

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



Editör
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

Vakti Azizden Vakti Zelalet
From Times of Glory to Times of Humility





BALKANLARDA
İSLÂM
MİADİ DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

VAKTİ AZİZDEN VAKTİ ZELALETE
FROM TIMES OF GLORY TO TIMES OF HUMILITY

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



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



İnceleme Araştırma Dizisi

Yayın No:19

BALKANLARDA İSLAM
MİADİ DOLMAYAN UMUT

Cilt 4: Vakti Azizden Vakti Zelalet
From Times of Glory to Times of Humility

Editör

Dr. Muhammet Savaş KAFKASYALI

Balkanlarda İslam: Vakti Azizden Vakti Zelalet - *From Times of Glory to Times of Humility* / **Editör:** Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı 2016 5.c.
(2902 s.) ; 16*24 cm T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
inceleme-araştırma-dizisi; yayın no:19

İçindekiler:

- c.1:** Muğlaklıktan Berraklığa / *From Ambiguity to Clarity*
c.2: Türkistan'dan Balkanlara / *From Turkestan to the Balkans*
c.3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / *From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality*
c.4: Vakti Azizden Vakti Zelalet / *From Times of Glory to Times of Humility*
c.5: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / *Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges*
ISBN: 978-605-9642-11-8 - Takım
ISBN: 978-605-9642-15-6 - Cilt-4
Kafkasyalı, Muhammet Savaş

Redaksiyon

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

Proje Ekibi

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

Tasarım-Baskı

Karınca Creative Ajans



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

Baskı Tarihi: 2016

Baskı Yeri: Ankara

Baskı ve Cilt: Eflal Matbaacılık

Sertifika No: 13987

© Tika Yayınları

GMK Bulvarı No:140 / Anadolu Meydanı

PK: 06570 Çankaya/ANKARA

Tel: +90 312 939 70 00

Fax: +90 312 939 75 15-16

www.tika.gov.tr

BALKANLARDA
İSLÂM
MİADI DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

VAKTİ AZİZDEN VAKTİ ZELALETE
FROM TIMES OF GLORY TO TIMES OF HUMILITY

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



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



İçindekiler / Contents

The Post-Ottoman Balkans as a Foreign Country <i>Yabancı Ülke Olarak Osmanlı Sonrası Balkanlar</i> Božidar Jezernik	9
Bosnian Muslims and Their Educational Dilemmas in the Austro-Hungarian Period (1878-1918) <i>Bosnalı Müslümanlar ve Avusturya Macaristan Dönemindeki Eğitim İkilemleri (1878-1918)</i> Enes Karic	31
Selanik'te Osmanlı Hâkimiyetinin Son Dönemi Eğitim ve Kültür Hareketleri (1878-1912) <i>Educational and Cultural Movements in Thessaloniki in the Last Period of the Ottoman Reign (1878-1912)</i> Aygün Attar	57
Batı Trakya Müslüman Türklerinin İnsan Hakları Mücadelesi Salih Akdemir	75
Üsküp'teki İslâmî Kimliğin Yok Edilmesi <i>The Destruction of the Islamic Identity in Skopje</i> Adnan İsmaili	81
Para, İktidar ve İncil: Amerika, Osmanlı ve Balkanlar <i>Money, Power and the Bible: America, the Ottoman Empire and the Balkans</i> Emrah Şahin	101
Islam as a Factor of Political Identities in Former Yugoslavia <i>Eski Yugoslavya'da Siyasi Kimlik Unsuru Olarak İslam</i> Miroljub Jevtic	119
Islam and Religious Liberties in Western Thrace, Greece <i>Batı Trakya'da İslam ve Dini Özgürlükler</i> Ali Huseyinoglu	141
Batı Trakya Müslüman Türklerinin İnsan Hakları Mücadelesi <i>The Struggle for Human Rights by the Muslim Turks of Western Thrace</i> Pervin Hayrullah	159
Bulgar Milli Kahramanların Yaratılması <i>Manufacturing the Image of Bulgarian National Heroes</i> Anna Alexieva	171
The Policy of the Bulgarian Communist Party towards Religious Communities in the Country (1944-1989) <i>Bulgar Komünist Partisinin Ülkedeki Dini Toplumlara Yönelik Politikaları (1944-1989)</i> Rumyana Marinova-Christidi	203

Türkiye İlahiyatına Balkanlar'dan Balkan Mealciliğine de Türkiye'den Bir Katkı <i>A Contribution from the Balkans to the Theology of Turkey and a Contribution from Turkey to Balkan Meaning</i> Salih Akdemir	237
The Cross versus the Crescent: Aspects of Religion in Modern Greek Politics and Ideology (1821-1923) <i>Haç Hilal'e karşı: Çağdaş Yunan Siyaseti ve İdeoloji de Dini Unsurlar (1821-1923)</i> Spyridon G. Ploumidis	261
Islam in Albania in the Period of State Atheism and the First Years of Political Transformation - Specific Features and Political Context of its Perception <i>Devlet'in Ateistlik Döneminde Arnavutluk'ta İslam ve Siyasi Dönüşümün İlk Yılları – Belirli Özellikleri ve Algının Siyasi Kapsamı</i> Tadeusz Czekalski	283
Bulgaristan'daki Türk-Müslüman Nüfusun Tarihi Kaderi <i>The Historical Fate of the Turkish-Muslim Population in Bulgaria</i> Cengiz Hakov	305
Bellek ve Siyasi Durum: Osmanlı Sonrası Balkanlardaki İslamlaştırma ile İlgili Anlatıların Dinamikleri <i>Memory and Political Conjuncture: Dynamics of Narratives about Islamisation in the Post-Ottoman Balkans</i> Evgeniya Ivanova	321
Sexual Abuse of Muslim Women in Balkan Conflict in 1990s and the Question of the Hidden Genocide <i>1990'lı Yıllardaki Balkan Çatışması Sırasında Müslüman Kadınların Cinsel İstismarı ve Gizli Soykırım İddiaları</i> Nena Močnik	363
National Identity across the Aegean the Role of education <i>Ege Geneline Ulusal Kimlik Eğitiminin Rolü</i> Thalia Dragonas	395
Osmanlı'dan Sonra Bosna'da Müslüman Olmak <i>Being a Muslim in Bosnia after the Ottomans</i> Mehmet Can	419
Yunanistan'da Yaşayan Batı Trakya Müslüman Türkleri <i>Muslim Turks Living in Western Thrace in Greece</i> Fehim Ahmet	451
Yunanistan Batı Trakyasında Din Eğitimi: Geçmişten Geleceğe <i>Religious Education in Western Thrace in Greece: From the Past To the Future</i> Hüseyin Bostancı	469
Bulgaristan'da Şumnu Şhrinde "Medresetün Nüvvab": 1922-1948 <i>"Medresetün Nüvvab" in the City of Shumen in Bulgaria: 1922-1948</i> Osman Kılıç-Hasan Hüseyin Yılmaz	511
Bosnalı Kimliği ve İslam: Bosnalı Kimliğinin Oluşumunda ve Yugoslavyanın Dağılma Sürecinde İslamın Rolü Hakkında Kısa Bir Analiz <i>The Bosnian Identity and Islam: A Brief Analysis about the role of Islam in the Formation of Bosnian Identity and Yugoslavian Break-Up Process</i> Orkun Elmacıgil	545



The Post-Ottoman Balkans as a Foreign Country

Božidar JEZERNIK

Prof. Dr., University of Ljubljana

Summary

As late as 1701, Sir Paul Rycaut, the diplomatist, wrote about 'the Turks who are grown formidable to the World.' However, during the nineteenth century, the Ottoman Empire which once upon a time had been considered the greatest power in the world suddenly became a 'dying lion,' which 'after a few violent convulsions would never rise again.' As soon as the table was turned, perspectives on Ottoman civilisation and culture also changed.

In Europe, during the second half of the nineteenth century, nationality became the leading concept and nationalism celebrated its global victory. Rhetoric charged with emotion and evocative symbolism, with which nationalists accompanied the waving of flags, placed nationality in an extraordinary, exclusively identifying position. In the Ottoman Empire, however, the Spring of Nations did not come to the Ottoman nation, but such occurred among the peoples under Ottoman rule. Thus, it did not mobilise the Otto-

man people for co-operation, instead it served as ultimate instrument in the process of disintegration the multinational Empire.

In nationalist rhetoric, nations were the embodiment of differences among people, therefore the images of members of different nations were clearly distinctive from one another, especially among neighbouring nations. As argued by Michael Billig, nationalism is an ideology of the first person plural, which tells Us who We are, meaning that there can be no Us without Them. The symbolic construction of national communities in the Balkans and their borders had an oppositional character: they were defined in relation to the Other, 'the Turk.'

In brief, the changes brought about by modernisation has had a huge effect on the fate of the Balkans, turning it into 'the field of the great battle between East and West – between barbarism and civilisation.' When the power of the Ottoman Empire faded away, a belief that 'Europe' was a foil to 'the Turk' and endowed with all conceivable positive attributes gained popularity among the Balkan peoples. Now, they judged 'the Turk' on his similarity to, or difference from, 'Europe': to be less like it was to be the inferior Other, and to be more like it was to advance. For this reason, they were trying hard to be seen as 'Europeans' and prove themselves as if they were part of 'Europe.' For them 'the Turk' meant yesterday, backwardness, and they strived to 'Europeanise' themselves completely.

The centuries of the Ottoman domination marked not just the historical past of the Balkans, but also the people and their culture, and this mark was probably most clearly manifested on the image of Balkan towns. When they broke with their Ottoman past, they started to build modern palaces and other solid buildings along broad streets constructed in line with western fashion. However, during the process the Balkan towns lost their pronounced architectural character. They got wide, clean streets, solid houses built of stone, a town hall or something more or less equivalent to one, a marketplace and a church built as an outward and visible sign that this land was Christian, not for any architectural merit. Even the smallest towns in European Turkey in which Muslims lived had a hammams (public bath). When they left, the baths were no longer maintained or were even deliberately destroyed. Aqueducts, too, and even fountains built by the Ottomans have vanished from Athens and Bucharest, Belgrade and Plovdiv, Pirot and Vranje, and everywhere else.

Despite its theocratic structure, the Ottoman Empire allowed the practice of any religion, thus making the Balkans under its rule a vibrant example of multiculturalism. It is well known that about 170,000 Jews were given asylum and granted freedom to practise their religion in Istanbul, Thessaloníki, Sarajevo and other Ottoman towns after they were expelled by the Spanish monarchs Ferdinand and Isabella in 1492. It is less well known that there was once a large Trappist monastery, Marija Zvijezda, near Banja Luka. The monks had been expelled from France during the Revolution; they first took refuge in Germany but were driven out in 1868. As no Christian state was willing to take them in, they asked and received the sultan's permission to purchase land in the neighbourhood of Banja Luka and build their monastery there.

In Sarajevo in the 1920s, Lester George Hornby witnessed a Bosnian peasant of the Orthodox faith dropping a coin into the begging-bowl of a blind Muslim squatting at the entrance to a mosque playing his gusle. Glancing at the peaceful little stalls where Muslims, Christians and Jews mingled at their work, each able to go his own way to cathedral, mosque or synagogue, he wondered 'if tolerance is not one of the greatest of virtues.' The rash of new buildings and the many lasting symbols of the Balkan peoples' break with their 'unspeakable past' did not signify their happy reunion with Europe but marked the end of a specific Balkan history. As soon as the Ottomans left, modernisation, or as they used to call it Europeanisation, became the order of the day and the old Balkan spirit died. In the process, mythology replaced history; tolerance and multiculturalism were its first victims.

From the middle of the nineteenth century onwards, the Balkans came to be 'Balkan,' looking like a copy or, as some put it, a caricature of Western Europe. There was nothing original about the Balkan towns, nothing individual, everything was borrowed. Instead of having their own identity the exteriors and interiors of dwellings, workshops and offices, and also the dress of the townspeople, followed fashions from Paris, Pest or Vienna. It was fashionable to look 'European' and this is what everyone tried to do. Townspeople affected a taste for modern art, modern music, the tango and the foxtrot, and ridiculed the songs and costumes of the peasants.

The price of modernisation, or 'Europeanisation' as it was called by contemporaries, was high: the history embodied in mosques, minarets, bazaars, hans, graveyards, bridges, homes and so on was

destroyed as new ones, which substituted historic monuments with 'the ugliness of modernism,' were rapidly built instead. Losing their former appearance, the towns of the Balkans lost their spirit; losing their spirit, they lost their history. The image was new but hollow. In the Balkan towns there were practically no fine old buildings to be seen, for those built during the Ottoman occupation were destroyed and the modern ones were more or less 'economical imitations of French and British buildings.'

But in the process the quality that present-day Europe proudly claims as its foremost virtue was eliminated: tolerance of diversity. We can observe a curious fact: while the Balkans is now making every effort to be part of 'Europe' as it once was, Europe now defines itself on the basis of its difference from the East, the Balkans included, and claims to be what the Balkans used to be for centuries. Thus, the process of 'Europeanisation' of the Balkans in the late nineteenth and early twentieth centuries – founded on the principle that the present of 'Europe' was the future of the Peninsula – had not resulted in a felicitous marriage of the Balkans with 'Europe,' it only transformed the latter into 'a foreign country.'

Yabancı Ülke Olarak Osmanlı Sonrası Balkanlar

Özet

Diplomat Sir Paul Rychaut 1701 gibi geç bir tarihte şöyle yazmıştı, ‘dünya için ürkütücü hale gelen Türkler.’ Ancak on dokuzuncu yüzyılda bir zamanlar dünyanın en büyük güç olarak kabul edilen Osmanlı İmparatorluğu birden bire ‘birkaç şiddetli çırpınıştan sonra’ ‘ölmekte olan aslan’ haline gelmiştir. Roller değişince Osmanlı medeniyeti ve kültürü ile ilgili bakış açıları da hemen değişti.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ulusallık başlıca kavram haline geldi Avrupa’da ve milliyetçilik küresel zaferini kutlamakta idi. Bayrakları sallayan milliyetçilerin duygu ve çağrıştıran simgesellikle yüklü hitabet uyuğu olağanüstü, münhasıran bir şekilde tanımlayıcı bir konuma koymuştu. Oysa Osmanlı İmparatorluğu’nda Milletlerin Baharı Osmanlı ulusa gelmedi ve Osmanlı yönetimi altındaki halklara gelmişti. Böylelikle Osmanlı halkları işbirliği için harekete geçireceğine çokuluslu imparatorluğunun dağılmasında en büyük araç olarak yer almıştı.

Milliyetçi söyleminde uluslar insanlar arasındaki farklılıkların somut hali olduğundan özellikle komşu ülkeleri arasındaki farklı ulusların birbirleri ile olan farklılıkları bariz bir şekilde ortada idi. Michael Billig tarafından öne sürüldüğü gibi milliyetçilik birinci şahsın çoğul olma durumu olup Bize kim olduğumuzu belirtiyor ve böylelikle onlar olmadan biz olamayacağımız anlamına geliyor. Balkanlarda ve sınırlardaki ulusal toplumların simgesel yapılandırmasının muhalif özelliği var: Diğeri, 'Türk' ile ilişkileri ile tanımlandılar.

Kısacası modernizasyonun getirdiği değişikliklerin Balkanların kaderine önemli bir etkisi var ve Balkanları 'Doğu ile Batı – barbarlık ve medeniyet arasındaki büyük savaş alanına dönüştürdü.' Osmanlı İmparatorluğu gücünü kaybettiğinde Balkan halkları arasında 'Avrupa'nın' 'Türk'ten' daha başarılı olduğu düşüncesi her türlü olumlu özellikle birlikte popülerlik kazanmıştı. Artık 'Türk'ü' 'Avrupa' ile benzerliği veya farklılığı ile yargılıyorlardı: Avrupa'ya az benziyor olmak daha değersiz olan Öteki olmak anlamına geliyordu ve daha Avrupa gibi olmak ilerlemek anlamına geliyordu. Bundan dolayı kendilerini 'Avrupalı' olarak görünmek için çok çaba harcadılar ve kendilerini 'Avrupa'nın' bir parçası olarak kabul ettirmeye çalıştılar. Onlar için 'Türk' dünde kalmak, geri kalmak anlamına geliyordu ve kendilerini tamamen 'Avrupalaştırmaya' çalışmışlar.

Yüzyıllarca süren Osmanlı hâkimiyeti sadece Balkanların tarihine damgasını vurmakla kalmadığı gibi aynı zamanda insanları ve kültürlerini etkilemiştir ve muhtemelen bu etkilerin en güçlü olarak sergilendiği ortamlar Balkan şehirleridir. Osmanlı geçmişleri ile koptuktan sonra batılı tarzda geniş caddeleri boyunca çağdaş sarayları ve diğer sağlam binaları inşa etmeye başladılar. Ancak, bu süreç içinde Balkan şehirleri belirgin mimari özelliklerini kaybettiler. Geniş temiz caddelere, sağlam taş binalara, belediye veya benzer binalara, Pazar yerlere ve herhangi bir mimari liyakati olmadan yapılmış ve bu ülkenin Hristiyan olduğunu belirten görsel bir işaret olarak inşa edilen kiliselere sahip oldular. Müslümanların yaşadığı en küçük Avrupa Türkiye'sinde bile hamamlar vardı. Türkler gittikten sonra bu hamamlar bakımsız kaldı veya hatta kasten yerle bir edildiler. Osmanlı tarafından inşa edilmiş su yolları ve hatta çeşmeler Atina ve Bükreş, Belgrad ve Plovdiv, Pirot ve Vranje ve her yerden kayboldular.

Teokratik yapısına rağmen Osmanlı İmparatorluğu bütün dinlerle ilgili ibadetlere izin vererek hâkimiyeti altındaki Balkanlar'da çok kültürlülüğün canlı örneğini uyguluyordu. Bilindiği üzere 1492

yılında İspanyol kraliyet çifti Ferdinand ve Isabella tarafından kovulan yaklaşık 170,000 Yahudi'ye İstanbul, Selanik, Saraybosna ve diğer Osmanlı şehirlerde sığınma hakkı ve ibadet hürriyeti verilmişti. Daha az bilinen bir husus ise bir zamanlar Banja Luka yakınlarında büyük bir Trappist manastır olan Marija Zvijezda'nın varlığıdır. Keşiş Devrim sırasında Fransa'dan ihraç edildikten sonra önce Almanya'ya sığındılar ancak 1868 yılında oradan da ihraç edildiler. Hiçbir Hristiyan devleti tarafından kabul edilmedikleri için Sultan'dan izin isteyerek ve alarak Banja Luka çevresinde toprak satın aldılar ve manastırlarını oraya inşa ettiler.

1920li yıllarda Lester George Hornby Saraybosna'da Ortodoks olan Bosnalı bir çiftçinin caminin girişinde enstrümanını çalan görme özürlü Müslüman'ın önündeki tabağa madeni para koyduğuna şahit olmuştu. Katedraline, camisine veya sinagoguna gitmekte serbest olan Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin çalıştıkları huzurlu küçük dükkanlara bakarken 'hoşgörünün en büyük erdemleri arasında' olduğunu düşünüyordu. Yeni binaların silsilesi ve Balkan halklarının 'korkunç geçmişleri' ile kopmasının kalıcı sembolleri Avrupa ile mutlu birlikteliği ifade etmeyerek belirli Balkan tarihinin sonuna gelindiğine işaret etmekte idi. Osmanlı gider gitmez modernleşme ya da kendi deyimleri ile Avrupalılaşıma günün konusu haline geldi ve eski Balkan ruhu öldü. Bu süreçte mitoloji tarihin yerine geçti ve hoşgörü ve çok kültürlülük ilk kurbanları oldu.

On dokuzuncu yüzyılın ortaları itibarıyla Balkanlar batı Avrupa'nın kopyası veya bazılarının ifade ettiği gibi karikatürü haline gelmiştir. Balkan şehirleri ile ilgili herhangi bir özgün tarafı kalmamış, bireysel bir katkı yoktu her şey ödünç alınmıştı. Binaların, atölyelerin ve ofislerin dışları ve içlerinin kendi kimlikleri yerine şehirde yaşayan halkın yaptığı gibi Paris, Peşte veya Viyana'daki moda takip edilmektedir. Avrupalı görünmek moda oldu ve herkes bunu yapmaya gayret ediyordu. Şehirdekiler çağdaş sanat, modern müzik, tango ve fokstrottan zevk alırken köylülerin türkü ve kıyafetleri ile alay ettiler.

Modernizasyonun veya çağdaşların dediği gibi 'Avrupalılaştırmanın' fiyatı yüksekti: camilerde, minarelerde, pazarlarda, hanlarda, mezarlıklarda, köprülerde, yuvalarda ve benzeri unsurlarda şekillenmiş tarih yok edildi ve tarihi anıtlar hızla inşa edilen 'çağdaşlığın çirkinliği' ile ikame edildi. Eski görünümelerini kaybeden Balkan şehirleri ruhlarını kaybettiler; ruhlarını kaybettiklerinde tarihlerini kaybettiler. Görüntü yeni ancak boştu. Artık Balkan şehirlerde hemen he-

men hiç güzel eski binalar yoktu çünkü Osmanlı işgali sırasında inşa edilenler yıkılmıştı ve yeni yapılanlar ‘Fransız ve İngiliz binaların düşük maliyetli taklitlerinin’ ötesine geçemiyordu.

Ancak bu süreç içinde günümüz Avrupa’nın gururla başlıca erdemi olarak ilan ettiği özellik bertaraf edilmekteydi: çeşitliliğe karşı hoşgörü. Tuhaf bir gerçek ile karşı karşıyayız: Balkanlar daha önce olduğu gibi ‘Avrupa’nın’ bir parçası olmaya çabalarırken Avrupa artık kendisini Balkanlar da dâhil olmak üzere Doğu’dan farklı olarak tanımlamakta ve Balkanların yüzyıllar boyunca olduğunu konumda olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ve yirminci yüzyılın başlarında ve Yarımada’nın geleceğinin bugünkü ‘Avrupa’ya bağlı olduğu ilkesine dayanarak gerçekleşen Balkanların ‘Avrupalılaştırma’ süreci Balkanların ‘Avrupa’ ile mutlu bir birliktelik ile sona ermedi ve Balkanlar sadece ‘yabancı ülke’ konumuna dönüştü.

Introduction

Modernisation is, by definition, a progressive transition from a pre-modern or traditional to a modern society. As follows, it occurred in clear opposition to 'tradition' and 'traditionalism',¹ and resulted in disappearance of traditional culture. L. P. Hartley's opening sentence to his novel *The Go-Between* accurately describes this process with a phrase that has become almost proverbial: 'The past is a foreign country: they do things differently there'.²

Modernisation started in Western Europe, from where it subsequently spread all over the world, and strongly affected the development of economic, political and cultural lives also elsewhere. During this process of 'Europeanisation,' societies were awakening to historic consciousness, adopting from Europe its 'humanistic mental attitude,' and its technology based on natural science. They were modernising themselves in order 'to enter into active partnership in the single economic and intellectual community of the world which is being formed through the new possibilities of communication and production'.³

As late as 1701, Sir Paul Rycaut, the diplomatist, wrote about 'the Turks who are grown formidable to the World'.⁴ However, during the nineteenth century, the Ottoman Empire which once upon a time had been considered the greatest power in the world⁵ suddenly became a 'dying lion,' which 'after a few violent convulsions would never rise again'.⁶ As soon as the table was turned, perspectives on Ottoman civilisation and culture also changed.⁷

In Europe, during the second half of the nineteenth century, nationality became the leading concept and nationalism celebrated its global victory. Rhetoric charged with emotion and evocative symbolism, with which nationalists accompanied the waving of flags, placed nationality in an extraordinary, exclusively

- 1 Anthony D. Smith, *The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism*; Tim Ingold, ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London and New York, Routledge, 1999, p. 708; Ivan Pederin, "Slika Štajerske u austrijskom zavičajnom romanu (Heimatroman)", *Slavistična Revija*, no. 1, 1987, p. 51; Ted Lowellen, *Political Anthropology. An Introduction*. Westport: Bergin & Garvey 1992, pp. 152–54.
- 2 Leslie Poles Hartley, *The Go-Between*. London: Hamish Hamilton, 1953, p. 9.
- 3 Hans Kohn, *Western Civilization in the near East*. London: George Routledge and Sons, 1936, p. 4.
- 4 Paul Rycaut, *The Present State of Ottoman Empire*. London: R. & J. Dodsley, 1701, p. 294.
- 5 William Knighton, *European Turkey: Its People, Its Provinces, and Its History*. London: John Cassell, 1854, p. 153.
- 6 Robert Walsh, *Narrative of a Journey from Constantinople to England*. London: Frederick Westley, 1828, p. 191.
- 7 Ami Boué, *Le Turquie d'Europe ou observations sur la géographie, la géologie, l'histoire naturelle, la statistique, les mœurs, les coutumes, l'archéologie, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les gouvernements divers, le clergé, l'histoire et l'état politique de cet empire*, Paris: Arthus Bertrand, 1840, III, p. 73; Sakcinski Ivan Kukuljević, *Putovanje po Bosni*, Zagreb: Lavoslav Župan, 1858, p. 74; Gustav Rasch, *Die Türken in Europa*, Prag: Skrejšovský, 1873, p. v; Mario Borsa, *Dal Montenegro*, Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1896, p. 63; Charles Robert Cockerell, *Travels in Southern Europe and the Levant, 1810-1817*, New York in Bombay: Longmans, Green, and Co., 1903, pp. 26–7; Harry De Windt, *Through Savage Europe*. London: T. Fisher Unwin, 1907, p. 107; Pierre Loti, *Turkey in Agony*. London: The Ottoman Committee, 1913, p. 40.

identifying position. In the Ottoman Empire, however, the Spring of Nations did not come to the Ottoman nation, but such occurred among the peoples under Ottoman rule. Thus, it did not mobilise the Ottoman people for co-operation, instead it served as ultimate instrument in the process of disintegration the multinational Empire.

In nationalist rhetoric, nations were the embodiment of differences among people, therefore the images of members of different nations were clearly distinctive from one another, especially among neighbouring nations.⁸ As argued by Michael Billig, nationalism is an ideology of the first person plural, which tells Us who We are, meaning that there can be no Us without Them.⁹ The symbolic construction of national communities in the Balkans and their borders had an oppositional character: they were defined in relation to the Other, 'the Turk.'

In brief, the changes brought about by modernisation has had a huge effect on the fate of the Balkans, turning it into 'the field of the great battle between East and West – between barbarism and civilisation'.¹⁰ When the power of the Ottoman Empire faded away, a belief that 'Europe' was a foil to 'the Turk' and endowed with all conceivable positive attributes gained popularity among the Balkan peoples. Now, they judged 'the Turk' on his similarity to, or difference from, 'Europe': to be less like it was to be the inferior Other, and to be more like it was to advance.¹¹ For this reason, they were trying hard to be seen as 'Europeans' and prove themselves as if they were part of 'Europe.' For them 'the Turk' meant yesterday, backwardness, and they strived to 'Europeanise' themselves completely.

Catching up the Lost Time

There is no history without a place, and no place without a history. All towns have a history and some of them have a mythology; Balkans towns have histories and mythologies which are often deliberately interwoven. As Peter Ustinov once remarked, Oedipus has long departed, but his complex remains. Achilles has left us his heel; Aphrodite, aphrodisiacs.¹² The centuries of the Ottoman domination marked not just the historical past of the Balkans, but also the people and their culture, and this mark was probably most clearly manifested on the image of Balkan towns. When they broke with their Ottoman past, they started to build modern palaces and other solid buildings along broad streets constructed in line with western fashion. However, during the process the Balkan towns lost their pro-

8 Todor Kuljić, *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Belgrade: Čigoja štampa., 2006, p. 191.

9 Michael Billig, *Banal Nationalism*, London: Sage Publications, 1995, p. 78.

10 Noel Buxton, *Europe and the Turks*. London: John Murray, 1907, p. 19.

11 Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, London: Macmillan, 1986, p. 6.

12 Peter Ustinov, "A country with too much past tries to come to terms with the present", *The European*, no. 256, p. 7.

nounced architectural character. They got wide, clean streets, solid houses built of stone, a town hall or something more or less equivalent to one, a marketplace and a church built as an outward and visible sign that this land was Christian, not for any architectural merit. Even the smallest towns in European Turkey in which Muslims lived had a hammams (public bath). When they left, the baths were no longer maintained or were even deliberately destroyed.¹³ Aqueducts, too, and even fountains built by the Ottomans have vanished from Athens and Bucharest, Belgrade and Plovdiv, Pirot and Vranje, and everywhere else.¹⁴

What 'modern' Balkan people liked was a perfectly straight street in which all the houses were as similar as possible, on the European model of the beginning of the twentieth century. There was no place for the mosque and minaret in the new architecture. They were perceived as symbols of a bygone age, indeed as symbols of backwardness, as were all other Ottoman architectural features. Even 'the coffee houses of the lazy ones,' where once upon a time the 'Turks' congregated, were knocked down to make room for 'progress'.¹⁵ The local people would explain their zeal for change by saying, for instance: 'We have wasted 500 years and we are now going to make up for lost time'.¹⁶

In Serbia, for instance, all traces of the Turks have been wiped out so thoroughly that even the Turkish name of the Serbian capital, which was under Ottoman control from 1521 to 1867, has sunk into oblivion. The contemporary Serbian author Miljana Laketić, writing in 1995 about the history of the Serbian capital in the Belgrade magazine *Duga*, claimed that she had been unable to discover its Turkish name.¹⁷

Thus, in the Balkans, 'the retreating Turk' truly left little behind; or, in the words of Grace Ellison: 'Venice and Rome have left monuments of exquisite beauty; Austria has left railways; Turkey left destruction and mosques'.¹⁸

'Europeanisation' of The White City

Until 1867, when the Ottoman garrison left this frontier fortress, Belgrade was 'an Oriental town'¹⁹ so much so that 'it did not require much stretch of imagi-

13 James Edward Alexander, *Travels from India to England; Comprehending a Visit to the Burman Empire, and a Journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. In the Years 1825-26*, London: Parbury, Allen, and Co., p. 251; E. E. Johnson, *On the Track of the Crescent*. London: Hurst and Blackett, 1885, p. 21; Emile Louis Victor de Laveleye, *The Balkan Peninsula*, London: T. Fisher Unwin, 1887, p. 97.

14 Božidar Jezernik, *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*, London: Saqi Books, 2004, pp. 206–33.

15 Jože Pahor, *Hodil po zemlji sem naši ...*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1951, pp. 106–180.

16 Grace Ellison, *Yugoslavia. A New Country and Its People*, London: John Lane The Bodley Head, 1933, pp. 91–92.

17 Miljana Laketić, "Kalemegdanci i Beogradani", *Duga*, no. 1555, pp. 90–93. Beograd, 1995, p. 90.

18 Grace Ellison, p. 82.

19 Francis Hervé, *A Residence in Greece and Turkey; with notes of the Journey through Bulgaria, Servia, Hungary,*

nation to suppose oneself suddenly set down in the East, or transported to the scenes of one of the tales of the “Arabian Nights”.”²⁰

In Belgrade during the seventeenth century, its visitors could count one hundred mosques, ten hammams, many hans, two bezestans and a caravanseraï.²¹ With its domes and minarets and the Ottoman flag waving from the fortress, its appearance was fully in accordance with its sublime name Dar al-Djihad (‘city of Holy War’ or ‘abode of war for faith’).²² Visiting Belgrade at the beginning of October 1841, a famous Russian linguist Izmail Ivanovich Sreznevsky was disappointed because amongst all the mosques all he could find there was a single church.²³

However, the beginning of its ‘Europeanisation’ date back to 1718, when the Treaty of Požarevac was signed after Prince Eugene’s victories of the previous year, including the capture of Belgrade. The treaty returned to Austria not only the whole Hungary, but also a great part of Serbia and Wallachia (now Romania). In was during this period that the French-style Lange Gasse of Belgrade rose amid the swelling domes and pointed minarets.²⁴ This period, however, did not last for long. The Ottomans reconquered Belgrade, and the pace of change was briefly eased. British traveller described Belgrade in 1862 as follows:

The whole of the houses in the city, as they rise tier above tier, are seen at one view as the ground slopes upward from the Save on the west, or from the Danube on the east. The walls of these houses are almost invariably white, and the effect

and the Balkan, London: Whittaker & Co., 1837: II, p. 315-316; Edmund Spencer, *Travels in Circassia, Krim Tartary, &c. Including a steam voyage down the Danube, from Vienna to Constantinople and round the Black Sea*, London: Henry Colburn, 1837: I, p. 53; Andrew Archibald Paton, *Servia, the youngest member of the European family: or, a residence in Belgrade, and travels in highlands and woodlands of the interior, during the years 1843 and 1844*, London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1845, p. 53-54; A Lady, *Wayfaring Sketches among the Greeks and Turks, and on the Shores of the Danube*, London: Chapman and Hall, 1847, p. 302-303; Alphonse de Lamartine, *Visit to the Holy Land: or, Recollections of the East*, London: George Virtue, 1847: II, p. 239; James O. Noyes, *Roumania: The Border Land of the Christian and the Turk, Comprising Adventures of Travel in Eastern Europe and Western Asia*, New York: Rudd & Carleton,

1858, p. 42; William Denton, *Servia and the Servians*, London: Bell and Daldy, 1862, p. 45-46; Felix Philipp Kanitz, *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Leipzig: Bernh. Meyer, 1904: I, pp. 40-45.

20 Siegfried Kapper, *Südslavische Wanderungen im Sommer 1850*, Leipzig: Friedr. Ludw. Herbig, 1851: I, p. 107.

21 Edward Browne, *A brief account of some travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuli: as also some observations on the gold, silver, copper, quick-silver mines, baths, and mineral waters in those parts: with the figures of some habits and remarkable places*, London: Benjamin Tooke, 1673, p. 39; Edward Browne, *A Brief Account of some Travels in Divers Parts of Europe*, London: Benj. Tooke, 1685, p. 21; Hadži-Kalfa ili Čatib-Čelebija, *O balkanskom poluostrvu*, Beograd, Spomenik Srpske kraljevske akademije, vol. XVIII., 1892, p. 65; Peter Mundy, *The Travels in Europe and Asia, 1608-1628*, Cambridge: Hakluyt Society, 1907, p. 74.

22 James Creagh, *Over the Borders of Christendom and Eslamiah*, London: Samuel Tinsley, 1876: I, p. 96; Rašid-bey, *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji*, Beograd: Spomenik Srpske kraljevske akademije, vol. XXIII, 1894: 2, pp. 10-55.

23 Petar Milosavljević, “Ruški putešestvenici u Srbiji”, *Balkanica*, no. XII, 1981, p. 142.

24 Andrew Archibald Paton, p. 256.

of this is heightened, and the houses are made to look all the whiter, from their standing out from amongst the green foliage of lilac, fig, walnut, chestnut, and other tress, which, as in all Oriental towns, surround many of the houses. These mingled rows of trees and houses give the city an aspect of great beauty. The view which the eye rests upon on all sides, is, indeed, very pleasing and striking.²⁵

More than one nineteenth-century visitor of Belgrade was responsible of the most enthusiastic praise on account of accomplishments achieved in the process of its Europeanisation. After the departure of the Ottoman garrison, in 1867, they frequently reported about 'marvellous improvements' in the capital of Serbia which rapidly grew into 'a modern city'.²⁶ Many visitors at the time claimed that no city in Europe was making more rapid progress than Belgrade. Within a few years the town was almost entirely rebuilt, hastily assuming 'a European character' and many of the picturesque traditional houses gave way to the style of Vienna or Pest. The streets were laid out in straight angles crossing each other; electric trams speeded along the streets. The roadways were paved with stone, illuminated with electric lights and ornamented on both sides with houses several storeys high in the German fashion, having shops on the first floor where, behind the large window-panes, goods familiar to Europeans were displayed – hardware, bric-a-brac of all kinds, hats, antiques, ready-made clothes, boots and shoes, photographs, books and papers. The low single-storey houses, tiny shops and coffee-houses daily relinquished more territory.²⁷ Already in the early twentieth century Belgrade was 'a new town,' so much so that an English visitor traveller deemed that it no longer deserved the name of 'The White City'.²⁸

The Serbs used to say they were the finest of the Balkan people; their pride aroused them to make Serbia one of the modern states of Europe.²⁹ Whenever a European toured Belgrade with a Serb, his or her attention was drawn to the enormous improvements since Ottoman times.³⁰ Such words sufficed and no further argument was necessary. Those visitors looking for landmarks of Serbian history would look in vain. The citadel, the mosque, a few fountains with Otto-

25 William Denton, p. 45-6.

26 Harry De Windt, p. 116.

27 Andrew Archibald Paton, p. 53-54; Edmund Spencer, *Travels in European Turkey in 1850*, London: Colburn and Co., 1851, I, pp. 15-16; William Denton, p. 53-54; James George Cotton Minchin, *The Growth of Freedom in the Balkan Peninsula*, London: John Murray, 1886, p. 188; Emile Louis Victor de Laveleye, p. 172-173; Herbert Vivian, *Servia, the Poor Man's Paradise*, London, Longmans, Green, and Co., 1897, pp. 199-200; Herbert Vivian, *The Servian Tragedy with some Impressions of Macedonia*, London, Grant Richards, 1904, p. 170; Mary Edith Durham, *Through the Lands of the Serb*, London: Edward Arnold, 1904, p. 143; John Foster Fraser, *Pictures from the Balkans*, London, Cassell and Company, 1906, p. 19; Harry De Windt, pp. 112-16; William Y. Morgan, *The New East*, Topeka, Crane & Company, 1913, p. 63; Frank Fox, *The Balkan Peninsula*, London, A. & C. Black, 1915, p. 124-125; Will Gordon, *A Woman in the Balkans*. New York, Dodd, Mead & Company, 1916, p. 9.

28 Mary Edith Durham, p. 143.

29 William Y. Morgan, p. 68-69.

30 Frank Fox, p. 124-125.

man inscriptions and a ruinous arch, called the Gate of Istanbul, were the only concrete reminders of Muslim domination left at the beginning of the twentieth century. Previously there were many mosques, and the treaty of evacuation stipulated that mosques and cemeteries should be respected; this was not exactly the case. The mosques were closed, or else used for the perverted purposes, and in a place that was considered sacred by the Ottomans, their temples were defiled and desecrated by a people who were once their subjects.³¹ Out of the numerous Belgrade mosques, an Austrian archaeologist in 1887 could not find more than one, and that in a dilapidated state, silently telling the story of the bygone era.³²

In the centre of the old part of the city was a large desolate square, which in the middle of the nineteenth century had formed a line of demarcation between the Crescent and the Cross; later the daily market was held. This piece of ground was formerly the largest Muslim cemetery. In 1868, several metres of soil were removed in some areas to even the ground, and straight lines were paved across it, while in 1880 a fountain with an obelisk was erected in the middle in honour of the crown prince.³³

Many Turkish families, holding property in Belgrade, and who had lived there for several generations, were through no fault of their own summarily turned out of their homes. Nobody spared them any concern, or said a word in their favour. They could not count on the sympathy of Europe for a simple reason: the Serbs were Christians, the Turks were not.³⁴

Only rarely did European travellers express regret for the destruction of the mosques or suggest that the Serbian government ought to preserve them as signposts of history and architectural jewels.³⁵

The change was vast, and the Balkans was 'Europeanised' – outwardly. As we have seen, the most radical changes were in urban architecture and fashion. This outward change might have been expected to bring about a complete Europeanisation of the Balkan people: once they and their towns had become outwardly indistinguishable from 'others in Europe,' it was supposed that they would acquire all the other qualities that had brought prosperity to the Western world – without, of course, adopting its vices. However, where food and coffeehouses were concerned, the Ottoman legacy seemed to be much more tenacious. More strenuous efforts were made to de-Ottomanise in the ideological sphere (popular beliefs, customs, attitudes, value system), these proved much 'harder to erase'.³⁶

31 James Creagh, p. 82, 96; Emile Louis Victor de Laveleye, p. 174; Herbert Vivian, *Servia, the Poor Man's Paradise*, pp. 199-200; Herbert Vivian, *The Servian Tragedy with some Impressions of Macedonia*, London, Grant Richards, 1904, p. 170; Mary Edith Durham, p. 146.

32 Mary Edith Durham, p. 146; Felix Philipp Kanitz, p. 40, 611; William Le Queux, *An Observer in the Near East*, London, Eveleigh Nash, 1907, p. 119.

33 Andrew Archibald Paton, p. 50; William Denton, p. 59; Felix Philipp Kanitz, p. 45.

34 James Creagh, p. 96.

35 Emile Louis Victor de Laveleye, p. 174; Felix Philipp Kanitz, pp. 40-131.

36 Mary Edith Durham, p. 318.

Once the capital city of Serbia was rebuilt and evidence of the Ottoman occupation removed, electric tramcars whizzed along the streets illuminated by the electric lights, its inhabitants in spite of all this changes enjoyed in sitting beneath the limes and sipping 'Turkish coffee – the one legacy of the Turkish occupation the Servian accept'.³⁷

Ottoman domination was social as well as political, and not only manners and morals but also social life were deeply affected by it. Nevertheless, it is a singular fact that no determined attempt was made to assimilate the Balkan peoples to the Ottoman way of life or to Islam during all those centuries of occupation: 'Mahomet did not abuse his victory. The religious tolerating spirit of the Turks was seen in his first act. He left to the Christians their churches and the liberty of public worship; he maintained the Greek patriarch in his office'.³⁸

The Dialogue between the Deaf

A prominent natural scientist of the sixteenth century was clearly impressed by the fact that 'the Turks force nobody to live according to the Turkish way, but all Christians are allowed to follow their own law'.³⁹ The Ottomans did not try to assimilate their subject peoples, and in this respect they differed greatly from the contemporary governments of Western Europe. In the late eighteenth century, an Italian traveller expressed great surprise at the religious tolerance he witnessed during his stay in Istanbul:

A stranger, who has beheld the intolerance of London and Paris, must be much surprised to see a church here between a mosque and a synagogue, and a dervise by the side of a capuchin friar. I know not how this government can have admitted into its bosom religions so opposite to its own. It must be from degeneracy of Mahomedanism, that this happy contrast can be produced. What is still more astonishing is to find that this spirit of toleration is generally prevalent among the people; for here you see Turks, Jews, Catholics, Armenians, Greeks, and Protestants conversing together, on subjects of business or pleasure, with as much harmony and good will as if they were of the same country and religion.⁴⁰

Where the Ottoman Empire followed a policy of non-interference, the European governments made every effort to extinguish the national spirit and the mother-tongue of their subject peoples.⁴¹ In comparison, the attitude of the Sub-

37 John Foster Fraser, p. 19.

38 Alphonse de Lamartine, p. 163.

39 Pierre Belon du Mans, *Les observations de plusieurs singulartitez & choses memorables, trouuées en Grece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges, redigées en trois liures*, Paris, Gilles Corrozer, 1554, p. 180.

40 N. Bisani, *A Picturesque Tour Through Part of Europe, Asia, and Africa: Containing Many New Remarks on the Present State of Society, Remains of Ancient Edifices, &c*, London, R. Faulder, 1793, p. 152.

41 David Urquhart, *The Spirit of the East, Illustrated in a Journal of Travels through Roumeli During an Eventful Period*, London, Henry Colburn, 1838, II, p. 236-237.

lime Porte towards the various creeds professed by its Christian subjects had 'ever been one of quite exceptional tolerance'.⁴²

Despite its theocratic structure, the Ottoman Empire allowed the practice of any religion, thus making the Balkans under its rule a vibrant example of multiculturalism. It is well known that about 170,000 Jews were given asylum and granted freedom to practise their religion in Istanbul, Thessaloníki, Sarajevo and other Ottoman towns after they were expelled by the Spanish monarchs Ferdinand and Isabella in 1492.⁴³ It is less well known that there was once a large Trappist monastery, Marija Zvijezda, near Banja Luka. The monks had been expelled from France during the Revolution; they first took refuge in Germany but were driven out in 1868. As no Christian state was willing to take them in, they asked and received the sultan's permission to purchase land in the neighbourhood of Banja Luka and build their monastery there.⁴⁴

Even less known is the story of the Spanish Admiral Don Ferrante Gonzaga. He captured Hercegnovi in 1538 and built the chapel of St Anna there, but the following year the Ottomans retook the town. They not only spared the chapel but gave permission in 1550 for the body of their old enemy Don Ferrante to be buried there beside his wife and son.⁴⁵

42 Lucy M. J. Garnett, *Turkey of the Ottomans*, London, Sir Isaac Pitman, 1911, p. 141.

43 N. Nicolay de Dauphinois, *Les quatre premiers livres des navigations et peregrinations Orientales*, Lyon, Gvillavme Roville, 1568, p. 149; James Dallaway, *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad*, London, T. Cadell Jun. & W. Davies, 1797, p. 389; James O. Noyes, p. 504; Henry Fanshawe Tozer, *Researches in the Highlands of Turkey; Including Visit to Mounts Ida, Athos, Olympus, and Pelion, the Mirdite Albanians, and Other Remote Tribes, With Notes on the Ballads, Tales, and Classical Superstitions of the Modern Greeks*, London, John Murray, 1869: I, p. 146; Arthur John Evans, *Through Bosnia and Herzegovina on Foot during the Insurrection, August and September 1875; With an Historical Overview of Bosnia; And a Glimpse at the Croats, Slavonians, and the Ancient Republic of Ragusa*, London, Longmans, Green and Co., 1876, p. 274; Joseph Brown, *Eastern Christianity and the War. The Idolatry, Superstition, and Corruption of the Christians of Turkey, Greece, and Asia, Exposed and Considered with the Present War, and the Prospects of a Reformation*, London, Edward Stanford, 1877, p. 51; J. S. Stuart-Glennie, *Europe and Asia. Discussions of the Eastern Question in Travels through Independent, Turkish, and Austrian Illyria*, London, Chapman Hall, 1879, p. 266; M. Valentine Chirol, *Twixt Greek and Turk*, Edinburgh in London, William Blackwood and Sons, 1881, p. 9; B. Granville Baker, *The Passing of the Turkish Empire in Europe*, London, Seeley, Service & Co., 1913, p. 194; Pierre Loti, p. 60; Lewis Hagen, *Aristotle and American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington and London, Indiana University Press., 1959, p. 8.

44 Francesco Ruthner, *Un Viaggio a Maria Stella convento dei trappisti nella valle dell'Urba presso Banjaluka in Bosnia colla descrizione della vita e delle opere dei poveri monaci di San Bernardo*, Venezia, L. Merlo, 1877, p. 20; Johann de Asboth, *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*, London, Swan Sonnenschein, 1890, p. 389; Heinrich Renner, *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*, Berlin, Dietrich Riemer, 1897, p. 499; Harry Craufuird Thimson, *The Outgoing Turk. Impression of a Journey through the Western Balkans*, London, William Heinemann, 1897, p. 167; Maude M. Holbach, *Dalmatia. The Land where East Meets West*, London, John Lane The Bodley Head, New York, John Lane Company, 1908, p. 75; Roy Trevor, *My Balkan Tour*, London, John Lane The Bodley Head, New York, John Lane Company, 1911, p. 29; Antonín Zavadil, *Obrázky z Bosny*, Praha: Josef Pelcl., 1911, p. 3, 36.

45 Archibald Lyall, *The Balkan Road*, London, Methuen & Co., 1930, p. 179.

In Sarajevo in the 1920s, Lester George Hornby witnessed a Bosnian peasant of the Orthodox faith dropping a coin into the begging-bowl of a blind Muslim squatting at the entrance to a mosque playing his *gusle*. Glancing at the peaceful little stalls where Muslims, Christians and Jews mingled at their work, each able to go his own way to cathedral, mosque or synagogue, he wondered 'if tolerance is not one of the greatest of virtues'.⁴⁶ The rash of new buildings and the many lasting symbols of the Balkan peoples' break with their 'unspeakable past' did not signify their happy reunion with Europe but marked the end of a specific Balkan history. As soon as the Ottomans left, modernisation, or as they used to call it Europeanisation, became the order of the day and the old Balkan spirit died. In the process, mythology replaced history; tolerance and multiculturalism were its first victims.⁴⁷

From the middle of the nineteenth century onwards, the Balkans came to be 'Balkan,' looking like a copy or, as some put it, a caricature of Western Europe. There was nothing original about the Balkan towns, nothing individual, everything was borrowed. Instead of having their own identity the exteriors and interiors of dwellings, workshops and offices, and also the dress of the townspeople, followed fashions from Paris, Pest or Vienna. It was fashionable to look 'European' and this is what everyone tried to do. Townspeople affected a taste for modern art, modern music, the tango and the foxtrot, and ridiculed the songs and costumes of the peasants.⁴⁸

The price of modernisation, or 'Europeanisation' as it was called by contemporaries, was high: the history embodied in mosques, minarets, bazaars, *hans*, graveyards, bridges, homes and so on was destroyed as new ones, which substituted historic monuments with 'the ugliness of modernism',⁴⁹ were rapidly built instead. Losing their former appearance, the towns of the Balkans lost their spirit; losing their spirit, they lost their history. The image was new but hollow. In the Balkan towns there were practically no fine old buildings to be seen, for those built during the Ottoman occupation were destroyed and the modern ones were more or less 'economical imitations of French and British buildings'.⁵⁰ Walking in their streets, Westerners were able to admire some 'notable creations of the new era' on the one hand and 'the other relics of an age that has already vanished in western Europe' on the other.⁵¹

We have seen how vigorously the people of 'the Mountainous Peninsula' struggled to progress and how celebrated were the results of their efforts to 'Euro-

46 Lester George Hornby, *Balkan Sketches*, London, Brentano's, 1927, p. 153.

47 Dunja Rihtman Auguštin, *Ulice moga grada*, Beograd, Biblioteka XX vek., 2000, p. 193.

48 John Reed, *The War in Eastern Europe*, London, Eveleigh Nash., 1916, p. 52-53.

49 Pierre Loti, p. 63.

50 Frank Fox, p. 158.

51 J. R. Colville, *Fools' Pleasure. A leisurely journey down the Danube, to the Black Sea, the Greek Islands and Dalmatia*, London, Methuen and Company, 1935, p. 65.

peanise.’ But in the process the quality that present-day Europe proudly claims as its foremost virtue was eliminated: tolerance of diversity. We can observe a curious fact: while the Balkans is now making every effort to be part of ‘Europe’ as it once was, Europe now defines itself on the basis of its difference from the East, the Balkans included, and claims to be what the Balkans used to be for centuries. Thus, the process of ‘Europeanisation’ of the Balkans in the late nineteenth and early twentieth centuries – founded on the principle that the present of ‘Europe’ was the future of the Peninsula – had not resulted in a felicitous marriage of the Balkans with ‘Europe,’ it only transformed the latter into ‘a foreign country.’

Bibliography

- ALEXANDER, James Edward. 1827. *Travels from India to England; Comprehending a Visit to the Burman Empire, and a Journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. In the Years 1825-26*. London: Parbury, Allen, and Co.
- ASBOTH, Johann de. 1890. *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*. London: Swan Sonnenschein.
- BAKER, B. Granville. 1913. *The Passing of the Turkish Empire in Europe*. London: Seeley, Service & Co.
- BELON DU MANS, Pierre. 1554. *Les observations de plusieurs singulartitez & choses memorables, trouuées en Grece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges, redigées en trois liures*. Paris: Gilles Corrozer.
- BILLIG, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- BISANI, N. 1793. *A Picturesque Tour Through Part of Europe, Asia, and Africa: Containing Many New Remarks on the Present State of Society, Remains of Ancient Edifices, &c.* London: R. Faulder.
- BORSA, Mario. 1896. *Dal Montenegro*. Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche.
- BOUE, Ami. 1840. *Le Turquie d'Europe ou observations sur la géographie, la géologie, l'histoire naturelle, la statistique, les mœurs, les coutumes, l'archéologie, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les gouvernements divers, le clergé, l'histoire et l'état politique de cet empire*. Paris: Arthus Bertrand.
- BROWN, Joseph. 1877. *Eastern Christianity and the War. The Idolatry, Superstition, and Corruption of the Christians of Turkey, Greece, and Asia, Exposed and Considered with the Present War, and the Prospects of a Reformation*. London: Edward Stanford.
- BROWNE, Edward. 1673. *A brief account of some travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuli: as also some observations on the gold, silver, copper, quick-silver mines, baths, and mineral waters in those parts: with the figures of some habits and remarkable places*. London: Benjamin Tooke.
- BROWNE, Edward. 1685. *A Brief Account of some Travels in Divers Parts of Europe*. London: Benj. Tooke.
- BUXTON, Noel. 1907. *Europe and the Turks*. London: John Murray.
- CHIROL, M. Valentine. 1881. *'Twixt Greek and Turk*. Edinburgh in London: William Blackwood and Sons.
- COCKERELL, Charles Robert. 1903. *Travels in Southern Europe and the Levant, 1810-1817*. New York in Bombay: Longmans, Green, and Co.
- COLVILLE, J. R. 1935. *Fools' Pleasure. A leisurely journey down the Danube, to the Black Sea, the Greek Islands and Dalmatia*. London: Methuen and Company.
- CREAGH, James. 1876. *Over the Borders of Christendom and Eslamiah*. London: Samuel Tinsley.

- DALLAWAY, James. 1797. *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad*. London: T. Cadell Jun. & W. Davies.
- DE WINDT, Harry. 1907. *Through Savage Europe*. London: T. Fisher Unwin.
- DENTON, William. 1862. *Servia and the Servians*. London: Bell and Daldy.
- DURHAM, Mary Edith. 1904. *Through the Lands of the Serb*. London: Edward Arnold.
- ELLISON, Grace. 1933. *Yugoslavia. A New Country and Its People*. London: John Lane The Bodley Head.
- EVANS, Arthur John. 1876. *Through Bosnia and Herzegóvina on Foot during te Insurrection, August and September 1875; With an Historical Overview of Bosnia; And a Glimpse at the Croats, Slavonians, and the Ancient Republic of Ragusa*. London: Longmans, Green, and Co.
- FOX, Frank. 1915. *The Balkan Peninsula*. London: A. & C. Black.
- FRASER, John Foster. 1906. *Pictures from the Balkans*. London: Cassell and Company.
- GARNETT, Lucy M. J. 1911. *Turkey of the Ottomans*. London: Sir Isaac Pitman.
- GORDON, Will. 1916. *A Woman in the Balkans*. New York: Dodd, Mead & Company.
- HADŽI-KALFA ili Ćatib-Čelebija. 1892. *O balkanskom poluostrvu*. Beograd: Spomenik Srpske kraljevske akademije, vol. XVIII.
- HAGEN, Lewis. 1959. *Aristotle and American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- HARTLEY, Leslie Poles. 1953. *The Go-Between*. London: Hamish Hamilton.
- HERVÉ, Francis. 1837. *A Residence in Greece and Turkey; with notes of the Journey through Bulgaria, Servia, Hungary, and the Balkan*. London: Whittaker & Co.
- HOLBACH, Maude M. 1908. *Dalmatia. The Land where East Meets West*. London: John Lane The Bodley Head; New York: John Lane Company.
- HORNBY, Lester George. 1927. *Balkan Sketches*. London: Brentano's.
- JEZERNIK, Božidar. 2004. *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books.
- JOHNSON, E. E. 1885. *On the Track of the Crescent*. London: Hurst and Blackett.
- KABBANI, Rana. 1986. *Europe's Myths of Orient*. London: Macmillan.
- KANITZ, Felix Philipp. 1904-9. *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Römerzeit bis zur Gegenwart*. Leipzig: Bernh. Meyer.
- KAPPER, Siegfried. 1851. *Südslavische Wanderungen im Sommer 1850*. Leipzig: Friedr. Ludw. Herbig.
- KNIGHTON, William. 1854. *European Turkey; Its People, Its Provinces, and Its History*. London: John Cassell.

- KOHN, Hans. 1936. *Western Civilization in the near East*. London: George Routledge and Sons.
- KUKULJEVIĆ Sakcinski, Ivan. 1858. *Putovanje po Bosni*. Zagreb: Lavoslav Župan.
- KULJIĆ, Todor, 2006: *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Belgrade: Čigoja štampa.
- A LADY. 1847. *Wayfaring Sketches among the Greeks and Turks, and on the Shores of the Danube*. London: Chapman and Hall.
- LAKETIĆ, Miljana. 1995. Kalemegdanci i Beograđani; *Duga*, no. 1555, pp. 90–93. Beograd.
- LAMARTINE, Alphonse de. 1847. *Visit to the Holy Land: or, Recollections of the East*. London: George Virtue.
- LAVELEYE, Emile Louis Victor de. 1887. *The Balkan Peninsula*. London: T. Fisher Unwin.
- LE QUEUX, William. 1907. *An Observer in the Near East*. London: Eveleigh Nash.
- LEWELLEN, Ted C. 1992: *Political Anthropology. An Introduction*. Westport: Bergin & Garvey.
- LOTI, Pierre. 1913. *Turkey in Agony*. London: The Ottoman Committee.
- LYALL, Archibald. 1930. *The Balkan Road*. London: Methuen & Co.
- MILOSAVLJEVIĆ, Petar. 1981. 'Ruski putešestvenici u Srbiji'; *Balkanica*, no. XII, pp. 131–147.
- MINCHIN, James George Cotton. 1886. *The Growth of Freedom in the Balkan Peninsula*. London: John Murray.
- MORGAN, William Y. 1913. *The New East*. Topeka: Crane & Company.
- MUNDY, Peter. 1907. *The Travels in Europe and Asia, 1608-1628*. Cambridge: Hakluyt Society.
- NICOLAY DE DAUPHINOYS, N. 1568. *Les quatre premiers livres des navigations et peregrinations Orientales*. Lyon: Gvillavme Roville.
- NOYES, James O. 1858. *Roumania: The Border Land of the Christian and the Turk, Comprising Adventures of Travel in Eastern Europe and Western Asia*. New York: Rudd & Carleton.
- PAHOR, Jože. 1951. *Hodil po zemlji sem naši ...* Ljubljana: Mladinska knjiga.
- PATON, Andrew Archibald. 1845. *Servia, the youngest member of the European family: or, a residence in Belgrade, and travels in highlands and woodlands of the interior, during the years 1843 and 1844*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- PEDERIN, Ivan. 1987. Slika Štajerske u austrijskom zavičajnom romanu (Heimatroman); *Slavistična Revija*, no. 1, pp. 51–63.
- RASCH, Gustav. 1873. *Die Türken in Europa*. Prag: Skřejšovský.

- RAŞİD-BEY. 1894. *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji*. Beograd: Spomenik Srpske kraljevske akademije, vol. XXIII.
- REED, John. 1916. *The War in Eastern Europe*. London: Eveleigh Nash.
- RENNER, Heinrich. 1897. *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*. Berlin: Dietrich Riemer.
- RIHTMAN AUGUŠTIN, Dunja. 2000. *Ulice moga grada*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- RUTHNER, Francesco. 1877. *Un Viaggio a Maria Stella convento dei trappisti nella valle dell'Urbis presso Banjaluka in Bosnia colla descrizione della vita e delle opere dei poveri monaci di San Bernardo*. Venezia: L. Merlo.
- RYCAUT, Paul. 1701. *The Present State of Ottoman Empire*. London: R. & J. Dodsley.
- SMITH, Anthony D., 1999: The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism; Tim Ingold, ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 706–733. London and New York: Routledge.
- SPENCER, Edmund. 1837. *Travels in Circassia, Krim Tartary, &c. Including a steam voyage down the Danube, from Vienna to Constantinople and round the Black Sea*. London: Henry Colburn.
- SPENCER, Edmund. 1851. *Travels in European Turkey in 1850*. London: Colburn and Co. Stuart-Glennie, J. S. 1879. *Europe and Asia. Discussions of the Eastern Question in Travels through Independent, Turkish, and Austrian Illyria*. London: Chapman Hall.
- THOMSON, Harry Craufuird. 1897. *The Outgoing Turk. Impression of a Journey through the Western Balkans*. London: William Heinemann.
- TOZER, Henry Fanshawe. 1869. *Researches in the Highlands of Turkey; Including Visit to Mounts Ida, Athos, Olympus, and Pelion, the Mirdite Albanians, and Other Remote Tribes. With Notes on the Ballads, Tales, and Classical Superstitions of the Modern Greeks*. London: John Murray.
- TREVOR, Roy. 1911. *My Balkan Tour*. London: John Lane The Bodley Head; New York: John Lane Company.
- URQUHART, David. 1838. *The Spirit of the East, Illustrated in a Journal of Travels through Roumeli During an Eventful Period*. London: Henry Colburn.
- USTINOV, Peter. 1995. A country with too much past tries to come to terms with the present; *The European*, no. 256, pp. 7–11.
- VIVIAN, Herbert. 1897. *Servia, the Poor Man's Paradise*. London: Longmans, Green, and Co.
- VIVIAN, Herbert. 1904. *The Servian Tragedy with some Impressions of Macedonia*. London: Grant Richards.
- WALSH, Robert. 1828. *Narrative of a Journey from Constantinople to England*. London: Frederick Westley.
- ZAVADIL, Antonín. 1911. *Obrázky z Bosny*. Praha: Josef Pelcl.



Bosnian Muslims and Their Educational Dilemmas in the Austro-Hungarian Period (1878-1918)

Enes KARIĆ

Prof. Dr., The Faculty of Islamic Studies in Sarajevo

Summary

The arrival of the Austro-Hungarian Empire in Bosnia and Herzegovina in 1878 meant a huge turning point for Bosniaks. They literally found themselves under the predominantly Catholic empire after being under the Ottoman Islamic rule for a couple of centuries. In those circumstances, Bosniaks started to question themselves deeply. One of the options chosen by many was emigration to Turkey – and that was a colloquial term for the remaining parts of the Ottoman Empire. The second large number of Bosniaks stayed in Bosnia and Herzegovina and tried to reach *modus vivendi* with their new ruler.

This study deals with the most sensitive topics for Bosniaks of those times – schools and education. Namely, religious and secular representatives of Bosniaks faced a great question: How to reform traditional madrasas? And could they be reformed at all? The Austro-

Hungarian authorities faced strong resistances on the field of the madrasa reform. That is why Austro-Hungarian Empire supported to a certain extent the establishment of rusdiyye, reformed schools which were established by the Ottoman Empire during the 19th century. As it is already known, rusdiyyes were state schools during the Ottoman Empire, in the ripe age of tanzimat. As it can be seen from this study, Austro-Hungarian Empire thoroughly reformed rusdiyyes, and they almost became new schools. The National Government in Bosnia and Herzegovina took over its funding. To create a kind of competition to the traditional madrasas, in 1887 Austro-Hungarian Empire created The Shari‘ah Judges School (Šerijatska sudačka škola) in Bosnia and Herzegovina, and also encouraged the establishment of the school for the education of teachers, Dar al-muallimin. During that time, Bosnian Muslim circles and ulama debated the reforms of maktabas and madrasas, the reform of script (should Latin and Cyrillic letters be adopted), the publishing of books in Bosnian about Islam as faith, but also as a culture and civilization. This time is also marked by the establishment of numerous Muslim journals in Bosnia and Herzegovina.

This study mentions a huge role played by the then rais al-ulama, Mehmed Džemaludin Čaušević, and his advocacy of the educational and cultural reform and progress in Bosnia and Herzegovina.

In general, it can be said that the reform of the educational institutions of the Bosnian Muslims in the period 1878-1918 stopped in the middle. A huge polarization of Muslims occurred: traditionalists on one side, modernists on the other. This was the state of Bosnia and Herzegovina by the end of the WWI and the demise of the Austro-Hungarian Empire.

Bosnalı Müslümanlar ve Avusturya Macaristan Dönemindeki Eğitim İkilemleri (1878-1918)

Özet

1 878 yılında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'e gelişi Boşnak'lar için büyük bir dönüm noktası anlamına geliyordu. Birkaç yüzyıl Osmanlı İslâm hâkimiyeti altında kaldıktan sonra tam anlamıyla ağırlıklı olarak Katolik imparatorluğun altında buldular kendilerini. Bu koşullar altında, Boşnaklar kendilerini derinden sorgulamaya başladılar. Birçoğu tarafından seçilen seçeneklerden birisi Türkiye'ye – amiyane tabiriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalan kısmına göç etmek oldu. Boşnakların ikinci önemli kısmı Bosna-Hersek'te kalarak yeni hükümdarları ile geçici görüş birliğine ulaşmaya çalışmışlar.

Bu çalışmada Boşnakları için en hassas konu olan okulları ve eğitimi ele almaktadır. Bu kez Boşnakların dini ve laik temsilcileri önemli bir soru ile karşı karşıya kalmışlar: geleneksel medreselerin reformu nasıl olmalıdır? Reform edilebilir nitelikleri var mıydı? Avusturya-Macaristan yetkilileri medrese reformu alanında güçlü direnme ile karşı karşıya kaldılar. Bundan dolayı Avusturya-Macaristan İmpara-

torluğu belirli bir ölçüde 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu tarafından kurulan iyileştirilmiş okulları olan rüştiye mekteplerinin kurulmasını desteklediler. Bilindiği üzere Rüştiye mektepleri Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminin olgunluk döneminde var olan devlet okulları olup neredeyse yeni okul haline getirildiler. Finansmanları Bosna-Hersek Ulusal Hükümeti tarafından ele alındı. 1887 yılında geleneksel medreselere bir nevi rekabet oluşturmak adına Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Bosna-Hersek'te kadılık okulları (Šerijatska sudačka škola) kurdular ve buna ilaveten öğretmenlerin eğitilmesi için öğretmen okulu olan Dar al-muallimin kurulmasını teşvik ettiler. Bu süre zarfında, Bosnalı Müslüman çevreleri ve ulema mektep ve medreselerin reformunu, yazının reformunu (Latince ve Kiril harfleri kabul edilmeli mi), Boşnak dilinde İslam'ın bir inanç olmakla birlikte bir kültür ve medeniyet olduğuna dair kitapların yayımlanmasını tartışıyorlardı. Bu dönem aynı zamanda Bosna-Hersek'te çok sayıda Müslüman dergilerin kurulması ile dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada o dönemin Ulema Konseyi Başkanı olan Mehmed Džemaludin Čaušević tarafından Bosna-Hersek'te eğitim ve kültür reformları ve ilerlemenin teşvik edilmesinde oynadığı önemli role yer verilmiştir.

Genel olarak 1878-1918 döneminde Bosnalı Müslümanların eğitim kurumlarının reform çalışmalarının durduğu ve yarım kaldığı bir dönemdir. Müslümanlar arasında geniş çaplı bir kutuplaşma oluştu: gelenekçiler bir tarafta, modernistler bir tarafta kaldılar. I. Dünya Savaşı sonunda ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dağılması sırasında Bosna Hersek'in durumu böyle idi.

Giriş

Bosniak historical memory is full of unexpected paradoxes. Like the Serbs and other peoples of the Balkans, the Bosniaks were an important link during the many centuries of Ottoman Imperial rule, at least as far as the Balkan peninsula is concerned. Furthermore, the Bosniaks are Muslims, so that, unlike Serbs, Croats, Montenegrins, Greeks, Bulgarians and so on, they identified more deeply with the cultural, civilizational and historical spheres of the Ottoman Empire.

Herein lays one of the major reasons for the Bosniaks' fear and unease at the advent of Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina in 1878. The Bosniaks had put up a strong, if disorganized, resistance against the "Schwabs"¹ in 1878. There were several reasons for this fierce resistance, of which the most important is that the departure of the Ottoman Empire hit the Bosniaks hard. *De jure*, Ottoman Imperial rule, headed by the Sultan, retained its sovereignty over Bosnia from 1878 until annexation in 1908. *De facto*, the Ottoman Empire had almost no influence on the situation in Bosnia after 1878. The period from 1878 onwards struck the Bosniaks as a complete change of civilization, from one world to another. It would be no exaggeration to say that many Bosniaks saw the coming of the Austro-Hungarian Empire to Bosnia as the approach of the end of the world.

As a people, they were faced in 1878 with a question that was as inexorable as the wall against which the executioner stands people condemned to death by firing squad: is it possible that we, Bosniaks and *ipso facto* Muslims, can be ruled by unbelievers?

In addition, the Bosniaks had unhappy memories of the foray of Eugene of Savoy into Bosnia in 1697. This is how the historian Nijaz Šukrić compares the coming of the Austro-Hungarians in 1878 and the invasion by Eugene of Savoy in 1697:

"With the invasion of Bosnia by the Austrian military commander Eugene of Savoy in 1697, the Muslim population as a whole, and Sarajevo in particular, had a bitter experience of the level of civilization of the Austrian army. That Austrian campaign left numerous victims, while much of the material wealth not only of the Muslims, but also of others, went up in flames or was lost as plunder. The institutions of Gazi Husrev Bey were a particular focus of attack.

After the occupation of 1878, the Austro-Hungarian authorities continued to remind the population of their long-past victory, giving the name Prince E Savoy to certain military units and barracks".²

1 The word "Schwab" is a pejorative colloquialism in Bosnia, Serbia, Croatia and Montenegro, signifying Germans in general, and the Austro-Hungarian military in particular, as, later, the German army during the Second World War.

2 Nijaz Šukrić, *Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme austro-ugarske uprave (1878-1918)* (Gazi Husrev

However, things can always be worse in Bosnia, even worse than the Austro-Hungarians. It is as if the Serb proverb hovers above Bosnia: “Todor, alas, from bad to worse”.

One has only to recall the hard times that followed after 1918, when Serbia occupied Bosnia and Herzegovina, to see that the Austro-Hungarian Empire was a benign one, not quite as benign as the Ottoman Empire, but for all that it is well remembered by the people for having given Bosnia the status of a separate entity (*corpus separatum* or *territorium separatum*) within the Empire, for having built up Bosnia, giving her good communications and routes and fine buildings, and above all for the fact that the rule of law pertained in the Austro-Hungarian Empire, perhaps the last time that Bosnia and Herzegovina experienced the rule of law during the 19th and 20th centuries. (“During the Austro-Hungarian period you could carry a bag of gold over Romanija, and no one would dare to rob you” is a saying still heard in Bosnia. The Romanija mountain here stands for disorder, lawlessness and highway robbery.)

Both the Ottoman and the Austro-Hungarian empires were composed of different nations and faiths, including numerous multicultural societies. Like the other peoples, the Bosniaks too gradually adjusted during the period of Austro-Hungarian rule, and began to make some progress.

It was only in 1918, when they found themselves part of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, that the Bosniaks saw what they had lost with the collapse of the Austro-Hungarian Empire. A Bosniak song that can be heard in central Bosnia, and which was not anti-Serb but anti-regime, neatly characterizes and summarizes the fate of the Bosniaks in the Balkans:

Ode Turska, ode majka,
Ode Švabo, ode babo,
Dođe bre³, ote sve,
Dođe družē⁴, da sve do dna postruže
Turkey gone, mother gone,
Schwab gone, dad gone,
Bre comes and grabs it all,
Comrade comes and scrapes right to the bottom of the barrel.

Bey *madrasa* during the period of Austro-Hungarian rule (1878-1918)), published in “450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu” (450 years of the Gazi Husrev Bey *madrasa* in Sarajevo), Sarajevo, 1988, p. 37.

3 In this poem the word “bre” is, in a way, a typically Serbian expression used in Bosnia and particularly in Serbia as the symbol of Serbian domination in government. The word “bre” is one of the most common words of the Serbian language, expressing emphasis, wonder etc, and is very difficult to translate into any other language. Serbs and other peoples in the Balkans may be linguistically recognized by its use.

4 Comrade is a colloquialism referring to the communists.

But to return to the history of the Gazi Husrev Bey *madrasa* during the Austro-Hungarian period. The school entered the Austro-Hungarian period as an educational institution working according to the traditional school curricula of such schools in the Ottoman Empire. Since the Ottoman Empire was Islamic, the state did not have a separately organized Islamic community, distinct from the state, nor did there exist in the Ottoman Empire Islamic schools within the ambit of an Islamic community thus structured.

At the end of the period of Ottoman rule in Bosnia, as part of the reforms carried out by the Ottoman authorities, there were elementary schools known as *ruždija*. Along with the so-called *sibjan mekteb* and the *madrasas* (where Islamic education was obtained), the Ottoman reforms created new state, secular schools in Bosnia and Herzegovina, the *ruždija*. Children of all faiths could attend the *ruždija* – Muslims, Orthodox, Catholics etc. The *ruždija* was lower than the high school, and those who graduated from the *ruždija* could work as lower-grade state clerks. As Dr Hajrudin Ćurić says in his book *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918*⁵:

“In [the *ruždijas*] pupils were equipped with lower-level clerical skills. The majority of those who left these schools did so as future office clerks. But pupils who completed the course in these schools could not only enter state service, but also continue their education. The *ruždijas* took in children who had finished *sibjan mekteb* and learned to read and write. At first it was only Muslim children, and later non-Muslim children were also permitted to attend these schools. In some *ruždijas* in Bosnia and Herzegovina prior to the occupation [of 1878] there were a few non-Muslim children. This is understandable when one recalls that the teaching medium was the Turkish language. Another reason for the poor attendance of non-Muslims is to be found in their lack of confidence in the Turkish administration, as well as in the unsettled political, social and economic circumstances of the region.”

But the Bosnian Muslims, as historical evidence shows, also lacked confidence in the *ruždijas*, but had confidence in the *sibjan mektebs* and *madrasas*, which had proven themselves to be good schools over the centuries. Dr Hajrudin Ćurić says:

“In 1869 the Turkish education law was passed. It provided for the formation of *ruždijas* for non-Muslim children, boys and girls, as well. However, it remained only on paper. Furthermore, throughout Bosnia and Herzegovina prior to the occupation, not one Muslim girls’ *ruždija* was opened, although the law had provided for them, since the Muslims were often suspicious of these new schools, in which secular subjects were also taught. It is not therefore surprising if not a single *ruždija* for non-Muslim pupils was opened in the region and that

5 Hajrudin Ćurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918* (Muslim education in Bosnia and Herzegovina up to 1918) published in Sarajevo, 1983, p. 136

their numbers in the Muslim boys' *ruždijas* were very small in comparison with the numbers of Muslim children. And even Muslim children did not attend these schools in large numbers. All novelties, even if they came from Istanbul, were in conflict with the conservative understanding of the Muslims of Bosnia and Herzegovina. One of these novelties was the *ruždija*.⁶

The *ruždijas* that existed in Bosnia and Herzegovina prior to 1878 were in Sarajevo, Visoko, Tuzla, Bijeljina, Zvornik, Maglaj, Banja Luka, Bihać, Prijedor, Krupa, Travnik, Jajce, Prusce, Livno, Glamoč, Duvno, Mostar, Trebinje, Nevesinje, Novi Pazar, Bijelo Polje, Pljevlji and Prijepolje.⁷

If the Bosniaks were suspicious of the *ruždijas* even though they arose from reforms introduced by the Ottoman Empire, then it is easy to imagine how the Bosniaks withdrew into themselves and were suspicious of attempts by the Austro-Hungarian Empire to reform their education.

As will be seen later, during the entire Austro-Hungarian period it sought, without success even a partial reform of the Gazi Husrev Bey and other *madrasas* in Bosnia and Herzegovina. It would be wrong to attribute this entirely to the conservatism of the Bosniaks and their resistance to change. It is true that the Bosniaks were suspicious of everything new, but the reason for that was not solely their conservatism. A more convincing reason for their lack of confidence is to be found above all in the fact that for the Bosniaks, the old ways had been violently taken from them overnight. Deprived of the old and familiar, they were fearful of every novelty.

In order to break out of the impasse in educational and other reforms the Austro-Hungarians took another tack. The "Yellow Monarchy", as the Empire is called in historical works, turned to the establishment of an independent Islamic community in Bosnia and Herzegovina. Nothing like this had existed in Bosnia and Herzegovina during the period of Ottoman rule.

In the Ottoman Empire the sultan was recognized as the legal and legitimate Caliph of all his Muslims, including those of Bosnia. In practice, however, the Ottoman Caliph delegated powers to the Istanbul *mufti*, who was known as the *Shaykh al Islam*.

The Istanbul *mufti* or *Shaykh al Islam* conducted the *shari'ah* and religious affairs of the Ottoman Empire and thus, *eo ipso*, those of Bosnia and Herzegovina until 1878.

However, with the coming of the Austro-Hungarian Empire to Bosnia in 1878, the Austro-Hungarian authorities at once attempted to establish a certain distinct religious Islamic hierarchy, unknown until then in Bosnia and Herzego-

⁶ *ibid.*, p. 137.

⁷ *ibid.*, p. 140-141.

vina. The Austro-Hungarian authorities sought in this way not only physically but spiritually to separate the Bosnian Muslims from the Ottoman Empire. For example, when the Austro-Hungarian troops entered Bosnia in 1878, they found that Husein Nur ef. Hafizović was supreme *shari'ah* judge in Sarajevo that year, and the Austro-Hungarian occupation authorities considered him as the supreme representative of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina.⁸

However, since the Austro-Hungarian Empire had undertaken, at the Berlin Congress of 1878, to respect religious freedom when “bringing order to Bosnia and Herzegovina”, and not to disrupt the connections of the Istanbul *Shaykh al Islam* with the Bosnian Muslims, the Bosnian Muslims expected that their principal religious representative would be appointed from Istanbul.

The Austro-Hungarian authorities, however, did not wholly honour this international commitment. The first example of failure to honour international commitments was when the Austro-Hungarian authorities did not permit Ahmed Šukri ef. to come to Bosnia and take up the post of Bosnian *mufti* (to which he had been appointed by the *Shaykh al Islam* on 18 June 1880).⁹

The fact that Ahmed Šukri ef. never took up the post of Bosnian *mufti* also testifies to the fact that the Austro-Hungarian Empire had really decided not to allow Istanbul to impose its choice of Bosnian *mufti* from outside the country. It was agreed in “diplomatic manoeuvres between Vienna and Istanbul”, as Mustafa Imamović calls them, that the Bosnian *mufti* would be Mustafa Hilmi Omerović from Bosnia. He was appointed to the post by the *Shaykh al Islam* on 22 March 1882. In this way the Porte, as Mustafa Imamović puts it, “indirectly recognized the need to appoint a single Islamic leadership in the occupied country. The Austro-Hungarians confirmed the appointment, and by Imperial decree of 17 October 1882 Hilmi ef. Omerović became the first *Reis ul Ulama* of the Islamic Religious Community of Bosnia and Herzegovina”.¹⁰ It is important to underline in this context that when the Austro-Hungarian Empire came to Bosnia Hilmi ef. Omerović (himself a graduate of the Gazi Husrev Bey *madrasa*) had been the first *mudarris* of the Gazi Husrev Bey *madrasa*. In addition, he held the posts of *nazir* (supervisor of the Gazi Husrev Bey *waqf* institutions) and of Sarajevo *mufti*. By appointing Hilmi ef. Omerović as *Reis ul Ulama*, the Austro-Hungarian Empire indirectly recognized the high esteem in which the Gazi Husrev Bey *madrasa* was held as an Islamic high school in Bosnia and Herzegovina.

The title *Reis ul Ulama* means leader of the *ulama*, representative of the *ulama*, president of the *ulama*. From 1882 onwards the Austro-Hungarians tried to

8 For more on this, see Mustafa Imamović, *Pregled razvitka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* (Survey of the development of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina), in *Glasnik Rijasetu Islamske Zajednice u BiH* (Herald of the Rijaset of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina), issue no. 1, Sarajevo, 1994, pp. 53-63.

9 *ibid.*, p. 54.

10 *ibid.*, p. 54.

strengthen the institution of *Reis ul ulama* with the purpose of more effectively detaching the Bosnian Muslims from the Ottoman Empire. In that same year, 1882, the Austro-Hungarian authorities also appointed the first *Ulama majlis*, a circle of scholars or institution that was at that time composed of four men who, with the *Reis ul Ulama*, were principally responsible for the Islamic community in Bosnia and Herzegovina. Practically speaking, these steps established the institution of the *Rijaset* or supreme council of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina.

The Austro-Hungarian authorities went even further, however. Realizing that the *waqfs*, from which the *madrasas*, mosques, libraries and other religious institutions were maintained, were exceptionally important for the Bosnian Muslims, they resolved to bring these under their full control as well. On 24 October 1882 the Imperial and Royal Ministry of Finance decreed the organization of the administration of religious and *waqf* affairs in Bosnia and Herzegovina. None of the leaders of religious and *waqf* institutions and affairs were elected, but appointed. As already noted, the Emperor himself appointed the *Reis ul Ulama* and members of the *Ulama majlis*, while lower-level officials were appointed by the National government in Sarajevo. Mustafa Imamović states:

“Religious bodies had no autonomy, since the authorized government commissioner could alter their decisions. In mid March 1883 the joint ministry of finance appointed an Interim Commission for the organization of *waqf* affairs in Bosnia and Herzegovina, for which the Sarajevo major, Mustajbeg Fadilpašić, was formally appointed as chair. In fact the Commission was led by two permanent government emissaries. This meant that all *waqf* affairs were under permanent governmental control.”¹¹

This was the situation of the central institutions of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina during the first decades of Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina.

The *mudarrises* in the *madrasas*, like the *qadis* and Bosniak *ulama* elite as a whole (with the exception of the so-called pro-Austro-Hungarian circle of secular intelligentsia formed around 1890—1900), regarded these arbitrary moves by the Austro-Hungarian authorities in regard to *waqf* affairs and the Islamic community with the deepest suspicion.

Historians of this period of the history of Bosnia and Herzegovina claim that the fiat of the Austro-Hungarian authorities on *waqf* and *ma‘arif* affairs led to the famous “Movement for religious and *waqf*-*ma‘arif* autonomy”, and that the Gazi Husrev Bey *madrasa* itself was at the heart of the debate on what kind of “*ma‘arif*” the Bosniaks needed, on the one hand, and what kind of “*ma‘arif*” the Austro-Hungarian authorities wanted to finance in Bosnia on the other hand.

¹¹ *ibid*, pp. 54-55.

The immediate occasion for the formation of the movement was a shocking event: some Catholic nuns abducted a little girl, Fata Omanović, daughter of a peasant, one Osman Omanović, living in the *kotar* (administrative district) of Mostar. This was just one of a series of arrogant instances of Catholic proselytism in Bosnia and Herzegovina during this period. Immediately after this event, on 5 May 1899, the citizens of Mostar gathered in a mass meeting and elected a committee of twelve people headed by the Mostar *mufti* Ali-Fehmi Džabić. This Mostar committee wrote several times to the Austro-Hungarian authorities to warn them that “with the coming of the occupation a large number of missionaries and friars have sneaked into our country, beginning at once to spread their Christianity”.

In his book *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903*¹², Tomislav Kraljačić analyzes the proselytizing activities of Kallay himself for the Christianization of the Bosnian Muslims. He writes that Kallay

“... then believed that it was necessary to create in Bosnia and Herzegovina the environment for the Muslims to convert to the Catholic faith, which would bring about a Catholic majority in the country and strengthen the position of the Monarchy there. He later gave the idea a theoretical framework in a letter to Baron Benka, dated 1893. In this letter he claimed that the Muslim would in the future, even if in the distant future, sooner or later “unconditionally convert to Christianity and disappear altogether”. This would rapidly occur following the emancipation of Muslim women, when they left the harem and accepted the European way of life. But the principal reason for the conversion of Muslims to Christianity was the fact that “Muhammadanism is not the essence of the Bosnian people, the Muhammadans are not foreigners, are not members of another race like the Ottomans, but pure and true children of the soil (“Landskinder”). They have a series of ancient local customs that connect them to the other inhabitants of the country.”

Kallay, Tomislav Kraljačić claims, hoped that Islam among the Bosniaks would disappear without trace, to be replaced by the national European ideology of Bosniakdom. Kallay heartily promoted the ideology of Bosniakdom in Bosnia among all her peoples, but wanted to drive away from their faith, Islam, only the Bosnian Muslims, with the help of Bosniakdom.

In the case of the Bosnian Orthodox and Bosnian Catholics, Kallay did not consider that Bosniakdom as a cohesive Bosnian national ideology should replace Orthodoxy and Catholicism. Kallay hoped that with the development of his concept of national Bosniakdom, the attachment of the Bosnian Muslims to their faith would weaken, “which would certainly increase the prospects of the Bosnian national ideology winning over the Muslims”.

12 Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903* (Kallay's regime in Bosnia and Herzegovina, 1882-1903), Sarajevo, 1987, p. 86.

However, Kallay was deluding himself in his judgment and his covert proselytizing intentions. The movement for religious and *waqf-ma'arif* autonomy gained wider support from the Bosniaks throughout Bosnia and Herzegovina. The Bosnian Serbs, too, for their part and for the purpose of achieving their own national aims, offered to collaborate with the Mostar *mufti* Džabić. Gligorije Jeftanović and his associates, who were calling for “church and school autonomy” for the Serbs, were particularly active to that end.

The leaders of the movement for religious and *waqf-ma'arif* autonomy submitted several petitions to Kallay in Vienna, and even to the Emperor Franz Joseph himself. As Mustafa Imamović says, “the essence of the petitions was the expression of lack of confidence in the religious, *waqf* and *ma'arif* institutions appointed by the government and the call for the formation of autonomous Islamic institutions with broad jurisdiction”. The movement called for the *Reis ul Ulama* to be appointed and his *manshura* (act of appointment) to be issued first by the *Shaykh al Islam*, and then by the Austro-Hungarian Emperor. The movement also targeted the then *Ulama majlis* and Supreme *waqf* trusteeship (all people appointed by the Austro-Hungarian authorities), and *mufti* Džabić claimed that these institutions were responsible for the backwardness of Muslims in Bosnia and their religious bigotry.

The Austro-Hungarian authorities at first ignored the movement, underestimating its importance. As the movement gained in strength, the authorities took severe repressive measures to stamp out its ideas and its advocates. In 1902 they even decided to prohibit *mufti* Džabić (who in the meantime had travelled to Istanbul to consult the highest Islamic institutions there about future strategy) from returning to the country.

These were exceptionally difficult times for the Bosniaks in Bosnia and Herzegovina. A great wave of emigration of Muslims to Turkey began at this time. They sold their property for a song.

Around 1904 the first stage of the movement for religious and *waqf-ma'arif* autonomy came to an end, without any significant or concrete results.

The situation of the *madrasas*, including the most important one, the Gazi Husrev Bey *madrasa*, became even worse during the time of the autonomy movement.

In 1905 the Austro-Hungarian authorities, using their full influence on the *waqf* trusteeship, issued a decision that the trusteeship should prescribe a tax for “the maintenance of Islamic educational institutions” amounting to 5%. However, the people reacted immediately, and the “almost unanimous response among the people was that they would not pay this surtax without the prior introduction of religious and *waqf* autonomy” (Mustafa Imamović).

It should be said here in passing that where Islamic education and schooling were concerned, the Austro-Hungarian authorities made the maintenance of the Gazi Husrev Bey and other *madrasas* in Bosnia and Herzegovina, of which there were some forty at this time, conditional upon changes in the curriculum, with the introduction of so-called secular subjects and so on. In this way the Austro-Hungarian authorities made it known that for them these *madrasas* were conservative, backward and disorganized.

Objectively, the Movement for religious and *waqf-ma'arif* administration was able to contribute very little to *madrasa* reform in Bosnia and Herzegovina. Although in its second phase (1905-1909) the movement succeeded in fighting for a more credible procedure for the election of *Reis ul Ulama* and extracted from the Austro-Hungarian authorities the adoption of a *Statute for the autonomous administration of religious and waqf-ma'arif affairs in Bosnia and Herzegovina* (1909), practically speaking it had neither a long-term strategy nor even the time for fundamental and systematic reform of the Gazi Husrev Bey and other *madrasas*. On the other hand, the Movement for religious and *waqf-ma'arif* autonomy moved on from its original demands and extended its activities to the issue of agrarian reform and other similar "political" problems. The movement was also faced with the annexation of Bosnia and Herzegovina in 1908 and the Balkan wars of 1912-1913, followed by the First World War of 1914-1918.

Together with all this, it is worth knowing that a significant number of the Bosniak intellectuals of that time kept their distance from the ideology of Džabić's movement. Osman Nuri Hadžić, Edhem Mulabdić, Safvetbeg Bašagić, Zuhdi Bakarević and others had reservations about the *hojjas* and their "inertia", as it was then said. As in other Muslim environments, in Bosnia too at the start of the 20th century the newly-formed modern strata of Muslim intellectuals turned their attention to the *ulama* and their role in society. Just as there was this trend at this time in Egypt, India, the Maghreb countries and so on, so too in Bosnia, Muslim intellectuals considered that the symbolic wealth of Islam did not belong only to the *ulama*, but to all Muslims, especially the learned. The spiritual intelligentsia or *ulama* was considered "unqualified for their knowledge and position". Furthermore, the progressives accused the *ulama* of being "mainly drones" who lived off the labours of the people.¹³ And indeed, around 1900 a number of educational, cultural and entertainment periodicals were launched. The secular intellectuals Safvet-beg Bašagić, Edhem Mulabdić and Osman Nuri Hadžić launched the family magazine *Behar* in 1900, while Bašagić himself launched *Ogledalo* in 1907. These magazines were published in Bosnia and in the Latin alphabet. The *ulama*' face was saved by Džemaludin Čaušević, who in the first decade of the 20th century launched a number of magazines in the Bosnian language (but in *arebica*, the Bosnian language written in specially modified Arabic script): *Tarik* (The Way), *Muallim* (Teacher), *Misbah* (The Lamp) and *Yeni Misbah* (the New Lamp).

13 See Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka* (History of the Bosniaks), Sarajevo, 1997, p. 410 *passim*.

All these magazines advocated what one might broadly call progressive and reformed Islam. They particularly addressed the issue of education and schooling.

To return to the Gazi Husrev Bey *madrasa*, however. In order to effect the reform of Islamic education, and above all the reform of the numerous *madrasas* including the Gazi Husrev Bey, the Austro-Hungarian authorities took the line of least resistance, concerned about how the Bosnian Muslims would react to fundamental reform of the *madrasas*. This is what Hajrudin Ćurić writes on the subject:

“Before the autonomy movement began, the Muslims were complaining about the poor condition of their religious educational institutions, including the *madrasas*. They asserted that the *madrasas* were neglected, that the religious *waqf* bodies took no interest in them, that the number of *madrasas* had fallen significantly since the occupation, and that the number of *mudarrises* had also fallen.

The national government was denying all responsibility for the condition of the *madrasas*. In the report referred to, they stated that the organization and teaching of the *madrasas*, which they had taken over from the previous regime, did not meet the demands required of such high schools. The national government considered that it would be impossible to carry out a reform of the studies in the *madrasas* since it would give rise to “fanatical resistance” by the Muslims. According to Government statements, a draft organizational statute and educational decree for the *madrasas* had been planned, but it had been concluded that it would be opportune neither from the state nor the religious perspective to impose such reforms. Thus it was that these institutions remained as they were, pending a more favourable moment for the introduction of *madrasa* reform.”¹⁴

However, in order indirectly to impact on the transformation of the *madrasas*, the Austro-Hungarian authorities hurriedly opened schools that would act as competition to the *madrasas*. In addition, the Austro-Hungarian authorities were compelled to restore and reform the schools that had already been formed under the Ottoman Empire, the *ruždijas*; however, they did so too late, only in 1913, after much hesitation.

With the occupation of 1878 the *ruždijas* almost completely disappeared, and were never restored thereafter to their original numbers. As Dr Hajrudin Ćurić says (referring to the writings of Ljuboje Dlustuš, who analyzed Muslim education in Bosnia and Herzegovina in 1882) during the Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina the authorities refused at first to recognize the *ruždijas* as their schools, which led to their collapse. This is how Ljuboje Dlustuš assesses the attitude of the Austro-Hungarian authorities towards the *ruždijas*:

“When the national government had convinced itself that this type of school was far from appropriate to the institutions of Ottoman education law, and that

¹⁴ Hajrudin Ćurić, *op. cit.*, p. 230.

education in those schools had no practical value, nor did it allow of adaptation to modern principles, all assistance for the maintenance of [the *ruždijas*] was cut back, with the result that they failed”.¹⁵

For all that, a fundamental reorganization of the *ruždijas* was embarked upon by decree of the Austro-Hungarian authorities (decree of the National Government dated 2 July 1913). However, this reorganization of the *ruždijas* meant, in effect, their abolition. The First World War broke out very shortly afterwards, so that the “reorganization of the *ruždijas*” remained without any significant impact.

Two schools opened by the Austro-Hungarians in Sarajevo did enter the history of education in Bosnia and Herzegovina: the *Shari‘ah* judges’ school (*Maktab-i-Nuwab*)¹⁶ and the Teacher training school or *Darul muallimin*¹⁷. These were modern type schools, that should have served as the nucleus of reform of the entire Muslim educational system in Bosnia and Herzegovina. The Teacher training school or *Darul muallimin* in particular offered support to the Gazi Husrev Bey *madrassa*, serving as a provider of tuition in “secular subjects”, as subjects such as geography, Bosnian, history, mathematics and so on were commonly called by the press in those days.

This is how the modernist paper *Bošnjak* announced the formation of the Teacher training school or *Darul muallimin* to its readers:

“... our waqf administration is debating the issue of the organization of a school for training teachers for our maktabas, *who would in time enter the circle of modern teachers of Enlightenment Europe* and would thereby also give our children a worthwhile education”.¹⁸

The newspaper stated in the same passage that the subjects taught in the school would be religious education, oriental languages, pedagogy with practical exercises, Bosnian, German, geography, history, mathematics, geometry, natural history, physics, economics, handwriting, painting and drawing, musical education and gymnastics.

And indeed, the *Darul muallimin* or teacher training school was opened in Sarajevo in 1891. (It may be recalled that a school with the same name had been opened in Sarajevo during the Ottoman period, in 1869, with the aim of training teachers in accordance with the reform aspirations proclaimed at that time in Istanbul. However, with the 1878 occupation, that school ceased to function.)

The author Edhem Mulabdić, who was a lecturer at the *Darul muallimin*, wrote that pupils of the Kuršumljia *madrassa* were attending classes of secular

15 quoted in Hajrudin Ćurić, *op. cit.*, p. 235.

16 The *Shari‘ah* judges school was founded by decree no 23972 of the National Government, dated 14 May 1887.

17 The Teacher training school was founded by decree no. 22476/1 of the National Government, dated 16 May 1891.

18 *Bošnjak*, issue no. 17, dated 22 October 1891 (emphases added).

subjects in the teacher training school as early as the academic year 1891/92. The fact that pupils of the Gazi Husrev Bey (Kuršumljia) *madrassa* went to hear secular subjects at the *Darul muallimin* speaks for itself of the degree to which professors of the Gazi Husrev Bey or Kuršumljia *madrassa* were counting upon the introduction of secular subjects in their school.

Just before the First World War, cooperation between the Gazi Husrev Bey (Kuršumljia) *madrassa* and the *Darul muallimin* improved, and in 1913 the *Darul muallimin* moved into the building of the Gazi Husrev Bey *madrassa*. In the turmoil of the First World War, in the academic year 1917/18, these two school were, formally at least, wholly merged (although each had its own curriculum and teachers).

However, in the case of the *Shari'ah* judges' school, founded by the Austro-Hungarian authorities on 14 May 1887, paid it particular attention. The rationale for opening the school was so that the Muslims of Bosnia and Herzegovina could "resolve their marital, family and inheritance affairs in accordance with *shari'ah* law". For this purpose, in other words for the courts that would deal with these issues, it was essential to train personnel who would be well informed about the *shari'ah*, but who would also "initiate changes in the legal environment".

The subjects taught at the *Shari'ah* judges' school were Arabic, logic, rhetoric and stylistics, dogmatics, *shari'ah* law, *usul al fiqh* (the history of jurisprudence), legal stylistics, inheritance law, *shari'ah* procedural law, land ownership law, European law, Bosnian, mathematics, geography and general history.

The *Shari'ah* judges' school was elitist both as regards its students and its teaching staff. It numbered three *Reis ul ulama* – Mehmed Teufik Azapagić, Sulejman Šarac and Džemaludin Čaušević – among its professors. Professors of other nationalities also taught there, Croats, Serbs and others, for example Milan Prelog, Josip Goldberg, Jozo Dujmišić, Stanislaw Tobiasz, Emilijan Lilek, and others. Prominent Bosniak authors such as Edhem Mulabdić and Osman Nuri Hadžić also taught in the school.

The Austro-Hungarian authorities hoped to achieve at least two objectives with the creation of these schools. First, by founding and developing modern schools, indirectly to force the Bosniaks themselves, alone or in collaboration with the Austro-Hungarian authorities, to embark on a reorganization of their *madrasas*. The second objective of the Austro-Hungarians was to use these schools to detach the Bosnian Muslims, at least to some extent, from the Ottoman Empire. Furthermore, the Austro-Hungarians demonstrated this in architecture also. Many buildings from the Austro-Hungarian period were built in the so-called pseudo-moorish style, such as for example the City Hall, the building of the *Shari'ah* judges' school (*maktab nuwab*), and so on. Prior to this the pseudo-moorish style of architecture had been unknown in Bosnia and Herzegovina.

Despite the concerns referred to, the Austro-Hungarian authorities in Bosnia and Herzegovina did try several times, in accordance with their plans, to break out of the impasse of reform of the Gazi Husrev Bey *madrasa* and other lower-level *madrasas* in Bosnia and Herzegovina. The reasons for these concerns on the part of the Austro-Hungarian authorities were several.

First, *madrasa* reform was difficult because the Austro-Hungarian authorities were confronted with an interesting process among the Bosniaks – the connection with their confessional and religious institutions. During this period the Bosniaks were of all the peoples of the country the most interested in their confessional educational institutions. Furthermore, in the numerous reading-rooms (*kiraethana*, *qira'at khana*) that the Bosniaks founded during this period throughout Bosnia, the majority, if not all, bore the epithet *Muslim* and not *Bosniak*. In this shift of emphasis towards the religious one may see a Bosniak national consensus that Islam in Bosnia was threatened at this time and must above all be saved.

At one of the sessions of the Muslim Conference, held in 1901, Baron Kutscher, speaking in the name of the Austro-Hungarian authorities in Sarajevo, spoke of the Bosniak resistance to change in these words:

“We have not laid a hand on the *madrasas*, and have always avoided doing so, but we think that if you [Bosniaks] want to be successful you must introduce some of the worldly sciences into your *madrasas*, and then come under the supervision of the government. . . *Ma'arif*, where true *ma'arif* is concerned, and not merely religious education, always comes under the supervision of the authorities as a right that cannot be withheld in any way, since there is concern for general order and conduct, so that no exception can be made for any single *madrasa* not to be under any kind of supervision by the government.”¹⁹

In the case of reform of the Gazi Husrev Bey *madrasas*, the battle was fought not only between the Austro-Hungarian authorities on one side and the teaching staff of the school (and those of other *madrasas*) on the other, but opposing views very rapidly appeared within the Muslim religious intelligentsia itself.

Two Islamic educational research projects were carried out by the *Ulama majlis*, which testifies to the urgency and difficulty of the problem. The first was held in 1910, and the second in 1911-12. At the meetings of these projects, the most debated issue was that of the *madrasa* curriculum. Mehmed Džemaludin ef. Čaušević was on the side of those who had already been advocating fundamental changes in the Gazi Husrev Bey and other *madrasas* in Bosnia and Herzegovina. It may be said with full justification that he was the leader of the reformist wing of the Islamic intelligentsia in Bosnia and Herzegovina. Mehmed Džemaludin ef. Čaušević, a long-time member of the *Ulama majlis* and later, as is well known, *Reis ul Ulama* (1913-1930), spoke of his efforts on behalf of *madrasa* reform:

19 Muslim Conference 1901, Minute IX, session held on 19 February 1901, p. 36.

“I attempted to introduce the Turkish language as a compulsory subject, to introduce various subjects, for example arithmetic, mathematics, history, but this was criticized. A minute was taken about it, but it didn't go well, because some were calling for everything to be [taught in] Turkish, for example geography, mathematics, and then there was a debate that when everything was in Turkish then we should introduce our own language into the madrasas so that the pupils completing four to eight years should learn to read and write [in Latin script].

