlar yanıtı yer almaktadır.

Anketin 5 ve 6. sorusu birbiriyle yakın olup eserlerin spesifik olarak Osmanlı veya Türkiye'ye karşı yakınlık uyandırıp uyandırmadığı irdelenmiştir. Bu soruda katılımcıları 1'den 5'e bir skala sunulmuş ve katılımcılardan 1 değeri 'kesinlikle yakınlık uyandırmıyor' olarak değerlendirilmesi istenmiştir. Söz konusu eserleri dinlerken katılımcıların Osmanlıya karşı yakınlık kurma dereceleri şu şekildedir: Erkeklerin %67,4 Osmanlıya kesinlikle yakınlık uyandırdığını belirtirken, %18,6'sı yakınlık uyandırdığını, %12,24'ü kararsız kaldığını, %2,04'ü yakınlık uyandırmadığını ve %2,04'ü kesinlikle yakınlık uyandırmadığını belirtmiştir. Kadınlarda ise %70 kesinlikle yakınlık uyandırdığını söylerken, skalanın diğer seçenekleri için oran %7,5 olarak dağılmıştır.

Söz konusu eserlerin Türkiye'ye karşı bir yakınlık hissi uyandırıp uyandırmadığı yönündeki beyanlar da şu şekildedir: Erkeklerin %61,22'si kesinlikle yakınlık uyandırdığını belirtirken, %16,32'si yakınlık uyandırdığını, %8,16'sı kararsız kaldığını, %4,08 yakınlık uyandırmadığını, %10,20'si ise kesinlikle yakınlık uyandırmadığını söylemiştir. Kadınlardaki oranlar bir önceki soruyla paralellik göstermiş, kadın katılımcıların %70'i kesinlikle yakınlık uyandırdığını beyan ederken, skalanın diğer dereceleri için oran %7,5 şeklinde dağılmıştır.

7. soru için erkek katılımcıların %87,67'si Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı olarak gördüklerini söylerken, %14,28'si bu soruya hayır yanıtını vermiştir. Kadınların ise %87,5'si soruya 'evet' yanıtını verirken, %10'u hayır ve %2,5'i de belki yanıtını vermiştir.

Erkek katılımcıların %57,14'ü Arnavut kökenli olduklarını, %42,85'i Türk kökenli olduklarını belirtmiştir. Kadınların ise %57,5'i Türk kökenli, %42,5'i de Arnavut kökenlidir.

4.1. Verilerin Yorumlanması ve Tartışma

Yapılan ankette erkek ve kadınların verdiği cevapların tamamında genel manada bir tutarlılık gözlemlenmekle beraber, söz konusu eserler üzerinden kültürel yayılım ve kalıcılık hususunda da belli çıkarımlar yapılmıştır. Öncelikle anket ve görüşmelerden aldığımız dönüşler Müslüman olan hemen herkesin her iki eseri de tanıdığı yönündedir. Buna ilave olarak sahadaki deneyimler bölgedeki Müslümanların dinî eğitime son derece önem verdiği, dinî ve buna bağlı olarak sosyal normları yeni nesillere aktarma konusunda sistematik ve tutarlı bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Bu sebeple söz konusu eserleri bilmemenin mümkün olmadığı yönünde beyan vermişlerdir.¹³³ Esasında bu durum daha sonra tekrarlarla karşımıza çıkacak olan aktarım meselesini ortaya koymaktadır. Bu durumda nesiller arası aktarım mevcuttur, birey doğduğu andan itibaren dünyasına dair tüm algısı gibi söz konusu eserleri de kültürlenme yoluyla öğrenmektedir.¹³⁴ Nitekim bu noktada Merriam'ın sözleri akla gelmektedir:

Müzik öğrenimi bir bakıma sosyalleşme sürecinin bir parçasıdır ve eğitim üzerinden gerçekleşebilmektedir. Bir babanın oğluna bir çalgıyı nasıl çalacağını [ya da bir müziği] öğretmesi bu duruma örnek gösterilebilir; ki burama çırak sistemiyle ilerleyen bir eğitim mevcut olacaktır. Ve bütün bunlar kültürel sürecin bir parçasıdır.

(Merriam, 1980, s. 146)

Genele bakıldığında katılımcılar söz konusu eserlerle ilk olarak aile ortamında tanışmış ve yoğunlukla camilerde seslendirildiğine şahit olmuştur. Yapılan görüşmeler neticesinde, okul çağından itibaren çocukların dinî eğitim için çeşitli kurumlara gönderildiği, ailelerin de genel olarak dine bağlı bir yaşam sürdüğü tespit edilmiştir. Görüşme katılımcılarından birkaçı söz konusu eserler için bebeklikten itibaren

¹³³ Kişisel Görüşme. (22.08.2022)

¹³⁴“Doğuştan başlayarak edinilen kültürün ışığı altında diğer insanların davranışlarını yorumlayan birey, ona göre bir davranış şekli tutturur. Böylece, bulunduğu kültürün bir parçası olur. Her kültür, varlığını sürdürebilmek için, bireyleri kendi ortamına uyabilecek bir biçimde yaşama hazırlar. Söz konusu uyum, yavaş yavaş gerçekleşir ve ömür boyu sürer. Bireyin, yaşadığı kültürdeki özellikleri kazanmasına ve ait olduğu kültüre uyum sağlamasına kültürlenme denir. Aynı süreç, toplum ya da kültür açısından düşünüldüğünde, yani bireye, bulunduğu kültürün aktarılması söz konusu olduğunda, kültürleme ile karşı karşıya kalınır. Kültürleme, kültürlenme sürecinin edilgen biçimidir” (Engin, 1990, s. 168) “Başka bir deyişle kültürlenme, bireyin kültürünü öğrendiği süreci ifade eder ve bunun bireyin yaşamı boyunca devam eden hiç bitmeyen bir süreç olduğu vurgulanmalıdır” (Merriam, 1980, s. 146)

dinlediklerini, kimi zaman annelerin bebeğin sakinleşmesi adına ninni niyetiyle bile okuduğunu belirtmiştir.¹³⁵ Bu noktada kültürlenme ve kültürlemenin varlığı net bir şekilde görülmektedir. Engin'e göre bireyin, yaşadığı kültürdeki özellikleri kazanmasına ve ait olduğu kültüre uyum sağlamasına kültürlenme denir. Aynı süreç, toplum ya da kültür açısından düşünüldüğünde, yani bireye, bulunduğu kültürün aktarılması söz konusu olduğunda, kültürleme ile karşı karşıya kalınır. Kültürlenme bu sürecin edilgen biçimidir.¹³⁶ Daha önce değinildiği üzere kültürler bize atalarımızdan miras kalmaz, ait olduğumuz toplum tarafından öğretilir.¹³⁷ Yukarıda aktardığımız durum bu hususla uyumaktadır. Zira söz konusu eserlerin yeni nesle aktarımı, eserlerin Kalkandelen'in kültürel hayatına dâhil olduğunu ve bölge halkı tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Elde edilen beyanlar söz konusu eserlerin kültürleme ve kültürlenme aşamalarında rol oynadığını, dolayısıyla bölge halkı tarafından kültürün bir parçası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Söz konusu eserler kültür üzerinden yeni nesle aktararak, süreklilik ve kalıcılık kazanmaktadır.

Kalkandelen'de yaygın olan mevlit geleneği evlenme, sünnet, doğum, ölüm gibi seremonilerin yanı sıra yeni ev veya edinilen malı hayırlamak, hatimi kutlamak gibi maksatlarla da devam ettirilmektedir. Katılımcıların aktardığına göre Kalkandelen'de tüm merasimler bir miktar dinî atmosfere sahiptir. Söz konusu eserler mevlitlerin ayrılmaz bir parçası kabul edilmektedir. Bir görüşme katılımcısı düğünler de dahi salavat getirildiğini¹³⁸, o anda da herkesin ayağa kalkarak veya salonda sessizliği sağlayarak saygılarını gösterdiğini aktarmaktadır.¹³⁹

Anket ve görüşme verileri söz konusu eserlerin Kalkandelen'in yalnızca dinî hayatına değil, sosyal yaşantısına da tesir ettiğini kanıtlar niteliktedir. Bu noktada kültürel bir

¹³⁵ Kişisel Görüşme 1. (22.08.2022)

¹³⁶ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Engin, İ. (1990). Süpürge Zanaatçısı Örneğinde İki Kültürel Süreç: Kültürleme ve Kültürlenme. Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, 165-169.