At this the criticisms stopped, however, for some said that it was absolutely unacceptable to introduce the Latin script into the madrasas.”²⁰

Džemaludin ef. Čaušević did not agree with Ahmed ef. Burek on superficial reform of the Kuršumlja *madrasa* (which was to be officially known as the Gazi Husrev Bey *madrasa* from 1921 onwards). According to Nijaz Šukrić, who quotes the Minutes of the Islamic research project at the tenth session of the project held on 31 December 1911, Ahmed ef. Burek considered that secular subjects would be taught up to the sixth grade, “and that if possible they should be compressed into the lower grades of the *madrasa*, so that at least the upper two grades [seventh and eighth] could remain solely for oriental subjects.” At the same session, claims, N. Šukrić, “Dž. Čaušević and S. Alajbegović reacted to this proposal” with the view that “secular subjects should be taught in all grades”.²¹

Nijaz Šukrić states that two opinions formed during the Austro-Hungarian period on the issue of the reform of the Gazi Husrev Bey and other *madrasas* in Bosnia and Herzegovina:

“The advocates of the first were against major changes to the educational process, and were for modest alterations with the introduction of some secular subjects in the lower levels of *madrasa* education generally. Some considered that the pupils could round out their education in secular subjects in some of the purely secular schools, such as the teacher training school (*Darul muallimin*) in Sarajevo.

It was considered essential to maintain the old curriculum and subjects as in Turkey, since graduates of the madrasas of Bosnia and Herzegovina at this time were aimed solely at the religious callings of *khatib*, *muallim*, *mudarris*, *qadi* and *mufti*”.²²

Šukrić claims in the same passage that the advocates of this opinion were Šakir ef. Pandža and Munib ef. Korkut, members of the National *waqf* trusteeship and the *Ulama majlis*. Šukrić goes on to describe the second opinion expressed about the reform of the *madrasas* of Bosnia and Herzegovina:

20 Šukrić, *op.cit.*, p. 51.

21 *ibid*, p. 51.

22 *ibid*, p. 52.

“The second opinion, calling for radical changes to the educational and preceptorial process, the organization and the work of the Kuršumljia *madrasa*, as well as to the objectives set, was led almost from the start by the late Džemaludin ef. Čaušević, as a member of the *Ulama majlis* and the National *waqf* trusteeship of Bosnia and Herzegovina. In this he was later joined by the administrator of the Gazi Husrev Bey *waqf*, H. Muteveliç.

As advocates of reform of the *madrasas* in Bosnia and Herzegovina, one may add to these two certain members of the Islamic educational research project held under the auspices of the *Ulama majlis* in Sarajevo between 1910 and 1912. During the course of this project this opinion was supported by those members who called for the introduction of the Latin alphabet as well as the Arabic, and of the Bosnian language, as well as for compulsory secular subjects throughout the entire *madrasa* education and not only in the lower grades”.²³

In early 1900 the newspaper *Bošnjak*, which as already noted supported the general modernization of Muslim education in Bosnia and Herzegovina, and particularly in the *madrasas*, published an article by a certain analyst of Muslim education who signed himself Miri Zija (probably a pseudonym). In seven instalments this Miri Zija analyzed the sorry state of education in Bosnia and Herzegovina. The title of his seven instalments was a Turkish saying, “*Husni tedbir, nisfi takdir*” (“A good decree is half of destiny”). Almost at the very beginning of the text Miri Zija says:

“Almost no nation has fallen because others destroyed it, but rather because it has thrown itself into the maelstrom of ruin; similarly, no nation has raised itself up and made its good fortune unless it has sought that fortune for itself, rejecting the ugly and embracing the good. If we tackle history, that mirror of past times and principal source of present-day experience, we shall find many, many such examples.”²⁴

Miri Zija then refers to the Roman Empire “which ruled almost the whole of the then known world”, and which fell precisely because the Romans themselves destroyed it, by giving themselves up to a life of luxury and dissolution, and principally because they no longer had that patriotism which had raised them to that degree of fame. They no longer worked for the common cause, but each one took for himself”. Miri Zija then mentions the Arabs, who, as he says, declined because they “rejected hamiya [patriotism] and working for the common cause; they rejected the fundamental principles of Islam and lost sight of the goal to which Islam leads.” Writing according to the method of “scold the daughter and pick on the daughter-in-law”, Miri Zija’s intention with these words is to draw attention, not to the ancient Romans or Arabs, but to the Bosniaks themselves at

23 *ibid.*, p. 52.

24 Miri Zija, “Husni tedbir, nisfi takdir”, *Bošnjak*, issue no. 1, Sarajevo, 11 January 1900, p. 1.

the turn of the 19th to 20th centuries, warning them that their survival depends above all on themselves.

Later in the text, adroitly concealing the object of his criticisms (Bosniak lack of concern for their cultural institutions and negligence towards education and their schools), Miri Zija shows that the Arabs declined because

“discord and selfishness prevailed among them, knowledge was discarded and those among them who were worthy of high position disappeared, while those who gained such positions were ignorant and grasping people who would destroy all the people’s good fortune and progress for gain, becoming with time in some cases moral, in others both moral and material slaves of foreigners”.²⁵

A little later, Miri Zija, whose acute thinking and harsh criticism compel one to believe that it was Mehmed Džemaludin ef. Čaušević himself (who was still a student in Istanbul in 1900) concealed behind this name, draws attention to the fact that he has Bosnia and the state of her Bosniaks at heart. Miri Zija’s opinions are sombre, since all around him he sees general decadence:

“I have examined our situation and ourselves here in this beloved homeland of ours, Bosnia and Herzegovina, and to our great regret it is clear that we are rapidly declining day by day, and that the cause of our decline is precisely what I have just said, and that what is destroying us is above all our general ignorance (*jahala*). We have lost all our noble traits, and accepted what the worthless, as a result of this wretched and destructive *jahala*.”²⁶

Miri Zija then goes to the heart of the matter, saying that the principal reason for “our Bosniak *jahala*” is “that we have reduced all Islamic studies to the superseded textbooks “Bergivija” and “[uruti Salat”, and if ten of us in Bosnia and Herzegovina know those two we are doing well. If anyone has learned Arabic grammar, he is already counted as a *hojja*”.²⁷ It is clear that Miri Zija’s criticism of education in Bosnia and Herzegovina during the Austro-Hungarian period is intended for the traditional *madrasas*. At this time education in the *madrasas* had become pure technique, lifeless content that would bring no improvement either to the Bosniaks or to Islam in Bosnia. Later Miri Zija says:

“Islam is not only faith, it is also knowledge, which determines all the needs of life and all possible circumstances that could arise, whether in spiritual, private, public or social life. Knowledge, which determines the duties of man towards God, the rights that belong to the individual man, family, state, etc., and as such again [Islam] relies upon all existing disciplines that are now called secular sciences, and one who wishes to study it as it needs to be studied has to be well-informed in all these fields, and when it is such in regard to the one who wants

25 *ibid.*, p. 2.

26 *ibid.*, p. 2.

27 *ibid.*, p. 2.

to study it, then what is needed for the one who wants to explain it to others, for example our *hojjas*?"²⁸

With these words our author allows himself to say that in his day the *madrasas* had nothing to fear from the introduction of mathematics, physics, geography and other "secular sciences", as they were called in the press in those days. Later in his text Miri Zija demonstrates that it is wrong to consider these subjects un-Islamic. It is absurd to think so, since it was the Arabs themselves who promoted geography, say. As for geography, Miri Zija has this to say:

"The Qur'an says, 'You think that the mountains stand firm, but they float like the clouds'. Was this comprehensible without mathematical geography? But the Arabs (glory upon them!) were not lazy as we are, but got to work and as a result of this very *ayat karim*, which clarified their minds, saw that the world was round and that it moves, and made globes, which were later introduced to Europe. While many among us today, as a result of flawed understanding, say that the world is flat and that it is thus in faith, doing so because of their *jahala*, and thus fall into error".²⁹

The impression gained in this passage of Miri Zija is of the kind of teacher of which there were many in Bosnia during the Austro-Hungarian period. But it would be wrong to reduce Miri Zija's motives to the purely pedagogical. These words must also be interpreted as a cry for help, a plaint. For the Bosniak Islamic schools, the *madrasas*, had closed in upon themselves and were clinging to the old educational clichés that were worth nothing outside the *madrasas* themselves. In 1900 Miri Zija was not warning of the backwardness of Tehran's *madrasas*, but of those of Bosnia and Herzegovina, only a few hundred kilometres as the crow flies from Rome and the Vatican. It would not be wrong to read him thus.

In the following instalment, which appeared on 11 January 1900, Miri Zija expresses strong criticism of the fact that in the Islamic primary schools in Bosnia (the so called *maktab ibtidayyi* or simply *ibtidayyi*) the children were taught in the Turkish language, which was incomprehensible to them, instead of teaching them about their faith in Bosnian. The only thing Miri Zija praises about these Islamic primary schools is that the children were taught the fundamentals of Qur'an recitation and the short Qur'anic *suras*, which he calls the "main fruit" of the *ibtidayyi*. And now, instead of the children reflecting on their faith in Bosnian, they have to parrot it in a Turkish "that was spoken three hundred years [ago] and that even the Ottomans themselves no longer use".³⁰

Miri Zija goes on, in the third issue of *Bošnjak* (which came out on 18 January 1900) to praise the *ruždijas* because "the children are already beginning to

28 *ibid.*, p. 2.

29 *ibid.*, p. 2.

30 Miri Zija, "Husni tedbir, nifsi takdir", *Bošnjak*, issue no. 2, Sarajevo, 11 January 1900, p. 1.

learn Bosnian too”, but the *ruždijas* themselves are slaves to the ossified clichés of education and, once again, use the same textbooks (for example “Bergivija”, “Durrijekjta”) that are “written in old Turkish”. This, in Miri Zija’s view, is the weakness of the *ruždijas*.

A little further on Miri Zija turns to a description of the situation in the Bosnian *madrasas*. Taking as a bad example the *madrasas* of Sarajevo, where he sees a clear decline, Miri Zija says:

“There are five *madrasas* in all in Sarajevo, of which not one is anywhere near adequate to its task. Let us take for example the Kuršumljia [Gazi Husrev Bey *madrasa*], which is supposedly the best, and which is the *waqf* of our benefactor and *khayir sahib marhum* Gazi Husrev Bey. From the material point of view, this *madrasa* is well supplied, since the *mudarris* themselves receive a salary of more than 100 *for.* monthly, and the boarders have an apartment, food and services, as a result of which the *madrasa* could have made great progress; but unfortunately the reverse is true, since the *talib* [student] who enters the *madrasa*, even if he were to study there for twenty years, would learn nothing more than “Muladžamija”, since it is this book which is read finally, and that book alone takes up a full four years. This is how “very good” marks are obtained there!”

It is clear that Miri Zija is criticizing the curriculum of the Gazi Husrev Bey *madrasa* and the slow rate at which the textbooks and educational material is studied. There had already been attempts before 1900 to reform this *madrasa*, but in an absurd fashion. In order not to provoke a reaction among the conservative element of the *ulama* in Bosnia and Herzegovina, it was decided not to introduce any novelties into the curriculum of the Gazi Husrev Bey *madrasa* itself, but that its students would compulsorily attend the *Darul muallimin* or teacher training school. This was not an isolated case; it was not just in the Gazi Husrev Bey *madrasa*, which in practice became just a dormitory or students’ hall for the *Darul muallimin*, but also in other *madrasas* in Bosnia and Herzegovina, that classes ground to a complete halt while the pupils went to nearby *ruždijas* to learn something.

In the same passage Miri Zija states with astonishment that in this way “studies in the *madrasas* have come to such a pass that nothing sadder can be expressed”. Miri Zija then asks, “And is the *Darul muallimin* to blame for this? No, never! It is the method and timetable that are to blame”.

Since the *madrasa*’s students were Bosniaks who used the Bosnian language for everyday communication, Miri Zija refers again to the problem of a *madrasa* in which nothing is learned about Islam in Bosnian, but only in Turkish and Arabic. He says, “These days a young man of fifteen to eighteen years old enters the Kuršumljia knowing nothing about [how to read and write] Bosnian”.

For this reason Miri Zija’s sympathies lie with the teacher training school or *Darul muallimin*, or rather its curriculum:

“studies in the *madrasa* are completely ignored and lack all method (usuli tedrisa). . . It can be most easily seen and understood from this to what level the said *madrasa* has sunk, to say nothing of the other *madrasas* in Sarajevo or of those in other towns in our Bosnia and Herzegovina”.³¹

Referring in the same passage to some of these other *madrasas*, Miri Zija says:

“In Travnik our government has erected a building for a *madrasa* such as is hardly to be found even in Istanbul, and supplied it with all necessities, but that *madrasa* is as much use to us as all the others. In Mostar, which was once at the highest level as regards the teaching of Islamic studies, as the work of *marhum mufti* Karabeg testifies, and where *ijazets* (diplomas) were issued as in Istanbul, in that town, then, the three or four *madrasas* have become nothing more than boarding houses for children who attend the *ruždija*”.

Not wanting merely to describe and criticize the situation in the *madrasas* of Bosnia in 1900, Miri Zija then turns to some proposals. His first proposal is formulated as follows:

“There is a pressing need to write and compose an *ilmi hal* [textbook of religious studies] in our Bosnian language, that the children will be able easily to understand, and that could in good part also be useful to many adults”.³²

In the same passage Miri Zija advocates the publication of an Arabic grammar in Bosnian: “there is a need to write an Arabic grammar in our Bosnian language so that the Arabic language may be more easily and rapidly learned”.

The third pressing need for the Islamic schools of Bosnia, Miri Zija believes, is an Arabic-Bosnian dictionary, “since this is the most important requirement for learning any language”.³³

Miri Zija then says that he does not consider himself an expert on education and that it is not his profession that led him to write this series of articles in the newspaper *Bošnjak*. On the contrary, he says that it was patriotism that led him to write the articles:

“I must say that I am not such an expert on the reform of our educational institutions, nor have I time to give thought to the best way of organizing our *maktabs* and *madrasas*, but I have long wanted us Bosniak Muslims to wake from our apathy and to see our educational institutions organized in such a way as will set our feet firmly on the ground”.³⁴

Whether or not it is Mehmed Džemaludin ef. Čaušević who lies behind the name Miri Zija, it is well known that the greatest reformist moves in the *madrasas*

31 Miri Zija, “Husni tedbir, nisfi takdir”, *Bošnjak*, issue no. 3, Sarajevo, 18 January 1900, p. 2.

32 Miri Zija, “Husni tedbir, nisfi takdir”, *Bošnjak*, issue no. 4, Sarajevo, 25 January 1900, p. 2.

33 *ibid.*, p. 2.

34 Miri Zija, “Husni tedbir, nisfi takdir”, *Bošnjak*, Sarajevo, 1 February 1900, p. 1.

were carried out by M. Dž. Čaušević himself. As already mentioned, Čaušević was in favour of the introduction of so-called secular subjects to the *madrasas*. Čaušević also did much to free the Bosnian Muslims of their fear of using the Latin and Cyrillic alphabets. He called for the Friday sermon or *khutba* to be held in Bosnian, etc.

During the Austro-Hungarian period, and in particular between 1900 and 1914, as well as during the First World War, the Gazi Husrev Bey madrasa (that is, the Kuršumlja) was sliding into complete decline. Although compulsory annual examinations for the pupils were introduced at the beginning of the 20th century, this was just one of the small cosmetic changes for the best that was not deeply felt. In addition, the number of pupils in the senior grades of the school fell off during these years, since many pupils found employment before graduating from school. In 1911-12 and 1913-14, there were only twenty-four pupils in this, the principal *madrasa* of Bosnia and Herzegovina.

Thus it was that during the maelstrom of war, in 1916-17, the *Ulama majlis* decided to end the marriage of necessity that had been formed between the *Darul muallimin* and the Kuršumlja *madrasa*. The marriage was a failure, and the *Darul muallimin* was dissolved. In that same academic year the *Ulama majlis* decided to open the District *madrasa* in Sarajevo, but that experiment too proved to be a failure.

In 1921 the *Ulama majlis* decided to merge the Kuršumlja and Hanika *madrasas* into one, henceforth to be called the Gazi Husrev Bey *madrasa*.

In this form the school faced the difficult years between the two world wars.

Bibliography

- ŠUKRIĆ, Nijas, *Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme austro-ugarske uprave (1878-1918)* (Gazi Husrev Bey *madrasa* during the period of Austro-Hungarian rule (1878-1918)), published in "450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu" (450 years of the Gazi Husrev Bey *madrasa* in Sarajevo), Sarajevo, 1988.
- ĆURIĆ, Hajrudin, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918* (Muslim education in Bosnia and Herzegovina up to 1918) published in Sarajevo, 1983.
- IMAMOVIĆ, Mustafa, *Pregled razvitka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* (Survey of the development of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina), in *Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u BiH* (Herald of the Rijaset of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina), issue no. 1, Sarajevo, 1994, pp. 53-63.
- KRALJAČIĆ, Tomislav, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903* (Kallay's regime in Bosnia and Herzegovina, 1882-1903), Sarajevo, 1987.
- IMAMOVIĆ, Mustafa, *Historija Bošnjaka* (History of the Bosniaks), Sarajevo, 1997.
- Bošnjak*, issue no. 17, dated 22 October 1891 (emphases added).
- Muslim Conference 1901, Minute IX, session held on 19 February 1901.
- ZIJA, Miri, "Husni tedbir, nisfi takdir", *Bošnjak*, issue no. 1, Sarajevo, 11 January 1900.
- ZIJA, Miri, "Husni tedbir, nisfi takdir", *Bošnjak*, issue no. 3, Sarajevo, 18 January 1900.
- ZIJA, Miri, "Husni tedbir, nisfi takdir", *Bošnjak*, issue no. 4, Sarajevo, 25 January 1900.
- ZIJA, Miri, "Husni tedbir, nisfi takdir", *Bošnjak*, Sarajevo, 1 February 1900.



Selanik'te Osmanlı Hâkimiyetinin Son Dönemi Eğitim ve Kültür Hareketleri (1878-1912)

Aygün ATTAR

Prof. Dr., Giresun Üniversitesi Rektörü

Özet

Selanik'te Osmanlı hâkimiyeti, 14. yüzyılın son çeyreğinde görülen kısa dönem hariç tutulursa, 1430'dan 1912'ye kadar kesintisiz olarak 482 yıl devam etti. Balkanlarda yeni bir süreci başlatan Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarının imzalandığı 1878 yılından, Yunan hâkimiyetinin başladığı 1912'ye kadar olan 34 yıl ise, Selanik'te Osmanlı hâkimiyetinin son dönemi oldu.

Coğrafi konumu itibarıyla Selanik, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki en önemli merkezleri arasındaydı. Balkan yarımadasının içlerinden gelen yolların kesiştiği ve Selanik Körfezinden deniz ulaşımına açıldığı için, ticaret ve kültür merkezi olarak gelişmiş bulunuyordu. Nitekim Osmanlı'nın en zor yıllarını teşkil eden 1878 sonrasında bile, eğitim alanında büyük bir hamle yapılarak, ilk, orta ve yüksek öğretim alanında modern okullar açıldı. Böylece ticaret ve ulaşımın sağladığı nüfus hareketliliğinin yanı sıra, eğitim yoluyla kültürel bir canlılık oluştu. Bu bağlamda çok sayıda gazete ve dergi yayımlandı, dernekler kuruldu. Ancak, Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde

ortaya çıkan eğitim ve kültür hareketliliği, farklı din, mezhep ve etnik yapıların bir arada olduğu Selanik'te, toplumsal değişmeyi hızlandıran faktör hâline geldi. Başta Rusya olmak üzere, büyük devletlerin müdahil olmaları ise, çağın özelliğini yansıtan milliyetçilik hareketlerini bağımsızlık mücadelesine dönüştürdü ve etnik ayrışmayı derinleştirdi. Selanik, aynı zamanda II. Abdülhamid'e karşı gelişen muhalefetin merkezi oldu.

Educational and Cultural Movements in Thessaloniki in the Last Period of the Ottoman Reign (1878-1912)

Summary

Ottoman reign in Thessaloniki continuously lasted for 482 years, from 1430 to 1912, except for a short period of time witnessed in the last period of the 14th century. The 34-year period from the year 1878 when the Treaties of San Stefano and Berlin were signed, to the year 1912 when the Greek reign began, was marked as the last period of Ottoman reign.

Thessaloniki was among the most significant centers of the Ottoman Empire in Europe in respect of its geographical position. It achieved a developed status both as a trade and cultural center for it was where the roads coming from inlands of the Balkan Peninsula intersect, and was opened to marine transportation at Thessaloniki Gulf. As a matter of fact, a strong thrust on education was initiated, and modern schools were founded in the fields of primary, elementary and higher education even after 1878 which constitute the most troubled years for the Ottomans. Thus, a cultural dyna-

mism occurred via education as well as population mobility provided by trade and transportation. Within this context, numerous newspapers and magazines were published and associations were established. However, the educational and cultural activity emerged in the last period of the Ottoman reign turned into a factor to accelerate social change in Thessaloniki where different religious, sectarian and ethnic structures coexisted. Involvement of greater states, Russia being in the first place, transformed nationalist movements reflecting that era's characteristic into struggles for independence and deepened the ethnic disintegration. Thessaloniki became the center of opposition developed against Abdul Hamid II as well.

Giriş

Selanik ve çevresinin Osmanlılar tarafından fethi I. Murad döneminde gerçekleşti. Ancak kesintisiz bir hâkimiyetin sağlanması kolay olmadı ve zaman zaman tekrar Bizans'ın eline geçti. Hatta bir süre Venediklilerin hâkimiyetine girdi. Bu sebeple ikinci defa Yıldırım Beyazıt tarafından ve son olarak 1430'da II. Murad tarafından yeniden fethedildi. Bu fetihle birlikte Osmanlı hâkimiyeti kalıcı hâle geldi ve kesintisiz olarak 1912'ye kadar 482 yıl devam etti. Balkanlarda yeni bir süreci başlatan Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarının imzalandığı 1878 yılından, Yunan hâkimiyetinin başladığı 1912'ye kadar olan 34 yıl ise, Selanik'te Osmanlı hâkimiyetinin son dönemi oldu. Bu son dönemde Selanik Vilayeti idarî olarak dört sancağa ayrılmıştı: Merkez, Taşoz, Siroz ve Drama.

Coğrafi konumu itibariyle Selanik, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki en önemli merkezleri arasındaydı. Balkan yarımadasının içlerinden gelen yolların kesiştiği ve Selanik Körfezi'nden deniz ulaşımına açıldığı için, ticaret ve kültür merkezi olarak gelişmiş bulunuyordu. Bu sebeple sürekli göç almakta, farklı inançlar ve farklı etnik topluluklar bir arada yaşamaktaydı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren bölgede demiryolu ağının kurulması ve bu bağlamda Selanik-İstanbul ve Selanik-Manastır hatlarının açılması ile sosyal ve iktisadi hareketlilik daha da arttı.¹ Çevresinde yer alan Kosova, Manastır ve Yanya vilayetlerinin ticari potansiyeli bu hareketliliği besledi. Öte yandan 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması uluslararası ticarete Akdeniz ulaşımını öne geçirmiş ve Selanik Limanı'nın önemini artırmıştı. Nitekim eski liman yetersiz hâle geldiği için 19. yüzyılın sonlarında modern bir liman inşa edildi. Bütün müstemilatı ile ancak 20. yüzyılın başlarında tamamlanan bu liman, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında yapılan en gözde tesislerden biri oldu. Coğrafi konumuna bağlı olarak iktisadi açıdan gelişen ve göçler yoluyla nüfusu hızla artan Selanik, giderek büyük şehir kimliği kazanırken aynı zamanda eğitim ve kültür merkezi hâline geldi. O kadar ki Osmanlı'nın en zor yıllarını teşkil eden 1878 sonrasında bile, eğitim alanında büyük bir hamle yapılarak, ilk, orta ve yüksek öğretim alanında modern okullarla donatıldı. Böylece ticaret ve ulaşımın sağladığı nüfus hareketliliğinin yanı sıra, eğitim yoluyla kültürel bir canlılık oluştu. Bu bağlamda çok sayıda gazete ve dergi yayınlandı, dernekler kuruldu. Ancak, Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde ortaya çıkan eğitim ve kültür hareketliliği, farklı din, mezhep ve etnik yapıların bir arada olduğu Selanik'te, toplumsal değişmeyi hızlandıran faktör hâline geldi. Başka bir deyişle bilgi ve bilinç ilişkisine bağlı olarak, insanların kendisini, çevresini ve tarihini anlama iştiağı doğdu. Başta Rusya olmak üzere, büyük devletlerin müdahil olmaları ise, çağın özelliğini yansıtan milliyetçilik hareketlerini bağımsızlık mücadelesine dönüştürdü ve etnik ayrışmayı derinleştirdi. Selanik, aynı zamanda II. Abdülhamid'e karşı gelişen muhalefetin merkezi oldu.

¹ 1875'ten 1910 yılına kadar Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de hizmete açtığı demiryollarının toplam uzunluğu 2500 kilometreyi aşmış bulunuyordu. Demiryollarının inşasına dair geniş bilgi için bkz. Vahdettin Engin, *Rumeli Demiryolları*, İstanbul, Eren Yay., 1993.

Şu var ki Selanik dâhil Balkanların Osmanlı'dan ayrılmış olmasının sebepleri arasında, uluslaşma süreci dikkate alınmakla birlikte daha çok siyasî ve askerî konular üzerinde durulmaktadır. Oysa uluslaşma süreci en önemli faktör olup, bu sürecin eğitim-kültür hareketleri ile hızlandığı açıktır. Karpat'ın Osmanlıların 14. yüzyılda Balkanlara yayılırken karşılarında, pek çoğu hâlâ aşiret aşamasında olan, herhangi bir ortak etnik-siyasal bilince ya da kendi geçmiş bilgilerine sahip olmayan çeşitli etnik gruplardan oluşmuş bir nüfus bulduklarını belirtmiş olması bu bakımdan önemlidir.²

Bu araştırma ile Selanik'te Osmanlı hâkimiyetinin son dönemi olan 1878-1912 arası yılların eğitim ve kültür hareketleri tespit edilerek, devletin modernleşme çabalarına ışık tutulması ve uluslaşma sürecine yönelik analizlere katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Selanik Vilayetinin model olarak seçilmesinin sebebi ise, Balkanların en büyük ve en önemli şehirleri arasında bulunması ve bu sebeple her etnik ve dinî kesimden bir topluluğun orada yaşamış olmasıdır.

1. Eğitim Hareketleri

19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin eğitim ve kültür alanında köklü bir değişim sürecine girdiği ve bu bağlamda okul çeşitliliğinin arttığı bir dönem oldu. Daha evvel sıbyan mekteplerinden sonra en yaygın eğitim-öğretim kurumu olarak medreseler vardı. Orta ve yüksek öğretim alanında dinî eğitim vermek üzere vakıflar tarafından açılan medreselerde, sadece erkek öğrenciler okuyorlardı. Eğitim hizmetlerinin devlet denetiminde veya doğrudan devlet tarafından yürütülmeye başlanmasıyla birlikte, değişik meslekler için okullar açılmış ve kızların ilkokuldan sonra eğitime devam edebilmeleri imkânı verilmiştir.

Devletin eğitim hayatını belirleyici hâle gelmesinin en önemli göstergesi, 1857 yılında Maarif-i Umumiye Nezareti'nin kurulmasıdır. Dahası okul ve öğrenci sayılarının artması ve böylece eğitimin yaygınlaşarak gelişmesi üzerine, eğitim sisteminin yeni baştan tanzim edilmesidir. 1 Eylül 1869'da yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi³ ile eğitim teşkilatı ve görevleri açıklandı. Eğitim kademeleri ve süreleri belirlendi. Yeni açılacak okulların yerleri nüfus kriterleri ile ilişkilendirildi. Böylece payitahttan başlayarak bütün vilayetlerde eğitim hareketleri arttı. Bu hareketler Selanik gibi büyük merkezlerde daha yoğun oldu.

İstanbul'da bulunan Başbakanlık Osmanlı Arşivinde, Selanik'teki eğitim hareketlerini yansıtan çok sayıda belge bulunmaktadır. Belgeleri; okul açılış törenleri, okul inşaat veya tamiratları, okulların tefrişi, okul ihtiyaçları ve gerekli tahsisatlar, personel atama ve nakilleri, ders kitapları, ödül ve şahadetnameler, disiplin

2 Kemal H. Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur, Ankara, İmge Kitabevi Yay., 2004, s. 18.

3 Bkz. Mahmud Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Hazırlayan: Taceddin Kayaoğlu, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2001, s. 424-459.

durumları ile özel okullar, gayrimüslim okulları ve yabancı okullara dair olarak tasnif edebilmek mümkündür. Belgelerin çokluğu ve muhtevasında yer alan bilgilerden, Selanik üzerinde hassasiyetle durulduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yeni belgeler gün ışığına çıkıncaya kadar, her okulun kuruluşu, gelişmesi ve personel kimliklerine dair bütünlük oluşturan bilgilere erişebilmek kolay değildir.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesine (MUN) göre, medreselerin dışında yer alan ve modern usulde eğitim veren okullar; ilk, orta ve yükseköğretim olmak üzere üç kademede toplanmış ve beş kısma ayrılmıştı. Birinci kademede sıbyan ve rüştiye, ikinci kademede idadiye ve sultaniye, üçüncüsünde ise mekâtib-i âliye bulunuyordu. Dolayısıyla sıbyan mektepleri, rüştiyeler, idadiler ve sultaniler ilk dört kısmı oluşturmaktaydı. Dârülmuallimîn, dârülmuallimât, çeşitli fen ve sanayi mektepleri ile dârülfünûn ise, beşinci kısmı teşkil etmekteydi.⁴ Ancak fen ve sanayi mektepleri kapsamında olan ve ortaöğretim seviyesinde bulunan okullara ayrıca yer verilmemiştir.

Birinci kısımda yer alan sıbyan mektepleri, eğitim sisteminin ilk devresini oluşturduğu için en yaygın olanıydı. Nitekim her mahallede olması sebebiyle mahalle mektebi adıyla da anılmaktaydılar. Ancak bu mekteplerin ortaöğretime öğrenci hazırlamaya yönelik bir programı ve amacı bulunmuyordu. İstisnai yerler dışında, çocukların okur-yazar olmaları, matematik vs. öğrenmeleri bile düşünülmemekteydi. Bu mekteplerin öncelikli hedefi, çocukların temel dinî bilgileri öğrenmesi ve Kur'an-ı Kerim'i okuyabilir hâle gelmesiydi.⁵ Nafi Atuf (Kansu), bu mekteplerin ne belirli ders senesi, ne de belirli programı vardı. Tedris ve inzibat usulleri berbattı demektedir.⁶ Osman Ergin ise, üç yıl boyunca öğrenci olanların dahi harfleri tanımayabildiklerini belirtmektedir.⁷

Sıbyan mekteplerinin ıslahına yönelik çabalar Tanzimat döneminde başlandı. Sultan Abdülmecid'in 1845 yılında çıkardığı Hatt-ı Hümayûn⁸ ile 1869'da yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, bu hususta birer dönüm noktası oldu. Bu nizamname ile sıbyan mekteplerinin tahsil müddeti dört yıl olarak belirlendi. Ders programları din derslerinin yanı sıra tarih, coğrafya ve matematik gibi derslerle zenginleştirildi. Ayrıca kız çocuklarına altı, erkeklere ise yedi yaşından itibaren devam mecburiyeti getirildi.⁹ Böylece ıslah edilen veya yeni açılan okullara ise, giderek iptidai mektep denilmeye başlandı. Ancak okul ve öğretmen sayılarının yetersizliği sebebiyle, ilk tahsilin mecburi olduğuna dair hüküm her yerde tatbik edilemedi. Nafi Atuf ve Mahmud Cevat'ın verdiği bilgilerden de tahsil müddetinin üç yıl olarak tatbik edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

4 MUN, Madde: 2, 51.

5 Ali Ata Yiğit, "Payitahttan Taşraya Kız Rüştiyelerinin Yaygınlaşması ve Kültürel Değişime Etkisi", 7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, 5-10 Ekim 2009, C.II, Yayına Hazırlayan: Ş.E.Çınar, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2011, s. 456.

6 Nafi Atuf (Kansu), *Türkiye Maarif Tarihi*, İkinci Kitap, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932, s. 11.

7 Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 83-85.

8 Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim 1839-1908*, Ankara, MEB Yay., 1945, s. 28-35.

9 MUN, Madde: 6, 9.

10 Nafi Atuf (Kansu), *a.g.e.*, s. 12; Mahmud Cevat, *a.g.e.*, s. 294.

Arşiv belgelerinde Selanik merkezi ile kaza ve köylerinde çok sayıda iptidai mektep açıldığına veya mevcut sıbyan mekteplerinin ıslahı için çalışıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Meselâ Selanik merkezde; Selanik, Selimiye, Yedigâr-ı Hamidi, Ali Paşa ve Akçemescid İptidai Mektepleri ile merkez dışında Katrin Kazası, Yenice-i Karacaabad Nahiyesi ve Nutbe Karyesi İptidai Mektepleri bunlardan bazılarıdır.¹¹ Ayrıca gayrimüslimlere ait çok sayıda iptidai mektep açıldığı ve oldukça iyi imkânlarla sahip oldukları belgelerde yer almaktadır. Atatürk'ün mezun olduğu Şemsi Efendi Mektebi ise, Selanik'te açılan ilk özel Müslüman mektebidir. Kurucusu ve öğretmeni olan Şemsi Efendi'nin, çalışkan bir insan olduğu, Arapça, Farsça, Fransızca öğrendiği ve daha evvel görev yaptığı yabancılara ait bir okulda, modern eğitim usullerine vakıf olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda başarı ve gayretli hizmetleri ile çeşitli nişanlarla taltif edildiğini belirtmek gerekir.¹²

Sıbyan veya iptidai mekteplerinden sonra, eğitim-öğretim süresi dört yıl olan rüştiye mektepleri vardı. Rüştiyelerin durumu daha iyi ve şartları gelişmeye müsaitti. Çünkü iptidai mekteplerinin maaş ve masrafları halk veya vakıflar tarafından karşılandığı hâlde, rüştiyelerin maaş ve masraflarını Maarif Nezareti ödüyordu.¹³ 1839 yılında açılan Mekteb-i Maarif-i Adliye rüştiye niteliğinde bir okul olmakla birlikte, genel rüştiyeler 1847'den itibaren açıldı ve giderek yaygınlaştı. Bu bağlamda Selanik, taşrada rüştiyelerin açıldığı ilk vilayetlerden biri oldu.¹⁴ En önemlisi 1858 yılından itibaren kız rüştiyelerinin açılmasıdır. Şu var ki kız rüştiyelerinin İstanbul dışında açılması ve yaygınlaşması, uzun yıllar süren bir çabanın neticesinde gerçekleşti.¹⁵ Nitekim Selanik gibi önemli bir merkezde bile, ancak 1875 yılında açıldı.¹⁶ Aynı yıl Selanik Vilayeti dâhilinde 21 erkek rüştiyesi bulunuyordu. Bu sayı o yıllar için büyük sayılmalıdır. Zira 1875 yılı istatistiklerine göre, Payitaht dışında toplam 357 erkek, dört kız rüştiyesi vardı. Buna göre Selanik Vilayeti; Tuna, Edirne, Hüdâvendigâr ve Bosna'dan sonra en çok rüştiye mektebine sahipti.¹⁷ Nitekim Maarif Nezareti kayıtlarında; Köprülü, Petriç, Popçoz, Toyran gibi kazaların yanı sıra, Seyfe Köyü gibi bazı küçük yerleşim birimlerinde de rüştiye mektebinin olduğu belirtilmektedir.¹⁸ Şu hususu da ilave etmek gerekir ki, Maarif-i Umumiye Nizamnamesine göre; Hristiyan tebaanın çocukları için

11 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, Maarif Nezareti Mektûbî Kalemî (MF. MKT), D. No: 158, G. No: 38, 21 Cemaziyelahir 1310; *BOA*, MF. MKT, D. No: 334, G. No: 37, 13 Rebiyülahir 1314; *BOA*, MF. MKT, D. No: 386, G. No: 39, 30 Ramazan 1315; *BOA*, MF. MKT, D. No: 431, G. No: 2, 17 Şaban 1316; *BOA*, MF. MKT, D. No: 455, G. No: 13, 4 Rebiyülevvel 1317; *BOA*, MF. MKT, D. No: 527, G. No: 67, 7 Cemaziyelahir 1318; *BOA*, MF. MKT, D. No: 549, G. No: 41, 9 Zilhicce 1318; *BOA*, Dâhiliye Nezareti Mektûbî Kalemî (DH. MKT), D. No: 1054, G. No: 89, 8 Muharrem 1324.

12 Özcan Mert, "Atatürk'ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi (1852-1917)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.VII, Sayı: 20, Ankara, 1991, s. 331-346.

13 MUN, Madde: 19, 23; Nafi Atuf (Kansu), *a.g.e.*, s. 12.

14 Mahmut Cevat, *a.g.e.*, s. 53.

15 Yiğit, *a.g.m.*, s. 465-467.

16 *BOA*, MF. MKT, D. No: 24, G. No: 57, 17 Zilhicce 1291.

17 Mahmut Cevat, *a.g.e.*, s. 145.

18 *BOA*, MF. MKT, D. No: 9, G. No: 93, 9 Muharrem 1290; *BOA*, MF. MKT, D. No: 926, G. No: 4, 4 Rebiyülevvel 1324; *BOA*, MF. MKT, D. No: 48, G. No: 81, 24 Rebiyülahir 1294.

ayrı rüştiyelerin açılması öngörülmekte ve bu tip okullara öğretmen yetiştirmek üzere Dârülmuallemîn Rüştiye Şubesi, İslam ve gayrimüslim rüştiyelerine yönelik olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı.¹⁹ Selanik, bu yeni düzenlemeler doğrultusunda gayrimüslimlere mahsus rüştiyelerin açıldığı ilk vilayetler arasındadır.

Selanik'te kız ve erkek genel rüştiyelerin yanı sıra, bir de askerî rüştiye vardı. Askerî orta öğretimin ilk basamağını teşkil eden bu okullar, 1875 yılından itibaren İstanbul dâhil dokuz vilayette açılmıştı. Askerî rüştiyelerde verilen eğitim, diğer rüştiyelere göre daha muntazam ve daha disiplinliydi.²⁰ Atatürk'ün de tahsil gördüğü Selanik Askerî Rüştiyesinin açılması ise, Selanik eşrafı tarafından memnuniyetle karşılanmıştı.²¹

Eğitim sistemine göre, iptidailer ve rüştiyelerden sonra idadiler gelmekteydi. İdadiler, önceleri Harp Okulunun ve Askerî Tıbbiyyeye girmek isteyenlerin eksik bilgilerini tamamlayarak, onları bu okulların programlarını takip edebilecek bir seviyeye ulaştırmak amacıyla açılan hazırlık sınıflarıydı. Bu usulün yaygınlaşması üzerine, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile ortaöğretim hüviyetinde ayrı bir okula dönüştürüldü.²² Eğitim-öğretim süresi üç yıl olan bu okulların dikkat çekici özelliği, Müslim ve gayrimüslim öğrencilerin birlikte olmaları ve karma eğitim görmeleridir.²³ İdadiler zamanla rüştiyeleri de içine alan bir yapıda gelişti ve buna bağlı olarak rüştiyelerin eğitim-öğretim süresi idadilere ilave edildi. Böylece 1882-1890 yılları arasında rüştiyeyi de içine alan idadiler taşrada yaygınlaştı.²⁴

Selanik'te ilk idadi merkezde açıldı. Daha sonra Siroz ve Drama başta olmak üzere, nüfusu bin haneyi aşan yerleşim yerlerinde açılarak sayıları çoğaldı. Öğrenci talebinin yoğunlaşması üzerine bu okullara yeni derslikler ilave edildi.²⁵ En ilginç bu okullar Müslim ve gayrimüslim öğrencilere karma eğitim vermesine rağmen, gayrimüslimlere ayrı idadi açma yetkisinin verilmesidir. Meselâ Selanik Bulgar İdadisi ile ilgili belgeler bulunmaktadır.²⁶ Oysa idadilerde karma eğitim öngören Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Osmanlı tebaasının birbirine kaynaşması ve öğrencilerin ortak bir kültürle yetişmesi düşünülüyordu.²⁷ Ancak Berlin Antlaşmasının başlattığı yeni süreç içinde, Osmanlı Devleti'nin farklı din ve etnik yapıları dayalı toplumsal düzeni giderek bozulduğu gibi, alınan tedbirlerin de boşa çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim etnik ayrımcılık yapan gayrimüslim grupların okul ve öğretmenler üzerinde baskı kurdukları, bilhassa Sırp ve Bulgar-

19 MUN, Madde: 18, 53.

20 Ergin, *a.g.e.*, s. 432, 501-507; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara, MEB Yay., 1964, s. 44.

21 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y. MTV), D. No: 25, G. No: 65, 18 Cemaziyelahir 1304.

22 Unat, *a.g.e.*, s. 45.

23 MUN, Madde: 33, 38.

24 Unat, *a.g.e.*, s.45-46.

25 BOA, MF. MKT, D. No: 17, G. No: 178, 8 Safer 1291; BOA, MF. MKT, D. No: 750, G. No: 5, 26 Şaban 1321.

26 BOA, Babiâli Evrak Odası (BEO), D.No: 1678, G. No: 125822, 5 Rebiyülevvel 1319.

27 Unat, *a.g.e.*, s. 45.

lar arasında mücadele olduğu ve bazı öğretmenlerin öldürüldüğü belgelerde yer almaktadır.²⁸ Zaten İstanbul'daki İngiliz elçisi A.H. Layard; Berlin'de ortaya çıkan düzenlemelerin, Doğu sorununu çözmekten uzak olduğunu, gelecekte savaşlara yol açmazsa, en azından gelecek huzursuzlukların ve sıkıntıların tohumlarını içerdiğine dair rapor hazırlamıştı.²⁹

Maarif-i Umumiye Nizamnamesine göre; vilayet merkezlerinde idadilerden sonraki bir okul olarak -lise seviyesinde- sultanilerin açılması öngörülmüyordu.³⁰ Zira Galatasaray'da Mekteb-i Sultanî'nin kurulmuş olması bir model olmuştu. Ancak İkinci Meşrutiyet dönemine kadar sultaniler açılmadı. Meşrutiyetin ilanından sonra ortaöğretim alanında yapılan yeni düzenlemeler ile vilayet merkezlerindeki bazı idadiler sultanilere dönüştürüldü. İlk olarak İstanbul'da ve bazı büyük şehirlerde bu uygulama ile 10 sultani açıldı. Daha sonra bu sayı giderek arttı ve bir sonraki aşama olarak kız sultanileri kuruldu.³¹

Selanik'te açılan sultani mektebinin ilgiyle karşılandığı, müracaat eden her öğrencinin kaydını yaptıramadığı, bilhassa yatılı kısım yetersiz kaldığı için özel teşebbüse pansiyon açma izni verildiği belgelerde yer almaktadır.³² Şu var ki, Giritli Müslüman fakir ailelerin çocuklarının mağdur olmamaları için kontenjan ayrıldığı da ifade edilmektedir.³³ Ayrıca okulun başarısını yansıtmaya açısından, başarılı hizmetlerinden dolayı Maarif Nişanı ile taltif edilen öğretmenler arasında, Selanik Sultani Mektebi Türkçe öğretmeni Mehmet Nuri'nin de bulunduğunu belirtmek gerekir.³⁴

Ortaöğretimden sonraki kademe, hiç şüphesiz yükseköğretim olmaktaydı. Maarif-i Umumiye Nizamnamesine göre; dârümuallimîn, dârümuallimât, çeşitli fen ve sanayi mektepleri ile dârülfünûn, mekâtib-i âliye kapsamında bulunuyordu.³⁵ Ancak fen ve sanayi mekteplerinin ortaöğretim seviyesinde bulunanları için ayrıca yer verilmemiştir. Bununla birlikte mesleki ve teknik eğitimin önemi biliniyordu ve gelişmesi için Maarif Nezaretinin yanı sıra Nafia, Ticaret ve Ziraat Nezaretleri de çaba sarf etmekteydi. Bu bağlamda Selanik'te Dârümuallimîn Mektebi, Sanayi Mektebi, Ticaret Mektebi, Ziraat Mektebi ve Hukuk Mektebi vardı. İlk dârümuallimîn, rüştiyelere öğretmen yetiştirmek üzere 1848 yılında İstanbul'da açılmıştı. Bunu 1868'de kurulan Dârümuallimin-i Sıbyan takip etti.³⁶ 1869'da yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile dârümuallimîn

28 BOA, Sadaret, Bulgaristan (A.MTZ), D. No: 49, G. No: 4, 3 Cemazıyelevvel 1315; BOA, A.MTZ, D. No: 46, G. No: 12, 6 Safer 1315; BOA, DH.MKT, D. No: 2503, G. No: 55, 9 Rebiyülevvel 1319.

29 Karpas, *a.g.e.*, s. 224.

30 MUN, Madde: 42.

31 Unat, *a.g.e.*, s. 47-48.

32 BOA, MF. MKT, D. No: 1180, G. No: 94, 7 Ramazan 1330; BOA, Dâhiliye, İdare (DH.İD), D. No: 60, G. No: 11, 11 Muharrem 1330.

33 BOA, MF. MKT, D. No: 1163, G. No: 26, 24 Şevval 1328.

34 BOA, BEO, D. No: 3853, G. No: 288901, 1 Safer 1329.

35 MUN, Madde: 51.

36 Unat, *a.g.e.*, s. 30-31.

yapısı şubeler tarzında yeniden düzenledi ve ayrıca kız okullarına öğretmen yetiştirmek üzere dârümuallimat kuruldu.³⁷ 1875 yılından itibaren de taşra vilayetlerinde dârümuallimînler açılmaya başlandı. Unat'ın verdiği bilgilerden Rumeli'de ilk dârümuallimînin Bosna'da açıldığı anlaşılmaktadır.³⁸ 1883 yılına ait Maarif Nezareti belgelerinde ise, Selanik'teki mekatib-i iptidaiyenin ıslahı için dârümuallimînin kurulması gerektiği belirtilmiş ve 1884'de açılmıştır. Ancak dârümuallimînin kendi binası yapıncaya kadar, önce rüştiye mektebinin bodrum katında, daha sonra kiralanan bir başka binada eğitim vermiştir.³⁹

Dârümuallimînlere Müslim ve gayrimüslim her kesimden öğrenci alınıyordu. Ancak arşiv belgelerinde, Selanik Rumlarının 1903 yılında kendilerine özel dârümuallimîn açtıkları ve bunun için resmî makamlardan gerekli izni almadıkları, okulda görev yapan beş öğretmeninden ikisinin de yabancı uyruklu olduğu belirtilmektedir. Konunun takip edilmesi üzerine, ruhsat alınması ve yabancı öğretmenlerin yerine Osmanlı tabiiyetinden olanların atanması için gerekli işlemler başlatılmış olmakla birlikte, bu vakadan ayrılıkçı hareketlerin eğitime ne derece yansıdığı anlaşılmaktadır.⁴⁰

1862'de kurulan İslah-ı Sanayi Komisyonu, bir Mekteb-i Hiref ve Sanayi teşkili için çalışma başlatmıştı. Mithat Paşa ise, 1863'te Niş valisi iken açtığı ıslahhane ile bir model oluşturarak, burada öğretilen terzilik, dokumacılık ve kunduracılık gibi sanatlar ile diğer vilayetlerde de ıslahhane kurulmasına öncülük etti.⁴¹ Bu uygulamanın daha sonra kurulan Sanayi Mekteplerine temel teşkil ettiği açıktır. Öte yandan bu okulların yaygınlaşması İkinci Abdülhamid döneminde olduğu için hemen hepsinin adı Hamidiye Sanayi Mektebi oldu.⁴² Nitekim Selanik'te açılan Sanayi Mektebi de Hamidiye adını taşımaktadır.

Selanik Hamidiye Mektebi matbaacılık, dokumacılık, kunduracılık, demircilik, marangozluk alanında eğitim vermekte ve üretim yaparak gelir elde etmekteydi. 1892 yılında yapılan bazı yeniliklerle okulun imkânları geliştirilmiş ve bunun için bazı makine ve aletler ithal edilmişti.⁴³ Selanik'te ayrıca 1905 yılında Amerika Sanayi Mektebinin açıldığı belgelerde yer almaktadır.⁴⁴

37 MUN, Madde: 52, 68.

38 Unat, *a.g.e.*, s. 33.

39 BOA, ME. MKT, D. No: 78, G. No: 75, 28 Safer 1300; BOA, ME. MKT, D. No: 85, G. No: 48, 10 Safer 1302; BOA, ME. MKT, D. No: 546, G. No: 7, 14 Zilkade 1318.

40 BOA, BEO, D. No: 1976, G. No: 148143, 13 Şevval 1320; BOA, BEO, D. No: 2013, G. No: 150936, 5 Zilhicce 1320; BOA, BEO, D. No: 2039, G. No: 152866, 9 Muharrem 1321; BOA, ME. MKT, D. No: 693, G. No: 59, 3 Muharrem 1321.

41 Unat, *a.g.e.*, s. 80-b.

42 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 3.bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Yay., 1989, s. 264.

43 BOA, Y. MTV, D. No: 66, G. No: 43, 7 Safer 1310; BOA, ME. MKT, D. No: 153, G. No: 28, 10 Rebiyülahir 1310; BOA, İradeler, Rüşumat (İ.RSM), D. No: 17, G. No: 1321/M-4, 23 Muharrem 1321; BOA, İ.RSM, D. No: 23, G. No: 1324/M-05, 8 Muharrem 1324; BOA, İ.RSM, D.No: 15, G. No: 1319/N-3, 21 Ramazan 1319; BOA, İ.RSM, D. No: 32, G. No: 1326/B-05, 7 Recep 1326.

44 BOA, BEO, D. No: 2556, G. No: 191640, 15 Safer 1323.

Sanayi Mekteplerinin kuruluş döneminde, ayrıca bir Ticaret Mektebinin kurulması için çalışmalar yapılmıştı. Ticaret Nezareti tarafından yürütülen çalışmaların amacı, ticaret işlerinde teknik bilgilere vakıf ve dış piyasalarla temas kurabilen ehliyetli elemanlar yetiştirmektir. Ancak yapılan teşebbüs bir deneme olarak kalmış ve ilk Ticaret Mektebi 1884'te açılabilmiştir.⁴⁵ İstanbul'da açılan bu mektepten sonra, bazı büyük şehirlerin idadilerinde ticaret şubeleri açılmış, fakat devam ettirilememiştir. Nitekim Maarif Nezareti kayıtlarından, Selanik İdadisi Ticaret Şubesinin de 1904 yılında lağvolduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Oysa Selanik'te ticari hayat gelişmiş olduğu için bu alanda yetişmiş elemanlara çok fazla ihtiyaç duyuluyordu. Ortaya çıkan talep doğrultusunda, Selanikli Müslüman gençlerin ticaret tahsili için yabancı ülkelere gitmeleri üzerine, Maarif Nezareti Selanik'teki özel Yedigâr-ı Terakki ve Feyziye Mektepleri ile işbirliği yaparak, masraflarını karşılama mukabilinde bu okulların bünyesinde bir Ticaret Mektebinin açılmasını sağladı.⁴⁷ Selanik'te ayrıca Ulah Ticaret Mektebi, Romanya Ticaret Mektebi ve bir Bulgar mektebinde de Ticaret Şubesi bulunuyordu.⁴⁸

Yeni bilgi ve tekniklerle tarımın gelişmesi için Tanzimat'tan sonra tarım eğitimi üzerinde durulmuş ve 1847 yılında İstanbul'da Ziraat Mektebi açılmıştı. İkinci Abdülhamid döneminde Halkalı'da kurulan yeni tesislerle bu okulun yapısı ve işleyişi geliştirildi. Ayrıca vilayetlerde Ziraat Mekteplerinin açılması kararlaştırıldı ve ilk olarak 1887 yılında Selanik'te bir Ziraat Mektebi kuruldu. Bu mektebin öğrenim süresi üç sene olup, rüştiye mezunlarını kabul etmekteydi.⁴⁹ Gerekli hazırlıkların tamamlanmasını müteakip 1889'da eğitim- öğretime başlandı.⁵⁰ 1904 yılında ise, Selanik'in Kapıcılar Köyü civarında Amerikalı misyonerler tarafından Protestan Ziraat Mektebi kuruldu.⁵¹

Selanik'te açılan bir diğer yüksekokul Hukuk Mektebidir. Zaten iki Hukuk Mektebi vardı ve ilk olarak 1875 yılında İstanbul'da açılmıştı.⁵² Selanik'te ise 1907 yılında kuruldu ve Selanik İdadî Mektebinde geçici olarak tahsis edilen bir derslikte öğretime başladı. Birkaç ay sonra müstakil bir bina kiralananak tefriş edildi ve idadinin yanında Hukuk Mektebine mahsus bir binanın yapılması kararlaştırıldı.⁵³

45 Unat, *a.g.e.*, s. 80-f, 80-g.

46 BOA, MF. MKT, D. No: 808, G. No: 54, 28 Recep 1322.

47 BOA, MF. MKT, D. No: 792, G. No: 65, 15 Cemaziyelevvel 1322; BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Selanik (TFR.I.SL), D. No: 78, G. No: 7765, 21 Cemaziyelevvel 1323.

48 BOA, MF. MKT, D. No: 251, G. No: 6, 24 Şaban 1312; BOA, MF. MKT, D. No: 500, G.No: 28, 28 Zilhicce 1317; BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Arzuhal (TFR.I.ŞKT), D. No: 133, G. No: 13245, 17 Şevval 1325; BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Konsolosluk (TFR.I.KNS), D. No: 9, G.No: 855, 22 Şaban 1325.

49 Unat, *a.g.e.*, s. 80-k, 80-m.

50 BOA, Y.MTV, D. No: 41, G. No: 13, 11 Rebiyülevvel 1307.

51 BOA, MF. MKT, D. No: 814, G. No: 22, 24 Şaban 1322; BOA, BEO, D. No: 2445, G. No: 183363, 29 Şaban 1322.

52 Mahmut Cevat, *a.g.e.*, s. 148.

53 BOA, TFR.I.SL, D. No: 157, G. No: 15654, 3 Şaban 1325; BOA, TFR.I.SL, D. No: 175, G. No: 17442, 29 Muharrem 1326; BOA, MF. MKT, D. No: 1034, G. No: 23, 5 Zilhicce 1325; BOA, BEO, D. No: 3301, G. No: 247575, 27 Rebiyülevvel 1326.

Bütün bu okullar ile Selanik Vilayetinde modern eğitimin bir hayli yaygınlaştığı ve aynı zamanda eğitim seviyesinin yükseldiği anlaşılmaktadır. Böylece Selanik'i büyük ve önemli hâle getiren coğrafi, iktisadi ve nüfus değerlerinin yanı sıra, eğitim açısından da dikkat çekici bir merkeze dönüştüğünü söyleyebilmek mümkündür. Ancak modern eğitim yoluyla sadece aydınlanma ve kalkınmayı değil, aynı zamanda bütün dinî ve etnik unsurlar arasında bir Osmanlılık ruhu geliştirmeyi amaçlayan devletin, bu çabasında başarılı olamadığı da bir gerçektir. Zira Selanik Vilayetinin birçok yerinde Sırp, Bulgar, Rum, Ulah ve Museviler adına açılan gayrimüslim okulları ile Alman Mektebi, İtalyan Mektebi, Fransız Mektebi ve Amerikan Mektebi adıyla açılan yabancı eğitim kurumları vardı. Bu okullarda verilen eğitim ve öğretim, dinî ve etnik farklılıkları derinleştiren ve ayrılıkçı hareketleri geliştiren özellikteydi. Arşiv kayıtlarında bu hususa dair çok sayıda belge bulunmaktadır. Yapılan teftişlerin ve şikâyetlerin yetersiz kaldığı, dışarıdan yapılan müdahalelerle hükûmetin aldığı tedbirlerin etkisiz hâle getirildiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki gayrimüslimlere ait okullar arasında nüfuz oluşturma ve etnik temele dayalı güç kazanma mücadelesinin ortaya çıktığı ve bu sebeple cinayetlere kadar varan birçok suçun işlendiği de belgelerde yer almaktadır.

2. Kültür Hareketleri

Selanik'te kültür hareketliliğini sağlayan birçok faktör bir arada bulunuyordu. Öncelikle kara, deniz ve demiryolu ulaşımına sahip olması ve bir ticaret merkezi olarak gelişmesi kültür etkileşimine imkân vermektedir. Ayrıca Türklerin yanı sıra birçok farklı dil, din ve mezhepten etnik topluluğun bir arada yaşaması, söz konusu etkileşimi artırmaktaydı. Bu durumun eğitim alanında sağlanan gelişmelerle hızlanmış olduğu muhakkaktır. Nitekim eğitimin hem yaygınlaşması hem de seviyesinin yükselmesi neticesinde basın-yayın hayatı canlanmış, birçok gazete ve dergi neşredilmiştir. Bu bağlamda çağın özelliğini yansıtan fikir hareketleri ve siyasi oluşumlar da Selanik'te taraftar bulmuş, hatta II. Abdülhamid'e karşı gelişen muhalefetin merkezi hâline gelmiştir.

Selanik, Osmanlı'nın Batı kültürü ve medeniyetine açılan en önemli kapısı durumundaydı. Öyle ki Batı dünyasında ortaya çıkan yeniliklerin, fikrî ve siyasi tartışmaların Osmanlı'da ilk yankılandığı yer, çok defa Selanik oluyordu. Tunaya'nın ifadesiyle Selanik, Batı'nın serbestliğine ve kozmopolitliğine uygun bir özellikteydi ve hürriyetçi gelişmeler için elverişli şartlara sahipti. Bunun için Orfeon Kırathanesinde Fransızca Le Matin gazetesi okunmakta, Olimpos Meydanındaki Yonyo ve Kristal Gazinolarında, Cercle ve Laonique Kulüplerinde ve bazı localarda her şey konuşulmakta ve tartışılmaktaydı.⁵⁴ Hiç şüphesiz kültür hareketliliğini sağlayan en önemli vasıta gazete ve dergilerdi. İstanbul basınının yanı sıra Avrupa'nın önemli gazete ve dergileri de dağıtım imkânlarının elverdiği ölçüde takip ediliyordu. En önemlisi Selanik'te yayınlanan gazete ve dergilerin

54 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C.III, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yay., 1989, s. 14-15.

çokluğu ve yarattığı etkiydi. Bu gazete ve dergilerin künyesinden Selanik'te çok sayıda matbaa olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre gazete ve dergi basmaya elverişli matbaalar; Vilayet Matbaası, Hamidiye Mekteb-i Sanayi Matbaası, Osmanlı Matbaası, Osmaniye Matbaası, Rumeli Matbaası, Asır Matbaası ve Akvaroni Matbaası'dır.

Tespit edilen arşiv belgelerinde, başta yayın izni olmak üzere çeşitli vesilelerle adı geçen süreli yayınlardan bazıları ise şunlardır: Ayine, Çocuk Bahçesi, Hatip, İttihat ve Terakki, Orientel, Rehber-i Hukuk, Şark, Vakit, Zaman ve Ziraat Gazetesi.⁵⁵ Bunların dışında daha başka gazete ve dergilerin de olduğu bilinmektedir. Meselâ; Asır, Balkanlar, Beyanü'l Hak, Füyûzat, Genç Kalemler, Gonce-i Edeb, Haftalık Risale-i Askeriye, Journal de Selanique, Kadın, Mecelle-i Muallimin, Mecmua-i Kavanin-i Yunaniyye, Mezra-i Maarif, Mütalâa, Rumeli, Salâbet, Salâh, Selamet, Selanik, Silah, Tenvir-i Efkâr, Yeni Asır ve Yeni Felsefe Mecmuası.⁵⁶

Hemen belirtmek gerekir ki bütün bu gazete ve dergiler, Osmanlı Devleti'nin her bakımdan sıkıntılı olduğu, sorunlarının büyüdüğü, aydınların çözüm yolları aradığı ve bu sebeple muhalefetin geliştiği yıllarda yayınlandı. Bu yayınlarda haber ve yorumların yanı sıra, ortaya çıkan yeni fikirler ve ülküler de gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır. Söz konusu süreli yayınlar arasında Fransızca olanlar olduğu gibi, hem Türkçe hem Fransızca yayınlananlar da vardır. Ayrıca yayın sayısının çokluğu dikkat çekicidir. Yayınların dinî, edebî, siyasi ve mesleki nitelikte olması ile çocuklar ve kadınlar için özel olması, Selanik'te eğitim ve kültür seviyesinin ne derece gelişmiş olduğunu yansıtmaktadır. Ancak bu gelişimden toplum adına hâsıl olması gereken olumlu sonuçların alınabildiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Zira Berlin Antlaşmasının ortaya çıkardığı süreç, Osmanlı Devletinin farklı din ve etnik toplulukları bir arada yaşatma dinamizmini çökertmiş bulunuyordu. Dolayısıyla bilgiye ve aydınlanmaya dayalı bir toplumsal değişimden daha ziyade, etnik milliyetçiliği esas alan ve ayrılıkçı duygular geliştiren bir değişimin yaşandığı anlaşılmaktadır.

Yaygınlaşan eğitim kurumları, çoğalan süreli yayınlar, çeşitli cemiyetlerin kurulması ve sosyal mekânların oluşması ile Selanik'te kültürel hareketliliğin hızlanmış olduğu açıktır. Ancak yaşanan kültürel etkileşim süreci, birbiri ile çatışan ve çok yoğun olarak yürütülen siyasi faaliyetlerin dışında mütalaa edilmemelidir. Nitekim Selanik'te sivil inisiyatif geliştirme durumu daha güçlü olarak belirmiş ve İkinci Meşrutiyeti gerçekleştiren hareket burada vücut bulmuştur.

55 BOA, MF. MKT, D. No: 31, G. No: 136, 20 Şaban 1292; BOA, DH. MKT, D. No: 889, G. No: 24, 5 Recep 1322; BOA, DH. MKT, D. No: 1281, G. No: 54, 21 Recep 1326; BOA, DH. MKT, D. No: 1282, G. No: 14, 22 Recep 1326; BOA, MF. MKT, D. No: 1070, G. No: 34, 12 Recep 1326; BOA, DH. MKT, D. No: 1281, G. No: 60, 21 Recep 1326; BOA, DH. İD, D. No: 28/-2, G. No: 2, 7 Şaban 1330.

56 Hasan Duman, *Osmanlı-Türk Süreli Yayınları ve Gazeteleri (1828-1928)*, C.I, II, Ankara, Enformasyon ve Dökümantasyon Hizmetleri Vakfı Yay., 2000, s. 147-639, 708-932.

Sonuç

Selanik iktisadi açıdan gelişmeye ve büyük bir şehir olmaya son derece müsait bir konumdaydı. Zira Balkan yarımadasının içlerinden gelen yollar burada kesişmekte ve Selanik Körfezinden deniz ulaşımına açılmaktaydı. Bu stratejik özelliği ile Osmanlı Devleti'nin erken döneminde Balkan fütuhatına dâhil oldu. Osmanlı hâkimiyetinde güçlü ve istikrarlı idareye kavuştuğu için, ticaret ve kültür merkezi olarak daha hızlı gelişti ve farklı kimlikte toplulukları bünyesinde topladı. Bu durum 19. yüzyılda yapılan demiryolu ağı ile devam etti.

Balkanlarda yeni bir süreci başlatan Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarının imzalandığı 1878 yılından, Yunan hâkimiyetinin başladığı 1912'ye kadar olan 34 yıl ise, Selanik'te Osmanlı hâkimiyetinin son dönemi oldu. Bu yıllarda dış müdahaleler ve desteklerle gelişen ayrılıkçı etnik hareketler, Osmanlı'nın yüzyıllarca bir arada tuttuğu ve barış içinde yaşattığı farklı din ve etnik toplulukları birbirine hasım etti. Osmanlı Devleti, büyük ve köklü bir devlet olmanın kendisine kazandırdığı politikalarla bu süreci durdurmaya çalıştı. Bunun için eğitim alanında büyük bir hamle yapılarak, ilk, orta ve yüksek öğretim kademelerinde modern okullar açıldı. Böylece okullaşan nüfus oranı artarken, eğitim seviyesi de yükseldi. Açılan mesleki ve teknik okullarla iktisadi ve sosyal hayatın gelişmesine yeni bir ivme kazandırıldı.

Eğitim alanında sağlanan gelişmeler, ticaret ve ulaşımın sağladığı nüfus hareketliliği ile Selanik'i Osmanlı'nın Avrupa'daki en büyük ve en modern şehri hâline getirdi. Dolayısıyla kültürel bir hareketlilik ve canlılık oluştu. Bu bağlamda çok sayıda gazete ve dergi yayınlandı, dernekler kuruldu. Ancak Osmanlı devlet ve toplum yapısının temelini oluşturan, farklılıklarla beraber yaşama kültürünün tahrip olması önlenemedi. Hatta büyük gayretlerle oluşturulan eğitim ve kültür hareketliliği, farklı din, mezhep ve etnik yapıların bir arada olduğu Selanik'te, toplumsal değişmeyi hızlandıran faktör hâline geldi. Böylece etnik ayrışma giderek derinleşti. Sorunların büyümesi aynı zamanda aydınların çözüm arayışlarını yoğunlaştırdı ve Selanik, II. Abdülhamid'e karşı gelişen muhalefetin merkezi oldu.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul:

BOA, Maarif Nezareti Mektûbî Kalemi (MF. MKT), D.No: 158, G.No: 38, 21 Cemaziyelahir 1310; D.No: 334, G. No: 37, 13 Rebiyülahir 1314; D. No: 386, G. No: 39, 30 Ramazan 1315; D.No: 431, G.No: 2, 17 Şaban 1316; D. No: 455, G. No: 13, 4 Rebiyülevvel 1317; D.No: 527, G.No: 67, 7 Cemaziyelahir 1318; D.No: 549, G. No: 41, 9 Zilhicce 1318; D.No: 24, G.No: 57, 17 Zilhicce 1291; D.No: 9, G.No: 93, 9 Muharrem 1290; D.No: 926, G.No:4, 4 Rebiyülevvel 1324; D.No: 48, G.No: 81, 24 Rebiyülahir 1294; D.No: 17, G.No: 178, 8 Safer 1291; D.No: 750, G.No: 5, 26 Şaban 1321; D.No: 1180, G.No: 94, 7 Ramazan 1330; D.No: 1163, G.No: 26, 24 Şevval 1328; D.No: 78, G.No: 75, 28 Safer 1300; D.No: 85, G.No: 48, 10 Safer 1302; D.No: 546, G.No: 7, 14 Zilkade 1318; D.No: 693, G.No: 59, 3 Muharrem 1321; D.No: 153, G.No: 28, 10 Rebiyülahir 1310; D.No: 808, G.No: 54, 28 Recep 1322; D.No: 792, G.No: 65, 15 Cemaziyelevvel 1322; D.No: 251, G.No: 6, 24 Şaban 1312; D.No: 500, G.No: 28, 28 Zilhicce 1317; D.No: 814, G.No: 22, 24 Şaban 1322; D.No: 1034, G.No: 23, 5 Zilhicce 1325; D.No: 31, G.No: 136, 20 Şaban 1292; D.No: 1070, G.No: 34, 12 Recep 1326.

BOA, Dâhiliye Nezareti Mektûbî Kalemi (DH. MKT), D.No: 1054, G.No: 89, 8 Muharrem 1324; D.No: 2503, G.No: 55, 9 Rebiyülevvel 1319; D.No: 889, G.No: 24, 5 Recep 1322; D.No: 1281, G.No: 54, 21 Recep 1326; D.No: 1282, G.No: 14, 22 Recep 1326; D.No: 1281, G.No: 60, 21 Recep 1326.

BOA, Babîali Evrak Odası (BEO), D.No: 1678, G. No: 125822, 5 Rebiyülevvel 1319; D.No: 3853, G.No: 288901, 1 Safer 1329; D.No: 1976, G.No: 148143, 13 Şevval 1320; D.No: 2013, G.No: 150936, 5 Zilhicce 1320; D.No: 2039, G.No: 152866, 9 Muharrem 1321; D.No: 2556, G.No: 191640, 15 Safer 1323; D.No: 2445, G.No: 183363, 29 Şaban 1322; D.No: 3301, G.No: 247575, 27 Rebiyülevvel 1326.

BOA, İradeler, Rüsumat (İ.RSM), D. No: 17, G. No: 1321/M-4, 23 Muharrem 1321; D.No: 23, G.No: 1324/M-05, 8 Muharrem 1324; D.No: 15, G.No:1319/N-3, 21 Ramazan 1319; D.No: 32, G.No: 1326/B-05, 7 Recep 1326.

BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Selanik (TFR.I.SL), D.No:78, G.No:7765,21 Cemaziyelevvel 1323; D.No: 157, G.No: 15654, 3 Şaban 1325; D.No: 175, G.No: 17442, 29 Muharrem 1326.

BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Arzuhal (TFR. I.ŞKT), D.No:133, G.No: 13245,17 Şevval 1325.

BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı, Konsolosluk (TFR. I.KNS), D. No: 9, G.No: 855, 22 Şaban 1325.

BOA, Dâhiliye, İdare (DH. İD), D. No: 60, G. No: 11, 11 Muharrem 1330; D.No: 28/-2, G.No: 2, 7 Şaban 1330.

BOA, Sadaret, Bulgaristan (A.MTZ), D.No: 49, G.No: 4, 3 Cemaziyelevvel 1315; D.No: 46, G.No: 12, 6 Safer 1315.

- BOA, Yıldız Mütenevvî Maruzat Evrakı (Y. MTV), D. No: 25, G. No: 65, 18 Cemaziyelahir 1304; D.No: 66, G.No: 43, 7 Safer 1310; D.No: 41, G.No: 13, 11 Rebiyülevvel 1307.
- AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, 3.bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Yay., 1989.
- BERKER, Aziz, *Türkiye'de İlk Öğretim 1839-1908*, Ankara, MEB Yay., 1945.
- DUMAN, Hasan, *Osmanlı-Türk Süreli Yayınları ve Gazeteleri (1828-1928)*, C.I, II, Ankara, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı Yay., 2000.
- ENGİN, Vahdettin, *Rumeli Demiryolları*, İstanbul, Eren Yay., 1993.
- ERGİN, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.
- KARPAT, Kemal H., *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur, Ankara, İmge Kitabevi Yay., 2004.
- MAHMUD Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Hazırlayan: Taceddin Kayaoğlu, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2001.
- MERT, Özcan, "Atatürk'ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi (1852-1917)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.VII, Sayı: 20, Ankara, 1991, ss. 331-346.
- NAFİ Atuf (Kansu), *Türkiye Maarif Tarihi*, İkinci Kitap, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C.III, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yay., 1989.
- UNAT, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara, MEB Yay., 1964.
- YİĞİT, Ali Ata, "Payitahttan Taşraya Kız Rüştüyelerinin Yaygınlaşması ve Kültürel Değişime Etkisi", *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, 5-10 Ekim 2009, C.II, Yayına Hazırlayan: Ş.E.Çınar, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2011, s. 453-472.



Batı Trakya Müslüman Türklerinin İnsan Hakları Mücadelesi

Salih AKDEMİR

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Balkanlar'ın Türkiye Cumhuriyeti Devleti nezdinde çok özel bir yeri vardır. Bunun nedeni, bölgenin 1354 yılından itibaren Osmanlı Devleti topraklarına katılması ve 1908 yılına dek Osmanlı egemenliğinde kalmasıdır. Özellikle Birinci Dünya savaşından sonra Osmanlı devletinin bölgede siyasi etkinliği giderek azalmıştır. Dört yüz yılı aşan bu dönem, bölge için hiçbir şekilde bir hegemonya, sömürü ve baskı dönemi olmamıştır. Aksine bu dönem, Balkanlar için bir barış ve sosyal refah dönemi olmuştur. Konuyla ilgili bir araştırmasında değerli araştırmacı, M. Sıtkı Bilgin, şu çarpıcı tespitlerde bulunmaktadır: “Osmanlı Devleti’nin 1354 yılında Balkan yarımadasına ulaşması bölge tarihinde mühim bir dönüm noktası teşkil etmişti. Zira bu tarihten sonra bölgede ‘Pax-Ottomana (Osmanlı Barışı)’ devri başlamıştı. Osmanlı Devleti’nin güçlü dönemlerini karakterize eden bu devirde Balkanlar, ekonomik, siyasi ve idari yönlerden önceki devirlere kıyaslanmayacak derecede huzur ve refaha ulaşmıştı. Örnek vermek gerekirse, Balkan köylüleri 17. yüzyıla kadar Avrupalı hemcinslerine göre ekonomik refah bakımın-

dan oldukça ileri seviyede idiler. Ancak, bu barış dönemi, 18 yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın güçten düşmesi, ekonomik, idari ve toprak sisteminin bozulması ve uzun süren savaşlar yüzünden bozulmaya başlamıştı. Buna ilaveten Fransız Milliyetçilik akımlarının bölgede yayılması ve başta Rusya olmak üzere Avusturya, Fransa ve İngiltere gibi devletlerin bölgedeki çıkar hesapları ve neticede bölge halklarını kışkırtmaları gibi sebepler bölgede tesis edilmiş olan huzur ve barış ortamını günümüze kadar uzanan bir süreçte bir daha düzelmemek üzere yıkmıştı.”¹ İşte Osmanlı Devletinin, egemenliğini sürdürdüğü bütün bölgelerde barışı, huzuru ve rahatı sağlamasından ve daha da önemlisi, yöredekinden daha üst düzeyde bir uygarlık gerçekleştirmesinden dolayıdır ki, bölge insanların Türklere olan güvenleri, sevgileri, bağlılıkları, hayranlıkları her geçen gün giderek artmaktadır. Doksanlı yıllarda özellikle Eski Yugoslavya topraklarında yaşanmış olan soykırımlar, günümüzde bile İsrail'in Filistin halkına karşı sürdürdüğü soykırım, işkence ve baskılar, son olarak da Amerika ve İngiltere'nin demokrasi getirmek vadiyle işgal ettikleri komşumuz Irak'ta sürdürdükleri soykırımlar, bu duyguların giderek daha da güçlenmesini sağlamaktadır. Dünya Türk Adaletini, barışını, sevgisini aramaktadır.

Aşağıda sunacağımız Boşnakça şiir, Kurtuluş savaşı yıllarında şimdi Sırbistan ve Karadağ cumhuriyetlerinde bulunan Sancak bölgesinde yaşayan Müslümanların büyük önder Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün yürüttüğü Kurtuluş Savaşı ve kendisi hakkındaki düşüncelerini, değerlendirmelerini, özlemlerini, ümitlerini ve beklentilerini yansıtmaktadır. Şimdiye kadar yayınlanmamış olan bu Boşnakça şiir, çok değerli kayınpederim Lütfü Akçin beyefendinin babası merhum Hacı Haşim efendi tarafından Kurtuluş savaşının sona erdiği yıllarda yazılmıştır. Şiire, kayınpederim Lütfü Akçin beyefendinin bir gün bana okuması üzerine muttali oldum. Şiiri, çok değerli kayıinvalidem Emine Akçin hanımefendinin ve merhum kayınbiraderim İsmail Akçin'in yardımlarıyla metin haline getirmem mümkün oldu. Bu vesile ile metni tespit etmemi sağlayan çok değerli rahmetli kayınpederim Lütfü Akçin beyle rahmetli muhterem kayıinvalidem Emine Akçin hanımefendiye burada sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Şiiri yazan merhum Hacı Haşim Efendi ile metnin yazılmasında büyük emeği geçen kayınbiraderim İsmail Akçin kardeşime, Türk toprakları için canını vermiş bütün şehitlerimize ve geçmişlerimize Allah'tan rahmet dilerim.

Şiirin, o dönem Sancak'ta yaşayan Türklerin ve Müslümanların Atatürk ve Kurtuluş Savaşı ile ilgili değerlendirmeleri, tarihe ışık tutacak niteliktedir. Özellikle Büyük Önderimiz Atatürk ile ilgili düşünceleri, Atatürk'ün Balkanlar ve bütün İslam alemi için bir kurtarıcı olarak algılandığını açıkça gözler önüne sermek-

1 Mustafa Sıtkı Bilgin, “Atatürk Döneminde Türkiye'nin Balkan Diplomasisi (1923-1930)”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı 60, Cilt: XX, Kasım 2004. Ayrıca bkz.: Maria Todorova, “The Ottoman Legacy in the Balkans” *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* (L. Carl Brown, ed.), Columbia University Press, 1996, s.45-73; Benjamin Miller and Uri Resnick, “Conflict in the Balkans (1830-1913): Combining Levels of Analysis”, *International Politics*, no 40, 2003, pp. 365-399; Kemal H Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, Afa Yay., İstanbul 1996, s.83.

tedir. Bu genel değerlendirmeden sonra, önce şiiri Türkçe tercümesi* ile birlikte sunmak, ardından şiirin tahliline geçmek istiyoruz.

Şiirin orijinali:

Kakolise sad Aziya dala?
 Opet Krsti dopadaše hala,
 Ka za vakta Kostantin zavala.
 Gazi Kemal, Muslimanska mayka,
 Sa nyegovo do dvanayst brata.
 On probudi siyelu Türkiyu,
 İ veliki i molu Aziyu.
 Gazi Kemal kupi redom voysku,
 Od Aziya sve arapi çirne,
 İ deliye iz Anadolije.
 Uvazih u morske cemiye.
 Silna drka po moruse viye,
 U Kemala Muhamedovse Bayrak viye.
 Sadga niko dočekat nemsiiye,
 S kimse biye mora da dobiye.
 Sin Yunana, na Avrapu plače.
 O Avrapo, kakesu vam prave?
 Kad Yunanske ne jalite glave!
 Što gledate pokray mora yada!
 Po yednoga doknam otmu grada,
 Pane grka po stotim hilada.
 Gazi Kemal po sabli udara,
 Pa Avropi vako odgovara:
 O Avropa debela vam glava,
 Dali vi ne znate,
 Da Bog čuva Muslumanska prava!
 No pristantante u nekoku slogu!
 Pa pustite Tursku zemlu ulogu!
 Ako Kemal pregazi Yunana,
 Neče biti ni Srbiyi dermana.
 Čimse čuyu Kemalski topavi,
 Svi bidite na Srbe gotovi!
 A vi Srbi, znate, mladi i stari,

Daye Kemal baş gaziya pravil!
On vam Tursku zemlu ostaviti neçe,
Dok se zemla oko sunsa kreçe!
No iz Turske Zemle triyebite,
Pa ponovo za mir govarite.
Takav karar sad Avropa dala,
Da priznayu Gaziyu Kemala!
Şiirin Türkçe çevirisi:
Asya şimdi nasıl da birden şahlanıverdi!
Haçlılar yine telaşa kapıldı;
Tıpkı Kostantin zamanında kapıldıkları gibi...
Müslümanların anası, Mustafa Kemal,
On iki kardeşiyle birlikte,
Bütün Türkiye'yi uyandırdı...
Hem büyük hem de küçük Asya'yı...
Gazi Kemal sıra sıra asker toplar;
Asya'dan bütün siyah Arapları,
Ve Anadolu'dan yağız delikanlıları...
(Onları) gemilere bindirdi...
Deniz güçlü dalgalarla dalgalanırken,
Muhammed'in bayrağı ise,
Kemal'in elinde dalgalanıyor.
Bu yüzden bundan böyle kimse,
Onun karşısına çıkamaz!
Kiminle savaşırsa savaşsın,
Mutlaka galip gelir!
Yunan oğlu Avrupa'ya yakarır durur...
Ey Avrupa, Yunan başlarına acımaz iken,
Adaletinizden nasıl söz edebiliriz ki...
Hem de deniz kenarında acılarını seyrederken...
(Askerlerimiz) şehirlerimizi birer birer geri alırlarken,
Yüz binlerce yunan oralarda can verir.
Gazi Kemal kılıca vurur,
Ve Avrupa'ya şöyle karşılık verir:
Ey kalın kafalı Avrupa!
Sizler, Müslümanların haklarını,

Allah'ın koruduğunu hala anlayamadınız mı?
 O halde gelin, bir uzlaşmaya varın da
 Türk topraklarını rahat bırakın!
 Eğer Kemal ezerse Yunanı,
 Sırbistan'ın da olmaz dermanı!
 Kemal'in topları duyulunca,
 Sizler, hepiniz Sırlara karşı (savaşa) hazırlanın!
 Siz ey Sırlar! Yaşlınız da genciniz de
 Kemal'in tam gerçek bir gazi olduğunu
 Elbette ki çok iyi bilirsiniz.
 Bu yüzden o, dünya güneşin etrafına döndükçe,
 Türk topraklarını size asla bırakmayacaktır!
 Sizler, Türk topraklarında,
 halkına karşı soykırım gerçekleştirirken bile,
 Yine de barıştan söz edersiniz...
 Şimdi Avrupa şöyle bir karar verdi:
 Gazi Kemal'i tanımaya...!

Şair, ilk mısralarında, emperyalist Batı'nın kışkırtmaları sonucu Türkiye'yi istila eden Yunanlılara karşı Gazi Kemal Paşa'nın önderliğinde başlatılan kurtuluş hareketini tasvir etmektedir. Bu istila hareketi bir Haçlı hareketi olarak görülmektedir. Ancak Atatürk'ün, on iki silah arkadaşı ile birlikte kurtuluş hareketini başlatması, Haçlıları korkutmuştur... Aslında bu hareket sadece Anavatan'a değil bütün Asya'ya yöneliktir. Atatürk, sadece Türkiye'nin değil, ezilmiş olan ve ezilmek istenen bütün dünya Müslümanların ve halkların kurtuluşunu gerçekleştirecektir. O, *Müslümanların Annesidir*. Tarihin yetiştirdiği en büyük askeri dehalardan biri olan Atatürk'ün bir Anne olarak betimlenmesi, onun aynı zamanda sevgi ve şefkat konusunda ne denli üstün bir insan olduğunu ortaya koymaktadır. O, *elinde, Yüce Allah tarafından insanlara rahmet ve sevgi pınarı olarak gönderilen sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed'in bayrağını dalgalandırmaktadır. İşte bu yüzden ki, onun karşısına kim çıkarsa çıksın, onunla kim savaşırsa savaşsın, galip gelen o olacaktır.* Bu mısralar, Atatürk'ün kurtuluş hareketini İslam'a karşı bir hareket olarak niteleyenlere en güzel bir yanıt teşkil etmektedir. Emperyalizme, sömürüye karşı yürütülen haklı bir mücadele elbetteki başarıya ulaşacaktır. Elbetteki emperyalist Batı, çıkarlarını gerçekleştirmek için kışkırttığı Yunan halkının yok olmasından hiç mi hiç üzülmeyecektir! O halde Batı, adaletten nasıl söz edebilir ki: *“Ey Avrupa, Yunan başlarına acıamaz iken, Adaletinizden nasıl söz edebiliriz ki... Hem de deniz kenarında acılarını seyredelerken... (Askerlerimiz), şehirlerimizi birer birer geri alırlarken, yüz binlerce yunan oralarda can verir.”*

Şair, *“Hem de deniz kenarında acılarını seyredelerken...”* mısraı ile Batılıların gözleri önünde, Yunan askerlerinin denize dökülüşlerini betimlemektedir. Bu

mısra, Batılıların, başaramayacaklarını anladıklarında, kıskırttıkları insanları acı sonları ile baş başa bırakmaktan çekinmediklerini çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Şair daha sonra, ikiyüzlü Avrupa'yı sağduyulu olmaya, akıllarını başlarına toplamaya davet etmektedir: *"Ey kalın kafalı Avrupa! Sizler, Müslümanların haklarını Allah'ın koruduğunu hala anlayamadınız mı? O halde gelin, bir uzlaşmaya varın da Türk topraklarını rahat bırakın."*

Şair, şiirinin son bölümünde Sırbistan'daki Müslümanların Sırp zulmüne karşı beklentilerini ve özlemlerini çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir: *"Eğer Kemal ezerse Yunan'ı, Sırbistan'ın da olmaz dermanı! Kemal'in toprakları duyulunca, sizler, hepiniz Sırlara karşı (savaşa) hazırlanın! Siz ey Sırlar! Yaşlınız da genciniz de Kemal'in tam gerçek bir gazi olduğunu elbette ki, çok iyi bilirsiniz. Bu yüzden O, dünya güneşin etrafına döndükçe, Türk topraklarını size asla bırakmayacaktır! Sizler, Türk topraklarında halkına karşı soykırım gerçekleştirirken bile, yine de barıştan söz edersiniz... Şimdi Avrupa şöyle bir karar verdi: Gazi Kemal'i tanımaya..."*

Sırbistan'daki Müslümanlar, kendilerine sürekli soykırım uygulayan ikiyüzlü Sırlardan kurtulmak için Atatürk'ten yardım beklemektedirler... Sırlar, ikiyüzlüdürler; çünkü Müslüman halka soykırım uyguladıkları bir anda bile utanmadan barıştan söz edebilmektedirler. Çok yakın bir zamanda Bosna'da Sırlar tarafından Müslümanlara uygulanan soykırım, bu tespitin ne denli gerçek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Atatürk, yaşamı boyunca Balkanları kurtarma düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Çünkü şairin de açıkça ifade ettiği gibi, o topraklar, Türk topraklarıdır. *Bu yüzden o, dünya güneşin etrafında döndükçe, Türk topraklarını size bırakmayacaktır.* 1925 yılında Anadolu'da gerçekleşen Şeyh Sait isyanı, Atatürk'ün bütün Türk topraklarını özgürleştirmesini engellemiştir. Her ne kadar o sağlığında, Türk topraklarının tamamını özgürleştirememiş ise de orada yaşayan Müslümanların haklarını korumak için çok büyük çaba harcamış ve bu amaçla özel bir Balkanlar Diplomasisi gerçekleştirmiştir.² Atatürk, baskıların çoğaldığı sıralarda, Anavatanın kapılarını hep Balkanlar'dan gelenlere açmış ve onları Anavatanında barındırmıştır. İşte birçok aile gibi, benim ailem de Atatürk'ün şefkat dolu kucağını açması sonucu 1934 yılında Anavatana göç edenler arasındadır. Bu politika Türkiye'nin bugüne dek sürdürülen politikasıdır. Ama son dönemlerde Türkiye artık Balkanların istikrar gücü haline gelmiştir. Şairin dediği gibi, bu topraklar Türk topraklarıdır. Mademki dünya güneş etrafında dönüyor, o halde Türk toprakları, er ya da geç yine bölgede barış, sevgi, kardeşlik, hoşgörü ve adaleti yeniden egemen kılacak olan Türklerin olacaktır. Yazımıza son vermeden önce, bu günleri görmemizi sağlayan Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e, çok değerli silah arkadaşlarına, bu uğurda canlarını çekinmeden seve seve veren şehitlerimize ve gazilerimize minnet ve şükran duygularımızı ifade ediyoruz. Ruhları Şad Olsun!

2 Şiiri Türkçe'ye çevirmemde bana yardımcı olan çok değerli öğrencim Dr. Abdurrahman Ademi beye burada en içten teşekkürlerimi sunmayı yerine getirilmesi gereken zevkli bir borç bilirim. Bu konuda geniş bilgi için, bkz. Mustafa Sıtkı Bilgin, *agm*.



Üsküp'teki İslâmî Kimliğin Yok Edilmesi

Adnan İSMAİLİ

Doç. Dr., Tetova Devlet Üniversitesi, Doğu Dilleri Bölümü Başkanı, Makedonya

Özet

Bu çalışmada, Üsküp'teki İslami kimliğin hangi yollarla yok edilmeye çalışıldığı nakledilecektir. Öncelikle camii kurumlarının yıkılmaya çalışılması ve İslamofobi'nin oldukça artması bu durumun sebepleri arasında gösterilmektedir. 2014 yılı, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı iktidarının (1924 yılında) Üsküp'ün beş yüz yıllık sembolü Burmalı Camii'nin yıkımına başlamasının 90. yılına tekabül etmektedir. Burmalı Camii'nin 90 yıl önce yıkan akıl yapısı maalesef, bugün de değişmemiştir. Üsküp'ün İslami çehresini temsil eden bu merkezİN yıkılışı, Üsküp'te ve bununla birlikte Makedonya'da İslamofobi ve kültürel soykırımın zirvesini ifade etmiştir. Üsküp'ün İslami kimlikten arındırılması, İkinci Cihan Harbi'nden sonra da devam etmiş ve Krallık Yugoslavya'nın başlattığı projeyi, 1989 yılına dek Osmanlı Dönemi'ne ait camileri ve kültürel yapıları yıkarak devam ettirmiştir. Osmanlı'nın çekilmesinin ardından Üsküp devamlı olarak yabancılaştırılmıştır. Bu

yabancılaştırmanın birinci dönemi, İkinci Cihan Harbi öncesinde şehrin İslam ve Osmanlı kimliğinden arındırılması ile gerçekleşmiş. Cihan Harbi'nden sonra da süregelmış ve günümüze kadar devam etmiş bir yabancılaştırma söz konusudur, neticede İslam ve Osmanlı karşıtı istilalar ile tasdiklenmiştir.

The Destruction of the Islamic Identity in Skopje

Summary

The objective of this study is to submit the methods used to try to eliminate the identity of Islam from Skopje. Efforts to destroy mosques and the significant increase in Islamophobia can be counted among the main reasons for this. 2014 corresponds to the 90th anniversary of the year (1924) when the government comprised of Serbian, Croatian and Slovene Kingdom started the demolishment of Burmalı Mosque which had been the symbol of Skopje for 5 centuries. Unfortunately the mindset which destroyed Burmalı Mosque 90 years ago has not changed today. The destruction of this center which represented the Islamic countenance of Skopje is the summit of Islamophobia and cultural genocide in Skopje and Macedonia. Purging Skopje from its Islamic identity continued after the Second World War and the project incepted by the Kingdom of Yugoslavia continued until 1989 destroying mosques and cultural from the Ottoman era. After the Ottomans

withdrew Skopje has been continuously alienated. The first phase of this alienation started with the purging of the city of Islam and the Ottoman identity before the First World War and has continued since then to date and has been authenticated with anti-Islam and anti-Ottoman invasions.

Burmali Camisi'nin Yıkılışının 90. Yılı

2014 yılı, Sırp Hırvat ve Sloven Krallığı iktidarının (1924 yılında) Üsküp'ün beş yüz yıllık sembolü Burmalı Camisi'nin yıkımına başlamasının 90. yılına tekabül etmektedir. Burmalı Camisi'ni 90 yıl önce yıkan akıl yapısı maalesef, bugün dahi değişmemiştir. Üsküp'ün İslami çehresini temsil eden bu merkezî caminin yıkılışı Üsküp'te (ve bununla birlikte Makedonya'da) İslamofobi ve kültürel soykırımın zirvesini ifade etmiştir ve günümüzde Burmalı Camisi'nin yerinde planlanan faaliyetler ise günümüz Makedonya siyasetçilerinin de İslamofobiden kurtulamadığını ve modern insan açısından hayati öneme haiz olan empati duygularına sahip olmadıklarını açık bir şekilde anlatmaktadır.

Üsküp'ün Tarihi Gerçeği

Arkeolojik kazılardan edinilen bilgilere göre, Üsküp (Scupi) tâ neolit dönemde zikredilmektedir. Bu ismi tarih sayfalarına ilk yazan¹ ise M.Ö. I. yüzyılda Romalı tarihçi Tit Livi idi ve bu dönemde Scupi şehri İilir boyu olan Dardanlarla meskundü. Akabinde M.S. I. yüzyılda ise Dardanya'nın başkenti olarak zikredilmektedir. 518 yılında vuku bulan depremde Scupi tamamen yıkılmış, daha sonraları ise Bizans İmparatoru I. Jüstinyan şehri yeniden inşa etmiştir (bazı tarihçilere göre I. Jüstinyan Scupi'nin yakınlarında doğmuştur) ve şehre Jüstinyana Prima ismini vermiştir. Bu dönemde birçok kilise, bazilika ve sosyal yapılar inşa edilmiştir. VII. yüzyılda Üsküp'e Kafkaslardan Slavlar gelmiştir, daha sonraları ise şehir Normanlar ile Bulgarların saldırısına uğramış, Osmanlıların gelişine kadar ise şehir Sırların işgali altında kalmıştır.

Üsküp 6 Ocak 1392 yılında, yani Sultan Yıldırım Bayezid döneminde, Yiğit Paşa komutasında Osmanlı orduları tarafından fethedilmiş ve 1912 yılına dek (620 yıl boyunca) Osmanlı'nın iktidarında kalmıştır. Bu dönem boyunca birçok cami, saray, hamam, han, köprü, çeşme, Osmanlı-Türk Çarşısı ve benzeri yapılar inşa edilmiştir. Üsküp Osmanlı yönetimi döneminde bölgenin en önemli ticaret, din ve ilim merkezlerinden biri olarak hayatini devam ettirmiştir, XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise yeni idari taksimat ile Kosova Vilayeti'nin sancak merkezi olmuştur. Şehir Osmanlı döneminde iki büyük yıkım yaşamıştır: 1555 yılında şehirde büyük bir deprem yaşanmış, 1687 yılında ise Avusturyalı general Pikolomini, Osmanlıdan intikam almak adına, şehri tamamen yakmış ve sonuç olarak Üsküp'ün birçok önemli yapısı büyük hasar görmüştür.

Osmanlı'nın çekilişinin ardından şehir yeniden Sırların eline geçmiş ve Sırp Krallığı (sonrasında Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı, 1929 yılından itibaren de Yugoslav Krallığı olarak isimlendirilmiş) İkinci Cihan Harbi'ne kadar şehre hükmetmiştir. Bu süre zarfında, ekte takdim edilen birçok belgede de görüleceği

1 Daha geniş bilgi için bkz. Millan Mijallkoviç dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës* (Arkitektura e qytetit të ndarë) - Üsküp – Dünya Pici (Bölünmüş şehrin mimarisi), GOTEN, Üsküp, 2011, s. 44-45.

üzere, Üsküp ile ilgili, Osmanlı kültür ve medeniyetine ait birçok eser, şehrin imar planları bahane edilerek, yıkılmıştır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname'sinde* belirttiği 125 camiden 1933 yılında sadece 20'si ayakta kalabilmiş ve bunlardan üçte biri faal değildi.² Üsküb'ün Osmanlı ve İslam simasını değiştiren bu davranışlar İslam kültürüne yönelik yapılan kültür soykırımlarıdır, böylesi ancak Orta Çağ'da, İspanya Engizisyonu döneminde görülmüştür. Bu dönemde, Üsküp'te Vardar nehrinin sağ tarafındaki kıyıda inşa edilen ilk yapı olan (XV. yüzyıl), mimarisi ve estetiği ile gözleri kamaştıran Burmalı Camisi de yıkılmıştır.³

Üsküp'ün İslami kimlikten arındırılması (deislamizasyonu) İkinci Cihan Harbi'nden sonra da devam etmiş ve Yugoslavya Krallığı'nın başlattığı projeyi, Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti 1989 yılında dek (1989 yılında Makedonya Halk Bankası yanında, Vardar'ın sağ yakasında bulunan Faik Paşa Camisi yıkıldı) Osmanlı dönemine ait camileri ve kültürel yapıları yıkarak devam ettirmiştir.

Bu bağlamda ifade edilmesi mühim olan bir husus da şudur: Üsküp'ün 1912 yılında nüfusu çoğunlukla Müslümanlardan oluşmaktaydı ve o dönemde şehirde 40.000 Müslüman (ekseriyeti Arnavut ve Türk) ile 4500 Slav ikamet etmekteydi.⁴ Günümüzde ise Arnavutlar (Türklerle birlikte) Üsküp'ün %25'ni bile oluşturamamaktadır. Üsküp'teki bu demografik değişim, özellikle 1963 yılında vuku bulan depreminden ardından, komünist otoritelerin Üsküp'ü İslam unsurundan "arındırmak" için "gayret göstermeleri" neticesinde (Doğu Makedonya'dan olabildiğince Ortodoks Makedon ahaliyi Üsküp'e getirerek) meydana gelmiştir.

"Burmalı Camisi" ve Üsküb'ün İslami Kimliği

"Burmalı Camisi" 1873⁵ yılına kadar (tren istasyonu inşa edildiğinde) Üsküp meydanında, şehrin sağ yakasında inşa edilen yegâne yapıydı. Sanat tarihçisi Lidiya Kumbaracı Bogoeviç'e göre caminin inşaatı 1495 yılında tamamlanmıştır. Cami Karlızade Mehmet Bey tarafından inşa edilmiş olup, 1925 yılında Sırp iktidarı tarafından yıkılana kadar şehrin meydanında ayakta kalmıştır. Cami burmaya benzeyen minaresinden ötürü "Burmalı" ismini almıştır.⁶

2 Насуф Гагичевиќ, *Муслиманске старине у Скопљу* (Üsküp'teki İslami Eserler), Üsküp BB Arşivi, K 159 örn. 142/832-1104, Üsküp, 1933, s. 4.

3 Millan Mijallkoviќ dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës* (Arkitektura e qytetit të ndarë) - Üsküp – Dünya Pici (Bölünmüş şehrin mimarisi), s. 45.

4 Daha geniş bilgi için bkz. *Dëshmi për Shkupin shqiptar (dokument)* – (Arnavut Üskübünün kanıtı) Hazırlayan: Skender Asani, Shoqata e Historianëve Shqiptarë (Arnavut Tarihçileri Derneği), SHB "Shkupi", Üsküp, 2011, s. 20.

5 Millan Mijallkoviќ dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës* (Üsküp – Dünya Pici (Bölünmüş şehrin mimarisi), s. 45.

6 Лидија Кумбараќи-Боговиќ, *Османлиски споменици во Скопје* (Üsküp'teki Osmanlı eserleri), ИВЗ, Üsküp, 1998, s. 102-103.

Üsküp Büyükşehir Belediyesi Arşivi'nden elde ettiğimiz birkaç belgeye göre caminin yıkılmasının sebebi, caminin bulunduğu kısımda Ordu Evi inşa edilmesini öngören şehrin imar planıdır. Üsküp Büyükşehir Belediyesi'nin 1 Mart 1925 tarihli toplantısının kayıtlarında Burmalı Camisi arsasının Ordu Evi inşaatı için Ordu ve Bahriye Bakanlığı'na verildiği belirtilmektedir.⁷ Kayıtlarda bu arsanın Üsküp Büyükşehir Belediyesi tarafınca kamulaştırıldığı ve böylelikle Ordu Evi'nin inşa edilmesi çalışmalarına başlanması imkânı sunulduğu belirtilmektedir. İşbu evrakta Burmalı'dan alınan alanın 1.580 m² olduğu ve bu alanın bünyesinde yine yıkılan caminin türbesi ve kabristanının yer aldığı belirtilmektedir. 08.12.1924⁸ tarihli 10540 numaralı caminin yıkımını ve arsanın Ordu Evi inşaatı amacıyla kamulaştırılmasını öngören mahkeme kararının sebebi olarak ise Sırp ordusunun "Üsküp'ün kurtuluşu" hususundaki gayretlerinin onurlandırılması gereği olarak belirtilmiştir.⁹ Üsküp Büyükşehir Belediyesi kararının belki en üzücü hususu, bu tutanakta Haki Morina, Mehmed Selim, Mehmed Ali Emin ve Abdülkadri H. Rauf isimli dört Müslümanın imzasının bulunmasıdır. Elimizde bulunan bu ve benzeri evraklardan caminin yıkımına 1924 yılında başlandığı ve yıkımın 1925 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Lidiya Kumbaracı ve benzeri araştırmacılar da caminin yıkımının 1925 yılında tamamlandığını belirtmektedirler.

Caminin akıbetinin ironisini artıran, 821-822 numaralı dosya kutusunda bulunan evrakta caminin alanının 359,58 metre kare olduğu ve bu alanın "kamu yararı" için camiden alınıp Üsküp Büyükşehir Belediyesi'ne verildiği, akabinde ise işbu kurumun arsayı Ordu ve Bahriye Bakanlığı'na hediye ettiği şeklindeki açıklamadır. Bu ironik yaklaşım bir adım öteye götürülerek evrakın sonunda Cami Heyeti'nden caminin yıkımını kendilerinin gerçekleştirmelerini "talep edilmekte", aksi takdirde bunun Üsküp Büyükşehir tarafından gerçekleştirileceği belirtilmektedir. Bu belgede ayrıca caminin yıkımına ait masrafları Üsküp Büyükşehir Belediyesi'nin karşılayacağı bildirilmektedir.¹⁰ Evrakta aynı zamanda devletin konu ile ilgili Müslüman topluluğuna vereceği tazminat hususundaki detaylar da belirtilmektedir.

Lidiya Kumbaracı – Bogoeviç'in bizlere sunduğu bilgilere göre o dönemde karar ile ilgili tepkilerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Öyleki, caminin yıkım kararına tepki gösteren bir bildirinin yayımlandığı "Hak" gazetesinin yayın faaliyetleri yasaklanmıştır.¹¹

Nihayetinde, 1925 yılında (90 yıl önce) "Burmalı Camisi" yerle yeksan edilmiş ve yerine Ordu Evi inşa edilmiştir. Ordu Evi 1963 yılına dek ayakta kalmış

7 1 Mart 1925 tarihinde düzenlenen Üsküp Belediye Başkanlığı olağanüstü yönetim kurulu toplantısı tutanağı, Üsküp BB Arşivi, kutu 34, evrak no. 823.

8 Üsküp Şehir Mahkemesi.

9 Üsküp BB Arşivi kutu 34, evrak no. 515-516.

10 Üsküp BB Arşivi, kutu 34, evrak no. 821-822 tarih 18.06.1924.

11 Лидија Кумбараџи-Богојевић, *Османлиски споменици во Скопје (Üsküp'te ki Osmanlı eserleri)*, ИВЗ, Üsküp, 1998, s. 102

ve Üsküp'te yaşanan büyük depremde yıkılmıştır. Ordu Evi'nin bulunduğu arsa, 2014 yılına kadar boş kalmış ve yine aynı yıl o arsanın üzerinde Ordu Evi imajını oluşturmak amacıyla bu yapıyı andıran bir yapının inşa edilmesine izin verilmiştir. Birkaç yerli STK'nın "Burmali Platformu" adı altında spontane tepkisi ile İslam Dinî Birliği'nin sessiz kalmasının akabinde "Burmali Camisi" her geçen gün Üsküplülerin hatıralarından ve Üsküp'ün kimliğinden silinmektedir.

Aslında günümüzde bu camiden Üsküp'te yadigar olarak orijinal kitabesi¹², 4 sütun, 5 istalaktit dekorasyonlu sütun başı ve 4 profilli temel kalmıştır ve bunlar Şehir Parkı'nda bahçe dekorasyonu olarak yer almaktadır. Öyleki, yetkililer bir zamanlar caminin bulunduğu yere bir tabelanın konulmasına bile müsaade etmemişlerdir ve böylelikle Üsküp'te İkinci Cihan Harbi'nden sonra yaşananların bir uzantısı olduklarını kanıtlamışlardır.¹³ Meydana yakın mesafede Katolik kilisesi ve Rahibe Tereza Kültür Merkezi ile Ortodoks kilisesinin inşa edilmesine müsaade etmekle beraber asırlarca varolan Burmalı Camisi'nin inşasına müsaade edilmemiş, vakıf arazisi Makedonya İslam Birliği'ne devredilmemiş, vakıf arazisinin satılmasına müsaade edilmiştir.

“Üsküp 2014” – Sırp-Slav Projelerinin Tasdiklenmesi

2010 yılı Şubat ayında Büyükşehir Belediyesi'nin yeni projesi “Üsküp 2014” kamuoyuna tanıtıldı. Bu plan; zafer takı, yekpare anıtlar, fiskiyeler, 100'den fazla heykel, ulusal müze, arşiv, kiliseler, abideler ile çok katlı otopark ve alışveriş merkezi gibi geniş yelpazeli müdahaleleri öngörmektedir. Projenin 2014 yılında tamamlanması öngörüldüğünden projeye “Üsküp 2014” adı verildi. Bununla birlikte proje birçok heykelin dikilmesini de öngörmektedir ve bununla Üsküp'ün yeni kimliğinin oluşturulması amaçlanmaktaydı. Doğal olarak bu projenin merkez üssü “Makedonya” meydanının ortasında, tam da bir zamanlar Burmalı Camisi'nin bulunduğu yerin karşısında dikilen 22 metre uzunluğundaki Makedonyalı İskender'in (Büyük İskender) heykeli idi. Bunun sebebinde de arkeolog ve Kültürel Mirası Koruma Müdürlüğü eski müdürü Pasko Kuzman, “Makedonya (Yunanistan'dan) ismini ancak Makedon halkının klasik antik kökleri olduğunu kanıtlarsa muhafaza edebilir.”¹⁴ sözleriyle açıklamaktaydı.

Bu projenin göze batan özellikleri sadece antik boyut ile sınırlı kalmamaktadır. Projede aynı zamanda İslami kimliğin silinmesi ve Sırp-Slav unsurları öne

12 Kitabe, Üsküp'teki Kurşunlu Han Müzesi'nde korunmaktadır. Kitabe ilk defa MATÜSİTEB'in düzenlediği bir sempozyum vesilesiyle kamuoyunun dikkatine sunulmuştur. Bkz: Makedonya'da Osmanlı Mirası, 4.Uluslararası Türkçe Eğitim Günü Sempozyumu ve Sergisi, MATÜSİTEB yayınları, 20 Aralık 2011, Üsküp.

13 Konuyla ilgili bakınız: *Makedonya'da Osmanlı Mirası*, MATÜSİTEB Yayınları, 2011, Üsküp, Bogeyevič Kumberacı Lidiya, “Primer na degradiranjeto na kulturnoto istorisko nasledstvo- zapazanite elementi od urnatata Burmalı dzamija”, s. 73-75 ve devamı.

14 Millan Mijalkovič dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës - Üsküp – dünya piçi (Bölünmüş şehrin mimarisi)*, s. 80.

çıkarmak gibi, iki önemli unsur da göze çarpmaktadır. Birinci unsurun belirginliğini “Burmali” Camisi’ne yönelik yapılan katı karşı çıkma tavrı ortaya koymaktadır, ikinci unsur ile ilgili olarak ise Üsküp’ün merkezinde zevksiz fakat bilinçli ve maksatlı inşa edilen birçok sembol mevcuttur.

Bu projenin esasındaki İslamofobik unsurla ilgili şunları belirtebiliriz: Proje kapsamında eski tren garına giden yolda, daha önce orada mevcut olmayan (şimdiki konumunun az ilerisinde bulunan) “Aziz Konstantin ve Elena” kilisesi öngörüldü ve bunların inşaatı devam etmektedir. Resmî açıklamada bu kilisenin şehir meydanının 150 metre uzağında olduğu ve deprem esnasında yıkıldığı iddia edilmektedir¹⁵. Projenin İslamofobik bağlamda olduğunu ifade eden diğer bir husus olarak da Taş Köprü ve mihrabının kimliğinin değiştirilmesi çalışmalarını belirtebiliriz. Bilindiği üzere, Üsküp’te 1963 yılında yaşanan depreme kadar mihrabın kitabesinde Osmanlıca yazı bulunmaktaydı ve köprü’nün inşaatı ile bilgiler yer almaktaydı. Mihrabın zedelenmesinin ardından kitabe yok oldu, 2002 yılında ise mihrab da yıkıldı. Yeni mihrab inşa edildiğinde ise artık onun ismi mihrab değildi, kitabesinde ise bu yapının “muhafız kulesi” olduğu yazmaktaydı. Böylece Taş Köprü’nün kimliği ve çehresi değiştirildi. Bu konuya Kim Memeti “Shkupi (Üsküp)” isimli eserinde şu sözlerle değinmektedir: “Onlar, günümüzde Makedonya’nın tamamını kimliksizleştirmeye uğraşıyorlar, bu köprüyü de “Avrupai” kimliğe büründürmek amacıyla, kendi dönemine ait değerlerinin en iyi nişanesi olan Taş Köprü’nün otantik tesettürünü çıkarttılar.”¹⁶ İslamofobi etkisi kapsamında gerçekleşen bir diğer proje de, Mahkeme binasının karşısında inşa edilen Aziz Meryem Kilisesi’dir. Oysaki Üsküp II. Mahkemesi’nin köşe başında 1975 yılına dek Yelen Kapan Camisi’nin bulunduğu asla dile getirilmemektedir. Günümüzde bu caminin yerine, yukarıda zikredilen vahim proje kapsamında, çok sayıda mevcut olan heykellerden biri dikilmiştir.

Söz konusu projenin İslam karşıtı hedefi konusunda müellifler Miyalkoviç ile Urbanek hemfikirler ve bunu açıkça şöyle dile getirmektedirler: “Şehir merkezinin yeniden yapılanmasıyla şehir Avrupa, burjuva ve ortodoks şehirleri ile bağdaştırılması ve böylelikle de şehrin otantik ve İslami geçmişinin reddedilmesi amaçlanmaktadır”.¹⁷ Akabinde, bilindiği üzere her Avrupa şehrinin ana meydanlarında kilise mevcuttur ve buna istinaden Kültür Bakanlığı 2008 yılında şehir merkezinde bir ortodoks kilisesi inşaatı için ilan yayınladı. Bu kilise günümüzde inşaatı devam eden “Aziz Konstantin ve Elena” kilisesidir.¹⁸

Üsküp’te son dönemde yapılan İslam karşıtı etkinlikler hakkında Kim Memeti şunları ifade etmektedir: “Bunu, kısmen, Avrupa da günümüzde yapmaktadır. Öyleki, Makedon çevrelerinin Üsküp’ü Arnavut kimliğinden arındırdıklarına, şehrin özgün Arnavut ve hatta otantik kıyafetlerini soyduklarına, şehri İslam

15 Millan Mijallkoviç dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës - Üsküp – dünya piçi (Bölünmüş şehrin mimarisi)*, s. 83.

16 Kim Memeti, *SHKUPI (ÜSKÜP)*, Logos-A, Üsküp, 2011, s. 129.

17 Kim Memeti, *SHKUPI (ÜSKÜP)*, Logos-A, Üsküp, 2011, s. 129.

18 Kim Memeti, *SHKUPI (ÜSKÜP)*, Logos-A, Üsküp, 2011, s. 87.

kimliğinden arındırma isteğiyle, şehri ortodoks kıyafeti ile giydirdiklerine yönelik Arnavutların dile getirdikleri şikâyetlere de sessiz kalmaktadır.”¹⁹

Bu arada mevzubahis projenin İkinci Cihan Harbi öncesi Sırp dönemi ile ilişkisi ise şu iki boyuttan anlaşılmaktadır: birincisi, o dönemde inşa edilen ve 1963 depreminde yıkılan Ulusal Tiyatro binasının inşa edilmesi, ikincisi ise Ordu Evi’nin yeniden inşa edilmesidir. Bundan şu anlam çıkmaktadır: Üsküp’ün ortasında Ortodoks ve Sırp yapıları için bir şekilde yol bulunup alan açılmaktadır ancak İslami, Osmanlı ve Arnavut yapılarına yer yoktur. Buna proje dekorasyonunun bir parçası olan Çar Duşan heykelini de eklediğimizde mozaik tamamlanmaktadır. Hatırlanmalıdır ki, Sırp döneminde de tam da buna benzer bir proje gerçekleştirilmiş ve tren istasyonu neoklasik bir tarzda, doğrusu osmanlı mimarisine zıt bir tarzda inşa edilmiş²⁰ ve bu planın gerçekleşmesi için onlarca cami yıkılmıştır.

Bu arada günümüzde Burmalı’nın, İbni Payko’nun, Faik Paşa Camisi’nin, Yelen Kapan’ın inşaatı engellendi, şehrin diğer yakası ise İslam, Osmanlı, Türk ve Arnavut unsuru göz ardı edilerek antik, Slav ve Sırp hüviyetine büründürüldü.

Sonuç

Büyük bir sorumlulukla, yukarıda belirtilen bilgilerin sonucu olarak ifade edilebilir ki Osmanlı’nın çekilmesinin ardından Üsküp devamlı olarak yabancılaştırılmıştır. Bu yabancılaştırmanın birinci dönemi İkinci Cihan Harbi öncesinde şehrin İslam ve Osmanlı kimliğinden arındırılması ile gerçekleşmiş, Cihan Harbi’nden sonra da süregelmiş ve günümüze kadar devam etmiş, neticede İslam ve Osmanlı karşıtı istilası ile tasdiklenmiştir.

Bununla ilgili Kim Memeti söz konusu eserinde şu ifadelerle de yer vermiştir: “Demokratik Makedonya’nın Üsküp’ü hiçbir bakımdan eski “Üsküplere” benzemeyecektir, çünkü onu Vodno dağının tepesindeki kocaman ortodoks haçı, sadece Türklerin giderken ardında bıraktıkları şehrin Arnavut ve otantik kıyafetini soymak amacıyla şehir merkezinde inşa edilen onlarca kiliseyle, Kale ve Taş Köprü civarına dikilen onlarca heykel süslemektedir.”²¹

Günümüzde bu tarihi bilmeyen bir yabancı Üsküp’ten geçse bu şehrin Avrupa baroku etkisinde kalmış rüküş binalar kompozisyonu, çağdaş dönemde karikatürleşmiş antik bir şehir, bir asır sonrası bezmiş bir Sırp tekrarı olduğu sonucuna varabilir, fakat hiç kimse bu şehrin merkezinde şehrin 5 asırlık İslami ve Osmanlı kimliğinin belirtisi olabilecek tek bir ufak taş bile bulamaz. Böylelikle, “Burmalı Camisi”nin yıkılışının 90. yıldönümünde Üsküp tamamıyla imajını değiştirmiş oldu.

Maalesef, onlar emeline ulaştı, biz ise yenildik.

19 Kim Memeti, *SHKUPI (ÜSKÜP)*, Logos-A, Üsküp, 2011, s. 70.

20 Millan Mijallkoviç dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës - Üsküp – dünya piçi (Bölünmüş şehrin mimarisi)*, s. 46.

21 Millan Mijallkoviç dhe Katarina Urbanek, *Shkupi – bastardi i botës - Üsküp – dünya piçi (Bölünmüş şehrin mimarisi)*, s. 99.

Kaynakça

MEMETI, Kim, *SHKUPI (ÜSKÜP)*, Logos-A, Üsküp, 2011.

URBANЕК, Millan Mijallkoviç dhe Katarina, *Shkupi – bastardi i botës (Arkitektura e qytetit të ndarë) - Üsküp – dünya pici (Bölünmüş şehrin mimarisi)*, GOTEN, Üsküp, 2011.

ГАГИЧЕВИЌ, Насуф, *Муслиманске старине у Скопљу (Üsküp'te ki İslami Yapıtlar)*, Üsküp BB Arşivi, K. 159 örn. 142/832-1104, Üsküp, 1933.

Dëshmi për Shkupin shqiptar (dokument) – (Arnavut Üskübünün kanıtı) hazırlayan: Sken-der Asani, Shoqata e Historianëve Shqiptarë (Arnavut Tarihçileri Derneği), SHB “Shkupi”, Üsküp, 2011.

КУМБАРАЦИ-БОГОЕВИЌ, Лидија, *Османлиски споменици во Скопје (Üsküp'te ki Osmanlı eserleri)*, ИВЗ, Üsküp, 1998.

1 Mart 1925 tarihinde düzenlenen Üsküp Belediye Başkanlığı olağanüstü yönetim ku-rulu toplantısı tutanağı, Üsküp BB Arşivi, kutu 34, evrak no. 823.

Üsküp BB Arşivi, kutu 34, evrak no. 515-516.

Makedonya'da Osmanlı Mirası, 4.Uluslararası Türkçe Eğitim Günü Sempozyumu ve Sergisi, MATÜSİTEB yayınları, 20 Aralık 2011, Üsküp.

Belirttiğimiz birkaç resmî evrakı tercümeleriyle birlikte sunmaktayız.

Sayın Bakan!

29235 sayılı ve 11 Kasım 1924 tarihli karar belgemle Üsküp “Burmali Cami'nin” inşa edildiği arsanın değerlendirilme protokolünü onayladığımı saygıyla bildirmekteyim. Bu belgeyi Üsküp Vardar Bölge Müdürlüğüne kamulaştırma Yasasıyla ilgili gerekli kanun işlemlerinin yapılması amacıyla gönderdiğimi de ek olarak bildiriyorum.

Sayın Bakan bu seferinde de kalbi saygı ve sevgilerimi sunarım.

İNŞAATÇILIK
BAKANI,

Nikola Uzunoviç,
İmza

Sayın Ordu ve Bahriye Bakanı Tümgeneral DUŞAN TRİFUNOVIĆ'e
Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı Ordu ve Bahriyeli Bakanlığı
Teknik Bölüm Mühendisi
No. 14.198
02.12.1924 yılı
Belgrad

3. Ordu Bölgesi Komutanına – Bu bildiri Komutan bilgilendirme amacıyla sunul-makta. Tek amaç, bu arsanın Üsküp belediyesince bir an önce alınması ve bu bakanlığa

aktarılmasıdır. Devamla bu arsada sondaj ve nivelasyon çalışmaların ve kanalın yer değiştirmesi amacıyla hesaplamaların yapılması gerekmektedir. Kanal tüm arsadan geçmektedir. Bu çalışmalar Ordu Evi inşaatının başlamasından önce gerçekleştirilmelidir.

Saydığım çalışmaların gerçekleşmelerinden ardından bu konuda söz konusu Bakanlığa bilginin sunulmasını rica ederim. Bu bilginin sunulması bundan böyle ki çalışmaların gerçekleşmeleri için gereklidir.

22 Kasım 1924 yılı Belgrad
Sırp Hırvat ve Sloven Krallığı
3. ORDU BÖLGE KOMUTANLIĞI
Mühendislik Bölümü
No. 19.540
08.12.1924
Üsküp

Bakan, Tüm General
RAD. ZEÇEVİÇ
İmza

KENT BELEDİYE MAHKEMESİNE

Bu mahkemenin 39.374 sayılı ve 28.11.1924 tarihli raporuyla ilgili söz konusu arsanın düzenleme planıyla ilgili köşeler nivelasyonunun acil sunulmasını rica etmekteyim.

Biz kez daha acil olduğunu tekrar saygılarınıza sunarım!

08.12.1924 yılı

Komutan, Orgeneral,

Üsküp

İmza

Üsküp Belediye Mahkemesi

No. 40800

11.12.1924

Hukuk memuru, İmza

Başkan, İmza

Üsküp İl Müftülüğü

No.379

18.06.1924 yılı

Üsküp

İnşaat Bakanının 30 Kasım 1922 ve İç İşleri Bakanlığının 38994 sayılı ve 30 Kasım 1922 tarihli karar belgeleriyle Vardar'ın sağ yakasına ait Üsküp kenti düzenleme Planı onaylanmıştır. Böylelikle Duşan Köprüsünden Tren Garına kadar ki arsanın düzenlenmesi başlamıştır.

Bu plan gereğince “Kral Petar” olarak adlandırılan modern meydanın projesi yapılmıştır. Bu meydan kentin Kral Petar Sokağından Duşan Köprüsüne kadar, doğrusu günümüzde Burmalı Caminin bulunduğu arsada inşa edilecektir.

Sunulan taslak ve belediye inşaat bölümü şefinin 143/24 sayılı plan gereğince caminin 433.64 metre karelik alanından 74.16 metre karelik alanı belediyeye verildi.

Belediyenin düzenleme planının bir bölümünü gerçekleştirme durumundadır. Bu arsada caminin bulunduğuna göre yıkılmasına başlanacaktır.

Özel Mülklerin Kamulaştırılma Yasasının 1,2,3,4,9, 13 ile 14 maddeleri gereğince Üsküp Belediye Mahkemesi şu kararı almıştır:

358,58 metre karelik arsa doğuda 21,70 metre kare ile Burmalı Cami ile Kral Petar Sokağına kadar 23,08 metre kare, güneyde 19,50 metre karelik alanda Kral Aleksandar Sokağına kadar Üsküp Belediyesi sahipliğinde bulunarak, doğusunda meydanın inşaa edilmesi gereğiyle cami yönetimini bu karar belgesiyle haberdar etmektedir. Bu yüzden caminin yıkılacağıyla da haberdar edilmelidir.

Caminin yıkımı masraflarını Üsküp belediyesi karşılayacak.

Bu kararla polis yetkilileri de haberdar edilmelidir.

Bu karar Üsküp Belediye mahkemesinde 19 Haziran 1924 yılında alınmıştır.

No. 19741

Belediye Başkanı, İmza

Üyeler, imzalar

Üsküp Belediye Meclisi Heyetinin 1 Mart 1925 yılında düzenlenen olağanüstü oturumundan TUTANAK. Oturuma katılan üyelerin aşağıda imzaları vardır. Tutanak N0. 3980

Ordu ve Bahriye Bakanı 1675 sayılı karar belgesiyle Üçüncü Ordu Bölgesi Komutanını Üsküp'te Ordu Evinin inşaa edilmesi amacıyla ihalenin açıldığını haberdar etmiştir. Bunun yanı sıra en kısa dönemde kamulaştırılan Burmalı Camii arsasında inşaat çalışmaların başlatılabileceği hazırlıkların yapılması gerektiğini bildirmiştir.

Mahkeme bu konuda kararını vermiş ve Burmalı Cami'nin bulunduğu arsanın Ordu Evi'nin inşaaı için kullanılacağını belirtmiştir. Arsanın büyüklüğü 1580,80 metre karedir. Arsanın sınırları şöyledir: Kral varisi Aleksandar Sokağına kadar 61,57,57 metre kare, Kral Petar Sokağına kadar 23,78 metre kare, Kruşevačka Sokağına kadar 60,27 metre kare. Belediye heyeti Belediye Yasası 86. maddesinin 13. fıkrası ve Devlet Konseyinin 12 Nisan 1912 tarihli ile 3322 sayılı Kararıyla bu konu hakkında karar verilmiştir.

Heyet, Mahkemenin bu konudaki kararını saygı duyarak ve hemfikir olarak bu konuda karar vermeye yetkili olmadığını ve bu yüzden arsanın ücretsiz 50 yıllığına kullanmaya verebileceğini bildirmektedir. Bu yüzden şu karar alınmıştır:

Üsküp'te Ordu Evinin inşaa edilmesi için söz konusu arsa 50 yıllığına ücretsiz kullanılmaya verilmektedir. Bu arsada mezarlık ve Burmalı Cami bulunuyordu. Belediye Kanunu gereğince ise daha sonraları bu arasa hediye olarak verilebilir. Bu kararla Üçüncü Ordu Bölgesi komutanı da haberdar edilmelidir.

Sekreter

Miodrag Dimitrijeviç, İmza

Başkan

Nik. St. Sapunciç, imza

Belediye azaları:

Drag. Obradoviç, Vera Milovanoviç, Nikola Lazareviç, Tr. Çukiç, Gliša Elezoviç, Tırpe Nedelkoviç, Çiro Rizoviç, Zlatan Desiç, Eliezer Navaro, Vasa Stoyanoviç, Duşan Yere miç, Milutin Rizniç Yordan Popoviç, Haim Ancel, imzalar.

02.03.1925 yılında 6058 sayısıyla sunulmuş ve 4134 sayısı altında kaydedilmiştir.

31 Temmuz 1930

Sekreter, imza

Başkan, imza

Üsküp Kent Meclisi Heyetinin 1 Mart 1923 yılında düzenlenen olağanüstü oturumundan

T U T A N A K

Katılan azaların aşağıda imzaları vardır.

Sayı 3980

Sayın Ordu ve Bahriye Bakanı, 1675 sayılı belgesiyle Üçüncü Ordu Bölge Komutanı Üsküp'te Ordu Evi inşaatının başlaması için ihalenin açıldığını haberdar etmiştir. Devamla en kısa sürede Burmalı Cami'nin bulunduğu yerdeki arsanın üzerinde bu bina inşaatı için kararın temin edilmesi gerektiğini bildirmekteyim. Bu arsa bundan önce Üsküp Belediyesince kamulaştırılmıştır. Bu şekilde binanın hemen ve zamanında inşaatı başlayacaktır.

Bu yüzden belediye mahkemesi şu kaniya varmıştır: Üsküp Belediyesi bu binanın inşa edilmesi için sözü edilen arsayı sağlamalıdır. Bu yüzden Belediyeler Yasasının 97. maddesi gereğince şu kararı almıştır: Üsküp'te Ordu Evi'nin inşa edilmesi için, Burmalı Cami ve cami mezarlıklarının bulundukları arsa 1580,80 metre kare olup sınırlarla şöyle belirtilmiştir: Veliaht Aleksandar caddesine kadar 61,57 metre, Kral Petre caddesine kadar 23,78 metre Kruşevačka caddesine kadar 60,27 metre. Bu sırada belediye heyeti Devlet Konseyinin 12 Nisan 1912 tarihli ile 3322 sayılı kararı ve Belediyeler Yasasının 86 maddesinin 14 fıkrasıyla ilgili yetkili heyet olarak kesin karar almaktadır. Bu maddede gayrimenkullerin başkalarına verilmesi ve hediye edilmelerinden söz edilmektedir.

Heyet mahkeme kararını tamamen onaylayarak ve bu kararla hemfikir olarak bu arsanın verilmesini de onaylamaktadır.

Heyetin bu arsanın kesinlikle verilmesi ya da hediye edilmesi konusunda yetkili olmadığından ötürü günümüzde geçerli olan yasalara uygun olarak bu arsayı 50 yıllık ücretsiz kullanıma vermektedir. Ondan sonra gelişen olaylara göre arsanın kesin verilmesi konusunda karar vererek Üsküp ordusu ve er büyüklerine minnettarlığını bildirecektir.

Bu yüzden belediye heyeti şu kararı almaktadır:

Üsküp Ordu Evi'nin inşa edilmesi için bu arsayı 50 yılına kullanmaya vermektedir. Bu arsada önceden Burmalı Cami ve cami mezarlığı bulunmaktaymış. Bu sırada Belediyeler Yasası gereğince imkânlar sağlanınca bu arsa kesinlikle belediye hediyesi olarak verilecektir. Bu karar belgesiyle Üçüncü Ordu Bölge Komutanı haberdar edilmeli ve bundan sonra arsanın teslim edilmesi için gereken işlemler yapılmalıdır.

Sekreter

Miodrag Dimitriyeviç, İmza

Başkan

Nik. St. Sapunciç, İmza

HEYET ÜYELERİ:

Drag. Obradoviç, Bora Milovanoviç, Nik. Lazareviç, Tr. Çukiç, Glişa Elezoviç, Tirpe Nedelkoviç, Çira Rizoviç, Zlatan Desiç, Eliezer Navaro, Vasa Stoyanoviç, Vlada Apostoloviç, Lazar Stoyanoviç, Duşan Yeremiç, Milutin Rizniç, Yordan Popoviç ve Haim Ancel, imzalar.

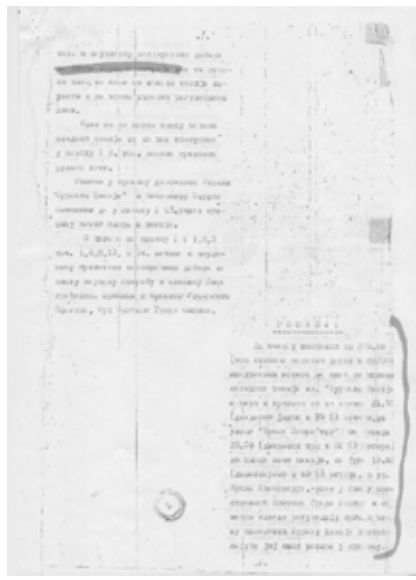
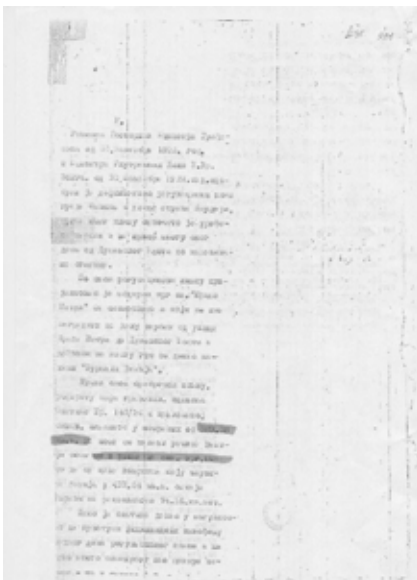
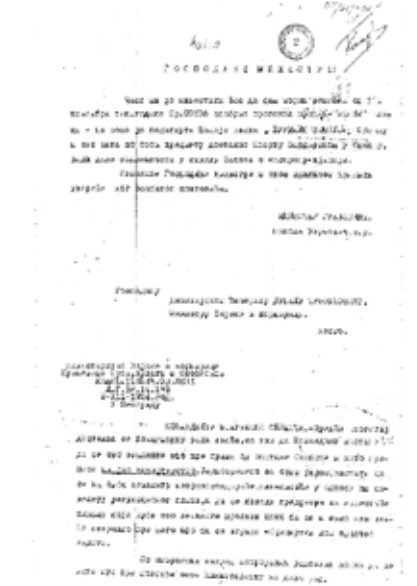
Onaya sunulduğu tarih: 02.03.1925, sayı 6058

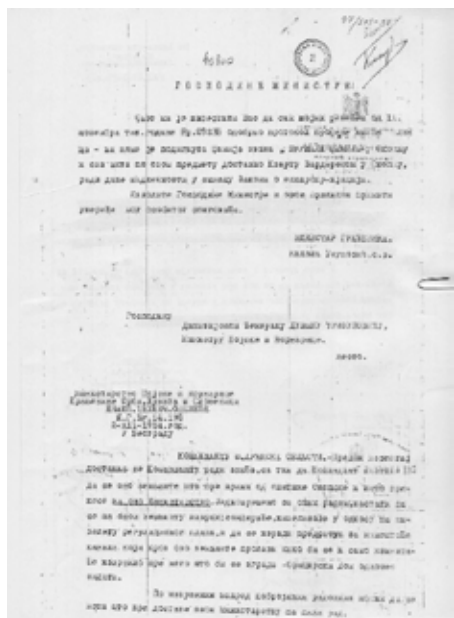
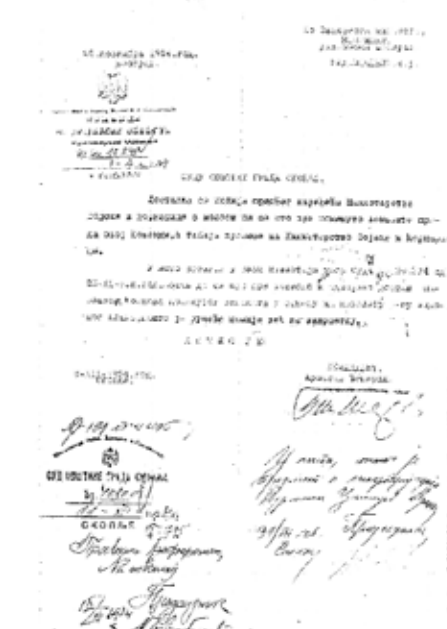
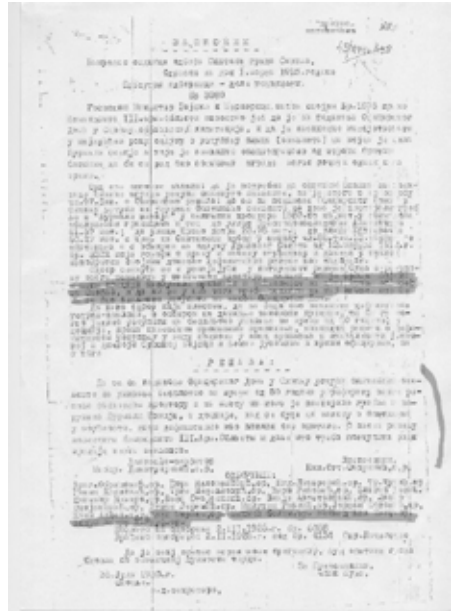
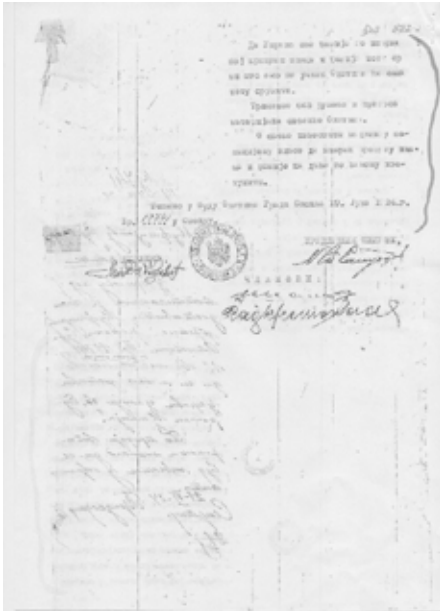
Onaylı iade edilmiş: 02.02.1925 sayı 4134 Belediye Heyeti

Üsküp Belediye Mahkemesi resmi olarak bu belgenin aslına uygun olduğunu iddia etmektedir.

24 Temmuz 1930 yılı
Üsküp, sekreter, imza

Mahkeme başkanı adına, mahkeme üyesi



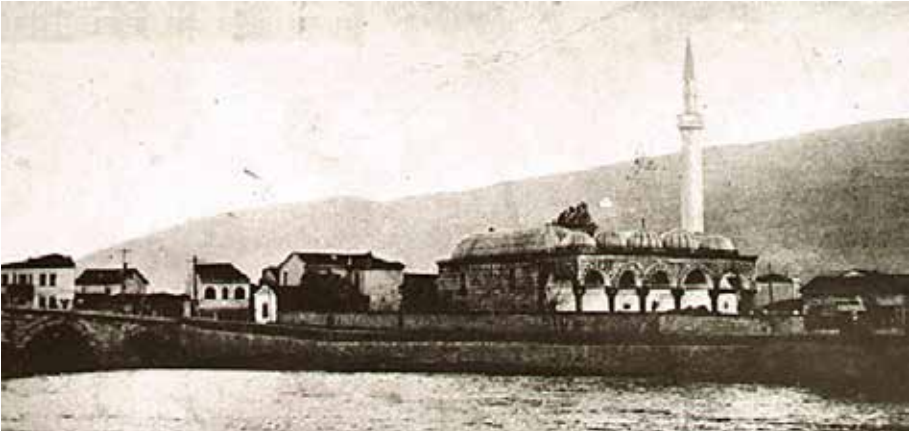




Burmalı Camii'si



Burmalı Camii'nin kitabesi ve transkripi



Burmalı Camii



Burmali Camii



Burmali Cami mekanının şimdiki durumu





Para, İktidar ve İncil: Amerika, Osmanlı ve Balkanlar

Emrah ŞAHİN

Center for European Studies, University of Florida, Florida, ABD

Özet

Ellen Maria Stone, Makendonya kırsalında bir ihtilâlcî komita çetesinin elinde Eylül 1901'den Şubat 1902'ye kadar tutsak kalmıştır. Salıverilmesi karşılığında önce 25.000 Osmanlı altın parası fidye istenmiş sonra da yaklaşık yarısı bir bedelle özgürlüğüne kavuşmuştur. “Stone Hanım Hâdisesi” Amerika Birleşik Devletleri’nin ilk modern rehine krizidir. Hâdisi, Osmanlı iktidârına uzaklaşan ve yabancılaşan Balkan coğrafyasında, Amerikalı misyonerlerin teşîs ettiği dinî mevcûdiyeti ve onların akabinde neşet eden Amerika dış politikasını temsil eder. Aynı zamanda muhâtap devlet ve bireylerin muhtelif ciddiyet ve hassâsiyetini de tasvîr eder. Bu çalışma, rehinenin hakkında ve etrafında cereyân eden gelişmeleri tetkik etmek sûretiyle Osmanlı ve Balkanlarda teşekkül eden Amerika dış politikasının târihini ve istikâmetini îzâh der.

Money, Power and the Bible: America, the Ottoman Empire and the Balkans

Summary

In September 1901, the Balkans, the members of Macedonian Revolutionary Committee kidnapped an American missionary named, Ellen Maria Stone. They claimed 110,000 dollars as her ransom and settled for 72,500 dollars instead. The United States encountered its first modern hostage crisis with this incident, later known as “Miss Stone Affair.” The incident embodies America’s century-old religious involvement and nascent diplomacy in the region – an area where most of the local nations alienated and distanced themselves from the Ottoman central power throughout the nineteenth century. It also charts various concerns and sensibilities the involved states and individuals adopted around the subject. This article explores how and why this incident unfolded in transnational and regional context, and explains the formative origins of American foreign policy toward the Ottoman Empire and the Balkan Peninsula.

Giriş

Ellen Maria Stone, Amerika Birleşik Devletleri'nin New England yöresindeki Massachusetts Eyâleti'nde yaşayan saygın ve zengin bir ailenin kızıydı. Edebiyat eğitimi aldıktan sonra öğretmenlik yaptı ve yöredeki Protestan cemaatlerin müşterek gazetesi *Kongregasyonalist*'te çocuk eğitimi ve misyonerlik üzerine yazılar yayınladı. Otuziki yaşındayken, bağlı bulunduğu kilisenin papazı ona “mukaddes bir vazife” tevdi etti. Bu vazife, Balkanlar'a hicret ederek oradaki insanları doğru yola erdirmektir. Yirmi yılı aşkın bir süre Sofya'nın Samokov kasabasında çalıştı: Pazar Dersleri ve vaazlar verdi, hanımlara İncil Sohbetleri yaptı ve yatılı okulda kız öğrencilere rehberlik etti. Fakat 3 Eylül 1901'de bu hizmetler duracak ve Stone için gerçek bir kâbus başlayacaktı. O gün Stone ve talebeleri, üç haftalık İncil okuma kampını tamamlamış, Rusçuk'taki Evanjelik Kilisesi'nden Cumâ-i Bâlâ'daki evlerine doğru yola çıkmışlardı. Makedon İhtilâlcı Komitesi'ne mensup yirmi kişilik bir eşkiyâ çetesi, kâfileyi pusuya düşürüp Stone'yi Katerina Tsilka isimli talebesiyle birlikte rehin aldı. Komitanın hedefi, fidye olarak ihtilâlcilerle hareketi destek sağlamak ve Osmanlı Devleti'ndeki karışıklığı ifşâ ederek kamuoyunun dikkatini Makedonya'ya çekmektir. Çete, 25.000 Osmanlı altın lirası karşılığında rehinelere ancak serbest bırakacağını ilân etti.¹

“Stone Hanım Hâdisesi,” Amerika'nın ilk modern rehine krizidir; aynı zamanda Balkanlara odaklanan muhtelif hassâsiyeti ve Amerika-Osmanlı ilişkilerinin gelişimini temsil ve tasvir eder. Bu makale, Stone hâdisesine işaret ederek Amerika'nın Osmanlı ve Balkan diplomasisinin arkaplanını ve istikâmetini izah eder.²

Bazı eserler, Amerikan dış politikasının, en erken Birinci Dünya Savaşı sonrasında kesin bir şekil ve hacim kazandığı kanâatindedir. Bu kanâate göre özellikle 1940 yılından önce Amerikalı önderler, yurtiçindeki ve muhîtteki mevzûatla meşgûl olup devletin inkişâfı için “takdîr-i ilâhî” ve kolluk kuvvetlerine itimât etmiştir. En azından ticarî ve dinî meseleler husûsunda böyle bir kanaât, hakîkaten

1 Yazarın adresi: Center for European Studies, University of Florida, 3343 Turlington Hall, Gainesville, Florida, ABD; emrahshahin@ufl.edu. Destek, seminer ve tavsiyeleriyle bu araştırmaya katkıda bulunan Alara Doğankaya, Alice Freifeld, Ariel Salzmänn, Çağlar Doğuer, Gonda Van Steen, Greg Mason, Haldun Yalçınkaya, Halil İnalçık, Haluk Karadağ, Jason Opal, Justin McCarthy, Kemal Karpat, Malek Abisaab, Mathew Jacobs, Michelle Campos, Standford Shaw (ö. 2006), Timothy Roberts ve Üner Turgay'a özel teşekkürler.

Julia W. Howe, ve ark. ed., *Sketches of Representative Women of New England*, Boston, New England Historical Publications, 1904, ss. 459-63; *Ya. Hus.* 424/41, 14 Şevval 1319 (24 Ocak 1902); “Abduction by Brigands, Ransom, and Release of Miss Ellen M. Stone, an American Missionary,” içinde, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States*, Washington, Government Printing Office, 1903, ss. 997-1023, özellikle s. 1017.

2 William E. Curtis, *The Turk and His Lost Provinces*, New York, Fleming H. Revell, 1903, ss. 217-42; “Captured by Brigands,” *Houston Daily Post*, 7 September 1901, s. 3; ayrıca bkz. Teresa Carpenter, *The Miss Stone Affair: America's First Modern Hostage Crisis*, New York, Simon and Schuster, 2003; benzer siyasi nedenlerle 4 Kasım 1979'da, öğrenci ve militan gruplarının 66 Amerika vatandaşını tutsak aldığı İran Rehine Krizi hakkında, David R. Farber, *Taken Hostage: the Iran Hostage Crisis and America's First Encounter with Radical Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2005, ss. 102-36.

dar ve sığdır. Gerçekte Amerikan politikası, teâmülleri 18. yüzyıla uzanan dört köklü gelenekten neşet eder: 1) Alexander Hamilton felsefesinden ilhâmla, yurttta refâh ve dünyada istikrâr gâyesiyle merkezî hükümet ve büyük tüccârlar arasında kapsamlı ve sürekli bir ittifak isteyen “faydacılar”; 2) Thomas Jefferson’un etki- siyle ve faydacıların aksine, istikrârlı bir dünya düzenine çabalamak yerine yurti- çinde sâbit kalmayı arzulayan “muhâfazakârlar”; 3) Andrew Jackson siyâsetinden hareketle, şayet mesele yurttta ve dışarıda vatandaşın refâhı ise, liderlerin harp, buhrân, tevettür, vb. ahvâlden kaçınmasını ve fakat nefesine taârruz ve hakkı- na tecâvüz edilmesi halinde misliyle karşılık vermeyi düstûr edinen “meşrû müdafâcılar”; ve 4) Evanjelik Hristiyan îtikâdının, barışın ve hukûkun egemen- liğine dayanan bir düzenin tesîsi için türlü mücadeleye girişmeyi; bunun maddî/ manevî görev ve ödül olduğuna inanan “mefkûreciler” (yâhut sonradan Woodrow Wilson’un tahkîm edeceği ilkeleri benimseyen *idealistler*). Ayrıntılı ve mükemmel bir tahlîlde Walter Mead, bu dört geleneğin taraftârlarını, “18. yüzyıldan gü- nümüze kadar Amerika dış siyâsetini ‘biçimlendiren’ âmiller” olarak nitelendirir ve şöyle der: “kadîmde İngiliz İmparatorluğu ve hâlihâzırda Birleşik Devletler, dünyanın muayyen bir köşesindeki güçler dengesiyle alâkadâr olmakla kalmaz, ‘dünya nizâmı’ addettiğimiz düzenin inkişâfıyla da meşgûl olur.” Amerika’nın şâhit ya da zanlı olduğu çoğu olayda bu geleneklerin mutâbakâtı ve muhâlefeti mevcuttur; bu bizce de ilginç ve dikkat çekicidir.³

Amerika’nın Osmanlı Devleti’ne, özellikle Balkanlara yönelen tarihî ilgi ve alâkasını nasıl izâh ederiz? Stone vâkâsında fayda, müdafâ ve mefkûre yanlıla- rı, sert veya yumuşak güç kullanımını, yâni diplomatik bir girişimde bulunmayı arzu etmekteydi. Faydacılar, işadamlarının Osmanlı’yla yürüttüğü kârlı ticâreti düşünüyor; müdafâcılar, rehineye kavuşmak için gerekenin yapılmasını istiyor; ve mefkûreciler barışın, hukûkun ve Evanjelik hareketin tesîs ve temînini şart ko- şuyordu. Olaydan onbir gün sonra Başkanlık Yemini eden Theodore Roosevelt ve personeli için de Osmanlı, Balkanlar ve rehinenin vaziyeti birincil öneme hâizdi. Nihâyet müdafâci ve mefkûreci sâikler, devlet ricâlî yanında kamuoyunda, daha doğrusu vatanperver ve dindâr halk nezdinde de hassâsiyet oluşturunca diploma- tik ciddiyet, azamî bir seviye ve boyut kazandı.⁴

3 “Amerikan Yüzyılı” denilen yirminci yüzyılı tetkik eden kapsamlı bir eser için, Olivier Zunz, *Why the American century?*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; “takdir-i ilâhî”ye göre Amerika’nın kaderi önce Kuzey Amerika’yı, sonra da Osmanlı’yı ve Çin’i medenileştirmek ve Hristiyanlaştırmaktı. Bu önemli popüler, dinî ve siyasî düşünce üzerine bkz., John O’Sullivan, “Annexation,” içinde, *United States Magazine and Democratic Review* 17, Temmuz-Ağustos 1845, ss. 5-10; ayrıca Frederick Merk ve Lois Merk, ed., *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation*, New York, Knopf, 1963; Amerika’nın Orta Doğu diplomasisini 1918’de veya 1940’te başlatan çalışmalardan, Michael B. Oren, *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present*, New York and London, W.W. Norton and Co., 2007, ss. 407-604; ve Matthew Jacobs, *Imagining the Middle East : the building of an American foreign policy, 1918-1967*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011, ss. 187-235; Amerikan diplomasi gelenekleri üzerine, Walter R. Mead, *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World*, New York, Knopf, 2001, ss. xvii, 77-98, 158-62.

4 Evanjelik misyonerlerin, Amerika kamuoyunu Osmanlı aleyhine kıskırtmasına dair Ali Tevfik Paşa’nın Ekim 1898 tarihli lâyhâsına bkz., *Y. Ee.* 136/96, # 1-3, 25 Cemazeyilevvel 1316 (11 Ekim 1898);

Ellen Stone, Evanjelik dâvâya kendisini adanmış, yurtsever, bâkire bir bayandı. Bu sıfatlarıyla komitacıların elinde tutsak düşmesi, Amerika'nın her köşesini –Massachusetts'ten Minnesota'ya, Washington'dan San Fransisco'ya – mânen ve madden galeyana getirdi. Gazeteler, “Vahşi Türklerin Elinde Mahkûm Olan Stone” hikâyesini anlatıyor, “Stone Hâdisesi Avrupa'yı Neden Telaşlandırmıştır?” sorusunu tartışıyor ve “Stone'nin Tahliyesinde Rus İktidarının Yardımı” olabileceğini yazıyordu. *World, New York Journal* ve revaçtaki diğer süreli yayınlar, tekayyuz havasından nemalanmak amacıyla rehineye “yükümlü telif ücreti” ödemeyi ve ona hatıratını basmayı teklif ediyordu. Dahası, art niyetli gazeteci zümresi, “Sam Amca'nın Gazâbı Türkiye Cihetine Döndü” manâsında sansasyonel haber yaparak okuyucularını tahrik ediyor; felâket tellâllığı yapan bir kesim de, rehinenin kılına zarar gelirse Amerika'nın donanmasını Çanakkale Boğazı'na sevk etmekten çekinmeyeceğini temîn ediyordu. Donanmanın boğaza yanaşması olasılığı gerçekten vardı: “Albany,” “Buffalo,” “Chicago,” “Dixie” ve “Nashville” gibi muazzam ve mücehhez zırhlılar, o sırada Akdeniz'de seyrediyordu; emir alırlarsa da İstanbul'a doğru dümen kıvrımları gâyet mümkündü.⁵

Elbette sert güç kullanılabiliirdi ama Başkan Roosevelt ve Stone'nin ailesi, meselenin vehâmetine odaklanarak daha temkinli bir tavır sergilemeyi tercih etmiştir. Aile, rehinenin can güvenliğinden endişe ettiği için askerî bir müdâhaleyi istemezken, faydacı geleneği benimseyen Roosevelt, 1802'den itibaren tırmanışa geçen Osmanlı ticâretini önemseyen için böyle bir müdâhaleye sıcak bakmamıştır. Aslında 19. yüzyıl boyunca bu denli ticarî kaygılar, faydacı ve mefkûreci fikirlerin munâkaşa ya da mutâbakat zemini olmuş, Amerikan dış siyasetinde derin bir tesîr bırakmıştır. Meselâ Ocak 1824'te, Kentucky Senatörü meşhur hatip Henry Clay, Yunan istiklâlî lehinde Temsilciler Meclisi'ne verdiği nutukta, faydacı hiziplerin Osmanlı'ya taraf olmasını kınamış ve mebuslara şöylece yakınmıştır: “Hissiyâtımızı sineye çekmek ve beşeriyetimizi târihe defnetmek için, menfûr bir incir ve afyon irsâliyesini yedimize tutuşturanlar! Efendiler, heyhât, rûhunu zâyî iden insan âlemlere nâil olsa, bunun ne kıymeti vardır.” Bazılarının tepkisini çekmesine rağmen bu hitâp, Osmanlı ticâretini tanıması ve bu ticâreti Yunan bağımsızlığı karşısında bir engel olarak tanımlaması dolayısıyla siyasî ve bölgesel dinamikleri açıklayan net bir ifâdedir.⁶

onsekizinci yüzyıldan beridir Osmanlı, Türk, ve İslam üzerine Amerika'da kabul gören algı ve önyargılar hakkında, Justin McCarthy, *The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2010, ss. 9-18, 158-64; Roosevelt Cumhuriyetçi bir başkandı (1901-1909); Amerika'nın mûcizevî yükselişini konu alan altı ciltlik entresan ve detaylı bir eserin de yazarıydı, Theodore Roosevelt, *The Winning of the West*, VI Cilt, New York, Current Literature Publications, 1905.

5 “American Women in the Hands of Lawless Turks,” *Houston Daily Post*, 29 Eylül 1901, s. 1; “Why the Stone Case Worries Europe,” *Bisbee Daily Review*, 19 Ocak 1902, s. 2; “Russian Authorities Aiding in the Rescue of Miss Stone,” *San Francisco Call*, 22 Ekim 1901, s. 5; “To Secure Miss Stone's Release,” *Salt Lake Herald*, 4 Ekim 1901, s. 1; Teresa Carpenter, *The Miss Stone Affair*, ss. 44, 165-86; Osmanlı Hükûmeti'nin Amerika'da yayınlanan Osmanlı haberleri ve Amerika Senatosu'ndaki donanma tartışmaları için bkz., *Ya. Hus.* 323/128, # 1-5, 12 Şevval 1312 (8 Nisan 1895); *Ya. Hus.* 324/95, # 2, 21 Şevval 1312 (17 Nisan 1895); *Ya. Hus.* 326/62, 5 Zilkade 1312 (30 Nisan 1895); *Ya. Hus.* 326/83, 6 Zilkade 1312 (1 Mayıs 1895); *Ya. Hus.* 389/57, # 1-2, 11 Cemazeyilevvel 1316 (27 Eylül 1898).

6 Clay'in ifâdesine sadık kalarak nutkunu çağdaş Türkçe'ye tercüme ettik; orijinal metin için bkz., Calvin Colton, ed., *The Works of Henry Clay: Comprising His Life, Correspondence and Speeches*, New York ve

1900 yılı îtibârıyla Amerika-Osmanlı ticâretinin hacmi, 8.321.249 dolara ulaşmıştır. Roosevelt'in selefleri (meselâ faydacılık ve mefkûreciliği kabulleyen Başkan William McKinley, 1897-1901), bu ticârî hareketliliğe erişmek için yeni mecrâ ve mercîler aramıştı. Oscar Straus, İstanbul'daki Amerika Ortaelçisi mevkîsinin tam-elçilik konumuna terfî etmesi ve Osmanlı pazarına tam-nüfûz edilmesi için Devlet-i Aliyye ile temâsa geçmişti. 1899'da Washington'a bu mevzûda şöyle seslendi, "Müteşebbis Amerikan hânelerinin işbu pazarı tetkik edip vekîlleri vâsıtasıyla burada temsilcilikler tesis etmeleri durumunda, pek kısa bir zaman zarfında, randımanlı ve muzam sayıda emtiâ ve mamûlâtı ihtivâ eden mu'azzam bir ticârete kavuşacaklarına dair kanâatim tamdır." Ertesi yıla ait bir konsolos raporu da İzmir, İstanbul ve Selanik'e teslimâtı yapılan başlıca Amerikan ürünlerini şu şekilde sıraladı: pompa, fonografik ürünler, deri, lastik çizmeler ve ayakkabılar, muhtelif hırdavat, pamuklu kumaş, kap kacak, lamba ürünleri, ahşap ürünleri, değirmen makineleri, pamuklu kayışlar, orak makineleri, tabure ve daha başka mobilyalar, saatler, demir karyolalar, boyalar, hayvansal yağ ve margarin, yerel ürünler, un ve yaklaşık 6.000 fıçı tel çivi. Bu rapora göre "mâlum odur ki, daha birçok madde, münâsip şekilde tanıtılmaları hâlinde, aynı derecede şöhret kazanacaktır."⁷

Osmanlı Devleti, Amerika'ya geniş bir Pazar takdîm etmişse, Amerika da Osmanlı Devleti'ne değerli bir müttefik ve müşteri vâdetmiştir. Üner Turgay'ın tespîtine göre Osmanlı-Amerika ticâretinde Osmanlı, hemen her bütçe yılını kendi lehinde bir bilançoyla kapatmıştır. Üstelik "kuvvetler dengesi" siyâsetinin zaâafiyeti, Avrupa devletleriyle girilen savaşlar, Anadolu ve Balkanlarda süregelen siyâsî kargaşa ortamında Amerika, 1830 yılında imzaladığı anlaşma sâyesinde, Osmanlı iktidârı nazarında "övgüye en mazhâr devlet" mevkîsine yükseldi. Bu dönemde Amerikan gemi yapımcısı Henry Eckford, 1827'de Navarin'de tahrîp edilen donanmayı yeniden inşâ etmekle görevlendirildi. Amerika'nın imkânı ve kuvveti, başka vesîlerle de saltanata mâlûm oldu. Fenerli diplomat Aristarki ailesinden Grigor, Aralık 1878'de Amerika'yı resmeden bir lâyhâyı saraya takdîm etmişti. Bu devirde Osmanlı iktidârının Amerika'ya verdiği kıymete bakılırsa, Sultan II. Abdülhamid ve İstanbul bürokratları, Grigor'un lâyhâsını okurken muâsır Amerika'yı kadîm Osmanlı'ya benzetmiş olmalıydı. Hattâ Abdurrahim Efendi'nin 1893 târihinde Arapça ve Osmanlıca lisânında çoklu baskı yapan *Amerika'da İslâmiyet* adlı seyahatnâmesi, Amerikalıların fitraten zâten Müslümân olduğunu iddia etmiş, onların er-geç İslam ile şerefleleneceğine dâir kehânette bile bulunmuştu. Lâyhâyı, seyahatnâmelere ve Osmanlı'nın Amerika'ya teveccüh

London, G.P. Putnam's Sons, 1904, Cilt IV, ss. 246-48; mecliste kutuplaşan Yunan lobisi ve muhalefet üzerine, James A. Field, *America and the Mediterranean World, 1776-1882*, Princeton, University Press, 1969, ss. 125-26.

7 Konsolos raporları ve yukarıdaki atf için bkz., Üner A. Turgay, "Ottoman-American Trade during the Nineteenth Century," *Journal of Ottoman Studies*, 3, 1982, ss. 189-246; Oscar Straus'un İstanbul ve iş hayatı üzerine, Oscar S. Straus, *Under Four Administrations: From Cleveland to Taft*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1922, özellikle "Sanayi Diplomasisi," ss. 194-206.

ve takdîrine bakılırsa, Osmanlı erkânı açısından Amerika, fizikî ve askerî açıdan kuvvetli, Avrupa'nın sömürgeci siyâsetinden uzak ve kendi işinde-gücünde bir devlettir.⁸

Sitâyişi bozan asıl unsur, Evangelik misyonerlerin Osmanlı eyâletlerindeki faâl ve mücâdelecî edâsıydı. Boston merkezli Amerikan Bord Cemiyeti'nin idarecileri, 1830'lu yıllarda "Avrupa Türkiyesi, Batı Türkiye ve Doğu Türkiye" olarak Osmanlı coğrafyasını üç bölgeye ayırmıştı. Bu dönemden itibaren New England yöresinin yetenekli-macerâcî-mefkûrecî yüzlerce gencini, Osmanlı milletlerini medenîleştirmek, eğitmek ve Protestanlaştırmak için seferber ettiler. Cemiyetin Balkanlardaki hedef kitlesi Ortodoks halktı. Stone de kaçırılmadan önce Avrupa Türkiyesi bölgesinde, yâni Osmanlı'nın Balkan eyâletlerinde hizmet eden bir Amerikan Bord mensûbuymuştu. Amerika'nın ehemmiyeti, komitacı tehlikesi ve Osmanlı'nın daimî âsâyîş hassâsiyeti doğrultusunda Stone olayı, ivedi çözülmesi gereken bir meseleydi.⁹

Bord yöneticileri ve Stone'nin ailesi, 110.000 dolara karşılık gelen 25.000 Osmanlı altını fidye olarak ödemeye güçleri yetmeyeceğinden dolayı bu yüklü meblâğı, meseleyle alakadar olan ulusal gazetelere ve kilise cemaatlerine havâle etmişti. Teşvikleriyle kurulan "Fevkalâde Fidyeye Tahsisâtı," bir ay geçmeden 17.808 dolar bağış toplasa da bu bağışlar, rehineyi kurtarmaya yetmiyordu. Bu sırada Roosevelt, Başkanlık Ofisi'nde "meşum vâkâ"ya dair yüzlerce mektupla muhâtap oluyor, vatandaşların yurttaş-rehineye sahip çıkmasına hak veriyordu. Stone'nin güvenliğini sağlamak hususunda da yardımcısı John Hay'e "hiç zaman kaybetme"mesini salık veriyor, hattâ yetkili kurum ve şahısların rehineyi tutsak alan eşkiyâ takımıyla uzlaşmasını tembihliyordu.¹⁰

Başkanın isteğini emir telakkî edenlerden birisi, İstanbul'daki Amerika Başkonsolosu Charles Dickinson'du. Dickinson, ileride Associated Press'e dönüşecek olan New Yorklu medya grubunun başındaydı; ayrıca da "faydacı" geleneğin bir taraftarı olarak Osmanlı'yı tanıyan, Anadolu ve Balkanlar'da girişimlerde bulu-

8 Üner A. Turgay, *a.g.m.*, ss. 189-246; Emrah Şahin, "Bir Seyahatnamenin Işığında Amerika ve İttihad-ı İslam: Mirza Abdurrahim Efendi'nin Amerika'da İslamiyeti," *Klavuz*, 48, Nisan 2008, ss. 97-103; Osmanlı-Amerika siyasi ve kültürel etkileşimleri hakkında ayrıca, *a.g.y.*, "Sultan's America, Lessons From Ottoman Encounters with United States," *Journal of American Studies of Turkey*, 39, 2014, ss. 55-76.

9 Osmanlı sosyal düzeninin Balkanlardaki izleri, hükümetin Amerikan Bord misyonerlerine dair görüşleri ve yetkililerin misyonerlerle mücadeleleri üzerine bkz., Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Leiden, Brill, 2002, ss. 473-571, 611-46; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London ve New York, I.B. Tauris, 1998, ss. 112-34; Emrah Şahin, *Faithful Encounters: Imperial State, American Missionaries, and Public Order in the Ottoman Empire*, Montreal, McGill-Queen's University Press, (yayın aşamasında); ve Barbara Reeves-Ellington, *Domestic Frontiers: Gender, Reform, and American Interventions in the Ottoman Balkans and the Near East*, Amherst ve Boston, University of Massachusetts Press, 2013, ss. 50-77, 140-65.

10 "Large Donations for Miss Stone's Ransom: Kidnapped Missionary's Family among the Contributors," *New York Times*, 6 Ekim 1901 Özel Sayısı, s. 1; "17.808 dollars for Stone Ransom Money to Save Her Life," *The World*, 5 Ekim 1901 Akşam Baskısı, s. 1; "Roosevelt Hopes to Get Respite for Miss Stone," *The World*, 7 Ekim 1901 Akşam Baskısı, s. 1; "Brigands Give up Miss Stone," *Suburban Citizen*, 22 Şubat 1902, s. 1; William E. Curtis, *a.g.e.*, ss. 217-42; Walter R. Mead, *a.g.e.*, ss. 124-5.

nan tecrübeli bir işadımıydı. İstanbul'daki vazifesini Fransızca'ya ve diplomatik üslûba hâkim olmadan elde edebilmişti. 1898 yılında konsolos vasfıyla Galata'daki sefârethânenen içeriye adım attığında, herkese hırslı bir mizâcı olmadığını, tek derdinin Amerika'nın kalkınması olduğunu söylemişti. Stone krizi patlak verdiği zaman, ticaret odaklı meşgalesine millî ve dinî hassâsiyetleri de ilâve ederek aslî vazifesini yeniden târif etti ve Sofya, İstanbul ve Washington arasında bir mekîk diplomasisine başladı.¹¹

Rehine krizinin 1901 yılında ve Balkanlarda gerçekleşmesi bir tesâdüf değildir. Yirminci yüzyılın eşiğinde, Avrupa'nın fikir akımları ve Osmanlı'nın askerî mağlûbiyetleri neticesinde Boşnak, Eflak, Boğdan, Sırp, Yunan ve Bulgar halkları, Osmanlı iktidârına ve geçmişine hasmâne bir tutum sergileyerek özerk ya da bağımsız devletler inşâ etmekteydi. Makedon İhtilâlcî Komitası, Avrupa'nın Balkanlar'daki diğer halkların dönüşüm sürecinde Osmanlı aleyhine arka çıktığına tanık olmaktaydı. Balkanlar'da geriye kalan Osmanlı topraklarında karmaşanın hâkim olduğunu göstermek ve davalarını ilân etmek için Stone'yi dağa kaldırmak yanıltı ama mantıklı bir tercihti. Bu sâyede, komitaya yardımda isteksiz davranan Amerikalı misyonerleri cezâlandırmak ve onlara bir gözdağı vermek de mümkündü. Misyonerler, Osmanlı iktidârını hâz etmemişler ve lâkin dâvâlarına maddî/manevî destek ümidiyle kapılarını aşındıran komitacıardan da nefret etmiştir. Daha iki sene öncesinde, 1899'da, Samokof Sıbyan Okulu öğretmenlerinin “mukaddes dâvâ”larına itâat etmesini emreden komitacılar, James Clarke'yi ölümle tehdit etmiş, Bulgaristan polisine bu olayı ihbar edince de onun hangarını ateşe vermişlerdi.¹²

Rehine müzâkerelerinin evsahibi Sofya'ydı. Sofya, 1900'lerin başında Osmanlı manzarasından uzaklaşmak sûretiyle kabuk değiştirmeye namzet, mütevâzı bir Bulgar kasabasıydı. Görünürde: merkezde Fransız stili bir Kraliyet Sarayı, taş kaldırımlar, yeni ve modern tramvaylar, kısmen ışılandırılmış muntazam sokaklar; iç kesimlerinde hâlen hâkim olan kırsal bir atmosfer. Siyâseten – mekânsal değişimle eşzamanlı olarak – durağan bir muhîtin göbeğinde verimli ve harâretli bir tartışma ortamı vardı. İstanbul'da Amerikan Bord tasarrufundaki Robert Koleji'nden mezun olup Sofya'ya yerleşen onlarca Bulgar öğrenci, idarî ve sosyal bir dönüşüme önderlik ediyordu: monarşi lağvedilip yerine halkoyuyla seçilen bir meclis kuruldu, din ve ifâde özgürlüğü ilân edildi. Osmanlı'dan özerkliğiyle, Amerikan stili demokrasisiyle ve Çarlık Rusyası'na meyliyle Sofya'nın, Stone Hâdisesi'nin etkisini aksettiren dinamik bir görüntüsü vardı. Aynı anda Make-

11 Charles Dickinson'un diplomatik girişimleri ve yazışmaları için, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States*, 2 Aralık 1902, ss. 997-1023.

12 Samokov olayına dair bkz., Teresa Carpenter, *a.g.e.*, s. 49; Balkan târihi ve gelişimi üzerine orijinal eserler için, Tom Gallaher, *Outcast Europe: The Balkans, 1789-1989, From the Ottomans to Milosevic*, London ve New York, Routledge, 2001, özellikle ss. 1-126; Dennis P. Hupchick, *The Balkans from Constantinople to Communism*, New York, Palgrave, 2001, ss. 189-402; Hannes Grandits, ve ark., ed., *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation Building*, London ve New York, I.B. Taurius, 2011, ss. 110-54.

don İhtilâlcilerin harekât merkeziydi; komitanın lideri Teğmen Boris Sarafov bu kasabada faâliyet göstermekteydi.¹³

Osmanlı Hükümeti, komitacılar Stone'yi rehine alır almaz Sofya ve Washington'la temâsa geçip olaydan İstanbul'un mesûl olmadığını açıkladı. Hâlihazırda yürürlükteki olan Ticâret ve Seyr-ü Sefâin Muâhedeşi gereğince Amerikan vatandaşlarının emniyeti, "mutlak adâlet" hükmüyle temîn edilecekti. Ancak bu anlayışın nesnesi, misyoner vatandaşlar değildi, tüccâr tebâyı. 7 Mayıs 1830'da Akdeniz'de dolaşan Cezayirli ve Tunuslu korsanların, Amerika bandralı gemilerin sahiplerini ve mallarını fidye beklentisiyle hapsedmelerine cevâben, faydacı Başkan Andrew Jackson'un talebiyle Sultan II. Mahmud'un imzâladığı anlaşmanın Dördüncü Maddesi, "Devlet-i Aliyye tebâ ve reâyasıyla Amerika Devleti tebâsı beyninde" bilhassa "beşyüz kuruştan ziyâdeye reside olan davâları Âsitâne'ye havâle" etmişti. Dolayısıyla "Amerika tebâsı kendi hâlinde ticâretleriyle meşgûl olup bir gûne töhmet ve kabâhatleri mütehakkık olmadıkça bilâ-müceb dahl ve taârruz" olunmayacaklardı. 1862 Anlaşması'nın Birinci Maddesi de, mevcut şartları onaylanmış ve "itâ olunmuş olan kâffe-i hukûk ve imtiyâzât ve muâfiyât," yeni anlaşma ile "bilâ-istisnâ hâlen ve istikbâlen tasdik" edilmişti.¹⁴

Anlaşmaların tüccâr hâricinde hiçbir Amerikalı zümreden bahsetmemesine rağmen misyonerler, 1923 Temmuz'una kadar yürürlükte kalacak bu hukûki koşullara dayanarak, Stone olayı ve diğer meselelerde İstanbul yetkililerinin mükellef olduğunu, bu yüzden de yaşadıkları sıkıntıları onların çözmesi ve tazmîn etmesi gerektiğini iddiâ ediyorlardı. 1893 tarihli *Türkiye'deki Amerikan Misyonerlerinin Muahede Hakları* eserinde Bord yazarlarından Henry Dwight, "eski Türk kanunu ve uygulamasının verdiği yetkiye dayanarak" cemiyetinin Osmanlı'da "ibâdet etme, okul açma, ve yayıncılık faâliyetinin imtiyâzına sahip" olduklarını belirtiyordu. Bu sebeple Bord nâmına, Osmanlı Hükümeti'nin kendi öz haklarını korumadığını, hattâ tâciz ettiğini savundu. Yaşanan son rehine olayında da yegâne sorumlu, İstanbul'dakilerdi.¹⁵

Osmanlı erkânı, bu suçlamaların farkında olmakla birlikte anlaşmaların sadece diplomat ve tüccâr sınıflarını kapsadığı kanısındaydı. Bu sınırlayıcı târifi, rehine krizi esnasında gündeme getirmelerinin nedeni, Osmanlı Hükümeti'nin mükellefiyet kabul etmesi hâlinde, doğal olarak mâruz kalacağı diplomatik tazyik

13 Teresa Carpenter, *a.g.e.*, ss. 43-64.

14 *Treaties, Conventions, International Acts, Protocols, and Agreements between the United States of America and Other powers*, Cilt II, Washington, Government Printing Office, 1910-38, ss. 1318-41; Lucius E. Thayer, "The Capitulations of the Ottoman Empire and the Question of their Abrogation as it Affects the United States," *American Journal of International Law*, 17, 1923, ss. 207-33; Osmanlı-ABD anlaşmalarının etkisi üzerine fevkalâde bir çalışma, Kemal H. Karpat, "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914," *International Journal of Middle East Studies*, 17, Mayıs 1985, ss. 175-209, özellikle s. 190; beşyüz kuruş üzerindeki dava örnekleri bkz., *A. Mkt. Mhm.* 702/12, # 1-15, 8 Rabiulevvel 1313 (29 Ağustos 1895); *Hr. Şys.* 74/44, # 1-6, 28 Kasım 1896; *Y. Prk. Eja.* 42/57, # 1-6, 29 Zilhicce 1320 (29 Mart 1903).

15 Henry O. Dwight, *Treaty Rights of the American Missionaries in Turkey*, New York, Foreign Missions Library, 1893, s. 2; ayrıca John A. Denovo, *American Interests and Policies in the Middle East, 1900-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1963, ss. 32-3.

ve yaptırımlardı. Sadrazam Mehmet Said Paşa'nın Ocak 1902 tarihinde Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu arz, bu mevzûdaki mütalaâları içeriyordu. Dâhiliye ve Hâriciye nâzırlarıyla hemfikir olan sadrazam, Amerika Başkonsolosu Charles Dickinson'a da, "bizim taraf" diyordu, "Râhibe Hanım" olayında "adem-i mes'ûliyet" üzeredir. Ancak, bu üslûba rağmen, Osmanlı tarafının menfûr vâkâyı oldukça ciddiye aldığı ve âcilen çözmek istediği âşikârdır. Nitekim, sınırları dahilinde ve haricinde Osmanlı'nın bekâsı ve bütünlüğü aleyhinde çalışan komitacılarla ve müstakil eşkiyâ çeteleriyle cedelleşirken Râhibe Hanım olayını da bir âsâyîş meselesi olarak telakkî ettiler. Sultan, sadrazam ve nâzırlar, rehine krizi üzerinde uzunca ve etraflıca teâtide bulunup meseleyi halletmek için imkân ve kaynak sağladılar. Meselâ mülkî ve askerî birimlere fermân salınıp rehine için "hususî bir komite" teşkil edildi. Komite, "kimsenin mahall-i mezkûreye yaklaşmaması" yönünde tâlimât çıkarmak sûretiyle olay yerini tecrît etti ve yakındaki Üçüncü Süvari alayının "seyr-i serî" ile Yunan köyü Strymoniko'ya sevkine karar verdi. Bundan maksat, eşkiyâları köşeye sıkıştırıp Stone'yi teslim almaktı ama komitenin planı, Washington yetkilileri ve Dickinson tarafından reddedilince rafa kaldırılmış ve maksat hâsıl olmamıştır.¹⁶

Amerika'nın ilk modern rehine krizinde Osmanlı Hükümeti'nin sarfettiği gayret, bu krizin bilinmeyen ya da nakledilmeyen kesitidir. Osmanlı târihçileri, Amerika'nın Osmanlı'ya alâkasını "emperyalist" ve "menfaatçi" olarak tanımlamayı tercih etmiştir. Diğer yanda Amerikalı uzmanlar, Amerika'nın Osmanlı'ya nüfûz etmesini "medenî," ticarî ve "hayırsever" bir hareket olarak ele almış, "diğer" ve "başarısız" teşebbüslere kayıtsız kalmış, oldukça dramatik bir şekilde gelişen Stone hikayesini ise mutlu bir sonla bitirmiştir. Örneğin John DeNovo, bu hâdiseyi "misyonerlerin aleyhinde cereyân eden meşum bir taârruz" olarak yorumlamıştır. Amerika'nın siyasî ve dinî târihi üzerine başyapıt olmuş eserinde, hâdisenin bütün boyutlarını betimlerken, Osmanlı'nın ciddiyetini görmezden gelmiştir. Kanaâtimizce Osmanlı Hükümeti'nin, ethnîk ve dinî huzursuzluğun – devrin bürokratlarının deyimiyle "muzır" ve "mufsit" hareketlerin – Anadolu ve Balkan eyâletlerinde isyâna ve kargaşaya yolaçtığı bu dönemde, Amerikalı misyonerlerinin emniyetini bir âsâyîş meselesi telakkî etmesi ehemmiyetli bir noktadır. II. Abdülhamid'in bürokratları, hem misyonerlere karşı ideolojik bir müharebe sürdürmüş hem de bu süreçte halkı misyonerlerden, misyonerleri de eşkiyâdan korumaya gayret etmiştir. Maddî, millî ve manevî açıdan Stone Hâdisesi'ne yaklaşan Başkan Roosevelt, Konsolos Dickinson ve Amerikan Hükümeti'nin, "faydacı," "müdafacı" ve "mefkûreci" gelenekleri uzlaştıarak rehine için "gerekenin yapılması"na çalışması da aynı derecede mühimdir. Amerikalı yetkililer, komitacılarla pazarlık masasına dahî oturmuştur. Genel olarak Osmanlı ve Amerika'nın

16 Paşa'nın Abdülhamid'e arzı, *Ya. Hus.* 424/41, # 1-2; *Dh. Mkt.* 458/21, # 1, 17 Zilhicce 1319 (27 Mart 1902); *Dh. Mkt.* 441/21, # 1-19, 5 Zilhicce 1319 (15 Mart 1902); *Dh. Mkt.* 460/56, # 1-4; 17 Zilhicce 1319 (27 Mart 1902); *Y. Mtv.* 231/147, # 1, 24 Rabiülevvel 1320 (1 Temmuz 1902); *Y. Prk. Tıf.* 6/70, # 1, 7 Zilkade 1319 (15 Şubat 1902); *Y. Prk. Mk.* 11/6, # 2, 25 Cemazeyilahir 1319 (9 Ekim 1901); Stone hakkındaki detaylı ve zengin arşiv vesikâları için bkz., *Hr. Sys.* 56/2, # 1-126, 28 Haziran 1903.

Balkanlarda kesişen hassâsiyeti, Stone Hâdisesi gibi vâkâların incelenmesiyle açıklığa kavuşabilir.¹⁷

Nihayetinde Ellen Stone, 23 Şubat 1902’de 72.500 dolar fidye karşılığında serbest bırakıldı. Bu gelişme, New England yöresindeki ve Amerika genelindeki Hristiyan cemaatlerini coşkulu bir heyecana sevketti. Ellialtı yaşındaki Stone Hanım’la beraber yoldaşı Katherine Tsilka da serbest kaldı. Tsilka hamileydi ve rehineyken doğum yapmıştı. Kalabalıklar bâzen mucizelere inanmak ister: Tsilka’nın herşeye rağmen sağlıklı doğan bebeğine meselâ. Nur topu gibi. Mesakkatli bir bekleyişten sonra beklenen bir müjde. Ve işte o “lütufkâr hediye.” Stone’nin hikayesi, Macarlar ve Bulgarlar arasında da büyük bir yankı uyandırdı. Meselâ Bulgar Prensi Ferninand, Stone’nin Samokov Yatılı Kız Okulu’ndan öğrencisi İvan Kasurov (Kasurov 1900’lerin başında başarılı ve nüfuslu Bulgar bir işkadınıydı) ve Sofya’da iktidâr sahibi Robert Koleji eski mezunları Roosevelt’in danışmanı Alvah Adeo ve Başkonsolos Charles Dickinson ile temâs halindeydi: Stone’nin vaziyetini, komitanın niyetini ve Rusların desteğini müzâkereye katıldılar ve onlar da son gelen müjdeyle rahatladılar.

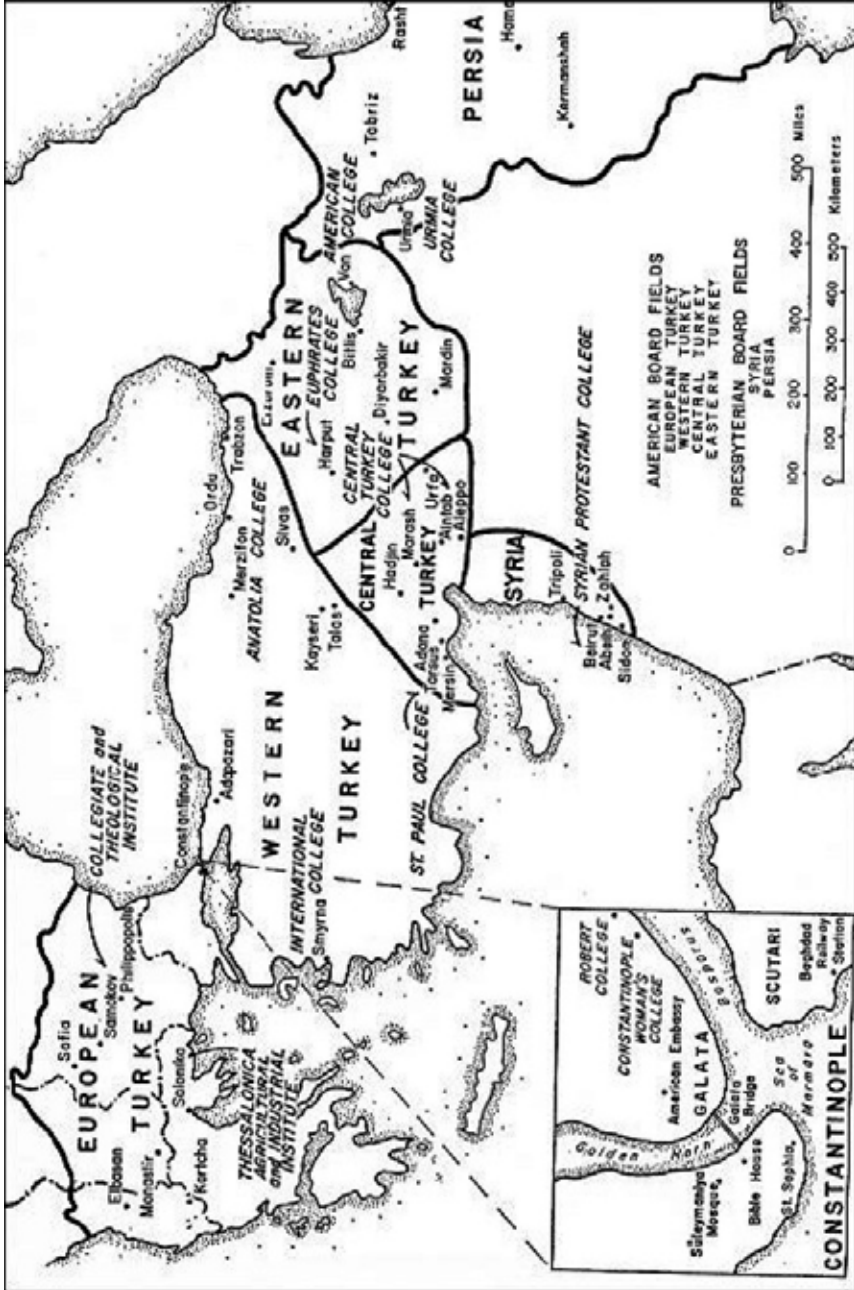
Sonuçta Osmanlı Hükümeti, Amerika’nın faydacı, müdâfacı ve mefkûreci geleneklerine karşılık ciddi bir diplomasi sergilemiş, elçiler aracılığıyla ve tezkîp yayınlarıyla hemen her fırsatta şunları vurgulamıştır: Stone Hâdisesi, merkezî iktidârın tâarruz gördüğü ve zayıfladığı Balkan bölgesinde cereyân etmiştir; olaydan hükümet değil komitacılar (eşkiyâ) sorumludur; ve Devlet-i Aliyye, Amerika tebâsı ve tüccârına daimâ dostane davranmış ve davranacaktır. Lâkin bu minvâlde yürütülen kamu diplomasisi, Amerikan Hükümeti’nin beklentilerine ve Balkanlara yoğunlaşan uluslararası hassâsiyete nazaran sönük kalmış, semere vermemiştir. Stone Hanım ise, kendi lehine Osmanlı Hükümeti’nin sergilediği ciddiyeti ve gayreti, konsolos arkadaşı Dickinson vâsıtasıyla muhtemelen öğrendi. Ama bu konuda sükûneti tercih ederek o dehşetli günleri Protestan sabırla, dost desteğiyle ve “takdîr-i ilâhî” neticesinde aştığını söyledi. Enteresan olan gelişme, vazîfe aşkıyla tutuşan Stone’nin serbest kaldıktan üç yıl sonra yarıda bıraktığı hizmetlere dönmek için İstanbul’a gelmek istemesi ve bunun için Osmanlı Hükümeti’ne resmen başvuruda bulunmasıdır. Osmanlı diyârındaki kimsesiz azınlık çocuklarına yatılı bir okul tesîs etmek niyetindedir. Ancak, Balkanlarda Osmanlı iktidârını madden ve manen zora sokan bu hanımın başvurusu reddedilir. Artık o meşhûrdur; hem faaliyetleri tehlikelidir. Hâriciye Nezâreti, bir başka rehine kriziyle muhâtap olmamak için başvuruyu geri çevirir. Böylece Stone’nin yeni mâcerâsı henüz başlamadan, kağıt üzerinde sona erer.¹⁸

17 DeNovo, *a.g.e.*, 33-4; Emrah Şahin, “American Turkish Relations in Retrospective,” *International Journal of Turkish Studies*, 12, Güz 2006, ss. 195-8; Mustafa Aydın ve Çağrı Erhan, ed., *Turkish-American Relations: Past, Present, and Future*, London ve New York, Routledge, 2004, ss. 3-35; ayrıca Amerika ve Türkiye Cumhuriyetlerinin ulus-devlet inşası üzerine bir karşılaştırma için bkz., Timothy Roberts ve Emrah Şahin, “Construction of National Identities in Early Republics: A Comparison of the American and Turkish Cases,” *The Journal of the Historical Society*, 10, Aralık 2010, ss. 507-31.

18 *Hr. Sys.* 70/19, # 1-5, 5 Temmuz 1905.

Ekler

Amerikan Bord'un Osmanlı misyonları [Joseph L. Grabill, *Protestant Diplomacy*, s. 17]



Ellen Maria Stone [promacedonia.org/bugarash/stone/st1big.jpg]



Kaynakça

Osmanlı Vesikaları

- A. Mkt. Mhm. (*Amedi mektubî mühimme*) 702/12
Dh. Mkt. (*Dâhiliye mektubî*) 441/21; 458/21; 460/56
Hr. Sys. (*Hâriciye siyâsî*) 56/2; 70/19; 74/44
Y. Ee. (*Yıldız esas evrâkı*) 136/96
Y. Mtv. (*Yıldız mütenevvî mârûzât*) 231/147
Y. Prk. Eşa. (*Yıldız perâkende elçilik, şebbenderlik ve ateşemiliterlik*) 42/57
Y. Prk. Mk. (*Yıldız perâkende müfettişlikler ve komiserlikler tahrîrâtı*) 11/6
Y. Prk. Tşf. (*Yıldız perâkende teşrifât-ı umûmiye dâiresi*) 6/70
Ya. Hus. (*Yıldız husûsî*) 323/128; 324/95; 326/62; 326/83; 389/57; 424/41

Amerika Kaynakları

- COLTON, Calvin, ed., *The Works of Henry Clay: Comprising His Life, Correspondence and Speeches*, New York ve London, G.P. Putnam's Sons, 1904.
CURTIS, William E., *The Turk and His Lost Provinces*, New York, Fleming H. Revell, 1903.
HOWE, Julia W., ve ark. ed., *Sketches of Representative Women of New England*, Boston, New England Historical Publications, 1904.
Papers Relating to the Foreign Relations of the United States, Washington, Government Printing Office, 1903.
ROOSEVELT, Theodore, *The Winning of the West*, VI Cilt, New York, Current Literature Publications, 1905.
STRAUS, Oscar, *Under Four Administrations: From Cleveland to Taft*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1922.
Treaties, Conventions, International Acts, Protocols, and Agreements between the United States of America and Other powers, Cilt II, Washington, Government Printing Office, 1910-38.
United States Magazine and Democratic Review 17, Temmuz-Ağustos 1845.

Süreli Yayınlar

- Bisbee Daily Review
Houston Daily Post
New York Times

Salt Lake Herald
San Francisco Call
Suburban Citizen
The World

Akademik Eserler

- AYDIN, Mustafa, ve Çağrı Erhan, ed., *Turkish-American Relations: Past, Present, and Future*, London ve New York, Routledge, 2004.
- CARPENTER, Teresa, *The Miss Stone Affair: America's First Modern Hostage Crisis*, New York, Simon and Schuster, 2003.
- DENOVO, John A., *American Interests and Policies in the Middle East, 1900-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1963.
- DERİNGİL, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London ve New York, I.B. Tauris, 1998.
- DWIGHT, Henry O., *Treaty Rights of the American Missionaries in Turkey*, New York, Foreign Missions Library, 1893.
- FARBER, David R., *Taken Hostage: the Iran Hostage Crisis and America's First Encounter with Radical Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- FIELD, James A., *America and the Mediterranean World, 1776-1882*, Princeton, University Press, 1969.
- GALLAGHER, Tom, *Outcast Europe: The Balkans, 1789-1989, From the Ottomans to Milosevic*, London ve New York, Routledge, 2001.
- GRABILL, Joseph L. *Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, 1810-1927*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971.
- GRANDITS, Hannes, ve ark., ed., *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation Building*, London ve New York, I.B. Tauris, 2011.
- HUPCHICK, Dennis P., *The Balkans from Constantinople to Communism*, New York, Palgrave, 2001.
- JACOBS, Matthew, *Imagining the Middle East : the building of an American foreign policy, 1918-1967*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.
- KARPAT, Kemal H., "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914," *International Journal of Middle East Studies*, 17, Mayıs 1985, ss. 175-209.
- , *Studies on Ottoman Social and Political History*, Leiden, Brill, 2002.
- MCCARTHY, Justin, *The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2010

- MEAD, Walter R., *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World*, New York, Knopf, 2001.
- MERK, Frederick ve Lois Merk, ed., *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation*, New York, Knopf, 1963.
- OREN, Michael B., *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present*, New York and London, W.W. Norton and Co., 2007.
- REEVES-ELLINGTON, Barbara, *Domestic Frontiers: Gender, Reform, and American Interventions in the Ottoman Balkans and the Near East*, Amherst ve Boston, University of Massachusetts Press, 2013.
- ROBERTS, Timothy, ve Emrah Şahin, “Construction of National Identities in Early Republics: A Comparison of the American and Turkish Cases,” *The Journal of the Historical Society*, 10, Aralık 2010, ss. 507-31.
- ŞAHİN, Emrah, “American Turkish Relations in Retrospective,” *International Journal of Turkish Studies*, 12, Güz 2006, ss. 195-8.
- , “Bir Seyahatnamenin Işığında Amerika ve İttihad-ı İslâm: Mirza Abdurrahim Efendi’nin Amerika’da İslamiyeti,” *Klavuz*, 48, Nisan 2008, ss. 97-103.
- , “Sultan’s America, Lessons From Ottoman Encounters with United States,” *Journal of American Studies of Turkey*, 39, 2014, ss. 55-76.
- , *Faithful Encounters: Imperial State, American Missionaries, and Public Order in the Ottoman Empire*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, (yayın aşamasında).
- THAYER, Lucius E., “The Capitulations of the Ottoman Empire and the Question of their Abrogation as it Affects the United States,” *American Journal of International Law*, 17, 1923, ss. 207-33.
- TURGAY, Üner A., “Ottoman-American Trade during the Nineteenth Century,” *Journal of Ottoman Studies*, 3, 1982, ss. 189-246.
- ZUNZ, Olivier, *Why the American century?*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.



Islam as a Factor of Political Identities in Former Yugoslavia

Miroljub JEVTIC

Prof. Dr., University of Belgrade, Serbia

Summary

Downfall of Yugoslavia is caused by many different factors and religious diversity within the state was surely one of them. Three dominant religious denominations – Orthodoxy, Roman Catholicism and Islam – had its own political conceptions. Due to the differences between these political conceptions, the idea of Yugoslavian state was difficult to maintain. This state should never have been created in the first place. Serbian political elite made a mistake by supporting this idea. Yugoslavia was created by the political will of Serbian intellectual elite, who did not realize the importance of religion for creating a state identity. They supported the idea of the state which is based in the same ethnical base of the people and the same language by completely disregarding the importance of religious identities. Historical experience showed that this was a big mistake. Politology of religion, as one of the youngest political sciences disciplines, therefore represents a key for understanding and explaining of these mistakes.

One of the three mentioned identities in Yugoslavia, after its creation in 1918, was Islamic one. After the victory in the WW I, Kingdom of Serbia spanned its territory by creation of Kingdom of Yugoslavia. Even though Bosnian Muslims, Croats and Slovenians were parts of defeated Austro-Hungarian Empire, Serbia did not punish them, but rather it decided to change the name of the state and name it Yugoslavia with a hope that they will integrate.

Serbian intellectuals and government hoped that Muslims will forget their religious identity and Islam, integrating them in the state with other people based in the same language. They made a huge mistake not realizing that by converting to Islam, people also accepted Islamic political views. One of the most important political goals for Muslims is the need to live in a state which is based on Islamic principles, such as Ottoman Empire. They liked that state and considered it as their own. For them, Ottoman Empire was caliphate and sultan/caliph was the one who had the legitimate power to rule. Muslims did not want Yugoslavia. They wanted to stay a part of Ottoman caliphate.

However, this idea became impossible when the caliphate was dismissed. But Muslims kept that idea, hoping that someday caliphate will come to power again. This can be seen from the Constitution of the Islamic Community of Kingdom of Yugoslavia which states that, if the caliphate is going to be reestablished, menshura to their reis-ul-ulama shall be issued by the caliph himself. Faced with the impossibility to live in a state with Turks and other Muslims, they tried to preserve their identity and to rebuild and strengthen Islamic political ideals. Surely, Islamic state is one of the most important one.

It is important to mention that there is a difference between Bosnian and Albanian Muslims. This difference is based in a fact that idea of Islamic state is not the same in these two groups. It was logical to presume that the idea of Islamic state is more developed in the area where the religious identity was stronger. All analyses showed that Albanian Muslims were more dedicated to Islam than the Bosnian one. Due to that, it was expected that idea of Islamic state should be stronger within Albanian Muslims. However, it was quite different. Idea of Islamic state was more developed within Bosnian Muslims. Reason why is rather simple – Bosnian Muslims had only one factor which make them different from Orthodox and Roman Catholics. This is islam and ottoman past. They have the same language and

even though they lived in mixed environment, it did not influence the disappearing of Islam. According to this, when they wanted to develop specific life, they have only this based on the common history with today's Turkey. And that common history is caliphate, and Islamic state. That is why all political movements founded within Bosnian Muslims had the idea of reestablishment of the Islamic state. Despite the fact that this idea was a weak one, it was still the only one. Therefore, the only possible reason for Bosnian Muslims to leave Yugoslavia was based in their Islamic identity.

Albanians tell a different story. Firstly, they speak different language. Secondly, one third of Albanians in Albania are Christians and they did not like Ottoman rule and considered it as unfriendly. They wanted to free themselves. On the other hand, Albanian Muslims liked Ottoman rule. It is a historical fact that around 30 Grand Viziers were Albanians. After the fall of Ottoman Empire, Christians from Albania developed an idea of secular Albanian nation based in the same language. Their intention was to cut off the connections between Albanian Muslims and Turks. However, they failed till 1918. A.D. After the WW I, an idea of a secular Albania came to the first place. But we should have in mind that Muslim Albanians considered this idea as based in Islam and Ottoman past too. Even though they used a secular nation in their discourse, they were thinking on the Islamic principles and ideals. If we take a look in the language, we can see this is true. Albanian is quite different than Turkish, but many Albanians declared Turkish as their native language in the censuses, and decided to study Turkish instead of Albanian in the schools. Furthermore, many Albanians moved to Turkey.

All stated above led to a powerful political movements which culminated with the independence of Bosnia and Kosovo, federalization of Macedonia and idea of making a movement in Raska region in south Serbia which would gain independence from Serbia and unite with Bosnia.

Eski Yugoslavya'da Siyasi Kimlik UNSURLU OLARAK İSLAM

Özet

Yugoslavya'nın çöküşünde birçok farklı neden var ve devlet içinde dini çeşitlilik mutlaka bunlardan birisidir. Üç hâkim dini mezhebin – Ortodoks, Katolik ve İslam – hepsinin kendi siyasi kavramları mevcuttu. Bu siyasi kavramlar arasındaki farklar nedeniyle Yugoslavya devletinin sürdürölme fikri zordu. Bu devlet zaten hiç oluşturulmayacaktı. Sırp siyasi elitler bu fikri destekleyerek hata yaptılar. Yugoslavya devleti devlet kimliğinin oluşturulmasında dinin önemini anlamayan Sırp entelektüel elitlerinin siyasi iradesi ile oluşturuldu. Dini kimliklerin önemini tamamen göz ardı ederek aynı etnik tabanı ve aynı dili konuşan halkın devlet olma fikrini desteklediler. Tarihteki deneyimler bunun büyük bir hata olduğunu gösteriyor. Siyasi bilimler disiplinleri arasında en yenisi olan din politolojisi böylelikle bu hataların anlaşılması ve izah edilmesi ile ilgili anahtarı temsil etmektedir.

Yugoslavya 1918 yılında kurulduğunda yukarıda adı geçen üç kimlikten birisi İslami kimlikti. Birinci Dünya Savaşından sonraki zaferle Sırbistan Krallığı topraklarını dağıtarak Yugoslavya Krallığı'nı oluşturdu. Her ne kadar Bosnalı Müslümanlar, Hırvatlar ve Slovenler yenilgiye uğramış Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bir parçası olsa da Sırbistan onları cezalandırmak yerine bu halkların birleşeceğini umarak devletin adını Yugoslavya olarak değiştirdiler.

Sırp entelektüelleri ve hükümeti Müslümanların dini kimlikleri ve İslam'ı unutacaklarını ve aynı dili konuşan diğer insanlarla entegre olacaklarını ummuşlar. İslam'ı din olarak kabul edenlerin aynı zamanda İslami siyasi görüşleri de kabul ettikleri anlamayarak önemli bir hata yaptılar. Müslümanların en önemli siyasi hedefleri arasında Osmanlı İmparatorluğu gibi İslami esaslara dayalı devlette yaşamaktır. Bu devleti sevdiler ve kendi devletleri gibi benimsediler. Onlar için Osmanlı İmparatorluğu bir halifelikti ve hüküm sürmenin yasal gücü sultan/halifeye aitti. Müslümanlar Yugoslavya'yı istemiyorlardı. Onlar Osmanlı halifeliğinin bir parçası olarak kalmayı yeğlediler.

Ancak halifelik sona erdiğinde bu düşünce imkânsız hale geldi. Ancak Müslümanlar bu düşüncüyü muhafaza ettiler ve halifeliğinin yine bir gün iktidara geleceğini umdular. Bu beklendi Yugoslavya Krallığı İslam Toplumunun anayasasından anlaşılabilir çünkü bu anayasa göre halifelik tekrar kurulduğu takdirde Diyanet işleri başkanını makamı halife tarafından bizzat kurulacağı beyan edilmektedir. Türklerle ve diğer Müslümanlarla birlikte yaşamının olanaksızlığı karşısında kendi kimliklerini muhafaza etmeye ve İslami siyasi idealleri yeniden yapılandırmaya ve güçlendirmeye çalıştılar. Bunların arasında İslam devleti kesinlikle en önemlisidir.

Boşnak ve Arnavut Müslümanlar arasında fark olduğunun belirtilmesi önemlidir. Bu fark İslami devlet fikrinin bu iki grup için aynı olmadığı gerçeğe dayanır. İslam devleti fikrinin dini kimliğin daha güçlü olduğu alanda daha gelişmiş olacağı varsayımı mantıklıdır. Tüm analiz sonuçlarına göre Arnavut Müslümanları Boşnaklara göre İslam'a daha bağlıydı. Buna göre Arnavut Müslümanların İslam devleti fikrine daha sıcak bakmaları bekleniyordu. Ancak gerçek böyle olmadı. İslam devleti fikri Bosnalı Müslümanlar arasında daha ileri düzeydeydi. Bunun sebebi çok basitti – Boşnak Müslümanları Ortodoks ve Katoliklerden ayıran tek unsur vardı. Bu da İslam ve Osmanlı geçmişleriydi. Aynı dili konuşuyorlardı ve her ne kadar karma ortamda yaşasalar bu İslam'ın kaybolmasını etki-

lemedi. Buna göre belirli bir yaşam kurmak istediler ve bunun için sadece çağdaş Türkiye ile olan ortak tarihine dayandırabilirler. Bu ortak tarih de halifelik ve İslami devlettir. Bundan dolayı Bosnalı Müslümanların tüm siyasi hareketlerinin hedefi İslami devletin yeniden kurulmasıydı. Her ne kadar bu düşünce zayıf olsa da tek düşünce buydu. Dolayısıyla Boşnak Müslümanların Yugoslavya'yı terk etmenin tek nedeni İslami kimliğe dayalıydı.

Arnavutların hikâyesi farklıdır. Öncelikle farklı bir dili konuşuyorlar. İkincisi de Arnavutluk'taki Arnavutların üçte birisi Hristiyan ve Osmanlı hâkimiyeti beğenmediler ve dostane bulmadılar. Hür olmak istediler. Diğer yandan Arnavutluk Müslümanları Osmanlı hâkimiyeti sevdiler. Yaklaşık 30 Büyük Vezirin Arnavut olduğu tarihi bir gerçektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Arnavutluk'taki Hristiyanlar aynı dili konuşan laik Arnavut ulus düşüncesini geliştirdiler. Niyetleri Arnavut Müslüman ve Türklerle aralarındaki bağların koparılmasıydı. Ancak 1918 yılına kadar bunda başarılı olamadılar. Birinci Dünya Savaşından sonra laik Arnavutluk düşüncesi öne geçti. Ancak Müslüman Arnavutlara göre bu düşünce aynı zamanda İslam ve Osmanlı geçmişi dayalıydı. Her ne kadar konuşmalarında laik ulustan bahsetseler de İslami ilke ve idealleri düşünüyorlardı. Konuşulan dile bakılırsa bunun doğru olduğu anlaşılır. Arnavut dili Türkçe'den oldukça farklı ancak birçok Arnavut nüfus sayımı sırasında anadillerinin Türkçe olduğunu beyan ettiler ve okullarda Arnavut dili yerine Türkçe okumaya karar verdiler. Ayrıca birçok Arnavut Türkiye'ye taşındı.