¹³⁷ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Haviland, W. A., Prins, H. E., Walrath, D., & McBride, B. (2008). Kültürel Antropoloji. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

¹³⁸ Burada görüşmeci salavat getirmek ifadesini Salat-ı Ümmiye için kullanmıştır.

¹³⁹ Kişisel Görüşme 1. (22.08.2022)

meta olarak yalnızca söz konusu eserlerin değil, bir takım sosyal normların ve seremonilerin de aktarımı söz konusudur. Türk kültürünün Balkanlarla fiziksel bağı koparmış olmasına rağmen karşılaşılan kültürel tablo her iki kültür arasında kalıcılığın derin bir şekilde sağlandığı yönündedir. Bu noktada Osmanlı'nın Balkan politikaları ve Osmanlı'dan evvel Balkanlarda fütihat çalışmaları gerçekleştirmiş olan tasavvuf erbablarının etkisi çok büyüktür. Kaldı ki bölgede tekke faaliyetleri hala devam etmekte, hem dinî hem de sosyal olarak saygı görmektedir.¹⁴⁰

Etnik köken olarak Müslüman nüfus arasında Türkler kadar (kimi zaman Türklerden daha fazla) yoğunluk gösteren etnik grup Arnavutlardır. Bölgenin geçmişi sebebiyle genel manada bir millî kimlik-etnik kimlik-dinî kimlik çatışması aşikârdır. Ne var ki, Arnavutlarla Türkler genel olarak bir arada yaşamakta, evlilik yoluyla birbirleri arasında akrabalık ilişkileri kurmaktadır. Millî bilinç ve benliği yüksek olan Arnavutlar, Türkleri kardeşleri olarak görmekte, dinî kimlikteki ortaklık sebebiyle her iki grup da birbirini benimsemektedir. Bunun yanı sıra komünist dönemin hatıraları ve sıkıntıları belli yaştaki bireylerin zihninde canlı bir şekilde yaşamakta, yeni nesle de aktarılmaktadır. Dolayısıyla bölgedeki yeni nesil büyükleri tarafından belli kavramlarla donatılmakta, bu manada sürekli bir yönlendirme almaktadır. Doğal olarak hala bir arada yaşayan farklı etnik gruplar kültürel olarak da birbirini etkilemekte, azınlık grup psikolojisi varlık göstermekte ve Osmanlı'dan devraldıkları kültürel mirasa da yine birlikte sahip çıkmaktadırlar. Nitekim bu durum da, kültürlenme ve kültürlenme süreçlerinin olağan ve somut bir örneğidir. Bu noktada, çalışmada bahsedilen bazı kavramların bu veriler ışığında yeniden ele alınması gerekmektedir.

Öncelikle tasavvuf ile bölgeye gelmiş olan İslam dinî, dervişlerin hoşgörülü tavrı sebebiyle Osmanlı öncesinde bölgede varlık gösterebilmiş, böylece bölge halkı tasavvufa ve İslam'a kavramsal olarak alışmıştır. Benzer hoşgörü politikası Osmanlı tarafından da sürdürülmüş, maddi ve manevi güvence bölgedeki Gayrimüslim halkın 500'ü aşkın sene boyunca bir arada, Osmanlı'nın siyasal çatısı altında yaşamalarını mümkün kılmıştır. Dolayısıyla günümüzde bölgede karşılaşılan kültürel öğeler

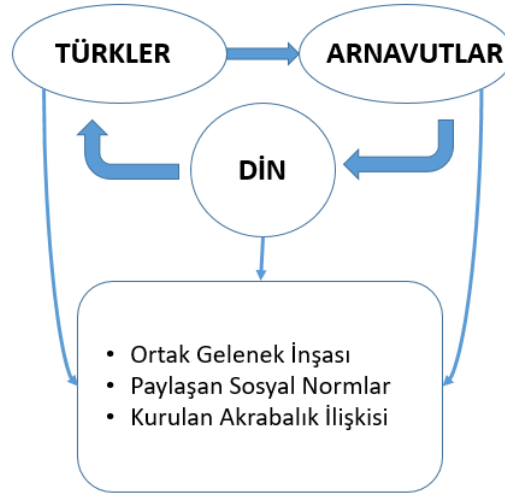
¹⁴⁰ Kişisel Görüşme 2. (22.08.2022)

yüzyıllardır varlık göstermiş ve haliyle o bölgenin yerel kültürel donanımı haline gelmiştir. Balkanların fethinden sonra iskân politikasıyla bölgeye yerleştirilen Türk nüfusu Arnavut ve Boşnaklar başta olmak üzere bölge halkının İslam'ı benimsemesini, siyasal bütünlüğün sağlandığı noktada da kültürün muhafaza edilmesini sağlamıştır. Din değişimiyle birlikte Arnavutlar, Türklerle seneler boyunca düzenli kültürel alışverişte bulunmuş, yayılma (difüzyon) etkisiyle yalnızca dinî değil kültürel bir bütünlük inşasından da bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Yayılma kuramı önceki başlıklarda bahsedildiği üzere kültürel öğelerin belli bir merkezden yayılarak diğer kültürlerde de kendine yer bulması olarak özetlenebilir. Kültürün doğası, özellikleri ve kökeniyle ilgilenen bu kuram, kültürü bir toplumdan diğerine yayılması üzerinden anlama çabasıdır. “Difüzyonist teori, insanların doğası gereği tutucu ve yaratıcı olmadığını ve kültür tarihindeki ana ilerleme yolunun medeniyetin çok az sayıda kültür merkezinden yayılması yoluyla geçtiğini” varsaymaktadır (Winthrop, 1991, 83). Bu çalışmada ele alınan söz konusu eserlerin dinî eserler olduğu, tarih sahnesine ilk olarak 17. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıktığı ve İslamiyet'in de Balkan coğrafyasına Osmanlı İmparatorluğu aracılığıyla Türkler tarafından getirildiği göz önüne alındığında, eserlerin Türk kültürüyle, Osmanlı üzerinden Balkanlara ve bölgedeki Arnavutlara yayılmış olduğu açıktır. Bu manada Osmanlı söz konusu eserler için bir yayılma (difüzyon) merkezi olarak değerlendirilebilir. Mimarilerinden, yemek kültürüne, giyimden, sosyal normlarına kadar ortaklıklar gözlemlenebilecek bu iki kültür arasındaki en bariz fark dildir. Daha açık ifadeyle Osmanlıyla birlikte bölgede varlık gösteren Türk kültürü, İslam'a yönelen bölge halklarına zaman içinde sirayet etmiştir. Bu halklardan olan Arnavutlar bu kültürleşmenin farkında olmakla beraber, artık bazı gelenek ve kültürel özellikleri kimliklerinin bir parçası olarak kabul etmektedir. Nitekim günümüzde de birlikte yaşayan Arnavut ve Türk gruplar, hala kültürel olarak birbirlerini etkilemekte, kültürel alışverişe devam etmektedir. Kalkandelen'deki Türkler ve Arnavutlar için ortak bir kültür ve gelenek inşasından da bahsetmek mümkündür.

Bahsedilen ortak gelenek inşası paylaşılan ve yeniden işlenilen kültürel kodlarla mümkün olmaktadır. Nitekim gönderici/aktaran kültür ve alıcı kültür arasındaki iletişimin kalitesini, aktarılan öğenin alıcı kültürde ne şekilde işleneceğini esasında

yine kültür belirlemektedir. Bu noktada bölgedeki Türk ve Arnavutlar için benzer ufuklara sahip olduğunu, kültür engeline takılmadan iletişim kurduğunu ve böylelikle aktarılan kodların alıcı kültürde kendine sağlam bir yer bulduğunu söylemek mümkündür. Bölgede önemli sosyal faaliyetlerden biri olan *babinalar*¹⁴¹ buna örnek teşkil etmektedir.

Esasında Anadolu’da da karşılığı olan bu sosyal toplanmalar, kadınlar arasında gerçekleştirilmekte, yeni doğan bebeği ve annesini kutlama ve kutsama maksadı güdülmektedir. Tatlı ve yemek ikramlarının yanı sıra bu toplanmalarda mevlit okutulup, dualar edilmektedir. Anadolu’da ‘*kırk mevlidi*’ veya ‘*bebek mevlidi*’ olarak adlandırılan bu toplantının Kalkandelen ve civar bölgelerdeki karşılığı işte bu *babina* geleneğidir. Karşılıklı kültürel iletişim olarak bu gelenek ele alındığında, hem Türk kültüründen, hem İslami kültürden, hem de Arnavut kültüründen öğelerle karşılaşmak mümkündür. İşte bahsedilen ortak kültürel kimlik ve ortak gelenek inşası tam olarak budur. Bu noktada bireylerin kimlik inşaları ve ufukları önemli rol oynamaktadır.



Şema 5: Türk ve Arnavut Grupların Ortaklığı¹⁴²

Yıllar boyunca kurulan bu düzenli ilişki sayesinde günümüzde de bölgede bir kültürleşmeden bahsetmek mümkündür. Arnavutların bu ortaklıklara rağmen millî ve

¹⁴¹ Babina geleneğine ismini veren Arnavutlardır (Saha notlarından elde edilen bilgidir).

¹⁴² Bu çalışma için tarafımızdan çizilmiştir.

etnik kimliklerine sahip çıktığı, ancak Türk kültürüyle olan karşılaşmadan da kaçınmadıkları gözlemlenmiştir. Bu durumda hâlihazırda devam eden kültürleşme sınırlarında *bütünleşme (integration) stratejisinden* bahsetmek mümkündür. Kültürleşme önceki başlıklarda ele alındığı üzere, iki farklı kültürün uzun süreli iletişimi sırasında her iki kültürde de meydana gelen değişiklikleri tanımlayan bir terimdir. Ancak J.W. Berry 4 farklı kültürleşme stratejisini literatüre kazandırarak, kültürleşmenin asimilasyon dışı seviyelerini belirlemiş, onlara da strateji adını vermiştir.¹⁴³ *Bütünleşme (integration) stratejisi* bu 4 stratejiden biri olup, bireylerin kendi kültürlerine sahip çıkıp, aynı zamanda baskın kültürle olan karşılaşma ve etkileşimlerden de kaçınmama durumudur. Ancak bu durum tek taraflı olarak ortaya çıkmayıp, her iki kültürde de etkisini göstermektedir.

Öte taraftan bölgenin çalkantılı tarihi, bireyleri ve dolayısıyla toplumu derinden etkilemiştir. Dolayısıyla kimlik inşasının ve bireysel ufukların bu tarihi arka planla güçlü bir ilişkisi vardır. Çağlardan beri kabile düzeninde yaşayan Arnavutlar, zaman zaman farklı ülkelerin egemenliği altında yaşamış, 15. yüzyıla kadar da kendi içlerinde dinî çatışmalardan muzdarip olmuşlardır. Kuzeydeki Katolik ile güneydeki Ortodoks Arnavutlar bu çatışmaya sebebiyet vermiş, 15. yüzyıldan sonra İslam'ın Arnavutlar arasına yayılması sebebiyle çatışmalar yatışmıştır. Arnavutların İslamlaşması öteden beri var olan Sırp - Arnavut çatışmasında kalkan görevi üstlenmiş, dolayısıyla İslamiyet Arnavutlarda gönüllülük üzerine yayılım göstermiştir. İslamiyet'teki kardeşlik ilkesi hususunca Müslüman Arnavutlar devlet vazifelerinde görev almış, halk ise kendini Türk tebaadan ayrı veya aşağı hissetmemiştir. Özellikle bölgeye yerleştirilen Türkler ile birlikte 15. yüzyıl itibarıyla Üsküp, Kosova ve Kalkandelen bir Türk kültür ve yerleşim merkezine dönüşmüş, bölgede hem dinî hem de sosyal hayatı şekillendirmiştir. Arnavutların millî veya etnik kimliğine saldırıda bulunmayan Osmanlı politikaları sayesinde Türkler ve Arnavutlar bir arada barış ortamı sağlamış, yıllar içinde artan Müslüman sayısı da önce dinî daha sonra kültürel kimlikte

¹⁴³ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Berry, J. W. (2006). Contexts of Acculturation. İçinde D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 27-42). Cambridge University Press.

ortaklıklar kurmaya başlamıştır.¹⁴⁴ Önceki başlıklarda belirtildiği üzere kültür çevreleri (kulturkreise) kültürel bütünlüğe sahip bölgelerdir ve bu bölgelerden sürekli olarak kültürel öge aktarımı ve yayılımı gerçekleşmesi olağandır. Bu manada bu 3 şehir 15. yüzyıldan itibaren yalnızca Arnavutlar için değil, Balkanlardaki diğer halklar için de bir *Türk kültür çevresi* oluşturmuş, bölge için Türk kültürünün muhafaza ve yayılması adına kuvvetli bir alan sağlamıştır. Bahsedilen 3 şehirde günümüzde dahi Türk kültürünün ağırlığını hissetmek olağandır.

19. yüzyılda ağırlık kazanan Arnavut milliyetçiliği ise ister istemez halka tesir etmiştir. Ayrılıkçılar tarafından 19. yüzyıl itibariyle Osmanlı'yı ve İslam'ı Arnavutlara zorbalıkla tanımlatma çabası görülürken, öte tarafta Müslüman Arnavutların Türk olarak tanımlanması göze çarpmaktadır. Millî kimlik hususunda diğer karmaşa dil konusunda yaşanmış, bu problem 1860-70'li yıllarda İstanbul'da yaşayan Arnavutları bir araya getirmiştir. Öte taraftan batıya karşı kimi Arnavutların, Müslüman olanların Türklerden farklı, batılı olduğunu kanıtlama çabası mevcuttur. Dinî ve siyasi sebeplerle Arnavut milliyetçiliği Osmanlı'nın da bir meselesi haline gelmiş, Osmanlı Balkanlardaki dayanağı olarak gördüğü Arnavutluk'u yitirmek istememiştir. Nitekim Osmanlı'dan en son kopan etnik grup da Arnavutlardır.¹⁴⁵ Bu tarihi arka plan 20. yüzyılda da benzer şekilde ilerlemiş, komünist dönemde kimlik inşası önceki algıları yıkma üzerinden oluşturulmaya çalışılmıştır. 2. görüşmeci öğrencilik dönemindeki tarih derslerinin içeriğini "Türkler sizi ezdi, Osmanlı sizi ezdi" minvalinde anlatılarla dolu olduğunu aktarmış, bu anlatı da yıkım üzerinden kimlik inşa etme çabasını kanıtlamıştır.¹⁴⁶ Nitekim görüşmecilerin belleği, benimsetilmeye çalışılan ideolojinin tam tersi hatıralarla doludur. Öyle ki, günümüzde millî kimliklerine sahip çıkan Arnavutların Türklerle kurduğu saygı ve sevgi ilişkisinin temelinde de bu tarihi arka plan yatmaktadır. Günümüzde Makedonya'daki Arnavutlar azınlık olduklarının bilincinde olup, bu bilinç çerçevesinde yaşamlarını sürdürmektedir. Yapılan kişisel görüşmelerde kişiler, cinsiyetler ve yaşlar değişiklik gösterse de Türkler tarafından

¹⁴⁴ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Bozbora, N. (1997). *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*. Boyut Kitapları.

¹⁴⁵ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Clayer, N. (2013). *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri: Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.131,205.