Yukarıda belirtilenler sayesinde Bosna ve Kosova'nın bağımsızlığı, Makedonya'nın birleştirilmesi ve güney Sırbistan'daki Raska bölgesinin Sırbistan'dan bağımsız olup Bosna ile birleştirilmesi ile sonuçlanan güçlü siyasi hareketlere yol açtı.

Introduction

Religion is one of the most important factors that have influenced the creation of political identities in former Yugoslavia, due to simple reason. The basic difference between three central Yugoslav republics (Serbia, Bosnia and Herzegovina (BH) and Croatia) is religion. Here we are clearly talking about different political nations founded from the same ethnical base. Reason for us to believe it is the fact, that there are no ethnical nations without their own language. In this paper we are discussing three different political nations – Serbs, Croats and Bosniaks – speaking the same language. Moreover, many of them are relatives. And not long time ago, they all were a part of a single religious community. This fact is more than familiar to the public in Turkey, both scientific and laic. For example, very popular tv show about sultan Suleiman indicate the fact that sultan's grand vizier Rüstem Pasha and his brother, a navicomander, Sinan Pasha are actually Croats, while Sokollu Mehmed Pasha was Serbian.

Another good example is a monument to a mother Ruzica Pejovic in Prijepolje, a city in the Raska region, according to the Serbian toponym, or in Sandzak region, which is a Muslim toponym for the same area. This monument, created according to a photograph made in 1919, represents a mother hugged by her two sons – orthodox Luka and a Muslim Alija Poturak¹. This picture was taken seven years after the end of the Ottoman rule over this city, meaning that the son named Alija was born as a orthodox, and converted to Islam before the end of an ottoman rule. Today, his successors claim that they are Bosniaks, with a native language Bosnian. On the other hand, successor of Luka are Serbs, speaking Serbian as their native. According to our research, in a village called Brezojevica, Plav, Montenegro, lived Bogdan Rajkovic. He was born in 1920, 8 years after the end of an Ottoman rule in Plav. He said that his close cousins converted to Islam, keeping their family name Rajkovic. After 1912, one of them moved to Turkey².

Such examples clearly indicate the role of religion in forming the national and political identities. That is why this analysis belongs to politology of religion, a political science discipline researching, among other things, how religion influences the creation of political identities.³By religion, we mean Islam. Therefore, we can say that Islam was the only reason of the creation of the Bosnian nation. This fact is often emphasized by a Muslims authors too.

1 Бранко Пејовић, “Љубав је изнад вере, а браћа су заувек заједно“, *Политика*, Београд, <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Ljubav-je-iznad-vere-a-braca-su-zauvek-zajedno.sr.html> (Accessed 2 April 2015)

2 Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије*, Београд, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2009, с. 520.

3 Miroљub Jevtic, “Political science and Religion”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, No.1, Vol. 1, 2007, p. 59-69. http://politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/engleski/volume1_no1/political_science_and_religion.pdf (Accessed 20 April 2015).

See also: Miroљub Jevtic, “Word of Editor in Chief”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, No. 2, Vol.8, 2014, p. 183-184. http://politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/engleski/volume8_no2/editor.pdf (Accessed 20 April 2015)

We would like to point out one quote from the journal published by the Islamic Community of Kosovo (ICK). This journal is dedicated to the Muslims who speak the same language as the author of this paper, calling it Bosnian. They say "Our belonging to the Bosniak nation does not mean the negation of our Islamic faith, on the contrary, Islam is the main base of our nation, if we did not become Muslims, we would never become Bosniaks".⁴ We believe that this quote is of mass importance. It shows us that Muslim representatives ask from their fellow Muslims to declare themselves as Bosniaks. And this is all happening in Kosovo, which have no single connection with Bosnia. In the time of this propaganda they hesitate to do such thing, arguing that they do not see a connection with Bosnia, however, Muslim's theologians explained them it is because of Islam. And they also confirm that Islam is the fundamental part of Bosniaks. Also we would like to stress one more thing here. According to the Serbian grammar and spelling, Muslims should be not written with the capital M. However, in this quote, it is with the capital M. In this way they want to emphasize the creation of the Bosniak nation. In the communist era, regime wanted to give the same status to the Bosnian Muslims as Serbs and Croats had – and they gave them a status of a nation. In order to make a difference between the muslims as a believers and a Muslim nation, they started to use Muslim with a capital M as an entry for a nation. That is why this quote is an example of how ICK indicates the importance of Islam for the Bosnian nation.

We believe that above stated examples prove the fact that Islam influenced the creation of one entirely new collectivity such is a nation, based on Islam. And our subject is, as we have stated in the title, to show how Islam influenced the creation of a political identities in former Yugoslavia. Now when we showed how the particular Islamic collectivity was created, we need to explain how it becomes political.

This Islamization led towards the founding of a special political identity, because Islam is political religion. According to Islamic teaching, islam is *din-va-davla*, the state and religion at the same time. In that sense, creation of the particular political identity based on Islam among Yugoslav Muslims was a logical step. Furthermore, Dzamaludin Latic, a Professor of Tefsir at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo (BH), and a close companion of Alija Izetbegovic says "... Islam has three goals: to change an individual on a principle of Islamic monotheism, *tevhid*, to create a Muslim society, and after that, a state... Accordingly, political dimension in Islam is necessary and powerful"⁵

As we can see, the very nature of Islam indicated that the Islamic community has to form a political community. Although if in some historical situations such a things was not possible, the goal still remains the same.

4 Селам, "Ревија за културу, науку и вјеру", Призрен, Исламска заједница Косова, No. 10, 1997, pp. 7.

5 Џемалудин Латиф, "Политичка димензија ислама", *Таквим*, 1417/18, 1997, p. 68-69. Исламска заједница Косова, Призрен.

As for the Bosnia's Muslim concern, and their fellow Muslims from Serbia and Macedonia, this idea was developed by founding the political party "Party of Democratic Action" (PDA) by Alija Izetbegovic. This is a dominant party among Muslims in BH, constantly being a part of the ruling regime since the imposition of the multiparty system in BH. The very base of this party's activities was written by Alija Izetbegovic in his manuscript "Islamic Declaration". This manuscript says "There will neither peace nor coexistence between Islamic religion and other non-Islamic institutions... By claiming his right to rule its world, Islam clearly denies the right of any other ideology to acts in its area. There is no laicism and the State should support the moral concepts of religion"⁶

It is very clear that the PDA's presidents asks from his followers to create a state where will be no secular rule whatsoever. Such a state should be based on Islamic theocratic base. At the same time, Izetbegovic demands from his followers that their goal is independent BH, but independent from Yugoslavia, because in the future this state should unite with other Muslim states. In this regard, Izetbegovic says "Islam recognizes the system of ummah, in other words, the aspiration toward the unification of all Muslims into one community – religious, cultural and political."⁷ We can see how Izetbegovic suggests that Muslims should unite into one political community, which is not national but rather religious, organized as a single political entity. According to him, this is how such community should look like "On of our thesis is that a function of the contemporary Islamic order is to unite all Muslims. Nowadays, such a claim means a struggle for the creation of the Islamic federation from Morocco to Indonesia, from tropical Africa to central Asia".⁸

We would like to mention that Izetbegovic had a law degree. This is important to know because someone with a Law degree should know what a federation means. In federation, every member state gives its own sovereignty to a federal ruling body. It is clear that Izetbegovic is trying to say that all Muslim states should give up from their own sovereignty in the name of a single sovereignty of Allah. From this we can see that the idea of BH as an independent state is just a small step towards one federal Islamic state.

However, Izetbegovic is not saying anything about what will come after the creation of such federation. On the other side, Islamic community of BH (ICBH), nurturing the authentic hanafi Islamic political thought, is clear of what is the path of PDA and Alija Izetbegovic. Speaking about the content of the "Islamic declaration", former reis-ul-ulama of the ICBH Jakub ef. Selimoski, says "Alija Izetbegovic's Declaration is his thoughts... based on *his religious teaching and belonging to Islam*. From the aspect of religion, no one should be irritated

6 Алија Изетбеговић, *Исламска декларација*, Сарајево, 1990, p. 22.

7 Ibidem, p. 27.

8 Ibidem, p. 46.

because of the fact that Muslims, where are majority or even 100% of population; it is their religious commitment to organize their social relations on the base of Islam. It is because of the fact that Islam has its own attitudes for socio-political, social, and even financial system ”.⁹Therefore, the text of the *Islamic Declaration* is based in the teaching of Islam, according to reis-ul-ulama. And Islam is clear about the fact that ummah should be one political community with a caliph as its ruler.

As we can see, Islam had a direct influence on the creation of a political identity among Muslims. In the case of Bosnia, we should mention one more fact, aside from Islam, which generated the creation of Islamic identity. It is a highly developed sense for Turkey, since the very start of Islamization. Islam was firstly introduced to Bosnians over Ottoman Empire, which seized power in Bosnia in 1463, and in Herzegovina in 1482.

Ottoman's were practically the only Muslims in Bosnia, and islamization was put into effect over Ottoman regime and ulema (clergy). Ottomans were called Turks by the Muslims in this area, and this fact influenced that the process of islamization was determined in the term “poturcavanje” (becoming a Turk), although they all realized that the fact they accepted Islam did not make them Turks. Bosnian Muslims intellectual also acknowledges this fact “In the time of Ottoman rule in our area, the term “Turk” was identified with the member of Islam, and therefore Bosnia's Muslims started to call themselves “Turks”...”¹⁰

At the very beginning, Islamization was only a superficial process. However, as the time passed by, new generation were born and raised to love and respect Islam. At the same time, parallel to this process, Islamized Slavs developed love towards Ottomans. And when this Empire ceased to exist in BH, Serbia Macedonia, Montenegro, and later the state of Turkey was formed, this love towards Ottoman Empire was transferred to Turkey . That is why these Muslims has a special feelings towards Turkey and the Turks. They fought on their side, wanting for them never to leave these territories. This was particularly strong after 1515, when sultan Selim was get the title of caliph. Since, Bosnia's Muslims felt the special need to live under the rule of their religious and political lord – the caliph.

This is why they fought so hard for the Ottoman Empire. And they were very emotional when it comes to the retreat of the Ottomans. Adil Zulfikarpasic (1921-2008), one of the most prominent activist of independent BH, and a co-founder and a vice-president of the PDA, once said “It is well known that Turkey was here on these territories before the Balkan wars... It was our state. The state which fought for our interests... Therefore, our own emancipation,

9 *Препород*, исламске информативне новине, издавач Мешихат Исламске заједнице БиХ, 15.1.1991, р. 20.

10 Атиф Пуриватра, Мустафа Имамовићи Русмир Махмутџеџајић, *Муслимани и бошњаштво*, Библиотека Кључанин, Сарајево, 1991, р. 23.

prosperity, and our future was connected with this state and we wanted to make it stronger... When the Turkish empire retreated... Serbs remained our enemies, deep inside our souls, the destroyers of our country.”¹¹

This lecture was held in Novi Pazar, Serbia. After the lecture Zulfikarpasic got the applause by the audience approving his words. This was 80 years after the retreat of the Ottoman rule from this city, and yet modern generations of Muslims still perceive Turkey as their lost homeland. This fact is even more interesting if we know that the modern Turkey is a secular state which distinct the nation from religion. Having in mind the fact that modern Turkey which they support is not the Ottoman Empire, it is clear that they believe that their current political identity involve the Turkish political identity as well. This fact should not be out looked in the analyses of the current situation in Serbia, Montenegro and BH.

Zulfikarpasic also mentioned the example of his father who fought the Austro-Hungarian aggression on BH in 1878 and says “he fought against Austro-Hungary in order to save Turkish rule in Bosnia, not to liberate himself from it”.¹²

Besides, we would like to point out the attitude of ICBH, as the most important Muslim’s representative body, towards Ottoman Empire. For example, one event from 1799, when Napoleon attacked Egypt, is very characteristic. Egypt is neither Bosnia nor contemporary Turkey. Egypt was just one of the Ottoman Empire’s provinces. Napoleon’s attack was described in *Glasnik*(official ICBH’s publication) 188 years after, and describes the reactions of Bosnia’s Muslims about this attack. “With God’s help and by using fatwas, Muslims mobilized their forces and fought them, with a goal to free their country from the enemies of Islam”¹³ This source points out the fact that the commander of the Ottoman’s troops was Pasha Gazi Dzezar Ahmet (1720-1804), with family roots in Herzegovina.¹⁴ It is even more important to mention the fact that this army contained “a large number of soldiers from Bosnia and Herzegovina”, according to *Glasnik*.¹⁵ We find this as a proof on how much Muslims from BH loved the Ottomans and how much do they love Turkey today, as this article was published in time when there is no Ottoman Empire and Turkey is a secular state. Nowadays, people in Bosnia are aware of the fact that they are not Turks in ethnical sense, however, we see that this fact does not make a barrier for them to feel like a part of the Turkish identity. And this is all thanks to Islam. In that sense, statement by Ismet-Pasha Ineni (1844-1973), who said “There is no Turkey without Bosnia” sounds logical. This statement pointed out the fact that Turkey should be indeed grateful to the Bosnia’s Muslims for their sacrifice in its nation-building process.

11 Став, Нови Сад, 21.2.1992, p. 21.

12 Милован Ђилас, Надежда Гађе, Бошњак Адил Зулфикарпашевић, Бошњачки институт, Цирих, Накладни завод Глобус, 1994, p. 37.

13 ГВИС, No. 5, 1987, p. 673.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

Above mentioned *Glasnik* has a special column titled “From our Past”, a title which clearly indicates on the history of the Muslims of BH. One of the articles published within this column described the Pasha’s dormitory in Kalemegdan fortress, which belongs to modern Belgrade, Serbia. We can pose an interesting question – what is the connection between Pasha’s dormitory in Belgrade Pashaluk, from one side, and a Muslim religious community, from the other? The connection is rather clear, everything connected with Ottoman Empire as a state, is connected with Islam as a religion in BH.¹⁶

These positive feeling towards Turkey is spread among youth too. Football matches in Raska region are colored with Turkish flags, and even with slogan “This is Turkey”. These slogans were also a part of the football matches in Krusevac, a town of knez Lazar, who led the Serbian army in Kosovo battle against the Ottomans and sultan Murat.¹⁷

As a key evidence of the attitudes of the Muslims from BH towards contemporary Turkey we would like to mention a statement of Zlatko Lagumdžija, president of Social-Democratic Party of BH. Lagumdžija is an atheist, and does not believe in Islam. Accordingly, he should not support the Islam based connection with Turkey. However, he said “Turkey is our home too”¹⁸

At the very end of our analysis of the influence of Islam on the political identity of the Muslims in BH, we would like to point out, one more time, the fact that their political identity is largely based in the fact that Islam came to them via Ottomans, who are inherited by the Turks. At the same time, this explains the positive attitude towards Turkey. While saying this, we should all have in mind one very important fact: this connection with Turkey is not developed because of the Turkish nationalistic idea; it is because of the same religious belonging. Bosnia’s Muslims do not want to see secular Republic of Turkey, what they want is Turkey returning to its Islamic roots. Bosnia’s Muslims loved Turkey because it was Turkey which introduced them Islam. As the level of islamization in Turkey rises, the level of Bosnia’s support will rise too, and otherwise. It is particularly important because of the fact that Muslim ulema from Bosnia was firstly educated in the Ottoman Empire, and after its downfall, this changed. Now the ulema from BH is educated in the Arab countries, at Al Azhar, Medina etc. Turkish bridge to Islam is no longer needed for them. The relationship with Turkey are sentimental and a part of realpolitik. But, if their political identity is based in Islam, it means that their primarily preference should be Arab Islam, not Turkish. After all, Islam was declared by an Arab, not Turk. And the center of

¹⁶ Ibidem, No. 2, 1989, p. 208.

¹⁷ “Директор лиге о инциденту у Крушевцу: Сигурно нећемо толерисати насиље”, <http://037ks.com/2014/04/direktor-lige-o-incidentu-u-krusevcu-sigurno-necemo-tolerisati-nasilje> (Accessed 2 April 2015)

¹⁸ “Лагумџија: Турска је и наш дом”, <http://www.trt.net.tr/bosanski/news/detail/bosna-i-hercegovina/101/lagumdija-turska-je-i-na-dom/24298> (Accessed 16 April 2015)

Islam is Mekkah, not Istanbul. This fact was explained in previously mentioned *Islamic Declaration*, written by Izetbegovic. He said "The example of Turkey and Japan were quite similar in the beginning... After, these countries imposed well known reforms. In order to continue to live his life, and not the life of someone else, Japan tried to unify tradition and progress. Turkish modernist had chosen the opposite direction. Today, Turkey is low-rated country, while Japan is in the very top of world's nations".¹⁹

In this paper, alongside with the Bosnian Muslims, we would like to point out the case of Albanian Islam, and to argue that Albanian Islam is even more important than the Bosnian one. And before we start, we should ask the following: why the Albanian Islam is more important than the Bosnian Islam? The answer to this question consists of two parts. First part is about the number of potential followers. In the case of Bosnian Islam, there are around 1.8 million of Muslims²⁰, together with Muslims from Serbia and Montenegro. On the other side, just in Kosovo there are around 1.7 million of Albanian Muslims²¹, and in Macedonia there is 220.000 of them²². These numbers shows that there are more Albanian Muslims in the territory of the former Yugoslavia, comparing to the Bosnians Muslims.

Although our paper is focused on the influence of Islam in creating the political identity of the Muslims in the former Yugoslavia, we should not forget the case of Albanians, both from former Yugoslavia and their homeland Albania. Not just because of the fact that they represent the same ethnical base. As we have showed, Albanian Muslims outnumbered the Bosnian Muslims in the former Yugoslavia. But we did not mention the fact that are 1.8 million of Muslims more, in Albania. Finally, we get the number of around 3.7 million of Albanian Muslims. This fact makes them interesting for our paper, as we want to know how Islam influenced the creation of their political identity.

If we agree on the above mentioned statement by Ismet Ineni that "There is no Turkey without Bosnia", we could also say that it is the same in the case of Albania. The significance of Albania for Turkey can be seen from the fact that there were dozens of Albanian Grand Viziers. Although we are aware of the fact that these data should be accepted with a reserve, some sources claims that there were more than 30 Albanians with the title of Grand Vizier.²³ For example, Stavro Skendi says "There were at least 30 Albanians in the function of Grand Viziers. Very early, Ottoman State came into conclusion that it is good for it to have Albanians as the pashas and beys".²⁴ Anyway, there were more Albanians viziers than the Bosnian.

19 Алија Изетбеговић, *Исламска декларација...*, p. 8

20 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bk.html> (Accessed 17 April 2015)

21 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kv.html> (Accessed 17 April 2015)

22 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mk.html> (Accessed 17 April 2015)

23 Stavro Skendi, *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton, New Jersey, 1967.

24 Ibidem, p. 21.

Second part of the answer on why Albanian Islam is more important for the study on how religion can influence the creation of political identities lies in a fact that religiosity, and Islamic belonging, is more evident among Albanian Muslims, than to Bosnian Muslims. Here, we mean on the classical distinction between *Mumin* and *Muslim*. If only Allah knows who the real mumin is, we can also easily say who is a Muslim, and who is not. Someone who is a Muslim respect the Islamic fards (obligations). In that sense, it was always easy to tell that the Albanian Muslims were more devoted to Islam than the Bosnian Muslims.

Illustrative example of this fact comes from the personal author's experience, while he was serving army in Yugoslavia. All units in the army were based on the international principle, making them a place for Christians and Muslims. There were a great difference between the Bosnian Muslims and Albanian Muslims. Albanian Muslims insisted more on not eating pork, or not drinking alcohol. As the matter of fact, the author cannot recall a single Bosnian who refused to eat pork, while Albanians were much stricter in this regard. Bosnian Muslims also acknowledged this fact with no problem.

Research on religiosity in former Yugoslavia showed that the level of religiosity is highest among Albanians from Macedonia. For example, we can take a look into a research from 1972, in the time of mass repression towards religion. Only the strongest had the courage to state their religiosity. According to this research, in Donji Polog, a place near Tetovo, Macedonia, there were only 7,8% of Muslims who did not believe in God²⁵. On the other side, 73,3% of them were active in religious duties.²⁶

On the other side, Bosnian Muslims created their identity over so-called Muslim nation, founded by communist. However, they admit the fact that Albanians are better Muslims than they are. This is even more interesting if we know the fact that Albanians do not need Islam for their political promotions. Previously mentioned Adil Zulfikarpasic describes Albanians as following "They are our brothers in faith. They are great believers. Like that, they kept the family structure, as the real Islamic family"²⁷. Furthermore, answering the question who is more religious, the DPA's president for Kosovo Numan Balic says "I think that Kosovo has a little bit more of Islamic consciousness (than other regions) when it comes to sitting, behavior, sunet".²⁸

We recall a report written by Algerian journalist who visited Yugoslavia in the time of Ramadan fast. His report can be summarized like this "Traveling throw

25 Стефан Костовски, *Религијата кај селското население во Долни Полог*, Институт за социолошки и политичко-правни истражувања, Скопје, 1972, p. 81.

26 Ibidem.

27 *Arabia*, The Islamic World Review, Islamic press Agency office, Crown house, crownlane East Burnham, N.R Slough Buck, England, No. 32.

28 *Муслимански глас*, 12. July 1991, Сарајево.

the cities and villages from Sarajevo, over Gorazde and Foca, Novi Pazar, Pristina and Prizren, Muslims character of the areas rises.” In other words, he said that least of Islam he saw in Sarajevo, more in Foca, even more in Novi Pazar, and most in Prizren. At the end, he concluded “Every Algerian who will found himself in Prizren during the Ramadan fast will fell like home”.

If we have indicate the importance of Islam for Albanians, one should conclude that Islam influenced Albanian political identity even more that in the case of Bosnian Muslims. However, it is not the case. Until recently, no one mentioned the importance of religion for Albanians. The question “why” has two answers.

First answer lies in a fact that Albania was ruled by Enver Hodxa for a long time, and he has forbidden religion by a state act. Due to that, Albania was perceived as an atheist country. Its identity was built on anti-religious, and therefore anti-Islam, politics. This fact leads to a conclusion that Islam cannot have any influence of Albania’s political identity. It is also interesting to mention that Albanians in former Yugoslavia founded political movements which were organized as anti-Islam Albanian communist party. But this was only superficial. Under the communist vesture was Islamic body. We can take Hartmut Albert, a Westerner, who supported Albanian communism. During his visit in Yugoslavia, he was welcomed by an educated Albanian from Kosovo, who was introduces as an atheist. He took him to his house, where Hartmut Albert was surprised by the fact of how his family life was rather Islamic. The structure of the house, wardrobe, food, behavior – everything was absolutely Islamic. Even women were separated. Albert was particularly surprised by the fact that he was not able to communicate with any women from the Albanian family. As he came in Kosovo after his visit to Albania, where the situation was rather different, this is how he explained his experience. According to Albert, the communist background of his host does not have anything with the real communism. Connection to communism is strong just because of the fact that his homeland, Albania, is a communist country. His final conclusion is that Marxist-Leninist parties in Kosovo and Macedonia do not have anything to do with communism, but rather with the idea to unite with Albania.²⁹

Second answer on why the influence of Islam for Albanians was over looked can be found in the history of Albania. Unlike Serbs, Greeks, Bulgarians, Macedonians, or Croats, islamization as a process was much more developed in Albania. Islamization brings Islamic political values in the people, which teach that all Muslims should live in a caliphate, and under the rule of a caliph. As the state which brings such a regime was Ottoman Empire, Albanians had special connection towards the sultan, or caliph, as were loyal. Albanian loyalty is a well-known historical fact.

29 *Studies on Kosova*, ed Arshi Pipa et Sami Repishti, Boulder east European monographs, Columbia university press, New York, 1984.

It is because of this reason why there were no nationalistic movements among Albanians, like it was among the Serbs, Greeks or Bulgarians. These movements were against the Ottoman Empire, and Albanians were the first to defend its boundaries in the Balkans. In the Berlin Congress of 1878, Albanians were against the idea that Kosovo, Macedonia and Cemerija should join to Bulgaria, Serbia and Greece, claiming that their territories should stay under the rule of caliph, who they refer as their father. As a proof we can take a look into a petition which has been sent to the French ambassador in Istanbul by the Albanians from Tetovo. They stated “..we find it impossible to live under the authority which is not Ottoman and we do not accept to be anyone else subjects rather than sultan”³⁰. That is why there is no Albanian revolution for the creation of independent Albania. However, historical events created the state of Albania after the Balkan wars. But Albanians did not wanted this state. Klod Farel, a Frenchman, writes “Albanians kept the respect and a tenderness of a child towards the Empire and caliph... for their mother and a home which they need to leave... Albania refuses to become Italian or Greek, and they have chosen to become Albanian, only because that they were unable to become Turkey again.”³¹ This statement by Farel is an answer why Albanians wanted Albania; it is because they were not able to become Turkey. Now the question is how they accepted the idea of a secular Albanian nation and what is the basis of this idea?

Well, this ideas based on the politics of Albania's Christians from XIX century. As we have already mentioned, Ottoman state treated its citizens on the basis of their religious affiliation. In that sense, Christians were not equal with Muslims and they wanted to change this status, and free from Ottomans. This was the main reason of all revolutions in Greece, Serbia and Bulgaria. Albanian Christians wanted the same. However, they did not have the potential for this quest, as the majority of their compatriots were Muslims. So, their only way to make themselves free from the Ottoman rule was to obtain support from the Muslims. They used the European experience and idea to form a modern nation on the belonging to the same language. Albanian Christians tried to do the same in Albania, with the idea that long time ago before Christianity and Islam came to Albania, there was an Albanian unite nation. And they all speak the same language – Albanian. So, the language is older than religion. This was the base of an idea to invite Muslims to support their idea to become free from the Ottomans.

However, Albanian Islamic identity was too strong, and was related to the Ottomans. That is why they refused to join to the Christians and their idea. Albanian nationalism in the first decades of the XIX century failed to obtain support from Muslims, because their support for the caliph was too strong. As a

30 *La Ligue Albanaise de Prizren 1878-1881, Documents 1*, Academie des Sciences da la RPS D'Albanie, Institut d' Histoire, Tirana, 1988, p. 21.

31 Dukagjin Zadeh Basri Bey, *L'Albanie independente et l'emperie khalifal ottoman*, Paris, 1920, p. II and p. XIII.

proof we are pointing out the fact that not a single influent hanefi Muslim did not support this idea. Just after a couple of decades, this movement gain support from the Fraseri brothers, members of the Bektashi Order of Dervishes.³² Official representatives of the Hanefi Islam often think that the members of this order left Islam, because they drink vine, for example.

As a result there was no massive Albanian movement for the creation of Albanian national state. Not even Christians were for this idea, as Orthodox Albanians wanted to unite with Greece, and Rome Catholics wanted their own Rome catholic Albania.³³ That is why Farel is right when he said that independent Albania is a result of the fact that Albanians did not want to share their state after the Balkans Wars and they decided to form their own state. That is how Albanian nationalist discourse was made. Between two wars it was not religious, but it was not anti-religious. However, after the WW II it becomes anti-religious, and therefore anti-Islamic. This discourse becomes anti-Islamic because communist regime realized that religion divided Albanians into three political identities based on religion – Islamic, Orthodox and a Roman Catholic. Maybe even a Bektashi identity too. Religion was forbidden because it had a potential to further divide the nation.

Central part of this analysis is the Islamic political identity in Kosovo, which manifested in two forms. First one was the communist politics who was under the rule of Albanians who was the members of Kosovo's communist party, and the second one was throw the secessionist movements, which were officially forbidden.

Islamic political identity felt throw the ruling communist party, official atheistic, which used Islam in spreading the Albanian idea. In that sense, Islamic community had the right to build religious objects and develop Islam. For example, mosques were seen as a part of Albania's culture, even though they were atheists. Besides, local communist leaders were often a part of the Islamic communities, like in a village Bozovce, Tetovo.³⁴ For the same reason communists in Belgrade would be expelled from the party. However, Albanians were allowed to do that. At the same time, secessionist political parties had support from the IC. Often the members of these parties were active clergy members of the IC. It was a surprise for those who officially accepted these movements as anti-religious.

Situation drastically changed with the downfall of communism in both Albania and Yugoslavia. Democratic Union of Kosovo (DUK), party which continued to lead Albanians, changed its ideology and discourse. This party becomes liberal movement which gave particular significance to the religious rights. DUK had

32 See more: Arben Puto and Stefanaq Pollo, *Histoire d' Albanie d'origines a nos jours*, Roanne, 1974.

33 Koka Viron, "L'ideologie reactionnaire du clerge dans l' annee 30 du 20 sciele", *Studia Albanica*, No.1, Tirana, 1969.

34 "Ничу дивље цамије", *Политика Експрес*, Београд, 21.2.1987, p. 7.

a mass support from the ICK (Islamic community of Kosovo), as their primary goal was the secession from Serbia. For example, Mufti Rexep Boya from ICK gave their space for organizing the party's congress.³⁵ During the congress, mufti Boya set in the first row among other delegates. Nowadays, Boya is the ambassador of Kosovo in Saudi Arabia.³⁶ Furthermore, the importance of Islam for the identity of DUK can be seen from the fact that 90% of Kosovo's Turks said that they would like to live in independent Kosovo republic.³⁷ At the end, we would like to point out another example of Islam acting as unifying force in creating the political identity of Muslims from the first multiparty election for the president of Serbia in 1990. Sulejman Ugljanin was one of the candidates, as respected member of Serbian Muslims. Albanians from Bujanovac vote for Ugljanin, giving him 5598 votes.³⁸

This culminated in 1999 when NATO forces managed to stop the Serbian rule in Kosovo, and Kosovo declared independence. After the independence declaration, Islamic character of Kosovo came in focus even more. In the 1999 war, Albanians from Kosovo gain support from many Islamic countries. Organization of Islamic Cooperation (IOC), for example, issued many resolutions in this regard. This organization supported Kosovo's independence very actively, and now, the same organization work towards a goal of establishing Islam as the base of Kosovo's political identity.³⁹

On the other hand, Albania is already a member of OIC and therefore, confirmed its Islamic identity, although its secular political system.⁴⁰ Due to its political towards West, Kosovo is not a part of IOC, not even as an observer. However, its official representatives are taking part in the OIC's meetings. For example, Bujar Bukosi participated in a meeting of ministers in 1994 in Casablanca.⁴¹

When it comes to the influence of Islam on political identity of Albanians from Kosovo, they share one important fact with the Bosnian Muslims. Until the end of the WW II, the main influence on Islamic political identity had Turkey. If you were a Muslim in Kosovo it meant that you are at least a potential Turk. Turkey was their second homeland, not Albania. This interesting fact can be proven if we take a look into a situation between two WW. Although there were an independent state of Albania where Islam was recognized as legitimate, Albanians from Kosovo loved Turkey more. This is even more interesting if we know the fact that Turkey in that time lost influence because of the kemalist reforms. However, Albanians who emigrated from Yugoslavia went to Turkey massively, not Albania.

35 *Вечерње Новости*, Београд, 6.5.1991, p. 5.

36 <http://www.mfa-ks.net/?page=3,49> (Accessed 18 April 2015)

37 *Борба*, Београд, 25 and 26.7.1992, p. 4.

38 *Вечерње Новости*, Београд, 12.12.1990, pp. 4.

39 *Bulletin d' Information IRCICA*, Istanbul, No.55, 2001, pp. 5.

40 <http://www.oic-oci.org/oicv2/states> (Accessed 18 April 2015)

41 *Дневник*, Нови Сад, 18.12.1994, p. 3.

Further, after the WW II when the education on national languages was imposed, Muslim families from Macedonia's villages requested a Turkish teacher so that they can educate their children in Turkish. Eventually, a teacher will come and he would be surprised that his students do not know Turkish and are Albanians.⁴²

After the WW II this situation changed and talented students of Islamic schools were sent to Arab countries for their further education. As the matter of fact, above mentioned ex mufti of ICK, Rexep Boya, was sent as a boy to Saudi Arabia for his education.⁴³ Some sources claim that he becomes Saudi in that level that he has forgotten his native, Albanian, language.

That is why Istanbul and Turkey becomes less interesting, and the influence of Arab countries rises among Muslims. Consequently, Turkey does not hold the same position as before, and since 1999 Albanians of Kosovo are becoming influenced by Wahhabi Islam more and more. Dimensions of this process can be best seen from the work of Zekeria Idrizi, Albanian islamologist, who said "I have hesitated to approach the phenomenon of our Albanian 'Wahhabism', and 'Wahhabis' (*if you can call them Albanians!*), who, over the past 20 years, have sunk roots across our Illyrian-Dardanian-Albanian lands. I have hesitated for the simple fact that I thought that Washington, that is, the Bush administration, is currently dealing with this problem... But, the phenomenon of 'Wahhabism' has assumed wide and alarming proportions in all Albanian lands and in the Albanian diaspora in the West. They are visible everywhere with all their eccentricities. Long beard Asiatic costumes... and an extremely radical and vulgar vocabulary. God, they only need to bring camels from the deserts in order to conform completely – of course, according to them – to the 'Sunnah' of the Prophet! ...their entire extreme and radical doctrine, ideology, and practice stands against our religious doctrine, which has been embedded in our tradition during the centuries since our forefathers embraced the Islamic faith. Our Wahhabis want, among other things, to uproot our traditional religious doctrine – the Hanafi *madhhab* [school of Islamic law] – and replace it with the rigid doctrine of 'Wahhabism.' Unfortunately, as a result of this situation, a considerable number of theologians and imams have fallen victim to Wahhabi propaganda. They get hefty salaries from Wahhabi centres in the Islamic world to spread their ideology in the Albanian world".⁴⁴

For the very end of this analysis, we would like to restate that Islam has primary influence of political identity of Bosnian and Albanian Muslims. However, how this identity will express depends on which of two tendencies within Islam will prevail, the Salafi or Hanafi Islam?

42 Свеске, Сарајево, No.15, 1986.

43 <http://www.ambasada-ks.net/sa/?page=2,20> (Accessed 18 April 2015)

44 Zekeria Idrizi, "Danger! 'Wahhabis' on the march in the Albanian lands", *Koha Ditore*, 15.12.2005. <http://www.islamicpluralism.org/896/danger-wahhabis-on-the-march-in-the-albanian-lands> (Accessed 18 April 2015)

Bibliography

ARABIA, The Islamic World Review, Islamic press Agency office, Crown house, crownlane East Burnham, N.R Slough Buck, England.

Bulletin d' Information IRCICA, Istanbul, No. 55, 2001.

VIRON, Koka, "L'ideologie reactionaire du clerge dans l' annee 30 du 20 sciecle", *Studia Albanica*, No.1, 1969.Tirana

DUKAGJIN ZADEN BASR İBEY, *L'Albanie independent et l'empirie khalifal lottoman*, Paris, 1920.

ЋИЛАС, Миловани Гаће Надежда, Бошњак Адил Зулфикарнашић, Бошњачки институт, Цирих, Накладни завод Глобус,1994.

Гласник врховног исламског старјешинства(ГВИС) Сарајево No. 5, 1987,

ИЗЕТБЕГОВИЋ, Алија, *Исламска декларација*, Сарајево,1990.

ЈЕВТИЋ, Мирољуб, *Политикологија религије*,Београд, Центар за проучавање религије и верску толеранцију,2009.

JEVTIC, Miroľjub, "Political science and Religion", *Politics and Religion Journal (PRJ)*, No.1, Vol. 1, 2007.

JEVTIC, Miroľjub, "Word of Editor in Chief", *Politics and Religion Journal (PRJ)*, No. 2, Vol. 8, 2014.

КОСТОВСКИ, Стефан, *Религијата кај селското население во Долни Полог*,Институт за социолошки и политичко-правни истражувања, Скопје,1972.

La Ligue Albanaise de Prizren 1878-1881, Documents 1, Academie des Sciences da la RPS D'Albanie, Institut d' Histoire,Tirana, 1988.

ЛАТИЋ, Џемалудин, "Политичка димензија ислама",*Таквим*,1417/18, 1997, Исламска заједница Косова, Призрен.

ПРЕПОРОД, исламске информативне новине, издавач Мешихат Исламске заједнице БиХ.

ПУРИВАТРА, Атиф, Имамовић Мустафа и Махмутџегајић Русмир, *Муслимани и бошњаство*,Библиотека Кључанин,Сарајево, 1991.

Puto Arben and Pollo Stefanaq, *Histoire d' Albanie d'origines a nos jours*,Roanne,1974.

SKENDI, Stavro, *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton, New Jersey, 1967.

СЕЛАМ, Ревија за културу , науку и вјеру, Призрен,Исламска заједница Косова,No.10, 1997.

Studies on Kosova, ed Arshi Pipa et Sami Repishti, Boulder east European monographs, Columbia university press, New York, 1984.

Newspapers:

Став, Нови Сад.

Муслимански глас, Сарајево.

Политика Експрес, Београд.

Политика Експрес, Београд.

Вечерње Новости, Београд.

Борба, Београд.

Свеске, Сарајево.

Electronic sources:

Бранко Пејовић, “Љубав је изнад вере, а браћа су заувек заједно“, *Политика*, Београд, <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Ljubav-je-iznad-vere-a-braca-su-zauvek-zajedno.sr.html>

“Директор лиге о инциденту у Крушевцу: Сигурно нећемо толерисати насиље”, <http://037ks.com/2014/04/direktor-lige-o-incidentu-u-krusevcu-sigurno-necemo-tolerisati-nasilje>

“Лагумџија: Турска је и наш дом”, <http://www.trt.net.tr/bosanski/news/detail/bosna-i-hercegovina/101/lagumdija-turska-je-i-na-dom/24298>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>

<http://www.mfa-ks.net/?page=3,49>

<http://www.oic-oci.org/oicv2/states>

<http://www.ambasada-ks.net/sa/?page=2,20>



Islam and Religious Liberties in Western Thrace, Greece

Ali HÜSEYİNOĞLU

Assist. Prof. Dr., Trakya University, Balkan Research Institute

Summary

Presence of Islam in Greece is a historical phenomenon. It developed all over the country under the Ottoman administration that lasted for more than four hundred years. There are three main types of Muslim groups in today's Greece: Immigrant Muslims (the ones who migrated to Greece particularly after the end of the Cold War), Greek Muslims (Individuals of Greek ethnic origin who converted to Islam) and Autochthonous Muslims (members of the Muslim Turkish minority of Western Thrace and the Muslim Turkish islanders of Rhodes and Kos). This study focuses on the third group and questions to what extent being members of the only officially-recognized minority community by Greece enables the enjoyment of religious liberties and contributes to the preservation of the Islamic identity at the southeasternmost corner of the EU region. For this purpose, it studies Islam in West-

ern Thrace under three main sub topics: religious representation, Islamic charitable foundations and places of worship*. While doing so, it explores both continuities and changes in all three realms of Islam and tries to find answer to the following main question of this research: To what extent autochthonous Muslim Turks of Western Thrace can enjoy their religious rights emanating from the Greek constitution as well as the bilateral-international treaties that Greece signed and ratified? Analyzing the minority phenomenon from the perspective of religion, this study concludes that even though some problems in the realm of Islam in Western Thrace ceased after 1990s, autochthonous Muslim Turkish individuals still face many problems for the protection and promotion of their religious rights; they are not allowed to define their muftis and control their religious charitable foundations while they still face with some technical problems about establishment and functioning of their mosques. Thus, this study argues that although Islam in Western Thrace has been preserved for many centuries and it is still alive in a country the vast majority of whom are non-Muslims, religious liberties of the Muslim Turkish minority of Western Thrace have not been fully safeguarded and promoted by Greece yet.

* The law about appointment of 240 Imams/preachers (*ιεροδιδάσκαλοι*) across Western Thrace (introduced in 2007 and amended in 2013) is intentionally left out of scope of this research.

Batı Trakya'da İslam ve Dini Özgürlükler

Özet

Yunanistan'da İslam, ülke topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu yaklaşık 400 yıllık dönemde gelişmiş tarihi bir olgudur. Günümüz Yunanistan'ında üç temel Müslüman grup yaşamaktadır: Göçmen Müslümanları (bu topluluk, özellikle Soğuk Savaş sonrası ülkeye gelenlerden oluşmaktadır), Yunan Müslümanları (Yunan etnik kökenine mensup olup din değiştirme sonucu İslamiyet'i tercih eden kişiler), Otokton Müslümanlar (Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'na mensup bireyler ve Rodos-İstanköy Adalarında yaşayan Müslüman Türkler [Adalı Türkler]). Belirtilen üçüncü grup üzerine odaklanan bu çalışma, Yunanistan tarafından tek resmi azınlık olma özelliğine sahip olan bu grubun dini özgürlüklerinden ne denli faydalandıklarını sorgulamakta ve bu resmi azınlık statüsünün Avrupa Birliği'nin en güney doğu ucunda Müslüman kimliğinin korunmasındaki katkısını irdelemektedir. Bu amaçla Batı Trakya'da İslam olgusu üç te-

mel alt başlık altında incelenmektedir: Dini temsiliyet, vakıflar ve ibadethaneler. Bu bağlamda, her üç alanda süreklilik ve değişimler analiz edilirken aşağıdaki temel soruya cevap aranmaktadır: Batı Trakya'daki otokton Müslüman Türk Azınlığı gerek Yunan Anayasası gerekse Yunanistan'ın taraf olduğu ikili-uluslararası antlaşmalardan doğan dini özgürlüklerinden ne derece faydalanabilmektedir? Batı Trakya'daki azınlık olgusuna din perspektifinden bakıldığında bu çalışmanın vardığı sonuç şu şekilde oluşmaktadır: 1990 sonrası dönemde her ne kadar Batı Trakya'da İslam bağlamında bir takım problemler çözüme kavuşturulmuş olsa da, otokton Müslüman Türk bireyler dini haklarının korunması ve kollanması ile ilgili birçok sorunla karşı karşıya kalmaktadırlar: Kendi müftülerini kendileri belirleyememekte, vakıflarını kontrol edememekte ve cami inşaat ve tadilatı konusunda farklı sorunlarla karşılaşmaya devam etmektedirler. Böylelikle bu çalışmanın temel sorunsalı şudur: Ezici nüfus çoğunluğunun Müslüman olmayanlardan oluştuğu bir ülkenin Batı Trakya bölgesinde İslam'ın varlık ve canlılığı yüzyıllardır korunuyor olmasına karşın, bu bölgede yaşayan Müslüman Türk Azınlık bireylerinin dini özgürlükleri Yunanistan tarafından hâlâ mutlak derece korunmamakta ve desteklenmemektedir.

Introduction

Located at the northeastern most part of the Greece, Western Thrace constitutes the borderland of the country with Turkey and Bulgaria. It is composed of three prefectures (sub-regions), Rhodopi (*Rodop*), Xanthi (*İskeçe*) and Evros (*Meriç*) with three head cities respectively, Komotini (*Gümülcine*), Xanthi (*İskeçe*) and Alexandroupolis (*Dedeğaç*) respectively. The majority of the Minority¹ population continues living in Rhodopi and Xanthi prefectures. Most of them live in villages inhabited exclusively by Turks while the rest reside in mixed localities based in cities and towns of the region. In Evros prefecture, the Muslim Turkish entity is demographically the lowest and concentrated in the highlands close to the Bulgarian border.

Turks and Greeks are the two main ethnic components of Western Thrace². The vast majority of the two communities are followers of Islam³ and Christianity respectively. The preservation of coexistence of such ethnic and religious identities across Western Thrace has been a unique phenomenon all over the country since the Ottoman Empire. Similar to other Balkan countries, many times both terms, Islam and Turkishness, is still used interchangeably in the context of Western Thrace since they are perceived and correlated with each other. This is primarily because of the Ottoman *Millet* System according to which all ethnicities were classified only with religious affiliation; Muslim and non-Muslim ummah/group (*ümmet*).

Exact official numbers regarding the Minority population residing inside Western Thrace has still been absent when the last census consisting criteria such as ethnicity or mother tongue was conducted in 1951. Over decades, Greek officials kept referring to different numbers varying between 90.000 and 120.000. Nevertheless, according to latest estimates of the highest regional state authority, Region of Eastern Macedonia and Thrace, the Minority population varies between 140.000 and 145.000⁴. This is the closest estimate to what Minority members, together with local Turkish media, keep referring to the existence of around 150.000 residing in Western Thrace.

Historically speaking, there used to live large numbers Muslims across Greece until the mid 20th century. However, the compulsory population exchange between Greece and Turkey turned out to be one of the main issues affecting the fate of Islamic and Turkish identities in Greece. Islam became almost absent in

1 Terms as 'Minority', 'Turks', 'Muslim Turks' and 'Muslims' are used interchangeably while referring to the community elaborated in this research.

2 There are also other and relatively smaller communities who reside inside the city such as Jews and Armenians.

3 Sunni Islam is robust among the Muslims of Western Thrace. Only a small number of Minority members are followers of the Alevi-Bektashi order.

4 Region Office of Eastern Macedonia and Thrace had provided this demographic datum on its website in 2011. www.remth.gr (Accessed 12 August 2011). The same datum is not available anymore.

other parts of the country except Western Thrace as a consequence of the fact that around 500.000 people were forced to leave their historic lands and find new “homes” in Turkey. Similarly, around 1.200.000 Greeks had to leave Turkey and found refuge in Greece⁵. It is apparent that the Turkish-Greek Population Exchange contributed to freed both countries from the ethnief of its neighbor and became more homogenized in both ethnic, religious and cultural terms. In fact, none of the exchanges were actually asked whether to remain *in situ* or migrate to Turkey. Their fate had been defined between Turkey and Greece during the Lausanne meetings of 1922 and 1923. Henceforth, Muslim Turks of Western Thrace and Orthodox Christian Greeks residing in Istanbul and islands of Imbroz (*Gökçeada*) and Tenedos (*Bozcaada*) attained the official status of minorityhood and continued living on their historic lands.

In the following decades, the presence of Islam would further decrease when the Cham Albanians living in the Epirus region of Greece had to flee their territories after the Second World War on the grounds that they had cooperated with Italian and Albanian forces against the Greek army during the Italian invasion of Greece in the late 1930s. Even though the overall number of Muslims would get strengthened with the inclusion of the Dodecanese Islands to Greece in 1947 (around 15.000 Muslim Turks in the islands of Rhodes and Kos), the most influential impact would be that of the immigrant Muslims who arrived Greece after the end of the Cold War. Since the early 1990s, there has been a great influx of Muslims particularly from Albania, North African and Middle Eastern countries as well as Southeast Asia. Most of them sought refuge and settled in ghettos based next to the urban cities like Athens or Thessaloniki where they formed major communities of immigrant Muslims. There is not any official figure about the documented and undocumented immigrants who live in Greece. Nevertheless, it is estimated that the number of immigrant Muslims who live across the country today varies between 200.000 and 500.000⁶. Other than immigrant Muslims, there is also a small group of Greeks who converted to Islam; Greek Muslims. Compared to Muslims with different ethnic origins, the number of Greek Muslims is highly limited. Some of them show their religious identities freely in public⁷ while some of them leave their religiosity in their private spheres due to the possibility of getting stigmatized and targeted by Islamophobic individuals or groups.

Regarding Muslims in Greece, the Greek official discourse stipulates that there is only one minority in Greece; the ‘Muslim minority of Thrace’⁸. In this

5 E. Kontogiorgi, *Population Exchange in Greek Macedonia the Rural Settlement of Refugees 1922-1930*, Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press, 2006, p. 73.

6 See Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden; Boston, Martinus Nijhoff, 2012, p.161. Also, Anna Triandafyllidou, *Immigrants and National Identity in Europe*, London; New York, Routledge, 2001, p. 92-93.

7 See Selahattin Sevi; Hasan Hacı, ‘Grek Müslümanları’, *Aksiyon*, 18 Ekim 2010, s. 33-35.

8 This is how Greek state apparatuses officially define the Minority elaborated in this research.

respect, the Muslim Turkish minority of Western Thrace has been given many group-based rights and liberties based on their official status of minorityhood. Even though many of these rights has not been fully provided yet, a number of liberties emanating from their officially-recognized minority identity keep playing fundamental importance for the historic presence of Islam in today's Western Thrace.

This research aims to analyze religious freedoms of the Minority that emanates from key bilateral and international treaties that Greece signed and ratified from 1923 until this day. For this purposes, it focuses on three main issues of Islam in Western Thrace, i.e. muftis, awqaf and sacred religious places and questions to what extent rights and freedoms regarding Islam in Western Thrace has been safeguarded and promoted by the Greek state apparatuses since the 1923 Peace Treaty of Lausanne.

However, before beginning to analyze fundamental religious freedoms of the Minority, it is essential to underline two main points:

First, Greece elaborates and interprets the concept of minority rights on its soil from a territorial perspective. That is to say, rights of a minority recognized by the Greek state are limited to a specific region. In this respect, group-based rights of the Muslim Turkish minority are limited with the region of Western Thrace. For example, functioning of mosques is free across the region. Nevertheless, there is no other mosque across the country, including the capital city where hundreds of thousands of immigrant Muslims live, where mosques are open and function for the needs of Muslims. Similarly, Islamic cemeteries are present at each and every locality where Muslims reside inside the region of Western Thrace. Nevertheless, this has never been the case for their coreligionists living outside the region; it has been decades that various Muslim NGOs based in both cities of Athens and Thessaloniki continue demanding from Greek authorities to be given a place for an Islamic cemetery.⁹ Unfortunately, as of this day there is no official mosque¹⁰ or cemetery either in Athens or Thessaloniki where the vast majority of the Muslims in Greece are located.

Second, Greece's policy towards the Minority has never been static and steady. From 1920s until the 1950s, the Greek state apparatuses were rather ignorant about the rights of the Minority given that Greece was passing from harsh socio-

9 For more information about Islam in the second big city of Greece visit Educational and Cultural Association of Thrace Muslims (Trakya Müslümanları Eğitim Ve Kültür Derneği), <http://selanikdernegi.blogspot.com.tr/> (Accessed 7 October 2015).

10 Recently, three masjids were given necessary official permission from the Ministry of Education so that they can function as houses of prayer without any problem with Greek authorities. While one of them belongs to the Greek Muslims, the other two places of worship are owned by the Bangladeshi and Pakistani Muslims of Athens. 'Νομιμοποιήθηκαν τρία τζαμιά στην Αθήνα (Three mosques have been legalized in Athens)', *Kathimerini*, 22 November 2015, <http://www.kathimerini.gr/839576/article/epikairothta/ellada/nomimopoih8hkan-tria-tzamia-sthn-a8hna> (Accessed 18 October 2015).

economic and political conditions that affected the overall Greek society. It is the mid-1950s that represent the gradual penetration of Greek state apparatuses into Minority's autonomy. Since then, it is obvious that several laws and regulations have been limiting various liberties of the Minority, including the ones falling in the realm of religion. This article stipulates that even though some violations regarding fundamental human rights ceased by the 1990s¹¹, the vast majority of them keep limiting the religious autonomy and freedoms of autochthonous Western Thracian Muslims. Thus, many problems about religious freedoms of the Minority, which will be elaborated in the following parts of this research, still await solution from the Greek state. The second half of the 2010s is likely to indicate to what extent Greece will be eager to solve decades-long problems regarding religious freedoms of Muslims residing inside and outside of Western Thrace.

Religious Representation

Muftis and the Head Mufti are the two main offices of religious representation of the Minority in Western Thrace. Muftis have been functioning across the region since 1923. Unlikely, the office of the Head Mufti never existed.

The Head Mufti, the leader of all muftis, was supposed to be responsible for all Muslims living in Greece. It was the year of 1881 when Greece started to recognize the jurisdiction of muftis for the first time.¹² Duties and responsibilities of muftis would primarily get defined under the 1913 Treaty of Athens¹³. One of the main reasons why this office has never functioned is the demography of Muslims limited to a specific region of the country, i.e. Western Thrace.¹⁴ Religious matters of Western Thracian Muslims were freely regulated at the local level. Neither a significant demand nor a need from the Minority has been raised over the years for functioning of the Head Mufti's office in Greece. It is possible that this need may be raised particularly by those Muslims living outside of Western Thrace on the grounds that many of their fundamental religious rights, such as having a proper functioning mosque or cemetery, continues to fall on deaf ears of Greek state officials. A similar argument for establishment of an office of the Head Mufti may be proposed by the Greek state apparatuses, through which Greece may tackle main issues of Islam across the country more effectively and

11 See Ali Chousein, *Continuities and Changes in the Minority Policy of Greece: The Case of Western Thrace*, Unpublished MSc. Thesis, Ankara, Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, 2005, pp.117-130.

12 Konstantinos Tsitselikis, 'The Pending Modernisation of Islam in Greece: From Millet to Minority Status', *SÜDOSTEUROPA*, 55 (2007) 4, s.15.

13 For details about the content and applicability of the 1913 Treaty of Athens for Muslims across Greece see Giannis Glavinas, *Οι Μουσουλμανική Πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923)* [The Muslim Populations in Greece (1912-1923)], Unpublished PhD. Thesis, Thessaloniki, Aristotle University, Department of History and Archeology, 2008, 144-157.

14 The vast majority of the Muslims across Greece had to leave the country and go to Turkey as a result of the population exchange between the two countries in the 1920s.

develop constructive strategies for solving problems regarding religious liberties of its Muslim citizens.

Contrary to the Head Mufti, Muftis have been functioning uninterruptedly since the incorporation of the region into Greece in the early 1920s. All offices of muftis gradually ceased to function across Greece except the ones in Western Thrace. As of this day, the overall number of muftis in all three prefectures of the region is five: two of these offices are governed by muftis defined by the Minority, while the rest are appointed by the Greek state. This double-headed structure regarding religious representation of the Minority started with the appointment of the Mufti in Komotini and later in Xanthi in the early 1990s by the Greek state.

The controversy about the elected and appointed muftis that I explain in the following paragraph is one of the main examples showing to the reader how and why one of the fundamental rights of the Minority, freedom to define their religious representatives, is not safeguarded even though it is enshrined in international treaties to which Greece is a party.

Until 1980s, no major dispute occurred between the Minority and the Greek state regarding religious representation at the highest level. Based on practices of the past, Greece was appointing one member of the Minority among the list of candidates defined by the leaders of the Muslim Turkish community in both Rhodopi and Xanthi prefectures where the vast majority of the Minority still live¹⁵. The year of 1985 constitutes a turning point regarding the Greek policy towards muftis when Hafız Mustafa Hüseyin¹⁶, the Mufti of Komotini, died. The leading figures of the region started to form a list of candidates for the next mufti while Minority members began to question who may be the next mufti while. All of their expectation went wrong. It was for the first time in history that Greece rejected the basic right of its Muslim citizens to define their religious heads and rather opted to appoint the Mufti in Komotini. This was perceived as a severe blow for those Minority members who were optimistic that Greece would continue respecting their religious freedoms and enable them defining their own religious heads. In this respect, the Minority elected İbrahim Şerif as the Mufti of Komotini while Greece, in the following days, appointed Meço Cemali to the Office of the Mufti in Komotini. A similar controversy occurred in Xanthi with the death of mufti and the conclusion was the same; Minority members defined Mehmet Emin Aga (and later in 2006 Ahmet Mete) as their own mufti while Greece appointed Mehmet Şinikoğlu to Office of the Mufti in Xanthi. In the early 1990s, both muftis were appointed for ten years. Since then, their tenures of office have been renewed twice. As a result, together with the appointed vice Mufti of Dydimoticho (*Dimetoka*), a total number of three muftis function act

15 When the term elected muftis is used, it does not mean that election happened with ballots. No election process has been achieved with a ballot system since 1923.

16 For his biography see Hasan Paçaman, *Batı Trakya'ya Işık Tutanlar: Hüseyin Mustafa (1912-1985)*, Gümülçine (Komotini), Makris & Efrain, 2010.

as appointed religious heads while İbrahim Şerif and Ahmet Mete function as elected muftis of the Muslim Turkish minority.

Here, it is useful to ask the following question: What were the main reasons for Greece to start interfering in the matters of religious representation at the local level and start appointing muftis of its minority citizens?

Starting from the beginning of the 1990s until this day, the primary argument that Greece insists on appointing the muftis is that muftis do also have some judicial authorities, albeit at the minimum level, about the application of Sharia (Islamic Law) over some religious matters of the Minority within family law, i.e. matters of divorce, marriage and inheritance. For Greece, all judges are appointed in Greece so muftis who are given some judicial powers must be appointed as well.¹⁷

This argument sounds highly political given that the same judiciary powers had been the case for those muftis defined by the Minority before 1985; they had had the same powers of a judge on matters of family law without being appointed by the Greek state. The beginning of appointment may be interpreted as a reason so as to penetrate into religious liberties of the Minority and start controlling religious representation at the highest level. Moreover, each and every member of the Minority has the freedom to choose between Sharia and Greek Civil Law regarding matters of marriage. In case the marriage is based on Islamic Law, then, muftis are the highest authorities to give the final decisions on consequences of a possible issue of divorce, e.g. inheritance. Last but not least, any decision of muftis are legally binding after getting approved by the Greek courts; their decisions should not contradict with the Greek constitution. Therefore, Muslims who chose Sharia and are unhappy with decisions of Sharia tribunals headed by the mufti, then, they can apply to the competent Greek courts and ask for reevaluation on the grounds that their rights had been violated through practices of Islamic law.

In the following years after the formation of two muftis in each prefecture of Rhodopi and Xanthi in the early 1990s, both muftis were trialed at various Greek courts on the grounds that they actually usurped the authority of muftis appointed by the Greek state. This controversy between the muftis and Greece got an international dimension when both elected muftis brought their cases before the European Court of Human Rights (ECtHR). The Court's final decision in both cases¹⁸ was in favor of elected muftis on the grounds that Greece had

17 For more information about this right and its past-present practices in Western Thrace see Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*, Ankara, Seçkin Yayınları, 2003. Also, Rıdvan Topçu, *İslam Hukuku Açısından Batı Trakya'daki Müftülerin Yetkileri*, Gümölcine, BAKES Yayınları, 2012.

18 *Serif v. Greece* (14 December 1999-Case No: 38178/97), *Agga v. Greece (No.1-2)* (17 October 2002-Case No: 50776/99 & 52912/99), *Agga v. Greece (No.3)* (13 July 2006 – Case No: 32186/02) and *Agga v. Greece (No.4)* (13 July 2006 – Case No: 33331/02). For the ECtHR's judgements of İbrahim Şerif and

actually violated the Article 9 of the European Convention of Human Rights that safeguards issues regarding freedom of thought, conscience and religion¹⁹. In spite of the ECtHR's decisions and other treaties that protect rights regarding freedom of religion, Greece insists appointing Muftis in Western Thrace.

As of 2016, a total number of five muftis keep functioning across the region. Looking deeper into the Minority it becomes highly blatant that the vast majority of the Minority members, including imams serving at mosques, side with the elected mufti and reject the authority of the appointed mufti as their highest local religious head. However, Greece keeps violating Minority's right to define their highest religious representative and rather continues renewing the tenures of the appointed muftis.

Islamic Charitable Foundations

Awqaf (*Vakıflar* in Turkish) are one of the primary remnants of the former Ottoman administration of Western Thrace that survive until this day. For decades, they have been functioning as religious charitable foundations that serve for the religious, cultural and social needs of the Muslim Turkish minority. Over the years, many Muslim locals donated money or property to these foundations for charitable purposes such as providing food or sheltering for those in need.

Depending on its location, a waqf has several properties, primarily immovable, that provide a significant amount of income. The ones who have the highest revenues are the waqf boards of Komotini and Xanthi given that they own many shops, building and lands inside and outside of the cities. Awqaf of mosques located in small villages, which constitute the vast majority of Islamic charitable foundations in Western Thrace, are relatively poor; their incomes are limited either with a shop or some acres of farmland. Therefore, when one talks about awqaf in Western Thrace, then, it is essential to focus on the Waqf Administrations of Komotini and Xanthi.

Having the highest income is one of the main controversy between the Minority and the Greek state regarding the two awqaf administrations of the two major cities in particular. Historically speaking, there was not any major dispute from 1923 until the advent of the Junta Regime in 1967 when the Colonels, for the first time after 1923, abolished the right of the Minority to define board members of awqaf and rather started to appoint all Minority members of these boards. In the beginning, it was thought that this application will come to an end once the military regime would end and democracy would prevail all over

Mehmet Emin Aga [http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58518#{"itemid":\["001-58518"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58518#{) (Accessed 1 November 2015),
<http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-60690> (Accessed 1 November 2015).
 19 http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf, pp. 10-11 (Accessed 1 September 2015).

the country. Nevertheless, this will never happen. Starting from fall of military regime in 1974 until this day, no Greek government opted to return the Minority members the right to define board members of their charitable foundations in Komotini and Xanthi. Neither they tried to change those Minority members who had been appointed by the Colonels Regime of 1967. Thus, awqaf in Western Thrace are still governed and administered by those people who had been appointed almost forty years ago.

In fact, hopes for a change in this policy flourished among the Minority towards the end of the 2000s when the Law 3647/2008 was adopted that foresaw the return of the right to the Minority to elect members to administrative boards of awqaf in Western Thrace. Yet, reactions from the Minority emerged after reading the regulations of the new law. First and the foremost, although it resumed election of board members to awqaf in Western Thrace after four decades, it also provided the offices of appointed muftis and the highest regional state authority a significant power in defining these members while keeping the Minority's say at the minimum level. Second, the new law had been prepared unilaterally without any effective dialogue with members of the Muslim Turkish minority. Even though Minority MPs and heads of Minority associations tried to express their opinions at the draft level of this law, they all fell on deaf ears of the Greek decision-making bodies. It is useful to note that this Law introduced in 2008 has never been put into practice. Thus, awqaf are still governed by those members of the Minority who had been appointed by the military regime of 1967.²⁰

A year before 2008, another official measure was introduced about awqaf in Western Thrace that was supposed to have a great impact on the fate of religious charitable foundations of the Minority. According to the Law 3554/2007, all previous debts of these foundations were erased without any impact on the existing fines and taxes from which they were not exempted. Therefore, religious charitable foundations had no chance but sell more properties so as to pay their existing debts to the Greek state, which means more loss from the awqaf properties in both Komotini and Xanthi. For instance, Administrative Board of Awqaf in Komotini had to pay more than 1.2 million euros in 2010 so it had to mortgage 25 real properties and one plot (Tsitselikis 2012: 344). As of 2016, the Minority has neither the right nor the opportunity to define members of the administrative bodies of their religious charitable foundations awqaf boards. Henceforth, financial matters regarding revenues coming from their properties as well expenditures continues to be under the control of those boards whose members were appointed by the Colonels and have been functioning since the 1970s.

20 Only a few of them died. Greek state authorities replaced them immediately. No elections were held for their posts.

Places of worship, cemeteries and preservation of the Ottoman heritage

Compared to other examples across the Balkan Peninsula, mosques and masjids, places of worship where Muslims pray collectively or individually, have never been kept close by Greek governments. After the beginning of the Lausanne's minority regime in Western Thrace, a variety of problems occurred regarding issues of religious leadership and awqaf in Western Thrace. Yet, functioning of mosques seems to be slightly a less problematic matter of concern regarding religious liberties of the Minority in Western Thrace. With a few exceptions in the past, those Muslims who wanted to perform their religious duties either individually or collectively have never been barred to do so by Greek state apparatuses.

As of this day, there are more than 300 operational mosques and masjids (small prayer houses) serving for the religious needs of the Minority across Western Thrace. Each mosque functions with an imam and muezzin. Imams who lead the prayers five times a day are also religious leaders of small localities with Minority population. Also, many of them lead the Koranic classes (*Kuran Kursu*) inside mosques where children and adults are taught how to recite Quran.

Until recently, one of the main controversies regarding mosques in Western Thrace was about the height of their minarets. Minaret is indispensable part of an operational mosque and a significant symbol of Islam. A stranger may not spot a mosque from a distance in case it lacks a minaret. Therefore, a minaret has also a symbolical value than a mere tall construction combined to a house of prayer; a clear indication of an Islamic presence at a given space. The problematic issue about the minarets in Western Thrace had to do with their height. Based on the Law No. 1369/1938, it became necessary to get official permission from the local metropolitan bishop for construction of a house of prayer or minaret. In the following years, necessary permits would be given by the church authorities but the height of the minaret would be limited with the height of the church tower. Thus, each minaret could not exceed 16 meters. As it had been the case for Kimmeria (*Koyunköy*) Mosque near Xanthi (HRW 1999), some disputes over the height of the minaret between the Muslim locals and the local authorities persisted, thus retarding the proper functioning of those houses of worship. This regulation would change almost six decades later with the Law 3467/2006²¹: The abovementioned authority was taken from the local metropolitan bishop and transferred to the Ministry of Education and Religious Affairs. Thus, with the exception of the Orthodox Christians, all religious groups in Greece ceased to obtain necessary permits from the local ecclesiastic authorities for establishment of their places of worship. Even if it is relatively easier, today, to get the necessary permission for construction of new mosques, a phenomenon that is blatant from newly-constructed mosques across Western Thrace, the height limitation of minarets is still applied.

21 Greek Official Gazette, FEK A' 128, Article 27, 21 June 2006.

Mosques and cemeteries are the two main sacred places of the Minority community that cannot escape from being among the primary targets of those uncomfortable with the historical Muslim and Turkish presence in Western Thrace. Since the inclusion of the region to Greece until this day, mosques, masjids as well as cemeteries have frequently been attacked by hate motivated and Islamophobic person or people. Some of houses of prayer were demolished under military regimes or foreign invasions while some others faced arson attacks that resulted in partial or full damage of these places. Likely, some of the gravesites were expropriated in the name of common public interest and turned into gardens in the past (Tsitselikis 2012: 342). Recently, tombstones situated inside Muslim cemeteries were smashed causing material damage as well as discomfort among the Muslim locals who had their beloved ones in that gravesites. Even though such incidents are generally condemned by the Greek state apparatuses, it is a matter of fact that attackers generally remain unidentified²². As a result, almost nobody is tried and eventually punished for attacking sacred places of the Minority. In other words, people targeting sacred places of Muslims generally get away with their attacks. Moving from local to regional level, it seems that the increase in anti-Islamic and anti-Turkish sentiments is not unique phenomenon for Greece. In fact, this is a reflection of xenophobic, extreme nationalist and Islamophobic tendencies that keeps growing in different parts of the European Union area and the Balkan Peninsula. Therefore, for a better understanding it needs to be read and interpreted as a part of a broader picture than a single and separate entity.

Regarding the Ottoman heritage in Western Thrace, it is useful to begin stating that for more than five centuries, Greece was governed under the rule of Ottoman administration. Therefore, a number of buildings, mosques and masjids had been built by the Ottomans across the country. However, after the region a Greek territory in the early 1920s, the material heritage started to decrease in number. Many of the buildings belonging to the Ottomans across the country either demolished or left without any restoration, thus getting collapsed in the passage of time. As a result, Ottoman heritage remains highly limited inside and outside of Western Thrace.²³

Mosques are among the most visible and robust entities of the Ottoman heritage. Recently, some mosques outside Western Thrace were restored by the Greek state and started functioning either as museums or exhibition centers. With a few

22 One of the most recent report also underscores similar incidents across Greece that were denounced by various state or church authorities but ended with no arrests. US International Religious Freedom Report for 2014, s.10, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper> (Accessed 10.11.2015).

23 For more information about the Ottoman architecture in Greece see Ersi Mprouskari, *Η οθωμανική αρχιτεκτονική στην Ελλάδα*, Athens, Greek Ministry of Culture, 2008. For sources in Turkish see İsmail Bıçakçı, *Yunanistan'daki Türk Mimari Eserleri*, İstanbul, IRCICA, 2003. Also see Neval Konuk, *Yunanistan'da Osmanlı Mimarisi*, Ankara, SAM, 2010.

exceptions in recent years²⁴, no permission is still given for usage of these sites as places for worships. Some members of the Muslim Turkish minority had recently applied to perform some prayers and organize religious activities inside those mosques that function as museum. For example, the Association of the Religious Officials of Western Thrace Mosques applied in 2010 so as to acquire permission to perform some periodic prayers at the Zincirli Mosque in Serres, Fethiye Mosque in Ioannina, and Osman Şah-Kurşun Mosque in Trikala. Nevertheless, the Greek authorities declined all of their applications²⁵. Along with the restored ones, there are, still, a number of Ottoman-heritage constructions that need immediate restoration before getting collapsed eventually in the very near future.

As for those Ottoman mosques inside Western Thrace, some mosques dating back to the Ottomans keep functioning while some others suffer either from lack of restoration or long-time restoration. The Çelebi Mehmet Mosque in Didymoticho is one of the most prominent examples for the latter. Being one of the biggest Ottoman mosques all over the Balkans, restoration started in mid 1990s and continues as of this day. Being one of those visiting the Mosque in recent years, it is foreseeable that the restoration is not likely to finish soon and the Çelebi Mehmet Mosque will remain close for the following years as well. Provided that Greece is in deep economic crisis, then, it will not be realistic to wait from the Greek state allocate a big budget for the restoration of mosques inside or outside of Western Thrace. Meanwhile, at this point it is useful to highlight the sensitivity of the Greek state towards any foreign intervention for construction or restoration of mosques across the country. Unlike many Balkan countries that allow other countries to establish mosques on their soil, Greece keeps rejecting any involvement of external actors. Turkey, for instance, keeps dedicating big sums of money for restoration of Ottoman heritage across the Balkan Peninsula and many of Balkan countries allowed Turkey to do so. Turkey also proposed restoration and opening of an Ottoman mosque in Athens for satisfying religious needs of Muslims in the capital city.²⁶ Nevertheless, Greece continues rejecting

24 In 2013, a group of students from the religious school of Komotini were allowed to pray inside The Yeni Camii Mosque in Thessaloniki. This special prayer performed for the first time after almost 90 years. 'Προσευχή μουσουλμάνων στο Γενί τζαμί της Θεσσαλονίκης, μετά από 88 χρόνια (The first prayer at Yeni Mosque in Thessaloniki after 88 Years)', <http://www.kathimerini.gr/33634/article/epikairothta/ellada/proseyxh-moysoylmanwn-sto-geni-tzami-ths-8essalonikh-s-meta-apo-88-xronia> (Accessed 2 July 2014). Similarly, one year before the mayor of the city had allowed the usage of the same mosque for the *Eid al Fitr* (End of Ramadan) prayer. 'Το τέλος του Ραμαζανιού σήμανε και στο Γενί Τζαμί (The end of Ramadan was also celebrated at Yeni Mosque)', <http://www.enet.gr/?i=news.el.article&cid=379218> (Accessed 4.3.2015).

25 'Yunanistan'dan Cuma Namazı'na izin çıkmadı (No permission in granted for the Friday prayer in Greece)', <http://www.birlikgazetesi.info/haber-arivi/2438.html> (Accessed 3 July 2015).

26 In 2010, Recep Tayyip Erdoğan, the-then Prime Minister of Turkey, had demanded from Greece the necessary permission to be given by Greece for restoration of the Fethiye Mosque that dates back to the Ottoman times. Turkey, reciprocally, would do the same for granting the necessary permission for reopening of the Holy Theological School of Halki in Istanbul. 'Mustafa Ağa'ya karşılık Heybeliada Ruhban Okulu Mustafa Ağa Mosque in Return for The Halki Theological School', <http://www.yenisafak.com/arsiv/2004/agustos/23/d03.html> (Accessed 3 October 2015). In the last five years, neither of the permits have been granted as a result which both of remain closed.

any Turkish or outsider involvement on matters of restoration or functioning of mosques across the country. Under such circumstances, it is likely that the existing Ottoman heritage inside or outside of Greece is likely to erode in the passage of time in case Greece keeps insisting on its aforementioned policy.

Conclusion

Islam in Western Thrace is a phenomenon that has been surviving in Western Thrace for centuries. Compared to other parts of Greece, it continued constituting one of the fundamental segments of the minorityhood across the region of Western Thrace after the 1923 Peace Treaty of Lausanne. There are a number of laws, decrees, treaties and regulations that Greece adopted over the years that safeguard religious liberties of Muslims residing in Western Thrace. In practice, yet, many of them have not been put into practice. As it is elaborated in this study, members of the Muslim Turkish minority cannot define their own highest religious leaders. Neither can they define their coreligionists who govern administrative boards of awqaf. Similarly, some technical matters such as the height of minarets may still problematize relations of the Muslim locals with apparatuses of the Greek state. Minority members are free to use their houses of prayers and *edhan* is called five times a day. Nevertheless, these places cannot escape from being targeted by Islamophobic individuals or groups who resist against the historic presence of Muslims in Western Thrace.

“Our concerns are not taken into account by Greek decision makers” is one of most frequent complaints raised by members Muslim Turkish minority at various local, national and international platforms. Also, while talking to members of the only officially-recognized minority by Greece about their religious rights and responsibilities as, one can easily spot the growing lack of trust and cooperation between the minority and majority entities of the same region as well as that of with the Greek state. Provided that the two primary ethnic and religious entities coexist peacefully and share the same region for centuries, it is essential for Greece to dwell more on promotion of Islam and find solution to decades-long problems that limit the full enjoyment of religious and other rights by the Minority members. Else, the growing gap between the Turkish and Greek cohabiters of Western Thrace would sooner or later distort pluralism and diversity in Greece. This is, also likely to contribute to further ghettoization and marginalization of the autochthonous minority group at the southeastern margins of the European Union.

Bibliography

- BIÇAKÇI İsmail, *Yunanistan'daki Türk Mimari Eserleri*, İstanbul, IRCICA, 2003.
- CHOUSEIN Ali, *Continuities and Changes in the Minority Policy of Greece: The Case of Western Thrace*, Unpublished MSc. Thesis, Ankara, Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, 2005.
- CİN Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*, Ankara, Seçkin Yayınları, 2003.
- GLAVINAS Giannis, *Οι Μουσουλμανική Πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923) [The Muslim Populations in Greece (1912-1923)]*, Unpublished PhD. Thesis, Thessaloniki, Aristotle University, Department of History and Archeology, 2008.
- Greek Official Gazette*, FEK A' 128, Article 27, 21 June 2006.
- KONTOGIORGIO Eleni, *Population Exchange in Greek Macedonia the Rural Settlement of Refugees 1922-1930*, Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press, 2006.
- KONUK Neval, *Yunanistan'da Osmanlı Mimarisi*, Ankara, SAM, 2010.
- MPROUSKARI Ersi, *Η οθωμανική αρχιτεκτονική στην Ελλάδα [The Ottoman Architecture in Greece]*, Athens, Greek Ministry of Culture, 2008.
- PAÇAMAN Hasan, *Batı Trakya'ya Işık Tutanlar: Hüseyin Mustafa (1912-1985)*, Gümül-cine (Komotini), Makris & Efraim, 2010.
- SEVI Selahattin; HACI Hasan, 'Grek Müslümanları', *Aksiyon*, 18 Ekim 2010, ss.32-39.
- TOPÇU Rıdvan, *İslam Hukuku Açısından Batı Trakya'daki Müftülerin Yetkileri*, Gümül-cine, BAKEŞ Yayınları, 2012.
- TRIANDAFYLIDOU Anna, *Immigrants and National Identity in Europe*, London; New York, Routledge, 2001.
- TSITSELIKIS Konstantinos, 'The Pending Modernisation of Islam in Greece: From Millet to Minority Status', *SÜDOSTEUROPA*, 55 (2007) 4, ss. 354-372.
- TSITSELIKIS Konstantinos, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden; Boston, Martinus Nijhoff, 2012.
- 'Νομιμοποιήθηκαν τρία τζαμιά στην Αθήνα (Three mosques have been legalized in Athens)', <http://www.kathimerini.gr/839576/article/epikairothta/ellada/nomimopoih-8hkan-tria-tzamia-sthn-a8hna> (Accessed 18 October 2015).
- Serif v. Greece* (14 December 1999-Case No: 38178/97), *Agga v. Greece (No.1-2)* (17 October 2002-Case No: 50776/99 & 52912/99), *Agga v. Greece (No.3)* (13 July 2006 – Case No: 32186/02) and *Agga v. Greece (No.4)* (13 July 2006 – Case No: 33331/02). For the ECtHR's judgements of Ibrahim Şerif and Mehmet Emin Aga [http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58518#{"itemid":\["001-58518"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58518#{) (Accessed 1 November 2015), <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-60690> (Accessed 1 November 2015).

‘Προσευχή μουσουλμάνων στο Γενί τζαμί της Θεσσαλονίκης, μετά απο 88 χρόνια (The first prayer at Yeni Mosque in Thessaloniki after 88 Years)’, <http://www.kathimerini.gr/33634/article/epikairothta/ellada/proseyxh-moysoylmanwn-sto-geni-tzami-ths-8essalonikh-s-meta-apo-88-xronia> (Accessed 2 July 2014).

‘Το τέλος του Ραμαζανιού σήμανε και στο Γενί Τζαμί (The end of Ramadan was also celebrated at Yeni Mosque), <http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=379218> (Accessed 4.3.2015).

‘Yunanistan’dan Cuma Namazı’na izin çıkmadı (No permission in granted for the Friday prayer in Greece)’, <http://www.birlikgazetesi.info/haber-arivi/2438.html> (Accessed 3 July 2015).

‘Mustafa Ağa’ya karşılık Heybeliada Ruhban Okulu (Mustafa Aga Mosque in Return for The Halki Theological School)’, <http://www.yenisafak.com/arsiv/2004/agustos/23/d03.html> (Accessed 3 October 2015).

US International Religious Freedom Report for 2014.

<http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper> (Accessed 10.11.2015).

<http://www.remth.gr> (Accessed 12 August 2011).

<http://selanikdernegi.blogspot.com.tr/> (Accessed 7 October 2015).

http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf (Accessed 1 September 2015).



Batı Trakya Müslüman Türklerinin İnsan Hakları Mücadelesi

Pervin HAYRULLAH

Batı Trakya Azınlığı Kültür ve Eğitim Vakfı Genel Müdürü

Özet

Batı Trakya Müslüman Türkleri 1923 yılından beri Yunanistan sınırları içerisinde azınlık statüsünde yaşamaktadır. Bugün sayıları yaklaşık 150 bin* olan azınlık mensuplarının hakları 1923 tarihinde imzalanmış Lozan Barış Antlaşması'yla belirlenmiştir. Lozan Antlaşması dışında 1830 Londra Protokolü, 1881 İstanbul Milletlerarası Sözleşmesi, 1913 Atina Antlaşması ve 10 Ağustos 1920 tarihli Yunanistan'daki Azınlıkların Korunmasına Dair Sevr Antlaşması (Yunan Sevr'i) Yunanistan'daki Müslüman Türklerin haklarını garanti altına alır. Batı Trakya Türkleri Yunanistan'a emanet edildikleri tarihten bu yana çeşitli hak ihlallerine maruz kalmıştır. Bu ihlallerin temelini kimlik mücadelesi oluşturmaktadır. Türk azınlık, kimliğinin hem etnik hem de dini boyutunda sorunlar yaşamakta ve bunun hukuki mücadelesini vermektedir. Kimlik mücadelesinin yanı sıra sorun yaşanan diğer alanların başında eğitim ve dini özgürlükler gelmektedir.

* Doğu Makedonya-Trakya Bölge Sekreterliği Resmi İnternet Sitesi Nüfus Bölümü Trakya'da yaşayan azınlık nüfusunu 140.000-145.000 olarak açıklamıştır. (Bkz. Pervin Hayrullah (Ed) Defending Human and Minority Rights – The Turkish Minority of Western Thrace, BAKEŞ Yayınları, Gümülline, 2013, s. 484.).

The Struggle for Human Rights by the Muslim Turks of Western Thrace

Summary

The Muslim Turks of Western Thrace have been living as a minority within the borders of Greece since 1923. The rights of the members of the minority which currently amounts to approximately 150 thousand* have been determined with the Lausanne Peace Treaty undersigned in 1923. The rights of the Muslim Turks in Greece are also guaranteed by the 1830 London Protocol, the 1881 Istanbul International Convention, the 1913 Athens Treaty and the Sevres Treaty on the Protection of Minorities in Greece dated August 10, 1920 (Greek Sevres) in addition to the Lausanne Treaty. The Turks of Western Thrace have been subjected to various rights abuses since they were entrusted to Greece. The basis of these violations is the identity struggle. The Turkish minority has problems of both ethnic as well as religious dimension and they have resorted to a legal struggle. In addition to the identity struggle other problematic areas are education and religious freedoms.

* The Population Department of the Official website of the East Macedonia-Thrace Region Secretariat issued the minority population living in Thrace as 140.000-145.000. (See Pervin Hayrullah (Ed), *Defending Human and Minority Rights – The Turkish Minority of Western Thrace*, BAKES Publications, Komotini 2013, p. 484.).

Giriş

Batı Trakya'da Kimlik Sorunu

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı Yunanistan sınırları içerisinde azınlık statüsü durumunda bırakıldığı günden bu yana çeşitli alanlarda sorunlar yaşamaktadır. Tarihi süreç göz önüne alındığında sorunların minimal düzeyde olduğu dönemler olmakla birlikte özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında sorunlar üst düzeye çıkmıştır. Bunların başında da Türk etnik kimliği konusu yer almaktadır. 1950'li yılların ilk yarısında, Batı Trakya'daki Müslüman azınlık Yunanlı yetkililerce “Türk” olarak adlandırılmışken¹ ve bu tanımlama Hükümet Başkanının kararıyla yaygınlaştırılmışken² 1955 İstanbul olayları, 1963 yılında Kıbrıs'ta yaşanan sorunlar ve 1967 yılında Askeri Cunta idaresinin gelişi Yunanistan'ın Türk azınlığa yaklaşımını değiştirmiştir. Bu tarihten sonra Türk azınlığın etnik kimliği sistematik bir şekilde reddedilmiş ve kanuni düzenlemeler bu doğrultuda yapılmaya başlanmıştır. Türk kimliğinin reddi Yunanistan ve Türk azınlık arasından ihtilaf konusu olmaya bugün hala devam etmektedir.³

Sivil Toplum Örgütlerinin Kimliği

Batı Trakya Türk Azınlığının “Türk” kimliğini taşıyan üç köklü kuruluşu “İskeçe Türk Birliği” (İTB), “Gümülcine Türk Gençler Birliği” (GTGB) ve “Batı Trakya Türk Öğretmenler Birliği” (BTTÖB)⁴ 1983 yılına kadar resmi olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. 1983 yılında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra dönemin bölge valileri tarafından açılan davalar üzerine mahkeme bu derneklerin kapatılmasına karar vermiştir. Türk dernekleri bugün hala kapalı kalmaya devam etmektedir. O tarihten bu yana Batı Trakya'da Türk tanımlı dernek kurulmasına da izin verilmemiştir. İsimlerinde “Türk” hatta “Azınlık” kelimesi bulunan, örneğin Rodop ili Türk Kadınları Kültür Derneği, Evros Azınlık Gençleri Derneği ve son olarak İskeçe İli Türk Kadınları Kültür Derneği gibi derneklerin kurulmasıyla ilgili hukuki süreç yıllardır devam etmektedir.

1 1923 Lozan Barış Antlaşması Türk Azınlığı “Müslüman Azınlık” olarak tanımlamış, etnik kimliğe değinmemiştir. Bununla birlikte, Balkanlardaki “Türk=Müslüman” algısı bugün hala geçerliliğini korumaktadır.

2 Trakya Genel Valisi G. Fessopoulos'un 27/12/1954 tarihinde “Acil” olarak Belediye ve Nahiye Başkanlarına gönderdiği talimat “Sayın Hükümet Başkanının emri üzerine bundan böyle her yerde ‘Müslüman-Müslümanca’ deyimleri yerine ‘Türk-Türkçe’ deyimlerini kullanmanızı rica ederiz” şeklindedir. (*Destroying Ethnic Identity – The Turks of Greece – A Helsinki Watch Report*, 1990, s. 51).

3 Konunun en son örneği 29-30 Ekim 2015 tarihinde Viyana'da düzenlenen AGİT Tamamlayıcı İnsani Boyut Toplantısında yaşanmıştır. Türk azınlık temsilcilerinin etnik tanımlama ile yapmış olduğu sunumlara Yunan Delegasyon temsilcisi sözlü ve yazılı olarak “Trakya'da statüsü 1923 Lozan Antlaşması ile belirlenen bir Müslüman azınlık yaşamaktadır” şeklinde cevap vermiştir. (Bkz. PC.SHDM.NGO/41/15 – 30 October 2015 ve PC.SHDM.DEL/33/15 – 2 November 2015).

4 Kuruluş tarihleri: İskeçe Türk Birliği – 1927, Gümülcine Türk Gençler Birliği – 1928, Batı Trakya Türk Öğretmenler Birliği – 1936.

İskeçe Türk Birliği, Rodop İli Türk Kadınları Kültür Derneği ve Evros Azınlık Gençleri Derneği davaları Yunan iç hukuku tüketildikten sonra, AİHM’de görüşülmüş ve AİHM dernekler lehine karar vermiştir. Bunun sonucunda, bu dernekler, mahkemelerden resmiyetlerinin iadesini ve dolayısıyla Bidayet Mahkemeleri nezdindeki Dernekler Sicilinin ilgili sayfalarına yasaklılığın kalktığı veya kurulmalarına izin verildiği ibarelerinin kaydı talebiyle tekrar yargı sürecini başlatmışlardır. Fakat, Yunanistan AİHM kararlarını uygulamamakta ısrar etmektedir. Örneğin İskeçe Türk Birliği ile ilgili AİHM kararı sonrası, yapılan başvurular (İskeçe Bidayet Mahkemesi ve Trakya İstinaf Mahkemesi nezdinde iki ayrı başvuru yapılmıştır) sonucu çıkan kararlarda, Yunan Mahkemeleri’nin Hukuk Davalarında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarına uyma mecburiyeti olmadığı ileri sürülmektedir. Başvurulardan, İskeçe Bidayet mahkemesi nezdinde yapılan başvuru sonucu çıkan karar aleyhine Trakya İstinaf Mahkemesi nezdinde yapılan başvuru 8 ekim 2010 tarihinde yapılan duruşmada görüşülmüş olup karar 25 ocak 2011 tarihinde açıklanmış ve yine dilekçenin reddi yönünde olmuştur. Trakya İstinaf mahkemesinin daha önceki kararı ise temyiz edilmiş ve 7 Ekim 2011 tarihinde Yunan Yargıtay’ında (Aryos Pagos) duruşması gerçekleşmiştir. Yunan Yargıtayı 24 Şubat 2012 tarihinde yayınlanan kararı temyiz talebini reddetmiştir.

Rodop İli Türk Kadınları Kültür Derneği ve Evros Azınlık Gençleri Derneği kurucuları da, AİHM nezdindeki başvuruları kabul edildikten sonra, bu kararlara uyulup kurulmalarının kabulü talebi ile ulusal mahkemeler nezdinde ikinci bir süreci başlatmışlardır. Ancak, aynen İskeçe Türk Birliği durumunda olduğu gibi bu derneklerin başvuruları da benzer gerekçeler ile reddedilmiş ve iç hukukta olumlu bir sonuç elde edilememiştir.

Her üç durumda da 2. defa AİHM’e başvuru yapılmış olup, 18 Aralık 2014 tarihinde üç başvurunun Yunanistan hükümetine tebliğ edildiği 5 Ocak 2015 tarihinde başvuruclarının avukatına bildirilmiştir. Mahkeme içtüzüğünde öngörülmüş prosedür takip edilmiş ve mahkemenin kararı beklenmektedir.

Yunanistan’daki Mahkemeler isminde Türk kelimesi bulunan derneklerin kurulmasına izin vermemeye ve bu derneklerin kurulması için sunulan dilekçeleri reddetmeye devam etmektedirler. Buna en son örnek İskeçe İli Türk Kadınları Kültür Derneği’nin 1 Aralık 2010 tarihinde kurulmak üzere İskeçe Bidayet Mahkemesine sunduğu dilekçenin 8 Aralık 2010 tarihinde yapılan duruşmadan sonra 17 Şubat 2011 tarihinde yayımlanan kararıyla reddedilmesidir. Mahkemenin söz konusu dilekçeyi red gerekçesi incelemeye değer niteliktedir:

“Ancak, sunulan 17-11-2010 tarihli dilekçesi görüşülen dernek tüzüğü Medeni Kanun 80. Maddede öngörülen ve bulunmadıkları takdirde dilekçenin kabulüne engel oluşturan, bütün şartları ihtiva etmemekte ve özellikle de derneğin kimliğini ortaya koyan “İskeçe İli Türk Kadınları Kültür Derneği” ismi tüzüğün diğer maddeleri ile birlikte üyelerinin statüsü ile ilgili yanıltıcı tablo ortaya çıkarmaya müsaittir. Yukarıda belirtilen ismin, başka etnik gruba ait, başka dilli, başka dinli ve özellikle

ecnebileri yansıttığı açık olmakla birlikte, buradan çıkan sonuç derneğin üyelerini Yunan Vatandaşı Müslüman olarak görmekten ziyade Türk olarak kabul ettiğidir. Burada Türk kimliğine yapılan atıfla hedeflenen Türk soylu olmayı belirtmek değildir. Kaldı ki, bu unsur üyelik kaydı için tüzükte aranan unsurlardan değildir ve sonuç olarak tüzük hükümleri arasında şöyle bir çelişki ortaya çıkmaktadır: 3. Maddeye göre “Derneğe, İskeçe İlinde yerleşik, sadece Yunan vatandaşı, medeni durumlarına bakılmaksızın reşit kadınlar üye olabilirler”. Yani, kurulmakta olan derneğin isminden anlaşıldığı gibi üyeleri Türk olarak adlandırılırken, dernek tüzüğüne göre üye olmanın şartı Yunan Vatandaşı olmaktır. Böylece üyelerin kökeni ve vatandaşlıkları ile ilgili bir belirsizlik ve yanıltıcı tablo ortaya çıkmaktadır”...⁵

Bu karara İstinaf Mahkemesi nezdinde itiraz edilmiş olup, bu başvuru da reddedilmiştir ve İç Hukukun tüketilmesi yönünde son aşamaya gelinmiştir. Dava dosyası Yargıtay’a başvuru aşamasındadır.

Eğitim Sorunu

Batı Trakya’da yaşayan Müslüman Türk Azınlığın eğitimi, uluslararası anlaşmalar ve özellikle de, Yunanistan ile Türkiye arasında imzalanan ikili antlaşmalarla garanti altına alınmıştır.

Bu antlaşmaların başında 1923 yılında İsviçre’nin Lozan kentinde imzalanan Lozan Barış Antlaşması gelir. 20 Nisan 1951 tarihinde imzalanan Kültür Anlaşması⁶, 1952 yılında gerçekleştirilen azınlık okullarında görevlendirilecek Kontenjan Öğretmenlerine dair Nota Teatisi ve 1968 yılında imzalanan Kültür Protokolü, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığın eğitim haklarının temel dayanağını oluşturmaktadır. Kültür Protokolleri okullardaki kitap ve ders araç gereçlerinin Türkiye’den tedarik edileceği konularına temas etmektedir. İki ülke arasındaki Kültürel işbirliğini temel almaktadır.

Yürürlükteki Yunanistan Anayasasının 28. maddesine göre uluslararası antlaşmalar Yunan meclisince onaylandıktan sonra devletin dâhili kanunu olur ve onlara aykırı kanun çıkartılamaz. Ancak Yunanistan bu anayasa hükmünü görmezden gelmiş ve eğitim konusunda yaptığı hukuki düzenlemelerde uluslararası antlaşma hükümlerini göz önünde bulundurmamıştır. Bunun sonucunda da, kendi içinde çelişkili son derece karmaşık bir eğitim mevzuatına sahip olmuştur. Böylelikle, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı mensubu öğrenciler bu karmaşık yapıdan olabildiğince olumsuz etkilenmişlerdir ve etkilenmeye de devam etmektedirler.

Azınlık eğitimi düzenleyen veya yakından ilgilendiren başlıca metinler şunlardır⁷:

5 Dava Avukatı Ahmet Kara’nın tercüme ettiği karar metninden alıntıdır.

6 2000 yılına kadar yürürlükte iken Şubat 2000 tarihinde imzalanarak 19 Temmuz 2001 tarihinde yürürlüğe girmiş olan Kültürel İşbirliği Anlaşması günümüzde bu anlaşmanın yerini almıştır.

7 Ahmet Kara, *Batı Trakya Türk Azınlığının Eğitim Sorunu*, Rapor, 2015.

- 1) 3065/1954 sayı ve tarihli Batı Trakya'da Türk Okullarının kurulmasına dair kanun hükmünde kararname,
- 2) 1109/1972 sayı ve tarihli 3065/1954 sayı ve tarihli kanun hükmünde kararnamede değişiklikler öngören kanun hükmünde kararname,
- 3) 694/1977 sayı ve tarihli Batı Trakya'daki Müslüman Azınlığın Azınlık Okullarına ilişkin yasa,
- 4) 695/1977 sayı ve tarihli Müslüman okullarının ve Özel Pedagoji Akademisinin bazı sorunlarının ve öğretim kadrolarının düzenlenmesi hakkındaki kanun.
- 5) 1566/1985 sayı ve tarihli İlk ve Orta Öğretimin Yapısı ve İşleyişine dair yasa ve başkaca hükümler,
- 6) 2341/1995 sayı ve tarihli (Batı) Trakya'daki Azınlık okullarında ve Selânik Özel Pedagoji akademisinde görev yapan personelle ilgili konuların düzenlenmesi hakkında kanun ve diğer hükümler.

Yukarıdaki metinlere ilaveten, Yunanistan'daki eğitim mevzuatını ve aynı zamanda azınlık eğitimini etkileyen değişik kanun metinlerine ve özellikle son yıllarda tamamen başka konuları ilgilendiren kanun metinleri içinde azınlık eğitimi ile ilgili tamamlayıcı hükümlere rastlamak mümkündür. Bunlara örnek;

- a) 2545/1940 sayı ve tarihli özel okullar, özel dershaneler ve yurtlar hakkındaki yasa,
 - b) 682/1977 sayı ve tarihli Genel Eğitime Yönelik Özel Okullar ve Okul Yurtlarına dair yasa,
 - c) Yerel Yönetimlerle ilgili 2218/1994 sayı ve tarihli yasa ile bu yasanın bazı hükümlerini değiştiren 2240/1994 sayı ve tarihli yasa,
 - d) 2327/1995 sayı ve tarihli yasa,
 - e) 2345/1995 sayı ve tarihli yasa,
 - f) 2986/2002 sayı ve tarihli yasa,
 - g) 3518/2006 sayı ve tarihli yasa,
 - h) 3536/2007 sayı ve tarihli yasa,
 - ı) 3966/2011 sayı ve tarihli yasa,
 - i) 4093/2012 sayı ve tarihli yasa,
 - j) 4115/2013 sayı ve tarihli yasa,
 - k) 4283/2014 sayı ve tarihli yasa,
 - l) 4310/2014 sayı ve tarihli yasa
- gösterilebilir.

Azınlık eğitimindeki temel sorunlar:

A) İlköğretim

- a. Azınlık anaokulu kurulmasına izin verilmemesi,
- b. Azınlığın kendi anaokulunu kurmak için yaptığı dilekçelere cevap verilmemesi,
- c. Mevcut devlet anaokullarında Türk çocuklarına anadilde eğitim verilmemesi,
- d. Alt yapı sorunu,
- e. Fiziki koşullar,
- f. Teknik yetersizlik,
- g. Birleştirilmiş sınıflar,
- h. Öğretmen sorunu,
- i. Türk dili programı öğretmenlerinin alan bilgisi yetersizlikleri,
- j. Yunan dili programı öğretmenlerinin yaklaşımları,
- k. Türkiye üniversitelerinden mezun öğretmenlerin tayin edilmemeleri,
- l. Müfredat,
- m. Eğitim materyallerinin yetersizliği,
- n. Eğitim rehberliği yetersizliği/yokluğu,

B) Ortaöğretim

- a. Azınlık okullarının ihtiyaca (kapasite açısından) cevap verememesi,
- b. Yeni azınlık okulu kurulmasına izin verilmemesi (Bu konuda Milli Eğitim Bakanlığını yapmış dilekçelere cevap verilmemesi),
- c. Temel eğitimdeki yetersizliğin öğrenci performansına yansımaları,
- d. Eğitim personelinin mesleki yetersizliği,
- e. Rehberlik ve yönlendirme eksikliği,

C) Yükseköğretim

- a. Azınlık öğrencilerine üniversiteye girişte tanınan % 0,5 kontenjan hakkının pozitif ayrımcılıktan ziyade temel eksikliğin üzerini örtmek için bir gizleme olması,
- b. Temel eksikliğin öğrencilerin başarısını düşürmesi,

- c. Mesleki tercihlerin kapasiteye göre yapılmaması,
- d. Devam ve mezun olamama sorunları,
- e. Ekonomik sorunlar,

Azınlık eğitimindeki temel sorunların bir kısmı (fiziki koşullar gibi) doğal sorunlar olmakla birlikte büyük çoğunluğu yaratılmış siyasi sorunlardır. (Öğretmen sorunu, materyal sorunu, azınlığın kendi okulunu kurmasına izin verilmemesi gibi). Bu sorunların çözümü için siyasi iyi niyet gerekmektedir.

Okul Öncesi (Anaokulu) Eğitim İle İlgili Mevzuat

Yunanistan'da 2007-2008 eğitim – öğretim yılına kadar zorunlu eğitim dokuz yıldır ve ilkökuller ile ortaokulları kapsamaktaydı. Ancak, 2006 yılının Aralık ayında çıkartılan 3518/2006 sayılı ve tarihli yasanın ilk ve orta öğretim konuları başlıklı 73. maddesi anaokulu eğitimini zorunlu hale getirdi. Böylece zorunlu eğitim on yıla çıkartılmış oldu.

1566/1985 sayılı ve tarihli İlk ve Orta Öğretimin Yapısı ve İşleyişine dair yasanın 2. maddesi hükmüne göre; İlköğretim, anaokullarında ve ilkökullarda sunulur. Buradan da anlaşılmaktadır ki, anaokulları ilköğretim kurumları olarak kabul edilmektedir. Yasanın 3. maddesinde anaokulunun amacı düzenlenmiş olup, o çağdaki çocukların bedensel, ruhsal, mantıksal ve sosyal gelişimini sağlamaktır.

3518 sayılı yasa ile anaokulundaki eğitimin 2 yıl olduğu ve bunlara, kayıt yılının 31 Aralık tarihinde 4 yaşlarını tamamlayanların kayıt olacağı, kayıt yılının 31 Aralık tarihinde 5 yaşını tamamlayacak olan çocuklar için ise anaokulu eğitiminin zorunlu olduğu hükme bağlanmıştır.

3518 sayılı kanun onaylanıp yürürlüğe girmeden önce, eğitimin ve öğretimin temeli kabul edilen anaokulu eksikliği azınlık toplumunda hissedilmeye başlamıştı. Azınlık toplumunun talebi 2 dilde (Türkçe ve Yunanca) eğitimin yapıldığı anaokullarının kurulmasıydı. Bölgeyi ziyaret eden siyasiler eğitim başlığı açıldığında bu uygulamanın gerekliliğini kabul edip daima bu yönde çalışmalar yapacakları sözünü verdiler, ancak bu doğrultuda her hangi bir somut adım atılmamıştır. Dönemin Dışişleri Bakanı Sayın Dora Bakoyani Batı Trakya ziyareti esnasında iki dilde eğitim yapan anaokulu ihtiyacından söz etmiş ve bu yönde bir takım çalışmalar yapıldığını açıklamıştı. Ancak, o açıklamalardan birkaç ay sonra eğitim sorununu bir kat daha arttıracak 3518 sayılı yasa sessiz sedasız meclisten geçti ve 2007- 2008 ders yılı itibariyle yürürlüğe girmiştir. Fakat Müslüman Türk Azınlık açısından uygulaması 2011-2012 eğitim yılından itibaren başlamıştır. Azınlığın tüm itirazlarına rağmen herhangi bir değişiklik yapılmadan uygulamaya konan kanunun, Batı Trakya Türklerinin, özellikle Lozan Antlaşması ile belirlenen eğitim statüsüne uygun olmadığı açıktır. Burada devletin Lozan Antlaşması'nda anaokulları ile ilgili herhangi bir hüküm olmadığını ileri sürüp, azınlık ilkökulların bünyelerinde anaokullarının da faaliyete geçmesi yönünde bir adım atmaması tamamen bir siyasi manevradır. Çünkü Lozan antlaşmasının 40.

ve 41. Maddelerini 1566/1985 sayı ve tarihli yasanın 2. Maddesi ve 3518/2006 sayı ve tarihli yasanın 73. Maddesi ile birlikte değerlendirilirse, azınlık çocukları için okulöncesi eğitimin statüsünün de, ilkokul eğitimi ile ilgili statüden farklı olmadığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığının Dini Özerkliği ve Hak İhlalleri

Batı Trakya Müslüman-Türk Azınlığının en önemli konularından bir diğeri dini özerkliktir. Yunanistan 1830 tarihinde imzalanan Londra Protokolü ile resmen bağımsızlığını kazandığında, bölgede çok sayıda Müslüman-Türk nüfus bulunmaktaydı. Bugün azınlık statüsünde Yunanistan'a emanet edilen Müslüman Türklerin dini özerkliği uluslararası antlaşmalarla teminat altına alınmış olmasına rağmen, bu anlamda ciddi sıkıntılar yaşanmaktadır.

Din özgürlüğü ile ilgili antlaşma ve yasalar:

a) İstanbul Antlaşması

İstanbul'da 2 Temmuz 1881 tarihinde imzalanan bir antlaşmadır. Bu dönemde Yunanistan sınırları içinde yaşayan Müslüman Türklerin haklarını güvence altına alır. Bu antlaşmanın 8. maddesi aynen şöyledir:

“Yunanistan'a bırakılan topraklar üzerinde yaşayan Müslümanlara ibadet özgürlüğü tanınır. Var olan veya ileride oluşacak olan Müslüman toplulukların örgütlenmesine ve hiyerarşisine hiçbir halel getirilmeyecektir. Ne temel yönetimlerine ne de onlara ait olan taşınmazlara zarar verilmeyecektir. Bu toplulukların din konusunda manevi liderleri ile ilişkilerine hiçbir engel konulamayacaktır.”

b) Atina Antlaşması

1913 tarihinde imzalanan bu antlaşmanın 11. maddesi, Batı Trakya Müslüman-Türk Azınlığının müftülerini seçmesine dair esasları belirlemektedir. Bu maddeye göre; Yunan yönetimi altında kalacak olanların mal, can, namus, din, mezhep ve adetlerine tam bir özen ve saygı gösterilecek... Müftülerden her biri kendi yetki alanı içindeki Müslüman seçmenler tarafından seçilecektir. Baş müftü, Yunanistan'daki tüm müftülerden oluşan bir kurul tarafından seçilecek ve belirlenen üç aday arasından Yunan Kralı tarafından atanacaktır... demektedir.

c) Sevr Antlaşması (Yunan Sevr'i)

Yunanistan'daki Azınlıkların Korunmasına Dair Antlaşma 10 Ağustos 1920 tarihinde bir tarafta Yunanistan, diğer tarafta İngiltere ve müttefikleri, Fransa, İtalya, Japonya arasında imzalanmıştır. Türkiye bu antlaşmaya taraf değildir.

Bu antlaşma 29 Eylül 1923 tarihinde Yunan Meclisi tarafından onaylanmış ve resmi gazetede yayınlanmıştır.

1. maddesi antlaşmanın önemini ortaya koymaktadır: *“Yunanistan antlaşmasının bu bölümünde 2'den 8'e kadarki maddelerin kapsadığı şartların temel kurallar*

olarak kabul edildiğini ve hiçbir kanun, yönetmelik veya resmi davranışın bu şartlarla çatışma ya da ihtilaf halinde olamayacağını ve önüne geçemeyeceğini kabul eder.”

Madde 2: *“Yunanistan kendi toprakları üzerinde ikamet eden herkesin yaşamlarının ve özgürlüklerinin soy, millet, dil, ırk, din ayrımı gözetmeksizin, tamamen ve eksiksiz bir şekilde korumayı temin eder...”*

Madde 14: *“Yunanistan Müslümanların aile ve kişisel hukuk ile ilgili sorunlarının Müslüman örf ve âdetlerine uygun olarak çözülmesi için gerekli tüm tedbirlerin alınmasını kabul eder.*

Yunanistan camilerin, mezarlıkların ve Müslümanlara ait diğer dini kurumların korunmasını karşılamayı üstlenir. Şu anda var olan vakıflar ve Müslümanlara ait dini ve hayır kurumlarına tam tanıma ve bütün kolaylıklar sağlanacak ve Yunanistan bu çeşit özel kurumlara garanti edilen gerekli kolaylıkların yeni dini ve hayır kurumlarının sağlanmasına karşı çıkmayacaktır.”

d) Lozan Antlaşması

Lozan Barış Antlaşması'nın 37. maddesi çok önemli bir hususu vurgulamaktadır. 37. maddeye göre: “Yunanistan, 38-44. maddeye kadar olan hükümleri temel yasa olarak tanıyacak ve hiçbir yasa v.b. metin ve resmi işlemin bunlarla çelişmesine izin vermeyecektir.”

Antlaşmaların ilgili maddelerinde de belirtildiği gibi Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığının dini özerkliği ve özgürlüğü tescil edilmiş ve aynı zamanda da müftünün yetkileri, seçilme yöntemleri belirlenmiştir.

e) 1882 Tarihli Yasa

1882 tarihli yasa, azınlık statüsünde kalan Yunan uyruklu Müslüman Türklerin “İslâm Cemaatlerinin Manevi Liderleri Hakkında” düzenlemeleri içermektedir. 22.06.1882 tarihli bu yasa, müftülerin görev ve yetkilerini düzenlemektedir.

Müftü;

i) Müslümanların evlenmelerine izin verir, evlendirir.

ii) Müslümanların aile kurullarının toplantılarına başkanlık eder.

iii) Vakıfların (dini kurumların) taşınır ve taşınmaz mülklerini yönetir.

f) 1920 Tarihli Yasa (2345)

1913 tarihinde imzalanan Atina Antlaşması'nın 11. maddesi, Batı Trakya Müslüman-Türk Azınlığının müftülerini seçmesine dair esasları belirlemektedir. Bu antlaşmadan sonra Yunanistan, iç hukukunda bir yasayla bu esasları yasalastırarak uygulama için hazır hale getirmiştir. 24-6/3-7/1920 tarihinde kabul edilen 2345 sayılı yasa “Müftüler ve Başmüftü İntihâbıyla İslâm Cemaatlerine Ait Varidât-ı Evkafın Suret-i İdaresine Mûteallik Kanun” 15 maddeden oluşmaktadır. İki bölümden oluşur. Birinci bölüm; müftü, baş müftü seçimi, görev ve yetkileri; ikinci bölüm de vakıfların yönetilmesiyle ilgilidir.

Yasada bahsedilen ve geniş yetkilerle donatılmış olan “Baş müftülük” kurumu hiçbir zaman uygulamaya konmamıştır.

1920 yılında çıkartılan bu yasa, Yunanistan’ın içinde bulunduğu olumsuz şartlar, işgaller sonucu sandık konulmak suretiyle müftü seçimi yapılamamış ancak azınlık liderleri konuyu yasaya uygun şekilde yürütme yoluna gitmişlerdir.

Azınlıkta geniş kapsamlı gündeme gelen müftülük sorunu, Gümülcine Müftüsü Mustafa Hüseyin’in 1985 yılında vefatıyla ortaya çıkmıştır.

Azınlık yasalara uygun olarak müftü seçimi yapılması konusunda girişimde bulunmuş fakat olumlu yanıt alamamıştır. Bunun üzerine 17 Ağustos 1990 İskeçe, 28 Aralık 1990 tarihinde Gümülcine’de müftülük seçimleri yapılmıştır. İskeçe’de Merhum Mehmet Emin Aga ve Gümülcine’de İbrahim Şerif’i müftü olarak seçilmişlerdir. 15 Aralık 1990 tarihinde Gümülcine’de 28 Aralık 1990’da seçim yapılması kararı alındıktan sonra, Yunanistan seçim öncesi 24 Aralık 1990 tarihli Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi’ni çıkararak eski yasanın geçerli olmadığını ilân etmiştir. Böylece 1920/1990 tarihli yasa uygulamaya girmiş ve 2345/ 1920 tarihli yasa iptal edilmiştir ve İskeçe’de Mehmet Emin Şinikoğlu, Gümülcine’de Cemali Meço’yu müftü, Dimetoka’da ise Şerif Damatoğlu’nu müftü naibi olarak tayin edilmiştir. Türk azınlık tayinli müftüleri tanımazken Yunan Devleti seçilmiş müftüleri “hak gaspı” nedeniyle yargılamıştır. Müftülerin davaları AIHM’e gitmiş ve Yunanistan AIHS’nin 9. Maddesini ihlal ettiği gerekçesiyle beş davada mahkum edilmiştir.⁸

Dini kimliğe müdahalenin bir başka boyutu ise 4115/2013 sayılı yasayla gerçekleştirilmiştir. Bu yasayla Türk azınlığın özerk dini kimliği bir daha zedelenmiştir. Yasa camilere imam/din öğreticileri tayin etmeyi ön görmektedir. 2013 Ağustos ayından bu yana uygulamaya konmuştur. Türk azınlık 1923 yılından günümüze kendi imamını kendi belirlerken 2013 yılında gelen bu uygulamayla buna son verilmeye çalışılmaktadır. Konuyla ilgili 14 Mart 2014 tarihinde Meriç ilinin Büyük Derbent köyünde yaşanan bir vaka oldukça ilginçtir. Bu yasayla Büyük Derbent köyüne müezzin olarak tayin edilen şahıs köy halkı tarafından kabul edilmeyince olaya polis dahil olmuş müezzin polis desteğiyle halka zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır.⁹ Bu uygulamadaki Türk azınlığın ihmali ise henüz hiç bir azınlık ferdi ya da kuruluşu tarafından konuyla ilgili yargıya başvurulmamış oluşudur.

Bu uygulamalar açıkça göstermektedir ki, Batı Trakya Türklerinin hem etnik hem dini kimliği Yunan makamları tarafından ya reddedilmekte ya da çeşitli müdahalelerle özerkliği hiçe sayılmaktadır. Uygulamalar siyasi temelli olup insan hak ve özgürlükleriyle bağdaşmamaktadır. Avrupa’nın demokratik değerleriyle çelişmektedir.

8 Serif v. Greece (14 December 1999 – Case No: 38178/97), - Agga v. Greece (No 1-2) (17 October 2002 – Cases No: 50776/99 & 52912/99), - Agga v. Greece (No:3) (13 July 2006 – Case No: 32186/02), Agga v. Greece (No:4) (13 July 2006 – Case No: 33331/02).

9 Written Contribution by Pervin Chairoula & Ali Chousein Oglou – PC.SHDM.NGO/43/15 – 30 October 2015.

Kaynakça

HAYRULLAH, Pervin (Ed) Defending Human and Minority Rights – The Turkish Minority of Western Thrace, BAKES Yayınları, Gümölcine, 2013.

Destroying Ethnic Identity – The Turks of Greece – A Helsinki Watch Report, 1990.

PC.SHDM.NGO/41/15 – 30 October 2015.

PC.SHDM.DEL/33/15 – 2 November 2015.

PC.SHDM.NGO/43/15 – 30 October 2015.

KARA, Ahmet, Batı Trakya Türk Azınlığının Eğitim Sorunu, Rapor, 2015.

Serif v. Greece (14 December 1999 – Case No: 38178/97).

Agga v. Greece (No 1-2) (17 October 2002 – Cases No: 50776/99 & 52912/99).

Agga v. Greece (No:3) (13 July 2006 – Case No: 32186/02).

Agga v. Greece (No:4) (13 July 2006 – Case No: 33331/02).



Bulgar Milli Kahramanların Yaratılması

Anna ALEXIEVA

Bulgaristan Bilimler Akademisi, Edebiyat Enstitüsü

Özet

Bu makale Bulgar milli panteonunun şekillenme sürecine odaklanmıştır. Kahramanca özelliklerinin özünde olmadığı ve sosyal rejimleri ve siyasi ideolojileri tarafından yapılandırılması ve etkisi ile şekillendiği anlayışına dayalıdır. XIX. Yüzyılının devrimci hareketin ulusal kahramanları ulusal kahramanlar hiyerarşisinde en üst mevkideler çünkü Osmanlı yönetimine karşı savaşılararak hayatlarını kaybettiler. Avrupa tarihi bağlamında değerlendirdiğimizde kahramanlığın XIX. Yüzyılında gelişmekte olduğu açıkça görülebilir. Bu kahramanlığın gelişmesi o esnada 'yeniden doğmuş uluslar' için çeşitli milliyetçi projelerden ve hayallerden kaynaklanmıştır.

Milletin kahramanları olarak Bulgar uyruklu devrimcilerin kimliği uzun süreli yapılaşma sürecinin sonucu idi. Bildiride çeşitli etkileri ile farklı dönemlere odaklanarak onların ulusal kahramanlar olarak hayal edildikleri ve ulusal kahramanlar olarak kapsamlı sosyal bağlama yerleştirilinceye kadar onların izlerini takip etmiştir.

Ulusal ideoloji ile yakın bağları ile işaretlenmiş ve ‘modern’ çağda yaratılan ‘yeni’ kahramanları olarak Bulgar ulusal devrimcileri modern çağ öncesi dönemi – ortaçağ hükümdarları, Hristiyan azizleri ve halk kahramanları ile komplike ilişkiler içindeydiler. Bu “modern öncesi” kahramanları Bulgar ulusal panteonun tepesinin işgali konusunda “modern” kahramanların şiddetli rekabeti ile karşılaştılar. Ayrıca, ‘modern’ kişilerden bazıları Osmanlı statükonun destekçileri olarak bilindikleri için rekabet unsuru yoğunlaşmıştı. Sözde Milli Uyanış olarak adlandırılan tüm dönem boyunca muhafazakâr siyasi pozisyonları yeterli düzeyde farkediliyordu. Böylece, devrimciler tarafından yapılan işler, ve onlarla ilgili anlatımların değerlendirilmesi ve Büyük Hikaye’ye dahil edilmesinin kendine özgü bir geçmişi vardır. Onlara Uyanış dönemi bittikten oldukça sonra kahraman statüsü atfedilmiştir. Hatta Osmanlı idaresinden kurtulduktan sonra gazeteci ve yazar olan (1878), Zachary Stoyanov şöyle bir paylaşımda bulunmuştu: “Milli gururlarımız olan kahramanlarımız mevcuttur örneğin L. Karavelov, Levsky, Hadzhi Dimitar, Karadz-hata, Botev, Benkovsky, Volov, Kableshekov ve daha birçok kişi ancak sadece birkaçına ait aziz kalıntılarının nerede gömülü olduğunu biliyoruz...”. Ancak her ne kadar yukarıdaki alıntıda temsil edilen ve ulusları için hayatlarını veren devrimcilerden sadece birkaç yıl sonra çıkan bu unutulmaya yüz tutmuş hissiyat sübjektif ve abartılı olsa da bu duygunun tartışmanın ortaya çıkmasının göstergesi olduğunu ve ulusal kahraman kültürleri oluşturmaya odaklı olduğunu kabul etmeliyiz. Süreç devam ediyor ancak kültürler henüz istikrara kavuşmamıştır. Bu bilinç Kurtuluş’tan sonra Bulgar ulusun ideologlarının endişe ettikleri bilinç idi. Bundan dolayı iki ana yöne giden yeni kahraman panteonları yapılandırmak için önemli çabalar sarf ettiler. Birincisi, devrimcilerin yaptıkları birçok anı yazısı, anma girişimleri, anıt dikimi ve onlarla ilgili hikayeleri okul müfredatlarına dahil edilerek popüler hale getirildi. İkincisi, onlarla ilgili yeniden yapılandırılmış hikayeler ‘Unutulanların Destanı’ – en doğal Bulgar yazar olan İvan Vazov tarafından yazılan şiirsel döngü - gibi kurgusal metinlere monte edildi ve “Boyunduruk altında” – Bulgar literatürünün ilk tarihi romanı, vs. Hepsi hızla işlenmemiş olarak edebi esaslar mertebesine yükseltildi.

Ulusal Uyanış hareketinden birçok karakter ile bezenmiş Bulgar ulusal kahraman panteonu hiyerarşinin tepesinde sabitlendikten sonra 20. yüzyılda sona ermiştir. Neden o zaman? Muhtemelen başlıca nedenlerden birisi Bulgar ulusal düşüncesi ile ilgili yeni kavramın ortaya çıkışıydı. O dönemde Bulgar esas gerekliliği derin kültürel sembollerle kristalize ederek doruğa ulaşmıştır. Ayrıca 20. yüzyılın üçüncü on yıllık dilimde ulusal Bulgar devrimcileri yavaş yavaş efsaneleştirildi: Birinci Dünya Savaşından sonra Bulgar uyanış

şahsiyetlerinin çoğu vefat ettiğinden iletimsel hafıza kültürel hafıza ile ikame edildi. Bu hafıza kayması XIX. Yüzyılın Devrimcilerini yüce 'laik azizlere' dönüştürerek onları efsanevi çerçeveye oturtmuştur. Savaşlar arası dönem özellikle ulusal kahramanları ideolojik ve siyasi dava ve tartışmalar silsilesinde sindirecek çeşitli tekniklerle dikkat çekmektedir. Sağcı politikacılar kahramanların eylemlerinde 'ulusal' unsuru vurgulayarak selefleri ilan ettiler. Solcu projeler ise kahramanları cumhuriyetçi tasavvuru şeklinde çerçeveleyerek kendi kimliklendirme kapsamında da kullanıyordu.

XIX. yüzyılı itibariyle Devrimci kimlikleri ile ilişkilendirilen sosyal ve/veya siyasi mücadele 'ulusan kahramanların' 'yeni' rejimin şanlı ataları olarak sosyalist dönemin başlangıcında taçlandırıldıklarında sona ermiştir (1944 den sonra). Bu ideolojik süreklilik bu gibi sloganlarda desteklendi: "Bizim için onur bayrağı olan Botev, ilk vasımız – Dimitrov" (Georgy Dimitrov Bulgar Komünist Partisi liderlerinden birisiydi). Bütün devrimcileri emekçi ve köylülerin ilgili alanı haricinde olan Rusya ve Sovyetler Birliği'ne hayranlık duyuyorlardı ve 'Türk feodalleri ve rüşvetçi chorbazhiaz ve din adamlarına' karşı güçlü muhalefet sergiliyorlardı. Bulgaristan'da sosyalizmin erken dönemlerinde bu paradigmatik kişiliklerin 'tehlikeli şövenlik' - Fransız Devrimi geleneğindeki retorikte tanımlandığı şekilde geleneksel 'eski rejim' olarak düşünülen önceki dönemi temsil etmek üzere icat edilen düşünce ile ilgili ilk uyumsuzluğun önemine vurgu yapılmıştı. Enternasyonalist kavramları taşıyan Bulgaristan'daki sosyalizmin ilk dönemini sözde milliyetçi dönüş izledi. O zaman işte ulusal kahramanların 'vatanseverliği' öne çıkarıldı. Bu siyasi dönüşlerin sonucunda ulusal panteon önemli ölçüde genişletildi. Sözde Ulusal Uyanış kökenli şahsiyetlere ilaveten ulusal panteon Orta Çağ tarihindeki kralların özgeçmişleri ile zenginleştirildi – yeni ulusal-komünist eğilimlerle eşleşebilecek şekilde ıslah edildi.

1989 dan sonra gerçekleşen siyasi değişimlere rağmen bu ulusal panteonun sürümü sosyal gerçekliğini muhafaza etmiştir. Solcu söylemleri çıkarıldı ancak sosyalist rejim altında onurlandırılan kutsallıkları aynen muhafaza edildi. Ulusal büyük anlatıları için düzmece kaynağı ve günlük milliyetçiliğin amblemi olarak XIX. Yüzyıl devrimcilerinin herkes tarafından takip edilmesi gereken ve karşılıklı 'yüksek' ahlaki standartlar olarak kabul görmeye devam etmektedir.

Manufacturing the Image of Bulgarian National Heroes

Summary

The paper is focused on the manufacturing process of Bulgarian national pantheon. It is based on the understanding that heroic features' set is not immanent, but constructed and influenced by social regimes and political ideologies. National heroes from XIX c. revolutionary movement occupy the highest positions in the national heroes' hierarchy, because they lost their lives, fighting against the Ottoman rule. Considered in the context of European history, it is clearly visible, that during XIX c., heroism was flourishing. It originated from all the variety of nationalistic projects and dreams for "reborn nations", which took place then.

The identity of the Bulgarian national revolutionaries as heroes of the nation was a matter of long-taking constructing process. The paper traces the way they had passed until they were imagined and installed in wide social context as national heroes, focusing on different periods with various influences.

Being “new” heroes, forged by the “modern” epoch, marked with close tie to the national ideology, the Bulgarian national revolutionaries were involved in complicated relationship with the heroes from pre-modern period - medieval monarchs, Christian saints and folklore heroes. These “pre-modern” heroes encountered bitter rivalry against “modern” ones, being competitors to occupy the top of Bulgarian national pantheon. In addition, competing energies were intensified, because some of “modern” persons were known as supporters of the Ottoman status quo. During the whole period of so called National Revival, their conservative political position were discernible enough. Thus, evaluation of the deeds, made by the revolutionaries, and incorporation of narratives about them into Grand narrative, has its history. They were attributed with heroic status considerably after the Revival period ended. Even after the Liberation from the Ottoman rule (1878), Zachary Stoyanov – journalist and writer – shared: “We have heroes - our national pride, as L. Karavelov, Levsky, Hadzhi Dimitar, Karadzhata, Botev, Benkovsky, Volov, Kableskov and many others; but we know where the saint remnants of them are buried only for a few of them...”. However, even assuming that feeling of oblivion, emerged just a couple of years after the revolutionaries lost their lives in the name of the nation, represented in the quotation above, was subjective and exaggerated, we should accept that this feeling is indicative for the emergence of the debate, focused on establishing national heroic cults. The process is ongoing, but cults are still not stabilized. That consciousness was what the ideologists of Bulgarian nation were concerned about after the Liberation. Therefore, they committed great efforts to construct new heroic pantheon in two major directions. Firstly, deeds of the revolutionaries were popularized by numerous memoirs, commemoration enterprises, erecting monuments, including narrative about them into school curricula. Secondly, re-constructed narratives about them were installed into fictional texts as “Epic of the Forgotten” - a poetic cycle by the most canonic Bulgarian author Ivan Vazov; as “Under the yoke” - the first novel in history of Bulgarian literature, etc. All of them were rapidly raised into the raw of literary canon.

Bulgarian national heroic pantheon with numerous characters from the National Revival movement, stabilized at the top of the hierarchy, ended somewhere in 20-ties of XX c. Why then? Probably, one of the key reasons was the emergence of new conception of Bulgarian national idea. In that period it reached its apogee by crystallizing Bulgarian essentiality in deep, cultural symbolism. Furthermore,

during the third decade of XX c. Bulgarian national revolutionaries were mythologized gradually: communicative memory was substituted by cultural one, because after the First World War most of Bulgarian revival figures passed away. This memory shift installed XIX c. revolutionaries into a legendary framework, making them transcendent, “secular saints”. Interwar period was particularly marked with a variety of techniques, invented to absorb national heroes in genealogy of ideological and political causes and debates. Rightist politicians emphasized on the “national” element in heroes’ deeds, proclaiming them as their predecessors. Leftist projects were intended to outline republican visions of the heroes, using them as self-identification as well.

The struggle for social and/or political identification tied to Revolutionary personalities from XIX c. ended with the beginning of socialist period (after 1944), when “national heroes” were enthroned as glorious forefathers of the “new” regime. This ideological continuity was reaffirmed in slogans like: “Flag of pride for us is Botev, our first tutor – Dimitrov” (Georgy Dimitrov was one of the leaders of the Bulgarian Communist Party). All the revolutionaries together appeared as admiring Russia and Soviet Union, exponents of the interest of the labor class and peasantry, strongly opposing to “Turkish feudals and bribable chorbadzhas and clergymen”. During the early socialism in Bulgaria, the crucial accent was put onto initial incompatibility of these paradigmatic personalities with “pernicious chauvinism” - a notion, invented to represent the previous period, thought as classical “ancient regime” as it was defined in the rhetorical tradition of French Revolution. The first period of socialism in Bulgaria, featured with internationalist conceptions, was followed by so called nationalistic turn. It was then, that “patriotism” of national heroes was brought forth. As a consequence of those political turn, national pantheon was significantly extended. Besides figures from so called National Revival, it was enriched with biographies of monarchs from the Middle Age history - rehabilitated in order to match the new national-communist tendency.

Despite of political changes, took place after 1989, this version of national pantheon preserved its social actuality. Leftist rhetoric was removed, but their holiness, honored under the socialist regime, remained intact. Being forged to serve as resource for national grand narrative narration and to be emblem of everyday nationalism, it could be maintained that images of XIX c. revolutionaries remained consensually considered as moral “high” standards, which are to be followed by everybody.

Giriş

Bu metinde zamanla davaları, tarihselciliğin ve biyografik özelliklerin üzerine yükselen ve mitolojik statü kazanan kahramanlar, tarihsel figürler olarak ele alınmıştır. Bu yükselişin gerçekleşmesi için söz konusu figürlerin, zamanla onları seçen topluluğun değerleri ve ideallerinin odağı olmalıdır. Bu toplumun jeopolitik iddialarını meşrulaştıran kişiler gerekmektedir. Bu kişilerin, toplumun hem şanlı geçmişini hem de gelecekteki dokunulmazlığını temsil eden bir amblem olarak kabul edilmesi gerekir.

Kahramanlara verilen bu tanım, milliyetçilik dönemindeki imaja büyük oranda yaklaşıyor. Kahramanlık kültürünün, farklı tarihsel bağlamlarda ve özellikle epik figürlere düşkünlüğünün eşsiz olduğu antik çağlarda, karakteristik bir unsur olduğu da bir gerçektir. Bazı araştırmacılara göre, söz konusu pagan kültürünün bazı öğeleri, ibadeti nesneye dönüştürülen Ortaçağ Hristiyan azizlerine yükleniyor.¹ Kısacası, bu zaman dilimlerinde kahramanlara duyulan tapma durumu o denli derinleşiyor. Thomas Carlyle, bu söz konusu tapmaya adanmış ve 1841 yılında yayımlanan o ünlü kitabında, şimdiki zamanın olağanüstü insanlara saygıyı çiğnediğini büyük bir üzüntü ile dile getiriyor. Thomas Carlyle “Günümüz çağı, dikkate değer nedenlerden dolayı, büyük insanların var olduğunu ve onlara duyulan ihtiyacı reddeden bir çağdır.”² der. Bugünün penceresinden bakıldığında, Carlyle’in bu sözlerinin tahminen o dönemde yazıldığını, bu sözlerin XIX. asrın ortalarındaki gerçek kültürel durumu pek yansıtmadığı anlaşıyor. Belli ki, bu dönem zarfında (XVIII. asrın ikinci yarısından Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna kadar) kahramanlık üzerine olan düşüncelerde bir şeyler değişmiştir. Çünkü Carlyle’in kahramanlığın çöküşü olarak değerlendirdiği bu değişiklikler, bir sonraki bakış açısıyla değerlendirildiğinde, romantik ve milliyetçi projeler, canlanan uluslar ve bağımsızlık mücadelesi özlemi taşıyanlar tarafından körüklenen altın bir çağ olarak görülebilir.

İşte bu zaman, bir sonraki on yıllarda milli kimliğin garantörü durumuna gelen milli kahraman imgelerinin yaratıldığı zamandır.

Bu yazıda, Carlyle’in zamanın çağrısına bakmaksızın kahramanlığın insan doğasında var olduğuna ve görüntülerin immanent karakterizasyonuna ilişkin görüşünden farklı olarak, kahramanca kişilikler yaratmaktan, icat etmekten söz edilmiştir. Tam tersine, son onlarca yıl boyunca benim için tamamen kabul edilir bir anlayış giderek onaylanmıştır. Bu anlayışa göre, kahramanlar, milletin kurucuları; biyografi yazarları, tarihçiler, kültürel ve politik figürlerin kasıtlı çabaları sonucunda belirli bir görüntünün empoze edildiği ana özgüllüğü tasarlanmış bir kategoridir. Bulgar bağlamında bu özgüllük, Bulgaristan’ın Osmanlı hakimiyeti

1 Vryonis, Speros, “The Panegyris of the Byzantine Saint”, Hackel, S. (ed.), *The Byzantine Saint*, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 2001.

2 Карлайл, Томас, *Героите, преклонението пред героите и героичното в историята*, София, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1997, с. 32.

yetinden kurtuluşu hareketinin oluştuğu Rönesans (Vızrajdane) olarak bilinen dönemin figürlerine en başarılı bir şekilde hükmetmektedir. Fakat tüm Rönesans figürler, kahraman statüsü almamıştır. Kahraman statüsünü ancak ve ancak silahlı mücadeleye doğrudan katılan Bulgar milliyetçiliğinin ideologları, yani siyasi statükonun değiştirilmesine dair radikal bir görüş sahibi olan devrimciler alabilmiştir.

“Geleneksel” ve “Modern” Kahramanlar: Evrimciler ve Devrimciler

Devrimcilerin, Bulgar kahramanlar panteonunda onaylanması düzgün ve engelsiz bir şekilde olmaz. Milliyetçiliğin “modern” çağı tarafından “yeni” kahramanlar olarak anılan devrimciler, modern öncesi dönem kahramanlarıyla rekabete girer, ki bunlar genelde Ortaçağ hükümdarları, azizler ve destansı folklorik figürlerdir. XVIII. asrın ikinci bölümünde meydana gelen kahramanlığın meşrulaştırılmasına ilişkin ilk projelerin temelinde yatan da Bulgar çarların ta kendileridir. Bunların en sembolüğü olan Paisiy Hilendarski'nin “Istoriya Slavyan obolgaskaya (Slav-Bulgarlar'ın Tarihi)” başlıklı eserinde, güzide hükümdarlara ilişkin anlatım üç kez tekrarlanır: Bir kez onların hükümdarlığına dair detaylı bir hikâye olarak, iki kez de isimlerinin yer aldığı liste ve sonunda “Bulgar krallarının ve çarlarının ne kadar ünlü olduklarına” dair kısa bir bilgi olarak yer alır.³ Daha sonra hükümdar figürleri üzerindeki bu sabitleme, Paisiy'in metninin sosyal yaşamını belirlemiş olur, çünkü daha sonra bu eser “Tsarstvenik” (Bulgar çarlarının isim listesi) olarak ünlenmiştir. Söz konusu eser, Ortaçağ hükümdarların Rönesans aydınları arasında sahip oldukları prestijin de bir göstergesidir. Rönesans aydınları; Paisiy'den sonra onların görüntüleri Spiridon Palauzov'un “Bulgar çarı Simeon'un çağı (1852)”, Georgi Rakovski'nin “Birinci Büyük Bulgar Çarı Asen'in Birkaç Konuşması (1860)” gibi ve Petko Slaveykov'un destanları “Krumiyada” ve “Samuilka” vs. gibi şiirsel eserlerde, örneğin Dobri Voynikov'un “Preslav Sarayının Vaftiz Edilmesi (1868)”, “Korkunç Krum'un Tahta Çıkması (1871)” gibi dramatik eserlerin oluşturduğu tarih yazım eserlerinde büyük bir arzu ile işlenmiştir. Belli ki, hükümdar figürlerine olan bu davetsiz ilgi, “geçmişte kalıcı bir siyasi topluluğa mensup olma” (sözüm ona tarihi ulus) iddialarının beyan edilmesinden kaynaklanmaktadır, ki bu da oluşturulmakta olan milliyetçi ideolojisinin önemli bir unsurudur.⁴ İşte bundan dolayı bu unsurun taşıyıcıları, yani XIX. asrın devrimcileri, onun ününü ve bağımsız devlet olma durumunu sembolize eden geçmişe ait kahramanca görüntüler ile sürekli temas halinde olma ihtiyacı duymaktadırlar.

3 Paisий Хилendarsки, *Славянобългарска история*, София, Български писател, 1972, с. 155. (Ръкописът е завършен през 1762 г.).

4 Хобсбом, Ерик, *Нации и национализъм от 1780 до днес. Програма, мит, реалност*, София, Обсидиан, 1996, с. 80.

Bu irtibat, Ortaçağ figürleri ve amblemleri ile tanımlanma arzusunun yansımasıdır: Birçok Rönesans aydını, kendi isimlerinden vazgeçerek özgür Bulgar Devleti dönemindeki hükümdar ve kutsal görünümünün isimleriyle kendilerini tanımlamaya başlarlar (Örneğin Devrimci Hareketin organizatörü Vasil İvanov Kunçev, aslanın iktidar sembolünü çağrıştıran “Levski”⁵ lakabını kabul eder; devrimci Hacı Dimitar, onun dönemdaşları tarafından Han Kubrat’a benzetilir vs.⁶). XIX. asırdaki isyankâr girişimlerde, Ortaçağ figürleriyle birleşme girişimleri, devrimcilerin Osmanlı hükümetinden gizli bir sözlük hazırlama planı dikkat çeker. Bu sözlüğe göre, mevcut şehir ve köylerin isimlerinin “Bulgar tarihinden alınan isimlerle değiştirilmesi gerekir”⁷. Örneğin Tırnovo şehrine verilen gizli isim “Asen” olurken (Ortaçağ hükümdar sülalesini çağrıştıtır); Laskovets, “Asparuh” ismi verilir (Kendisi Bulgar Devletinin kurucusu olarak kabul edilir); Loveç, “İvan Şişman” olarak adlandırılmaya başlanır (Tırnovo, çarlığın Osmanlı hakimiyetine girmesinden önce son Bulgar hükümdarı olarak bilinir) vs.

Erken Rönesans döneminde Ortaçağ hükümdar figürlerinden oluşan özel bir grup büyük rağbet görür. Bunlar hem Hristiyan, hem de devletin koruyucuları sıfatıyla yapılan aziz çar figürleridir. Paisiy’in Tarihinde Bulgar azizlere adanan bölümün “Keşiş Teoktist olarak bilinen Aziz Kral Triveliya ile başlaması bir rastlantı değildir, çünkü Kral Triveliya’nın saltanatı sırasında “Tüm Bulgar halkı vaftiz edilmiştir”. Daha sonra söz konusu Tarih, “Tırnovo çarı, mübarek ve kutsanmış Mihail veya Yoan”, “Aziz Çar David” vs. hayal edilen kutsal figürlerle devam eder. Paisiy, ancak bu söz konusu siyasi azizleri ve kahramanları sıraladıktan sonra monarşik bir statüsü olmayan azizliğe sahip kişilere yönelir (Aziz Yoan Rilski, Aziz Gavril Lesnovski, Aziz Prohor Pşinski vs). Zaman içinde ve bizim ulusal kalkınma olarak belirleyebileceğimiz şeye olan dürtü bağlamında, kutsal görünümlere karşı siyasi odaklanma artar ve bunlar hükümdar dışı kutsal figürlere aktarılır. XIX. asırdaki devrimci metinlerinde etnik kökene vurgu yapılarak, dini anlamı bertaraf etme ve ulusal görevinin altını çizilerek dünyevileştirme çabaları aşîkârdır. Azizlik modellerinde meydana gelen dönüşümlerin özellikle kutsal havariler Kiril ve Metodius kardeşlerin görünümüne olan saygı özellikle göze çarpar. Bazen “Selanikli kardeşler” olarak tanımlansalar da genelde Bulgar kökenli oldukları öne sürülür. Hatta Devrimci Merkez Komitesi Başkanı Lyuben Karavelov, yayınladığı şiirde gazeteciliğe has bir özellikle Slav alfabesinin yaratıcılarına ilişkin Yunan etnik kimlik tezini reddeder: “Kim ilk yazdıysa: / Başlangıçta kelime vardı

5 Vasil Levski olarak bilinen Vasil İvanov Kunçev (1837-1873), bir Bulgar devrimcidir. İlyo Voyvoda ve Panayot Hitov’un çeteleriyle Sırbistan’daki Birinci ve İkinci Bulgar Lejyonuna katılmıştır. Bulgar Devrimci Birliğinin Kurucusudur – Nisan Ayaklanması (1876) organizatörleri, Bulgaristan’da bu söz konusu devrimci komiteleri ağını kullanmaktadır. Osmanlı yönetimi tarafından yakalanınca Sofya’da asılarak idam edilir (1873).

6 Вж. Аретов, Николай, *Национална митология и национална литература*, София, Кралица Маб, 2006, с. 325.

7 Стоянов, Захари, „Записки по българските въстания. Разказ на очевидци 1870-1876“, *Съчинения*. Т. I, София, Български писател, 1983, с. 111. (Първа публикация на текста: 1884 г. – т. 1; 1887 г. – т. 2; 1892 г. – т. 3).

diye / ve / yeni bir öğretim ile / halk arasında ilham olmuş ise / O, Yunan olmaz / ne de yabancı kökenli / sadece Bulgar, salih adam / dürüst ve halk insanı olabilir”. Bunun dışında kutsal havariler yavaş yavaş kendi zamansal ve dini bağlamından çıkarılır ve geleceğe dönük amaçlara aktarılır. “Bizim için onların Hristiyanlık tarihinde ve Doğu Ortodoks kilisesindeki önemi o kadar önemli değildir” diye yazan devrimci şair Hristo Botev yazısına şöyle devam eder: “İşte bundan dolayı bizler onların faaliyetlerinin yürütüldüğü çağı barış ve huzur içinde bırakarak kahramanlıklarının güncel önemine baş vuruyoruz, ki bu kahramanlık eksiksiz bir ruhani ve siyasi kurtuluş fikri ile bize ilham kaynağı olmalıdır”.

(Görünümleri milliyetçilik optiğinden yansıyan) hükümdar ve azizlerin dışında XIX. asrın devrimci çevreleri arasında (Kral Marko, Momçil, Stoyan Voyvoda vs gibi) bazı folklorik epik figürler de büyük otorite sahibi olurlar. Genelde onların kökenleri “modern öncesi dönemde” gizli, fakat inşa edilmekte olan ulusal mitolojinin amaçlarına göre yeniden ayarlanmıştır.⁸ Onların figürleri bir taraftan “maddi zenginliği ve kişisel mutluluğu reddetmek ve toplum adına fedakârlık göstermek” gibi örnek sosyal eylemlerin, örnek davranışların özelliklerini taşımaktadırlar ki bu da kahramanlık meşruiyetinin önemli bir yönüdür. Diğer taraftan ise onlar yeni bir siyasi düşmana – Türklere⁹ – başarılı bir şekilde karşı koymuşlardır. Onlar genelde geç bir dönemde ve özellikle devrimci çevreler arasında antagonist özelliklere sahiptir. Örneğin Paisiy’in metninde Osmanlı fatihleri ara sıra ortaya çıkarken ve (Yunan, Sırp, Rus, Latinler gibi) olumsuz özellik taşıyan yabancılik temsilcilerine nazaran daha sorunsuz olurken bazı folklorik şarkılarda adı geçen epik kahramanların baş kaldırdığı Türkler, kesinlikle düşman izleri taşır: “Bulgar Marko sinirlendi (...) / ve demir kılıcını çekti (...), / üç Türkü yok etti, / üç Türk, üç yeniçeri!”¹⁰. Kahramanlık şarkılarında yer alan kahraman figürler, Rönesans döneminde popüler olan haydut görünümü kültürel iletim rolü açısından da önemlidir. Klasik epik kahramanlarının sosyal ve siyasi duruma daha rasyonel bir şekilde karşı koyma gibi özellikleri bir arada barındıran bu görünümü, dönemin folklorik içeriğinde olduğu gibi Bulgar devrimcilerin eserlerinde de bulunabilir: “Merhametsiz bir haydut idi / ağalar ve Türkler için; / fakat sefil yoksullar için / bir kanat misali idi Çavdar voyvoda.”¹¹

Bulgar milliyetçiliğinin ideologları, ortamı bu şekilde bulurken bunun sonucunda da birkaç tür kahramanlık görüntüsünü popülerize ederler (seçkin hükümdarlar, siyasi azizler, epik kahraman) ve onları ulusal kurtuluş davası planlarına göre değerlendirirler. Görüldüğü gibi, bu söz konusu kahramanlara karşı tutum, ağırlıklı savunmacılık türündendir. Bu savunmacılık, hem geçmişte bu söz ko-

8 Вж. Аретов, Николай, цит. съч., с. 301.

9 В българското популярно съзнание понятията “турци” и “османци” обикновено се смесват.

10 Германов, А. (съст.), *Крале Марко. Български юнашки епос в тридесет и три песни*, София, Народна младеж, 1982, с. 226.

11 Ботев, Христо, “Хайдути”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978, с. 25. (Първа публикация на текста: в. Дума, бр. 3, 08.07.1871).

nusu kişileştirmelerin siyasi öneminin bilinciyle hareket eder, hem de bu figürlerin sembol olduğu eski özgür bir devlete duyulan nostaljinin takliti ve doğrudan kimlik işareti altında geçer. Diğer taraftan *imitatio*¹² modeli, XIX. asrın devrimcilerinin takip ettiği modern öncesi kahramanlarına olan tek yaklaşım değildir. Bazı durumlarda *aemulatio* tutumu var, yani “yeni” kahramanlardan gelen rekabet bilinci vardır. Bunlar seleflerine duydukları saygıya rağmen kahramanlık panteonunda kendilerine ait bir yere sahip olmak için mücadele eder. Bu bilincin meyvesi de, Hristo Botev tarafından 1875 yılında yayımlanan “Duvar Takvimi”dir. Bu takvimde, geleneksel azizlerin kutlamalarına yönelik dini yortularla birlikte, şehitler olarak tanımlanan ve yayımcıya göre ulusal dava uğruna hayatını kaybedenlere saygı duyulması gereken tarihler de yer alır: “Örneğin 5 Mart tarihi, devrimci Angel Kınçev`i Anma Günü olarak belirlenmiştir. 9 Mart, Aziz 40 Fedai ve Fedai Vasil Levski; 30 Temmuz, Şehit Stefan Karaca vs.” Belirli bir azizin yer aldığı geleneksel dini takvimlerine nazaran Botev`in takviminde 1868 yılında Osmanlı ordusu ile girdiği çatışmada hayatını kaybeden voyvoda Hacı Dimitar`ın görünümünün yer aldığı bir gravür vardır. Botev, gravürün altında geleneksel dua yerine, kendi yazdığı “Hacı Dimitar” şiirine yer vermiştir. Daha sonra bu şiir Bulgar edebiyatının en kanonik metinlerinden biri haline gelir.

Şairin eski ve yeni kahramanları, azizleri ve devrimcileri karma haline getirme girişimi; rekabet jestleri, önemliliği ölçme, hayatını kaybeden isyancıları Bulgaristan`ın yeni şehitlerine karşı kültün empoze edilmeye girişimleri olarak belirliyor. Bazı durumlarda (özellikle de Botev gibi bariz ateistlerde) jestler, modern öncesi kahramanlarının açıkça karalanması yönünde netleşir. Botev`e göre bu kahramanlar, hükümdar veya dini figürler, Bulgar halkının hastalığı Osmanlının Bulgaristan`ı işgal etmesiyle değil; “savurganlığı ve namussuzluğu ile ünlü” aristokrasinin eylemleri ve Hristiyanlığın kabul edilmesiyle “o dönemde çürümüş ve ahlaksızlığıyla ünlü Bizans`ın” bulaşıcı hastalığının Bulgaristan`a girmesiyle başlar.¹³ Aynı zamanda Botev gibi eski ideolojileri reddeden inkârcılar bile onların sözlüğünü ve sembollerden oluşan dilini yeni milliyetçilik doktrinini oluşturmak için kullanırlar. XIX. asrın devrimcileri, boşuna kendilerini “havariler, şehitler ve azizler” olarak tanımlamaz; özgürlük mücadelesine de boşuna “kutsal devrimci şarkısı” adını vermezler¹⁴. Ölen sahabelerin emanetlerine olan saygı, bazen kutsal emanetlere olan saygıya benzer. Örneğin Zahari Stoyanov`a göre, isyancıların en yakın yardımcısı Tonka Obretenova nine, sandığında kilitli olarak bulundurduğu Stefan Karaca`nın kafasıyla gurur duyar.¹⁵ Böylece Rönesans devrimcileri, karma-

12 Терминът, изкован още от времето на ренесансовите хуманисти и насочващ към една от употребите на миналото (наред с *translatio* и *aemulatio*), тук, разбира се, използвам в по-свободен смисъл.

13 Ботев, Христо, „Излечима ли е нашата болест“, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978, с. 222. (Първа публикация на текста: в. *Знаме*, I, бр. 11, 16.03. 1875).

14 Ботев, Христо, “Пролятата за свобода кръв ще измие племенните раздори”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978, с. 189. (Първа публикация на текста: в. *Знаме*, I, бр. 3, 22.12.1874).

15 Стоянов, Захари, цит. съч., с. 128.

şık taklit prosedürleri ve bir önceki retoriğe, ideolojik sistemlere ve görünümlere benzetme sayesinde kendi kahramanlık modelini dayatmaya çalışırlar. Bu modelin taşıyıcıları, bir öneriye göre: “Halk, düşman önünde kendi şiirsel cesaretini sergilemelidir. Türkler ve ağalar tarafından onlara veya yoksullara yapılan hak-sızlıklara karşılık vermelidir, hangi mantık ile olursa o insanı kınayacak bir şeyin olmaması lazımdır”¹⁶.

Eğer milliyetçi ideologlara göre, devrimde sakıncalı hiçbir şey yok gibi geliyorsa; bir grup Rönesans aydınına göre (Bunlar, popüler bir şekilde ve kavramları karıştırarak; evrimciler, Türkofiller, kilise adamları, aydınlar vs olarak tanımlanmaktadır.), kalkınmanın kabul edilebilir yolu, Osmanlı hükümetinin gereksinimlerini göz önünde bulunduran ve iktidara karşı silahlı mücadele fikrini reddeden yasal yoldur. Yani, XIX. asrın devrimcileri, bir önceki dönemin görkemli figürlerin dışında Sultanın himayesinde barışçıl eğitim gelişimi çağrısında bulunan toplumun çekirdeğini oluşturan temsilcilerle de rekabetçi ilişkilere (daha güçlü bir karşı koyma ile) girerler. Söz konusu toplumun çekirdeği için önemli olan ulusal mücadelenin bağımsız Bulgar kilisesi için yürütülmesidir. Tabii ki onlar, devrimciler tarafından dayatılan modele tamamen aykırı ve kendi sosyal önemli kişileştirilme versiyonunu öne sürerler. Bu kişileştirmeler arasında Sultanın figürü merkez konumdadır (bunun I. Abdülmecit, Abdülaziz vs olduğuna bakmaksızın). Sultan, İmparatorluk içinde “saltanatın refahı ve halkların mutluluğu için yönetim açısından iyilikler yapması gerekir.”¹⁷ Gazete metinlerinde “vatandaşlarının refahı için gece gündüz düşünen iyi ve cömert bir Padişah olarak”¹⁸ övgüye layık görülen, “ihşanından dolayı”¹⁹ birçok şiirde ismi geçen Sultan görünümü, aydınlanma aurası ve onların fikirlerine göre, Tanzimat ruhunu taşıyan reformcu politikası ile aydınların bir bölümünde sempati uyandırır. İşte bundan dolayı emek ve eğitim ile ilgili sosyal çalışmaları, kanunlara ve düzene olan saygısı, devrimcilerin neden olduğu ayaklanmalardan daha kahramanca olarak kabul edilen barışsever vatandaş figürü, onlar için büyük bir önem arz eder. İktidara karşı radikal girişimler, beraberinde “sadece yoksulluk, tahribat ve açlık getirmiyor”, aynı zamanda onlar, “barışsever”, “dedikodudan, kavgadan ve buna benzer kötü alışkanlıklardan nefret eden” ve “sükûnetin faydalarına değer veren” Bulgarların doğasına aykırı olan şeylerdir. İşte bundan dolayı Osmanlı yanlısı aydınların sözlüğünde söz konusu sükuneti bozan kişilere pek imrenilmeyecek tanımlamalar kullanılmıştır (yolsuzluğa karışan kişiler, aşağılık kişiler, yaratıklar), bazen de hayvan biçimli tanımlamalar yapılmıştır (Söyleyenden açıkça belli oluyor, ki Karavelov anlaşılan halkın mahvedilmesi yönde çalışıyor. Bu tür insanlar tam birer *timsah* değil midirler?”²⁰).

16 Ботев, Христо, “Примери от турското правосъдие”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978, с. 63. (Първа публикация на текста: *Дума*, I, бр. 1, 2, 4, 5 от 10 и 25. 06., 17.07., 05.08. 1871).

17 “Уводна статия”, *Турция*, I, 22 август 1864, бр. 5, с. 1.

18 “Кореспонденции на Турция”, *Турция*, I, 25 юли 1864, бр. 1, с. 5.

19 Йоанович, Найден, “Песен първа султану Аб. Мед.”, *Нови български песни*, Белград, 1851, с. 6.

20 “Миролюбиего у българете”, *Турция*, IX, 24 март, 1873, бр. 6, с. 1.

Bu tür tanımlamalar son derece aşırı görünse de, aslında onlar, XIX. asırda ideolojik çizgi olarak ortaya çıkan modern devrimcilığe yönelik belirli bir muhafazakâr bakışı yansıtır. Bu çizgi, Karayl için son derece tipiktir. Şöyle denilebilir: Onun için “anarşizmin sancılı elementi” devrimcilere eşlik eder ve onları kaos ve düzensizliğin iletkeni durumuna getirir. Fakat bu yıkıcı dürtüler son derece trajiktir, çünkü her şahısta doğuştan var olan organizasyon ve düzen dürtüsü ile aykırı düşer. Karayl, insanın “düzenin bir misyoneri” olduğunu düşünür ve tüm hayat boyunca “kaosu değil de, daire çizeceği merkezi” amaçladığını belirtir.²¹

XIX. Asrın Son On Yılları - Kahramanlık Ortamı Yaratmak

Devrimcilerin davası, Bulgar çevrelerindeki büyük ihtimalle buna benzer muhafazakâr yaklaşımların etkisi altında toplumun belirsiz algılama işaretini taşıyor ve tartışma götürmez bir kahramanlık statüsüne nispeten geç sahip olur. Anırcı Zahari Stoyanov'a göre, Bulgaristan'ın Osmanlı otoritesinden kurtuluşunun (1878 yılında) ilk yıllarında, isyancıların birçoğunun artık vefat etmiş olmasından dolayı toplumda onlar hakkında hakim fikir “çılgın ve kimse tarafından anlaşılmayacak kafalar” ve onların çalışmalarına yönelik rahatsız edici bir ilgisizlik arasında gidip gelir. Bu durum onların fedakarlığını pek popüler olmayan ve önemsenmez hâle getirir. “Bizim kahramanlarımız var.” diye yazan Zahari Stoyanov sözlerine şöyle devam ediyor: “Bizim gururumuz, L. Karavelov, Levski, Hacı Dimitar, Karacata, Botev, Benkovski, Volov, Kableşkov ve daha birçoğu var; fakat sadece birkaçı bilinmektedir, onların çok azının kutsal tozunun nerede defnedildiği biliniyor, onların anısını yaşatmak için hayatlarını feda ettikleri vatanlarının özgür olduğu bugün, onlar için hiçbir şey yapılmamıştır.”²² Toplumda hakim olan ve kabul edilemez amnezi, şair İvan Vazov'un da birçok metninde güdü haline gelir. Bunlar arasında 1882 yılında kaleme alınan “Zabravenite (Unutulanlar)” ağıttı da dikkat çeker. Bu ağıtta, boşluğun, mezarların “acı ve evsiz gölgelerin” karanlık atmosferinde lirik konuşmacının sesi yükselir ve hayatını kaybeden savaşçılara saygı gösterirken onların anısına gösterilen kayıtsızlıktan ve Rönesans kahramanlık anlayışının “altından” olan “başka bir idol ile” değiştirilmesinden dolayı üzüntüsünü dile getirir.²³ Geçmişin mükemmeliğine ve bugünün kabul edilemez haline yapılan vurgunun son derece abartılı olduğunu kabul etsek bile, devrimcilerin vefatından ancak birkaç yıl sonra unutulduklarına dair hislerin hiperbolize edildiğini ve henüz belirsiz olan kahramanlık kült bilincinden kaynaklandığına dair görüşünü muhtemelen kabul edeceğiz. Belli ki, bu bilinç, kurtuluş sonrası meydana gelen durumda ulusun ideologları rolünü üstlenen Zahari Stoyanov ve Vazov gibi kültürel ve halk figürlerinde endişe yaratır. İşte bu nedenlerden dolayı onlar yeni kahramanlık panteonunu inşa etmekte bu yönde büyük çabalar sarf etmektedir.

21 Карлайл, Томас, цит. съч., с. 204-205.

22 Стоянов, Захари, цит. съч., с. 29.

23 Вазов, Иван, “Забравените”, <http://chitanka.info/text/5233-zabravenite> (02.06.2015).

Bu çabalardan bir tanesi, böyle bir panteona genel ihtiyacı ispatlama görevidir. Zahari Stoyanov, “İnsan nereye başını çevirse, diğer halkların da geçmişinden belli olduğu gibi, onların da kendi Levskileri, Benkovskileri vs varmış.” diyor.²⁴ Genellikle yabancı kahramanlar, Bulgar isyancıların figürlerine yapıştırılan ilk örnekler olarak işlev görüyor ve böylece onlara yadsız önem veriliyor. Bu mantığa göre Botev; Garibaldi, Matsini ve Napoleon’a²⁵ benzetilirken Levski; Husa veya Simona gibi²⁶ cesur olmakla birlikte alışılmış zaman dilimlerini aşmaktadır. O, kendine has özellikleri ile her tarihi çağı kapsamaktadır. “...Yudeya’da çarmla gerilmiştir, Ortaçağlarda diri diri yakılmıştır, 19. asırda ise darağacına çekilmiştir ...”

Bir kahramanı, alışılmış zamansal katmanlarından dışarıya taşımak, onun kutsallaşmasına giden en güvenli yoldur. Bu da kahramanlık panteonun inşa edilmesinde başka önemli bir yöndür. Kahramanın zamanı aşması bir dizi mucizevi jestler sayesinde gerçekleştirilir. Bunun ana amacı da, kahramanı “laik bir azize” dönüştürmektir.²⁷ Bu jestleri yeniden inşa etmeye çalışsak ve onları düzene ve ilericiliğe sokmak istesek de (gerçi onlar buna sahip değiller, çünkü eşzamanlı ve paralel olarak ortaya çıkıyorlar) herhalde başında kahramana verilen olağanüstü özellikleri de belirtmemiz gerekir. Bu özellikler onları sıradan insanlardan apayrı kılmalıdır. Örneğin Zahari Stoyanov tarafından yazılan şair ve devrimci Hristo Botev’in özgeçmişi, onun özel biri olduğunun altı çizilerek başlıyor. Bu özgeçmişte, bilhassa baş kahramanın doğumundan itibaren “açıklanamayan doğa güçleri tarafından büyük insan olma, ardında yürüyen kalabalığa önderlik etme, emir verme ve çağ açma gibi görevler verildiği” ileri sürülür. İşte bundan dolayı kahramanın tüm faaliyetleri, o kadar olumlu olmayanlar da dahil olmak üzere, onun eşi benzeri olmadığı açısından değerlendirilmelidir. Z. Stoyanov, “İlk ve son kez olmak üzere Hristo Botev gibi insanları sıradan fanilerin arşını ile ölçmekten vazgeçelim.”²⁸ der. Olağanüstünlüğüne yapılan vurgudan sonra “mucizevi olma özelliği” kasıtlı olarak kahramanın gizemliliği fikrinin desteklenmesi sayesinde güçlendirilir. Burada (zamanın romantik modasına ayak uydurularak) sansasyonel nitelikler de hissedilebilir. İvan Vazov, “Epopya na zabravenite (Unutulanların Destanı)” adlı eserinde Levski’ye adanan şiirinde başkahramanın esrarengiz karakterine, değişim yeteneğine vurgu yapar, onu Osmanlı iktidarı tarafından yakalanamaz duruma getirir (bir yere kadar). “O, görülmez bir kişi idi, bir fantom veya bir gölge idi / kilisede görülür, sedenkaya (oturmalar) uğrar / görülür, saklanır hiç iz ve işaret bırakmadan / her yerde aranan, her yerde ağırlanır.”²⁹ Kahra-

24 Стоянов, Захари, цит. съч., с. 30.

25 Стоянов, Захари, “Христо Ботйов”, *Съчинения*. Т. II, София, Български писател, 1983, с. 289. (Първа публикация на текста: *Христо Ботйов. Опит за биография*, Русе, 1888).

26 Вазов, Иван, “Левски”, *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”, 1995, с. 73. (Първа публикация на текста в стихосбирката „Гусла“, Пловдив, 1881).

27 Тодорова, Мария, *Живият архив на Васил Левски и създаването на един национален герой*, София, Парадигма, 2009, с. 405-423.

28 Стоянов, Захари, “Христо Ботйов”..., с. 289, 294.

29 Вазов, Иван, “Левски”..., с. 74.

manın esrarengizliği genelde efsanevi kahramanlıklar ve harikalar yaratma yeteneğini güçlendirmektedir. Örneğin Levski'yi "İsa'nın çarmihinde yüz kere ölmeye hazır"³⁰ olarak gösteren cesareti, İvan Vazov'un yorumlarında "mükemmel" olarak değerlendirilir. Her türlü engelleri ve meydan okumaları aşan Rakovski'nin devrimci dürtüsü de olağanüstü ve insan gücünü aşmaktadır: "Senin için imkânsız hiçbir şey kalmadı."³¹ Fakat mucizenin en yüksek boyutları farklı olağanüstü sosyal değişimlerle ilgilidir. Bunlar kahramanın etkisi altındadır: "Birkaç gün zarfında gizli ve yavaş yavaş / halk, birkaç asır büyüdü!"³². Mucizevi olaylarla birlikte kahramana sarsılmaz bir münzevilik özelliği de verilir. Z. Stoyanov'a göre, Levski, olağanüstü "katı kurallara" göre yaşamış, "ağızına rakı, şarap ve tütün koymamış; kadınlardan ve diğer dünyevi mutluluklardan söz açmaz ve başkalarının da yanında bu konuda konuşmasını yasaklamış."³³ Kahramanlığın kutsallaşmasına giden yol, tamamen İncildeki hikâyeler modeli gibi gelişir. Levski ile ilgili olayda ihanet anı da yer alır (ki bundan büyük ihtimalle pek haklı olmayarak da papaz Kristyo suçlu bulunur, kendisi Bulgar Yehuda'nın benzeridir); şahadet/şehit olma motifi (zincirlenmiş ve kanlar içinde, hapishaneye tıkılmış / Apostol'a korkunç azaplar çektirilmektedir)³⁴ ve ardından gelen ölümüne ilişkin hikâye (ki burada Levski'nin asıldığı darağacı, doğrudan İsa'nın çarmıhı ile kıyaslanmıştır: "Ah, şanlı darağacı! / Sen utanç vericiliğin ve parlaklığın ile çarmıh ile eş değersin!"³⁵). Şiddet içeren ölüm, daha da fazlası - intihar ile ilgili jestler - son derece değerli olarak kabul edilen kahramanlık eylemleridir, ki onlardan dini bir kutsallık olarak bahsedilmektedir. Aslında onlar, XIX. asrın devrimcilerine laik azizler statüsünü sağlayan mushaflaşmalarının meşrulaştırılması yönündeki son konu nüveleridir.

Bundan sonra kutsal figürler, listeye dizilmeye başlanır (bir nevi laik martiroloji listelerine), iç hiyerarşi düzeni ve seçmeler, ki onlar ulusal kahramanlık panteonuna esasen tekliflerdir. Bunların arasında 1881 yılında Zahari Stoyanov tarafından yayımlanan "İntihara Başvuran Bulgar İsyancıların İsimleri" başlıklı liste büyük rol oynar. Hristiyan dini anlayışlarına aykırı olan intihar, Z. Stoyanov gibi kurtuluş sonrası ulusun ideologları için bu teşebbüs, kendini koruma gibi utanç verici jestlerden daha kutsaldır. Bundan dolayı da bu durum, en dindar işlerin anlatımlarında kullanılan hitabet ile tanıtılır. İntiharın, değerler listesinde mümkün oldukça en ön sıralara yazılma çabasının ardında, son derece aşırı ve kendini yıkıcı eylemlerde bulunması neredeyse imkansız görünen devrimcilerin bile birer intiharcı olarak değerlendirilmesi arzusu yatmaktadır. Örneğin Z. Stoyanov'un söz konusu listesinde Georgi Benkovski de yer alır. Kendisi Nisan

30 Пак там, с. 73.

31 Вазов, Иван, "Раковски", *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство "Проф. Марин Дринов", 1995, с. 99. (Първа публикация на текста: *Периодическо списание*, кн. 4, 1883).

32 Вазов, Иван, "Каблешков", *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство "Проф. Марин Дринов", 1995, с. 90. (Първа публикация на текста в стихосбирката "Гусла", Пловдив, 1881).

33 Стоянов, Захари, "Васил Левски Дяконът. Чърти из живота му", *Съчинения*, Т. II, София, Български писател, 1983, с. 86. (Първа публикация на текста: 1883 г.).

34 Вазов, Иван, "Левски"..., с. 75.

35 Пак там, с. 76.

Ayaklanmasının (1876) organizatörlerinden biridir: Z. Stoyanov ondan şöyle bahsediyor, “Onu gördüm, revolverini çıkarıp hızlı bir şekilde kafasının sağ tarafından kulağın tam içinden kendini vurduğunu gördüm”³⁶. Oysa sadece üç yıl sonra Z. Stoyanov, “Zapiski po Bılgarskite Vıvstaniya (Bulgar İsyancıları Üzerine Notlar)” başlıklı ünlü anılarında, devrimcinin ölümünü farklı bir şekilde yorumlar, ölümüne daha fazla acımasız başıbozuğun neden olduğunu öne sürer ve şöyle devam eder: “Derenin iki tarafından yaklaşık yirmi ve daha fazla silah üzerimize ateş etti ve kurşunlar büyük gürültüye neden oldu (...). Barut sisin oluşturduğu bulutlar arasında Benkovski’yi gördüm (...) ve kendisi yüzükoyun yere uzandı,”³⁷ Zahari Stoyanov, “İntihara Başvuran Bulgar İsyancıların İsimleri” listesinde Vasil Levski’nin ismine de yer verir. “Apostola na Svobodata (Özgürlük Havarisi)” olarak adlandırılan bu söz konusu Bulgar devrimci, ölüme çarptırılarak 1873 yılında yönetim tarafından asılmıştır. Fakat Zahari Stoyanov’a göre, darağacına kahramanın cansız bedeni asılıyor, çünkü idamdan önceki gece, Levski, canına kıymak için başka silah bulamayınca başını birkaç kez duvara vuruyor.”³⁸

Şair İvan Vazov, intihar versiyonu üzerinde durmasa da, bunun Z. Stoyanov’un “Unutulanlar Destanı” adlı eserini yazması için ilham kaynağı olduğunu itiraf ediyor. Eser, on iki tane kasidenin yer aldığı bir dizidir (burada özellikle İsa’nın öğrencilerinin sayısı ile bir benzerlik kasıtlı olarak aranmıştır) ve kahramanlık panteonuna bir nevi şiirsel tekliftir. Şiirlerin büyük bir bölümü, Rönesans döneminden belirli tarihi kişilere adanmıştır (genelde Levski, Benkovski, Rakovski, Stefan Karaca vb. devrimcilere ve Paisiy, Miladinov kardeşler gibi aydınlara adanmıştır, ki son sırada olanların kahramanlığına milliyetçi dürtüsü yüklenir). Şiirlerden iki tanesi, “1876” (burada söz konusu olan Nisan Ayaklanmasının tarihi) ve “Opılçentsite na Şipka (Şipka Gönüllüleri)” (Rus-Türk savaşı sırasında önemli bir çatışmayı teşkil ediyor), bu söz konusu şiirler toplu kahramanlığa adanmıştır. “Destan” şiirlerinden oluşan diziye verilen janr ismi okurların Rönesans kahramanlarının kahramanlık, cesaret ve fedakarlık beklentilerine belirli bir ufuk çizmektedir. Destanın kurallarına göre, bu kahramanlar ilkler ve en iyiler olarak ele alınmıştır.³⁹ Başlıktaki “Unutulanlar” sıfatı bir retorik jesttir, ki paradoks ve polemik potansiyeli bağlamında, esere göre, ulusal “hatıralarda” abide olarak kalacak o olağanüstü figürleri, “unutulmayanlar” olarak göstermelidir.

Vazov, devrimci görünümlere dayanıklılık ve unutulmazlık sıfatı kazandırmak amacıyla eserlerinin büyük bir bölümüne bu görevi yüklemektedir (bunlardan birçoğunda Vasil Levski’nin figürünü övüyor, Unutulmayanlar Destanı’nda yer

36 Стоянов, Захари, “Имената на българските въстаници, които са посягали сами на живота си”, *Съчинения*, Т. II, София, Български писател, 1983, с. 8. (Първа публикация на текста: в. “Работник”, бр. 28, 1881).

37 Стоянов, Захари, “Записки по българските въстания” ..., с. 501.

38 Стоянов, Захари, “Имената на българските въстаници, които са посягали сами на живота си” ..., с. 6.

39 Бахтин, Михаил, *Въпроси на литературата и естетиката*, София, Наука и изкуство, 1983, с. 506.

alan ve aynı ismi taşıyan kasidenin dışında, kahramanın görünümü, Nemili-Nedragi (Sevilmeyen, İstenmeyen) başlıklı kısa romanda, Çistiyat Pıt, (Temiz yol), İz Krivinite, Apostolit v Premejdie başlıklı hikâyelerde de ortaya çıkıyor. Diğer taraftan Zahari Stoyanov, anı ve biyografik anlatı araçları ile kahramanlığın benimsenmesi için de çabalar sarf eder. Stoyan Zaimov “Minaloto (Geçmişler)” ve Dimitar Straşimirov “İstoriya na Aprilskoto Vistaniye (Nisan Ayaklanması Tarihi)” adlı eserlerde onlar da ona benzer üslupla isyancı hareketin liderlerini idealize ederler. Onların övülmesi yolunda Bulgar tarihi ve edebiyatı kitapları da onların lehine çalışır. Söz konusu kitaplar, XIX. asrın 80’li yıllarından sonra Georgi Rakovski, Vasil Levski, Stefan Karaca, Hacı Dimitar, Lüben Karavelov vb. isimlerin faaliyetlerine özel bir bölüm ayırmaktadır. Bütün bunlara bir de XIX. asrın 80’li ve 90’lı yıllarında zamanla yaygınlık kazanan kutlamalar, yıl dönümleri, anıt dikmek için girişimler de eklenmiştir. Buna benzer anma törenleri, büyük ihtimalle Rönesans dönemi devrimcilerinin ulusal kahramana dönüştürülmesini nispeten çabuk ve sorunsuz bir şekilde sağlamaktadır. Fakat gerçek anlamda bu söz konusu zaman diliminde Bulgar kahramanlık panteonu henüz tamamen gerçekleşmemiştir.

Tarihçi Nikolay Gençev, tam Rönesans kahramanlarının azizlik uğrunda zor olan yollarını araştırırken bu zorlukların nedenlerini Bulgarlara has “halk liderlerine” olan güvensizlikte bulur. Bu güvensizlik bilhassa XIX. asrın son on yılında görülür. Gençev, o dönemde elde edilen özgürlüğün getirdiği sevince rağmen “beş asır esaret”, “kanlı geceler” ve “tarihsel talihsizlikler” gibi hatıralar hâlâ çok canlıdır, diye düşünür. Bu hatıralar, daha olumlu tarihi kadere sahip ülkelere has olan olası ekzaltasyon ve zafer sevincini boğar, geçmişe dair değerlendirmeyi ölçülü kılar ve eleştirel nitelikte olmasını sağlar. İşte bundan dolayı da olası “muzaffer hükümdarlara, bilgili ruhani liderlere, efsanevi komutanlar ve devrimcilere” karşı olan tutum, kuşkuculuk ve belirsiz bir algının himayesinde geçer.⁴⁰

N. Gençev`in halk psikolojisi olarak tanımladığı şeyin derinliklerine (aslında hayli de kaygandır) fazla inmeden, kahramanlık kültürünün yavaş ve zor bir şekilde benimsenme nedenleri başka bir yönde aranacaktır. Her şeyden önce kurtuluş sonrası ilk on yıllar boyunca geçmişte kalmış Rönesans hakkındaki düşünceler, Jan Assman`ın “iletişimsel bellek” olarak tanımladığı şeyin çerçevesinde geçer. Bu da çağdaşların belleği, bizi ilgilendiren durumda ise Rönesans olaylarını yaşayan kişilerin beğidir. Birçok kez onlar devrimci liderleriyle yakından iletişim kurmuş ve doğal olarak da onların önemi hakkında izlenimlere sahip olmuşlardır. Bu tür yakın ve mesafeli olmayan bellek; duygularla, genelde birbirine geçmiş olaylar ve bu olaylarla ilgili kişilere dair tartışmalı olan farklı yorumlarla doludur.

Diğer taraftan muhafazakâr “evrimci” eylem temsilcileri hâlâ sağ olduğu için, daha ılımlı da olsa, isyancıların davasından şüphe duymaya devam ederler ve Rönesans kültürel figürlerini ve aydınlarını kahraman olarak tanımlarlar. Aslında XX. asrın 20’li ve 30’lu yıllarında bile Rönesans devrimcileri davasında hata-

40 Генчев, Николай, *Васил Левски*, София, Военно издателство, 1987, с. 133-136.

ların ve anlamsız bir maceracılığın yaşandığına dair görüşler mevcuttur. Gerçek övgüye layık kişilerin barışçıl, edebi başarıya sahip kişilerin olduğu düşünülür. Çünkü Bulgar Rönesansı “eğitim ile başlar, eğitim ile seyreder ve yine eğitim ile son bulur”⁴¹. Milliyetçilik mesajları ve kahramanlık ruhu ile dokunan bu söz konusu savaş arası on yıllarda Rönesans’ın evrimci eğilimi hâlâ destekçi kazanabiliyor, kurtuluşu yaratanlar henüz hayatta oldukları bu kurtuluş sonrasının ilk yıllarında, söz konusu eğilim ne kadar da geleceğe dönük olsa da, hâlâ belirli bir günceliğe sahiptir. Bu eğilimin canlılığı konusunda şahitlik eden Stoyan Zaimov “Zahari Stoyanov’un Notlarına İlişkin Etüdler” başlıklı eserindeki, “Kibar bir beyefendinin görünümüne yer veriyor. Beyefendinin konuşmaları, devrimcilere karşı eleştiriler içeriyor, bizim çarımız babamız Abdülaziz’i ve itaatkâr Bulgar halkını rahat bırakmayan o serserilere”⁴², şeklindeki eleştiriler doğal olarak ele alınan dönemde toplumun bir bölümünün görüşünü temsil eder niteliktedir.

Diğer taraftan Nisan Ayaklanması (1876) ve Bulgarlara kurtuluşu getiren Rus-Osmanlı Savaşını (1877-1878) yaşayan devrimci ideolojinin taraftarları, daha sonra anılarını kaleme alırken Rönesans olaylarına dair tarihi gerçek konusundaki tartışmalara, anlaşmazlıklara ve ihtilaflara yakalanırlar. Nisan Ayaklanmasının harvarilerinden biri olan Stoyan Zaimov’un söz konusu eseri, başka bir devrimcinin daha sonra Zahari Stoyanov’un eserine karşı tam bir eleştirel anlatım gibi yazılmıştır. Stoyan Zaimov’a göre, devrimci ve yazı işlerinden arkadaşı olan Zahari Stoyanov, Rönesans zamanına ışık tutmaya çalışmıştır. Kuşkusuz Rönesans kahramanlarının isyancı arzularını olumlu yönde sergilemeye çalışmıştır. Fakat bu çabalarında başarılı olamamıştır. Çünkü “mucizevi hikayelere”, tefrika yöntemlere ve aşırı pozlanmış sansasyonel hikayelere kendini fazla kaptırmıştır. Bütün bunlar devrimci figürleri onaylamak yerine idealizasyonları ellerinden almıştır. Böylece söz konusu devrimciler, “hayatının ve yaşamının en kötü taraflarını”⁴³ sergileyerek tehlikeli maceracıya, hatta sersemle dönüşmüştür.

Kahramanların hayatının şahitler tarafından incelenmesi, aslında bu figürlerin idealizasyon dışı bırakılmasının nedenlerinden bir tanesidir. Onların hayat davalarına son derece yakından bir bakış ve yaşamlarındaki bazı ayrıntılar, aslında amaç tam tersi olmasına rağmen, onları sıradan insanlarla yakınlaştırıyor; tek bir söz, onların destansı bir kahraman olarak yücelmesini yok ediyor. Anıtçılar arasında süren tartışmalar ve anlaşmazlıklar, devrim kahramanlarına karşı kültürün onaylanmasını engelliyor. Bu kültürün meşrulaştırılması, çoğunluk tarafından onaylanması fikri ile el ele gidiyor. Belli ki, kurtuluş sonrası ilk on yıllar, geçmişe dair farklı versiyonlarla ve geçmişin figürlerine yönelik farklı değerlendirilmelerle meşgul olurken, tek tanık tutkularının sakinleştiği bir grand narrative (büyük anlatım) seçemiyor.

41 Йоцов, Борис, Път на Българското възраждане”, *Родна реч*, VIII, 1935, бр. 5, с. 200.

42 Займов, Стоян, *Миналото. Етюди върху записките на Захари Стоянов*, София, Печатница Вълков, 1895, с. 131.

43 Займов, Стоян, цит. съч., с. 199.

Bu dönemde kahramanlık panteonunun henüz kurulamadığına dair kanıtları Bulgar tarihi ve edebiyatı kitapları verir. Daha önce bahsedildiği gibi, XIX. asrın 80'li yıllarındaki kitaplarda Rönesans dönemine adanan bir bölüm sürekli olarak yer alır. Ancak bu bölüm, Ortaçağ Bulgar devletinin tarihine ve edebiyatına ayrılan bölümden çok daha küçüktür. Üstelik bunun nedeni Rönesans döneminin süresinin daha kısa olmasından kaynaklanmaz. Söz edilen günümüz ders kitaplarında güçler hemen hemen eşittir. Bunun nedeni Rönesans'ın "en Bulgar zamanı" olarak adlandırıldığı dönemin belirli amaçlarla gerilmesi ve bilinçli olarak ayrıntılı olarak aktarılmasıdır. Ders kitaplarından birinde⁴⁴ örneğin "Çar Simeon döneminde (893-927) Bulgaristan'ın siyasi iktidarı" konusuna dokuz sayfa ayrılmıştır. Ayaklanma ancak bir ay sürmesine rağmen, aynı sayıdaki sayfa da Nisan Ayaklanmasını (1876) anlatan hikâyeye ayrılmıştır. XIX. asrın 80'li yıllarındaki ders kitaplarına dönecek olursak Rönesans olaylarının ve görünümünün (Ortaçağ dönemimdekilere nazaran) kısa bir sunumla tanıtıldığı ve barışçıl kilise yanlısı edebiyat yolundaki kişilere nazaran Rönesans devrimcilerinde hiyerarşik tabakalaşmaya yer verilmediği hemen fark edilir. Stefan Bobçev'in "Bulgar Tarihi Üzerine Kısa Bir Kitap (1883)" adını taşıyan kitabında Yuriy Venelin, Neofit Bozveli, Dimitar ve Konstantin Miladinov kardeşler gibi aydınların ve Georgi Rakovski, Lüben Karavelov, Vasil Levski⁴⁵ gibi devrimcilerin tanıtımına aynı oranda yer verilmiştir. "Evrincilerin" marjinalleşmesine ve isyanın girişimcilerine yönelik övgülere alışık olan günümüz Bulgar okuru açısından şair ve devrimci Hristo Botev'e, Bobçev'in kitabında yer verilmemesi son derece tuhaftır. Üstelik Çağdaş Bulgar tarihinde Botev, en önemli figürlerden biridir. Kurtuluştan sonraki ilk yıllarda Botev'in, sadece tarih kitaplarında değil, aynı zamanda edebi eserlerde de bir özne olarak yer almaması, yazarların statüsünü de ciddi bir şekilde sarsmıştır. A. Pipin ve V. Spasoviç'in 1884 yılında yayınlanan "Bulgar Edebiyatı Tarihi" adlı eserinde Botev hiçbir şekilde yer almaz⁴⁶, 1886 yılına ait "Bulgar Edebiyatına Dair Kısa Tarihsel Bakış" adlı eserde Botev'in yaratıcılığına ve kişiliğine dair ancak ve ancak 18 satır ayrılmıştır.⁴⁷ (Kıyaslamak gerekirse Ukraynalı Slav ve folklor araştırmacısı Yuriy Venelin'in edebi çalışmalarında üç sayfa yer verilmiştir.)

XX. Asrın 20'li-30'lu Yılları – Ulusal Kahramanlık Panteonun İnşa Edilmesi

Durum, XX. asrın 20'li ve 30'lu yıllarında değişir. O zaman Bulgar kahramanlık panteonu, ağırlıklı olarak Rönesans devrimcilerini çatısı altında toplamış ve ciddi kurumsal kaydını yaptırmıştır. Söz konusu dönemde Hristo Botev'in ismi

44 Бакалов, Г., П. Ангелов, Цв. Георгиева, Д. Цанев, Б. Бобев, Ст. Грънчаров, *История на България за гимназиална степен на общообразователните и професионалните училища*, София, Булвест 2000, 1993, с. 59-67; 286-294.

45 Бобчев, Стефан, *Кратък учебник върху българската история от най-старо време и до днес*, Пловдив, Печатница Христо Данов, 1883.

46 Пипин, А., В. Спасович, *История на българската литература*, Кюстендил, Книжарницата на В. Д. Поборник, 1884.

47 Попов, Георги, *Кратък исторически преглед на българската литература от началото на писмеността до наше време*, Пловдив, Единство, 1886, с. 65-66.

Bulgar tarih ve edebiyat kitaplarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Çalışmalarını bu dönemlerde yürüten edebiyat tarihçisi Boyan Penev, “Hiçbir şairin ismi bu kadar sık anılmamıştır.”⁴⁸ der. Devrimci isimlerinin sadece popülerize edilmesi ve efsanevi sembollere dönüşmesinin yanında hiyerarşik bir sırayla dizilmesi arzusu da belirgindir. Bu söz konusu hiyerarşik sırada “Slav-Bulgar`ın Tarihi” adlı eserin yazarı Paisiy Hilendarski`ye özel yer ayrılmıştır. Kendisi devrimci olmamasına rağmen, ulusal fikirleriyle Rönesans sürecinin kurucusu olarak kabul edilir. Georgi Rakovski`ye de önemli yer verilmiştir. Bulgar Devrimci Hareketinin kurucusu kabul edilen Rakovski 20`li yıllardaki bir tarih ders kitabına göre, “Görkemli bir şekilde dehasıyla, sahip olduğu sınırsız enerjisiyle, cesareti ve fedakârlığıyla ve aynı zamanda sahip olduğu nazik ve kapsayıcı ruhu”⁴⁹ ile öne çıkar. Lüben Karavelov ise edebiyat için önemli bir kişi olarak kabul edilebilir. “Kimse onun kadar çok fazla eser yaratmamış ve kimse onun gibi Bulgar hayatına bu denli geniş şekilde sarılmamıştır.”⁵⁰ Aynı şey Karavelov`un Bulgar Devrimci Merkez Komitesi başkanı sıfatıyla tarihte de önemi bir yere sahiptir. 1868 yılında isyancı çetesi kuran Hacı Dimitar ve Stefan Karaca`nın isimleri ve aynı zamanda da Nisan Ayaklanması (1876 yılı) başkahramanları olarak bilinen “havariler” Georgi Benkovski, Panayot Volov, Todor Kableşkov da büyük bir saygıyla anılır. Lakin geçmişten günümüze kadar devamlı birincilik için kıyasıya rekabet eden Hristo Botev ve Vasil Levski`nin figürleri en fazla övgüye layık görülür. Hristo Botev, sadece eşi benzeri olmayan bir şair olarak değil, aynı zamanda bir devrimci olarak da değerlendirilir. Kendisi, “Esaretin karanlık ufkunda en parlak yıldız, zamanın az da olsa ışınlarının bir araya geldiği en aydın ocak olarak tanımlanır.”⁵¹ Vasil Levski ise “Tüm Bulgar devrimcileri arasında en faal ve Bulgar özgürlüğünün en büyük havarisi” olarak öne sürülmektedir.”⁵²

Tabii ki Bulgar kahramanlık panteonunun temellerinin neden özetlenen sa-
vaşlar arası bu on yıllık dönemde atıldığına dair “Panteonun ulusal kahramanları-
nın yaratılmasına nasıl yardımcı olduğu, hangi nedenlerden dolayı kahraman ola-
rak başkalarının değil de sadece Rönesans kahramanlarının seçildiği?” gibi sorular
doğmaktadır. Kuşkusuz bunların cevabı, bu dönemde Bulgar milliyetçiliğinin zir-
veye ulaştığı gerçeğinde gizlidir. Tam o dönemde “Bulgar” (günlük kültür, folklor,
mimari vs.) kavramı açıklığa kavuşur.⁵³ Bundan biraz daha erken dönemde yeni

48 Певев, Боян, *История на новата българска литература*. Т. IV, София, Български писател, 1978, с. 602.

49 Пастухов, И., И. Стоянов, *История на българския народ*, Пловдив, Книгоиздателство Хр. Г. Данов, 1929, с. 209.

50 Ангелов, Божан, *Българска литература*. Т. I, София, Едисон, 1923, с. 191-192.

51 Ангелов, Божан, *цит съч.*, с. 213.

52 Попов, Иван, *Учебник по българска история за III прогимназиален клас*, Пловдив, Книгоиздателство Хр. Г. Данов, 1917, с. 146.

53 Вж. Дечев, Стефан, “Интимизиране на изобретеното: национална държава, национална идентичност и символи на всекидневието XIX-XXI век”, *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX-XXI век)*, София, Институт за изследване на изкуствата, 2010, с. 67-73.

yeni güçlenen milliyetçilik, Bulgaristan'ın İkinci Balkan ve Birinci Dünya Savaşında yenilmesinden dolayı yayılmacı programı çöküşe uğrar. Araştırmacı Mariya Todorova'ya göre, bu durum, monarşi fikrine ödün vermez; Birinci Ferdinand'ın tahtına mal olur, bizi ilgilendiren konu açısından en ömenlisi de, Ortaçağ hükümdarlarının görünümünü büyük derecede açığa çıkarır. M. Todorova, "Eğer savaş öncesi en büyük kahramanlar Simeon, Asparih, İkinci İvan Asen ve diğer büyük siyasi ve askeri liderler olarak kabul edildiğini ve onların ancak ardından uzaktan ve kademeli olarak XIX. asırda bir dizi ulusal kahramanın dizildiğini düşünersek", diyerek bundan sonra, hele hele XX. asrın 20'li ve 30'lu yıllarında, hiyerarşinin değiştiğini belirtir. Devrimci isyancılar, ağırlıklı olarak cumhuriyetçi ve demokratik fikirlerin taşıyıcısı olarak ulusal kahramanlık panteonunun üst mevkilerinde kalıcı olarak yer alırlar.

İletişimsel belleğin eksikliği de onların liderliği lehine çalışır. XX. asrın 20'li ve 30'lu yıllarında Rönesans kahramanları ve onların yandaşları olan neslin hepsi ölmüştür. Rönesans dönemindeki biyografi ve anı yazarları, aynı zamanda isyancı eylemlerini sanatsal bir anlatımla ele alan yazarlar da bu hayata gözlerini yumar. Devrimci kültürün yaratıcıları gibi, onların eleştirenler de hayata veda eder. Bu da kahramanların kabulü ve ret konusundaki tartışmalı çekirdeğin dindiği anlamına gelir. İletişimsel bellek, yerini Jan Assman'ın "kültürel bellek" olarak adlandırdığı bir Pazar günkü sembolik fügürlerle dolu ritüel bir hatırlatmaya bırakır.⁵⁴ İşte bu törensel bellek, isyancıların hayatında küçük ayrıntılara yer olmadığı ortaya koyar, onların değerleri konusunda şüphe götürmeyen kahramanlık panteonunun temellerini atar.

XX. asrın 20'li ve 30'lu yıllarında tartışma ruhunun eksik olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, söz konusu dönemde kahramanlar, hemen hemen hiç alakaları olmamasına rağmen her türlü ideolojik davanın içine yoğun bir şekilde katılırlar. Edebiyat tarihçisi Boyan Penev, Hristo Botev hakkında şunları öne sürer:

Bir zamanlar yedi şehir, Homeros için tartışır ve her biri onun doğum yeri olarak ünlü olmak istermiş. Bugün olduğu gibi, karşıt ideolojilerin, hatta birbirine düşman olan toplum hareketlerinin Bulgar taraftarları, Botev'in kime ait olduğuna karar veremezler. Her grup, onun kendine ait bir ayrıcalık olarak görür. O, burada tüm dinlerin ve mezheplerin tanıdığı bir azizdir. Bazıları için Botev, Marks'ın "Kapital"ine hayran olan koyu bir sosyalist, sosyal demokrattır. (...) Diğerleri ise farklı yaklaşımlar içeren karakterizasyona dikkat çekerek onu, özellikle Marksizmin, bilimsel sosyalizmin destekçisi, sosyalist- ütöpiist olarak adlandırırlar. Üçüncü bir grup, Botev'i enternasyonalist, kosmopolit bir kişi olarak tanıtırken diğerleri komünist, nihilist, Bakuninci vb. olarak adlandırırlar. Onu, tesadüfen -gerçekten tesadüfen- Batının yeni fikirlerine düşkün bir Bulgar vatansever, koyu patriot olarak tanıtır. Batı fikirleri onun fikirlerini pek derinden etkilememiştir.⁵⁵

54 Асман, Ян, цит. съч., с. 50-51.

55 Пенев, Боян, цит. съч., с. 602-603.

Görüldüğü gibi, kahramanlarla ilgili tartışmalar, kurtuluş sonrası yıllarındaki tartışmaları tekrarlamaz. XX. asrın 20'li ve 30'lu yıllarına ait tartışmalar, kahramanlara ideolojik açıdan sahip olunması arzusuna kadar planlı bir şekilde sınırlandırılmıştır.⁵⁶ Bu da azizlik mertebesine ulaşıldığına ve oy birliğiyle bunun kabul edildiğine dair bir göstergedir.

Sosyalizm Döneminde Bulgar Milli Kahramanları

1944 yılında Bulgaristan'da sosyalizm rejiminin hakim olmasından sonra tartışma sahası, bu kez de komünizme uygun olmayan ideolojiler nedeniyle daha da açık bir şekilde sınırlandırılır. Bu da, B. Penev'in ifade ettiği gibi, o ana kadar her türlü parti, din ve tarikat; kahramanları kendi amblemi haline getirmeyi denediyse de, 1944 yılından sonra bu ayrıcalık ancak ve ancak bir tek komünist doktrinine ait olmuştur.

Her şeyden önce bu dönemde siyasi ve toplumsal ortamın radikal dönüşümü, XX. asrın devrimcilerinin büyük imajını bir an için bile değiştirmemiştir. İşte bundan olacak ki, bizzat sosyalist rejimi, devrimci başlangıç kategorisinde olduğunu; Rönesans'ın isyancı dürtüsünün kurtuluş öncesine ait eğitim ve din konularından daha perspektifli olduğunu düşünür. Bulgaristan'da Marksist ideolojinin en erken savunucularından biri olan Georgi Bakalov, "Bulgar Rönesansı hiç bir zaman sadece eğitim olmamıştır ve olamazdı." der. Onun önceliği ekzarşi kazanmak değildir; o, herşeyden önce bir devrimdir, işte bundan dolayı da onun başkahramanları bir kaide üzerinde bulunmaktadır.⁵⁷ Bu kahramanların kahramanlık panteonundaki hiyerarşisi, hem kronolojik hem de değerler üzerine kurulmuştur. Amaç, devrimci fikrin doğuşuyla başlayıp XIX. asrın 70'li yıllarında uygulamadan geçen (Nisan Ayaklanması ve Bulgarlar için bir kurtuluş savaşı olan Rus-Osmanlı Savaşı) ve daha sonra sosyalizmin kurulmasına kadar izler bırakarak onların nedensel bir sırada dizilmesidir.

Bu nedensel perspektife göre, "Bulgar Ulusal Kurtuluş Hareketinin ilk ideologu" Paisiy Hilendarski'dir.⁵⁸ O, Bulgarların ulusal bilincini canlandıran, Yunan dini ve Türk siyasi baskısının kötülüklerini gösteren kişidir. Yine çok önemli bir husus da, Paisiy'in yazdığı "Slav-Bulgar'ın Tarihi" ile sıradan çalışan insanlar,

56 Büyük ihtimalle "Botev kimindir? Bu Uğursuz Kişinin Ahlakı Yüzü" başlıklı kitap bu eğilimin tek istisnasıdır. Bu kitap, "Makdîf" takma adı altında bir yazar tarafından 1929 yılında yayınlanır. Polemik tarzında yazılan bu kitap, Hristo Botev'in kişiliğini ve davasını gözden düşürür, genel amaç, başka "rakip" bir kahraman görünümü yüceltmektir. Bu da Vasil Levski'dir. Fakat kitabın eleştirisi enerjisinde, şair-devrimciye olan yerleşmiş, hatta aşılmaz bir kült hissedilir: "Tanrı'nın ismi, Bulgar halkı tarafından Botev'in ismi kadar kutsanmamıştır." (c. 3), diye yazar Makdîf. Bu kültün yarattığı yorgunluk, aşırılık duygusu, metnin yapı sökümcü, dokunaklı özelliğini artırır.

57 Bakalov, Georgi, "Из Заветите на Българското възраждане", *Студии, статии, рецензии*. Т. I, София, Български писател, 1983, с. 103. (Първа публикация на текста: сп. Мисъл, II, 1936, кн. 14 и 15).

58 Вж. Бурмов, Ал., Д. Косев, Хр. Христов. *История на България. Учебник за XI клас на общообразователните училища*. София: Народна просвета, 1957, с. 110.

ezilen ve sömürülen halk tabakaları fikirlerini dile getirir.⁵⁹ Marksist tarih yazımına göre onlar, büyük ihtimalle, sosyalist proletaryanın öncüleridir. Paisiy'in yetenekli öğrencilerinden biri de Sofroniy Vračanski'dir. O, "Nedelnik" isimli ilk Bulgar basılı kitabını yayımlamasının yanı sıra "Osmanlı'da Bir Papaz" isimli son derece ünlü bir otobiyografik eserle birlikte Rusya'nın yardımıyla Bulgaristan'ın kurtulması için de çalışmıştır.⁶⁰ Her iki yazarın davası, Georgi Rakovski tarafından olumlu bir şekilde devam ettirilmiştir. (Belki de sosyalist formüllerin – klişelerin tükenmesi nedeniyle) O da aynen Paisiy gibi adlandırılmıştır: "Bulgar Ulusal Kurtuluş Hareketinin ilk ideoloğu."⁶¹

Bu hareketin pek belirgin olmayan figürlerinden biri de Lüben Karavelov'dur. İlk sosyalist yıllara ait tarih ders kitaplarına göre, onun siyasi faaliyetine küçük burjuva çevrelerinin kararsızlığı yansımıştır ki kendisi de zaten bu duyguların ve özlemlerin sözcüsüdür. Fakat bu ideolojik "dengesizliğe ve tutarsızlığa" rağmen o, dağılmakta olan Türk feodal sistemini eleştiri yağmuruna tutar ve Türk hâkimiyetinin Bulgaristan'daki açık ve gizli destekçilerini kınar.⁶² Bir sonraki sosyalizm yıllarında Karavelov'un ismi, her türlü muhtemel tartışmalı etkenlerden kurtulur. Onun oluşumuna ilişkin hikâyelerde "Rus devrimci demokratlarının olumlu etkisi" belirtilir, aynı zamanda da "Aydınlanma Çağı"nın progresif fikirlerinin önemli rolüne dikkat çekilir.⁶³ Edebiyat alanında gerçekçi tarzın, görünümlerinin uygulanmasındaki rolü kuşku taşımamaktadır. Bu tarz, sosyalist gerçekçiliğin bir öncüsü olarak "Kurtuluş"un arifesinde hakim olan karmaşık sosyal toplumsal gerçekliği, keskin toplumsal çelişkileri ve sınıf mücadelesini yansıtabilecek tek bir sanat yöntemi olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Kahramanlık panteonunun ön sıraları yine Levski ve Botev'e ayrılmıştır. Bazı araştırmacılara göre, ikincisi biraz daha ağır basar.⁶⁵ Vasil Levski'ye adanan hikâye birkaç aşamadan geçer: Geleceğin kahramanı, aile ortamında kendisinin din adamı olması için hazırlıklar yürütülmesine rağmen keşişliği reddeder. (Marksist doktrinine göre, "din halkın afyonu" olduğu görüşünü benimsediğinden bu adım tabii ki son derece olumlu olarak değerlendirilir.) Daha sonra Apostol'un (Havarinin) iç devrimci ağının kurulmasına yönelik faaliyetleri anlatılır. Bu girişimi sırasında o, birçok takipçi bulur, ancak "en büyük başarıyı (...) eziyet gören köylüler arasında elde eder."⁶⁶ Burada kahramanın cumhuriyetçi görüşlerine özel olarak dikkat çekilir ve mutlaka şu çok ünlü sözler ona atfedilir: "Bir bayrağımız olacak

59 Велчев, Велчо, *Паисий Хилендарски. Епоха, личност, дело*, София, Народна просвета, 1981, с. 127-129.

60 Бурмов, Ал., Д. Косев, Хр. Христов, цит. съч., с. 111.

61 Пак там, с. 124.

62 Пак там, с. 134.

63 Гюзелев, В., К. Косев, Г. Георгиев, *История на България за 9. клас на единните средни политехнически училища*, София, Народна просвета, 1984, с. 146.

64 Динев, Петър, *Възрожденски писатели*, София, Захарий Стоянов, 2007, с. 135.

65 Вж. например Генчев, Николай, цит. съч., с. 165.

66 Косев, Д., Хр. Христов, Д. Ангелов, *Кратка история на България*, София, Наука и изкуство, 1962, с. 141.

ve bayrakta kutsal ve temiz bir cumhuriyet yazacaktır.” Sosyalist araştırmacılar onu, halk yönetiminden yana olan koyu bir taraftar olarak nitelendirir. Levski, devrimci komitenin tasarısında, demokratik cumhuriyetin yok edilmesi ve yeni bir despotik zalim veya burjuva-monarşi yönetim sistemin kurulması için parti kuran bir kişiye ölüm cezası öngörmüştür.⁶⁷

Sosyalist açıdan Hristo Botev’in kişiliği ve davasının değerlendirilmesi en üstün dereceli bir dil yapısını işaret eder: O, sadece Bulgaristan’ın kurtuluşu öncesi dönemde en büyük Bulgar şairi değil, aynı zamanda da Bulgar demokratik devrimin en ünlü ideologudur. Devrim fikri, sadece Botev’in eserlerinde en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Çünkü bu fikir, Rus ve İtalyan devrimci demokratların, Fransız ütöpik sosyalizmi ve Paris komünizminin etkisi altında oluşmuştur. Botev’in K. Marks’ın bazı eserleriyle olan teması özel bir heyecanla öne sürülür. Söz konusu eserler Botev’i, bütün ülkelerden işçilerin yürüttüğü sınıf mücadelesi ve sınıf dayanışmasının önemi ile tanıştırır. Maalesef, Botev gerçek bir Marksist olamamıştır, ancak o dönemde Bulgaristan’ın ekonomik geri kalmışlığı ve sanayi proletaryasının eksikliği, bu yöndeki gelişimini engellemiştir.⁶⁸

Görüldüğü gibi, kahramanlara yönelik sosyalist yaklaşım, onların görüş açısını kesinlikle sosyalizmin kendi ideolojik çerçevesine çeker. Kahramanların bütününü Rusya’nın hayranları oldukları ortaya çıkar. Onlar, “Büyük Rus halkı ile ebedi dostluk yanlısı isyancılar”dır.⁶⁹ Çalışan köylülerin fikirlerini desteklerler; Türklerin, satılmış ağalar ve din adamlarının düşmanındırlar. Hatta birçok olayda tarım kooperatiflerinin sorunları ile ilgilendikleri iddia edilir.⁷⁰ Bu da sosyalist TKZS’lerin Rönesans kehaneti olarak kabul edilmelidir.⁷¹ Böylece Rönesans zamanı ve sosyalizm dönemi arasındaki ortak fikirleri tahmin eden nedensel hat, tamamen gerçekleşmiş görünüyor. Rönesans kahramanlarının sosyalist proleterlerin öncüleri olarak belirlenmesi için sarsılmaz argümanlar bulunmuştur. Bu konuda tipik sloganlar da bulunmuştur: Örneğim, “Botev, bizim şanlı bayrağımız; Dimitrov, ise ilk öğretmenimiz”⁷²; “Botev coşkusu ve Dimitrov iradesiyle sosyalizme doğru ilerler.” Burada iki tarihi dönemin birleşmesi yönündeki arzu ortaya çıkar. Bazı komünist metinler okurlarını, “Halk bizim Rönesansçılarımızın davasının devamını, kendi siyasi toplum, iktisadi ve kültür birliklerinde buldu ve

67 Бурмов, Ал., Д. Косев, Хр. Христов, цит. съч., с. 132.

68 Косев, Д., Хр. Христов, Д. Ангелов, цит. съч., с. 146.

69 Димитров, Георги, “Христо Ботев е знаме, което все по-високо ще се развява над нова, демократична България”, *Стогодишнината от рождението на Христо Ботев (1848-1948)*, София, Издателство на БКП, 1949, с. 5.

70 Вж. например статията с показателно заглавие на Топузов, Иван, “Христо Ботев за земеделското стопанство и кооперацията”, *Христо Ботев. Сборник по случай 100 години от рождението му*, София, Печатница на БАН, 1949, с. 183-185.

71 TKZS, “İşçi Tarım Kooperatifi” kelime grubunun kısaltmasıdır, ki bu tür kooperatif şekli, özel tarım teşhizatının özelleştirilmesi yoluyla sosyalist rejim dönemine has olan kooperatif şeklidir.

72 Georgi Dimitrov, 1946-1949 döneminde Bulgar Komünist Partisi Başkanı ve Bulgaristan Başbakanıdır.

bu dava, 9 Eylül 1944 yılında Halk Cephesinin⁷³ zaferiyle sonuçlandı.”⁷⁴ diyerek bilgilendirir.