¹⁴⁶ Kişisel Görüşme 2. (22.08.2022)

herhangi bir ayrılıkçı tutuma maruz kalmadıklarını aktaran Arnavutlar, önceki nesilden de benzer hikâyeler dinlemiş olduklarını aktarmıştır. Dolayısıyla öncelikle Balkanlara ulaşan dervişlerin, daha sonra Osmanlı'nın ve Osmanlı sonrası da bölgede kalan Türklerin azınlık gruplara her daim zorlama olmadan, hoşgörülle yaklaştıkları söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak da tarih boyunca her ne kadar farklı ideolojiler dayatılmaya çalışılsa da, Arnavutlar Türkler tarafından etnik veya kültürel kimliklerini ihlal etme durumu yaşamamışlardır.

Dolayısıyla nesillerdir bölgedeki Arnavut ve Türkler bir arada yaşamakta, akrabalık ve komşuluk ilişkileri kurmakta, ortak kültürel öğeleri paylaşmaktadır. Bununla beraber dinî ve kültürel kimliklerinde Türklerle ortaklığa sahip Arnavutlar etnik ve millî kimliklerine de sahip çıkmaktadır. Bu manada Türk kültürünün bölgede oturmuş olduğu, yerel kültürün de bir parçası haline gelmiş olduğu, diğer kültürlerle de ilişki kurmaya devam ettiği söylenebilir.

Anket katılımcılarının söz konusu eserleri çoğunlukla diğer Balkan ülkeleri ve Türkiye'de dinlemiş olmaları mevcut yayılımın (difüzyonizmin) kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu noktada önceden değinildiği gibi söz konusu eserlerin 17. yüzyılda İstanbul'da bestelendiği ve kullanılmaya başlandığı, o dönemde Balkanlarla temasta bulunan Müslüman devletin Osmanlı olduğu düşünülürse, bu hususta Osmanlı'yı yayılım merkezi kabul etmek gerekmektedir. Öyle ki söz konusu eserler hem dinî hem de müzikal olmalarından dolayı kültürle bütünleşiktirler. Balkanlara Osmanlı üzerinden ulaşan İslam yalnızca dinî özellikleri değil, dolayısıyla Türk kültürünün özelliklerini de taşımıştır. Peki, bu noktada Balkanlara yayılımın gerçekleşebilmesi için bir merkeze ihtiyaç var mıdır? Daha açık bir ifadeyle Balkanlarda yayılımı destekleyen bir kültür merkezi aramak gerekli midir? En nihayetinde Balkanlarda Türklerden önce yaşayan halklar, İslam'dan önce yerleşmiş inanç sistemleri mevcuttur. O halde kültür, İslam ve Türk kültürünün yoğunluk göstereceği kimi bölgelerde yerleşmiş olmalı mıdır? Bu noktada Kosova, Kalkandelen ve Üsküp bu manada daha önce de zikredilmiş olan şehirlerdir. Özellikle bu şehirlere ve civarlarına yerleştirilen Türkler, maddi kültür öğelerini işleyerek zaman içinde bu bölgeyi Türk kültür ve yerleşim merkezi haline getirmiştir. Seneler içinde açılan

medrese, tekke, cami gibi kurumlarla da İslam bölgede kalkınmış, bu manada da civar bölgelerin otoritesi haline gelmiştir. Bu açıdan bahsedilen bölgeyi bir kültür çevresi olarak tanımlamak mümkündür. En nihayetinde yayılma kuramının temelinde bir kültürel ögenin belli bir merkezden başka coğrafyalara yayılması ve nihayetinde farklı kültürlerde de kendine yer edinmesi vardır. Dolayısıyla Balkanlarda oluşan bu Türk kültür çevresinin yüzyıllar boyunca kültürel olarak bölgeyi beslediği ve yayılımı desteklediği söylenebilir. Tüm bunların ışığında katılımcıların, erkeklerde %73,46 ve kadınlarda %55 oranında söz konusu eserleri ve hatta eserlerin aynı kullanım alanlarını¹⁴⁷ Balkan ülkelerinde dinlemiş olmaları pek şaşırtıcı değildir.

Erkek katılımcıların %48,97'sinin kadın katılımcıların ise %67,5'i söz konusu eserlerin bir kompozisyon olduğunu bilmemektedir. Yapılan görüşmelerde eserlerin hep var olduğuna dair bir algının mevcudiyeti saptanmıştır. Bunun yanı sıra, söz konusu eserler mevcut kültürün büyük bir parçası olmuş, dolayısıyla bölgedeki bireylerin kimliklerine işlemiştir. Bu manada eserler benimsenmiş ve kültüre yedirilmiştir. Öyle ki doğumdan itibaren bireyler bu eserlerle bir arada olmuş, her türlü sosyal ve kültürel olayın bir parçası haline gelmiştir. Kısa ifadeyle müziğin doğası gereği farklı kullanım amaçlarını yerine getiren bir araç olması durumu, bu çalışmada mevcuttur. Merriam'ın da üzerinde durduğu gibi müzik¹⁴⁸ bir takım sosyal normların aktarılmasında, kültürleme ve kültürlenme stratejilerinde bir eğitim unsuru olarak, dinî sistemlerin kültürle bütünleşmesi ve doğrulanmasında kullanılabilmektedir.

Peki, söz konusu eserlerin hangi kimliğin bir parçasıdır? Anketin 3. sorusuna verilen yanıtlar Türkler ve Arnavutlar tarafından farklı yanıtlanmıştır. Türk kökenli katılımcılar eserleri millî kimliklerinin de bir parçası olarak kabul ederken, Arnavut katılımcılar bu soruda millî kimlik ve dinî kimlik ayırımına yönelmiştir. Dolayısıyla

¹⁴⁷ Katılımcılar mevlid, hatim vb. geleneklerin, medrese, tekke vb. dini kurumların Gostivar, Kosova, Arnavutluk, Bosna başta olmak üzere diğer Balkan şehirlerinde de varlık gösterdiğini, mevlidlerin aynı sosyal olaylarda (doğum, ölüm, sünnet, düğün, ev hayırlamak vb.) düzenlendiğini belirtmiştir. Söz konusu eserler dışında da çoğu merasimde ortaklıklar kaydedilmiştir.

¹⁴⁸ Detaylı bilgi için lütfen bkz. Merriam, A. P. (1980). The Anthropology of Music. Northwestern University Press.

“millî kimliğimin değil ama dinî/kültürel kimliğimin bir parçası” şeklinde yanıtlarla karşılaşmıştır.

Erkek katılımcıların %57,14’ü, kadın katılımcıların ise %35’i söz konusu eserlerin Türk kültürüne çağrışım yaptığını belirtmiştir. Bu durum söz konusu eserlerin kimlik ve kültür tarafından benimsenmesinin yanı sıra belleklerde gönderici kültürle olan bağını muhafaza ettiğini göstermektedir. Peki, bu çağrışım, söz konusu eserler üzerinden Osmanlı’ya veya Türkiye Cumhuriyeti’ne yakınlık/sempati duyulmasını sağlamakta mıdır?

Ankete katılan erkek Arnavutların %57,14’ü söz konusu eserler üzerinden Osmanlıyla, %39,28’i Türkiye ile bağ kurmuştur. Kadınlarda ise %47,5 oranında söz konusu eserler üzerinden Osmanlı ile ve yine %47,5 oranında ise Türkiye ile bağ kurmuştur.¹⁴⁹ Erkek katılımcılardan ‘Osmanlı’ya karşı kesinlikle yakınlık uyandırmıyor’ seçimi yalnızca %3,57 oranındayken, ‘Türkiye’ye karşı kesinlikle yakınlık uyandırmıyor’ seçimi %17,85 oranındadır. Kadınlarda ise Osmanlı’ya karşı yakınlık uyandırmadığını söyleyen katılımcıların oranı %17,64, Türkiye’ye karşı kesinlikle yakınlık uyandırmadığını söyleyen katılımcıların oranı da %17,64’tür. Saha gözlemleri de halkın Osmanlı ve Türkiye arasında bir ayrım gözetmediği yönündedir. Genel olarak Osmanlı’yı saygı ve sevgiyle anmalarının yanı sıra, şu anki yaşamlarını ‘*Osmanlı zamanındaki gibi*’ yaşama çabalarını dile getirmişlerdir.

Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye’nin aktarımı sırasında icra alanı ve amacı bakımından Anadolu ile Kalkandelen karşılaştırıldığında, kültürel bir birlik ve denklik sağlandığı sonucuna varılmıştır. Nitekim icra uygulaması ele alındığında bariz farklar göze çarpmaktadır. Sahadan elde edilen ses kayıtları duyulduğu gibi ve segâh perdesi üzerinden olmak üzere, 2 nüsha olarak notaya alınmıştır. Anadolu’daki icra ile karşılaştırıldığında belirgin tavır farklılıkları görülmektedir. Görüldüğü üzere eserler yalnızca dinî değil, sosyal hayatın da büyük bir parçasıdır. Doğal olarak eserlerin icrası hususunda dinî kaide kaygısı bulunmamakta, bu manada daha çok kültürel metalarla ortaklık göstermektedir. Söz konusu eserlerin icrası kültürün içinde ve onunla

¹⁴⁹ Ankete katılan erkeklerin %57,14’ü Arnavut kökenliken kadınlarda bu oran %42,5’tir.

şekillendiğinden, icra pratiğı de değışmektedir. Eserlerdeki tavır farklılıkları bu sebeple oldukça olağan olmakla beraber, eserlerin kültüre ne denli yedirilmiş olduğunun da göstergesidir.

Kodlar, yani ele alınan eserler, 2 farklı çözümleme geçirmiştir. Bunlardan ilki kültürel çözümleme olup, Anadolu'daki kullanım alan ve amacıyla, Kalkandelen'deki kullanım alan ve amacının birebir örtüştüğü tespit edilmiştir. Diğeriyse ise müzikal çözümleme olup, Anadolu ve Kalkandelen'deki icrası arasında farklılıklar tespit edilmiştir. Sahadan elde edilen ilk kayıt, Anadolu'daki icra ile karşılaştırıldığında daha süslü bir tavır sergilemektedir. Sahadan elde edilen 2. kayıta ise daha sade bir tavır mevcuttur. Anadolu'daki icra ile karşılaştırıldığında en bariz fark güftede “ümmiyi” kısmına denk gelen müzikal motifte saptanmıştır. Kalkandelen'deki örnekler bu kısmın Anadolu'dan farklı olarak, pesleşen melodik motifle söylendiğini gözler önüne sermektedir. Söz konusu farklılık görüşmeciler tarafından da Kalkandelen'e özgü bir okuma stili olarak aktarılmıştır.¹⁵⁰ Bahsedilen farklılıklar aşağıdaki nota örnekleri üzerinde daire içine alınarak gösterilmiştir.

Söz konusu eserler dinî ve kültürel kimliğin toplumsal algısı ve ufku üzerinden yeniden çözümlemiş ve toplumdaki yerini almıştır. Bu noktada kültürel olarak aynı ve müzikal olarak da benzer ufukların varlığından ve söz konusu eserlerin Kalkandelen'de bu ufuklar aracılığıyla hem icrasından hem de kalıcılığından söz etmek mümkündür.

¹⁵⁰ Kişisel Görüşme 3. (23.08.2022)

Segâh Tekbir

Serbest

Buhûrîzâde Mustafa İtrî

A al la hu ek ber al la hu ek ber la i la he il lal la hu val la hu ek ber

A al la hu ek ber ve lil la hi l hamd

Nota Örneği 6: Segâh Tekbir (Kalkandelen Saha Kayıtları)

SERBEST BUHÛRÎZÂDE M.İTRÎ EF.

AL-LÂ - HÜ EK-BER AL LÂ - HÜ EKBER LÂ İ-LÂ - HEİL LALLÂ - HÜVAL-LÂ - HÜ EK BER AL-LÂ - HÜ EK BER VE LİL LÂ - HİL HAMD

Nota Örneği 7: Segâh Tekbir¹⁵¹

¹⁵¹ URL 23 (Son Erişim Tarihi: 12.08.2022)

SEGÂH SALÂT-I ÜMMİYE

[Güfte Yazarı]

BUHURİZÂDE MUSTAFA İTRÎ

A LA HÛM ME SAL Lİ A LA

SEY Yİ Dİ NA MU HAM ME DİN İN NE BİY YİL

ÜM MİY Yİ VE A LA A Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

Nota Örneği 8: Segâh Salat-ı Ümmiye (Kalkandelen Saha Kayıtları)

AKSAKSEMÂÎ EVFERİ
NÎM EVSAT
AKSAKSEMÂÎ
♩ = 96 30"

BUHÛRİZÂDE M. İTRÎ EF.

AL-LÂ-HÛM-ME SAL-Lİ A-LÂ SEY-Yİ-Dİ-NÂ MU-HAM-ME-DİN İN-NE-BİY-YİL

ÜM-MİY-Yİ VE A LÂ Â-Lİ-Hİ VE SAH-Bİ-Hİ VE SELÛM

Nota Örneği 9: Segâh Salat-ı Ümmiye¹⁵²

¹⁵²URL 23 (Son Erişim Tarihi:22.08.2022)

SONUÇ

Bu çalışmada İtrî'ye ait Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye eserlerinin Kalkandelen'deki icrası ele alınmış, eserlerin ilk etapta bölgeye ulaşması yayılma kuramı üzerinden değerlendirilmiştir. Eserlerin kalıcılığı ve günümüzdeki konumu ise yayılma başta olmak üzere kültürleşme, kimlik, kodlama ve kodun çözülmesi gibi diğer Sosyal Bilim kuramlarıyla analiz edilmiştir. Bu noktada 2 kültür arasında belli bir sürece yayılan iletişim önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerin Kalkandelen'deki konumu ve kullanımı ele alındığında, bölgedeki tasavvufi hareketlilik ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki hâkimiyeti, yayılımı başlatan unsurlar olarak değerlendirilebilir. Açık ifade ile Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye'nin Kalkandelen'deki varlığı tespit edilmiştir. Söz konusu eserlerin dinî eserler olduğu, eserlerin tarih sahnesine ilk defa 17. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıktığı ve İslamiyet'in de Osmanlı İmparatorluğu üzerinden Türk kültürü aracılığıyla yalnızca Kalkandelen değil, Balkanlara yayıldığı göze alındığında, Osmanlı'nın bu hususta yayılım (difüzyon) merkezi olduğu sonucuna varılmıştır. Bölgedeki tasavvufi hareketlilik ve Osmanlı hakimiyeti yayılımı başlatan unsurlar olarak saptanmıştır.

Eserlerin bölgedeki Müslümanlar tarafından benimsendiği görülmüş olup, bireylerin etnik kökenine göre farklı kimliklendirildiği tespit edilmiştir. Buna göre bölgedeki Türkler eserleri hem dinî, hem millî, hem de kültürel kimliklerinin bir parçası olarak kabul ederken, Arnavutların millî kimliklerinin bir parçası olarak görmediği çıkarımına varılmıştır. Elde edilen bu sonucu, bölgenin tarihi etkilemektedir. Dolayısıyla söz konusu eserler üzerinden bölgede birbirine yakın ancak kimi noktalarda ayrışan anlayışların bir arada var olduğunu söylemek mümkündür.

Bölgedeki Müslümanların söz konusu eserleri kültürel hayatlarının ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettikleri, yeni nesillere de bu şekilde aktardıkları, dolayısıyla söz konusu eserlerin devamlılığı ve sürekliliğinin sağlandığı sonucuna varılmıştır.

Kadın ve erkek görüşmecilerden elde edilen veriler, toplumsal cinsiyet rollerinin dinî mekân müdavimliğinde etkisi olduğunu göstermiş, erkeklerde tekke, cami vb. dış

mekân yanıtları çoğunlukta, kadınların ev içi dinî faaliyetlerle birlikte evi de bir nevi dinî bir mekân olarak yansıtmaya sebebiyet vermiştir.

Eserlerin kültürel analizi sonucunda Kalkandelen'deki kullanım alan ve amacının Anadolu'daki uygulamalarla birebir örtüştüğü sonucuna varılmıştır.

Sahadan elde edilen veriler Kalkandelen'in tasavvufi yönelimin yoğun ve Türk kültürünün varlık gösterdiği bir bölge olduğunu göstermektedir.

Eserlerin icra pratiklerinde farklılık saptanmış, bu farklılık bölge halkı tarafından "Kalkandelen'e özgü" şeklinde tanımlanmıştır. Kişiden kişiye farklı icra pratiklerine rastlamakla beraber, işitilen en büyük farkın "ümmiyi" sözlerinin olduğu kısmın Anadolu'daki örneklerine göre pesleşen bir motifle seslendirilmesi olduğu tespit edilmiştir. Pesleşen motif esasında "Kalkandelen'e özgü" okuma pratiği olarak tanımlanmıştır. Bu durum bölge halkının söz konusu eserleri yerel kültürlerinin bir parçası olarak gördüğünün kanıtıdır. Ancak eserlerin kullanım alan ve amacı göz önünde bulundurulduğunda bir farklılık saptanmış, Anadolu'daki uygulama alan ve amaçlarıyla birebir örtüşme tespit edilmiştir.

Kalıcılık konusunda ise öncelikle Üsküp, Kalkandelen ve Kosova'nın 15. yüzyıldan itibaren giderek güçlenen bir Türk kültür merkezi haline gelmesi, bu bakımdan Balkanlarda bir Türk kültür çevresi oluşturmalarının da etkisi büyüktür. Böylelikle Kalkandelen, 15. yüzyıldan bu yana tasavvufi yönelimin yoğun olduğu, dolayısıyla da Türk kimliğinin ve İslami kimliğin varlık gösterdiği bir bölge haline gelmiştir. Dolayısıyla kültürleşmenin yanı sıra, kültürlenme ve kültürleme sürecinin güçlü devamlılığından bahsetmek mümkündür.

Gerçekleştirilen bu çalışma, genelde geniş kültür sahalarına sahip Türk kültürünün üzerinde gerçekleştirilebilecek çalışmalara bir örnektir. Özelde ise Türk kültürüyle özdeşleşmiş, dinî ve müzikal bir uygulama olan Segâh Tekbir ve Segâh Salat-ı Ümmiye üzerinden Anadolu ve Balkan kültürlerinin çözümlenmesi ve gelecekte gerçekleştirilecek ilgili çalışmalara emsal teşkil etmesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, E. (2018). Balkanlar'da Merkezi Bir Tekke: Harabati Baba Bektaşî Tekkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(86), 153-168.
- Aktaş, E., & Yurt, S. U. (2015). Türkçe Eğitimi Alanındaki Makale Özetlerine Yönelik Bir İçerik Analizi. *Journal of Turkish Studies*, 73-96.
- Allan, J. (2016). Coding and Decoding: Cultural Communication and Its Impact on Teacher/Student Relations. *Urban Education Research and Policy Annuals*, 4(2), 58-69.
- Arel, H. S. (2003). Mevlevî Musikisi ve Ayinleri. *Tasavvuf Kitabı* (s. 461-464) içinde. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Bakırcı, N., & Türkan, H. K. (2013). Tekke ve Zaviyelerin Balkanlar'daki Rolü ve Önemi. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*(1), 145-160.
- Bakırcılar, N. A. (2017). Kalkandelen Kazası'nın Yoklama Defteri (1836 - 1842) Üzerine Değerlendirmeler. *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri* (Cilt 1, s. 357-377) içinde. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Bal, M. S. (2005). Türkiye Selçuklu Devleti Tarihinde Bir Dönüm Noktası; II.İzzettin Keykavus Dönemi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24(38), 239-258.
- Barkan, Ö. L. (1942). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*(2), 279-386.
- Barnard, D. A., & Spencer, J. (Dü). (2002). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Taylor & Francis.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (M. Hazır, Çev.) İstanbul: Heretik Yayıncılık.
- Bayat, F. (2017). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Behar, C. (2010). *Şeyhülislam'ın müziği : 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musikisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Asar'ı*. İstanbul: YKY.
- Behar, C. (2019). *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz; Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, Acculturation and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5-68.
- Berry, J. W. (2003). Conceptual Approaches to Acculturation. *Acculturation; Advances in Theory, Measurement and Applied Research* (s. 260) içinde. American Psychological Association.

- Berry, J. W. (2006). Contexts of Acculturation. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (s. 27-42) içinde. Cambridge University Press.
- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Guilford Publications.
- Boas, F. (2012). Etnoloji Yöntemleri. (N. Kabaklı, Dü.) *İnsanbilim Dergisi*, 1(2), 56-61.
- Bozbora, N. (1997). *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*. İstanbul: Boyut Kitapları.
- Clayer, N. (2013). *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri: Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çetin, N. (2012). *Eyüp Tekkeleri*. [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- Çetinkaya, Y. (2011). Mevlevilikte Müzik Felsefesi: Mesnevide Aşk, Musiki, Ney. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 1(2), 57-86.
- Çibik, T. H., & Umaroğulları, F. (2017). Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Tekkeleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 6(1), 458-481.
- Demirdağ, M. F. (2017). Ana Tanrıça İkonografisi ve Anaerkillik. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 -18.
- Dervişoğlu, V. Ş. (2019). *Fetih Sonrası İstanbul'da Mevleviliğin Tarihsel Süreci: Yenikapı ve Galata Mevlevihanesi Örnekleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Bahçeşehir Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- DeVito, J. A. (2013). *The Interpersonal Communication Book*. New York: Pearson.
- DeVito, J. A., Shimoni, R., & Clark, D. (2015). *Messages Building Interpersonal Communication Skills*. New York: Pearson.
- Doğan, A. (2014). Osmanlı Döneminde Bir Tüfek Üretim Merkezi: Kalkandelen (Tetova). *Türk Dünyası Araştırmaları*(212), 89-112.
- Dorter, K. (2004). The Fusion and Diffusion of Musical Traditions. *European Legacy: Toward New Paradigms*, 9(2), 163-172.
- Engin, İ. (1990). Süpürge Zanaatçısı Örneğinde İki Kültürel Süreç: Kültürleme ve Kültürlenme. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 165-169.
- Ergin, D. Y. (1994). Örnekleme Türleri. *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*(6), 91-102.

- Erkenekli, M. (2013). Toplumsal Kültür Araştırmaları İçin Değer Merkezli Bütünleşik Bir Kültür Modeli Önerisi. *Savunma Bilimleri Dergisi*, 12(1), 147 - 172.
- Ezgi, S. (1935). *Nazeri Ameli Türk Musikisi* (Cilt II). İstanbul: Kâatçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi.
- Gadamer, H.-G. (2008). *Hakikat ve Yöntem*. (H. Arslan, & İ. Yavuzcan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gönül, M. (2012). Buhurizade Mustafa İtrî Efendi'nin Segâh Bayram Tekbiri ve Salat-ı Ümmiyesi için Usûl Terkibleri. *İstem*, 10(20), 155-164.
- Görkaş, İ. (2000). İslam Felsefesi Açısından Horasan Erenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(15), 191-211.
- Gülçiçek, A. D. (2000). Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi Bektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Dergisi*(16), 201-222.
- Hall, S. (1998). Kültürel Kimlik ve Diaspora. *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık* (İ. Sağlamer, Çev., s. 173-192) içinde. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Harmancı, B. İ. (2013). Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 154-195.
- Hasanoğlu, E. (2018). Beylikten Devlete Giden Süreçte Osmanlı'nın Kalıcı Balkan Politikaları. *Balkanlarda Türk Kültürü*(95), 6-10.
- Haviland, W. A., Prins, H. E., Walrath, D., & McBride, B. (2008). *Kültürel Antropoloji*. (İ. D. Sarioğlu, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İnalcık, H. (2005). Türkler ve Balkanlar. *Bal-tam Türklük Bilgisi Dergisi* 3, 20-44.
- İnalcık, H., & Quataert, D. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. (H. Berktay, Çev.) İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İnbaşı, M. (2018). Kalkandelen'de Sosyal ve Ekonomik Hayat (XV -XVI. Yüzyıllar). *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi* (s. 95-128) içinde. Ankara: Gece Kitaplığı.
- İşıltan, A. (2019). *Müzikolojide Yenilik ve Eleştirelilik Bağlamında 'Yeni Müzikoloji'*. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- İzeti, M. (2016). Balkanlarda İslam'ın Yapıcı ve Evrensel Paradigması ve Osmanlı Döneminden Günümüze İrfan Ocakları: Tekkeler ve Tarikatlar (Arnavutluk, Kosova ve Makedonya Örneği). *Balkanlarda İslâm: Türkistan'dan Balkanlara* (s. 187-237) içinde. TİKA.
- Jelavich, B. (2006). *Balkan Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.