Erken sosyalizm döneminde genelde Rönesans kahramanlarının kötü niyetli sovenizme olan düşmanca tutumuna vurgu yapılır. Fakat Birinci Enternasyonal etabından sonra aslında Doğu Avrupa rejimleri, geleneksel milliyetçi yaklaşımlar ve stratejiler, hatta daha da aşırı türler (modifiye türde de olmuş olsa da) yeniden canlanır.⁷⁵ İşte o zaman kahramanların cesareti, irredentist ve aynı zamanda Türk karşıtı tutumları üzerine daha fazla vurgu yapılmaya başlanır. Bu konuda yazar Fani Popova-Mutafova'nın yaratıcılığı bir örnek teşkil eder. Kendisi 30'lu ve 40'lı yıllarda milliyetçi duygular yaşarken belirli bir süreliğine gözden düşünce 60'lı ve 70'li yıllardaki görüşü “komünist milliyetçiliğini” yeni doktrinine başarıyla entegre eder. Hacı Dimitar'a adanan “Voyvodata” başlıklı hikâyede, kahramanın Türklere olan düşmanlığını ayrıntılarıyla anlatırken tahmin edildiği gibi, bu duyguyu tamamen olumlu olarak ele alır: “Daha sekiz yaşında birkaç yaşlı Türkü taşla kovalar; gençlik yıllarında baba hanından bir sandalyeyi kaldırır, kendi milletinin önceliklerini ve yeteneklerini öven bir cüretkâr Türk'ün kafasına indirir; Hacı Dimitar damın iyi süpürülmediğini söyleyerek ona hakaret eden askerlerle dövüşür; hikâyenin kahramanı muhteşem kıyafetiyle ağalara meydan okuyarak Türk kahvelerinin önünde resmi bir geçiş yapar.” XIX. asrın devrimcilerini, rejimin yeni, milliyetçi odaklı aşamasının hedefleri için kullanılma çabaları yavaş yavaş bu davanın, sözüm ona “uyanış sürecinin” amaçları doğrultusunda kullanılır. Bu süreç, XX. asrın 80'li yıllarında Bulgaristan'daki Bugarca ve Türkçe konuşan Müslüman nüfusun zorunlu asimilasyonunda ifade bulur. Müslümanlar için bu söz konusu baskıcı kampanyanın savunucuları, bu durumu Bulgar Rönesansı ile bilinçli olarak benzetmeye çalışarak (*uyanış süreci* ifadesinin etimolojisinden de anlaşıldığı gibi) bunu, XIX. asrın devrimcilerinin başlattığı ve “bizim halkımızın bedeni üzerinde Türk esaretinin son izini de” silmeye çalışan onların sosyalist mirasçıları tarafından devam ettirilen bir tarihi olay olarak değerlendirirler.⁷⁶

1989 Yılı Öncesi ve Sonrası - Resmi ve Alt Kültür Milliyetçiliği Arasındaki Kahramanlar

1989 yılında Bulgaristan'da, birçok uygulamayı suç olarak gören sosyalist rejimin düşmesiyle birlikte, ülkenin yeni siyasi amacı Avrupa'ya açılmak; refahın, güvenliğin bir ütöpik ufku olarak görülen AB'ye katılmak, genel olarak belirlenmiştir. Bulgar komünist rejim sonrası durumun en önemli özelliği, “medya sahasında

73 1942 yılında kurulup zaman zarfında Bulgar Komünist Partisinin baskın bir role sahip olduğu bir siyasi oluşum.

74 Димитров, Георги, цит. съч., с. 5-6.

75 Маринов, Чавдар, “От интернационализъм” към национализъм”, част I, 29.07.2013, <http://www.librev.com/discussion-bulgaria-publisher/2127-from-internationalism-to-nationalism-1> (09.06.2015).

76 Цит. по Маринов, Чавдар, “От интернационализъм” към национализъм”, част II, 29.07.2013, <http://www.librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher/2133-int-nat-2> (09.06.2015).

olduğu gibi, siyasi sahada da Avrupa karşıtı tutumlarının nispeten nadir görülmesi ve fazla marjinal olmasıdır.”⁷⁷ Fakat Bulgaristan’ın Avrupa yanlısı yönelimi, güçlü milliyetçi duygularının etkinleşmesi, geleneksel olarak kabul edilen değerlerin arkasında durmak kuşkusuz Rönesans kahramanlarının temsil ettiği ulusal amblemlerinin öne sürülmesi gibi durumları bertaraf etmemektedir. Tam tersine, doğasında milliyetçiliğin var olduğu Avrupa topluluğunun, sosyalist rejim sırasında Bulgarların zorla koparıldığı aydınlık kayıp “vatan” olduğuna, doğal olarak kan bağlarının tekrar canlandığına ve ülkenin, özgün “evine” dönme zamanının geldiğine dair inancı güçlendirmektedir. Avrupa’ya dönüşün tanıtımı, aynı zamanda ulusal özellik olarak kabul edilen ve büyük bir Avrupa kültür mirasının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen ulusal sembollerin tanıtımı ile beraber yapılır. Bu semboller arasında, ulusal kahramanlar büyük ihtimalle en önemlisidir. Sosyalizm zamanına direnen ve XX. asrın 20’li ve 30’lu yıllarında ortaya atılan hiyerarşi, ondan sonra da hemen hemen hiç bozulmamıştır.

Lider konum, yine Botev ve Levski’ye ayrılmıştır. Bu kez Levski biraz daha öndedir. En azından M. Todorova öyle düşünür. Ona göre, Levski’nin önde gitmesi, kahramanlık panteonunda ona en yüksek tepenin empoze edilmesi, yakın geçmişin tarihçisi Nikolay Gençev’in etkisi ile yakından bağlantılıdır. Nikolay Gençev, komünist rejimin son on yılında uğradığı hayal kırıklığından sonra sosyalist tarih yazarları, Botev’in ütöpik görüşlerine açıkça sempati duyar ve “Özgürlük Havarisinin” rolünün göz ardı edildiğini ispatlamak amacıyla ciddi çaba sarf ederler. Nikolay Gençev’in asrın 80’li ve 90’lı yıllarındaki popülaritesi ve totaliter rejiminin karşıtı olarak bilinmesi, Vasil Levski’yi bir nevi muhalif sembole dönüştürür.⁷⁸ “Şanlı ve temiz cumhuriyet” şeklindeki sözlerin, sözde onun sloganı olarak gösterilmesi, komünist rejiminin ülkede yaklaşık yarım asır boyunca yarattığı Bulgaristan’ın ahlaksız ve kriminal “kirden” temizlenmesi, çağrısı olarak yorumlanmaya başlanır. Kendini komünist rejimin etkisiyle lekelenmemiş olarak ilan eden Bulgar Ortodoks Kilisesi’nin sözüm ona “Alternatif Ortodoks Dini Şurası” tarafından 1996 yılında aziz ilan edilen “Özgürlük Havarisine” olan saygı ve onun yüceltilmesi doruk noktaya ulaşır. Levski’nin aziz ilan edilmesi hareketi, cinayet de dahil hiç de az olmayan radikal ve Hristiyanlık dışı hareketlerinden dolayı, paradoksal bir adımdır,⁷⁹ Resmi Bulgar Kilisesi Levski’nin aziz olarak ilan edilmesini kabul etmese de, alternatif bir Dini Şura tarafından onun aziz ilan edilmesi, din statükosuna aykırı olmakla birlikte, arzu edilen değişikliğin bir sembolü olarak benimsenmesinin işaretidir.

77 Спасов, Орлин, “Между държавата и популярната култура: превъплъщения на национализма в медиите”, *Критика и хуманизъм*, кн. 39, 2012, бр. 2, с. 166.

78 Тодорова, Мария, цит. съч., с. 223-224.

79 Bunun öncüleri, hazırlik aşamasında olan devrimci isyanlarına kaynak sağlamak amacıyla, devrimci terörü olarak tanımlayabildiğimiz yollara baş vuruyorlar – ağalardan haraç toplamak, hırsızlık vs. Böyle bir olay sırasında Levski, farkında olmadan Denço Halaça zengin bir kişinin hizmetçisini öldürüyor.

Komünist karşıtı ruh, Hristo Botev'in kişiliği ve yaratıcılığına olan bakışa da damgasını vurur. Rönesansçıların sosyalist doktrinine yakın hatta eşleşen doktrine olan eğilimi, görüldüğü gibi onun idealleştirilmesi için bir engel teşkil etmez. Yine de komünist rejim sonrası bilim temsilcileri, şairin figürünün problematik rejim ile olası bağlantılarının sınırlanması gerektiğini düşünür. 1992 yılına ait Bulgar edebiyatı ders kitabında edebiyat tarihçisi Kiril Topalov, "komünist" ve "sosyalist" gibi kelimelere Botev'in "Daha sonra sahip olan önemden çok farklı içerik koyuyor." diye boşuna yazmamıştır. Şair, her şeyden önce bu kavramları kullanırken "yoksulların ve baskı altında olanların daha büyük sosyal adalete ulaşması için doğal çabasını" ortaya koymuştur. Kiril Topalov Botev'in, bir önceki dönemde kendi siyasi çıkarları için kullanılmasından ve "Enternasyonalist", "Komünizmin Öncüsü", "Kızıl Ordunun Müjdecisi" gibi adlandırılmasına kızgındır. Bilim adamına göre, şairin Marks'ın eserlerine sahip olduğu iddiaları "asılsız haberlerdir", sosyalistlerin Botev'in yazdığını iddia ettikleri "Bulgar komünizminin sembolü ve inancı" metni ise tam bir sahtecilik, bir aldatmacadır.⁸⁰

Radikal komünist sonrası retorüğün kesilmesinin ardından, sağ siyasi oluşumu "Demokratik Güçler Birliğinin" etki kaybı ile paralel olarak ve aynı zamanda da alternatif Dini Şuranın yavaş yavaş marjinalleşmesiyle, ilk bakışta Bulgar ulusal kahramanları için hikâye acıklı duygusal tonunu yitirirken, sanki sakin ve dengeli bir söylemde sertleşir. Ancak bu, sadece ilk görünüşte ulusal kutsallığa yönelik faaliyetleri yıkıcı olduğu belirlenen bazı kişilerin tahrik edici müdahalesi olmadan böyledir. Buna benzer her müdahale girişiminde ulusal kahramanların, özellikle Rönesansçıların, alt kültür milliyetçiliğinin⁸¹ çekirdeğini oluşturan "grand narrative" de bazen tehdit edici, bazen de sert tepki gösterir.

Bu yönde birbirine tamamen zıt niyetlere sahip, fakat sonuçta aşırı milliyetçilik tutkuları açısından birbirine benzeyen iki örnek vereceğiz: Birincisi, liberal yapı çözümücü bilimden gelir ve bunun temsilcisi de Almanya'da çalışan güzel sanatlar uzmanı Martina Baleva'dır. Onun, Batak şehrinin mitolojileşmesi⁸² ile ilgili projesi vardır. Batak, Nisan Ayaklanması'nın en kanlı yerlerinden biridir. Martina Baleva, aynı zamanda bu ayaklanmanın en ünlü portrelerinden olan Georgi Benkovski'nin⁸³ kimliğinin doğruluğundan şüphe duyduğunu iddia ettiği makalesiyle toplumda büyük bir tepkiye neden olur. Bu tepki akademik çevrelerden gelir. "Batak olayı ile ilgili" tepkiler; o dönemin Tarih Enstitüsü müdürü Georgi

80 Германов, Г., Н. Драгова, А. Михайлова, Л. Стефанова, К. Топалов, С. Хаджикосев, *Литература за 9. клас на средното общообразователно училище*, София, Просвета, 1992, с. 97.

81 "Resmi" milliyetçiliğe nazaran alt kültür milliyetçiliği tutkulu, çoğu zaman agresif, transgresif "tarafartılık" boyutlara ulaşıyor. Bu konuda örneklere futbol taraftarlarında, dazlak topluluklarında rastlanabilir vs. Вж. Дичев, Ивайло, "Национализъмът като субкултура", 11.12.2010, http://www.seminar-bg.eu/index.php?option=com_k2&view=item&id=293%3Aнатзionalизмат-като-субкултура (09.06.2015). Също и: Дичев, Ивайло, "Фенове на родината", *Критика и хуманизъм*, кн. 39, 2012, бр. 2.

82 Вж. Балева, М., У. Брунбауер, *Батак като място на паметта*, София, Изток-Запад, 2007.

83 Балева, Марина, "Образът на Бенковски. В лице и гръб", 11.05.2012, <http://www.kultura.bg/bg/article/view/19721> (09.06.2015).

Markov, Bulgaristan Bilimler Akademisi eski başkanı İvan Yuhnovski, Ulusal Tarih Müzesi müdürü Bojidar Dimitrov gibi “grand narrativein koruyucaları”, siyasi elitin birçok temsilcisinden gelir. Güzel sanatlar uzmanına ve onun projesinde yer alan meslektaşlarına yöneltilen suçlamalar; “sözde bilim”, “tarihsel gerçeği tahrif etmek”, “Rönesans kahramanları-şehitlerine saygısızlık” gibi ifadelerin çevresinde dönüp durur.⁸⁴ Fakat Martina Baleva, sadece kurumsallaşmış milliyetçiliğin değil, aynı zamanda da alt kültürün “tarafdar” milliyetçilerinin de hedefi haline gelir. Onlar, özel olarak açtıkları facebook sitesi üzerinden M. Baleva ve onun anne babasına tehditler savururlar, Bulgar vatandaşlığının ve doktora unvanının iptal edilmesini isterler.

İkinci örnek tamamen entelektüel dışı, refleksif ve holiganizm alanındandır. 2012 yılında İnternette çingene asıllı üç gencin Ortaçağ hükümdarlarının ve Rönesans devrimcilerinin portreleri ile alay ettiklerine dair bir resim yayımlanır. Bu resimde Vasil Levski'nin portresi en utanç verici bir şekilde ön planda gösterilir. Bu olayın ardından kurumların ciddi müdahalesi olur: Çocuk Suçlular Soruşturma Komisyonuna suç duyurusunda bulunulur, Bulgaristan Başsavcısına sinyal gönderilir, o dönemin içişleri bakanı da konuyla ilgili açıklama yapar, Milli Eğitim Müfettişliği çocukların okuduğu okulun pedagoji konseyi ile birlikte onların bireyselleştirilmiş eğitim programına geçmeleri kararı alır.⁸⁵ Tabii ki, milliyetçi alt kültür çevrelerinden gelen tepkiler daha radikaldir: Sofya'da Levski'nin portresini taşıyan gençlerin katıldığı bir protesto düzenlenir. Onlar, “unutmayacağız, affetmeyeceğiz” gibi sloganlar atarlar. Sosyal paylaşım siteleri; “Ulusal kahramanlarla alay etme olaylarına hayır”, “Romanların Bulgaristan'a yönelik hakaretlerini durduralım” gibi sloganlarla dolup taşar. Bir anda olay, etnik görünüm kazanır ve ülkedeki azınlıklarla hesaplaşma çağrılarına dönüşür.

Rönesans dönemi kahramanları, bir taraftan büyük, resmi tarihsel bir hikayenin desteğine dönüştürülür; diğer taraftan ise güncel, “amatör” milliyetçiliğin amblemi olur ve onlar siyasi felaketlerden, ulusal travmalardan ve kültürel unutulmuşluklardan harap olan Bulgar kimliğinin az sayıdaki parlak figürleri arasında yer alır. Antitetik ideolojik davaların çıkarları için kullanılan, az veya çok sorunlu iktidar rejimi taraflarınca cezbedilen, bu rejimlere karşı (ülkenin bir kez daha kapsamlı hükümet karşıtı protestolarla çalkalandığı 2013 yılı da dahil olmak üzere) direnişin sembolü haline getirilen “milli kahramanlar”, Bulgar kimliğinin ahlaki ve ulusal açıdan korunması için tek ve güvenilir garantör olarak kabul edilir.

84 Вж. “Президент и премиер бранят Баташкото клане от немски историци”, 25.04.2007, <http://www.mediapool.bg/prezident-i-premier-branyat-batashkoto-klane-ot-nemski-istoritsi-news128124.html> (09.06.2015).

85 Вж. повече по случая: Панайотова, Диляна. *Тримата, изгаврили се с национални герои, минали на индивидуален учебен план*, 11.01.2013, http://news.ibox.bg/news/id_666871132 (09.06.2015).

Каунаққа

- АНГЕЛОВ, Божан, *Българска литература*. Т. I, София. Едисон, 1923.
- АРЕТОВ, Николай, *Национална митология и национална литература*, София, Кралица Маб, 2006.
- АСМАН, Ян, *Културната памет*, София, Планета-3, 2001.
- БАКАЛОВ, Георги, “Из Заветите на Българското възраждане”, *Студии, статии, рецензии*. Т. I, София, Български писател, 1983. (Първа публикация на текста: сп. Мисъл, II, 1936, кн. 14 и 15).
- БАКАЛОВ, Г., П. Ангелов, Цв. Георгиева, Д. Цанев, Б. Бобев, Ст. Грънчаров, *История на България за гимназиална степен на общообразователните и професионалните училища*, София, Булвест 2000, 1993.
- БАЛЕВА, М., У. БРУНБАУЕР, *Батак като място на паметта*, София, Изток-Запад, 2007.
- БАЛЕВА, Мартина, „Образът на Бенковски. В лице и гръб”, 11.05.2012, <http://www.kultura.bg/bg/article/view/19721> (09.06.2015).
- БАХТИН, Михаил, *Въпроси на литературата и естетиката*, София, Наука и изкуство, 1983.
- БОБЧЕВ, Стефан, *Кратък учебник върху българската история от най-старо време и до днес*, Пловдив, Печатница Христо Данов, 1883.
- БОТЕВ, Христо, “Празнуването на Кирил и Методий”, *Стихотворения, публицистика, писма*. София: Български писател, 1978. . (Първа публикация на текста: в. *Знаме*, I, бр. 15, 09.05.1875).
- БОТЕВ, Христо, “Хайдутите”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978. (Първа публикация на текста: в. *Дума*, бр. 3, 08.07.1871).
- БОТЕВ, Христо, “Излечима ли е нашата болест”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978. (Първа публикация на текста: в. *Знаме*, I, бр. 11, 16.03. 1875).
- БОТЕВ, Христо, “Пролятата за свобода кръв ще измие племенните раздори”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978. (Първа публикация на текста: в. *Знаме*, I, бр. 3, 22.12.1874).
- БОТЕВ, Христо, “Примери от турското правосъдие”, *Стихотворения, публицистика, писма*, София, Български писател, 1978. (Първа публикация на текста: в. *Дума*, I, бр. 1, 2, 4, 5 от 10 и 25. 06., 17.07., 05.08. 1871).
- БУРМОВ, Ал., Д. Косев, Хр. Христов, *История на България. Учебник за XI клас на общообразователните училища*, София, Народна просвета, 1957.

- ВАЗОВ, Иван, *Немили-недраги*, София, Български писател, 1977. (Първа публикация на текста: сп. “Наука”, 1883-1884).
- ВАЗОВ, Иван, “Левски”, *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”, 1995. (Първа публикация на текста: стихосбирката “Гусла”, Пловдив, 1881).
- ВАЗОВ, Иван, “Раковски”, *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”, 1995. (Първа публикация на текста: *Периодическо списание*, кн. 4, 1883).
- ВАЗОВ, Иван, “Каблешков”, *Съчинения*, Т. I, София, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”, 1995. (Първа публикация на текста в стихосбирката “Гусла”, Пловдив, 1881).
- ВАЗОВ, Иван, “Забравените”, <http://chitanka.info/text/5233-zabravenite> (02.06.2015).
- ВЕЛЧЕВ, Велчо, *Паисий Хилендарски. Епоха, личност, дело*, София, Народна просвета, 1981.
- ГЕНЧЕВ, Николай, *Васил Левски*, София, Военно издателство, 1987.
- ГЕРМАНОВ, А. (съст.), *Крали Марко. Български юнашки епос в тридесет и три песни*, София, Народна младеж, 1982.
- ГЕРМАНОВ, Г., Н. Драгова, А. Михайлова, Л. Стефанова, К. Топалов, С. Хаджикосев, *Литература за 9. клас на средното общообразователно училище*, София, Просвета, 1992.
- ГЮЗЕЛЕВ, В., К. Косев, Г. Георгиев, *История на България за 9. клас на единните средни политехнически училища*, София, Народна просвета, 1984.
- ДЕЧЕВ 2010: Дечев, Стефан. „Интимизиране на изобретеното: национална държава, национална идентичност и символи на всекидневието XIX-XXI век”, *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX-XXI век)*, София, Институт за изследване на изкуствата, 2010.
- ДИМИТРОВ, Георги, “Христо Ботев е знаме, което все по-високо ще се развява над нова, демократична България”, *Стогодишнината от рождението на Христо Ботев (1848-1948)*, София, Издателство на БКП, 1949.
- ДИНЕКОВ, Петър, *Възрожденски писатели*, София, Захарий Стоянов, 2007.
- ДИЧЕВ, Ивайло, “Национализмът като субкултура”, 11.12.2010, http://www.seminar-bg.eu/index.php?option=com_k2&view=item&id=293%3Aanatziionalizmat-kato-subkultura (09.06.2015).
- ДИЧЕВ, Ивайло, “Фенове на родината”, *Критика и хуманизъм*, кн. 39, 2012, бр. 2.
- ЗАИМОВ, Стоян, *Миналото. Етюди върху записките на Захари Стоянов*, София, Печатница Вълков, 1895.

- ЙОАНОВИЧ, Найденов, “Песен първа султану Аб. Мед.”, *Нови български песни*, Београд, 1851.
- ЙОЦОВ, Борис, “Път на Българското възраждане”, *Родна реч*, VIII, 1935, бр. 5.
- КАРАВЕЛОВ, Любен. “Кирилу и Методию”, *Знание*, I, кн. 6, 1875.
- КАРЛАЙЛ, Томас, *Героите, преклонението пред героите и героичното в историята*, София, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1997.
- КОСЕВ, Д., Хр. Христов, Д. Ангелов, *Кратка история на България*, София, Наука и изкуство, 1962.
- “КОРЕСПОНДЕНЦИИ на Турция”, *Турция*, I, 25 юли 1864, бр. 1.
- МАКДЪФ, Чий е Ботев? *Нравственият лик на тая зловеца личност*, София, Печатница на армейския военно-издателски фонд, 1929.
- МАРИНОВ, Чавдар, “От интернационализъм към национализъм”, част I, 29.07.2013, <http://www.librev.com/discussion-bulgaria-publisher/2127-from-internationalism-to-nationalism-1> (09.06.2015).
- МАРИНОВ, Чавдар, “От интернационализъм към национализъм”, част II, 29.07.2013, <http://www.librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher/2133-int-nat-2> (09.06.2015).
- “МИРОЛЮБИЕТО у българите”, *Турция*, IX, 24 март, 1873, бр. 6.
- ПАИСИЙ Хилендарски, *Славянобългарска история*, София, Български писател, 1972.
- ПАНАЙОТОВА, Дияна. *Тримата, изгаврили се с национални герои, минали на индивидуален учебен план*, 11.01.2013, http://news.ibox.bg/news/id_666871132 (09.06.2015).
- ПАСТУХОВ, И., И. СТОЯНОВ, *История на българския народ*, Пловдив, Книгоиздателство Хр. Г. Данов, 1929.
- ПЕНЕВ, Боян, *История на новата българска литература*. Т. IV, София, Български писател, 1978.
- ПИПИН, А., В. Спасович, *История на българската литература*, Кюстендил, Книжарницата на В. Д. Поборник, 1884.
- ПОПОВ, Георги, *Кратък исторически преглед на българската литература от началото на писмеността до наше време*, Пловдив, Единство, 1886.
- ПОПОВ, Иван, *Учебник по българска история за III прогимназиален клас*, Пловдив, Книгоиздателство Хр. Г. Данов, 1917.
- ПОПОВА-МУТАФОВА, Фани, *Когато бяха малки*, София, Отечество, 1979.

- “ПРЕЗИДЕНТ и премиер бранят Баташкото клане от немски историци”, 25.04.2007, <http://www.mediapool.bg/prezident-i-premier-branyat-batashkoto-klane-ot-nemski-istoritsi-news128124.html> (09.06.2015).
- СПАСОВ, Орлин, “Между държавата и популярната култура: превъплъщения на национализма в медиите”, *Критика и хуманизъм*, кн. 39, 2012, бр. 2.
- СТОЯНОВ, Захари, “Записки по българските въстания. Разказ на очевидци 1870-1876”, *Съчинения*, Т. I. София, Български писател, 1983. (Първа публикация на текста: 1884 г. – т. 1; 1887 г. – т. 2; 1892 г. – т. 3).
- СТОЯНОВ, Захари, “Христо Ботйов”, *Съчинения*. Т. II, София, Български писател, 1983. (Първа публикация на текста: *Христо Ботйов. Опит за биография*, Русе, 1888).
- СТОЯНОВ, Захари, “Васил Левски Дяконът. Чърти из живота му”, *Съчинения*, Т. II, София, Български писател, 1983. (Първа публикация на текста: 1883 г.).
- СТОЯНОВ, Захари, “Имената на българските въстаници, които са посягали сами на живота си”, *Съчинения*, Т. II, София, Български писател, 1983. (Първа публикация на текста: в. “Работник”, бр. 28, 1881).
- ТОДОРОВА, Мария, *Живият архив на Васил Левски и създаването на един национален герой*, София, Парадигма, 2009.
- ТОПУЗОВ, Иван, “Христо Ботев за земеделското стопанство и кооперацията”, *Христо Ботев. Сборник по случай 100 години от рождението му*, София, Печатница на БАН, 1949.
- “УВОДНА статия”, *Турция*, I, 22 авг. 1864, бр. 5.
- ХОБСБОМ, Ерик. *Нации и национализъм от 1780 до днес. Програма, мит, реалност*, София, Обсидиан, 1996.
- VRONIS, Speros, “The Panegyris of the Byzantine Saint”, Hackel, S. (ed.), *The Byzantine Saint*, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 2001.



The Policy of the Bulgarian Communist Party towards Religious Communities in the Country (1944-1989)

Rumyana MARINOVA-CHRISTIDI

Assoc. Prof. Dr., Sofia University "St. Kliment Ohridski"
Faculty of History

Summary

This paper aims at examining the policy of the Bulgarian Communist Party (BCP) towards the three main religious communities in Bulgaria – the Christian, Muslim and Jewish one - a policy that was realized on the basis of Marxist-Leninist theory on religion, which rejected any religious understanding of the world, and advocated the imposition of atheism. For that reason, the regime introduced a series of repressive, legal and administrative, measures, against all religious institutions and their leaders, restricting or undermining their power and functions, and punishing public manifestations of religious belonging by the citizens.

Chronologically, the paper covers the period from the coming to power of BCP in September 1944 (as the dominant force in the Fatherland Front), until its fall in the autumn of 1989; revealing any differences in the regime's policies and understanding of the religious communities in separate sub-periods.

First of all, and most systematically, it was the Bulgarian Orthodox Church and the Christian religion that was targeted by the anti-religious policy and propaganda of the Communist regime, as the dominant religion in the country that was viewed as the most serious threat against the imposition of atheist principles. The measures against it varied: from legal and administrative, to the seizure of assets and open repression against those serving the Christian domination.

Next, the policy of the Communist Party against the Muslims in the country, around 10% of the population, was particularly inconsistent. A number of specificities in the policy towards the Bulgarian Muslims (Pomaks) and the Bulgarian Turks are being highlighted, as anti-religious measures were introduced earlier towards the former, while their implementation was, relatively speaking, less controversial. Initially towards the Bulgarian Turks a policy of “gaining them” on the side of the new regime was followed, together with full tolerance for their religious custom, traditional dress and education in their mother tongue. However, from the end of the 1950s, state policy changed, as a result of a series of local and international factors, moving gradually towards restrictions and later on towards prohibitions of all religious manifestations. The unstable and often changeable policy towards the Muslim population produced lack of trust, tension in its relations with the state and its eventual alienation. The violent campaign for the change of the Arab-Turkish names of Bulgarian Turks, in 1984-1989, led to the massive exit of more than 300,000 Bulgarian citizens of Turkish descent, generating ethnic tension and damaging Bulgaria’s international reputation.

Finally, BCP’s policy towards its Jewish population followed to a large extent Moscow’s policy on its own Jews; as throughout this period Bulgaria remained Moscow’s closest ally and partner in the Eastern Bloc. Although, Bulgaria’s policy towards the Jews had some particularities - as a result of the historical relations between Bulgarians and Jews and the fact that they survived the Holocaust - on the whole state policy did not deviate from the policy carried out by Moscow. During the first post-war years the main problem in the Jewish community was its division between Communist Jews, who were supported by the government, and Zionist Jews who argued in favour of immigrating to Palestine. Following the establishment of the state of Israel, in 1948, Bulgaria allowed for the emigration of Bulgarian Jews and 90% of the Bulgarian Jewish population left Bulgaria; as clearly the imposition of a communist regime in the

country “put off” the great majority of them. With the steep reduction in their numbers, and as those Jews that remained in the country were mainly Communists, gradually Jewish religious life faded away, while Jewish organizations came under the control of the BCP.

In the conclusion it is underlined that in relation to religion, the regime followed a united and single-minded policy, irrespective of the religion community concerned. As Socialist thought was based on Marxism-Leninism, it had to be implemented as a whole, in all aspects of social and personal life. In that respect, religion was seen as the most dangerous enemy of the new regime, as it was eradicated the hardest and “controlled the conscience of the masses and of the individual”. The struggle for the ideological “brain-washing” of people’s minds had to be won decisively by the new religion, Marxism-Leninism. That however could happen, only by taking harsh measures against all religions, their values, institutions and those who served them. The faith in one God had to be substituted by the faith in one Party and one leader; submission and faithfulness to them had to be declared, the principles of Communist morals – such as internationalism, collectivization, proletarian nationalism, “unlimited love” and submission to the Soviet Union, the BCP and their leaders – had to substitute traditional Christian, Muslim and Jewish morals. The struggle against religion was waged through ideological weapons, through the press, radio, cinema and school. Atheist propaganda and agitation penetrated the whole life. In that respect, the regime rested in particular on the importance of the educational system.

Anti-religious propaganda and the substitution of the traditional monotheistic religions by the ideology of Marxism-Leninism was accomplished also with force, administrative measures and an aggressive assault against institutions and those who worked for separate confessions. A large part of the assets belonging to the various denominations was confiscated; their institutions were put under state control and became financially dependent upon the state. There was crude intervention by the BCP in the internal life of the religious communities, as it imposed a series of restrictions on clothing, way of life, custom, external expression and signs of religious belonging. It reached the point where something so intimate, as a person’s name, was violated. At the end, the regime did not achieve anything less than to generate hostility, fear and lack of trust on many people, irrespective of their religious beliefs; a grievous legacy that began to be dealt with after the fall of the totalitarian regime in November 1989 and the beginning of the democratic changes in Bulgaria.

Bulgar Komünist Partisinin Ülkedeki Dini Toplumlara Yönelik Politikaları (1944-1989)

Özet

Bu bildiride Bulgar Komünist Partisinin (BCP) üç başlıca dini toplum olan Hristiyan, Müslüman ve Yahudi toplumlarına yönelik ve dünyada her türlü dini anlayışı reddeden ve ateizmin dayatılmasını teşvik eden Marksist-Leninist kuramlara dayalı politikaların uygulanmasının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu uygulamaların gerçekleştirilmesi için rejim tüm dini kurumlara ve liderlerine karşı baskıcı, yasal ve idari önlemler dizisini takdim ederek bunların güç ve işlevlerini kısıtladılar veya çürüttüler ve vatandaşların dini aidiyetlere yönelik kamusal tezahürlerini cezalandırmışlar.

Kronolojik açıdan bildiri BCP'nin Eylül 1944 yılında iktidara gelmesi (Anavatan Cephesinin baskın gücü) ile 1989 sonbaharına geçen dönemi kapsamakta ve rejim politikaları ve dini toplumlarla ilgili anlayışlara yönelik farklılıkları ayrı alt dönemler halinde açıklamaktadır.

Öncelikli ve sistematik olarak Komünist rejiminin din karşıtı politikaları ve propagandaları ateist ilkelerin dayatılmasına karşı en büyük tehdit olarak görülen ve ülkede en hâkim din konumunda olan Bulgar Ortodoks Kilisesi ve Hristiyan dini hedef alınmıştır. Alınan önlemler arasında yasal ve idari yaptırımlardan malvarlıklara el konması ve Hristiyan mezhebine hizmet edenlere alenen baskı uygulayarak gibi farklı önlemler yer alıyordu.

Komünist Partisinin nüfusun %10'unu oluşturan Müslümanlara karşı uygulanan politikaları özellikle oldukça tutarsızdı. Daha önce Bulgar Müslümanlara (Pomaklar) ve Bulgar Türklere yönelik nispeten daha az tartışmalı bir şekilde uygulanan din karşıtı önlemlerin altı çizilmektedir. Önce Bulgar Türklere yönelik olarak onları yeni rejimin yanına 'yandaş kazandırma' politikası kapsamında dinlerine, geleneklerine, geleneksel kıyafetlerine ve anadilde eğitim görme haklarına karşı müsamahalı davranıldı. Ancak 1950'li yılların sonundan itibaren bir dizi yerel ve uluslar arası unsurdan dolayı devlet politikası değişti ve bunu takiben yavaş yavaş kısıtlamalar getirildi ve en sonunda tüm dini tezahürlerin sergilenmesi yasaklandı. Müslüman nüfusa karşı uygulanan istikrarsız ve sık sık değişen politikalar nedeniyle devlete karşı güvensizlik, devlele ilgili ilişkilerde gerginlikler yaşandı ve sonunda yabancılaşma gerçekleşti. 1984-1989 yılları arasında Bulgar Türklerin Arap-Türk isimlerinin değiştirilmesi ile ilgili şiddetli kampanya neticesinde 300,000 den fazla Türk asıllı Bulgar vatandaşı Bulgaristan'dan göç ederek etnik gerilime yol açtılar ve Bulgaristan'ın itibarını uluslararası platformda zedelediler.

Son olarak BCP'nin Yahudi nüfusa karşı uygulanan politikaları Moskova'nın kendi Yahudi vatandaşlarına uyguladığı politikaların benzeriydi çünkü bu dönemde Bulgaristan Doğu Blok ülkeleri arasında Moskova'nın en yakın müttefik ve ortağı idi. Bulgarlar ve Yahudiler arasındaki tarihi ilişkileri ve Yahudilerin soykırımdan kurtulma sebebiyle her ne kadar Bulgaristan'ın Yahudilere karşı uygulanan politikalarda bazı özellikler olmuş olsa da genel çizgiler itibarıyla uygulanan politika Moskova tarafından uygulanan politikadan sapmadı. Savaşın sonraki ilk yıllarda Yahudi toplumunda en büyük sorun hükümet tarafından desteklenen Komünist Yahudileri ve Filisten'e göç etmekten yana olan Ziyonist Yahudileri arasındaki bölünme idi. İsrail devleti 1948 yılında kurulduktan sonra Bulgaristan Yahudilerin göç etmesine izin verdi ve ülkedeki komünist rejimin uygulanması ile Bulgar Yahudilerin %90'ı Bulgaristan'ı terk etti. Bulgar Yahudilerin sayısında bu kadar büyük bir azalma olması

ve kalanların zaten çoğunlukla komünist olması nedeniyle Yahudi-lerin dini yaşamları yavaş yavaş kaybolmaya başladı Yahudi kurum-ları BCP kontrolüne geçti.

Sonuç olarak rejim dini toplumun türüne bakmadan din konusun-da birleşik ve tek bir amaç güden politikanın uygulandığı altı çizil-mektedir. Sosyalist düşünce Marksist-Leninizme dayalı olduğundan sosyal unsurları ve kişisel hayat ile birlikte bir bütün halinde uygu-lanması gerekliydi. Bu bağlamda bertaraf edilmesi en zor olan ve ‘kitlelerin ve bireylerin’ vicdanlarına hükmettiğinden din yeni reji-min en tehlikeli düşmanı olarak görülüyordu. Marksizim-Leninizm olan yeni dinin insanların zihinlerini ideolojik ‘beyin yıkaması’ ile yapılan mücadeleden kesinlikle galip gelmesi gerekiyordu. Bunun gerçekleşebilmesi için tüm dinlere, değerlerine, kurumlarına ve bu dinlere hizmet edenlere karşı sert önlemlerin alınması gerekiyordu. Bir tanrıya olan inancın bir parti ve bir lidere olan inançla ikame edilmesi gerekiyordu; onlara karşı itaat ve sadakatın, geleneksel Hı-ristiyan, Müslüman ve Yahudi etiğın yerine Sovyet Birliği, BCP ve liderlerine ‘sınırsız sevgi’ ve itaatın ve enternasyonalizm, kolektif-leştirme ve proleter milliyetçilik gibi komünist ilkelerin ikame ve beyan edilmesi gerekiyordu. Dine karşı mücadele ideolojik araçlar-la, basın, sinema ve okullar aracılığı ile yürütülüyordu. Ateist propa-gandası ve kışkırtma tüm sistemi nüfuz etmişti. Bu bağlamda rejim özellikle eğitim sistemine önem veriyordu.

Din karşıtı propaganda ve geleneksel tek tanrılı dinlerin Marksist-Leninist ideolojileri ile ikame edilmesi aynı zamanda güç kullanı-larak, idari önlemlerle ve ayrı dinlere hizmet eden kurum ve bi-reylere karşı saldırgan tavırlarla gerçekleştiriliyordu. Farklı dinlere ait taşınmazların önemli bir bölümüne el kondu, kurumları dev-letin himayesine verildi ve mali açıdan devlete bağlandılar. BCP dini toplumların iç yaşamına müdahale ederek kıyafetlerle, yaşam tarzı, gelenekler, harici ifade ve dini aydiyet ile ilgili işaretlere yö-nelik bir takım kısıtlamaları dayattı. Öyle bir noktaya gelindi ki insanın ismi gibi çok özel olan bir unsura müdahale edildi. Sonuçta rejim düşmanlık, korku ve dini inançlara bakılmaksızın insanların birbirine karşı güven eksikliğinden başka bir şey elde edememişti; bu ıstırap veren miras Kasım 1989 da totaliter rejimin çökmesi ve Bulgaristan’da demokratik değişimlerin başlanması ile ele alınmaya başlandı.

introduction

The years between 1944 and 1989 are known as the period of state socialism in Bulgaria, characterized by the dominance of one party - the Communist - and the total control of the state over the political, economic, social and religious life in the country. Bulgaria belonged to the Soviet sphere of influence and its internal and foreign policy was under, and answered to, Moscow's influence and instructions. Marxism-Leninism was ideologically dominant, defining religion as "the opium of people and a teaching that provided an unrealistic and unscientific explanation of life". The right scientific worldview was defined as "the proper understanding of natural and social reality, i.e. dialectic and historic materialism"¹. Religion and its role in society are one of the main problems that Marxism-Leninism is dealing with. According to Lenin, religion taught humility and patience in this life, seeking consolation in heavenly rewards, something which according to him was a condition for the exploitation of the working class people. For Lenin, God was first of all a set of ideas, born out of man's oppression from nature and the class yoke, ideas that supported such an oppression, attenuating the class struggle. From the other side, Friedrich Engels, remarked that "every religion is nothing more than a fantastic reflection in the heads of the people of those external forces that rule over them in everyday life – a reflection in which earthly powers take on non-earthly forms"².

Idealism and religion are looked upon by the classics of Marxism-Leninism as a wrong and false representation of the world that has an unscientific character. In opposition to them, they suggested dialectical materialism, as the true scientific view of life. Dialectical materialism arises from the fundamental premise that the external world and the multiple processes in it are an objective reality that exist irrespective of the conscience and will of the people. In reality, only the material world exists and there is not and cannot be any other life outside this world. Only physical matter is considered as a source and a reason for every process in nature and because of this dialectical materialism demands the energetic activity of people in the study of the phenomena and the objective laws of nature and society.

It's interesting to see the way by which the Soviet Union implemented those ideas on the question of religion. In the country's Constitution the "freedom of religious cults" was introduced, while at the same time the freedom of anti-religious propaganda was being recognized. The Communist party and the Soviet state based on their experience running a multi-ethnic country, reached the conclusion that persecution does not weaken but makes stronger the religious beliefs of the population. Because of that, Marxism-Leninism argues that anti-religious propaganda has to be waged in such a way as not to offend the feelings of the

1 Маркс, К. Към критиката на Хегеловата философия на правото. – В: Маркс, К.п. Енгелс, Ф. Съчинения, 1957, т. 1, с. 400. Central State Archives (ЦДА), ф. 142, оп. 7, а.е. 118, л. 181.

2 *Народна просвета*, бр. 11, 1954, p. 12-19.

believers. Instead, the way by which to alienate people from religious beliefs was by involving fully the workers in the social and productive activity and in the active fight for communism. The system began gradually to implement atheism, religious teaching was excluded from school textbooks, while religious institutions were marginalized and put under state and party control.

Until the signing of the 1947 peace treaties, Bulgaria refrained from implementing the Soviet model, taking into consideration the Western states - and the fact that the peace treaties hadn't been signed yet - seeking to look lawful and democratic. From 1948 onwards however the Bulgaria Communist Party's (BCP) path towards occupying power and implementing the Stalinist model was quite open, something that was conditioned also from the emergence of the Cold War.

Although both Constitutions that were adopted in Bulgaria during this period - in 1947 and in 1971 - declared freedom of conscience, of denominations and religious rituals and there was not even one law that forbade that, in practice people imposed self-censorship, limiting by themselves any public expressions of religious belonging, in order to avoid attracting the authorities' attention and causing themselves any problems. Implementing BCP's policy, the Ministry of Public Education (Мнистерството на народната просвета) ordered at the end of 1948 the removal of "inappropriate literature" from libraries. As such was defined every book with a "fascist, reactionary and mystical-religious content"³. Gradually, the principles of religion were substituted by the principles of the new ruling ideology of Marxism-Leninism: internationalism, communist education, collectivization; principles that became the main instrument for influencing social conscience, and especially for driving into the conscience of young people the new dominant ideas. In such a way, attitudes, stereotypes, the system of values and the worldview of people were being shaped.

The basic religious communities in Bulgaria were the Christian (around 87% of the population) the Muslim (around 10%) and the Jewish one (small, however particularly well organized). There was no fundamental difference in the religious policy followed by the BCP towards each one of these three communities: there was an effort to belittle and reduce to a minimum every religious activity. There were however "particularities" and a differentiation of policy that arose as a result of the ethnic composition of the religious communities, the condition of the Cold War, Bulgaria's relations with other states, as well as domestic priorities.

The policy towards the Christian Community and the Bulgarian Orthodox Church

The Bulgarian Orthodox Church (BOC or simply the Church) was regarded as the main ideological opponent of the Communist Party, as it was the representative of the predominant religious community in the country. As a prohibition

3 Central State Archives, ф. 142, оп. 5, а.е. 11, л. 17.

and the open persecution of believers would have meant that a large number of people would have been alienated by the regime, the authorities were forced to preserve the institutions of the BOC, to create certain conditions for its operation and even to assist it materially. The question of whether to terminate or retain the state subsidy for BOC was examined many times by the leadership of the BCP, however after consulting with Moscow it was decided to keep it; a decision that was combined with a process of imposing total state control and a series of limitations upon the Church. Already during the autumn of 1944 a series of repressive actions were carried out in villages and small towns: not allowing religious ceremonies to take place, ridiculing saints, writing insulting slogans on churches. In the press, articles with anti-religious content and atheist propaganda were continuously being published. At the beginning of 1945 the Holy Synod of the BOC sent a request to the Minister of Foreign Affairs and Confessions, in which it pointed out that after the death of Exarch Josif (екзарх Йосиф) in 1915 an irregular canonical situation had arisen in Bulgaria that was continuing for three decades; insisting on the necessity of organizing elections for a new Exarch. The government gave its permission, and in 21 January 1945 a clerics-lay assembly declared the Bishop of Sofia, Stephan (Стефан) as Exarch⁴. During the following month, in February, the schism between the BOC and the Constantinople Patriarchate was raised and its canonical status was settled.

In order to limit the activities of the Church a number of administrative measures were taken. In 1945 a Degree-Law was adopted concerning obligatory civil marriage, under which religious marriage became illegal. Later on, the Council of Ministers, i.e. the government, enacted a degree for all those born after the 1st of March 1946, according to which the only official document confirming a person's birth was the birth certificate issued by a civil registry (народния съвет), whereby a church certificate lost every legal value and meaning. In state documents the section for denominations was removed, while it ceased to be included into official statistics⁵.

Following the signing of the peace treaty of 10 February 1947 and the completion of its ratification process in September 1947, there were no more obstacles before the total seizure of power by the BCP and the introduction of a totalitarian regime in the country, thus allowing for a "frontal attack" on the BOC.

The Constitution of the People's Republic of Bulgaria, of 4 December 1947, separated church from state⁶. Contacts with the Church's leaders were taking place through the Directorate of Religious Affairs at the Ministry of Foreign Affairs. In 1952, the Directorate was reorganized as the Committee on Questions of

4 Central State Archives, ф. 1, оп. 1, а.е. 20, л. 82.

5 Ibid.

6 Constitution of the PRB, 4 December 1947, in *Български конституции и конституционни проекти*. Sofia, 1990.

the BOC and Religious Cults at the Council of Ministers. The government however sought to maintain direct contacts and to influence the local Church structures through local party committees intervening into the election of the Church boards, in the appointment of priests and other. Quite often these committees were obliged to make political evaluations of their priests in their regions. Apart from that, church communities and their functionaries were comprehensively watched by the State Security (Държавна сигурност). Although art. 78 of the Constitution of 1947 declared freedom of conscience and religious liberty, it was forbidden to every party member to share and declare whatever religious ideas, as well as to participate in religious rituals and ceremonies. Thus, in practice party orders were above the highest law of the state.

The regime violated the independence of the BOC and on 8 June 1948 it set the following conditions: "The Church has as its mission to take care, to satisfy the religious needs of the faithful, while the church amvon is used only for religious services, in no case it should be used as political tribune; no such church employees that encourage hostile feelings and actions against the people's power would be tolerated... The Church must care that its employees are an example as citizens of the Republic, watch their behavior and take measures against manifestations of corrupt behavior... The Church does not conduct special religious propaganda among children. No religious organizations for children are accepted. The line of full cooperation between the Church and people's power should be followed in the publications of the Holy Synod and the Association of Priests... The Holy Synod to change its prohibition on the participation of priests in political organizations and people's power... the massive pilgrimage at the Rila monastery has acquired the character of certain demonstration against people's power and should be terminated"⁷. This unprecedented pressure upon the Church, forced Exarch Stephan to submit his resignation on the 6th of September 1948. He was interned in the village of Bania (Баня), at the region of Karlovo, where he stayed isolated until the end of his life in 1956⁸. Bishop Mihail (Доростолският и Червенски митрополит Михаил) became deputy-head of the Holy Synod as well as Bishop of Sofia⁹.

The authorities also exercised force upon the Protestant community in Bulgaria. In the autumn of 1948 a whole group of pastors were arrested accused of treason and espionage¹⁰. In 1949 a trial began at the Sofia regional court against 15 members of the Supreme Council of the United Evangelical Churches in Bulgaria (Обединените евангелистки църкви в България) that became known

7 "Изгрев", бр. 1150, 4 July 1948.

8 Огнянов Л. *Държавно-политическата система на България 1944-1948*, Sofia 1993, pp. 224-225; Калканджиева Д. *Българската православна църква и държавата 1944-1953*, Sofia 1997.

9 Church Gazette, бр. 29-30, 21 September 1948.

10 Исусов М. *Сталин и България*, Sofia 1991, p. 193.

as the “court case against the evangelical pastors”. They were accused of gathering and handing over to foreign intelligence services information of political, military and economic character. The accusations were fabricated with the assistance of agents from the State Security and in March 1949 four people were sentenced to life imprisonment in solitary confinement, for two the sentence was suspended, while the rest were sentenced for different periods of time. A trial that became the reason for the issuing of a special resolution by the General Assembly of the UN, which condemned the violation of fundamental human rights and freedoms in Bulgaria and Hungary (for a similar trial against Cardinal Mindszenty)¹¹.

During 1948 foreign religious institutions and foreign schools were closed in the country. The new Law on Religious Denominations (законът за вероизповеданията) of 1949 violated in practice the guarantee provided by the Constitution, i.e. that the religious communities have the right of “self-regulation and self-government”¹². According to the Law the state approved a series of officials in the Church, as well as its basic documents, while the Directorate of Religious Affairs controlled directly and almost totally every activity of the Church¹³. The statutes of religious organizations were approved by the Minister of Foreign Affairs. Every denomination had “a leadership that was responsible to the state”. The Law forbade to organizations with tribunals abroad to establish in Bulgaria missions, charitable societies, and those already existing were closed down and their assets were confiscated by the state. The Law forbade to the Catholic Church to have relations with the Vatican and to receive assistance and donations from abroad. The Apostolic Legation in Bulgaria was closed down and its temporary head, Don Francesco Galloni was forced to leave the country¹⁴. Between 1949 and 1953 in every country of the Eastern Bloc court trials were organized against senior Catholic clerics, accused of spying in favor of the USA and the Vatican. During 1952 around 70 Catholic priests were arrested in Bulgaria and six court cases were set up. Four of the accused were sentenced to death, and 30 in different periods of imprisonment. Later on, one more death sentence was issued, while other Catholic priests were sent to prison¹⁵.

The unofficial policy of suppressing the, otherwise constitutionally guaranteed, right of religious rituals continued. Bishops from the Holy Synod raised a number of times the question of respecting Christian customs to the Council of Ministers. They pointed out that in a number of places visiting churches and monasteries and following religious traditions was qualified as a “manifesta-

11 Огнянов Л. *Политическата система в България 1949-1956*, Sofia 2008; Лефтеров Ж., “Политиката на БКП към евангелистките църкви – кр. на 40-те-началото на 60-те години на XX в.”, in *Реформацията. История и съвременни измерения*, Sofia 2007, p. 275-298.

12 Constitution of the PRB, 4 December 1947. In *Български конституции и конституционни проекти*, Sofia 1990.

13 State Gazette, бр.48, 1 March 1949.

14 Калинова Е., Бавеа, И. *Българо-италиански отношения след Втората световна война*, in *История на България от древността до наши дни*, Sofia 1998, p. 416.

15 Цветков Ж., *Разнятието. Съдебната разправа с дейци на Католическата църква в България през 1952 г.*, Sofia 1994; Елдров С., *Католиците в България (1878-1981)*, Sofia 2002.

tion of fascism”, while the simple act of citizen’s participation, as directors and choir members, in church choirs was being qualified as “hostile behavior towards people’s power”. They drew attention to the fact that there were cases where by teachers were being expelled from schools because of their religious beliefs; in villages and small towns during religious festivals, there were persons standing in front of churches writing the names of those participating in the rituals; parents were afraid of baptizing their children because of the malevolent behavior of officials towards the specific rite; in certain places priests were being looked upon as “enemies of the people”. More than once, the Holy Synod raised the question of property assets that had been taken away from the Church. Particularly painful was the protest to the decision to confiscate the building of the Sofia Seminary (Софийската духовна семинария) for the needs of the Dimitrov pioneer’s organization “Septemvriiche” („Септемврийче”)¹⁶. Despite the protest by the Holy Synod, the building was taken over and the Seminary had to be transferred at the Cherepinski monastery (Черепишкия манастир) outside the capital. In 1950, the Plovdiv Seminary (Пловдивската духовна семинария) and the priest’s school at Cherepish (Черепиш) were closed down, while the Faculty of Theology was separated from Sofia University and was reconstructed into a Theological Academy¹⁷. In the new Charter of the BOC, adopted during the same year, it was added as a requirement that any candidate for the Bishop’s rank had “to enjoy the government’s confidence”¹⁸.

On 8 and 9 May 1953, a clergy-lay assembly took place, at the Bulgarian Academy of Sciences (Българската академия на науките), electing the Bishop of Sofia Kiril (Кирил) as the new Bulgarian Patriarch. The election had been approved and agreed before hand by the government, restoring after 500 years of interruption the patriarchal throne of the Bulgarian Orthodox Church.

After 1954, when the Directorate of Religious Affairs was restructured into the Committee on Questions of the BOC and Religious Cults at the Council of Ministers, the government’s control over the religious denominations became ever more direct and overall. The expropriation of church and monastery’ property intensified, while all sorts of obstacles on worship were created. Old churches were declared as “cultural monuments”, restricting their use for religious purposes, while the building of new churches, that already had been approved, was suspended. Anti-religious propaganda was intensified, while new forms were introduced¹⁹. State Security undertook the constant surveillance of the clergy and interfered in the work of the BOC. For that purpose a solid network of agents, informers and “trusted persons” was build among priests, monks and the lay element. Subsequently, the practice of recruiting senior clergy – archimandrites, bishops and even members of the Holy Synod – was established.

¹⁶ Central State Archives, Ф. 549, оп. 2, а.е. 1, л. 124.

¹⁷ Калканджиева Д. *Българската православна църква...*, р. 273; Огнянов, Л. Политическата система....., р. 230.

¹⁸ Central State Archives, Ф. 549, оп. 2, а.е. 1, л. 418-422.

¹⁹ Калканджиева Д., *Българската православна църква...*, с. 295; 326-328; Огнянов Л., *Политическата система...*, р. 248-249.

From the 1960s until the 1980s there was a regime' liberalization, where by the population was feeling less afraid to violate the "accepted rules" in relation to religious behavior. People began more freely to go to the churches, while there was even a small increase in the number of young people visiting monasteries. The number of those who wanted to study at the Theological Academy (Духовната семинария) also increased; while there was also an increase in the purchase of religious icons, of people carrying personal crosses, of baptizing at monasteries, of building of new churches²⁰. Religious freedom was also formally guaranteed with the Constitution of May 1971²¹.

Following the death of Patriarch Kiril (Кирил) in March 1971 the Politburo (Политбюро) of the Central Committee of the BCP took the decision to propose as head of the BOC the Bishop of Lovesk Maxim (Ловешкият митрополит Максим). Following his election, Maxim was enthroned as the new Patriarch on the 4 July 1971. Maxim remained as head of the BOC and Bishop of Sofia, until his death in 2012.

During the 1980s, there was preparation for serious reforms in Bulgaria under the influence of the Soviet "Perestroika". In 1988 the BCP took the decision to introduce special rules on religious freedom and on the activities of religious communities, providing more guarantees for the protection of basic rights, and foreseeing the provision of an improved material base for the BOC and the religious institution of the Muslim community, as well as providing more means for their educational and publishing activities. It was also decided to return to those religious institutions some of the property assets that had been expropriated in the past. Decisions however that remained on paper due to the fast development of events in Eastern Europe and the fall of the communist regime in 1989.

In the period 1944-1989 the BOC remained under the full dependency of the state-political power and it was forced to follow the policy of the BCP, a situation that became possible through a number of mechanisms. First of all, state control took place through the direct influence of state organs upon the Holy Synod - made up from 9 bishops, although the Holy Synod was usually operating with four bishops - elected under the intervention of the Directorate of Religious Affairs. The dependency of Bishops from the side of the Directorate increased, as according to the Charter of the Exarchia their appointment had to be confirmed by the government. At the next place, the Directorate of Religious Affairs managed to gain the support of the Union of Priests (Свещеническият съюз) to the government's position in favour of the transformation of the BOC into a

20 Калканджиева Д., *Българската православна църква*..., с. 295; 326-328; Огнянов Л., *Политическата система*..., р. 248-249.

21 Мигев Вл., "Някои аспекти на отношенията между Българската православна църква и комунистическия режим в България (1944-1989)", in *Държава и църква – Църква и държава в българската история*. Сборник по случай 135-годишнината от учредяването на Българската екзархия, Sofia 2006, p. 449-462.

“people’s-democratic church” and the establishment of permanent ties between the state and the church²². The government also intervened in the election of the Bulgarian Patriarch. Church publications and literature came under state control, as well as the financial activities of religious organizations. The building of religious schools, their teaching programs, as well as permission to study abroad was approved by the Minister of Foreign Affairs. It was not allowed to the Church to develop religious activities among schools, to develop philanthropic activities, to open hospitals, orphanages and other similar establishments. In practice the Church was deprived of its most important functions – spreading Christian values and ethic and practicing a philanthropic activity in support of the faithful. It did not also have the right to express its opinion on political and social questions. Therefore, the institution of the Church was reduced to an “ordinary institution” under state control, influencing negatively the traditions and way of life of the Bulgarian society, with Christian feasts being substituted by secular ones, most often with a political character. In marriage and christening ceremonies, civil rituals took total precedence, as only in funerals the ratio 50:50 with religious rituals was retained. It is noticeable however, that the effort to stop the practice of celebrating name days – as they were related with the Christian tradition - and only birthdays, proved unsuccessful.

The policy towards the Muslim community

In examining BCP’s policy towards Muslims in the country, we must differentiate between Muslims of Turkish ethnic origin and Muslims with Bulgarian ethnic origin, i.e. the so-called Bulgarian Muslims or Pomaks (помаци). Although in principle the regime has a negative view of Islam, together with all other religions, we can observe certain specificities in the implementation of regime policies towards those two communities. Whereas the former represented an ethnic-minority community, the latter was (and still is) perceived as a religious community. Towards both of them however, the regime followed an inconsistent and abruptly changed policy, ranging from recognizing their rights as a national minority (in the case of the ethnic Turks) to efforts for their full scale assimilation (both ethnic Turks and Pomaks).

The policy towards the Bulgarian Turks

According to post-war censuses, the ethnic Turks in Bulgaria were: 675,000 (or 9.61% of the total population) in 1946; 656,025 (or 8.62%) in 1956; 780,928 (or 9.49%) in 1965 and 800,052 (or 9.44%) in 1992²³, the biggest ethnic group in the country after Bulgarians. State policy towards the Bulgarian Turks has to

22 Constitution of the PRB, 17 May 1971, in *Български конституции и конституционни проекти*, Sofia 1990.

23 Калинова Е., Боева Е., “Етнически и религиозни общности в следвоенна България”, in *Изследвания по история на социализма в България 1944-1989*, т. 2, Sofia 2010

be examined in the context of bilateral Bulgarian-Turkish relations, particularly when we are talking about the Cold War period when the two countries belonged to opposing blocs.

Successive Bulgarian governments until the 9 of September' coup d' etat were not particularly caring of that (Muslim) population, supporting modest living standards and a low educational level. The Fatherland Front, an organization that had been established and controlled by the Communist Party, that came into power in September 1944, decided initially to follow a new policy, departing from previous ones. Until the signing of the Paris Peace Treaty in 1947, all governments were particularly attentive towards the Bulgarian Turks, in order to gain their support, seeking to persuade them about the advantages and good will of the new power; an understanding that was also based on the ideological assumption of the communists that the social and party political orientation of the minorities was more important than their national one. The new Constitution of December 1947 guaranteed the equality of all Bulgarian citizens, irrespective of religion and ethnicity. Article 79 declared that: "National minorities have the right to study in their own language and to develop their national culture, while the learning of the Bulgarian language is obligatory"²⁴. In December 1944 the government organized a conference, where it was decided that the state would undertake the maintenance of the ethnic Turkish schools, introducing a state program of teaching, while the religious school "Niubav" ("Нюваб") would be turned into a state gymnasium. Only within a few years the number of pupils in those schools increased significantly, with an 80% of ethnic Turkish children going to school regularly and being included in the educational system²⁵. The publication of books and magazines in the Turkish language was restored, while state radio began programs in the Turkish language. Ethnic Turks were recruited in the state and local administration, while measures were introduced seeking to raise standards of living in the Turkish minority: such as agricultural pensions for ethnic Turks, equal with that given to ethnic Bulgarians, free education in the mother tongue, access to secondary education. The higher Muslim clergy and representatives of the Turkish minority supported publicly the policy of the Fatherland Front.

From the end of 1946 relations between Bulgaria and Turkey began to deteriorate as a result of the emerging Cold War – Bulgaria became fully integrated in the Soviet Bloc, whereas under the Truman Doctrine, in 1947, Turkey allied itself with the USA. There was also tension in Soviet-Turkish relations in relation to the status of the Turkish Straits; developments that negatively affected BCP's policy

24 Огнянов Л., "Свещеническият съюз в България (1944-1955)" in *Религия и църква в България*, Sofia 1999.

25 Калинова Е., Боева Е., "Етнически и религиозни общности в следвоенна България", in *Изследвания по история на социализма в България 1944-1989*, т. 2, Sofia 2010, p. 517-559.

towards the Bulgarian Turks. Ethnic Turks began to be looked upon with suspicion, while they themselves began to feel insecure. The deep economic and social changes, introduced by the new regime, generated concern in that, conservative part, of Bulgaria's population. New ideas, such as collectivization, equality between men and women, atheism, the extermination of "religious fanaticism" and the prohibition to read the Koran, caused a particularly strong, negative reaction in the minority, as were in contrast with their traditional way of life.

In 1948, Bulgarian-Turkish relations deteriorated even further²⁶. The leadership of the BCP ignored the fact that part of the ethnic Turkish population had been alienated from the new regime, and in August 1949 it gave its permission for all those who wanted to leave the country; a massive exodus of the Turkish minority began that continued, with interruptions, until the autumn of 1951²⁷, whereby around 150,000 left the country. The termination of the exodus did not solve the problems of the Bulgarian Turks, forcing BCP to reexamine its policy towards them. Already while the exodus was taking place, a new policy was introduced, in April 1951, influenced by the Soviet experience of building a "multi-ethnic" state. The new policy would not only tolerate the ethnic particularities of the Turkish minority, but would provide the means for its cultural and economic development, seeking to detach it from Islam and to gain its active participation in the building of socialism in the country. As a result of the new policy, only within a few years standards of living among the Turkish minority had considerably improved, however its social isolation not only remained, but also intensified²⁸.

These developments also affected educational policy directed towards liquidating illiteracy and integrating the Bulgarian Turks. Already under the 1948 new Law on National Education, all schools in the country were classified as "national", i.e. state schools, and the minorities' schools were equaled in every respect with all the rest. That meant that their maintenance and financing was undertaken by the state, introducing at the same time state control over them²⁹. Teaching would take place in the Turkish language, while the learning of the Bulgarian language was obligatory. Ethnic Turks were appointed as school directors and inspectors, and only in the case of no other alternative were ethnic Bulgarians appointed as such. A lot of effort was made to create favorable conditions that would assist the "coming together" of ethnic Bulgarian and ethnic Turkish children and the integration of the ethnic Turkish pupils in the socialist society. Thus, in instructions of the Ministry of National Education it was stated: "To or-

26 Constitution of the PRB, 4 December 1947, in *Български конституции и конституционни проекти*, Sofia 1990.

27 Маринова-Христиди Р., *Българското образование между съветизацията и традицията 1948-1959*, Sofia 2006, p. 83.

28 Стоянов В., *Турското население в България между полюсите на етническата политика*, Sofia 1998, p. 104.

29 Трифонов С., Строго поверително! – In newspaper "Поглед", бр. 16-17, 1991.

ganize events for the cultivation of friendship, co-operation (and) mutual respect between Bulgarian and Turkish children, as members of one family, for the widest and deepest assimilation of scientific knowledge”³⁰. Inside the Ministry there was the special department “Turkish schools” that was issuing instructions in order to promote party-class interests above ethnic ones³¹.

In 1952 the Ministry declared that in schools for ethnic Turkish children in Bulgaria they use “greetings with a religious meaning and other artificial ones that have been brought to us from reactionary Turkey as a result of the worship of pan-Islamic culture in Turkey”³². As greetings and how to address someone were considered part of the socialist culture, it was necessary to introduce those with a socialist content. It was then ordered to abandon addressing someone using words such as “bey”, “hodza”, “effendi”, as well as greetings with a religious tone; instead when addressing someone the personal and family name, plus his professional capacity and the greeting “comrade” („другарю”) had to be used. In all meetings it was allowed to use the greeting “Seliam” while during physical education it was allowed to use greetings such as “рахат” (“Free”), “халк джумхрие тимин хизметинейм” (“To serve the People’s Republic”) and other. The symbol of the pioneers was adapted to the needs of the Turkish language, “Димитров даваеь, Ленин ве Сталин даваеь ичин хазьр ол” (“For the work of Dimitrov, for the work of Lenin and Stalin be ready!”) and “Даима хазьр” (“Always be ready!”). In such a way socialist ways of greeting settled in ethnic Turkish schools, displacing traditional ones³³. Together with that, with an order of the Minister of Education in 1952, there was a change in religious holidays in all schools in the country; in the case of ethnic Turkish schools only Ramadan Bayram (5 days) and Kurban Bayram (4 days) would be celebrated.

Measures were also taken to fight illiteracy among the older Muslim population, an effort that however met serious difficulties, especially in the Rhodope region (Родопския край). In instructions issued by the Ministry of the Interior to local inspectors of education around the country it was stated that: “There, where religious prejudices obstruct illiterate Turks and Bulgarian Muslims to learn in mixed courses, separate courses for men and women should be organized in order to fight illiteracy among Muslim women”³⁴. Efforts which however did not have great success: at the end of December 1950 Kiril Dramaliev (Кирил Драмалиев), the Minister of Education, concluded that “the Turkish and Bulgarian Muslim population is not susceptible” to learning, characterizing it as “religious” and “fanatical”³⁵. While, the head of the department “Turkish schools” at

30 Баева И., Калинова Е., *Следвоенното десетилетие на българската външна политика (1944-1955)*, Sofia 2003, p. 208.

31 State Gazette, бр. 251, 1948.

32 Central State Archives, Ф. 142, оп. 9, а.е. 153, л. 470.

33 Маринова-Христиди Р., *Българското образование.....*, p. 87.

34 Central State Archives, Ф. 142, оп. 7, а.е. 22, л. 346.

35 *ibid*, Ф. 215, оп. 1, а.е. 259, л. 24.

the Ministry of Education, Reza Molov (Ре́за Мо́ллов), saw religion as the basic line of enemy propaganda, declaring that: "... hodzas and imams wage defeatist propaganda in schools, separating the unbelievers from the Muslims"³⁶. Molov suggested intensified control and not allowing religious persons to become teachers.

In March 1956 Sofia and Ankara reached an agreement on the issue of border demarcation, reducing to a certain extent the tension between the two sides – that had intensified after Turkey joined NATO in 1952 – with the so-called "emigration issue" (изселническият въпрос) continuing to weight upon bilateral relations. In the mean time, an unforeseen result of the education of the Turkish minority in its mother tongue and of the cultural autonomy it enjoyed was that it had transformed itself into an isolated part of the Bulgarian society. A change in BCP's policy took place in 1956, when it took the course of limiting minority rights and began looking for other ways of integrating the ethnic Turkish population³⁷. Apart from Stalinism, the Bulgarian leadership abandoned the understanding for a "multi-ethnic" character of the state that it had borrowed from the Soviet Union; while parallel with Todor Zhivkov's (Тодор ЖИВКОВ) rise in power a new policy line towards the Bulgarian Turks was decided, that gave emphasis over the fact that Bulgaria is their motherland, and that they are an "inseparable and constituent part of the Bulgarian people". Thus, two new directions of policy were introduced: on the one hand, the ethnic Turkish population had to be the object of "special care", in order to feel well in Bulgaria; while on the other that had to take place through "overcoming" those religious, linguistic and ethnic-traditional particularities that were differentiating it from the Bulgarians.

Education was the first to be affected by the policy changes. Turkish minority schools were merged with other schools, teaching began to take place in the Bulgarian language, while Turkish language was taught as a separate course. In addition, the number of hodjas was reduced, as religion was seen as the most serious obstacle for the integration of the ethnic Turks. Changes that were seen by part of the ethnic Turkish population as an effort for their cultural assimilation; an accusation rejected by the regime which pointed out that it had strongly encouraged secular Turkish culture³⁸.

During the 1960s, a growing number of Bulgarian Turks sought to emigrate; only in 1963-64 there were around 383,000 applications for emigration³⁹. During that time the authorities dissolved 12 illegal Turkish organizations that were propagating "cultural autonomy". The Bulgarian authorities were worried about possible ethnic Turkish claims concerning autonomy, while the eruption of the

36 ibid, Ф. 142, оп. 9, а.е. 64, л. 20..

37 Стоянов В., *Българските турци.....*, р. 126.

38 Калинова Е., Баева И., *Етнически и религиозни общности...*, р. 534-535.

39 Ibid.

Cyprus crisis, at the end of 1963, was intensifying those worries. The 1968 Bulgarian-Turkish emigration agreement of 1968 was signed in such a context. It was valid for ten years, and during its implementation around 130,000 ethnic Turks left Bulgaria. Concerning those that remained, Todor Zhivkov was against declaring them as a “national minority”, i.e. part of the Turkish nation. He had no doubts that a policy of integration, and not “differentiation”, had to be followed, and the ethnic Turks had to feel part of a “unified socialist nation”⁴⁰.

During the 1970s a series of developments affected state policy on the Bulgarian Turks: among the domestic ones notable was the demographic factor, and the growth of the ethnic Turkish population, as the ethnic Turks had four times bigger growth rate than the ethnic Bulgarians; then, there was an increase in the “Turkification process” among Bulgarian Muslims, as well as Muslim Roma; while abroad, the exacerbation of the Cyprus crisis and Turkey’s military intervention in 1974 intensified Bulgarian worries. BCP’ leadership decided to begin a campaign of changing the Turkish names of Bulgarian Muslims with Bulgarian ones⁴¹. The thought that this could happen voluntarily and without administrative pressure proved wrong, and in the disturbances that broke out eight people lost their lives, and many were arrested⁴². Despite the opposition it met, the campaign was judged as a “success” and at the beginning of the 1980s they also changed the Turkish names of the Roma. At the same time, the urbanization process had led to the disappearance of ethnic Bulgarians from a series of villages, in particular villages close to the Bulgarian-Turkish border where there was compact ethnic Turkish population. From its side, Ankara began in 1983 a campaign for the protection of human rights of ethnic Turks living in Bulgaria. While in Bulgaria itself, illegal Turkish organizations carried out, on 30 August 1984, terrorist attacks at the Varna airport and at the Plovdiv train station.

Under those conditions, Todor Zhivkov and his close associates decided to implement extreme measures for the “solution of the Turkish question”. Thus, from 1982 until 1984 children from mixed families were obliged to register with Bulgarian names; there was much stronger pressure upon those who performed circumcision and wore traditional dress (such as veil, and the Turkish baggy trousers). The number of Turkish periodical publications was reduced, as well as radio programs in the Turkish language. Especially harsh were regulations concerning communication and serving in public places and shops that had to take place only in the Bulgarian language. At the end of 1984 it was evaluated, that “the moment had arrived” for renaming the total ethnic Turkish population: from December 1984 until January 1985 over 800,000 Bulgarian Turks were forced to adopt Bulgarian names⁴³, in a coordinated action that involved both the police

40 *ibid.*, p. 536.

41 See below.

42 See below.

43 In Bulgarian historiography there has been extensive research upon those events. See for example:

and parts of the army. Identity cards known as “passports” (паспорти) belonging to the ethnic Turks were collected, and they were obliged to choose a Bulgarian name from a list; in case of a refusal there was violence, maltreatment, more than 400 were sent to prison and to different parts of the country. Against demonstrations by ethnic Turks in the region of Kardzhali (Кърджалийско) and in the village of Yablanovo (Ябланово), in Sliven (Сливенско), there was use of violence, including arms. The official number of casualties was between 7 and 12, although in reality many more lost their lives⁴⁴.

The coercive change of names was a crude violation of fundamental human rights. Violence however breeds violence. The ethnic Turkish population frozen from fear did not dare to openly challenge the regime, accepting the change of names. There was however passive resistance, as parents would secretly give Turkish names to their children, talk in Turkish and observe religious rituals. The number of members of illegal organizations increased, with cases of terrorist acts, as the bomb explosions that took place in the Sofia-Varna train service, on 9 March 1985, in a carriage full of mothers and children and in a hotel in Sliven; 8 people lost their lives and 50 were injured⁴⁵. By the spring of 1989 the tension had increased and in May 1989 public meetings and demonstrations took place in areas with a compact ethnic Turkish population in northeastern Bulgaria; an attempt by the authorities to squash them, ended up in the death of five people from both sides. At the same time, the Turkish government declared that it was ready to accept all ethnic Turks that were wishing to leave Bulgaria. On 29 May 1989, Todor Zhivkov called upon Turkey to open its borders for all Bulgarian Muslims that wanted temporarily or permanently to live in Turkey. A massive exodus soon began and thousands of ethnic Turks left their work, sold their properties, and set out for the borders. As thousands of people gathered at the Bulgarian-Turkish border, Ankara announced on 22 August 1989 that it closing down its borders with Bulgaria; at that moment around 320,000 ethnic Turks

„Възродителният процес”. Българската държава и българските турци (средата на 30-те – началото на 90-те години на XX век). Т. 1, Архивите говорят, Т. 55. Sofia 2009 (edited by Искра Баева and Евгения Калинова); *Възродителният процес”. Международни измерения (1984-1989)*. Т. II. Архивите говорят. Т. 61, Sofia 2009 (edited by Искра Баева and Евгения Калинова); Груев М., Калъонски А., *Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим*, Sofia 2008; Иванова Е., *Отхвърлените „приобщени” или процесът, наречен „възродителен” (1912-1989)*, Sofia 2012 Секретно! Протестните акции на турците в България (януари-май 1989 г.) Документи (edited by В. Ангелов). Sofia 2009; *Строго поверително! Асимилаторската кампания срещу турското национално малцинство в България. 1984-1989*, Документи. (edited by В. Ангелов), Sofia 2008; Трифонов С., “Мюсюлманите в политиката на българската държава (1944-1989)” in *Страници от българската история. Събития-размисли-личности*. Т. 2, С., 1993, 201-223; Ялъмов И., *История на турската общност в България*, Sofia 2002.

44 See the introductory article in: „Възродителният процес”. Българската държава и българските турци (средата на 30-те – началото на 90-те години на XX век). Т. 1, Архивите говорят, Т. 55. Sofia 2009 (edited by Искра Баева and Евгения Калинова); *Възродителният процес”. Международни измерения (1984-1989)*. Т. II. Архивите говорят. Т. 61, Sofia 2009 (edited by Искра Баева and Евгения Калинова).

45 Ibid.

had left Bulgaria, leaving behind them deserted villages and a huge void at the economic life of the country.

The forceful change of names of the Bulgarian Turkish population, that was cynically called by the regime “revival process” („възродителен процес”), was nothing more than a crude violation of fundamental human rights. In December 1989, as Zhivkov has already been forced to resign from power, the new leadership of the BCP condemned the policy, allowing for a return of the initial names; while the new 1991 Constitution guaranteed the rights of all Bulgarian citizens, irrespective of religion or ethnicity. Unfortunately, from 1990 until 1997 200,000 Bulgarian Turks also left for Turkey, forced by the difficult economic conditions of the Bulgarian transition to the market economy⁴⁶.

The policy towards the Bulgarian Muslims (Pomaks)

It could be said that the relationship between the Bulgarian Muslim community and the regime moved through different levels, depending on the understanding and approaches of the governing BCP on religious and ethnic issues. During the first few years, following the 9 September 1944 coup, the new power need stability and public support, and because of that it followed a policy of reassuring and tolerating the Bulgarian Muslims; dissolving at the same time the organization “Homeland” („Родина”) that was stigmatized as “fascist”.

Gradually however policy changed, as a result of what the authorities perceived as “Turkification” of the Bulgarian Muslims. It was decided to interfere in the internal affairs of the community, an interference that became crude and involved repressive measures during the 1949-1959’ period; such as measures against Islam and a series of prohibitions concerning traditional Muslim dress and the observance of religious rituals. In 1953 the issuing of identity cards, the so-called “passports”, for the Bulgarian Muslims was completed, a measure that practically increased state control over them. Unexpectedly for the authorities, the process of issuing identity cards revealed significant opposition on the part of the community on being registered as “ethnically Bulgarians”, or even “Bulgarian Muslims”. There was also sharp opposition to women being photographed with uncovered faces⁴⁷.

The anti-Islamic measures adopted by the authorities in the Bulgarian Muslim community, were in the context of the regime’s atheist position. It is noticeable however that those were introduced with a delay, in relation to the “frontal attack” against Christianity that took place at the end of the 1940s: thus, until the beginning of the 1950s the regime did not attempt to use preaching in the mosques for propaganda. The anti-Islamic campaign itself began carefully – initially by “discouraging” different party structures from celebrating Muslim holi-

46 Калинова Е., Баева И. *Етнически и религиозни общности.....*, pp. 542-543.

47 Central State Archives, Ф. 1Б, оп. 6, а.е. 1787, л. 32.

days, visiting mosques and observing certain Islamic rituals. Gradually and methodically they imposed a prohibition on the celebration of Muslim holidays, a prohibition that initially concerned only members of the BCP. In 1959 however, the beginning of a peculiar “cultural revolution” took place, while there was a new administrative division of the country; as a result changes were introduced in the structure of the Muslim community that followed the reduction in the number of muftiates and religious personnel. In February 1959 the number of muftiates was reduced from 22 to 9; from the 18 ethnic Turkish muftiates 8 were left, while from the 4 Bulgarian Muslim muftiates only one⁴⁸. With the 1959 reform the muftiates were divided, as the eight regional muftiates that were responsible for the ethnic Turkish community remained under the authority of the Chief Muftiate (Главно мюфтийство) in Sofia, while the Muftiate of Smolyen (Смолянско мюфтийство) dealt specifically with the Bulgarian Muslims. The decision to create in fact two “categories” of muftiates was seen by Bulgaria’s Muslim community as “unacceptable”. Furthermore, the total number of religious employees working at the Chief Muftiate was reduced to 500, while in the Smolyen Muftiate they were reduced to 130⁴⁹. The total reduction, more than three times, in the number of muftiates and religious employees (such as Imams and Muezzins) was a heavy blow for the Muslim community in Bulgaria. Many of the Muslim clergy that were deemed as “rebellious” were expelled, remaining mainly those that were obedient and accommodating to the orders of the BCP and the state. Later, a special department for the Muslim clergy was established at the State Security, while Muftis were “attracted” to the system by providing privileges to them, used by the state and party elite. In such a way, the regime attracted the higher Muslim clergy.

Changes also took place in the traditional way of life and dress of the Bulgarian Muslim community. The “necessity” to eradicate the external signs of Muslim religion, known as “de-veilification” („разфереджаване”), was mentioned for the first time in 1958⁵⁰. Initially, the emphasis was on changing women’s dress, and in particular on removing the veil. Gradually however, the campaign was widened to include traditional Turkish trousers, the covering of faces and after that, on carrying turbans and the fez by men. It was a crude intervention in the personal life of the Bulgarian Muslims; those who defied the prohibition were administratively penalized. In its effort to remove the veil, the yashmak, the traditional Turkish trousers and other external religious signs, the regime stimulated in effect a unified dressing style through the imposition of the same, substitute choices for all. Thus, for women the veil was substituted by a brown or black raincoat, while the vest and the traditional trousers, by modern trousers; a dressing style that was accompanied invariably by a white cover over dress, becoming

48 Archives of the Ministry of Foreign Affairs (АМВНР), оп. 9, а.е. 1174, л. 1.

49 Ibid.

50 Груев М. *Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим* (1944-1959, Sofia 2003, p. 202-205.

something as the new characteristic dress for the Muslim woman. With such a dressing style, she continued to look different from a Christian woman, while looking the same with other Muslim women. In the case of men, traditional hats called “take” (take) replaced turbans and the fez that were totally forbidden during the 1970s. The regime also attempted to eradicate all traditional religious holidays and their substitution with secular, socialist ones⁵¹.

During the 1960s all those ideological, administrative and propaganda measures that the regime had introduced at the end of the 1950s, were fully being realized. In particular, the massive economic effort aimed at improving the standards of living of the Bulgarian Muslim population gave result, influencing undoubtedly its stance in the name-change campaign, at the beginning of the 1970s. There was, already since 1959, a process for a voluntary change of names, where mainly local elite, party members and functionaries from state organizations participated in; in the hope that they could give the “good example” to the rest of the community.

At the beginning of the 1970s we entered at the last and longest phase of state policy towards the Bulgarian Muslims. It was initiated on 17 August 1970, when the BCP took the decision to change the Turkish-Arabian names, and was concluded on 29 December 1989, when the party took the decision to allow for the restoration of the old names. It was a campaign smaller in relation to the name-change campaign of the 1980s, there was opposition among the Bulgarian Muslims, however any opposition was scattered and limited; in general, the campaign was completed without the damaging consequences that the 1984-85 name-change campaign had. The name-change campaign was accompanied by additional names: 127 mosques ceased to provide religious services; funerals began to take place without traditional Islamic customs; new rituals were introduced for civil weddings, births and funerals⁵².

The political changes that took place after 10 November 1989 gave new impetus to the question of names. On 29 December 1989 first the BCP and then the government took the decision to allow for a return of the old Turkish-Arabic names of all Muslims in Bulgaria. Bulgarian Turks massively “restituted” their initial names, however only part of the Bulgarian Muslims chose to have their initial names back⁵³.

The policy towards the Jewish community

As Bulgaria was Soviet Union’s most loyal satellite and active participant in the Eastern Bloc, in order to understand Bulgaria’s post-war policy we must take into

51 *ibid*, p. 202-212.

52 Калинова Е., Боева И., *Етническите и религиозните...*, pp. 544-545.

53 *Ibid*.

account bilateral relations with the state of Israel and Moscow's policy towards the "Jewish question". State policy towards Jews in the PRB has its own specificity, largely because of the history of the relationship between Bulgarians and Jews, in general however there was no difference from the line followed by Moscow. The longstanding history of tolerance between Bulgarians and Jews and the fact that Bulgarian Jews were saved from the Holocaust had a huge significance however, during the Cold War years what was important was BCP's policy and Moscow's directives.

The situation of the Bulgarian Jewish community, numbering, as in 1940, around 50,000, during the first few years following the end of the war was quite unstable. Despite the fact that all anti-Semitic laws that had been introduced after 1940 had been repealed and the rights of Jews had been restored, the Jewish community had been impoverished and was divided. In addition, although there were conditions for the recovery of Jewish institutes, synagogues and schools, the community was having serious financial difficulties maintaining them and the charitable activities of those institutions gradually were terminated. That was actually a precondition for their equation with Bulgarian institutions and the loss of their Jewish character. Thus, the decision by the state to undertake the responsibility for the maintenance of Jewish schools relieved the Jewish community from the financial burden, however it made those schools dependent upon Bulgarian school curricula. As Jewish religious life was diminishing, the regime turned its attention towards what was happening in secular Jewish institutions and the debate that began concerning emigration. The post-war political changes taking place in Bulgarian society affected also Bulgarian Jews and inside the community a division was created between Communist Jews and Zionist Jews. Jews, members of BCP, played a central role in the establishment of the Jewish Fatherland Front (Еврейски отечествен фронт) that gradually took leading positions in Jewish organizations. The new organizational became heavily involved in the reestablishment of the Jewish Consistory (Консistorията): in September 1944 it determined the composition of the Central Jewish Consistory (Централната еврейска консистория)⁵⁴, while the Jewish Fatherland Front began publishing the newspaper "Jewish News" („Еврейски вести"). At the same time, Zionist organizations reemerged in the country, and were united under one Zionist organization⁵⁵.

The struggle between those two centres of the Bulgarian Jewish community involved two main questions. The first one was their position vis-à-vis emigration, with the Zionists insisting on emigrating to Palestine, while the Jewish Fatherland Front was arguing in favour of staying in Bulgaria. The other controversial issue involved the education of Jewish children: while the Zionists believed that

54 Central State Archives, ф. 622, оп. 1, а.е. 131, л. 77.

55 "Ционистическа трибуна", бр. 1, 8 October 1944.

education had to take place in the Hebrew language, their opponents claimed that the use of Hebrew would only create difficulties for them, complicating their learning⁵⁶. The confrontation between the two centres can be seen in a series of documents, as it was closely watched by the State Security. Its agents had infiltrated community organizations, taking part in meetings. It is interesting to note that those agents were also Jews, as otherwise their participation would have been impossible, or would have attracted unwelcomed attention. In a period that the idea of *aliya* was becoming increasingly topical, Zionist organizations in the country became very active, with Ben Gurion's visit to Bulgaria, in December 1944, providing a serious push. The main aim of Gurion's visit was to encourage the Jewish community and the united Zionist organization, and to lobby the government to allow massive Jewish emigration to Palestine⁵⁷. At the same time, many of the Bulgarian Jews had been seriously involved with the anti-fascist struggle and found a place in the new regime, including the State Security. Their job was to "restrain" the Zionists and to argue in favour of staying in the new "Bulgaria of the Fatherland Front"⁵⁸. In general, Bulgarian Jews were friendly towards the Fatherland Front and no anti-government manifestations had taken place among them; they had even expressed their support for the regime when in 1946 they sent a special declaration to the Paris Peace Conference insisting that there was no need to include special provisions concerning minority rights in the peace treaty with Bulgaria.

Immediately after the 1944 coup in Bulgaria, the establishment a Jewish state began to attract growing attention. A number of actions by the new government of the Fatherland Front showed its readiness to support the establishment of such a Jewish state in Palestine. Thus, on 22 September 1944, Prof. Petko Stainov (Петко Стайнов), Minister of Foreign Affairs, stated that Bulgarian Jews were free to emigrate to Palestine; while Dимо Kazazov (Димо Казасов), Minister of Propaganda, adopted a positive position and expressed the readiness of the coalition government to support the establishment of an independent Jewish state. The Palestine Committee (Палестинския комитет) began its work, having as its main priority organizing Jewish emigration to Palestine. Thus, during 1947-1949 the Jewish community found itself at a crossroad, having to choose between the country that, although saved their lives during the Holocaust, was heading towards establishing a Soviet-style system of government, and the newly formed Jewish state (Israel), that was acting like a magnet for Jews all over the world⁵⁹.

56 Джераси Н., "Резултатие от ебраизацията" in "Еврейски вести", бр. 4, 22 November 1944.

57 Василева Б., *Евреите в България 1944-1952*, Sofia 1992, p. 19-20.

58 Ibid.

59 An organization established by the United Zionist Organization in Bulgaria in October 1944. Its mission was to organize the immigration of Bulgarian Jews to Palestine, and also to provide assistance to the emigration of Polish and Hungarian Jews, who had survived the concentration camps, as well as to Jews from Romania who wanted to emigrate. It was dissolved following the completion of emigration to Israel.

In 1947 Moscow began to actively support the establishment of Israel, strengthening communist influence upon Jewish communities. In a resolution by the Secretariat of the Central Committee (ЦК) of the BCP, dated 9 March 1948, it is pointed out that “the project for the establishment of the independent state of Israel”, as well as Soviet Union’s position, called for the full support of the whole nation. The free emigration to the future state was allowed, without any exceptions, including for members of the Communist Party with a Jewish descent⁶⁰. Although officially Bulgaria recognized the State of Israel on 29 November (1948), already in March 1948 the head of the government and leader of BCP, Georgi Dimitrov (Георги Димитров), took the decision to support Moscow’s position. Dimitrov underlined the importance of cooperation between Communists and Zionists in the future state. Having being influenced by Moscow, Dimitrov also believed that Israel would become a Soviet ally in the Near East and would assist in the spreading of socialism globally. The decision to recognize Israel had significant resonance among the Jewish community in the country. It was published in the front page of the newspaper “Jewish News”, together with an address by the President of the Central Consistory of Jews in Bulgaria, Prof. Jacques Hatan (Жак Хатан), where he expressed the happiness of the whole Jewish community.

Gradually, and following Soviet policy on the same question, the Communist Party took the initiative on emigration from Jewish organizations. On 28 July 1948 a party plenum was convened where the decision was taken to organize the emigration process: only between 25 October 1948 and 16 May 1949 32,106 Bulgarian Jews left for Israel; while many other left the country on their own devices⁶¹. Their departure left a significant void, especially in the ranks of commerce and the intelligentsia⁶².

With the new Law on Religious Denominations (Закон за изповеданията), on 1 March 1949, a Central Israeli Council (Централен израилтянски съвет) was established in Sofia, made up from five persons. According to the statutes of the Jewish Denomination (израилтянското изповедание), adopted by the government in May 1951, in every place where 50 or more Jews lived, a spiritual council (духовен съвет) could be set up, with its members having to work voluntary⁶³. It appears that the separation of state from church was not seen as a precondition for its autonomy, but on the contrary, for its control. The mechanism that formally provided religious freedom was, in practice, subjecting religious communities and their institutions to state control. Gradually the Jewish cultural institutions terminated their activities, and that not only because of the emigration and the steep decrease in the number of Jews in the country; there were other

60 Шелатиел Ш., *От родина към отечество. Емиграция и нелегална емиграция от и през България в периода 1939-1949*, Sofia 2008.

61 Central State Archives, ф. 16, оп. 8, а.е.167, л. 1-2.

62 “Еврейски вести”, бр. 214, 5 December 1948.

63 Василева Б., *Евреите в България...*, р. 125.

factors as well, most importantly because schools, and later on synagogues and community centres were absorbed and gradually lost their religious character. The Central Sofia Synagogue (Централната софийска синагога) went into an open-ended renovation; thus although it wasn't officially closed it had ceased in practice to function⁶⁴.

Following emigration, the relationship between Jewish governing bodies and BCP became even closer. The Zionists stopped playing a role in the life of Jewish communities, while the American organization "Joint" that had greatly assisted in the economic restoration of the Bulgarian Jews during the first few years after the war, ceased its operation; co-operatives that had been set up by "Joint" were liquidated and their assets were transferred to the Consistory, as the only official representative of Jews in Bulgaria. The Jewish People's Hospital (Еврейската народна болница) that had officially opened in July 1948 was made into a state hospital⁶⁵. In 1949 the Jewish Scientific Institute (Еврейският научен институт) was incorporated to the structures of the Bulgarian Academy of Sciences, while from 1954 it became part of the Institute of Balkan Studies (Института по Балканистика). Jewish communities were not dissolved but they were "modified" into cultural-educational councils; the only cultural center that retained its Jewish character was "Emil Shekerdgiiski" ("Емил Шекерджиjsки") in Sofia, while the others were turned into common, civil-cultural centers. The activities of the Consistory also changed, with its social activity increased being reduced, before stopping all together.

With the passing of time, the remaining Jews in Bulgaria, around 7,400, strengthened the ties of Jewish organizations with the governing bodies of BCP. It is a period that coincided with the repressions that Stalin initialed against Soviet Jews (liquidating the Jewish Anti-Fascist Committee, executing its leaders, court trials against Jewish doctors and other). The functions of the Consistory strongly changed, turning into an educational-cultural institute with almost no social activities. Until the end of 1952, Jewish communities and institutions had passed under the full control of BCP. There was a Jewish cultural-educational organization, which published its own "Yearbook", while the newspaper "Jewish News" continued to be published. Although a series of customs were preserved, after the end of the 1940s Jewish life in Bulgaria had lost its diversity. Until 1952 the financial basis of small proprietors – as the majority of Bulgarian Jews were - had been liquidated; a new period began with the new generation of Bulgarian Jews looking for new ways for their professional realization in Bulgaria⁶⁶.

The period between 1953 and 1956 followed (again) the changes that took place in Moscow's policy and directives coming from there. After Lavrentiy Beria's extermination and the admission that the Jewish doctors were wrongly accused the confidence towards Jews in the Soviet Union returned, but not for long:

64 Коен, Д. Евреите в България 1878-1949, София, 2008, с. 320-324.

65 Central State Archives, ф. 622, оп. 1, а.е. 9, л. 165.

66 Василева Б., *Евреите в България 1944-1952*, Sofia 1992, p. 46-47.

the Suez Crisis and in particular events in Hungary in 1956 strained relations with the Jews. The fact that Jews dominated the leadership of the Hungarian Workers Party, and that in the analysis that took place the conclusion was reached that their “dominant position had harmed the national feelings of the Hungarian people” had negative consequences for them.

At the end of July 1955 an incident took place in Bulgaria that became the occasion for a serious deterioration of relations with Israel. A civilian plane of the Israeli airline “El Al” was flying from London in the direction Vienna-Istanbul (with Tel Aviv as its final destination). On board there were 51 passengers and a 7-member board. The plane however changed its course, went through Bulgarian air space, where it was shot down by the Bulgarian air force: it came down near the city of Petrich (Петрич) and all its passengers and board died. Israel appealed at the International Court of Justice in The Hague, seeking compensation; the court case lasted for nine years, while the Israeli press waged a campaign against Bulgaria⁶⁷. Despite the obvious deterioration of bilateral relations that followed, there was no breakdown of relations.

In the years between 1956 and 1967 Bulgaria again followed the line determined by Moscow and its new leader, Nikita Khrushchev: that is on the Jewish question a class-party approach should be followed. In 1962-1963 the course changed suddenly in the Soviet Union, as a result of court trials against speculators and the persecution of officials involved in state economy, a large part of whom were Jews; an openly, although not officially, anti-Semitic campaign, that was lightly felt in Bulgaria⁶⁸.

The Arab-Israeli War of June 1967 shook relations between Israel and the Eastern Bloc, leading to the break off of relations. On 12 June 1967 the Soviet Union and all European Socialist countries, with the exception of Romania announced in Moscow the breakdown of diplomatic relations with Israel⁶⁹. On that day a number of protests and meeting were organised in Bulgaria in support of the decision and hundreds of telegrams were sent to the Central Committee of the BCP, expressing the “readiness of the people to fight always for the support of peace”⁷⁰. Apart from breaking down diplomatic relations with Israel, the Six Day War led to a revival of anti-Semitism in Eastern Europe that was manifested during the social-political crisis that shook Poland and Czechoslovakia in 1968. In Bulgaria that became evident in the adoption of a policy by the Central Committee of the BCP, concerning the removal of Jews from leading positions – mainly from the radio, television, the department “Agitation and Propaganda

67 ibid, p. 136-137.

68 ibid, p. 147-148.

69 See more about the accident in: Барух, Н., Гаджев, Д. „Полет 4X - АКС: 27 юли 1955 г.“, София, 2003.

70 See the introductory article in: Маринова-Христиди Р., Collection of documents *Държавна сигурност и еврейската общност в България*. Published by the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces, Sofia 2012.

(„Агитация и пропаганда”) in the Central Committee of BCP, the State Security, the Army and elsewhere. Jews that were holding positions in those places were moved elsewhere, mainly in the state economy. Although no serious repressions were adopted in Bulgaria, in general there was a change for the worse after 1967⁷¹.

The new Arab-Israeli war of 1973 had also an effect upon Bulgaria and its internal politics. In the country the famous case against Heinrich Hatan Shpeter (Хайнрих Натан Шпетер), a Bulgarian citizen of Jewish descent, took place⁷². He was a scientific employee at the Institute for Economics (ИКОНОМИЧЕСКИЯ ИНСТИТУТ) at the Bulgarian Academy of Sciences and a government advisor, while from 1966 until 1972 he worked as an expert at the Centre of Industrial Development of the United Nations in New York and in Vienna. The Bulgarian State Security, with the assistance of KGB and intelligence services of other Socialist countries, received information that Shpeter had begun to work for Mossad in Vienna, while thanks to the CIA he was accepted to work in New York. Shpeter was arrested by the Bulgarian authorities in November 1973, in an effort to take abroad over 1,500 pages of secret, analytical economic information concerning countries from the Eastern Bloc. Shpeter was accused of spying for the USA and Israel and was sentenced to death, although his sentence was never executed and he was later exchanged for a top Russian spy that was help in the West.

In 1978 Todor Zhivkov drew a thin line between Soviet and Bulgarian policy concerning the Jews; a little known fact in historiography. Usually Zhivkov followed fully Moscow's policy and directions however in a few cases he successfully implemented his own, personal approaches, departing from such a line. On the occasion of the 35 anniversary of the salvation of Bulgarian Jews, in 1978, Zhivkov gave a speech in Sofia, where he talked about the significant contribution of Jews in the anti-fascist struggle; a clear indication of his refusal to follow the Soviet line of acute anti-Semitism, that had been crystallized in the court cases against dissident Jews like Sakharov and others. Zhivkov retained his position until Brezhnev's death, while with the coming to power of Mikhail Gorbachev, anti-Semitism in the Soviet Union retreated⁷³.

The conditions for the reinstatement of diplomatic relations between Bulgaria and Israel (that officially took place in April 1990) were being formed already during the second half of the 1980s. That took place through a number of unofficial visits of high-ranking Israelis in Bulgaria, among whom the former Israeli Foreign Minister Abba, the wife of the Israeli Prime Minister Yitzhak Shamir,

71 Dagan A., *Moscow and Jerusalem. Twenty Years of Relations Between Israel and the Soviet Union*, p. 225-240

72 “Еврейски вести”, бр. 12, 12 June 1967.

73 See the introductory article in: Маринова-Христиди Р., *Collection of documents Държавна сигурност и еврейската общност в България*. Published by the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces, Sofia 2012.

Shulamit that was born in Bulgaria, the Minister of Industry at the time Ariel Sharon and others. In May 1989 the Bulgarian Chamber of Industry and Commerce (Българската търговско-промишлена палата) opened an office in Tel Aviv, while already at the beginning of the 1980s the Bulgarian government had provided finance for the construction of the building of the Israeli-Bulgarian Friendship Committee (Комитета за приятелство „Израел-България”)⁷⁴.

Despite the lack of diplomatic relations, there was intensive flow of Israeli citizens in Bulgaria. For example in 1981 Bulgaria was visited by 4,208 Israeli citizens, compared with 3,032 in 1980. The largest part was ex-Bulgarian citizens, or their children, with knowledge of the Bulgarian language and friends in Bulgaria. Another part was ex-citizens of the Soviet Union and other eastern European countries that used Bulgaria as the meeting point with relatives and friends⁷⁵.

Although Bulgaria and Israel did not have official political, diplomatic and trade relations, the country proved to be a “valuable channel” of communication between the Soviet Union and Israel. Partially that had to do with the large number of Bulgarian Jews that lived in Israel, who had kept close relations with their friends and relatives in Bulgaria, continuing to visit the country; in practice human contacts between the two countries never stopped, although the number of Bulgarians visiting Israel during those years was relatively small, owing to the wider policy of traveling abroad by the regime.

Conclusion

In examining BCO’s policy towards ethnic and religious communities we must make a necessary distinction: the regime understood that different ethnic groups had different “weight”, playing a different role in society. Because of that principle, the regime displayed tolerance towards small ethnic groups, whereas bigger ethnic groups were seen as a “potential threat”, the “conduit for foreign influence” or even “a demographic threat”; perceptions that we can clearly see in relation to the policies followed vis-à-vis the Bulgarian Turks, where initially state policy began providing collective rights, aspiring to win their support, and gradually escalating into coercion and an open violation of their human rights, culminating in the “revival process” of 1984-1985. The inconsistency of BCP’s policy towards ethnic communities not only failed to overcome existing differences, but, on the contrary, it intensified them, generating a feeling of uncertainty and lack of trust towards the state and its policies.

⁷⁴ Archives of the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces (Архив на КРДОПБГДСРСБНА-М), ф. 1, оп. 10, а.е. 1969, л. 252-289.

⁷⁵ Маринова-Христиди Р., Forward in the collection of documents *Държавна сигурност и еврейската общност в България*. Published by the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces, Sofia 2012, p. 12-19.

In relation to religion however, the regime followed a united and single-minded policy, irrespective of the religion community concerned. As Socialist thought was based on Marxism-Leninism, it had to be implemented as a whole, in all aspects of social and personal life. In that respect, religion was seen as the most dangerous enemy of the new regime, as it was eradicated the hardest and “controlled the conscience of the masses and of the individual”. The struggle for the ideological “brain-washing” of people’s minds had to be won decisively by the new religion, Marxism-Leninism. That however could happen, only by taking harsh measures against all religions, their values, institutions and those who served them. The faith in one God had to be substituted by the faith in one Party and one leader; submission and faithfulness to them had to be declared, the principles of Communist morals – such as internationalism, collectivization, proletarian nationalism, “unlimited love” and submission to the Soviet Union, the BCP and their leaders – had to substitute traditional Christian, Muslim and Jewish morals. The struggle against religion was waged through ideological weapons, through the press, radio, cinema and school. Atheist propaganda and agitation penetrated the whole life. In that respect, the regime rested in particular on the importance of the educational system. Schools had the mission to carry out an atheist education, not only working with children, but also through contacts with their parents, relatives and those close to them. Any allusion to religion was removed from curricula, while all subjects were taught in such a way as to avoid any religious explanation of the world. The view was propagated that religion was created in order to “oppress and exploit the masses”. All religious beliefs had to be “liquidated”, while young people had to be persuaded that man was not the crown of divine creation, but only the highest level of natural evolution.

Anti-religious propaganda and the substitution of the traditional monotheistic religions by the ideology of Marxism-Leninism was accomplished also with force, administrative measures and an aggressive assault against institutions and those who worked for separate confessions. A large part of the assets belonging to the various denominations was confiscated; their institutions were put under state control and became financially dependent upon the state. There was crude intervention by the BCP in the internal life of the religious communities, as it imposed a series of restrictions on clothing, way of life, custom, external expression and signs of religious belonging. It reached the point where something so intimate, as a person’s name, was violated. At the end, the regime did not achieve anything less than to generate hostility, fear and lack of trust on many people, irrespective of their religious beliefs; a grievous legacy that began to be dealt with after the fall of the totalitarian regime in November 1989 and the beginning of the democratic changes in Bulgaria.

Bibliography

“Еврейски вести”, бр. 12, 12 June 1967.

“Еврейски вести”, бр. 214, 5 December 1948.

“Ционистическа трибуна”, бр. 1, 8 October 1944.

Archives of the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces (Архив на КРДОПБГДСРСБНА-М), ф. 1, оп. 10, а.е. 1969.

Archives of the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces, ф. 22, оп. 1, а.е. 177.

Archives of the Ministry of Foreign Affairs (АМВНР), оп. 9, а.е. 1174, л. 1.

Church Gazette, бр. 29-30, 21 September 1948.

Constitution of the PRB, 4 December 1947, in *Български конституции и конституционни проекти*. Sofia, 1990.

Constitution of the PRB, 17 May 1971, in *Български конституции и конституционни проекти*, Sofia 1990.

Constitution of the PRB, 4 December 1947. In *Български конституции и конституционни проекти*, Sofia 1990.

DAGAN A., *Moscow and Jerusalem. Twenty Years of Relations Between Israel and the Soviet Union*.

State Gazette, бр. 251, 1948.

State Gazette, бр.48, 1 March 1949.

БАЕВ Й., “Политиката на българското правителство към Близкоизточния конфликт като фактор за дейността на еврейската общност в страната”, in *Сборник с материали от международна конференция „Евреите в Източна Европа и Съветския съюз в годините на Втората световна война и Студената война, 1939-1989”*, Sofia 2013.

Баева И., Калинова Е., *Следвоенното десетилетие на българската външна политика (1944-1955)*, Sofia 2003.

ВАСИЛЕВА Б., *Евреите в България 1944-1952*, Sofia 1992.

Василева Б., *Евреите в България 1944-1952*, Sofia 1992.

ГРУЕВ М. *Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944-1959)*, Sofia 2003.

ДЖЕРАСИ Н., “Резултатие от ебраизацията” in “Еврейски вести”, бр. 4, 22 November 1944.

ЕЛДЪРОВ С., *Католиците в България (1878-1981)*, Sofia 2002.

ИСУСОВ М. *Сталин и България*, Sofia 1991.

КАЛИНОВА Е., Бавеа, И. *Българо-италиански отношения след Втората световна война*, in *История на България от древността до наши дни*, Sofia 1998.

КАЛКАНДЖИЕВА Д. *Българската православна църква и държавата 1944-1953*.

КОЕН, Д. *Евреите в България 1878-1949*, София, 2008.

ЛЕФТЕРОВ Ж., “Политиката на БКП към евангелистките църкви – кр. на 40-те-началото на 60-те години на XX в”., in *Реформацията. История и съвременни измерения*, Sofia 2007.

МАРИНОВА-ХРИСТИДИ Р., Forward in the collection of documents *Държавна сигурност и еврейската общност в България*”. Published by the Committee for Disclosing the Documents and Announcing Affiliation of Bulgarian Citizens to the State Security and the Intelligence Services of the Bulgarian National Armed Forces, Sofia 2012.

Маринова-Христиди Р., *Българското образование между съветизацията и традицията 1948-1959*, Sofia 2006, p. 83.

МАРКС, К. Към критиката на Хегеловата философия на правото. – В: Маркс, К.р Енгелс, Ф. Съчинения, 1957, т. 1, с. 400. Central State Archives (ЦДА).

МИГЕВ Вл., “Някои аспекти на отношенията между Българската православна църква и комунистическия режим в България (1944-1989):”, in *Държава и църква – Църква и държава в българската история*. Сборник по случай 135-годишнината от учредяването на Българската екзархия, Sofia 2006.

ОГНЯНОВ Л. *Държавно-политическата система на България 1944-1948*, Sofia 1993.

ОГНЯНОВ Л. *Политическата система в България 1949-1956*, Sofia 2008.

ОГНЯНОВ Л., “Свещеническият съюз в България (1944-1955)” in *Религия и църква в България*, Sofia 1999.

СТОЯНОВ В., *Турското население в България между полюсите на етническата политика*, Sofia 1998.

Трифонов С., Строго поверително! – In newspaper “Поглед”, бр. 16-17, 1991.

ТРИФОНОВ С., Строго поверително! in “Поглед”.

ЦВЕТКОВ Ж., *Разпятието. Съдебната разправа с дейци на Католическата църква в България през 1952 г.*, Sofia 1994.

ШЕАЛТИЕЛ Ш., *От родина към отечество. Емиграция и нелегална емиграция от и през България в периода 1939-1949*, Sofia 2008.

- Central State Archives, ф. 142, оп. 5, а.е. 11, л. 17.
- Central State Archives, ф. 1, оп. 1, а.е. 20, л. 82.
- Central State Archives, Ф. 549, оп. 2, а.е. 1, л. 124.
- Central State Archives, Ф. 549, оп. 2, а.е. 1, л. 418-422.
- Central State Archives, ф. 142, оп. 9, а.е. 153, л. 81.
- Central State Archives, Ф. 142, оп. 9, а.е. 153, л. 470.
- Central State Archives, Ф. 142, оп. 7, а.е. 22, л. 346.
- Central State Archives, Ф. 1Б, оп. 6, а.е. 1787, л. 32.
- Central State Archives, ф. 622, оп. 1, а.е. 131, л. 77.
- Central State Archives, ф. 1б, оп. 8, а.е. 167, л. 1-2.
- Central State Archives, ф. 622, оп. 1, а.е. 9, л. 165.



Türkiye İlahiyatına Balkanlar'dan Balkan Mealcilğine de Türkiye'den Bir Katkı

Salih AKDEMİR

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Türkiye'de yüksek din eğitimi veren İlahiyat fakültelerinin gelişmesinde yurtdışından gelmiş hocaların katkısı büyüktür. Bunlardan birisi olan ve Balkanlar'ın nadide bir köşesi sayılan Bosna'dan gelen Tayyib Okiç'in ismi, en başta anılması gerekir. Özellikle temel İslam bilimlerinin teşkilatlanması onun çabası ile gerçekleşmiştir. Şöyle ki, Türkiye'de laikliğin, dinin toplumdan soyutlanması olarak algılanması sonucu, dini özgürlükler konusunda baskılar yaşanmıştır. Bu bağlamda din eğitimi de uzun süre ihmal edilmiştir. 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk yıllarında, Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku dersleri bulunmamaktaydı. O dönemde yöneticiler, İslami ilimleri okutabilecek Profesör unvanlı bir Türk bulunmadığı için Prof. Muhammed Tayyib Okiç'i getirtmişlerdi. O da Tefsîr, Hadis ve İslam Hukuku kürsülerini Ankara İlahiyat Fakültesi'nde kurmuştur. Hoca sadece

kürsü kurmakla kalmamış, bu kürsüleri yaşatacak olan öğretim elamanlarını da itina ile seçerek yetiştirmiştir. Bu sebeple o, Türkiye İlahiyat fakültelerine Balkanlar'dan yapılmış katkının mimarı olarak sayılmayı hak etmiştir. Ne yazıktır ki kendisini çekemeyen kimseler tarafından çeşitli oyunlar sonucu fakülteden uzaklaştırılmıştır. Okiç, bir kaç Batı dili öğrenmiş, doktora çalışması sırasında Fransa'da iken oryantalistler ile görüşmüş, ilmi müzakereler yapmıştır. O, Batı'nın araştırma yöntemi ile Doğu'nun bilgeliğini bir araya getiren ender insanlardan biridir. Sadece ilmi açıdan değil bir insan olarak da saygıdeğer birisi olan Okiç, eğitimin insana ve topluma neler kattığının şuurunu herkese yerleştirmenin mücadelesini vermiştir. O yıllarda kadınların da eğitime katılması için çalışmalar yapmış bu amaçla İslâmiyet'te Kadın Öğretimi adıyla bir kitap yazmıştır.

Balkanlar'da konuşulan dillerde Kur'an mealleri yazılmıştır. Tayyib Okiç'in ana dili olan Boşnakça'da da mealler vardır. Meallerin daha iyi bir seviyeye gelebilmesi için Çeviri Bilim'den yararlanmak gerekir. Bu konu, Allah'ın sözünün doğru anlaşılması bakımından, yaşamsal bir önem arz etmektedir; çünkü çoğu kez, İlahî İradeye, amaçlamadığı anlamlar yüklemek söz konusu olabilmektedir. Çeviri Kuramı, özellikle 1995 yılından sonra bağımsız bir bilim haline gelmiş bulunmaktadır. Bu alanda yapılan bilimsel araştırmalar, elbette ki Kur'an çevirilerini, İlahî İradeyi tam olarak yansıtıp yansıtmadıkları açısından sorgular niteliktedir. Kur'an çevirileri Çeviri Kuramı'nı kendine Yöntemi olarak alırsa çok daha başarılı olabilir. Kuramsız ve yöntemsiz bir çalışmanın başarılı olamayacağı açıktır. Bu yüzden, dünyadaki bütün çeviriler, hatalar ile doludur. Kur'an tercümesinde dikkat edilmesi gereken hususların başında onun kelimelerinin nüzul çağındaki anlamını yakalamak gelir. Emin el-Hûlî gibi çağımız alimlerinden bazıları bu soruna dikkat çekmişlerdir. Öte yandan Arapça inmiş olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında Sami dillerden yararlanmayı ihmal etmemek gerekir. Nitekim son yıllarda bu tarz bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir ki sevindiricidir. Çünkü Kur'an sürekli kendinden önceki vahiylerle atıfta bulunmakta ve daha da önemlisi onları onaylamak için geldiğini açıkça bildirmektedir. Kur'an'ı doğru anlamak konusunda önceki vahiyleri bilmek ne denli önemli ise onu Hz. Peygamber'in ve onun Ashabının anladığı gibi anlayabilmek için de onda geçen fil köklerinin kök anlamlarını doğru bir biçimde belirlemek de o derece

önemlidir. Bunu yapabilmek için Kur'ân'ı anlamada art süremlî araştırmalar kaçınılmazdır. Makalede burada bahsedilen şartlar çerçevesinde Balkanlar'da yazılan meallere bir göz atılmış, ardından da Boşnakça mealler birkaç örnekle birlikte tahlil edilmiştir.

A Contribution from the Balkans to the Theology of Turkey and a Contribution from Turkey to Balkan Meaning

Summary

The contribution of foreign professors to the development of Faculties of Theology which provide higher education in religion in Turkey has been major. One such entity who must be mentioned primarily is Tayyib Okıç who came from Bosnia, that rare corner of the Balkans. The organization of fundamental Islam sciences in particular was realized with his efforts. Namely, various pressures directed at religious freedoms has incurred because of the perception in Turkey that secularity meant isolating religion from society. In this context religious education had been ignored for a long time. In the first years of Ankara University Faculty of Theology which was established in 1949 lectures in Interpretation, Hadith and Islamic Law were not available. In that era there were no Turkish individuals holding the title of professor who could lecture on Islamic sciences so the administrators invited Prof. Muhammed Tayyib Okıç. He established the departments of Interpretation, Ha-

dith and Islamic Law at the Ankara University Faculty of Theology. The activities of the professor were not limited to the establishment of the departments, he also displayed great diligence in selecting and raising the teaching staff who would maintain these departments. Therefore he deserves to be counted as the architect of the contribution from the Balkans to the Faculties of Theology in Turkey. However, unfortunately because of the intrigue carried out by those who could not tolerate him he was dismissed from the faculty. Okiç had learned a few western languages and met with various orientalisists while he was in France working on his dissertation and carried out scientific debates. He was one of the rare persons who combined the research methods of the west with the wisdom of the East. Okiç was not only a respectable scientist but also a respectable human being and he struggled to make everyone aware what education could contribute to man and society. During those years he also carried out studies regarding the inclusion of women into education and wrote a book about it called Female Learning in Islam.

Meanings of the Koran have been written in the languages spoken in the Balkans. There are also meanings written in the mother tongue of Tayyib Okiç which is Bosnian. In order to achieve a better level for the meanings it is necessary to benefit from the science of translation. This is a vital issue to understand the words of Allah correctly because it is possible that many times the words of the Divine Will are burdened with meanings that were not actually intended. The theory of interpretation has become an independent science particularly after 1995. It is natural that the scientific studies carried out in this area question whether the interpretations of the Koran reflect the Divine Will in full. The interpretation of the Koran can be much more successful if the Interpretation Theory is used as method. It is clear that a study without theory and methods cannot be successful. That is why all the interpretations in the world are full of errors. In the interpretation of the Koran it is necessary to capture the meaning of his words which were valid at descension. Some scholars of our era such as Emin el-Hûli have drawn attention to this problem. On the other hand advantage must be taken of Semitic languages to understand the Koran which has descended in Arabic. In fact it is gratifying to see that during recent years such studies have been carried out. It is important because the Koran keeps referring to previous revelations and more importantly it clearly manifests that it has been delivered to verify them. Therefore, just as it is important to know the previous revelations

in order to understand the Koran correctly it is just as important to understand the root meanings of the verb roots in the Koran correctly in order to understand the Koran the way the Prophet and his Companions understood it. In order to enable this diachronic studies in understanding the Koran are inevitable. The meanings written in the Balkans have been reviewed within the conditions of the framework mentioned in the article which has been followed with the analysis of a few examples of the meanings in Bosnian.

Giriş *

I. Muhammed Tayyib Okîç (ö. 1977) ve Türkiye İlahiyatı

Büyük filozof Aristo'ya ve onu izleyen deist düşünürlerle göre Allah, sadece evrende ilk hareketi başlatandır. Dolayısıyla O, evrende olup bitenlere hiçbir şekilde müdahale etmez. Bu düşünce biçimi, vahiy sürecine tamamen ters düşmektedir. Vahiy süreci içinde bu düşünce biçimine karşı en anlamlı çıkış insanlığa Son Çağrı olan Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulmuştur. Allah yaratmayı başlatmakla kalmamış, an be an yaratmaya da devam etmektedir.² Daha da önemlisi Yüce Yaratıcının yaratmasından da habersiz olmamasıdır: “(Onlara) de ki, “Ortaklarınız arasında yaratmayı başlatacak ve sonra da ona sürdürecektir olan var mıdır?” Yine (onlara) de ki, “Allah yaratmayı başlatır ve sonra da onu sürdürür. (Bütün bunlara rağmen, gerçekten) nasıl da uzaklaşıyorsunuz?”³ Bu ve bu gibi ayetlerin bize söyledikleri şudur: Allah, deist düşünürlerin aksine, evrende olup bitenlerden habersiz değildir. Bu ayetler, Allah'ın evrene müdahale edip edemeyeceği konusunu gündeme getirmektedir. Allah evrende olup bitenlerden, yapılan zulümlerden, haksızlıklardan, soykırımlardan, habersiz olmadığına göre, yeri geldiğinde müdahale edeceğinden hiçbir şekilde kuşku duymamak gerekir: “Sakin Allah'ın zalimlerin yaptıklarından habersiz olduğunu sanma! Çünkü O, onlara, gözlerin korkudan dışarı fırlayacağı bir güne kadar süre tanımaktadır.”⁴ Allah, inananları, insani değerleri savunanları, koruyacağını açık bir biçimde şöyle bildirmektedir: “Allah, kuşkusuz inananları (her türlü kötülüğe) karşı koruyacaktır; çünkü Allah hiçbir haini, hiçbir nankörü sevmez.”⁵ Eğer Allah, inananları, insani değerleri koruyanları, zalimlere karşı korumamış olsaydı, yeryüzün bozgunculuk egemen olurdu. Yüce Allah bu hususa dikkatlerimizi şöyle çekmektedir: “Eğer Allah insanlardan bir kısmının (baskılarına ve zulümlerine karşı) diğer bir kısmını koru-

* Bu yazı merhum ve muhterem hocam Prof. Dr. Salih Akdemir (ö. 2014) beyin sunduğu bir tebliğin bu proje için tashih edilmiş halidir. Bahse konu sempozyum ve tebliğ bilgisi şöyledir: “Sječanje na mog cijenenog učitelja Prof. Dr. Muhammed Tajjiba Okića (Çok Değerli ve Sevgili Hocam Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okîç Beyin Aziz Haturasına)”, Boşnakça'dan çev.: Abdurrahman Ademî, *Uluslararası Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okîç'i Anma Sempozyumu*, Saraybosna, 28-29 Haziran 2010. Toplantı Bosna Diyanet İşleri Başkanlığı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Wonder (Avusturya) tarafından ortaklaşa düzenlenmiştir. Tebliğ her hangi bir yerde yayınlanmamıştır. Kendisi ile vefat etmeden önce görüşmüş ve bu projede yayınlamak üzere sözleşmiştik. Ömrü vefa etmedi. Bu vesile ile kendisine tekrar Allah'tan rahmet diliyorum. Muhterem hocama verdiğim söz mucibince yazıyı baştan sona tashih ederek, içeriğe ve vurgulara müdahale etmeden yapılması gerekli düzeltme ve düzenlemeleri yaptım. Yazı iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk kısımda kendisinin yetişmesinde ciddi destek ve katkısı olan hocası M. Tayyib Okîç beyi anlatır. Merhum Okîç, Türkiye'de İlahiyat fakültesinde ilk Temel İslam Bilimleri hocası ve kürsünün kurucusudur. İkinci kısım ise Kur'an tercümesine dair teorik altyapıyı anlatır ve ona dayanarak Boşnakça mealleri değerlendirir. Bu kısım başta Boşnakça mealler olmak üzere Balkanlar'daki meal faaliyetine bir katkı sayılabilir. Dolayısıyla makalenin başlığını tebliğin içeriğine göre düzenledik. Yazının yayını için ilk çalışmayı yapan hocamızın kızları Esra Akdemir Tabakçılar'a ve Fatma Celepcioğlu'na, desteklerinden dolayı meslektaşım Esra Gözeler'e teşekkür ediyorum (İsmail Çalıışkan).

2 10 Yûnus 34. Ayrıca bkz.: 27 en-Neml 64; 29 el-Ankebût 19; 30 er-Rûm 11.

3 23 el-Mu'minûn 17: “Ant olsun ki, Biz, sizin üzerinizde yedi yol yaratmış bulunuyoruz ve Biz, yaratmamızdan asla habersiz değilizdir.” Ayrıca bkz.: 14 İbrahim 42; 11 Hûd 123.

4 14 İbrahim 42.

5 22 el-Hacc 38.

masaydı, içlerinde Allah'ın adının çokça anıldığı Manastırlar, Kiliseler, Havralar ve Mescidler kesinlikle çoktan yerle bir edilirdi. Ant olsun ki, Allah, Kendine yardım edene mutlaka yardım edecektir; çünkü Allah, çok kuvvetli, çok güçlü olandır. (Allah'ın yardımı edeceği kimseler,) öyle kimselerdir ki, onlar, kendilerini ülkede güç sahibi kılacak olsak, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyi olanı anlatırlar ve kötü olanı da engellerler. Yine de (bütün) işlerin sonu Allah'a aittir.”⁶ Peki Yüce Allah, inananları ve insani değerleri korumak için aleme nasıl müdahale edecektir? Allah'ın aleme müdahalelerinin bir yolu da insanlara, doğru yolu ve değerleri anlatan elçiler, peygamberler göndermesi ya da ruhî özellikleri olan liderler ve din alimlerinin yetişmesini sağlamasıdır. Ruhî özellikleri olan liderlerden biri de Bosna'yı özgürlüğüne kavuşturmuş olan Ali İzzet Begoviç'tir (ö. 2003). Aynı zamanda büyük bir düşünür ve bilge olan bu lider, Allah'ın yardımıyla, halkını özgürlüğüne kavuşturmuştur. Bir Bosnalı Şair onunla ilgili olarak şöyle demektedir:

Ey Aliya!

Şayet sen olmasaydın,

bizim güzel avlumuz böylesine güçlü parlamazdı

ve ben ışığa karanlık derdim.

Allah ondan ve Bosna'nın özgürlüğü için seve seve canını verenlerden razı olsun! Ruhları şad olsun! Gazilere ve asil Bosna halkına, her zaman esenlik, bolluk ve bereket versin! Bu arada yeri gelmişken gururla ifade etmek isterim ki, Bosna Milli Marşını, o zamanlar öğrencim olan Abdurrahman Ademi beyin yardımıyla, Türkçe'ye ilk kez çevirme onurunu yaşadım. İlahî müdahaleler, bazen, ruhi özellikleri olan din bilginleri vasıtasıyla olur. Böylesi müdahaleler, bazen özgürlük konusundaki müdahalelerden bile daha yaşamsal ve önemli olabilir.

Cumhuriyet döneminde, özellikle Atatürk döneminden sonra, Türkiye'de laikliğin, laikçilik yani, dinin toplumdan soyutlanması olarak algılanması sonucu, dini özgürlükler konusunda baskılar yaşanmıştır. 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk yıllarında, Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku dersleri bulunmamaktaydı. Ders olarak sadece Dogmatik Düşünce adlı bir ders vardı. O dönemde yöneticiler, İslami ilimleri okutabilecek Profesör unvanlı bir Türk bulamadıkları için çok değerli hocamız merhum Prof. Muhammed Tayyib Okıç beyi getirtmişlerdi. Bu yüzden Temel İslam İlimleri'nin en önemlilerinden olan Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku kürsülerini Ankara İlahiyat Fakültesi'nde kurma şerefi 1951 yılında göreve başlayan ve 1969 yılına kadar bu görevi sürdüren Prof. Muhammed Tayyib Okıç beye aittir. Değerli hocamız, özellikle Hadis alanında zamanın en büyük otoritelerinden biriydi. Ana dili olan Boşnakça'dan başka, Arapça'yı, Fransızca'yı ve Türkçe'yi ana dili gibi konuşur ve yazardı. Slav dilleri dı-

6 22 el-Hacc 40-41.

şında, Almanca ve İngilizce de bilirdi. Doktora çalışmalarını Fransa'da yürütmüş olması, Louis Massignon, Gaudefroy Demombynes gibi büyük oryantalistler ile yakın ilişki kurmasını sağlamıştı. O, Batının araştırma yöntemi ile Doğunun bilgeliliğini bir araya getiren ender insanlardan biri idi. Çok değerli Hocamız, Temel İslam İlimleri kürsülerini kurmakla yetinmemişti. Bu kürsüleri, bugün vardıkları uluslararası konuma getirecek olan öğretim elamanlarını da itina ile seçerek yetiştirmişti. Bizlerin de hocaları olan bu hocalarımız arasında özellikle Prof. Dr. Talat Koçyiğit, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Süleyman Ateş, Doç. Dr. Esad Kılıçer ve merhum Prof. Dr. Orhan Karmış'ın adlarını zikretmememiz gerekir. Tayyib Okiç ve onun yetiştirdiği hocalar sayesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bugün alanında dünyada en saygın fakültelerden biri konumuna yükselmiştir.

Çok değerli hocamızın gerçek İslamı öğretmesi, daha önce zikrettiğim, laikliği laikçilik ile karıştıran İslam karşıtı masonik bazı çevrelerin düşmanlığını üzerine çekmekte gecikmemişti. Bu çevreler, hakkında uydurdukları yalanlar ve iftiralar ile Fakülte'deki görevine son verdimişlerdi. Burada belirtmem gereken bir başka husus da şudur: Değerli hocamız, İlahiyat Fakültemiz dışında o dönemler henüz Fakülte olmamış olan birçok İslam Enstitüsü'nde de dersler vermiş ve alanında otorite olan birçok güzide ilim adamı yetiştirmiştir.

Hocamız sevgi dolu, çok mütevazı ve cömert, yani gerçek bir halk insan olduğu için Türkiye'de birçok kişinin onunla ilgili unutulamayacak anıları vardır. Ben, bu kişiler arasında onun özel dünyasına da girebilmiş, onun gerçek anlamda güvenini kazanabilmiş olan şanslı kişilerden biriyim. Hocam ile dolaylı ilk temasımız, kendisini yakından tanıyan bir yakınımız olan Kütahyalı Merhum Hacı Hıfzı efendi sayesinde olmuştur. Benim kafamda İlahiyat fikri yok iken Merhum Hacı Hıfzı efendi, Merhum babam Hacı Akdemir'in yanında bana Tayyib Okiç'ten hemşehrimiz olarak söz etmiş ve İlahiyat Fakültesine kaydolmamın iyi olacağını söylemişti. Bunun üzerine biz de hocamıza ön kayıt yapması için bir mektup göndermiştik, cevabi mektup gelmeyince, ben de yeni kurulmuş olan Hacettepe Üniversitesi'nin Fransız Filolojisi bölümüne kaydımı yaptırmıştım. Derken Hocamızdan ön kaydımı yaptırdığına dair bir mektup geldi. Rahmetli babam, "Fransız Filolojisi tek kanatlı kuş, İlahiyat Fakültesi ise iki kanatlı kuş" diyerek, İlahiyat Fakültesi'ne kaydolmamı istiyordu. Bunun üzerine biz de babamla birlikte Ankara'ya gelip kaydımı Filoloji bölümünden alıp İlahiyat Fakültesi'ne yaptırdık. Eğer hocam ön kaydımı yaptırmamış olsaydı, benim bugün ilahiyatçı olmam asla mümkün olamazdı.

Yetişmemde en önemli kişi olmasına rağmen, değerli hocam, görevden alınması nedeniyle derslerimize girememişti. Ama ben onun özel öğrencisi olma onurunu ve gurunu yaşayanlardan biriyim. Hocamız, Ankara dışına çıktıklarında, giyabında evine girilmesini istemediği için, evinin boş kalmasını istemezdi. Bu yüzden ben öğrenciliğim boyunca o yok iken evinde kalırdım. Beni öylesine sever ve öylesine güvenirdi ki, ben, mezun olduktan ve evlendikten sonra bile, Fransa'ya

doktora yapmak üzere gidene dek, evinde kalmamı isterdi. Ben de Ankara dışında olmama rağmen, seve seve onun bu isteğini yerine getirirdim. Onun sayesinde, daha birinci sınıfta iken, özellikle Hadis alanındaki tüm kaynakları yurt dışından getirtmiştim. Onun olağan üstü bir hafızası ve kapsamlı bir bibliyografya bilgisi vardı. Özellikle Arapça ve Batı dillerine özel bir ilgi gösterilmesini isterdi. Evinde kaldığım zamanlar, muazzam kütüphanesinde bulunan çalışma masasına oturmamı ve orada çalışmamı isterdi. Bu istek, benim için olağan üstü bir mutluluk, onur ve gurur kaynağıydı. Taşradan fakülteye gelmiş birinci sınıftaki bir öğrenci için, dünyaca ünlü bir bilim adamının çalışma masasında çalışabilmek gerçekten de herkese nasip olmayacak bir onur kaynağı idi. Masasının üzerinde gördüğüm yabancı dillerdeki eserleri anlama coşkusu ve merakı, Arapça dışında, Fransızca ve İngilizce'yi daha öğrenciliğim sırasında öğrenmemi sağlamıştı. Hocamdan öğrendiğim en önemli ilke *insana sevgi ve saygı* ilkesi olmuştu. Bu bağlamda o, Hz. Peygamberimizin yaşantısının günümüzde ender görülen örneklerden birini temsil ediyordu. O, Sevgili Peygamberimizin şu hadisini kendine yaşam ilkesi yapmıştı: *Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyin ama asla nefret ettirmeyiniz*. Hocamız, öğrencilerini asla sınıfta bırakmazdı, çünkü onları geleceğin kurucuları olarak görürdü. Gerçekten de öyle oldu. En zayıf olan öğrencileri bile, zamanla eksiklerini giderdiler ve çok büyük hizmetler gerçekleştirdiler. Ben de bugün, bazı meslektaşlarımla itirazlarına rağmen, aynı yaklaşımı gururla sürdürmekteyim: İnsana sevgi ve saygı....

Böylesine güçlü ve sevilen bir hocanın, yakını olmak, kendi öğrencileri olan değerli hocalarım ile de yakın bir iletişim kurmamı sağlamıştı. Bu bağlamda, özellikle Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu ve merhum Prof. Dr. Orhan Karmış'ın yetişmemdeki özel çabalarını zikretmem bir kadirşinaslık gereğidir. Tayyip hocamla olan özel görüşmelerimde dikkatimi çeken en önemli özelliği, günümüzün en yaygın hastalığı olan dedikodudan uzak olmasıydı. Düşmanları dahil olmak üzere, hiçbir zaman -bir kişi hariç- hiç kimsenin aleyhinde konuşmazdı. Daima herkesin iyi yanlarını göstermeye özen gösterirdi. Sonuç olarak tek kelime ile özetlemek gerekirse, o tam anlamıyla bir sevgi insanıydı. Burada onun kadınlar konusundaki yaklaşımını da özellikle belirtmek gerekir. O dönemlerde kadının eğitime katılımı yaygın değildi. Hocamızın katkılarıyla kadınların eğitime yoğun bir biçimde katılımları sağlanmıştır. Bu bağlamda onun *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi* başlıklı eserini burada zikretmemiz gerekir. Fransâda bulunduğum sırada kendisi ile bağlantım kesintisiz bir biçimde sürmüştür. Doktora tezimi savunacağım yıl olan 1977 yılında Hakkın Rahmetine kavuştuğunu öğrendiğimde öylesine üzülmüştüm ki.... Öğrencisi olarak yapabileceğim en önemli iş olarak, 10 Kasım 1977 tarihinde savunduğum doktora tezimi kendisine ithaf etmeyi uygun gördüm ve tezimi onun hatırasına ithaf ettim. Mevlam mekanını Cennet eylesin!

Sevgili Hocam ile ilgili olarak sözlerime son vermeden önce, Bosnalı Şair'in merhum Bosna Hersek Cumhurbaşkanı Aliya İzzet Begoviç için söylediklerinden esinlenerek şu mısraları onun için, söylemeyi yerine getirilmesi gerekli bir borç olarak görüyorum:

Ey sevgili hocam, Muhammed Tayyib Okıç bey!
Şayet sen olmasaydın,
Senin güzel Türkiyemizde tutuşturduğun Kur'an meşalesi ve ışığı
böylesine güçlü parlamazdı ve oradan da böylesine güçlü bir biçimde bütün dün-
yayı aydınlatmazdı...

II. Çeviri Bilim ve Kur'an Çevirileri

Bir bilim adamının büyüklüğü sadece kendi eserleri ile değerlendirilemez; aynı zamanda yetiştirdiği öğrencileri ve etkileri ile de değerlendirilir. Sevgili Hocamızı yetiştirdiği bir öğrenci olarak, Tefsir Anabilim Dalı'nın etkinlikleri ve Dünya'daki Kur'an çevirileri hakkında kısaca bilgiler vermek istiyorum.

Tefsir Anabilim Dalı, geleneksel tefsir dışında, özellikle, Hermenötik, Linguistik, Semantik ve Çeviribilim ve Karşılaştırmalı Sami Dilleri alanlarında uzmanlaşmış bulunmaktadır. Ben, burada, bütün ülkeleri, özellikle canımız güzel Bosnamızı da yakından ilgilendirdiği için, kısaca Kur'an çevirileri üzerinde durmak istiyorum. Bu konu, Allah'ın sözünün doğru anlaşılması söz konusu olduğu için, yaşamsal bir önem arz etmektedir; çünkü çoğu kez, İlahî İradeye, amaçlamadığı anlamlar yüklemek söz konusu olabilmektedir. Linguistik'in bir bölümü olan, Çeviri Kuramı, tıpkı Semantik, gibi, özellikle 1995 yılından sonra bağımsız bir bilim haline gelmiş bulunmaktadır. Bu alanda yapılan bilimsel araştırmalar, genel olarak çeviri fenomenini, özel olarak da Kutsal Kitap çevirilerini, elbette ki Kur'an çevirilerini, İlahî İradeyi tam olarak yansıtıp yansıtmadıkları açısından sorgular niteliktedir. 2002 yılından bu yana fakültemizde "Kur'an Çeviri Teknikleri" dersini veren biri olarak, bu alanda çalışmalarımı yoğun bir biçimde sürdürmekteyim. Dünyadaki çeşitli dillerdeki Kur'an çevirileri ile ilgili olarak yaptığım araştırmalarda ulaştığım sonuç şu olmuştur: Bugün dünyada, Çeviri Kuramı, Yöntemi olan bir Kur'an çevirisi yoktur. Kuramsız ve yöntemsiz bir çalışmanın başarılı olamayacağı açıktır. Bu yüzden, dünyadaki bütün çeviriler, hatalar ile doludur. Bu sözler, birçok kimseye abartılı gelebilir. Bu konuda yanılmayı da çok isterim. Genelde çeviriler, birbirlerine öykünmektedirler. Hatta bazen intihal söylentileri bile gündeme getirilebilmektedir. Bu yüzden ben, Yüce Mevlam'ın beş seneye yakın bir sürede tamamlamamı nasip ettiği *Son Çağrı Kur'an*⁷ adlı eserimde bir kuram ve yöntem uygulayarak hatadan uzak bir meal ortaya koymaya çalıştım.

Kur'an-ı Kerim, kıyamete dek yol gösterici vasfını sürdürecektir olan son ilahî kitaptır. Bu bakımdan, onun doğru anlaşılması çok büyük bir önem arz etmektedir. Ancak onu doğru olarak anlama sorunu geçmişte olduğu gibi bugün de en önemli sorunlardan biri olarak karşımızda durmaya devam etmektedir. Son zamanlarda, özellikle Batı'da Dil Bilim ve Hermenötik alanında gerçekleştirilen araştırmalar, anlamanın ne denli karmaşık bir sorun olduğunu açıkça gözler

7 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Meal), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

önüne sermektedir. Dinî metinleri anlama söz konusu olduğunda, sorunun daha da ağırlaşacağı açıktır; çünkü söz konusu metinler ile aramızda anlam değişmelerine yol açan çok uzun bir zaman uçurumu vardır. Dilbilimciler, genel olarak, anlamı, anlam değişimleri açısından ele alma eğilimindedirler. Bu yüzden onlar, Saussure'nin izinden giderek, art süremlî (*diachronic*) semantik ve eş süremlî (*synchronic*) semantik ayırımını benimsemiş bulunmaktadırlar. Art süremlî semantik, dilin zaman içinde geçirmiş olduğu değişiklikleri inceler. Eş süremlî semantik ise dilin şu andaki durumunu ya da belli bir zaman dilimi içindeki konumunu belirler. Anlamı belirleme konusunda hangi yöntemin daha uygun olacağı sorunu, araştırma konusuna bağlıdır. Özellikle dini metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, Arap dilindeki köklerin asıl kök anlamların belirlenmesi için, art süremlî bir semantik araştırmanın yapılması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, dilin, Kur'an'ın indiği dönemde kazanmış olduğu yeni anlamların ortaya konması bakımından da eş süremlî bir semantik inceleme kaçınılmazdır.

Kur'an-ı Kerim, 610-632 yılları arasında Arap Yarımadası'nda inmiş olan ilahî bir Kitap'tır. Ama O, ilahî bir kitap olmasının yanında Arap dilinde yazılmış olan bir Kitap'tır. Arap dili de diğer bütün diller gibi, geçmişten günümüze dek, çeşitli nedenlerin etkisinde kalarak anlam konusunda birçok değişikliğe uğramıştır ve uğramaya devam edecektir. Nitekim Kur'an, inmesiyle birlikte, Arapça sözcüklere daha önce taşımadıkları yeni anlamlar yüklemiştir. Kur'an, aradan çok fazla bir zaman geçmeden, insanlığın tanıdığı en büyük uygarlıklardan birini gerçekleştirmiştir. Bu dönemde de sözcükler, yeniden anlam değişikliklerine uğramışlardır.

Burada önemle vurgulanması gereken husus şudur: Kur'an Arap dilinde inmiş ilahî bir Kitap'tır. Ama hangi Arap dilinde inmiştir? Hiç kuşkusuz ki, Hz. Peygamber (a.s) zamanındaki Arap dilinde inmiştir. Bu gerçeğin hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerekir. Yine burada çok önemli bir sorun gündeme gelmektedir. Arap dili, sürekli bir değişim içinde olduğuna göre, bu durumda, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in ve onun güzide sahabesinin anladığı gibi anlama imkanımız var mıdır? Hayatî bir önem taşıyan bu soruya verilecek cevap, ne yazık ki, olumsuzdur; çünkü elimizdeki Arapça sözlükler, bu amacı gerçekleştirmekten uzaktır. Üzücü olan, şu ana kadar İslam dünyasında bu boşluğu dolduracak hiçbir çalışmanın yapılamamış olmasıdır. Daha da üzücü olan ise birkaç araştırmacı dışında böyle bir sorunun varlığından haberdar bile olunamamasıdır.

Soruna ilk defa dikkatleri çeken, Mısırlı büyük tefsir alimi Emin el-Hûlî olmuştur. Hûlî, bu sorunu, tefsir konusundaki yeni yöntemini açıklarken ele almıştır. Ona göre, müfessirler, Kur'an'ın açıklanmasında yetersiz kalmışlardır; çünkü onu, her şeyden önce bir hidayet rehberi olarak görmüşlerdir. Halbuki asıl amaç bu değildir; asıl amaç, Kur'an'ın dil yönünü, edebî yönünü vurgulamaktır. Edebî tefsir yönteminde en önemli konu ise Kur'an'daki sözcüklerin anlamlarının belirlenmesidir. Araştırmacının bu sırada, kelimelerin manalarının zaman içinde gösterdiği değişimleri göz önünde bulundurması gerekir; çünkü amaç, Kur'an'ı Hz.

Peygamberin (as) ve onun güzide ashabının (ra) anladığı gibi anlamaya çalışmaktır. Bu yüzden araştırmacının, bu kelimelerin ilk olarak ortaya çıktıkları sırada ve onların ilk okuyucusu olan Resûlullah (as) tarafından okunduğunda, onun etrafında bulunan kimselerin onlardan ne anladıklarını tespit etmeye bilhassa dikkat etmesi gerekir. Kur'ân kelimelerinin mânâlarının anlaşılmasında birinci esas bu olunca, mevcut lügatlarımız da bu işe kolaylık sağlayıcı ve yardım edici bir durumda olmadıklarına göre, bu zor şartlar altında, kim bu sahada çalışmayı göze alabilir? Nitekim, bu sahada sahip olduğumuz en büyük lügatlardan, İbn Manzûr el-Misrî'nin *Lisânu'l-Arab*'ı bile, çağdaş lügatçıların dediği gibi, zaman itibarıyla birbirine uygunluk arz etmeyen bilgilerin bir araya getirilmesiyle yazılmış olan bir eserdir. Bu sebeple, eserde, birbirlerinden birkaç asır farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yan yana zikredilmiştir. Mesela, dördüncü hicri asrın başlarında yaşamış olan İbn Dureyd (ö. 321/933) ile hicrî yedinci asrın başlarında yaşamış olan İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209) yan yana zikredilerek, birincinin dil ile ilgili sözleri ile ikincinin dinî sözleri mecz edilmeye çalışılmıştır.

Yine mesela, *el-Kâmûsu'l-Muhît* adlı sözlük bildiğimiz gibi, birbiriyle uyumlu olmayan, ayrı ayrı ve birbirine zıt kültürlere ait bilgilerin bir özetidir. Görüldüğü gibi, lafızların zaman içinde gösterdikleri değişiklikler konusunda, sabit olan bu gerçeğin tahkik edilmesi için, lügatlarımız, hiç bir surette yardımcı olacak bir halde değildirler. Bu durumda, bir Kur'ân müfessirinin önünde, Kur'ân kelimelerinin birisinin ilk manasını öğrenmek istediği zaman, bunun için, bizzat kendisinin bir araştırma yapmasından başka bir çare yoktur.⁸

Emin el-Hûlî'nin ortaya koymuş olduğu bu gerçek düşündürücü olduğu kadar dehşet vericidir de. Düşündürücüdür; çünkü Kur'ân'ı anlamama söz konusudur. Dehşet vericidir; çünkü Kur'ân'ı Hz. Peygamber (as)'in anladığı gibi anlamak için elimizde başvurabileceğimiz güvenilir hiçbir kaynak bulunmamaktadır. Burada birçok kimse, el-Hûlî'nin tespitini abartılı bulabilir. Ancak biz, onun bu tespitine yürekten katılmaktayız. Yine burada üzerinde ısrarla durulması gereken bir başka husus da el-Hûlî'nin sorunu çözme konusunda sunmuş olduğu çözüm yolunun son derece yetersizliğidir. Kur'ân'ı yorumlayan araştırmacı, kaynaklar hiçbir şekilde kendine yardımcı olmadığından, gerçek anlamı bulmak için sadece bireysel araştırmalarına dayanmak zorunda kalacaktır.⁹ Emin el-Hûlî'nin bu görüşüne, Arap dilbilimcileri de katılmaktadırlar.¹⁰ Onlara göre de elimizdeki, sözlükler, Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arap dilini verememektedirler. Ancak onların da çözüm konusundaki önerileri o dönemle ilgili metin okumalarını önermekten öte gitmemektedir. Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in anladığı gibi anlayabilmek için, bu

8 Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 93-95.

9 A.g.e., s. 95.

10 İbrahim, Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, Kâhire 1992, s. 248-251. Ayrıca bkz.: Muhammed es-Seyyid Ali Belâsî, "Arap Dili Semantiği", çev.: Celalettin Divlekçi, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1997, sayı: 4, s. 271.

öneriler, pek fazla bir anlam ifade etmemektedir. İşte bu bağlamda Karşılaştırmalı Sami Dilleri Araştırmaları, bize Arap dilindeki köklerde meydana gelen anlam değişmelerinin belirlenmesinde çok önemli bir katkı sağlayabilir. Çünkü Sami Dilleri, Arapça'dan çıkmıştır. Ancak Arap dili ile ilgili olarak elimizde, birkaç kitabede yer alan birkaç belge dışında Kur'an'dan başka yazılı belge yoktur. Oysa Akkadça belgeler M.Ö. 2600 yıllarına kadar uzanabilmektedir. Başta Akkadça, İbranice, Aramice ve Habeşçe olmak üzere, bütün bu Sami dilleri, bize, Arapça'da zamanla kaybolmuş olan asıl kök anlamlarının belirlenmesinde çok önemli katkı sağlayabilirler. Şimdiye kadar, yapılan araştırmalar¹¹ şu gerçekleri ortaya koymuştur:

1. *EMR* kökünün kök anlamı 'emretmek' değil, 'söylemek, anlatmak'tır.
2. *QRE* kökünün kök anlamı, 'okumak' değil, 'çağırmak'tır.
3. *ABD* kökünün kök anlamı, 'kul olmak' değil, 'yapmak, yaratmak, gerçekleştirmek, üretmek, çalışmak'tır.
4. *VSY* kökünün kök anlamı, 'tavsiye etmek, önermek' değil, 'emretmek'tir.
5. *ŞHD*, *BRK*, *SBH*, *QDS* kökleri kök anlamlarını günümüze dek değişmeden sürdürebilmişlerdir.

Bildiğimiz kadarıyla bu tür çalışmalar, gerek Batı'da gerekse İslam Dünyasında, hiçbir şekilde inceleme konusu olmamıştır. Sami dilleri sadece dil bakımından ilginizi çekmemektedir. Hemen bilinen bütün vahiy sürecinin, Kur'an da dahil olmak üzere, Sami dilleri vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle, biz, vahiy sürecini bir bütün olarak almaya özen gösteriyoruz. Şurasını hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, Eski Ahid ve İnciller, inceleme konusu yapılmadan Kur'an'ı doğru olarak anlamak asla söz konusu olamaz. Bunun nedeni, Kur'an'ın sürekli kendinden önceki vahiylerle atıfta bulunması ve daha da önemlisi onları onaylamak için geldiğini açıkça bildirmesidir. Kur'an'ı doğru anlamak konusunda önceki vahiyleri bilmek ne denli önemli ise onu Hz. Peygamber'in ve onun güzide Ashabının anladığı gibi anlayabilmek için de onda geçen fiil köklerinin kök anlamlarını doğru bir biçimde belirlemek de son derece önemlidir. Şu halde Kur'an'ı anlamada art süremlili araştırmalar kaçınılmazdır. O, Kur'an metnini anlamada bizim için olmazsa olmaz bir yöntem olmuştur. Bu yöntem sayesinde ki, Kur'an'ı Hz.

11 Aliye Abdurrahman, *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2002; F. Betül Çipiloğlu, *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2003; Hatice Korkmaz, *Vahiy Geleneğinde ŞHD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2003; Nermin Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Doktora t.), Ankara Ü. SBE, Ankara 2004; Ömer Müftüoğlu, *Eski Ahid Ahit ve Kur'an'da VSY Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Doktora tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2004; Mutlu Türkmen, *Kur'an-ı Kerim ve Kitâb- Mukaddeste BRK, SBH ve KDS Köklerinin Semantik İncelenmesi*, (Doktora tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2007; Muhammet Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tablili*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2006; Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2007.

Peygamber'in anladığı gibi anlama imkanı gündeme gelebilmiştir. Böyle bir endişe taşınmadığı taktirde, köklere, Peygamber zamanında taşımadıkları anlamları yüklemek kaçınılmaz olacaktır. Ancak Tefsir Usulü konusundaki eserlerimiz, hâlâ semantik konularına gereken ilgiyi vermekten uzaktır. Müfessirlerimiz tefsirlerinde, dil konularına ağırlık verseler de arzu edilen gelişmeleri gerçekleştirmekten uzaktırlar. Bu yüzden Sami Dillerinde yapılan ve yapılacak olan art süremlî semantik araştırmalar, Kur'an'da geçen 1530 kökün¹² kök anlamlarını doğru biçimde tespit etmek bakımından zorunluluk arz etmektedirler. Karşılaştırmalı Sami Dilleri Araştırmaları, prototipe en yakın dilin Arapça olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. O halde ülkemizde ve dünyada pek bilinmeyen bu konunun bilimsel bir biçimde açıklığa kavuşturulması çok büyük bir önem taşır. *Kur'an Semantiği* konulu araştırmamızdan çıkan olmazsa olmaz sonuçlar şöyledir:

1. Sami dilleri içinde *Proto-Semitik*'i en iyi bir biçimde yansıtan Arapça'dır; bu noktada Akkadça'dan bile eski sayılabilir.

2. Arapça dışındaki Sami dilleri, *kolaylık* ilkesi gereği, Arap diline nazaran morfoloji, sentaks ve sözcük hazinesi bakımından kolaylaşmış dillerdir.

3. Arapça dışındaki Sami dillerde, harflerle ilgili olarak meydana gelmiş değişim kuralları öğrenilecek olursa, Sami dillerdeki hemen bütün sözcüklerin Arapça'da da var olduğu kolaylıkla görülür.

4. Sami dillerin en önemli özelliği genelde üç harften oluşan köklerden oluşmasıdır. Kökler aynı zamanda anlamları da içerirler. Bu bakımdan kök anlamlarının doğru olarak belirlenmesi hayati önem arz eder. İşte bu bağlamda Karşılaştırmalı Sami dilleri araştırmaları, özellikle Arapça'da kaybolmuş kök anlamlarının belirlenmesinde önemli katkılar sağlayabilir. Her ne kadar Arapça, Sami dilleri içinde *Proto-Semik*'e en yakın dil olsa da elimizde onunla ilgili bir kaç kitabe ve Kur'an-ı Kerim'den başka yazılı belge yoktur. Oysa ki, diğer Sami dilleri için aynı durum söz konusu değildir. Örneğin Akkadça için M.Ö. 2600 yıllarının gerisine bile gidilebilmektedir.

5. Mademki Arapça, Sami dilleri içinde *Proto-Semitik*'e en yakın ve en eski dildir, o halde, bu dillerde var olan kök anlamlarını da içermek durumundadır.

6. Kur'an içinde biraz dikkatli yapılan okumalar bile, son derece sık kullanılan birçok kökün, kök anlamlarının kaybolduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

7. Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi, yani Hz Peygamber ve Onun güzide arkadaşlarının anladıkları gibi anlaşılabilmesi için, kaybolmuş olan kök anlamların mutlaka belirlenmesi gerekir. Bunun tek yolu, Sami dillerinde yapılacak olan art süremlî semantik çalışmalardır.

Burada, Kur'an'ın anlaşılması için, kendinden önceki vahiylerin önemini gözler önüne seren bir örnek vermek istiyoruz. el-Bakara suresinin 93. ayetinde

12 Bkz.; Muhammed Tasa, *Kur'an'da Cümle Yapısı* (Doktora tezi), Ankara 2002.

Yüce Allah, İsrail oğullarından söz aldığını ifade etmektedir. Biz ayeti ilk kez, Tevrat metnine¹³ dayanarak doğru bir biçimde çevirme onurunu yaşadık: “Hani sizden kesin söz almış, Tur’u üzerinize kaldırmış, “Size verdiklerimize kuvvetlice sarılın ve (onlara) uyun” (demiştik). Bunun üzerine onlar da “*Biz (onları) işittik ve dolayısıyla onları uygulayacağız*” demişlerdi...” Oysa dünyadaki bütün çeviriler, Boşnakça olanlar da dahil şöyle çevirmektedir: “*Dinledik ve isyan ettik*” dediler.”

Çok değerli araştırmacı, sevgili meslektaşım Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır bey, “Kitabı Tahrif” başlık araştırmasında, ‘asâ kökünün ‘tutmak’ anlamına da geldiğini ifade ederek, söz konusu ayeti şöyle çevirmektedir: “Dinledik ve sıkı tuttuk.”

II. Balkan Dillerinde Çeviriler ve Boşnakça Mealler Üzerinde Bazı Değerlendirmeler

Burada Sırpça-Hırvatça ve Boşnakça çeviriler hakkında kısaca bilgi vermek, ardından Boşnakça mealler üzerine bazı değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır:

Sırpça veya Hırvatça çeviriler:

1. *Prijevod Miće Ljubčratića*, objavljen 1895. Tvrdi se da je to prijevod sa francuskog jezika.

2. Prijevod Ali Rize Karabega, objavljen 1937. Prijevod sa arapskog. Neki Neki Kritičari smatraju da je to preađeni Ljubibratićev prijevod.

3. Prijevod Muhammeda Pandže i Džemauddina Čauševića, objavljen 1937. Kritičari smatraju da je to engleskog.

4. Prijevodi Besima Korkuta, objavljen 1977.

Boşnakça çeviriler:

1. Prijevod Mustafa Mlive, objavljen 1994. (I izdanje), 1995. (II izdanje), i 2004. (III izdanje).

2. Prijevod Enesa Karića. Objavljen 1995.

3. Prijevod Esada Durakovića, objavljen 2004.

Burada, Boşnakça çevirilere, ulaşamadığımı özellikle belirtmek isterim. İnternet ortamında sadece Besim Korkut’un çevirisi verilmektedir. Suudi Arabistan hükümetinin en kötü çevirilerden birini olan Besim Korkut beyin çevirisini çok

13 Tesniye V:24.

גב רבדת תאן; וניהלא הנה רמאי רשא לך תא, עמשו התא ברק גב
וניהלא ונעמשו--הילא וניהלא הנה רבדת רשא לך תא, וניהלא

23 Sen git, Tanrımız RAB’bin söyleyeceklerini dinle. Sonra Tanrımız RAB’bin bütün söylediklerini bize anlat. *Biz de kulak verip uyacağız.*

sayıda bastırıp ses dosyaları ile birlikte dünyaya yayması aslında üzücüdür. Aşağıda göreceğimiz üzere, Suudi yetkililer, işlenen korkunç hataları görselerdi, bu çeviriyi kesinlikle yayınlamazlardı. Bu arada Mustafa Mlivo'nun internet ortamında yayınlanan, *101 neistpravnost u prijevodima Kur'âna* adlı çalışmasından oldukça etkilendiğimi özellikle belirtmek isterim. O da kendi dillerindekiler dahil özellikle İngilizce Kur'an çevirilerinde var olan hatalara dikkat çekmektedir.

-“I kada smo od vas vaš zavjet primili, i brdo iznad vas podigli: ”Ozbiljno prihvatite ono što vam dajemo i budite poslušni!” -oni su odgovorili: “Čujemo, ali poslušati nećemo!” [Prijevodi Besima Korkuta]

-“I kad smo uzeli od vas obavezu i digli iznad vas (brdo) Tur, (rekli smo) “Čvrsto držite ono što smo vam dali i slušajte”. Oni su rekli: “Čuli smo (Tvoje riječi), a neposlušni smo (prema Tvojim naredama)”. [Prijevod Muhammeda Pandže i Džemauddina Čauševića]

Açıkça görüleceği üzere, Yüce Allah, Yahudilerden kesin bir söz aldığını ifade etmektedir. Bunun anlamı şudur: Yahudiler, Allah'a açık bir şekilde söz vermişlerdir. Eğer söz vermemiş olsalardı, Yüce Allah, 'onlardan kesin söz almıştık' demezdi. Böyle bir durum, -haşa- Yüce Allah'ı yalancı konumuna düşürür. Yahudilerin, sözlerinden dönmeleri, Kur'an'ın, “Ancak siz *bunun ardından yine sözünüzden dönmüştünüz*. Allah'ın size lütfu ve sevgisi olmasaydı, (bu davranışınızdan dolayı) hüsrana uğrayanlardan olurdunuz.”¹⁴ ayetinde açıkça ifade ettiği gibi, ancak anlaşmadan sonra gerçekleşmiştir. en-Nisâ suresinin 46. ayeti, *'Aseynâ* kelimesinin anlamının 'isyan etmek' değil de 'itaat etmek, yani Allah'ın ayetlerini uygulamak' olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak, çeviriler, burada da anlamı yakalayamamışlardır:

-“İma jevreja koji izvrću smisao riječima i govore uvijajući jezicima svojim i huleći pravu vjeru: ”Čujemo, ali se ne pokoravamo!” i ”Čuj, ne čuli te!” i ”Râ'inâ” A da oni kažu: ”*Čujemo i pokoravamo se!*” I ”Čuj!” i ”Pogledaj na nas!” -bilo bi za njih bolje i ispravnije; ali, Allah je njih zbog nevjerovanja njihova prokleo, jer maloko od njih vjeruje.“ [Prijevodi Besima Korkuta]

-“Među Židovima ima ih koji premještaju riječi s njihovih mjesta) i govore: „Čuli smo i usprotivili smo se,, i ,,čuj _ne čuo,, i (govore): ,, Pazi nas,, savijajući jezike i napadajući (grdnjama) vjeru. Da su oni rekli: „**Čuli smo i pokorili smo se;** čuj i pogleda nas“, (to) bi im bilo mnogo bolje i ispravnije, ali ih je Bog prokleo zbog njihova nevjerstva i (samo) će mali broj (njih) vjerovati.“ [Prijevod Muhammeda Pandže i Džemauddina Čauševića]

Kur'an çevirilerinde başarılı olunmamasının diğer önemli bir nedeni de onun sözlü bir metin olduğunun göz ardı edilmesidir. Oysa onun sözlü bir metin olma özelliği gerçekten de doğru anlaşılması bakımından kesinlikle göz önünde bulun-

14 2el-Bakara, 63-64.

durulması gereken bir husustur. Bu özelliği genelde dikkate alınmadığı içindir ki, ayetler arasındaki bağlantılar başarılı bir biçimde kurulamamaktadır.

Şu halde başarılı bir Kur'an çevirisi, onun bu sözlü metin olma özelliğini göz önünde bulundurmak suretiyle, kapalılıkları gidermek üzere tarihi arka plana inmek, orada olayları sanki yaşıyormuşçasına belirlemeye çalışmak ve sonuçta gerekirse yeni bir metin inşa etmekle mümkün olur. Eğer ayetlerin inişine neden olan tarihi arka plan belirlenmeyecek, yani tarihi bağlam kurulamayacak olursa, salt Arapça bilgisi ile inen ayetleri doğru anlayabilmek asla söz konusu olamaz. Nitekim bağlam belirlenemediği için birçok ayeti kerime, aşağıda örnekleyeceğimiz üzere, yanlış anlaşılmıştır. Mantık ve Dil Felsefesi konularında yaptığı çalışmalarla günümüz felsefesine çok büyük katkılarda bulunmuş olan Avusturyalı büyük düşünür Ludwig Wittgenstein "Anlam bağlamdır" derken bu gerçeğe işaret etmektedir. İlk olarak Al-i İmrân suresin 72-74. ayetleri üzerinde durmak istiyoruz. Bu ayetler, müfessirlerce söz konusu surenin anlaşılması en zor ayetleri olarak nitelendirilmişlerdir. Bu güçlüğü, çevirilere de yansımaları son derece doğaldır. Bu ayetlerle ilgili olarak samimi kanaatimizi belirtmek gerekirse, müfessirler, onları anlaşılır hale getirmek şöyle dursun, yaptıkları birbirleriyle çelişkili açıklamalarla hepten anlaşılabilir kılmışlardır. Bir açıklamaya göre, ayette geçen sözler, Allah'a ait olurken, diğer bir açıklamaya göre Yahudiler'e ait olabilmektedir. Sonuçta tefsirlerde yer alan açıklamalardan, hangisi seçilirse seçilsin, ayetin anlamının açıklığa kavuşturulması asla söz konusu olamamaktadır. Bu ayetleri çevirdiğim sırada, onları anlamak için harcadığım zihin çabasını bir ben bilirim. Görüşler arasından tutarlı olanı bulmak.... Böyle bir şey söz konusu olamıyor ki... Konuyla ilgili hemen bütün görüşler çelişkiden hali değildir ki... Kısacası, bu ayetlerle ilgili olarak bir çözüme ulaşabilmek için, gece gündüz demeden yaklaşık bir hafta sürekli bir biçimde onlar üzerinde düşünüp durmuştum. Sonunda kurguyu kurabildiğimi düşünüyorum. Bu ayetlerin kolay bir biçimde anlaşılmasının önünde en önemli engel, Kur'an'ın sözlü bir metin olduğu özelliğini göz ardı etmektir. Bu yüzden, ayetlerin gerisinde yatan arka plana nüfuz ederek, nüzul ortamına girip bizzat olayları yaşamadan onları anlamak asla mümkün değildir. O halde ayetleri anlaşılır kılmak için, nüzul ortamı ile ilgili tutarlı bir kurgu kurmak gerekir. Ayetler üzerinde derin bir biçimde düşünüldüğünde söz konusu kurguyu kurmak pek o kadar güç olmasa gerektir. Kurgu, bize göre şöyledir: Yahudiler, Kur'an karşısında konumlarını belirlemek için bir araya gelmişlerdir. İçlerinden bir grup, takiyye yapılması, yani inanır gibi davranmakla, Müslümanların bile dinlerinden dönmelerinin mümkün olabileceği görüşünü savunurlarken, daha radikal olan bir grup ise bu yaklaşıma karşı çıkmakta ve böyle bir yaklaşımın kendilerini toplum nazarında zor bir duruma sokacağını savunmaktadırlar. Aslında, Kur'an döneminde yaşananlar, günümüzde yaşananlar için de canlı ve ibret verici bir örnek değil midir? Olaya bu kurgu doğrultusunda bakıldığında tüm ayetler birden anlaşılır hale gelmektedir. Aslında çevirmene düşen de geçmiş ile günümüz anlam köprüleri kurmak değil midir? Şimdi, söz konusu ayetlerin çevirisini, böyle bir anlam köprüsü kurmadan sunan, yine yeni sayılabilecek bir başka çeviriden sunalım:

-“Ehl-i kitaptan bir gûruh birbirlerine, şöyle dediler: “Şu Müslümanlara indirilen Kitaba günün başlangıcında (zahire) iman edin, sonunda da inkar edin, olur ki onlar da şüpheye düşüp dinlerinden dönerler. Ve bir de kendi dininize tabi olandan başkasına sakın ha güvenmeyin!” Ey Resûlüm. De ki: Doğru yol, Allah’ın yoludur” Yine onlar kendi aralarında, “Size verilen vahyin, başkalarına da verildiğine veya Rabbinizin huzurunda Müslümanların karşı delil getirip sizi mağlup edeceklerine inanmayın” derler. De ki: “Lütuf Allah’ın elindedir, dilediğine ihsan eder. Allah’ın lütfu boldur, her şeyi hakkıyla bilir. Rahmetini, nübüvvetini dilediği kuluna has kılar... Allah büyük lütuf ve inayet sahibidir.” [3Al-i İmrân, 72-74; Suat Yıldırım]

Söz konusu ayetler, bir komisyon tarafından gerçekleştirilen bir mealde ise şu şekilde çevrilmişlerdir:

-“Ehl-i Kitaptan bir grup, şöyle dedi: “Müminlere indirilmiş olana sabahleyin (görünüşte) inanıp akşamleyin inkâr edin. Belki onlar (böylece dinlerinden) dönerler. Sizin dininize uyanlardan başka hiçbir kimseye inanmayın.” (Resûlüm!) De ki: Doğru yol ancak Allah’ın yoludur. Yine (onlar, kendi aralarında söyle dediler:) “Size verilenin benzerinin başka herhangi ibir kimseye verildiğine, yahut Rabbinizin huzurunda onların size karşı deliller getireceklerine de (inanmayın).” De ki: Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah’ın rahmeti genişdir ve O her şeyi hakkıyla bilir...”

Komisyon, ayetleri bu şekilde çevirdikten sonra, 73. ayet-i kerime ile ilgili şu açıklamayı yaparlar: “Müfessir Râzî’nin Kur’ân’da anlaşılması en müşkil ayetlerden bir olduğunu belirttiği bu ayetin “en yü’tâ...” ile başlayan kısmı şöyle de anlaşılmalıdır: “Ey ehl-i kitap! Bir kimseye (Hz. Muhammed’e) size verilenin benzeri verilir diye mi (böyle) karşı çıkıyorsunuz? Yahut onlar (Müslümanlar) Rabbinizin huzurunda aleyhinize delil getirecek diye mi (böyle davranıyorsunuz)?”

Şimdi bu ayet ile ilgili olarak başarısız gördüğüm Boşnakça çevirileri sunalım:

-72. Jedan dio sljedbenika Knjige govori: “Vjerujte ono što je objavljeno vjernicima (muslimanima) na početku dana, a proričite pri kraju dana! Možda će se oni povratiti (od onoga što vjeruju).” 73. (Nevjernici govore): „I vjerujte samo onome koji slijedi vašu vjeru, Rec (Muhammede): „Božja uputa je prava uputa, (zar) da se nekome dadnu znakovi kao što su vama dati ili (zar) da oni uzmu (svoje dokaze) kao opravdanje protiv vas kod vašega Gospodara? Rec (Muhammede): „Blagodat je uistinu u Božjoj ruci (moći). Daje je kome hoće. Bog je sve obuhvatan (dobrotom) i zna. 74. (Naračito) Svojom milošću odabire koga hoće. On je veliki dobročinitelj. [*Prijevod Muhammeda Pandže i Džemauddina Čauševića*]

-72. Neki sljedbenici Knjigegovore: ”Pokažite da ivi vjerujete u ono što se objavljuje vjernicima, i to na početku dana, a pri kraju dana to porcite ne bili i oni svoju vjeru napustili. 73. I nemojte priznati nikom, osim istovjernicima vašim, da

i nekom drugom može biti dato nešto slično onome što je vama dato, ili da će vas oni pred Gospodarom vašim pobijediti. ”Reci:”Pravo uputstvo je jedino Allahovo uputstvo!” -Reci:” Blagodat je samo u Allahovoj ruci, On je daruje kome hoće.”-A Allah je neizmajerno dobar i zna sve; 74. On Svojom milošću naročito daruje onoga koga hoće. -A Allahova blagodat je velika! [*Prijevodı Besima Korkuta*]

Dikkat edilirse, bu çevirilerde Allah’a ait sözlerin kolaylıkla Yahudiler’e isnat edildiğini görürüz. Bütün bunların nedeni, kurgunun düzgün kurulamamasıdır. Şimdi söz konusu ayetleri, üslup özelliğini göz önünde bulundurarak Türkçeleştiriyoruz:

“Kitap ehlinde bir gurup (diğer bir guruba): “İnananlara indirilene, günün başında inanalım, sonunda da inkar edelim ki, onlar da (inançlarından) dönsünler “(derlerken), (diğer bir gurup da onlara): “Dinimize uyanlardan başkasına asla inanmayalım; aksi halde onlar (bu tür davranışlarımızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhimize delil olarak kullanırlar“ demektedirler. De ki: “ Doğru yol, Allah’ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir.” Yine de ki: “Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütufu) çok geniş olan, çok bilendir. O, sevgi ve rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir.”

Öyle sanıyoruz ki, çeviri, kurgu ile birlikte üslup özelliği dikkat alındığında, daha anlamlı bir hale gelmektedir. Daha da önemlisi Allah’ın sözleri Yahudilere isnat edilmemiş olmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, şu ana kadarki yapılmış olan çevirilerde, gerek kurgu gerekse üslup bakımından ayeti bizim çevirdiğimiz gibi çeviren olmamıştır.

Bağlaman doğru kurulamadığı ve bu yüzden de yanlış anlaşılmaya devam edildiği ayetlere örnek olarak el-A’raf suresinin 31-32. ayetlerini sunalım. Genelde mütercimler, ayetleri bağlamı dikkate almadan şu şekilde çevirmektedirler:

“31. Ey Ademoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyin). Yiğin için fakat israf etmeyin. Çünkü o, israf edenleri sevmez. 32. De ki: “Allah’ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?” De ki: “Bunlar, dünya hayatında müminler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz.” [*DİB çevirisi*]

Bağlamı dikkate alarak söz konusu ayeti şu şekilde çevirebiliriz:

“31-32. Ey Ademoğulları! İbadet etmek üzere (Kabe’ye) her girişinizde, [oraya çıplak olarak girmeyin], elbiselerinizi giyin; yiyeceklerinizi yiğin ve içeceklerinizi de için; ama sakın [Allah’ın size helal kıldığı yiyecekleri yasaklama konusunda] aşırılığa kaçmayın; çünkü O, aşırılığa kaçanları sevmez. O halde de ki: “Allah’ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir?” De ki: “Onlar, dünya hayatında, (hem inananlar hem de inanmayanlar), kıyamet gününde ise sadece inananlar içindir. İşte Biz, bilen bir halk için ayetlerimizi ayırtılı bir biçimde böylece açıklıyoruz.”

Şimdi başarısız bulduğumuz Boşnakça çevirileri sunalım:

-31. O sinovi Ademovi, uzmite vaše ukrase (lijepa odijela) pri svakoj molitvi; jedite i pijte a ne rasipajte! Zaista On ne voli rasipnike. 32. Reci: „Tko je zabranio Božje ukrase) koje je izvadio Svojim robovima i (tko je zabranio) ljepu hranu? „) Reci „To će (biti) naročito na Sudjem danu za one koji vjeruju na ovom svijetu „. Tako Mi izlažemo znakove ljudima koji znaju.) [*Prijevod Muhammeda Pandže i Džemmauddina Čauševića*]

31. O sinovi Ademovi, lijepo se obucite kad hoćete molitvu obaviti! I jedite i pijte, samo ne pretjerujte; On ne voli one koji pretjeruju. 32. Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, na onome svijetu su samo za njih." Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju. [*Prijevod Besima Korkuta*]

Bağlam dikkat alınmadığında, haşa, Hz. Peygamberi müşrik konumuna bile düşürme olasılığı olduğunu gösteren son bir örnek daha sunmak istiyoruz. Öncelikle söz konusu ayetleri kendi çevirimizden sunuyorum:

-9-14. "Sen, bir kulu, namaz kılarken engelleyen kimse hakkında ne diyeceksin? Şimdi söyle bana, o [engellenen] doğru yolda ise ve (insanlara) Allah bilincine varmayı anlatıyorsa; buna karşılık o (engelleyen) ise (gerçeği) yalanlıyor ve (ondan) yüz çeviriyorsa, (bu durumda haklı olan kimdir? Engelleyen mi yoksa engellenen mi?) Söyle bakalım görüşün nedir? O (engelleyen), Bizim (kendisini) gördüğümüzü bilmiyor mu?"

Suat Yıldırım Hocamız ayetleri şöyle çevirmektedir:

9: Baksana şu namaz kılan, o mükemmel kulu engelleyen

10: kimseye

11: Ne dersin, o hidâyette olsa ve Allah'ı sayıp O'na karşı

12: gelmemeyi tavsiye etse, ne iyi olurdu!

13: Ne dersin, o kul, dini yalan saysa ve haktan yüz çevirse iyi mi olurdu?

14: O bilmiyor mu ki Allah, olan biten her şeyi görür?

Bu çeviriden Hz. Muhammed'in hidayette olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şeyler Besim Korkut'un çevirisi için de geçerlidir:

9: Vidje li ti onoga koji brani

10: robu da molitvu obavi?

11: Reci mi ako on misli da je na Pravome putu,

12: ili ako traži da se kumirima moli,

13: reci mi, ako on poriče i glavu okreće-

14: zar on ne zna daAllah sve vidi?

Bilindiği gibi, Kur’ân-ı Kerim’deki ayetlerin bugünkü şekliyle numaralandırılması sonraki dönemlere aittir. Ayetleri, ayet numaralarını göz önünde bulundurarak çevirmek, gerek Türkçe’nin söz diziminden gerekse Kur’ân sözlü bir metin olmasından ötürü, bazen anlamın kaybolmasına ve hatta yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Bu yüzden biz, çeviride, ayetlerin numaralandırmasını, anlama zarar vereceği durumlarda dikkate almamaya özen gösterdik. Önemli olan, ayetlerin anlamını doğru ve bir bütünlük içinde sunmaktır. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz örnekler bu konuda ne denli haklı olduğumuzu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Burada bir gerçeği vurgulamak çok büyük bir önem arz eder: *Her çeviri bir yorumdur. Sonuçta çevirinin bir yorum olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.* Şu halde çevirmen, işlevselci yaklaşımdan söz ederken gördüğümüz üzere, okurunu Kur’ân’ın gerçek dünyasına götürecek köprüler kurmak durumunda değil midir? Bu bakımdan Kur’ân’a ulaşmak için metin inşa etmekten korkmamak büyük bir önem taşır. *Dikkat edilmesi gereken sadece ve sadece yapılan çevirilerin bir yorum olduğunu unutmamak ve dolayısıyla yorumları asla kutsamamaktır.* İşlevselci yaklaşımın, çevirmene sorumluluğunu taşımak koşuluyla büyük özgürlükler tanınması asla bir rastlantı değildir. Ancak bu çevirmen, gizli biri de olmamalıdır. Okur, onun konuyla ilgili derinliğini ve düzeyini bilmek durumundadır. Çünkü tehlikeli akarsular üzerinden onun kuracağı anlam köprüleri sayesinde geçecektir. Şu halde ona güvenmesi gerekir. Güven uyandırmanın koşulu da bellidir: *İlimde derinleşmek ve takva boyutuna erişmek...*

Kaynakça

- Aliye Abdurrahman, *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2002.
- Emin el-Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- F. Betül Çipiloğlu, *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2003.
- Hatice Korkmaz, *Vahiy Geleneğinde ŞHD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2003.
- İbrahim, Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, Kâhire 1992.
- Muhammed es-Seyyid Ali Belâsî, "Arap Dili Semantiği", çev.: Celalettin Divlekçi, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1997, sayı: 4.
- Muhammed Tasa, *Kur'an'da Cümle Yapısı* (Doktora tezi), Ankara 2002.
- Muhammet Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tablili*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2006.
- Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Y. Lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2007.
- Mutlu Türkmen, *Kur'an-ı Kerim ve Kitâb- Mukaddeste BRK, SBH ve KDS Köklerinin Semantik İncelemesi*, (Doktora tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2007.
- Nermin Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Doktora t.), Ankara Ü. SBE, Ankara 2004.
- Ömer Müftüoğlu, *Eski Ahid Ahit ve Kur'an'da VSY Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Doktora tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2004.
- Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Meal), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.



The Cross versus the Crescent: Aspects of Religion in Modern Greek Politics and Ideology (1821-1923)

Spyridon G. PLOUMIDIS

Dr., University of Athens

Summary

Modern Greece is a case par excellence, wherein religion played (and still plays) a major role in identity formation and state building. The aim of my paper is to examine aspects of religion within the realm of a. Modern Greek national identity and ideology; and b. irredentist politics in the Greek 'long nineteenth century' (1821-1923). The identification of national identity with religion was officialised upon the breaking out of the Revolution of 1821: in revolutionary legal documents Greekness was identified with Orthodoxy. In 1833, the Orthodox Church of Greece was unilaterally declared administratively independent (autocephalous) from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, and thus was turned into an instrument of nation-building and identity formation in the hands of the civil authorities. Religious holy days, such as the Annunciation Day, the Dormition Day and the Three Hierarchs' Day, took on a secular meaning and were re-

deployed as national holidays. At the same time, the Greek nation-state identified the Orthodox populations of the Ottoman Empire (both in its European and its Minor Asiatic provinces) as Greek irredenta. The identification of Orthodoxy with Hellenism in the Balkans was irrevocably shuttered by the Bulgarian Schism of 1872. The Greco-Bulgarian ecclesiastical Schism represented the recognition of a major shift in the nature of Church affiliation, with national secular identity gaining the upper hand against the religious identity of the Rum millet. The upheaval of the Bulgarian Schism had a direct effect on the discourse of Greek irredentism, which became more exclusive. In the Russo-Turkish War of 1877-78, the attention of the Athenian press focused almost exclusively on the 'Christian Greeks', since the affairs of Hellenism were separated from those of 'Slavism'. In the early twentieth century, the identification of Greekdom with Orthodoxy still applied to the eastern shore of the Aegean. In the discourse of Greek foreign policies, the Orthodox populations of Asia Minor irrespective of their ethnic origin, language (a major part of the Greek Orthodox in Asia Minor were Turkish-, Armenian- and Arabic-speakers) or ecclesiastical affiliation (i.e. whether they belonged to the Orthodox Patriarchate of Constantinople or the Patriarchate of Antioch) were identified with 'Asiatic Hellenism'.

In fact, religion was germane to Greek foreign policies and propaganda. Appeals to the solidarity of the Christian Powers of Europe dated back to the National Revolution. Greek revolutionaries represented their Struggle of Independence as a holy war of the Cross versus the Crescent. In this religious struggle, ethnic identities were blurred. Every Muslim irrespective of his ethnic background was identified as a 'Turk' and a national enemy of the Greek insurgents. After the accomplishment of independence (1830), the appeals to Christian solidarity continued to be a prime tool of Greek diplomacy. The appeals to the Christian philanthropy of Europe along with the identification of the Orthodox subjects of the Sultan with Greek irredenta peaked during the Crimean War (1853-56) and the Cretan Revolution of 1866-69; the Greek press pleaded the 'Christian' Powers of Europe –especially to 'fellow-Orthodox' Russia– to succour the revolutionaries so as to prevent a new victory of the Crescent upon the Cross and a massive slaughter of 'Christians'.

Along the same lines roughly forty years later, the Balkan Alliance of 1912 between the three Christian Balkan nations was built upon

a clearly crusadal discourse. In the discourse of the Balkan nationalisms, the war in the Balkans was not only a big step towards 'national unity', but also a religious war, a 'common struggle of all the Balkan peoples for the redemption of Christians that were suffering under the Ottoman yoke'; alias a modern 'Crusade' for the final expulsion of Islam from Europe. The crusadal discourse was not, by any means, limited to Balkan irredentists, but also permeated the Western narrative on the Eastern Question. For instance, the French historian Édouard Driault (an authority on this issue) understood the Eastern Question, 'in its widest sense', within the context of 'the history of the relations of Islamism with the Christian world' and more particularly in the sense of 'the advance of Christian Europe against Islam', which eventually brought about 'the ruin of the political might of Islam'. For that matter, in 1912 Driault identified the First Balkan War as a 'Crusade in the Twentieth century', a 'gigantic crusade, compared to which the medieval ones were really a joke'; the war accordingly was a 'new Crusade of the Cross against the Crescent, victorious this time' (unlike its medieval predecessors, which eventually failed to free Jerusalem), wherein 'all the Christians of the Balkans stood up and faced the Sultan of the Turks'. A major change in the discourse of Greek irredentist nationalism and propaganda, and a radical turn from a religious to a secular political context occurred in the aftermath of the First World War. In 1918-20, Greek diplomacy under Venizelos (an astute diplomat and master of Realpolitik) was obliged to act in concert with a European liberal frame of thinking that was formulated collectively by the victorious Entente Powers. The demise of tsarist Russia (the principal defender of the Orthodox in the Balkans) and the reshaping of the world by the Western Powers in 1919-20 brought about a significant secularization and liberalization of international politics in South-Eastern Europe and the Near East.

Haç Hilal'e Karşı: Çağdaş Yunan Siyaseti ve İdeoloji de Dini Unsurlar (1821-1923)

Özet

Çağdaş Yunanistan dinin kimliğinin oluşturulmasında ve devletin yapılandırılmasında önemli rolü olan (ve olmaya devam eden) mükemmel bir örnektir. Bildirimin amacı a. Çağdaş Yunan ulusal kimlik ve ideoloji, ve b. Yunan 'uzun on dokuzuncu yüzyılda' irredentist siyaset açısından din alemin yönlerinin incelenmesidir (1821-1923). Ulusal kimliğin din ile tespiti 1821 tarihli Devrimin ortaya çıkması ile resmileştirilmiştir: devrimci yasal belgelerde Yunanlık Ortodoksluğu ile özdeşleştirildi. 1833 de Yunanistan Ortodoks Kilisesi tek taraflı olarak Konstantinopolis Ekümenik Patrikliği'nden idari olarak bağımsız (müstakil) ilan edildi ve böylece sivil yetkililerin elinde ulus-inşası ve kimlik oluşumunun aracı haline getirilmiştir. Meryemana Yortusu, Uykuya dalış Günü ve Üç Baş Piskopos Günü gibi kutsal dini günleri laik anlam kazandı ve yeniden ulusal tatil günleri olarak ilan edildi. Aynı zamanda Yunan ulus-devlet Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks nüfusları (hem

Avrupa'da hem Küçük Asya illerinde) Yunan irredentası olarak kimliklendirdi. Balkanlarda Ortodoksluğun Helenizm ile kimliklendirilmesi üzerine 1872 de Bulgar Hizipleşme ile geri dönülmez şekilde kepenkleri indirilmiştir. Yunan-Bulgar kilise hizipleşmesi ulusal laik kimliğin Rum milletinin dini kimliğe karşı galip gelmesi ile Kilise ilişkilerinin mahiyetindeki önemli kaymanın tanımlanmasını temsil ediyordu. Bulgar hiziplerin ayaklanmasının daha özel hale gelen Yunan irredentizm söylemlerine doğrudan etkiliydi. 1877-78 tarihli Rus-Türk Savaşında 'Slavizm' den ayrılmış olan Helenizm işleri nedeniyle Atina'daki basın neredeyse tamamen 'Hristiyan Yunanlara' odaklanmış bulunmaktaydı. Yirminci yüzyılın erken dönemlerinde Ege denizinin doğu kıyısında Yunanlık halen Ortodoksluk ile tanımlanıyordu. Yunan dış politikaları ile ilgili söylemlerde etnik kökenine, dile (Anadolu'daki Yunan Ortodoksların önemli bir bölümü Türkçe, Ermenice ve Arapça konuşuyorlardı) veya kilise ile ilişkilendirmeye (örneğin Konstantinopolis Ortodoks Patrikhanesi veya Antakya Patrikliği ile ilişkili) bakılmaksızın Küçük Asya'daki Ortodoks nüfuslar 'Asyalı Helenizm' ile ilişkilendiriliyorlardı.

Aslında din Yunan dış politikası ve propagandası ile ilgiliydi. Avrupa'daki Hristiyan Güçlerin dayanışmasına yapılan çağrılar Ulusal Devrim'e kadar uzanıyordu. Yunan devrimcileri Bağımsızlık Mücadelelerini Hilal'e karşı Haç şeklinde kutsal savaş olarak takdim ediyorlardı. Bu dini mücadelede etnik kimliklerin netliği kaybolabilir. Her Müslüman etnik kökenine bakılmaksızın 'Türk' ve Yunan asilerin ulusal düşmanı olarak tanımlanıyordu. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra (1830) Hristiyan dayanışma için yapılan çağrılar Yunan diplomasisinin başlıca aracı olmaya devam etti. Avrupa'da Hristiyan yardımı için yapılan çağrılar ve Yunan irredentanın Sultanın Ortodoks halkı olarak tanımlanması Kırım Savaşı (1853-1856) ve 1866-69 Girit Devrimi sırasında zirve yaptı; Yunan basını Avrupa'daki 'Hristiyan' Güçlere – özellikle 'dost-Ortodoks Rusya'ya – Hilal'in Haç üzerine yeni bir zaferin engellenmesi ve 'Hristiyanların' büyük çapta katledilmesinin engellenmesi için devrimcilere yardım etmeleri konusunda yalvardılar.

Yaklaşık kırk yıl sonra 1912 tarihli ve üç Hristiyan Balkan ulusu arasında yapılan Balkan İttifakı da aynı doğrultuda açık bir şekilde Haçlı söylem üzerine yapılandırılmıştır. Balkan milliyetçilik söylemlerinde Balkanlardaki savaş sadece 'ulusal birliğe' doğru atılan büyük bir adım olmayıp aynı zamanda Osmanlı boyunduruğu altında ezilen Hristiyanların kurtuluşu için Balkan halkların 'ortak

mücadelesi' olan din savaşı niteliğindeki İslam'ı Avrupa'dan çıkarmak için atılan nihai çağdaş 'haçlı sefer' idi. Haçlı söylem sadece Balkan irredentistleri ile sınırlı kalmayıp Doğu Sorunu ile ilgili Batılı anlatıya da nüfuz etmiştir. Örneğin Fransız tarihçi Édouard Driault (bu konuda otorite olan) Doğu Sorununa 'en geniş anlamda' 'İslam'ın Hristiyan dünyası ile olan ilişkilerin tarihi' kapsamında ve özellikle 'İslam'ın siyasi kudretini zamanla harabeye çeviren' 'Hristiyan Avrupa'nın İslam'a karşı ilerlemesi' şeklinde anlam veriyordu. Bu konu ile ilgili olarak 1912 yılında Driault Birinci Balkan Harbini 'Yirminci yüzyılın Haçlı Seferi', orta çağda gerçekleştirilen haçlı seferlerin yanında şaka gibi kalan devasa bir haçlı sefer olarak tanımlıyordu ve dolayısıyla savaş da 'Haç'ın Hilal'e karşı yürüttüğü ve bu sefer muzaffer olan yeni Haçlı Sefer idi (Orta Çağda yapılan ve zamanla Kudüs'ü özgür kılamayan öncekilerin aksine) ve Balkan'lardaki tüm Hristiyanlar ayaklanarak Türk'lerin Sultanına karşı koydular. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yunan irredentist milliyetçilikte ve propagandada önemli bir değişiklik ve dini siyasi içeriğin laik içerikle ikame edilmesi gibi radikal bir dönüş gerçekleşti. 1918-20 yıllarında Venizelos (zeki bir diplomat ve Realpolitik ustası) tarafından yürütülen Yunan diplomasi muzaffer İtilaf Devletleri tarafından topluca formüle edilen liberal Avrupalı düşünce çerçevesi ile uyumlu hareket etmek zorunda kalmıştı. Çarlık Rusya'nın bitmesi (Balkanlar'da Ortodoksların başlıca savunucusu) ve 1919-20 tarihinde Batı Güçlerinin dünyayı yeniden şekillendirilmesi ile Güney-Doğu Avrupa ve Yakın Doğu'da önemli sekülerleşme ve uluslararası politikaların liberalizasyonunu beraberinde getirdi.

Religion and nationalism

The link between religion and nationalism is certainly a multidimensional and dynamic one. Although nationalism appeals to people more in terms of their rights and secular identities rather than in terms of their faith and shared beliefs, religion provided essential bonds of sentiments and organization to modern nations and nation-states.¹ Eric Hobsbawm notes that the link between religion and nationalism can be very close; in fact, the relation seems to grow closer where nationalism becomes a mass force than in its phase as a minority ideology and activists' movement. For religion is an ancient and well-tried primordial method of establishing communion and brotherhood between people.² Certainly, modern nations are *not* exclusively defined by religion (with the exception of Judaism), and the relationship between religion and national identification remains complex and resists simple generalization. However, religion undoubtedly is a powerful cement for the construction of national identities and a forcible tool for the attainment of exclusiveness and loyalty. Elie Kedourie's view is more germane to this issue: religion is a particular aspect of a group's culture that nationalism may choose to emphasise as the paramount attribute of national consciousness. 'Nationalists can thereby utilise the powerful and tenacious loyalties which the faith, held in common for centuries, creates. These loyalties can be utilised to mobilise the group against its enemies even when they are not spoken of.'³ Hobsbawm points to Catholic Ireland and Poland as examples of a closer link between religion and national consciousness.⁴ In my opinion, Greece is as another case, wherein religion played (and still plays) a major role in identity formation and state building. The aim of this paper is to examine aspects of religion within the realm of a. Modern Greek national ideology; and b. irredentist politics in the Greek 'long nineteenth century' (1821-1923).

The close correlation between religion and identity in the modern Balkans can be interpreted as a legacy of the Eastern Roman (i.e. Byzantine) Empire and the Ottoman millet system. The Orthodox Church in Southeastern Europe was widely perceived as the historic repository and/or the hallmark of nationhood, national values, and, quite often, as the saviour of a nation's very existence.⁵ In

1 John Breuilly, *Nationalism and the State* (New York: St. Martin's Press, 1982), p. 48-49.

2 E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1992]), p. 67-68.

3 Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1993), p. 67, 71.

4 Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, 124. In addition to Irish and Polish nationalism, the historian of nationalism Hedva Ben-Israel ('The role of religion in nationalism: some comparative remarks on Irish nationalism and on Zionism', in H. Ben-Israel et al. (eds.), *Religion, Ideology and Nationalism in Europe and America* [Jerusalem: Historical Society of Israel and the Zalman Shazar Center for Jewish History, 1986] p. 331, 337.) brings forward Zionism as another typical case of the religion-nationalism nexus: 'The Jewish national consciousness, unlike almost all others, was rooted in one specific religion without which nationalism would have no meaning'.

5 Michael Radu, 'The burden of Eastern Orthodoxy', *Orbis* 42/2 (1998), p. 285, cited in Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 6.

the long course of the Ottoman history, the lines between religion and nationality became blurred and equated. This is especially true for Greece (a nation-state that seceded from the Ottoman Empire), where Orthodox religion, ethnicity and citizenship are seen as identical.⁶ The alternative use of the terms *genos* (a word closer in meaning to the Arab-Ottoman millet notion) and *ethnos* (an equivalent to the modern sense of nationality) for the expression of the concept of nation in modern Greek is another proof of this religiopolitical equation.⁷ This age-long legacy of the millet system and the subsequent equation of ethnicity/nationality with religion is also most apparent in the identification, in the public discourse of the Balkan Christians, of Balkan Muslims as 'Turks' irrespective of their ethnic (Turkish, Albanian, Slavic or other) origin.⁸ Anyhow, the advent of the nationalist ideology was detrimental to the position of religion in society and politics. In Eastern Europe, the era of nationalism meant the demise of the (in Paschalis M. Kitromilides' terms) Orthodox Commonwealth, which transcended linguistic barriers and cultural borders and made coexistence between Eastern European Orthodox ethnicities (Greeks, Serbs, Bulgarians, Romanians, Russians, etc.) possible in the post-Byzantine period; in the course of the nineteenth century, the Orthodox Commonwealth was fragmented into individual national communities. For one thing, the logic of nationalism is intrinsically exclusive and parochial, and thus stands in diametrical opposition to the moral universalism of Orthodoxy.⁹

The Greek War of Independence

For that matter, the Serbian and the Greek Wars of Independence produced a clash between the ecumenicity and the transcendental values of Eastern Christianity and the parochialism of nationalism.¹⁰ This clash did not bring about the demise but a transformation and a new use of religion. In particular, Orthodox religion was a basic analytical category of Greek nationalism and national identity. From the outbreak of hostilities in 1821 the influence of the Church among the insurgents and its capacity to lead them against a Muslim adversary became

6 Peter F. Sugar, 'External and domestic roots of Eastern European nationalisms', in P. Sugar and Ivo J. Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe* (Seattle and London: University of Washington Press, 1973 [1969]), p. 32-3; Hugh Poulton, 'Islam, ethnicity and state in the contemporary Balkans', in H. Poulton and Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State* (London: Hurst, 1997), p. 14.

7 Stephen G. Xydis, 'Modern Greek nationalism', in P. Sugar and I. Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, p. 208-9.

8 Poulton, 'Islam, ethnicity and state', p. 19.

9 Paschalis M. Kitromilides, 'From Orthodox Commonwealth to national communities: Greek-Russian intellectual and ecclesiastical ties in the Ottoman era', essay no. VI in P. Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe* (Aldershot, Hampshire and Burlington: Ashgate, 2007), p. 4-5, p. 14, 18.

10 Paschalis M. Kitromilides, 'The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism', in Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5 (*Eastern Christianity*) (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 229.

obvious.¹¹ The statute of the Peloponnesian Senate (one of the first three polities of the Greek insurgents), drafted on 1 December 1821, declared that: 'Because of the extreme contempt that the Ottoman Administration showed toward Christian religion, by means of demolishing and desecrating holy churches upon the tiniest suspicion [for an insurrection], the Greeks were forced to take up arms in order to defend their religion and mere existence, which the Ottoman administration strove to annihilate'.¹² The Greek National Revolution was nonetheless a holy war. In this struggle of the Cross versus the Crescent, ethnic identities were blurred. Every Muslim irrespective of his ethnic background was identified as a 'Turk' and a national enemy of the Greek insurgents. The first Greek contingent to engage in battle with the 'Turks' was the 'Sacred Battalion' of voluntaries in Moldova. The oath of the members of the 'Sacred Battalion' touched more on a Holy War than on a nationalist rivalry. The Greek voluntaries swore to fight for 'freedom of the Fatherland' and to shed their blood for the purpose of bringing victory upon 'the enemy of the religion', and avowed to die 'as martyrs of Jesus Christ'.¹³ Along the same lines, in revolutionary legal documents Greekness was identified with Orthodoxy. For instance, in the Legal Provisions for Eastern Greece (one of first corpi of administrative law of revolutionary Greece), drafted in November 1821, granted Greek citizenship to 'all inhabitants of [revolutionary] Greece who believe in Christ'.¹⁴ These principles of *jus soli* and *jus religionis* were equally applied to all three constitutional charters of the Greek Revolution (those of 1822, 1823 and 1827).¹⁵

In addition to home politics, Orthodox religion promptly found also a principal place in Greek foreign policies and propaganda. Appeals to the Christian feelings and the solidarity of the Christian Powers of Europe was a commonplace in the propaganda of Greek revolutionaries. These appeals to the shared ideals of religious faith were a prime tool of Greek diplomacy, and particularly appeared in the manifestos addressed to Britain, France and Russia.¹⁶ The discourse of the memory and the historiography of the Greek Struggle for Independence went even further, and has overt crusadal dimensions. For instance, Spyridon Trikoupis (an eminent political figure of the Revolution and its major historiographer) identifies the Greek insurrection as a struggle between 'Christianity' and

11 Thanos Veremis, 'From the national state to the stateless nation 1821-1910', in Martin Blinkhorn and Thanos Veremis (eds.), *Modern Greece: Nationalism and Nationality* (Athens: ELIAMEP, 1990), p. 10.

12 Apostolos V. Daskalakis, *Κείμενα – πηγές της ιστορίας της ελληνικής επανάστασης* [Texts and Sources on the History of Greek Revolution], vol. I (Athens: n.e., 1966), p. 174-5.

13 Ibid., p. 107-8.

14 Elpida K. Vogli, «Έλληνες το γένος»: *Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων (1821-1844)* ['Greeks by descent': Citizenship and Identity in the Greek nation-state (1821-1844)] (Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2008), p. 43-50; Dimitris Christopoulos, *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης: Το καθεστώς ιθαγένειας από την ίδρυση του ελληνικού κράτους ως τις αρχές του 21ου αιώνα* [Who is a Greek Citizen? The Citizenship Status from the Establishment of the Greek State to the Early Twenty-First Century] (Athens: Vivliorama, 2012), p. 46-7.

15 Christopoulos, *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης*, p. 48-51.

16 Vogli, «Έλληνες το γένος», p. 58, 62.

'Islamism' with a dual agenda ('for faith and country'). In his narrative, the two warring 'nations', namely 'Greeks' and 'Turks', are alternatively and inexorably 'Christians' and 'Mohammedans'. National liberation went hand-in-hand with the sacred cause of a holy war.¹⁷

Greece in the Crimean War (1853-56) and its aftermath

The attainment of national independence and the process of state-building consolidated the nexus between religion and nationality in Greece. Religion was 'nationalized', and Orthodoxy was interpreted as an extension and an integral part of Greek national identity.¹⁸ The unilateral declaration of the autocephaly of the Orthodox Church of Greece (an essentially caesaropapist act) and its administrative detachment from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in 1833 brought the Church under the aegis of civil authority and turned it into an instrument of nation-building and identity formation. (The autocephaly of the Church of Greece was recognized by the Ecumenical Patriarchate, by means of a Synodal Tome, in 1850.)¹⁹ Religious symbolism was redeployed as part of national symbolism and myths of the nation. In 1838, March 25 (Annunciation Day) was established, by decree of King Otto, as a national Greek holiday (the Day of Independence). In 1842, the Three Hierarchs (i.e. three Holy Fathers of the 4th century AD) were officially pronounced as Protectors of Greek Letters. (Similarly, St Vitus' Day and SS Cyril and Methodius Day were redeployed as national holidays by the Serbs and the Bulgarians respectively.)²⁰ In 1844, article I of the new Greek constitution (conceded by King Otto) declared Orthodoxy as the official state religion, and forbade other creeds from engaging in proselytizing activities.²¹ The celebration of the Dormition of Virgin Mary (August 15) as the Day of the Greek Armed Forces is another pertinent example.²² Orthodox religion became thus a powerful tool for national cohesion and rallying the na-

17 Spyridon Trikoupis, *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασεως* [History of the Greek Revolution] (Athens: n.e., 1888), xv, p. 1-2, 4, 37, 50.

18 Paraskevas Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία: Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το ελληνικό στο βουλγαρικό Σχίσμα* [Nation and Orthodoxy: The Vicissitudes of a Relationship. From the Greek to the Bulgarian Schism] (Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2002), p. 19-20.

19 John Anthony Petropoulos, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece 1833-1843* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968), 181; Paschalis M. Kitromilides, "Imagined Communities" and the origins of the national question in the Balkans', in Blinkhorn and Veremis (eds), *Nationalism and Nationality*, 54-5; Ibidem., "The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism", p. 232, 235-6.

20 Victor Roudometof, *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans* (Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2001), p. 16, 103; Effi Gazi, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών: Μια γενεαλογία του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού»* [The Second Life of the Three Hierarchs: A Genealogy of the 'Greco-Christian Civilization'] (Athens: Nefeli, 2004), p. 86-88.

21 Douglas Dakin, *The Unification of Greece 1770-1923* (London: Ernest Benn, 1972), p. 78.

22 Basilius J. Groen, 'Religion am Balkan: Situation sowie ökumenische und interreligiöse Beziehungen am Beispiel Bulgariens und Griechenlands', in B. Groen and Saskia Löser (eds.), *Der Balkan: Religion, Gesellschaft und Kultur* (Innsbruck and Vienna: Tyrolia Verlag, 2011), p. 43.

tion round irredentist purposes. Greek romantic intellectuals viewed Greece as the inheritor of Byzantium and therefore the legitimate successor to the Ottoman Empire, whenever 'the Sick Man of Europe' would fall apart. This vision (namely, the legitimate interest of Greece in the Orthodox subjects of the Sultan) is insinuated by the terms 'Greco-Christian civilization' or alias 'Greco-Orthodoxy', coined by the historian Spyridon Zambelios in 1852.²³

The identification of Orthodoxy with Greek irredentist nationalism became most obvious during the Crimean War (1853-56). In fact, the outbreak of the Crimean War had a religious connection: the origins of the War were rooted in the controversy between Catholics and Orthodox over the control of the Holy Places in Jerusalem. Moreover, religion played a major role in Russia's entanglements in the Balkans (1806-1914). Like other European monarchs, Orthodox tsars presented themselves to be the defenders of the faith, namely of the twelve million Balkan Orthodox Christians who were subjects of the Sultan. The tsars repeatedly invoked their right to protection of the Balkan Christians by virtue of Article VII of the Treaty of Kuchuk Kainardji of 1774.²⁴ (The subordination of the Russian Orthodox Church to the exigencies of the state dated back to 1667, to the reign of Tsar Peter the Great.)²⁵ The call of Russia for a Holy War against the Porte had a strong echo in the Balkans and Greece. Orthodox Greeks within and across the borders of the Greek state were overwhelmed with bellicose enthusiasm. The conditions for the fulfillment of the Great Idea (*Megali Idea*), i.e. for the expansion of Greece across the territories of the defunct Byzantine Empire, seemed to be most favourable.²⁶ In 1854, cross-class rallies in favour of war were called around the country wherein the slogans 'Byzantine Empire' and 'Greek Empire or Death' held a dominant place. The target group of this irredentist movement were 'the Christians of Turkey' (i.e. irrespective of ethnic background). The identification of Greek *irredenta* with the Orthodox populations of the Ottoman Empire (inclusive of the coreligionist Bulgarians) was most apparent in the discourse of the pro-Russian Athens daily *Elpis*:

So long as the Christian of Turkey sees the fellow Christian of Greece being independent, free and ruled by a European-style law, he cannot resist wishing his own independence, freedom and rule of law. At the same time, as long as the Christian of free Greece sees his fellow Christian of Turkey, with whom he fought side by side in the sacred War of Independence [i.e. of 1821-30], yet from whom he was separated by virtue of the protocols of the European diplomacy, he cannot but wish the liberation of his brother-in-faith. State borders separated the

23 Roudometof, *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy*, 109; Gazi, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών*, p. 63, 77.

24 Barbara Jelavich, *Russia's Balkan entanglements 1806-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 32-41, 115-16.

25 Chris Chulos, 'Russian piety and culture from Peter the Great to 1917', in Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, p. 348-9, 351.