- Kafkasyalı, A. (2016). Türkistan'dan Balkanlara semâ/h: Köken, Figür ve Ritüel Ortaklığı. *Balkanlarda İslâm: Türkistan'dan Berraklığa* (s. 101-133) içinde. TİKA.
- Kam, R. F. (2012). İktibas Büyük Bestekarımız İtrî Hakkında. *Türk Edebiyatı*, 34-35.
- Kara, M. (2016). Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış. *Balkanlarda İslam: Miadı Dolmayan Umut* (s. 135-154) içinde. TİKA.
- Karpuz, H. (2010). Balkanlar'daki Mevlevihanelerden Günümüze Kalanlar. *Sümam Yayınları*, 5(2), 427-445.
- Kaya, B. A., & Küçük, S. (2011). *Defter-i Dervîşân Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Döküman Analizi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 170-189.
- Koca, F., & Turabi, A. H. (2017). Cami Musikisi. A. H. Turabi (Dü.) içinde, *Türk Din Musikisi El Kitabı* (s. 71-103). Ankara.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.
- Liebkind, K. (2006). Ethnic Identity and Acculturation. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (s. 78-96) içinde. Cambridge University Press.
- Lowie, E. H. (1917). Edward B. Tylor. *American Anthropologist*, 19(2), 262 - 268.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürçü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mélikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. İzmir: Cem Yayınevi.
- Merriam, A. P. (1980). *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press.
- Mert, T. (2012). 17. Asrın Üçüncü Çelebisi Buhurizade Mustafa Çelebi. *Türk Edebiyatı Dergisi "Vefatının 300. Yılında Buhurizade Mustafa İtrî ve Türk Müziğinin Meseleleri"*, 40(469), 8-12.
- Monelle, R. (1992). *Linguistics and Semiotics in Music*. Harwood Academic.
- Moser, C. A. (1952). Quota Sampling. *Journal of the Royal Statistical Society*, 115(3), 411-423.
- Nettl, B. (2005). *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and concepts*. University of Illinois Press.
- Nettl, B. (2001). An Ethnomusicologist Contemplates Universals in Musical Sound and Musical Culture. *The Origins of Music* (s. 498) içinde. MIT Press.

- Nuredin, M. (2016). Balkanlar'da (Makedonya'da) İslamiyetin Yayılmasında Tekke, Zaviye ve Ziyaretgâhların Önemi. *Balkanlarda İslam: Miadi Dolmayan Umut* (s. 155-186) içinde. TİKA.
- Nureski, D. (2014, 07-09 Mayıs). Şuara Tezkirelerine Göre Osmanlı Döneminde Makedonya'dan Yetişmiş Mutasavvıf Divan Şairleri. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Tartışmalı İlmî Toplantı*(581-606).
- Ocak, A. Y. (1978). Zaviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme). *Vakıflar Dergisi*(12), 247-269.
- Ong, W. J. (2002). *Orality and Literacy*. Routledge.
- Önder, M. (1994). Konya'da Mevlana Dergahı Arşivi ve Mevlevihaneler. *Osmanlı Araştırmaları*, 14(14), 137-142.
- Özbudun, S. (2014). *Antropoloji Gözüyle Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özcan, N. (2007). Mevlevi Ayinlerinde Beste ve Güfte Özellikleri. *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri* (s. 777-790). Motto Project.
- Özden, Ö., & Keskiner, B. (2019). Beste-i Kadimden Nâyî Osman Dede'ye Mevlevi Ayinlerinde Form Anlayışı. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(97), 104-118.
- Öztuna, Y. (1987). *İtrî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Öztürk, Y. (2013). Osmanlı Balkanı: Tarihi Süreçte Rumeli Beylerbeyliği'nin Kuruluş ve Gelişimi. *Türk Tarihinde Balkanlar* (s. 225-258). içinde Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- Paşaoğlu, S. (2009, Aralık). Müzik Kültüründe Sözlü ve Yazılı Aktarım. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 143 - 159.
- Phinney, J. S. (2003). Ethnic Identity and Acculturation. *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research* (s. 63-81) içinde. American Psychological Association.
- Sam, D. L. (2006). Acculturation: Conceptual Background and Core Components. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (s. 11-26) içinde. Cambridge University Press.
- Sam, D. L., & Berry, J. W. (Dü). (2006). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Cambridge University Press.
- Sarıkaya, M. S., Bardakçı, M. N., & Gürkan, N. (2013). İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 32(2), 75-110.

- Seyman, A. (2006). *Balkanlar'da Alevi Bektaşilik*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Stockmann, E. (1971). The Diffusion Of Musical Instruments as an Interethnic Process of Communication. *Yearbook of the International Folk Music Council*, 3, 128-137.
- Stone, R. M. (2008). *Theory for Ethnomusicology*. Pearson Prentice Hall.
- Şehabi, B. (2010). Kalkandelen'de Osmanlı Mirası ve Ayakta Kalan Tarihi Evler. *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu - II: Bildiri Kitabı* (s. 347-365). içinde Celal Bayar Üniversitesi.
- Tokaç, M. S. (2018). Buhurizade Mustafa Efendi (İtrî)'nin Eserlerinin Dönemsel Olarak Müzikal Kompozisyon ve Usul Açısından Karşılaştırılarak İncelenmesi. [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- Turabi, A. H., & Koca, F. (2017). Türk Din Musikisi Formları. *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı* (s. 71 - 131) içinde. Grafiker.
- Turan, Ö. (1996). Makedonya'da Türk Varlığı ve Kültürü. *Bilig*(3), 21-32.
- Türer, O. (2011). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Ural, S. (2015). Makedonya'nın İslamlaşmasında Bektaşî ve Halvetiliğin Katkısına Bir Örnek: Kırçova'da Bektaşî ve Halveti Tekkeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(73), 129-151.
- Uruş, D. (2013). Ali Rıfat Çağatay'ın Koleksiyonunda Bulunan Nayi Osman Dede'nin Uşşak ve İtrî'nin Segah Ayin-i Şeriflerinin Edisyon Kritiği. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr>
- Vessey, D. (2009). Gadamer and the Fusion of Horizons. *International Journal of Philosophical Studies*, 17(4), 531-542.
- Winthrop, R. H. (1991). *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Greenwood Press.
- Wissler, C. (1927). The Culture-Area Concept in Social Anthropology. *The American Journal of Sociology*, 881-891.
- Witteck, P. (1958). *The Rise of Ottoman Empire*. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Yekta, R. (1922). Mebahis-i Musikiyye - İtrî. *Tevhid-i Efkâr*, nr.247-3245 s.3.
- Yeprem, E. (2019). Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Ülke Raporu. Küresel Fuar Acentesi.

Yosmaoğlu, İ. (2014). *Blood Ties: Religion, Violence and the Politics of Nationhood in Ottoman Macedonia, 1878–1908*. Cornell University Press.

Zafer, A. B. (2016). Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak Kültürleşme Kavramı. *U.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(30), 75-92.



İnternet Kaynakları

- URL 1: Ceyhan, S. (2009). SEMÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi. Mart 14, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sema--tasavvuf> adresinden alındı.
- URL 2: Ceyhan, S. (2013). ZÜHD - TDV İslâm Ansiklopedisi. Mart 23, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhd#1> adresinden alındı.
- URL 3: Danforth, L. (1999). North Macedonia - History | Britannica. Nisan 15, 2022 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/place/North-Macedonia/History> adresinden alındı.
- URL 4: Danforth, L. (tarih yok). Balkans | Definition, Map, Countries, & Facts | Britannica. Şubat 15, 2022 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/place/Balkans> adresinden alındı.
- URL 5: İlgürel, M. (2001). İstimalet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 362-363). içinde Şubat 21, 2022 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/istimalet> adresinden alındı.
- URL 6: *Keykavus II - TDV İslâm Ansiklopedisi*. (tarih yok). Şubat 15, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/keykavus-ii> adresinden alındı.
- URL 7: Kiel, M. (2009). *SARI SALTUK - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Şubat 16, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sari-saltuk> adresinden alındı.
- URL 8: Koç, Y. (tarih yok). *İSKÂN - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Şubat 22, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskan#5-osmanlilar> adresinden alındı.
- URL 9: Köse, S. (2011). *TEKBİR - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mayıs 4, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekbir> adresinden alındı.
- URL 10: *Kulturkreis | anthropology*. (tarih yok). Aralık 26, 2021 tarihinde Britannica: <https://www.britannica.com/science/Kulturkreis> adresinden alındı.
- URL 11: *Continental philosophy - Gadamer*. (tarih yok). Aralık 26, 2021 tarihinde Britannica: <https://www.britannica.com/topic/continental-philosophy/Gadamer> adresinden alındı.
- URL 12: Ocak, A. Y. (1992). *BEKTAŞİLİK - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Nisan 4, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik> adresinden alındı.

- URL 13: Özcan, N. (1999). *İtrî Efendi, Buhurizade - TDV İslam Ansiklopedisi*. Mayıs 1, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/itri-efendi-buhurizade> adresinden alındı.
- URL 14: Özcan, N. (2009). *SALÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mayıs 4, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sala> adresinden alındı.
- URL 15: Özcan, N. (2009). *SALÂT-ı ÜMMİYYE - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mayıs 3, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/salat-i-ummiyye> adresinden alındı.
- URL 16: Tanman, M. B. (1996). *GALATA MEVLEVÎHÂNESİ - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mart 31, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/galata-mevlevihanesi> adresinden alındı.
- URL 17: Tanrıkorur, Ş. B. (2004). *MEVLEVİYYE - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mart 31, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevleviyye> adresinden alındı.
- URL 18: Uludağ, S. (1995). *ERENLER - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mart 10, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/erenler> adresinden alındı.
- URL 19: Uzun, M. İ. (1991). *AŞK - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mart 14, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ask#2-felsefe> adresinden alındı.
- URL 20: Uzun, M. İ. (1996). *GÜLBANK - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Nisan 15, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gulbank> adresinden alındı.
- URL 21: Yılmaz, H. K. (1993). *CEZBE - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Mart 14, 2022 tarihinde İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezbe> adresinden alındı.
- URL 22: www.neyzen.com adresinden 12 Ağustos 2022 tarihinde alındı.

Kişisel Görüşmeler

Kişisel Görüşme 1: Cemil Mehmedi (22.08.2022)

Kişisel Görüşme 2: Hüseyin Rızai (22.08.2022)

Kişisel Görüşme 3: Mümine Mehmedi (23.08.2022)



EKLER

EK 1

Tarih ve Sayı: 06.09.2022-1196225



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu
Başkanlığı



Sayı :E-35980450-663.05-1196225
Konu :Bengisu KÖSE

Sayın Bengisu KÖSE

İlgi : 27.06.2022 tarihli, 1000803 sayılı yazı

Sorumlu araştırmacığım üstlendiğimiz 2022/225 dosya numaralı "Segah Tekbir ve Segah Salat-ı Ümmiye'nin Kalkandelen'deki İcrası ve Yayılma Kuramı Üzerinden İncelenmesi" başlıklı çalışma, Kurulumuzun 01.08.2022 tarih ve 07 sayılı toplantısında görüşülerek etik yönden uygun bulunmuş olup, karar ekte sunulmuştur.

Bilgilerinizi rica ederim.

Prof. Dr. N. Tolga SARUÇ
Başkan

Ek:Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Kararı

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu :BSDU15SSZZ Pin Kodu :06413

Belge Takip Adresi : <https://www.turkiye.gov.tr/istanbul-universitesi-ebys>

Istanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü

34432 Beyazıt/Fatih-İstanbul

Tel : 0212 440 20 89 Faks : 0212 440 20 88

e-posta : sosyalbilimleretikkurul@istanbul.edu.tr Elektronik Ad : www.istanbul.edu.tr

Kep Adresi : istanbuluniversitesi@hs01.kep.tr

Bilgi için : Selimcan ARIK
Dahili : 10689

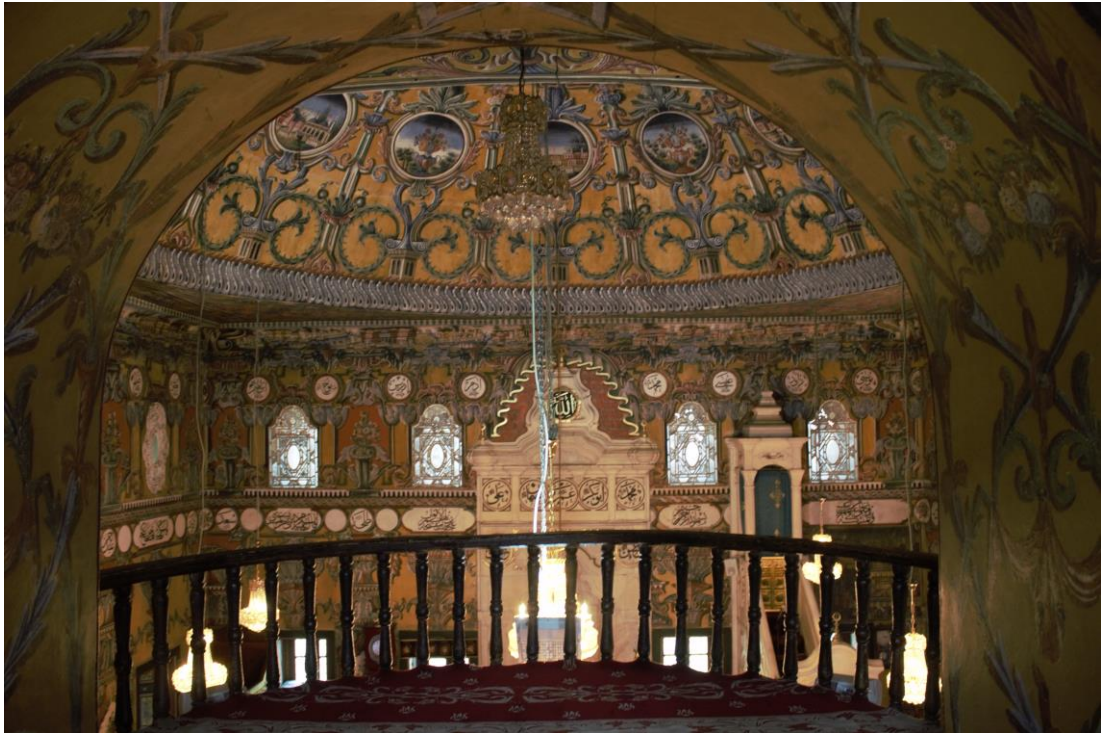


Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

EK 2



Alaca Camii, Kalkandelen



Alaca Cami içi, Kalkandelen.



Harabati Baba Tekkesi içi, Kalkandelen.



Harabati Baba Tekke girişı, Kalkandelen.



Harabati Baba Tekkesi içi, Kalkandelen.