26 Dakin, *The Unification of Greece*, p. 82-6.

Christians of Greece from those of Turkey. However, local borders can only set a space limit, yet not a barrier to common sympathies, to relations, to unbreakable blood bonds as well as to the indescribable divine relationship that is created by the shared identity of religion, language, historical memories and ancestral glory; [...] the national inheritance from our late [Byzantine] emperors includes: Thessaly, Epirus, Macedonia, Thrace and Bulgaria.²⁷

The religious connotations of the Greek involvement in the Crimean War (namely the insurrections of the Greek Orthodox in Epirus, Thessaly and southern Macedonia) are also conspicuous in 'the manifesto of Greek freedom and independence addressed to All the Hellenes and the other Christians of all denominations', drafted by warlords of Epirus (Radovizi of Arta, 25 January 1854). Therein, the new war against the Turks was perceived as both nationalist (a Greco-Turkish conflict) and religious (a 'struggle of the Cross against the Crescent') as well as latently a clash of civilizations (the European versus the Asiatic civilization):

Our noble nation bore upon its neck the barbaric yoke of the barbaric Ottomans for entire four centuries, and up until today was saved from a total annihilation by the intervention of the Holy Provision. [...] Today we are taking up arms for our liberty and independence, and we are taking revenge for the abuse, the humiliations, the tortures and deaths that were committed upon us for the past four centuries. The avenging All Seeing Eye of God can witness that our national honour, our national greatness and the Greek name, which we carry with pride, as well as our duty to rid our glorious homeland from the disgraceful Turkish yoke, and nothing else but that induced us to a struggle of no return for Greek freedom against the savage and implacable Asiatic despotism; to a struggle of the Cross against the Crescent. We declare to the whole world that our war is exclusively a customary war of Hellenism against the Turks; of Europe against Asia; of light against darkness.²⁸

This 'second war for faith and freedom of all the Greek nation' (following the Revolution of 1821), which aimed at the replacement of the Ottoman by a 'Hellenic Empire', came under 'the flag of the Holy Cross'.²⁹ All in all, Greek *irredenta* was grossly identified with the Orthodox subjects of the Sultan.³⁰

The intervention of two 'Christian Powers' (France and Britain) on the side of 'Islamic' Turkey and the defeat of Russia filled Greeks with awe and astonishment at this 'odd' situation (of Christian Powers aligning with the infidel against the Orthodox):

27 *Elpis* 754 (8 February 1854), p. 3087-8.

28 *Ibid.*, p. 3089-90.

29 *Aion* 1435 (13 February 1854), p. 1.

30 Christopoulos, *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης*, p. 59.

Our times are truly full of oddities! Two most Christian Powers, one of which, France, venerates its king as *Rex Christianissimus*, form an alliance with the aim to save, by the blood of their boys, Islamism in Europe; to save it not only from the menace presented by another Christian Power, i.e. Russia, but also from the heroic struggle that was undertaken by the native Christians of Turkey. [...] we cannot understand how Christians can ally themselves with Mohammedans for the destruction of Christians and engage themselves in this shameful war [...] If then Christianity is a lie and Islamism is the truth, why then the monarchs of these two Powers do not convert to Islam, setting thus an example for their people, like Constantine the Great did for his own people by converting to Christianity? [...] Let's say it in plain words: Christianity in France and England has now appeared to be merely a custom and not a divine religion; it is proven that the governments sell Christianity in the same way as the merchants sell their cotton rugs and scarves; they invoke the name of Our Lord Jesus Christ in all their acts against Christianity; therefore, the balance of power in Europe is simply nothing else than the interest of the stronger.³¹

In 1854, Greek publicists failed to envisage and understand the grounds and purposes of European Power diplomacy in the Eastern Question.

Greek intellectual expectations and interpretations remained the same for another two decades. The Greek intelligentsia interpreted the Cretan Revolution of 1866-69 and 'more generally' the Eastern Question along the same lines, as a clash between (European) 'civilization' and 'Islamism', and appealed to the 'Christian' Powers of Europe –especially to 'fellow-Orthodox' Russia– to succour the revolutionaries so as to prevent a new victory of the Crescent upon the Cross and a massive slaughter ('hecatomb') of 'Christians'. Thereupon, the Athens weekly *Hellas* commented that the admission of the Ottoman state into 'the great family of Christian states' by virtue of the Treaty of Paris in 1856 had been a 'contradiction'.³² Therefore, the success of this 'great and heroic struggle' of the Cretans was dependent on the assistance not only of the fellow Greeks but also of 'the Christian Powers of Europe'. In their 'revolutionary manifesto' to the consuls of 'the Christian Powers' (16/28 August 1866), the General Assembly of the Cretans based its claim for 'Union with Motherland Greece' upon the rights to 'honour, life and property' of 'the Christian inhabitants of the island'.³³ According to the Athens Press, the only 'just' and 'useful' solution to the Eastern Question would be 'the full self-determination of the Christian peoples of Turkey'.³⁴ The Revolution of 1866 was again perceived as a battle of the Cross against the Crescent, for 'every Greek revolution is, above all, an action of faith and religion'; 'Greeks would stop being Greeks if they ever stopped being Christians', because

31 *Elpis* 765 (29 April 1854), p. 3135, 3137.

32 *Hellas* 62 (17 December 1866), p. 1-2.

33 *Ethnophylax* 1064 (16 August 1866), p. 2-3.

34 *Hellas* 66 (14 January 1867), p. 1.

Greek ethnicity is 'a mere social application of the Christian principles'; the Re-generation of Greece in 1821 was an outcome of religious 'faith'.³⁵ The identification of the Cretan Revolution as a 'struggle of freedom against tyranny, of civilization against barbarity, and of the Gospel against the Koran' was a common place in the Athenian Press.³⁶

The identification of Orthodoxy with Hellenism was irrevocably shuttered by the Bulgarian Schism of 1872. The Bulgarian claims for an independent Church were rejected by a major synod of Orthodox patriarchs and condemned as a heresy of 'ethnophyletism', i.e. as an un-Christian ideology, incompatible with the teachings and ideals of true Christianity. The establishment of the Bulgarian Exarchate represented the fragmentation of Eastern Orthodox universalism in the most visible and dramatic manner. The Greco-Bulgarian ecclesiastical Schism represented the recognition of a major shift in the nature of Church affiliation, with national secular identity gaining the upper hand against the religious identity of the Rum millet.³⁷ Practically, the secession of the Bulgarians from the Rum millet two years earlier put an end to endeavours for their Hellenization. At the same time, the excommunication of the Exarchist Bulgarians by the Church of Constantinople, which came as a result of the Schism, confirmed the long-ingrained belief of the Greek Orthodox that they were the true Orthodox Christians. The Bulgarian Orthodox were henceforth perceived as heretics and Schismatic outcasts. This essentially puritanist view, which typically lasted until the abolishment of the Schism in 1945, aimed at offering a religious cover to pretensions for a Greek cultural and potentially political hegemony in the Balkans.³⁸

The upheaval of the Bulgarian Schism had a direct effect on the discourse of Greek irredentism, which became more exclusive. In the Russo-Turkish War of 1877-78, the attention of the Athenian Press focused almost exclusively on the 'Christian Greeks', since the affairs of Hellenism were separated from those of 'Slavism'. What was more alarming, the Greek agenda in the Balkans appeared to be overshadowed by the 'Slavic' (i.e. Bulgarian) agenda. The potential creation of a Greater Bulgaria would preclude the creation of a Greater Greece and the annexation of Macedonia into the Greek nation-state.³⁹ Anti-Slavism (namely, anti-Bulgarianism) substituted for the pan-Orthodox appeals of Greek irredentism especially in the aftermath of the Ilinden uprising of 1903 in Macedonia, which alarmed the Athens publicists and intellectuals. The ruling Turks became a tactical ally to the Greeks andartes in their Macedonian Struggle against the Bulgarian

35 *Hellas* 65 (7 January 1867), p. 1.

36 *Ethnophylax* 1064 (16 August 1866), p. 1; 1067 (1 September 1867), p. 1.

37 Roudometof, *Nationalism, Globalization and Orthodoxy*, 235; Basil K. Gounaris, *Τα Βαλκάνια των Ελλήνων: Από τον Διαφωτισμό έως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο* [The Balkans of the Greeks from the Enlightenment to the First World War] (Thessaloniki: Epikentro, 2007), p. 164.

38 Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία*, 313, 317, 337, 346-7; Kitromilides, 'The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism', p. 242-3.

39 *Ephimeris* 2 (2 January 1878), p. 1; 6 (6 January 1878), p. 1-2; 10 (10 January 1878), p. 1-2.

comitadjis; Zambelios' 'Greco-Orthodoxy' or calls for a new crusade against the Turkish Crescent had no place in the Greek foreign agenda before the Young Turk Revolution in 1908, which brought the Macedonian Struggle to an end.⁴⁰

The Balkan Wars of 1912-13: A 'Crusade in the Twentieth Century'

Things took a new turn after 1908, when Greeks, Bulgarians and Serbs united vis-à-vis the Young Turkish challenge. The Balkan Alliance of 1912 between the three Christian Balkan nations was built upon a clearly crusadal discourse.⁴¹ Following the narrative of the nineteenth century, the Balkan Wars were seen as a continuity in the perennial struggle of the Cross against the Crescent.⁴² In the discourse of the Balkan nationalisms, the war in the Balkans was not only a big step towards 'national unity', but also a religious war, a 'common struggle of all the Balkan peoples for the redemption of Christians that were suffering under the Ottoman yoke'; alias a modern 'Crusade' for the final expulsion of Islam from Europe.⁴³ This traditional cum religious frame of analysis was shared by the other belligerent Christian Balkan nations⁴⁴ as well as by the majority of the contemporary Western analyzers. For one thing, (in the words of the eminent historian at the University of Athens and later, in 1916, Greek premier Spyridon Lambros) 'the Balkan problem was one of the knots of the legendary eastern question'.⁴⁵ The French historian Édouard Driault (an authority on this issue) understood the Eastern Question, 'in its widest sense', within the context of 'the history of the relations of Islamism with the Christian world' and more particularly in the sense of 'the advance of Christian Europe against Islam', which eventually brought about 'the ruin of the political might of Islam'.⁴⁶ His definition of the Eastern Question clearly followed these lines:

40 Gounaris, *Ta Balckania ton Ellhnon*, p. 408-11.

41 Ibid., p. 215-8.

42 On the perceptions of the Balkan Wars, see Spyridon G. Ploumidis, 'From the Old to the New Greater Greece: The bellicose evolution of the Greek Great Idea in 1912-1913', *Études balkaniques* XLIX/2 (2013), pp. 69-73.

43 Spyridon Lambros, 'Ta ελληνικά δίκαια' [The Greek Rights], *Neos Hellinonmimon* 10/1-2 (30 June 1913), p. 175.

44 Yura Konstantinova, 'Political propaganda in Bulgaria during the Balkan wars', *Études balkaniques* XLVII/2-3 (2011), p. 93-5.

45 Lambros, 'Ta ελληνικά δίκαια', 143. A contemporary Greek historiographer described the two Balkan Wars as 'the cutting of the Gordian Knot of the Eastern Question, which for centuries had been a concern of the entire Europe'; see Timoleon Ambelas, *Ιστορία του ελληνοβουλγαρικού πολέμου 1913 επί τη βάσει επισήμων εκθέσεων, περιγραφών αυτοπτών και εγγράφων* [History of the Greco-Bulgarian War of 1913, Based on Official Reports, Eyewitnesses' Accounts and Documents] (New York: Atlantis, 1914), p. 261.

46 Édouard Driault, *La question d'Orient depuis ses origines jusqu'à nos jours* (Paris: Felix Alcan, 1912), viii, x-xi. This view of the Eastern Question in religious terms was not, by any means, universal. William Miller defines 'the near eastern question' as 'the problem of filling up the vacuum created by the gradual disappearance of the Turkish empire from Europe'; see W. Miller, *The Ottoman Empire and its Successors 1801-1927* (Cambridge, Cambridge University Press, 1936), p. 1.

The retreat of Islam in Europe and in Asia, from both shores of the Bosphorus and the Dardanelles, gave birth to the question of the Orient. Its history is properly the history of the progress of the neighbouring nations at the expense of the Muslim peoples. Consequently, it has assumed a religious character. The triumph of Mohamed II and of Suleiman the Magnificent, on a purely Christian ground, was a triumph of the crescent upon the cross [...] In our days, the victories of the Russians upon the Turks, the resurrection of the Christian countries of the Balkans, are the retribution of the cross upon the crescent, and in many parts the Christian peoples have removed the flag of the prophet.⁴⁷

For that matter, Driault identified the First Balkan War as a 'Crusade in the Twentieth century', a 'gigantic crusade, compared to which the medieval ones were really a joke'; the war accordingly was a 'new Crusade of the Cross against the Crescent, victorious this time' (unlike its medieval predecessors, which eventually failed to free Jerusalem), wherein 'all the Christians of the Balkans stood up and faced the Sultan of the Turks'.⁴⁸

This perception runs through the official addresses of the Balkan monarchs to their nations upon the declaration of war in October 1912. For instance, the address of King George I to the Greek people referred to the duty of the Greek army and navy 'toward the [Greek] nation and Christendom'; therein, the King of the Hellenes declared that the 'sacred struggle for justice and freedom' was undertaken by Greece 'for the attainment and the securing of the human rights, and to put an end, by means of arms, to the ages-long misery of the Christians that are still living under the Turkish yoke'; this meant that Greece's war effort entailed the liberation not only of fellow-Greeks but more broadly of a whole religious community.⁴⁹ In his solemn message to the allied Balkan monarchs (4 October 1912, o.s.), King George I underlined the significance of 'this new Crusade' that the 'four Orthodox nations' undertook 'in the holy name of the Orthodoxy'.⁵⁰ In their replies, King Ferdinand of Bulgaria stressed the 'the common effort' of the allied armies 'for the triumph of this twofold holy agenda of faith and [national] liberation', whereas King Peter of Serbia referred to the 'unbreakable religious bonds of the unified Forces of the Balkan States'.⁵¹ Along the same times, on 5 October 1912 Minister of Foreign Affairs Lambros Koromilas spoke, in his formal address to the Greek parliament, of the 'crusade of the Balkan Orthodox countries', identifying it as a 'crusade made in the name of progress, civilization and freedom against the Asiatic conquest, which in the past had threatened Europe up to the walls of Vienna'.⁵² Speaking in parliament on 2 March 1913,

47 Driault, *La question d'Orient*, p. 2.

48 Ibid., p. ix, 2; Édouard Driault, *Le roi Constantin* (Versailles: Moderne de Versailles, 1930), p. 61.

49 *Scrip* 6,192 (6 October 1912), p. 3.

50 Simon Molossos, *Ιστορία του Βαλκανοτουρκικού πολέμου* [History of the Balkano-Turkish War] (Athens: Papadimitriou, [1914]), p. 365-6.

51 Ibid., p. 366-7.

52 *Scrip* 6,192 (6 October 1912), p. 3.

Premier Eleftherios Venizelos depicted the war as a 'sacred struggle for the liberation of the Christian Near East'.⁵³

This perception also permeated the semi-official discourse of the Athenian press. For example, on 6 October 1912 the leader of the daily *Skrip* stated:

The war has been declared. The Cross and the crescent are standing up to confront each other. Victory belongs to the mightier. And the mightiest is the Cross. [...] The shining weapons of the Christian countries of the Balkans and their lined-up brave armies are ready to prove this very soon. It is over! It is not any more possible the Barbarian to have a place among the civilized, the Turk among the Christians, the Asian among the Europeans, the blood-thirsty beast of the desert among the humans.

Greek soldiers! Remember that, above all, you are soldiers of Christ! [...].⁵⁴

All in all, the First Balkan War was framed within a prevalent religious context. This context was well-placed within the wider picture of the Eastern Question. John Marriott, another authority on the Question, asserted in 1918 that 'the essence' of the Eastern Question, which still remained 'unchanged' at his time, had 'arisen from the clash, in the lands of South-Eastern Europe, between the habits, ideas, and preconceptions of the West and those of the East' as well as from 'the struggle between the forces of Islam and those of Christianity'. And he paralleled the war of 1912-13 to the 'the Crusades in the Middle Ages', contextualizing it within 'the secular rivalry between the Cross and the Crescent'.⁵⁵ This perception of the 'Balkano-Turkish War' (i.e. the First Balkan War, as it was colloquially named at the time) was well ingrained into the concurrent historiography⁵⁶ and the memory of the participants. Ex-general Nikolaos Kladas (1871-1944), a history-writer who had served in the First Balkan War as a captain of the artillery, noted that 'the more profound and deeply-rooted causes of the war against Turkey were the racial and religious hatred of the Christians against the Turks and the subsequent centuries-long struggles of the Cross against the Crescent'.⁵⁷

53 Stefanos I. Stefanou (ed.), *Ta κείμενα του Ελευθερίου Βενιζέλου. Η ζωντανή ιστορία της δραματικής περιόδου του έθνους, 1909-1936* [The Texts of Eleftherios Venizelos: The Live History of the Dramatic Period of the Nation, 1909-1936], vol. I (Athens: Leschi Phileleftheron, 1981), p. 414.

54 *Skrip* 6,191 (5 October 1912), p. 1.

55 J.A.R. Marriott, *The Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy* (Oxford: Clarendon Press, 1918), p. 1.

56 Phokion Photopoulos, *Ιστορία του ελληνοβουλγαρικού πολέμου επί τη βάσει των επισήμων ανακοινώσεων του Στρατηγείου* [History of the Greco-Bulgarian War on the Basis of the Official Communiqués of the High Command] (Athens: n.e., 1914), p. 4.

57 N. Kl[adas], 'Βαλκανικοί πόλεμοι' [Balkan Wars], *Engyklopaïdikon Lexikon Eleftheroudaki* (Athens: Eleftheroudakis, 1963), vol. II, 865; cf. N.Th. Kladas, 'Βαλκανικοί πόλεμοι' [Balkan wars], *Megali Helliniki Engyklopaideia* (Athens: Drandakis, 1928), vol. VI, p. 565.

The fellow Greek Orthodox of Asia Minor

In the early twentieth century, the identification of Greekdom with Orthodoxy advanced to the eastern shore of the Aegean. In 1907, a senior Greek diplomat (former Consul General in Smyrna Stamatios Antonopoulos) published a short report on Asia Minor, 'with the hope that it may incite the leaders of the Nation to show more interest in the affairs of the Asia Minor Greeks'.⁵⁸ As a matter of fact, Asia Minor along with its Greek Orthodox populations was a terra incognita for Hellenic Greeks. For that matter, Antonopoulos maintained that Asia Minor Hellenism was an integral part of Greek irredenta.⁵⁹ What is most interesting here is that the former Consul General in Smyrna identified Asiatic Hellenism with the Orthodox populations of Asia Minor irrespective of the latter's ethnic origin, language (a major part of the Greek Orthodox in Asia Minor were Turkish-, Armenian- and Arabic-speakers) or ecclesiastical affiliation (i.e. whether they belonged to the Orthodox Patriarchate of Constantinople or the Patriarchate of Antioch).⁶⁰ This identification was promptly seized upon by the Ministry of Foreign Affairs and became the foundation of Greek irredentist policy in Anatolia.⁶¹ This identification (or rather its expansion to the eastern shore of the Aegean) is no surprise to the historians, since the association of modern Greekdom with Orthodoxy dates back to the era of the Greek Revolution of 1821. However, in the case of Anatolia, Greek propaganda waged in the aftermath of the First World War (1918-20) was not framed within a religious framework, but actually drew on the clash of civilizations, namely between the 'barbaric Asiatic' (identified with the Turks) and the modern 'European civilization' (represented by the Greeks), and on the persecution of the Greek Orthodox populations of Anatolia in the hands of the Young Turks during the Great War.⁶² This major change in the discourse of Greek irredentist nationalism and propaganda (a radical turn from a religious to a secular context) is due to the fact that Greek diplomacy under Venizelos was obliged (from the outbreak of the Great War onwards) to act in concert with a European liberal frame of thinking that was formulated collectively by the four Entente Powers and not solely by Russia. Another major hindrance to Greek diplomacy and propaganda was the influence of Indian Muslims (buttressed by Edwin Samuel Montagu, Secretary of State for India between 1917 and 1922) upon British public opinion; all endeavours of Greeks diplomats to solicit the support of Anglican prelates to a new crusade in the Near East came to nil because of liberal opposition to Greek territorial pretensions in Anatolia.⁶³

58 Stamatios Antonopoulos, *Μικρά Ασία* [Asia Minor] (Athens: To Kratos, 1907), p. 2.

59 Ibid., p. 3, 6.

60 Ibid., p. 15.

61 Alexis Alexandris, 'The Greek census of Anatolia and Thrace (1910-1912): Ottoman historical demography', in Dimitri Gondicas and Charles Issawi (eds.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century* (Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999), p. 48-50, 54.

62 Dimitri Kitsikis, *Propagande et pressions en politique internationale: La Grèce et ses revendications à la Conférence de la Paix (1919-1920)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), p. 81-4, 163-211.

63 Ibid., p. 436-52.

Conclusion

The place of religion in modern Greek ideology and politics during the long nineteenth century (1821-1923) was of paramount importance. Greek identity formation and state-building were founded on religion, namely on Orthodoxy. The roots of this nexus between religion and nationality can be traced back to the Byzantine caesaropapist state tradition and the Ottoman millet system. The tangle between religion and national identity was very strong and impossible to break before the dawn of the twentieth century and the establishment of a final status quo in the Near East by virtue of the Treaty of Lausanne. The exchange of minorities between Greece and Turkey was thus decided in 1923 on a religious basis (Greek Orthodox vis-à-vis Muslims).⁶⁴ The close connection between religious and national identities had a direct effect on irredentist politics. Greece (along with Bulgaria and Serbia) perceived their military struggles against Turkey as wars of the Cross against the Crescent. This crusadal discourse lasted until the First Balkan War of 1912-13, which was viewed as a 'Crusade in the Twentieth Century'. This interpretation waned in the early twentieth century. The First World War and the reshaping of the world by the victorious Entente Powers in 1919-20 brought about a significant secularization and liberalization of the political frame of thinking in the Balkans and the Near East.

⁶⁴ Dimitri Pentzopoulos, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact Upon Greece* (Paris: Mouton, 1962), p. 67-8.

Bibliography

- ALEXANDRIS, Alexis, 'The Greek census of Anatolia and Thrace (1910-1912): Ottoman historical demography', in Dimitri Gondicas and Charles Issawi (eds.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century* (Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999).
- ANTONOPOULOS, Stamatios, *Μικρά Ασία* [Asia Minor] (Athens: To Kratos, 1907).
- BREUILLY, John, *Nationalism and the State* (New York: St. Martin's Press, 1982).
- CHRISTOPOULOS, Dimitris, *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης: Το καθεστώς ιθαγένειας από την ίδρυση του ελληνικού κράτους ως τις αρχές του 21ου αιώνα* [Who is a Greek Citizen? The Citizenship Status from the Establishment of the Greek State to the Early Twenty-First Century] (Athens: Vivliorama, 2012).
- CHULOS, Chris, 'Russian piety and culture from Peter the Great to 1917', in Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity*.
- DAKIN, Douglas, *The Unification of Greece 1770-1923* (London: Ernest Benn, 1972).
- DASKALAKIS, Apostolos V., *Κείμενα – πηγαι της ιστορίας της ελληνικής επανάστασης* [Texts and Sources on the History of Greek Revolution], vol. I (Athens: n.e., 1966).
- DRIAULT, Édouard, *La question d'Orient depuis ses origines jusqu'à nos jours* (Paris: Felix Alcan, 1912).
- GAZI, Effi, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών: Μια γενεαλογία του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού»* [The Second Life of the Three Hierarchs: A Genealogy of the 'Greco-Christian Civilization'] (Athens: Nefeli, 2004).
- GROEN, Basilius J., 'Religion am Balkan: Situation sowie ökumenische und interreligiöse Beziehungen am Beispiel Bulgariens und Griechenlands', in B. Groen and Saskia Löser (eds.), *Der Balkan: Religion, Gesellschaft und Kultur* (Innsbruck and Vienna: Tyrolia Verlag, 2011).
- HOBBSBAWM, E.J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1992]).
- JELAVICH, Barbara, *Russia's Balkan entanglements 1806-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- KEDOURIE, Elie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1993).
- KITROMILIDES, Paschalis M., 'The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism', in Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5 (*Eastern Christianity*) (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- KITROMILIDES, Paschalis M., 'Imagined Communities' and the origins of the national question in the Balkans', in Blinkhorn and Veremis (eds.), *Nationalism and Nationality*.
- KITSIKIS, Dimitri, *Propagande et pressions en politique internationale: La Grèce et ses revendications à la Conférence de la Paix (1919-1920)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963).

- KONSTANTINOVA, Yura, 'Political propaganda in Bulgaria during the Balkan wars', *Études balkaniques* XLVII/2-3 (2011).
- LAMBROS, Spyros P., 'Τα ελληνικά δίκαια' [The Greek Rights], *Neos Hellinonimion* 10/1-2 (30 June 1913).
- MARRIOTT, J.A.R., *The Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy* (Oxford: Clarendon Press, 1918).
- MATALAS, Paraskevas, *Εθνος και Ορθοδοξία: Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το ελληνικό στο βουλγαρικό Σχίσμα* [Nation and Orthodoxy: The Vicissitudes of a Relationship. From the Greek to the Bulgarian Schism] (Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2002).
- MILLER, W., *The Ottoman Empire and its Successors 1801-1927* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936).
- MOLOSSOS, Simon, *Ιστορία του Βαλκανοτουρκικού πολέμου* [History of the Balkano-Turkish War] (Athens: Papadimitriou, [1914]).
- N. Kl.[adas], 'Βαλκανικοί πόλεμοι' [Balkan Wars], *Engyklopaïdikon Lexikon Eleftheroudaki* (Athens: Eleftheroudakis, 1963), vol. II, 865; cf. N.Th. Kladas, 'Βαλκανικοί πόλεμοι' [Balkan wars], *Megali Helliniki Engyklopaideia* (Athens: Drandakis, 1928).
- PENTZOPOULOS, Dimitri, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact Upon Greece* (Paris: Mouton, 1962).
- PETROPULOS, John Anthony, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece 1833-1843* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968).
- PHOTOPOULOS, Phokion, *Ιστορία του ελληνοβουλγαρικού πολέμου επί τη βάσει των επίσημων ανακοινώσεων του Στρατηγείου* [History of the Greco-Bulgarian War on the Basis of the Official Communiqués of the High Command] (Athens: n.e., 1914).
- POULTON, Hugh, 'Islam, ethnicity and state in the contemporary Balkans', in H. Poulton and Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State* (London: Hurst, 1997).
- RADU, Michael, 'The burden of Eastern Orthodoxy', *Orbis* 42/2 (1998), p. 285, cited in Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- ROUDOMETOF, Victor, *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans* (Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2001).
- STEFANOU, Stefanos I. (ed.), *Τα κείμενα του Ελευθερίου Βενιζέλου. Η ζωντανή ιστορία της δραματικής περιόδου του έθνους, 1909-1936* [The Texts of Eleftherios Venizelos: The Live History of the Dramatic Period of the Nation, 1909-1936], vol. I (Athens: Leschi Phileleftheron, 1981).

- SUGAR, Peter F., 'External and domestic roots of Eastern European nationalisms', in P. Sugar and Ivo J. Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe* (Seattle and London: University of Washington Press, 1973 [1969]).
- TRIKOUPIS, Spyridon, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως* [History of the Greek Revolution] (Athens: n.e., ³1888).
- VEREMIS, Thanos, 'From the national state to the stateless nation 1821-1910', in Martin Blinkhorn and Thanos Veremis (eds.), *Modern Greece: Nationalism and Nationality* (Athens: ELIAMEP, 1990).
- VOGLI, Elpida K., «Έλληνες το γένος»: *Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων (1821-1844)* ['Greeks by descent': Citizenship and Identity in the Greek nation-state (1821-1844)] (Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2008).
- XYDIS, Stephen G., 'Modern Greek nationalism', in P. Sugar and I. Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*.



Islam in Albania in the Period of State Atheism and the First Years of Political Transformation - Specific Features and Political Context of its Perception

Tadeusz CZEKALSKI

Dr., Jagiellonian University, Krakow, Poland

Summary

The paper describes some aspects of specific conditions related to the functioning of the Islamic community in Albania during the period of state atheism (1967-1990) and the first years of transition. The mass conversion of Albanians to Islam during Ottoman domination led to the fact that the modern Albanian state is dominated by Muslims. Due to the fact that Albanians belonged to three different religious communities (Muslim, Orthodox and Catholic), Albanian national movement emerging in second half of 19th century did not identify with one religion, creating an unusual for the Balkans - multireligious nationality. Attempt to create bek-tashism as an Albanian national religion by some national activists ended in failure.

Religious statistics made during inter-war period in Albania indicated that the proportions of Islam believers reached 70 %. Islam believers actively participated in the process of changeover of Al-

banian religious communities from external authority. In March of 1923 Albanian Sunnis broke ties with Istanbul, entrusting power in the hands of the Grand Mufti of Albania. In 1925, following the ban on Sufi orders in Republican Turkey, Tirana has become a Bektashi headquarter and Albanian community leader Sali Niazi Dede headed the global Bektashi community

According to the Albanian law before 1939 no religion had a privileged status. The State has sought to keep control over the communities, mainly through the supervision of their budget, publications and educational institutions, carried out by the community. The scope of the interference in the internal affairs of communities increased significantly after the Communists seizure of power in 1944. Any actual or alleged opposition attitude to Communist State was threatened with prosecution for activity hostile to the Albanian people. In 1947, in Albanian jails were imprisoned nearly 100 clerics, including 44 Muslim.

In the period of the communist dictatorship, the status of the Muslim community was regulated by the statutes of the 1950s, and by the laws of the years 1949 to 1952 regulating operation of all religious communities. The statutes of religious communities were treated by the Communist State as a temporary solution in view of the expected decline of religious communities. In 1967, inspired by the authorities Communist youth action led to the seizure of all the temples, and then to the formal liquidation of existing communities. The official position of the State authorities expressed the Act of 29 April 1967. Under this Act Albanian People's Assembly proclaimed the "first atheist state in the world". Finally on November 13, 1967 r. The People's Assembly passed a bill annulling the statutes of religious communities from 1949 - 1951, which defined the right to profess religion and the status of believers.

Over a period of twenty years, religious practice in Albania were considered as a criminal offense and temples were destroyed or uses for other purposes. Some of the mosques, operating before 1967 received the status of national cultural monuments, which allowed them to survive an atheization period without any major damage. The religious activity was limited to private homes, where a few clerics tried to provide limited pastoral activity. As for the Ottoman era the most common form of resistance became behaviors associated with crypto-religion. Declaring themselves as atheists in the public sphere, Albanians often celebrated worship at homes, but also to leave the workplace during religious festivals.

The return of religion to the Albanian public life came with the beginning of the political transition starting in 1991-1992. In the face of the first free elections to the Parliament, the democratic opposition identified with the slogan the return of religion to public sphere, participating in opening the new temples. However, the first elections in 1991-1992 showed that there is no direct impact of recourse to religion in political programmes on the election result.

Of the 1,050 active mosques before 1967, more than two hundred were razed to the ground, the other survived in various states of destruction. Only a few buildings preserved in good condition as monuments of culture. In the first phase of transition was noticeable fear of Islam as a political religion, as well as fear of possible integration of Albania with the Arab world. The decision of joining Albania to Organization of the Islamic Conference (OIC) in December 1992 sparked disputes in the Albanian society, becoming a pretext to determine the relationship between Islam and the modern Albanian identity. A large number of opponents, who condemned the decision to join the OIC, feared the determination of identity, not only by language and ethnic aspects, but also by dominant religion. This tended to stick labels Albanians nation "Muslim" or "Islamic fundamentalists", and at the same time could hinder development of social cohesion in ideologically undefined post-communist reality. Fear of any attempt to integrate with the Muslim "East" also sprang from concerns that the password Europeanization of Albania, reported back in 1990 during the anti-communist demonstrations two years later were seriously threatened. Best example of this very difficult and complex post-communist religious issues is the question of statistics describing religious structure of society. Dominant view of religious structure of Albania dating from the middle of 20th century and in any way she could not relate to the realities of the late twentieth century. Up to 2011 Albanian authorities not have attempted to verify religious statistics considering it as an extremely sensitive problem. Based on official sources in 2011 58.8% of the population declared as a Moslem, but lack of clear answer for 1/5 of respondents still leaves open the question of the current religious structure of Albanian society.

With time discussion about Islam focused on the issues of the impact of Islam on the development of the Albanian national identity, as well as an analysis of the phenomenon of mass conversions in Ottoman times. In modern society, the Albanian religious differences play an increasingly important role, but cases of interfaith conflicts are rare

Devlet'in Ateistlik Döneminde Arnavutluk'ta İslam ve Siyasi Dönüşümün İlk Yılları – Belirli Özellikleri ve Algının Siyasi Kapsamı

Özet

Bu bildiride devlet'in ateistlik döneminde (1967-1990) Arnavutluk'ta İslam toplumunun işlevleri ile ilgili özel şartlarının bazı yönleri ve geçiş döneminin ilk yılları tarif edilmektedir. Osmanlı hakimiyeti döneminde Arnavutların toplu halde İslam'a dönüştürme sayesinde modern Arnavutluk devleti Müslümanların hakimiyetindedir. Arnavutların üç ayrı dini topluma mensup oldukları için (Müslüman, Ortodoks ve Katolik) 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ulusal Arnavut hareketi bir din ile özdeşleşmediği için çok dinli ulusallık gibi Balkanlar için olağandışı bir durum oluştu. Bazı ulusal aktivistlerin bekaşılığı Arnavutluğun ulusal dini olarak öne sürme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Arnavutluk'ta savaşlar arası dönemde yapılan din konulu istatistiklere göre Arnavutluk'ta İslam müminlerin oranı %70'e ulaşmıştı. İslam müminleri Arnavutluk'taki dini cemaatlerin dış makamın yetkisinden kurtarma sürecine faal bir şekilde katılmışlar. Mart 1923

tarihinde Arnavutluk'taki Sünniler İstanbul ile bağlarını kopardılar ve kendilerini Arnavutluk Baş Müftüsünün ellerine teslim etmişler. Cumhuriyet Türkiye'sinde Sufi cemaatleri 1925 yılında yasaklandıktan sonra Tirana Bektaşî merkezi haline gelerek Arnavutluk cemaat lideri Sali Niazî Dede de küresel Bektaşî cemaatin başkanlığını üstlenmiştir.

Arnavutluk yasalarına göre hiçbir din 1939 yılından önce ayrıcalıklı statüye sahip değildir. Devlet başta bütçeleri, yayımları ve eğitim kurumlarının toplum tarafından denetlettirerek cemaatleri kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Komünist rejimi 1944 yılında iktidarı ele aldıktan sonra toplumların içişlerine müdahale kapsamı önemli ölçüde artmıştı. Komünist Devlete karşı yapılan veya iddia edilen muhalif tutum Arnavutluk halkına karşı işlenilen düşmanca faaliyet kapsamında kovuşturma ile tehdit edilmekte idi. 1947 yılında Arnavutlukta 44 ü Müslüman olan yaklaşık 100 din adamı cezaevine konmuştu.

Komünist diktatörlük döneminde Müslüman toplumunun durumu 1950 tarihli tüzüklerle ve 1949 ila 1952 yılları arasında tüm dini cemaatlerin işletilmesini düzenleyen yasalarla düzenlenmekte idi. Dini cemaatleri ile ilgili beklenen düşüş karşısında dini cemaatleri ile ilgili tüzükler Komünist Devlet tarafından geçici çözüm olarak görülmüştü. Yetkili makamlardan alınan ilhamla Komünist gençlik yapılanması 1967 yılında tüm ibadethanelere el koydu ve bunu takiben mevcut cemaatleri resmen lağvedilmiştir. Devlet makamlarının resmi görüşü 29 Nisan 1967 tarihli Yasa ile ifade edilmiştir. Bu yasaya göre Arnavutluk Halk Meclisi 'dünyada ilk ateist devlet' olduğunu beyan etmiştir. Son olarak da 13 Kasım 1967 tarihinde Halk Meclisi din ikrar hakkını ve inananların durumunu tanımlayan 1949 – 1951 tarihli tüzükleri iptal eden yasa teklifi geçirmiştir.

Yirmi yıl boyunca Arnavutluk'ta dini uygulamalar suç olarak kabul edilmekte idi ve ibadethaneler imha edilmişti veya başka amaçlar için kullanılmıştı. 1967 yılından önce işletilen camilerin bazılarına ulusal kültür anıtı sıfatı verildiği için ateistleştirme dönemini önemli ölçüde zarar görmeden atlatabilmişler. Dini faaliyetlerin uygulanması özel ikametgahlarda az sayıda din adamının yaptığı uygulamalarla sınırlıydı. Osmanlı döneminde en fazla rastlanan direnç şekli kripto-din ile ilgili davranışlarla ilişkilendirilmiştir. Arnavutlar ateist olduklarını beyan ederek evlerinde ibadet ediyorlardı ve dini bayramlarda işyerlerinden izin alıyorlardı.

Arnavutluk'ta dinin kamusal alana geri dönüşü 1991-1992 tarihinde siyasi geçiş döneminin başlaması ile gerçekleşti. İlk serbest parlamento seçimleri karşısında muhalefet dinin kamusal alana geri dönüşü sloganı ile ortaya çıkarak yeni ibadethanelerin açılışlarına katıldı. Ancak 1991-1992 tarihinde yapılan ilk seçimde seçim sonuçlarının siyasi programlarda dine başvurmanın doğrudan bir etkisinin olmadığını göstermiştir.

1967 öncesinde faal olan 1050 camii içinden iki yüzden fazlası yerle bir edilmişti ve geri kalanlar çeşitli yıkımlara maruz kalarak varlıklarını sürdürebilmişler. Sadece birkaç bina kültür anıtı olarak iyi durumda kalabilmiştir. Birinci geçiş döneminde siyasi din olarak İslâm'dan korkulmasının yanı sıra Arnavutluk'un Arap dünyası ile olası birleşmesi ile ilgili endişeler de dikkat çekici idi. Arnavutluk'un Aralık 1992 tarihinde İslam Konferansı Teşkilatı'na katılma kararı Arnavutluk toplumunda tartışmaları başlatarak İslam ve modern Arnavutluk toplumunun kimliği arasındaki ilişkinin belirlenmesi için bahane oldu. Çok sayıda OIC katılım kararını kınayan muhalifler kimlik tespitinin dil ve etnik unsurlara ilaveten hakim dine göre yapılmasından korkuyorlardı. Bu uygulama ile Arnavut milleti 'Müslüman' veya 'İslami köktendinciler' olarak etiketleyecekti ve aynı zamanda ideolojik açıdan tanımlanmamış komünizm sonrası gerçekte sosyal bütünlüğünün gelişmesini engel olabiliirdi. Müslüman 'Doğu' ile birleşme çabaları hakkındaki korkuları da 1990 yılında komünizm karşıtı gösterilerde raporlanan Arnavutluk'un Avrupalaştırılması şifresinin ciddi bir şekilde tehdit edilmesinden kaynaklanıyordu. Bu çok zor ve karmaşık komünizm sonrası dini konuların en iyi örneği toplumun dini yapısını tarif eden istatistiklerle ilgiliydi. Yirminci yüzyılın ortasından sonuna kadar Arnavutluk'un dini yapısı konusunda gerçekçi veri yoktur. 2011 e kadar çok hassas bir sorun olarak görüldüğünden Arnavut yetkilileri din ile ilgili istatistikleri doğrulamak için herhangi bir çaba göstermemişler. 2011 yılına ait resmi kayıtlara nüfusun %58.8 Müslüman olduğunu beyan etmiş ancak ankete katılanlarının 1/5 net cevap vermediği için Arnavut toplumunun mevcut dini yapısı ile ilgili soru halen açıktır.

Zaman içinde İslam ile ilgili tartışmalar İslam'ın Arnavutluk'un ulusal kimliğin gelişmesi üzerindeki etkilere ve Osmanlı döneminde kitle halinde din değiştirme olguların analizine odaklanmıştı. Modern Arnavut toplumunda dini farklılıkların rolü gittikçe önem kazanmakla birlikte dinler arası çatışmalara nadiren rastlanılır.

introduction

In the history of European communist countries, Albania was a special and unique case. In 1945 – the first year of Communist power in Albania, the majority of Albanians professed Islam which made this country unique among contemporary European countries. At the same time Albanian society remained multi-religious in nature and any of the three dominant religions (Islam, Orthodoxy and Catholicism) in Albania itself was not identified with Albanian identity.

Albania was the only country in the Balkans, where religious group affiliation did not specify nationalities. In the days of the Ottoman domination conversion rate of Albanians to Islam was one of the highest in the Balkans, and can be compared only to Bosnia. The most common cause of conversion were tax benefits, as well as the desire to maintain the prestige of the family. In the early twentieth century about 70 percent population were Muslims, 20 percent Orthodox and 10 percent Roman Catholics. Catholics inhabited mainly north of the country, Orthodox population dominated in the south, and Islam believers throughout the country, with the largest inflows received in the central part of the country and in Kosovo. Albanian Islam was dominated by Sunni Muslims, but the important role played also the followers of Sufism, including the most famous Albanian Bektashi, constituting of nearly 20 percent Albanian Muslims. In multi-denominational cities: Shkoder, Korçë and Elbasan were separate districts for each community and interfaith conflicts were relatively rare¹.

In the Balkans, where there is a simple relationship between ethnicity and religion, multi-denominationalism phenomenon seemed difficult to accept. Islam was a factor integrating Albanians declining Ottoman Empire, which hindered the emancipation of the nation, but also that Islam allowed the creation of a separate identity from the Greeks and Serbs. Situation where the majority of Albanians in the Ottoman period converted to Islam constituted a significant difficulty in seeking rapprochement with the Christian Western Europe, which since the Treaty of Berlin (1878) played an increasingly important role in determining the future of the Albanian lands.

Creation of the modern Albanian identity proved to be one of the most difficult tasks for Albanian national movement (Rilindja Kombëtare – National Revival), formed in the second half of nineteenth century. Attempts to solve the Albanian religious dilemma undertook one of the most active national activist Naim Frashëri (1846-1900). His intention was to create a separate identity for Muslim Albanians, which would provide a counterweight to the Ottoman Sunnism and better able to take account of the Albanian national aspirations. Such opportunities favored Bektashism as a variant of Islamic religion, but still in its essence anti-Sunni, and also more open to dialogue with Christianity. In

1 Leften Stavros Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York 1961, p. 500.

Frashëri's opinion this Bektashism could overcome religious divisions in Albania, at the same time promoting the idea of religious tolerance². Frashëri activities also contributed to the particular role, played by Bektashi in Albanian national movement, although it did not lead to the recognition Bektashism as a "religion of Albanians" or the more recognition it as the base of the Albanian identity. Another proposed solution of the Albanian religious dilemma "was proposed" by Pashko Vasa, a Catholic, who worked in service of the Ottoman Empire. *Oh, Albania* – Vasa's poem edited in 1880 contained credo of secular (or over-denominational) religion of Albanian nationalism:

Don't look at churches and mosques

Because the religion of Albanians is Albanianism.

Sentence of the Pashko Vasa's poem after his death was interpreted in many ways treated as the foundation of the multi-faith identity, but there were also understood as a justification for the Albanian lack of religious beliefs or questioning the important role of religion in society. In practice, multi-denominationalism was confirmed during anti-Osman uprisings in the years 1910-1912, in which took an active part Catholics and Muslims together. In the work of creating the Albanian language schools joined both Catholics, Orthodox, as well as Muslim dervishes. When the first collective structures of local power were created during the years 1910-1912 among them was maintained custom of religious observance parity among the delegates. One of the first decisions of the first Albanian government, formed in 1912 was to take civil cases from Sharia courts and transfer them to the newly created civil courts³. Constitutional documents, adopted in the interwar based on principle that in Albania there is no state religion. In the most important organs of the State the principle of religious parity was reminded.

In Albanian State reviving after First World War majority of religious communities tried to gain independence from external religious centers. In March of 1923 Albanian Sunnis broke ties with Istanbul, entrusting power in the hands of the Grand Mufti of Albania. Albanian Bektashi organized the first national congress in January 1921 in Skrapar. In 1925 following the ban on Sufi orders in Republican Turkey, Tirana has become a Bektashi headquarter and Albanian community leader Sali Niazi Dede headed the global community (Kryegjush Botëror të Bektashinjve). Since 1930 his seat was a new temple in Tirana⁴.

One of the foundations of the Albanian state religious policy in the interwar period was regular political oversight and control of the communities activity, particularly intense in the case of religious education and community budget

2 Ger Dujzings, „Religion and the Politics of “Albanianism”: Naim Frashëri's Bektashi Writings”, Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer [eds.] *Albanian Identities. Myth and History*, London 2002, p. 63-65.

3 Constantine Chekrezi, *Albania – Past and Present*, New York 1919, p. 110.

4 Ibrahim Kadri Malaj, *Besimet fetare në Tropojë*, Tirana 2010, p. 112.

(largely financed from the state budget). Scope of the audit was clearly increased together with the Communist at the end of 1944. Statistics from 1945 showed that the vast majority of the population (72.5%) were Muslims, 17.2% of the population declared Orthodox religion, while 10% Catholic⁵. In 1945 the Albanian authorities depended on the fact that religious organizations have survived the impact on the population, but tried to comply them fully. In the long term, the communist government policy toward religion sought to marginalize religious communities and reduce their impact on social life. One element of this policy was also the elimination of the current leadership of religious communities and selection of religious hierarchy to ensure their full loyalty to the leadership of the Communist Party. Part of the clergy were imprisoned, accusing them of anti-national attitude and cooperation with the occupiers during World War II. Among the prisoners were: Mufti Durres - Mustafa effendi Varoshi, former Grand Mufti of Albania - Hafez Ibrahim Dibra and Sheh Xhemal Pazari from Tirana. In 1947 in Communist prisons there were 44 Muslim clerics, 36 Catholic and 16 Orthodox priests⁶.

In practice, Communists attitude to the various religious communities depends on the degree of their loyalty to the new government. Orthodox and Bektashi communities relatively easily entered into an agreement with the communist authorities, defining the acceptable range of pastoral activities and declaring participation in actions organized by the Communist propaganda. Many Orthodox clergy fought against the invaders, and even a large part of the Communist Albanian families came from the Orthodox tradition. In favor of Bektashi worked the fact that during the war some of Bektashi *babas* strongly cooperated with the communist resistance and even fought in the ranks of the guerillas (among them was Baba Faja Martaneshi – member of partisan headquarter during the war). The important factor for possible cooperation were also family ties between Communist leaders and Bektashi clergy.

On November 26, 1949. Bureau of the People's Assembly of Albania passed a law 743 regarding religious communities⁷. The law has become a major regulator of church-state relations and the scope of acceptable religious activity. Any internal regulations within the communities, as well as any appointment to the ecclesiastical posts had to be approved by the government. State controlled teaching plans and programs of religious schools. Government Committee had to deal with any printed religious publications if you were to be made publicly available. The Council of Ministers had approved the budgets of the communities, and the

5 Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф., *Власть и церковь в Восточной Европе 1944-1953. Документы российских архивов*. Том 2: 1949-1953, Москва 2009, p. 1127.

6 Ferid Sufaj, *Historia e burgjeve te Shqiperise gjate shekullit XX*, Tirane 2000, p. 111.

7 "Dekretligje No 743 Mbi Komunitetet Fetare", *Gazeta Zyrtare* 14 shtator 1949, http://www.kshk.gov.al/wp-content/uploads/2014/03/Ligji_mbi_komunitetet_fetare_i_viti_1951_shqip.pdf (Accesed Dec 28, 2014)

state's financial authorities systematically control the activities of financial communities. The document stressed that religious freedom is the need to respect the law religious organizations, as well as good manners. Act 743 was the basis for the negotiation of the legal regulation of religious communities status. In May 4, 1950 the statutes of the two Muslim communities were adopted by government.

The highest authority in the Sunni community has been entrusted to Main Council and the community were to cover the budget grants and waqf revenues. The statutes also regulate the activities of the Albanian Bektashi Community (Komuniteti Bektashian and Shqipërise). Due to the fact that the leader of the community in Albania led the global community bektashi, he gained the right to maintain contact with communities working outside the country (the other heads of communities did not obtain such permission)⁸.

New Penal Code adopted in May 1952 was complement of legal acts relating to religious communities. Article 259 of this Code referred to offenses violating separation of church and state, and article 261 defined performing an illegal religious activities as a crime. Art.260 sanctioning cases of hindering the exercise of religious rites remained practically a dead letter⁹.

Plenum of Communist Party Central Committee, which was held in April 1955 analyzed the issue of strengthening the scientific and materialistic world-view among the workers. In his speech at the plenum E. Hoxha stated that the communist world and the world of religion can't coexist in Albania¹⁰. The ideological work and reduction of budget expenses for the communities was to ensure gradual and inevitable elimination of religion from public life. Inefficiency of methods used to final elimination of religion accelerated the implementation strategy of deprivation of religious communities places of worship.

On February 6, 1967, Enver Hoxha, turning to the Albanian youth argued that a truly revolutionary attitude involves the rejection of any backward customs and rituals. Two weeks later the letter of Communist Party Central Committee addressed to the local structures of the party contained details of new religion strategy. The party leadership analyzed the actual situation expressed concern about possibility of a resurgence of religious communities and proposed taking radical measures.

Cases of destruction and elimination of the temples to the mid-60s seemed isolated incidents resulting from overzealous local party committees. Changes in land use plans made in the years 1965-1966 are often associated with sending reminders to the parish to be willing to destroy the temple and share their own place to build a housing estate and cultural center. addressed to the local struc-

8 Kastriot Dervishi, *Historia e shtetit shqiptar 1912-2005*, Tirana 2006, p. 636.

9 Michał Staszewski, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich państwach socjalistycznych*, Warszawa 1976, p. 101.

10 Petar Pifti, *Socialist Albania since 1944: Domestic and Foreign Developments*, Cambridge 1978, p. 154.

tures of the party. In 1966 communities took a dramatic fight for an end to the liquidation process temples. The Bektashi Community in this year voluntarily gave four temples that visited a small number of the faithful¹¹.

By April 1967 anti-religious activities of youth seemed separate incidents organized by the local party committees and youth organizations, which enjoyed the tacit approval of the state. Formally, this meant a breach of the constitutional principle that guarantees freedom of religion, and the statutes, defining the principles of religious communities. The transition to the next phase started in April 1967. Mass movement of the closing of churches and mosques across the country was initiated by students of the Naim Frashëri College in Durrës. Choice of a city in which the campaign was launched was not accidental. Durres, the biggest Albanian port has hosted many foreigners, both of seamen, as well as tourists. Model of antireligious actions was created in Durres and then duplicated by other youth organizations¹². Youth organization called the Committee staff to coordinate anti-religious actions, and this one shared the tasks between three groups of substance. The reference to the partisan war patterns was even more pronounced in Elbasan, where was created 15 Cultural Brigade, which had fought the backward customs and superstitions¹³.

The official position of the state authorities (after a few months of silence) expressed the Act of 29 April 1967. Under the Act Albanian People's Assembly proclaimed the "first atheist state in the world". 11 July 1967 Albanian parliament decided to refer the church property at the disposal of the collective farms or local party committees. Finally on November 13, 1967 r. The People's Assembly passed a bill annulling the statutes of religious communities from 1949 - 1951, which defined the right to profess religion and the status of believers. In the November of this year issue of the monthly "Nendori" was released information about the closure of 2169 sacral operating in the country so far¹⁴. A number of religious buildings, mainly rural churches were considered useless and pulled down or blown up. The surviving buildings used for various purposes. Ministry of Culture and Education determined the criteria according to which some of the buildings, mainly mosques, were to be preserved as part of the cultural heritage and regarded as landmarks. Ethem Bey Mosque in Tirana, built in XVIII century was declared a monument. This place served later as a place of worship diplomats working in Tirana, but Albanian banned prayer in this place. Several

11 Kastriot Dervishi, *Historia e shtetit shqiptar*, p. 704-705.

12 Albanian writer Ismail Kadare is searching for the analogy of the 1967 events with 1968 youth movements in Western Europe, including them in the wider European context - [Ismail Kadare flet per konvertimin shqiptareve ne fene islame], <http://old.zeri.info/artikulli/17902/kadare-shqiptaret-u-konvertuan-me-dhune-ne-fene-islame>.

13 Luan Dibra, *Lufta kunder zakoneve prapanike dhe paragjykimet fetare eshte lufta klasash*, "Zeri i Rinise" Feb 8, 1967, p.1; "Zeri i Rinise" June 7, 1967, p. 2.

14 Sabrina Ramet, *Nihil obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe*, New York 1998, p. 217.

Bektashi temples, including the main tekke in Tirana converted into retirement homes. Part of the religious buildings converted into community centers, shops and restaurants.

Elimination of the temples was accompanied by intense propaganda campaign, which was establish in society materialistic and anti-religious worldview. In the years 1967-1968 were published papers and brochures intended for the purpose of atheistic education. Among them were works by Mina Qirici "Miracles of Faith", accompanied by a series of caricatures of the clergy; "Mental illness, and religion" (Ulvi Vehbiu) and "Hazard rites and religious holidays" (Sotir Melka). After 1967 Albanian ethnologists (Elirani Cela, Mark Tirtja, Zihni Sako) focused their research on the issue of irreligiousness Albanian folk culture.¹⁵ The task of historians was to prove the atheist character of the Albanian national movement, and therefore a reinterpretation of the history of the Albanian people. Institute of History in Tirana has developed in 1964 a two-volume "History of Albania", considered in this time as a masterpiece of Albanian humanities. Both the synthesis and monographs stressed the secular nature of the Albanian national movement. Albanians were to be the only nation who rejected religion in favor of nationalism, in the belief that the enemies use religion to divide the nation and prevent its free development. Particularly emphasized argument directed against religion was to be defining it as a brake of development. Hulusi Hako, in his work "Accuse religion", published in 1968 directed his attack mainly against Muslims, who were kept women as slaves and oppose their paid work outside the home¹⁶.

The new constitution adopted in 1976 include a formal ban on religious institutions¹⁷. In Penal Code adopted in 1977 issue of "religious crimes" was regulated by article 55. For any form of religious propaganda, including the "issuance, distribution and purchase literature, Code provides for imprisonment from three to ten years. Article contained a stipulation that during the war, or if the court finds high social harmfulness of an act, imprisonment can't be less than ten years, up to and including the possibility of death penalty.

Already in the late '60s newspapers noticed with concern that many people, especially the elderly, but also partly the Communist youth continues religious activity. Religious practices transferred to private homes have proven to be almost impossible to control by the police. As for the Ottoman era the most common form of resistance became behaviors associated with crypto-christianity. Declaring themselves as atheists in the public sphere, Albanians often celebrated worship at homes, but also to leave the workplace during religious festivals. In 1972 newspaper "Bashkimi" reported on Muslim healer, who made a very profitable business of healing before his activity was disclosed by authorities. During a pub-

15 Michael Peters, *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919-1993*, Wiesbaden 2003, p. 211-212.

16 Hulusi Hako, *Akuzojme fene*, Tirana, 1968.

17 *The Constitutions of the Communist World*, ed. W. Simmons, Leiden 1980, p. 17, 19.

lic process of healer, press publication called for vigilance, stressing that religious ideology poison threat can't be ignored and underestimated¹⁸.

The first signs of liberalization of the anti-religious policy could be visible after death of Enver Hoxha in 1985. Introduced in 1988 ban on naming newborns Christian and Muslim names was practically the last step in anti-religious campaign of Albanian authorities. Later that same year, some religious objects were renovated. It mainly concerned antique mosques. In the summer of 1988 has initiated a series of visits of Albanian clergy, working abroad. Among them was imam Vehbi, working in Sunni community in Detroit. In 1990 Albania signed the Declaration of Human Rights, including the provision on freedom of religion. It means practically the end of the anti-religious law, passed in 1967. Simultaneously began the process of political transformation resulted creation of the opposition parties and the first free elections in 1991.

For most people, who identified themselves with any religion, Islam remained the dominant creed, making Albania a country unique in Europe. In November 1990 opened to the faithful Lead Mosque in Shkodër (Xhamija e Plumbit), soon after mosques in Berat and Shijak. On January 18, 1991 working earlier as a village teacher former Mufti Ibrahim Bala inaugurated prayer in Ethem Bey Mosque in Tirana¹⁹. Muslim religious community formally began operations in February 1991²⁰. At the head of the Muslim community came Mufti Hafiz Sabri Koci returning to pastoral activity after 20 years in prison. Of the 1,050 active mosques before 1967, more than two hundred were razed to the ground, the other survived in various states of destruction. Only a few buildings preserved in good condition as monuments of culture. In the Bektashi community from two hundred clergymen, only five survived period of state atheism. Among 60 Bektashi temples active in 1967, at the beginning of the 90s managed to run only six.

The reconstruction of religious life significantly hampered by the lack of financial resources. Albanian state faced a financial collapse, and the believers covered only 10% of the financial needs of the communities. With the help of the Albanian Muslims as the first hurried Saudi Arabia, organizing a pilgrimage to Mecca 80 people. In the first years of transformation about 90 percent of community budget covered the Muslim community grants from Arab countries, but also from the Muslims in Macedonia and the USA. Foreign assistance has allowed the rise in the years 1991-1995 more than 500 new mosques²¹. The significant help for Bektash community offered Iran. Delegation of Bektashi, who managed to survive the period of communism, led by Dede Reshat Bardhi just went to

18 Hulusi Hako, „Drejt krijimit te nje shoqerie plotesisht ateiste”, *Rruga e Partise* vol.33, March 1986, p. 61-73.

19 Robert Bideleux, Ian Jeffries, *The Balkans, A Post-Communist History*, London & New York 2007, p. 36.

20 Aydin Babuna, Albanian National Identity and Islam in the Post-Communist Era, <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/AydinBabuna.pdf> (access: Dec 28, 2014)/.

21 Sabrina Ramet, *Nihil Obstat...*, p. 219.

Teheran for help in the restoration of the temples and the education of the clergy. The first one was given to the community in Tirana in March 1992. While still in the communist period Bektashi focused mainly in the southern part of the country, whereas in the 1990s significantly increased the activity of the community could be observed in the north. This was mainly due to the center in Fushe-Kruje, connected with activity of the new spiritual leaders - Dede Reshat Bardhi and Baba Selim. Important role in strengthening the Albanian Bektashi played VI World Congress Bektashi, who in 1993 met in Tirana²².

In the face of the first multi-party parliamentary elections, which took place in March 1991 main political forces fighting for the votes of a society whose political preferences remained totally unknown. The attempts to refer to religious slogans were associated with doubts whether more common attitude towards religion is compassion and sympathy or maybe indifference, established for 24 years atheism or "sphere of religion", which could generate anti-sentiment among voters. The only political party, which by its very name alluded to religion was the Christian Democratic Party (Partia Demokristiane), referring to the program of the Italian Christian Democrats, counting on the votes of the Catholic community in Shkoder. However, the party that failed to exceed the limit of 0.5% of the vote in the country, which too put it on the political margins.²³

The program, which was launched by main opposition force - Democratic Party of Albania to the election (submitted 12 December 1990) does not contain an explicit reference to religion, or even to the concept of freedom of religion. In this hastily drafted document included only general statement about human rights²⁴

Moreover, the organ of the party during the month preceding the election at least twice warns his readers against Islam as a political religion. On 23 February Arben Ruka invoked the example of Saddam Hussein, who was to represent a policy typical for the Arab countries to rely on the Koran in the pursuit of war²⁵. A week later, *Rilindja Demokratike* released the text of Viron Koka, a well-known historian about Albanian state in 1912. Particularly interesting is the conclusion of the Koka text - Islam already in 1912 identified with the Ottoman Turkey was synonymous with backwardness, but the Christian state and the Christian ruler of Albania meant the choice of the road of progress, that is the way leading towards Europe²⁶.

22 Smaller dervish orders: Rifais, Saadis and Tidjanis returned to the activity, but did not play an important role in the religious life of Albania, clearly dominated by Bektashi Order.

23 Afrim Krasniqi, *Partitë politike në Shqipëri*, Tiranë 2006, p. 344.

24 *Platforma elektorale e Partisë Demokratike*, „Rilindja Demokratike”, 1991, no. 9, p. 1.

25 Artem Ruka, *Aleatet e shenjte të Sadamit*, „Rilindja Demokratike”, nr. 15, 1991, p. 4.

26 Viron Koka, *Fantazma e 1914-s*, „Rilindja Demokratike”, nr. 17, 1991, p. 4.

In fact, the emergence of a clergyman among politicians was accepted, as long as he was a victim of communist persecution, but look for the support of the Church for political action did not fall within the canons of post-communist political culture. At the same time religious buildings were used in Albania as an arena of social protests, associated with a reduction in employment and demands of wage increases. Sit-down strike in the church seemed to be much more effective than a demonstration of a street or road blockade. Politicians, especially those from the opposition circles looking for contacts with voters through participation in religious ceremonies, and especially in the opening ceremony of new temples, destroyed during the period of state atheism. Over time, the number of newly opened temple was so great that the political parties invoked his large group of activists who will headline another celebration of its kind, treating it as an excellent opportunity to condemn communism and present their own political agenda.

In view of the upcoming elections even “Rilindja Demokratike” rejected earlier skepticism about Islam. Subsequent interviews with clergy working in Albania convince readers that there is no contradiction between Islam and democracy, and Muslim clerics activity situated far from political disputes²⁷. Just before the 1991 elections in daily “Zëri i Popullit” - the organ of the Socialist Party of Albania appeared previously absent articles about religious ceremonies, mostly Muslim. Articles in the form of a purely informational, focused on vocal and musical aspects of the “ceremony” attended by guests from Saudi Arabia, singing passages from the Quran²⁸.

The first elections did not stabilize the situation in country and one year later citizens of Albania went back to the polls. New parliament, elected in 1992 dominated by Democratic Party of Albania's politicians undertook the implementation most important tasks of the state in the spirit of democracy, market reforms and privatization, as well as changes in the law, to ensure respect for human rights. Among the bills paid on the agenda was also a draft law on religious communities. The debate over it has been postponed at least five times, which was a phenomenon without precedent in its term of office (1992-1996). Hot discussions on internal security, as well as a model of economic reforms focused attention MPs claimed that the controversial and less important issues and less important, and as such was considered a religious law did not deserve to sacrifice their precious time.²⁹

New Albanian authorities, dominated by the anti-communist politicians hesitated between choice occidental options, meaning opening in the direction of

27 E. Barçi, *Sherbesa fetare nuk ka asgje, vec shpirti*, „Rilindja Demokratike”, nr. 20, 1991, p.4; N. Mahmudi, *Demokracia dhe islamizmi*, „Rilindja Demokratike”, nr. 29, 1991, p. 4.

28 *Veprimtaria fetare në Shkodër*, „Zëri i Popullit”, nr. 67, 1992, p. 1.

29 The exception was the issue of the official definition of religious holidays, which are days off from work. The choice of six religious holidays (two for each of the largest communities) voted 21 December 1992. (*Punimet e Kuvendit. Seancat plenare, Legislatura XIII, Tiranë 2008*, p. 2498).

Western Europe, and the option albano-Islamism, connected with a controversial decision to join Albania to the Organization of the Islamic Conference (OIC) in December 1992. This decision, taken without consulting the parliament was purely pragmatic, but caused the world press reviews that Albania has become an Islamic country, more willing to cooperate with the Arab countries than with Western Europe. This step Albanian government justified on economic grounds (search for foreign investors), without giving the decision a religious context. In an interview given in 1993 Sali Berisha, derived from a traditional Muslim family strongly denied that in Albania any religious community could play an important political role. At the same time expressed the hope that Albania can become a bridge between Europe and the Islamic world³⁰.

The decision in December 1992 sparked disputes in the Albanian society, becoming a pretext to determine the relationship between Islam and the modern Albanian identity. Both the opposition and intellectuals who condemned the decision to join the OIC, feared the determination of identity, not only by the Albanian language and ethnic aspects, but also by returning to the view still present in Serbia or Greece, where Albanians were widely considered to be Muslims, refusing at the same time to recognize the rights of the Christian identity of Albanian society. This tended to stick labels Albanians nation "Muslim" or "Islamic fundamentalists", and at the same time could hinder development of social cohesion in ideologically undefined post-communist reality. Fear of any attempt to integrate with the Muslim "East" also sprang from concerns that the password Europeanization of Albania, reported back in 1990 during the anti-communist demonstrations two years later were seriously threatened.

The process of building a democratic socio-political system, connected also with freedom of religion in Western European model was determined the direction of change in Albania and argue with the idea of rapprochement with the Arab world. A special role in these disputes played Ismail Kadare, one of the world's most famous Albanian writer, who since the 90s acted as the "conscience of the nation" at the same time suggesting a revision of the Albanian vision of history and take steps towards European integration of his country. In the opinion of Kadare (derived from a Muslim family from Gjirokaster) Albanians must abandon the Muslim religion, which they imposed in the Ottoman Empire, and their contemporary conversion to Christianity could facilitate the inclusion of Albania to the family of European nations. Similar views found in the texts of the writer and politician Kiço Blushi, who was a supporter of the thesis that religious

30 Miranda Vickers, James Pettifer, *Albania: from anarchy to a Balkan identity*, C. Hurst & Co. Publishers, 1997, p. 107. In relation to this subject worth quoting is Christopher Deliso opinion that the origins of Islamic radicalism in Albania are connected with naturalization policy of Arab origin Islamic radicals by Sali Berisha. Among them was Jordanian Abdul Latif Saleh, who in October 1992 received Albanian citizenship and had to create the country's first al-Qaeda structures. – see: Christopher Deliso, *The coming Balkan caliphate: the threat of radical Islam to Europe and the West*, Greenwood Publishing Group, 2007, p. 46.

divisions imposed from outside hinder Albanians the achievement of national unity³¹.

In retrospect, the decision of December 1992 seems to be fully understood in view of the international situation of Albania at this time. Concerns about the extension of the Bosnian conflict into Kosovo, as well as increasing pressure from Greece, led Albanian president Sali Berisha to seek allies in the Middle East. Albanians hope for economic aid Arab states and Turkey also played a major role³². The problem of Albania's membership in the Islamic world took on a special meaning in the face of the Gulf War, especially that part of society openly declared their sympathy for Iraq³³.

The sudden increase in interest in religious themes in the year 1993 was a natural consequence of the growing crisis in the Greek-Albanian relations, strictly connected with the issue of the status of the Orthodox Church in Albania. The lack of consent of Albanian authorities to the assignment of the Orthodox Dioceses by Greek bishops sparked retaliatory measures of Greek authorities against Albanian illegal immigrants, but also inclined to believe that the Albanian government intransigence means that they stand guard over the interests of the Muslim north, and not take into account the position of the Orthodox in most southern country. A specific test of Democrats popularity became a constitutional referendum (November 1994). The majority of voters voted against the government draft and the opposition reported the highest rates in the areas with dominant Orthodox population. It is true that in propaganda Albania was portrayed as a country where the president is a Muslim, Orthodox prime minister and the speaker of the parliament Catholic, but the leadership of the Democratic Party of Albania came from the northern part of the country, where was accepted coexistence of Catholicism and Islam but Orthodoxy identified with the Serb and Greek threats. An important factor in support for the Democrats became the Muslims from the northern part of the country inflowing mass in 90' years to Tirana. They have distinguished themselves by socio-moral conservatism and the occupied lands located around the capital city of undetermined ownership and they were a potential electorate of Democrats in one of the crucial constituency.

Political and economic disaster that struck Albania in the spring of 1997 brought far-reaching political and social consequences. After five years in power,

31 Elez Biberaj, *Shqipëria ne tranzicion. Rruga e vështirë drejt Demokracisë*, Tirana 2001, p. 319; [Interview with Ismail Kadare], interv. Shusha Guppy, *The Paris Review* 1998 Summer, <http://www.theparisreview.org/interviews/1105/the-art-of-fiction-no-153-ismail-kadare>

32 In practice except the extremist National Revival Party, led by Abdi Baleta, the other parties did not identify clearly with Islam – Natalie Clayer, *Zoti në vendin e mercedesëve*, "Përpyjekja", t. XI, 2005, nr. 20, p. 17; Miranda Vickers, James Pettifer, *Albania: from anarchy ...*, p. 105-106. Christopher Deliso sees Albania's accession to the organization, uniting Muslim countries as a demonstration of disappointment Western indifference to its problems – see: Christopher Deliso, *The coming Balkan caliphate...*, p. 30.

33 Similarly controversial statement was given by writer Ismail Kadare, who in an interview for "Le Figaro" (3 March 1992.) said that Albanians equally suffered from communism, as from Islam. This statement has not challenged the authority of the writer in Albanian society, but sparked angry protests of the American Diaspora. - Miranda Vickers, James Pettifer, op.cit., p. 104.

the Democratic Party of Albania was defeated in parliamentary elections in June this year and lost power to the Socialist Party of Albania. From the religious perspective, the events of “1997 bloody spring” led to close cooperation between largest religious communities that have taken action to put an end to violence in the country. In the political reality of 1997 and great disenchantment Democratic Party policy, Socialist Party politicians tended to marginalize potential allies of the opposition. Close cooperation with Greece and a solution to the long-term dispute over the Greek Orthodox bishops also tended to stiffen stance on Turkey and Islamic countries. In December 1997, Albanian politicians did not take part in the 8th OIC conference in Teheran, clearly marginalizing their cooperation with this organization³⁴.

The experience of religious decommunization in Albania remained largely different from other Balkan countries. While the ex-communist Balkan society as a whole passed a compulsory “lecture scientific atheism” and “non-political religion”, but without complete destruction of religious communities, in Albania any manifestations of religious life were eliminated twenty years from the public sphere. Albanian post-communist religiosity is determined by a number of different attitudes containing between religious indifference, “private religion”, to explicit declarations linked to religious practices.

Best example of this very difficult and complex post-communist religious issues is the question of statistics describing religious structure of society. Dominant view of religious structure of Albania dating from the middle of 20th century and in any way she could not relate to the realities of the late twentieth century. Up to 2011 Albanian authorities not have attempted to verify religious statistics considering it as an extremely sensitive problem. In 2006 there has been a series of protests against the expression of the Muslim community of ex-President Rexhep Mejdani, who publicly stated that only 38 per cent Albanian population are Muslims. In the opinion of the interested parties it was an attempt to marginalize this group, which was 74 per cent. population (according to religious statistics from 1942).³⁵ The 2011 census for the first time since 1942 took into account the question of declared religion giving it the dimension of a voluntary declaration, and allowed for a wide range of possible answers. Based on official sources in 2011 58.8% of the population declared as a Moslem (including 2.1% - Bek-tashi), while as much as 13.8% of the respondents did not answer this question,

34 Aydin Babuna, Albanian National Identity and Islam in the Post-Communist Era, <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/AydinBabuna.pdf> (access: Dec 28, 2014)/. Skender Shkupi associated the weakening of Albania's cooperation with OIC with limited economic cooperation (beyond the construction of mosques in Albania), and the lack of support for Kosovo's independence among the majority of states belonging to the OIC – see: Skender Shkupi, Shqiptaret dhe konferenca islamike, „Shekulli” May 23, 2008, p. 4.

35 See: Natalie Clayer, *Zoti në vendin e mercedesëve*, “Përpjekja”, t. XI, 2005, p. 17.

and another 5.5% declared themselves as “believers without denomination”. No clear answer for 1/5 of respondents still leaves open the question of the current religious structure of Albanian society³⁶.

Analyst and journalist Fatos Lubonja writing about attitudes of Albanians to Islam, is looking for a new kind of anti-Western myth. In his opinion, some circles of Albanian Muslims involved in the effort to build the Islamic identity of Albanians on the idea that the real Albanians are only those who converted to Islam, because they defended the Albanians from their traditional enemies - Serbs and Greeks, which was an ally of the West. In these circles even tried to refute the idea of a national hero Skanderbeg as because he betrayed the Turks and served Christians³⁷. The idea of re-vision of the history of Albania, made by Albanian politicians in 2009, involves verification of views adopted so far in Albanian historiography. One of the aspects of this re-vision becomes exposing the Albanians as victims of Ottoman rule, and what sacrifices imposed on the Islamic culture in the belief that the Albanian lands remained throughout this period in the range of influence of Western Europe³⁸. For balance - consistently present in the Albanian discourse is also the view of the creative influence of Islam on the culture of Albania. Fatmir Shehu recognizes Islam as a factor that had a great impact on the development and sustainability of Albanian culture. Citing examples of Albanian literature written in the Arabic alphabet, and the role of the medreses as intellectual centers, Shehu sees breakthrough that has been made in Albanian culture through Islam. Muslim newspaper more often identified Albanian national movement in the nineteenth century with Islam, which was to allow the survival of the Albanians, despite the trend of assimilation by the Greeks and Serbs. Artan Fuga, considering the impact of the Islam followers on the media notes the increasing number of criticisms, coming from the Muslim community against the liberal vision of the world, represented by most of the media, though, in the opinion of Fuga - in Albania hard to say about religious radicalism and fundamentalism³⁹.

36 Popullsia banuese sipas perkatesise fetare - http://www.instat.gov.al/al/census/census-2011/the_dhenat_e_census_2011.aspx.

37 Fatos Lubonja, Feja dhe shqiptaret, „Perpjekja” 2005, p. 7-8.

38 [Ismail Kadare flet per konvertimin shqiptareve ne fene islame], <http://old.zeri.info/artikulli/17902/kadare-shqiptaret-u-konvertuan-me-dhune-ne-fene-islame>; Tadeusz Czekalski, “(Nie)pamięć o komunizmie. Przypadek albański”, *Rocznik Antropologii Historii* II: 2012, No 1-2, p. 63-74.

39 Artan Fuga, *How Church and Mosque Influence the Media of Albania*, “Diogenes”, tom 53, nr. 2, 2006, p. 58-61. Growing threat of fundamentalist influence in Albania was signalled especially since 2001. 13 January 2003. in his own office in Tirana was shot Salih Tivari, acting secretary general of the Muslim community. Part of the Albanian press recognized this fact as the religious murder, assigning responsibility of fundamentalists for this crime - Trazhgim Sokolaj, Vrasja e Tivarit per ideologji fetare, „Panorama” Dec 2, 2008, <http://www.arkivalajmeve.com/Vrasja-e-Tivarit-per-ideologji-fetare.139794>.

Bibliography

- BABUNA, Aydin, "Albanian National Identity and Islam in the Post-Communist Era", <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/AydinBabuna.pdf> / (Accessed: Dec 28, 2014).
- BARÇI, E., "Sherbesa fetare nuk ka asgje, vec shpirti", *Rilindja Demokratike*, no. 20, 1991, p. 4.
- BIBERAJ, Elez, *Shqipëria ne tranzicion. Rruga e vështirë drejt Demokracisë*, Tirana 2001
- BIDELEUX, Robert, JEFFRIES Ian, *The Balkans, A Post-Communist History*, London & New York, 2007.
- CHEKREZI, Constantine, *Albania – Past and Present*, New York 1919.
- CLAYER, Natalie, "Islam, State and Society in post-Communist Albania, Hugh Poulton, Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and The Balkan State*, London 1997.
- CLAYER, Natalie, "Zoti në vendin e mercedeseve", *Përpyekja*, XI: 2005, no. 20, p.9-41.
- THE CONSTITUTIONS of the Communist World*, ed. W. Simmons, Leiden 1980.
- CZEKALSKI, Tadeusz, "(Nie)pamięć o komunizmie. Przypadek albański", *Rocznik Antropologii Historii* II: 2012, No 1-2, p.63-74.
- DEKRETLIGJE No 743 Mbi Komunitetet Fetare", *Gazeta Zyrtare* 14 shtator 1949, http://www.kshk.gov.al/wp-content/uploads/2014/03/Ligji_mbi_komunitetet_fetare_i_viti_1951_shqip.pdf
- DELISO, Christopher, *The coming Balkan caliphate: the threat of radical Islam to Europe and the West*, Greenwood Publishing Group, 2007.
- DERVISHI, Kastriot, *Historia e shtetit shqiptar 1912-2005*, Tirana 2006.
- DIBRA, Luan, "Lufta kunder zakoneve prapanike dje paragjykimeve fetare eshte lufta klasash", *Zeri i Rinise* Feb 2, 1967, p.1.
- FUGA, Artan, "How Church and Mosque Influence the Media of Albania", *Diogenes*, 53: 2006, no. 2, p. 58-61.
- HAKO, Hulusi, *Akuzojme fene*, Tirana, 1968.
- HAKO, Hulusi, „Drejt krijimit te nje shoqerie plotesisht ateiste”, *Rruga e Partise* vol.33, March 1986, p.61-73.
- KADARE, Ismail, [Ismail Kadare flet per konvertimin shqiptareve ne fene islame], <http://old.zeri.info/artikulli/17902/kadare-shqiptaret-u-konvertuan-me-dhune-ne-fene-islame>.
- KADARE, Ismail, "Interview with Ismail Kadare", interv. Shusha Guppy, *The Paris Review* 1998 Summer, <http://www.theparisreview.org/interviews/1105/the-art-of-fiction-no-153-ismail-kadare> (Accessed: Dec 28, 2014).
- KOKA, Viron, "Fantazma e 1914-s", *Rilindja Demokratike*, 1991, no. 17, p. 4.
- KRASNIQI, Afrim, *Partitë politike në Shqipëri*, Tiranë, 2006.

- LUBONJA, Fatos, "Feja dhe shqiptaret", *Perpjekja* XI:2005, p. 3-8.
- MAHMUDI, N., "Demokracia dhe islamizmi", *Rilindja Demokratike*, nr. 29, 1991, p. 4.
- MALAJ, Ibrahim Kadri, *Besimet fetare në Tropojë*, Tirana 2010.
- PETERS, Michael W., *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919-1993*, Wiesbaden, 2003.
- PRIFTI, Petar, *Socialist Albania since 1944: Domestic and Foreign Developments*, Cambridge, 1978.
- PLATFORMA elektorale e Partisë Demokratike", *Rilindja Demokratike*, 1991, no. 9, p. 1.
- POPULLSIA banuese sipas perkatesise fetare (2011)" - <http://www.instat.gov.al/al/census/census-2011/the dhenat e census 2011.aspx> (Accesed: Dec 28, 2014).
- PUNIMET, e Kuvendit. Seancat plenare, *Legislatura XIII*, Tiranë 2008.
- RAMET, Sabrina, *Nihil obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe*, New York 1998.
- RUKA, Artem, "Aleatet e shenjte të Sadamit", *Rilindja Demokratike*, 1991, no. 15, p. 4.
- SHKUPI, Skender, "Shqiptaret dhe konferenca islamike", *Shekulli* May 23, 2008, p.4.
- SCHWANDNER-SIEVERS, Stephanie and FISCHER Bernd J. (eds.), *Albanian Identities. Myth and History*, London, 2002.
- SOKOLAJ, Trazhgim, "Vrasja e Tivarit per ideologji fetare", *Panorama* Dec 2, 2008, <http://www.arkivalajmeve.com/Vrasja-e-Tivarit-per-ideologji-fetare.139794/> (Accesed: Dec 28, 2014).
- STASZEWSKI, Michał, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich państwach socjalistycznych*, Warszawa 1976.
- STAVRIANOS, Leften Stavros, *The Balkans since 1453*, New York 1961.
- SUFAJ, Ferid, *Historia e burgjeve te Shqiperise gjate shekullit XX*, Tirana 2000.
- VEPRIMTARIA fetare në Shkodër", *Zëri i Popullit*, 1992, no. 67, p. 1.
- VICKERS, Miranda, PETTIFER James, *Albania: from anarchy to a Balkan identity*, C. Hurst & Co. Publishers, 1997.
- ВОЛОКИТИНА, Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф., (eds.) Власть и церковь в Восточной Европе 1944-1953. Документы российских архивов. Том 2: 1949-1953, Москва, 2009.



Bulgaristan'daki Türk-Müslüman Nüfusun Tarihî Kaderi

Cengiz HAKOV

Prof. Dr., Bulgaristan Bilimler Akademisi, Balkan Araştırmaları Enstitüsü

Özet

Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusu, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Balkanlara miras kalan tarihî bir varlıktır. Söz konusu nüfus, Türkiye dışında olmakla birlikte Bulgaristan'da en kalabalık azınlıktır. İşte bundan dolayı Bulgar yetkilileri, bu halkı her zaman Bulgar devletinin geleceğine dair olası bir tehdit olarak kabul etmiştir. Gelmiş geçmiş bütün Bulgaristan hükümetleri, sahip oldukları ideolojik ve siyasi niteliklerine bakmaksızın, bu tehdidi ortadan kaldırmak amacıyla, bu azınlığa yönelik göçe zorlama politikası yürütmektedir. Öyle ki mümkün oldukça daha fazla insanın Türkiye'ye göç etmesi, Bulgaristan'da kalanlara yönelik ise asimilasyon politikasının uygulanması bu politikaların temelini oluşturmaktadır. Bu iki yönlü politika, 1878 yılından, yani Bulgaristan devletinin yeniden kurulmasından bu yana Türk-Müslüman halkının tarihî kaderi olmuştur. Bu tarihî kader, bu güne kadar yürütülen politikayla değiştirilemez. Bu kader, ancak ve ancak, Bulgaristan'ın tam üyesi olduğu ve Türkiye'nin de üyeliğini amaçladığını Avrupa Birliği içersinde bu halkın demokratik insan haklarının garantilenmesi sonucunda kalıcı bir çözüm bulunmak suretiyle değiştirilebilir.

The Historical Fate of the Turkish-Muslim Population in Bulgaria

Summary

The Turkish-Muslim population in Bulgaria is a historical entity which is the legacy of the Ottoman Empire in the Balkans. This population is outside Turkey as well as the most populous minority in Bulgaria. This is why Bulgarian officers have always perceived this people as a possible threat to the future of the Bulgarian state. All past and present Bulgarian governments regardless of their ideological and political affiliations have carried out policies of enforced migration regarding this minority to eliminate this threat with the aim of maximum migration to Turkey and to apply assimilation policies on those who remain in Bulgaria. This bi-directional policy has been the fate of the Turkish-Muslim people since the re-establishment of the Bulgarian state in 1878. This historic destiny cannot be changed with the policies that have been executed to date. This fate can only be resolved permanently when the democratic human rights of this people can be guaranteed within the European Union of which Bulgaria is a full member and Turkey is also a candidate country for membership.

Giriş

Bulgaristan beş asır boyunca Osmanlı egemenliği altında kalmıştır. 1877-1878 Rus-Türk Savaşı ve Büyük Güçlerin 1878 yılında Berlin Antlaşması çerçevesinde aldıkları kararlar sonucu Osmanlı topraklarının bir parçası olan Tuna Vilayeti ve Sofya Sancağı üzerinde Sultan'a bağlı Bulgaristan Prensliği kurulmuştur. 1885 yılında bu topraklara, Plovdiv Vilayeti ve Sliven sancağının oluşturduğu, Doğu Rumeli toprakları eklenmiştir. 1908 yılında Prenslik, Sultan'dan tam bağımsızlığını ilan ederken Bulgaristan Çarlığı adını almış, 1912-1913 Balkan Savaşları sonrası Türk topraklarının bir parçası olan Rodoplar ve Batı Trakya, Bulgaristan topraklarına katılmıştır. 1940 yılında ise Romanya'nın Güney Dobruca bölgesi, Bulgaristan topraklarının bir parçası hâline gelmiş, böylece günümüz Bulgaristan'ının sınırları çizilmiştir.

Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman halkı, Osmanlının Balkanlarda sürdürdüğü egemenliğinden geri kalan tarihî bir varlıktır. Türkler, en büyük Müslüman etnik grubunu oluşturmaktadır ve bu grubun çevresinde Arnavut, Tatar, Pomak ve Romanlar gibi daha küçük gruplar da gözlenmektedir. Genel olarak Türk-Müslüman nüfusu, Bulgar halkından dili, dini, gelenek, örf ve âdetleriyle farklılık göstermektedir. Türk ve geri kalan Müslüman nüfusunun oranı hakkında 1910 yılına ait istatistikler ışık tutmaktadır. Söz konusu nüfus, ülkenin toplam nüfusunun yüzde 13'ünü oluştururken bunlardan yüzde 11'i Türkler, yüzde 2'si ise geri kalan Müslümanlardan ibarettir.

Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusu, Bulgar nüfusundan sonra en kalabalık olanıdır. Rus-Türk Savaşının arifesinde Bulgar ve Türk-Müslüman nüfusu, hemen hemen eşit orandadır. Savaş sırasında yaklaşık 1.000.000 Türk-Müslüman, Türkiye'ye ya göç etmiş ya da kaçmıştır.¹ İşte bundan dolayı 1880 yılında Bulgaristan'da yapılan ilk resmî sayımda Bulgar nüfusu 1.920.000 olarak kayıtlara geçmiş ve ülkenin toplam nüfusunun yüzde 71'ini Bulgarlar oluştururken Türk-Müslüman nüfusu 750.000 olarak kayıtlara geçmiş ve toplam nüfusun yüzde 28'ini oluşturmuştur.²

Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusunun sayısı, doğal nüfus artışı, devletin toprak elde etmesine veya toprak kayıpları gibi nedenlere ve sonuncu fakat bir o kadar da önemli bir neden olarak Bulgaristan hükümetlerinin bu nüfusa yönelik yürüttüğü politikalara göre değişmiştir. Hemen tüm Bulgaristan hükümetleri, sahip oldukları ideolojik ve siyasi niteliklerine bakmaksızın, Bulgaristan'ın "Tek Ulus" ilkesine hizmet ederek Türk-Müslüman nüfusuna yönelik iki yöntem uygulamaktadır. Birinci yöntem, mümkün oldukça daha fazla insanın Türkiye'ye göçe zorlanması, ikinci yöntem ise, Bulgaristan'da kalan nüfusun asimilasyona tabi tutulmasından ibarettir. İlk yöntem, öncelikli önem taşıırken ve başarıyla

1 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, İkinci Basım, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 2009, s. 26.

2 Данаилов, Г. Т. Пос. съч., с. 32.

uygulanırken ikinci yöntem daha yavaş ve uzun sürmekte ve başarısı tamamen Bulgaristan devletinin imkânlarına, uluslararası ilişkilere ve sonuncu, fakat bir o kadar da önemli olan Türk-Müslüman nüfusunun direnişine bağlıdır.

1912-1913 Balkan Savaşları sonrası ve Bulgaristan'ın komşu ülkelerle imzaladığı anlaşmalar neticesinde Türk-Müslüman nüfusu, Türkiye'ye göç etmeye devam ederken Bulgar nüfusu ise Doğu ve Batı Trakya, Makedonya ve Güney Dobruca'dan Bulgaristan'a göç etmektedir. Bunun sonucunda Bulgar nüfusu artarken, Türk-Müslüman nüfusu ise azalmaktadır. Örneğin 1880 yılında Bulgar nüfusu yaklaşık 2 milyonu bulurken 1900 yılında bu sayı 3.700.000'e yükselmiştir. Aynı zamanda Türk nüfusu, 1880 yılında 750.000'den 1900 yılında 643.000'e kadar düşmüş, 1926 yılında 825.000'e kadar çıkmış, 1934 yılında yine azalmış ve 821.298 kişi olmuştur. 1956 yılında diğer Müslüman grupları hariç sırf Türk nüfusunun sayısı 656.000 kişi olmuştur.³

Bulgaristan ile Türkiye arasında imzalanan bütün devletler arası belgelerde Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusunun hakları konusu önemli yer tutmuştur. Örneğin 19 Nisan 1909 tarihinde İstanbul'da imzalanan Türk-Bulgar protokolü gereğince Bulgaristan'da Müslüman belediyelerinin ve vakıf topraklarının örgütlenmesi hususu belirlenmiştir. Geçmişte olduğu gibi, o dönemde de Türk-Müslüman halkının ibadet özgürlüğü; diğer dinlere mensup vatandaşlar gibi onların da aynı vatandaşlık ve siyasi haklara sahip olması söz konusudur. Müslümanların toplu dualarında ve hutbelerinde Sultanın, Halife Hazretlerinin ismi yer almaya devam etmiştir.⁴

8-28 Eylül 1913 tarihleri arasında Bulgaristan ile Türkiye arasında İstanbul'da yürütülen barış görüşmeleri sırasında Türk-Müslüman halkının haklarıyla ilgili konularda 1909 İstanbul Protokolüne nazaran ilerleme kaydedilmiştir. Türk tarafı, Bulgaristan'ın Ege Denizi'ne çıkışını tamamen yeni Bulgaristan-Türkiye sınırı ve Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusunun hakları konularının çözülmesine bağlamıştır.⁵ Ege Denizi'ne çıkış konusuna büyük önem veren Bulgaristan, yeni Bulgaristan-Türkiye sınırının belirlenmesine ilişkin anlaşmaların sonuçlanmasında acele ederken Türk tarafının talepleri üzerine Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman nüfusuna daha geniş haklar tanımayı kabul etmiştir.⁶

1913 yılında İstanbul'da imzalanan Bulgar-Türk Barış Antlaşması'nın uygulamalarından bir tanesi Bulgaristan'daki müftülöklere ilişkindir.⁷ Söz konusu uygulama gereğince İstanbul'daki Şeyhülislam ile Bulgaristan Dışişleri ve Dinler Bakanlığı arasında ilişkiyi sağlayacak bir Başmüftünün seçilmesi karara bağlanmıştır. Başmüftü, ülke çapından bölge müftüleri tarafından seçilirken Başmüftünün ata-

3 Age, c. s. 32, 35. B. Şimşir, op. cit., p. 27.

4 Г. Генев, *Международни актове и договори, засягащи България*, София, 1940, с. 349-354.

5 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 176К, оп. 2, а. е. 1388, л. л. 8-9.

6 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 176К, оп. 2, а. е. 1388, л. л. 376.

7 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 166К, оп. 7, а. е. 72, л. л. 8-9.

ması Şeyhülislam tarafından onaylanmıştır. Şeriat kuralları gereğince Başmüftü, bölge müftüleri, dinî kurumlar ve hayırsever kuruluşlar üzerinde kontrol hakkına sahip olmuştur. Bölge müftüleri ise, Müslüman seçmenler tarafından seçilirken Başmüftü tarafından onaylanmaktadır ki, kendisi bu kararını Şeyhülislam'a da bildirmektedir. Bölge müftüleri, müftü yardımcılarını bizzat kendileri seçerken seçilen kişiler Başmüftünün onayını almışlardır. Müftüler ve müftülüklerde çalışan personel, maaşa bağlanırken Bulgar memurların sahip olduğu tüm haklardan da yararlanmışlardır. Başmüftülüğün organizasyonu ve faaliyetleri, Başmüftünün hazırladığı kurallar tarafından belirlenmiştir.

Türk-Müslüman nüfusunun çoğunlukta olduğu her ilçe merkezinde vakıf işlerini yürüten ve Türk okullarından sorumlu olan bir Müslüman cemaati seçilmektedir. Müslüman cemaati, tüzel kişi sıfatıyla şeriat kurallarına göre yönetilen vakıf emlaklarının sahibi olarak kabul edilmektedir. Hiçbir vakıf emlağı, ilgili cemaate bedeli karşılığı yatırılmadan, kamulaştırılamamıştır.

İstanbul Antlaşması gereğince Bulgaristan topraklarına katılan Türk topraklarında yaşayan Türk-Müslüman nüfusu, Bulgaristan vatandaşlığına geçme, ancak dört yıl içerisinde Türk vatandaşlığını tekrar seçme hakkına sahip olmuştur. Aynı zamanda bu halka, Türk yetkilileri tarafından sağlanan mahkeme ve resmî belgeler, Bulgar yetkililer tarafından tanınmıştır. Türk kanunlarının sağladığı gayrimenkul mülkiyet hakkı, hiçbir kısıtlama olmadan kabul edilmiştir. Sultan'ın ve Sultan ailesine ait özel mülkiyet korunup ve tanınmıştır. Aynı şey Türk devletine ait özel mülkiyet için de geçerli olmuştur. Anlaşmada taraf olan her iki ülkenin vatandaşları, eskiden olduğu gibi, bugün de sınırları aşp diğer ülke topraklarında seyahat edebilmiştir.

1913 yılında İstanbul'da Bulgar-Türk Antlaşması'nın imzalanmasının ardından Türk -Müslüman nüfusuna ilişkin tüm yükümlükler pratikte uygulanmamaktadır. Pomaklara gelince, Hristiyan dinini kabul ettirmek amacıyla onların üzerine idari baskılar ve misillemeler uygulanmaktadır. Bu olayla ilgili Türkiye'nin Sofya Büyükelçisi Ali Fethi Okyar, Pomakların durumunu yerinde incelemek amacıyla askerî ataşesi Binbaşı Mustafa Kemal'i Rodoplar'a göndermiştir ve Pomaklara karşı uygulanan baskı haberleri doğrulanmıştır. Neticede Ali Fethi Okyar ve Mustafa Kemal, Bulgaristan Başbakanı Vasil Radoslavov'a protesto notu sunmuştur. Ayrıca Ali Fethi Okyar ve Mustafa Kemal, üstü kapalı bir şekilde Pomaklara karşı baskıların durdurulmaması hâlinde buna benzer baskıların İstanbul'daki Bulgarlara da uygulanacağını ifade etmiştir. Vasil Radoslavov'un başını çektiği hükûmet, Pomaklara karşı baskıların durdurulması yönünde gerekli kararları almıştır.⁸ Buna şükran ifadesi olarak Pomaklar, oylarını parlamento seçimlerinde Vasil Radoslavov'un Liberal Partisinden yana kullanmışlardır ki, bu destek sayesinde Vasil Radoslavov yeni Bulgaristan hükûmetini kurmayı başarmıştır ve bu nedenden dolayı Vasil Radoslavov'un siyasi karşıtları, kendisine "Türk Başbakanı" ismini vermiştir.

8 Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, İstanbul, 1980, s. 214.

İki dünya savaşı arasında azınlık hakları, iki ülkede yürürlükte olan uluslararası azınlık standartları gereğince uygulanmıştır. Türkiye'deki Bulgar azınlığı, 1923 Lozan Barış Antlaşması tarafından kabul edilen azınlık haklarından yararlanırken Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman nüfusu, 1919 Neuilly Barış Antlaşması tarafından kabul edilen azınlık haklarından yararlanmaktadır.⁹ Söz konusu anlaşmalarda azınlık hakları aynıdır ve uluslararası standartlara cevap vermektedir.

Uluslararası azınlık haklarının uygulanması, Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusu üzerinde olumlu etki yaratmıştır. Devlet desteği ile yeni Türk okulları açılmıştır. Bunlar arasında 1922 yılında Şumen'de açılan "Nüvvab" İmam Hatip Okulu, en önemli okuldur. Şumen "Nüvvab" İmam Hatip Okulunun, Balkanlarda eşi benzeri yoktur. Bu okulda iki bölüm mevcuttur: Beş yıllık eğitim süresiyle orta ve üç yıllık eğitim süresiyle yüksek okul. Şumen "Nüvvab" İmam Hatip Okuluna medrese ve ortaokul mezunları kabul edilirken yüksek okula aynı okulunun orta bölümünü tamamlayan öğrenciler kabul edilmiştir. "Nüvvab" Okulu mezunları daha sonra müftü, müftü yardımcısı, öğretmen, imam, hatip ve şeriat mahkemelerinde sekreter görevlerini almıştır. Şumen "Nüvvab" İmam Hatip Okulunda en iyi uzmanlar ders vermiştir ki, bu öğretmenlerin bir bölümü İstanbul ve Kahire'de eğitim görmüş kişilerdir, diğer öğretmenler ise "Nüvvab" Okulu mezunudur. 1922 yılından, yani kuruluşundan 1939 yılına kadar okul 290 mezun vermiştir ve bunların 50 tanesi yüksek okul mezunudur. Şumen "Nüvvab" İmam Hatip Okulunun, gerek öğretmenleri, gerekse öğrencileri ile Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusunun kültür ve eğitim seviyesinin yükselmesinde büyük katkısı vardır.¹⁰

18 Ekim 1925 yılında Ankara'da Türk-Bulgar Dostluk Antlaşması imzalanmıştır.¹¹ Söz konusu anlaşma, kabul edilen uluslararası azınlık hakları gereğince iki ülke topraklarında azınlık haklarının karşılıklı olarak uygulanmasını onaylamıştır. Bulgaristan, Türkiye dışında Türk okullarında eğitimin Arap harfleriyle değil de Latin harfleri kullanılarak uygulanması yönünde somut adım atan ilk ülkedir. 1928 yılında Türk Öğretmenler Birliği, yeni eğitim yılı ile birlikte eğitimin Latince harflerine geçirilmesi kararını almıştır. 1930 yılında Bulgaristan hükûmeti, Kuran-ı Kerim eğitimi dışında, bütün Türk okullarında eğitimin mecburi olarak Latin harfleriyle gerçekleştirilmesi yönünde karar almıştır. Bütün bu adımlar, Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusu arasında Kemalizmin yaygınlaştırılmasına neden olmuştur. Bu durumla ilgili Nikola Muşanov hükûmeti, Bulgaristan'da Kemalizmin etkisini araştırmak üzere özel bir komisyon kurmuştur. Söz konusu komisyon, Kemalizmin etkisini hafifletmek amacıyla aralarında Kemalizm propagandasına karşı sistematik olarak mücadele yürütmek için devlet yardımıyla bir gazetenin yayınlanması, Türk Öğretmenler Birliğinin faaliyetlerini

9 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 471К, оп.2, а. е. 20, л. л. 1-40 .

10 H. Ertürk, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medreset-ül Nüvvab*, İstanbul, s. 29-87.

11 *Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk ve Türk-Bulgar İlişkileri (1913-1938)*, Ankara, 2002, s. 51-67.

etkisiz hâle getirmek, Türk okullarında Arapça eğitimini geri getirmek, manevi ve maddi açıdan yeni kurulan Müslüman Birliğini desteklemek, Şumen “Nüvvab” İmam Hatip Okulunun Balkanlarda İslam’ın merkezi hâline getirmek, Kemalizm yanlısı olan tüm müftü, müftü yardımcıları ve şeriat mahkemeleri sekreterlerinin görevden alınması, Çar Kararnamesiyle tayin edilen Başmüftünün haklarını güçlendirmek gibi, bir dizi kararı teklif etmiştir.¹²

30’lu yıllardan itibaren Dışişleri ve Dinler Bakanlığı, Başmüftülükle birlikte Türk-Müslüman halkı arasında Kemalizm fikirlerinin etkisiz hâle getirilmesi amacıyla somut adımlar atmıştır. Ülke çapında Müslüman dini koruma dernekleri kurulmuştur. “Medeniyet” gazetesi yayınlanmaya başlanmış, Kemalizm yanlısı olanların Müslüman cemaatlerindeki görevlerine son verilirken onların yerine Müslümanları koruma dernek üyeleri getirilmiştir. Türk okullarında Arap harfleriyle eğitim geri dönmüş Latin harfleriyle yayınlanan gazeteler yasaklanırken ancak Arap harfleriyle çıkanlara izin verilmiştir.¹³

Bulgaristan’da kalabalık bir Türk-Müslüman nüfusunun bulunması, ülke güvenliği açısından devlet konularının çözümü bağlanması için her zaman önemli bir faktör oluşturmıştır. Bulgar yetkilileri, bütün bu gerçeği göz önünde bulundurarak yürürlükte olan uluslararası azınlık hakları çerçevesinde ülkedeki Türk-Müslüman nüfusuna belirli hakları tanımaya rıza göstermişlerdir. Ancak yetkililer, Bulgar devleti açısından hayati önem taşıyan konulara çözüm bulunca Türk-Müslüman nüfusuna karşı üstlendiği sorumlulukları sonuna kadar yerine getirmemişlerdir.

Kabul edilen uluslararası azınlık haklarına bakmaksızın göç sorunu, Türk-Müslüman nüfusunun hayatında her zaman ayrılmaz bir parçası hâline gelirken devamlı bir endişe kaynağı olmuştur. İki dünya savaşı arasında göç sorunu, 1925 Ankara Antlaşmasının bir parçası olan İkamet Sözleşmesiyle düzenlenmiştir. Bu sözleşmeye göre, Bulgaristan ve Türkiye, Türk-Müslüman nüfusunun Türkiye’ye gönüllü göçü sırasında hiçbir engel yaratmayacaktır. Söz konusu sözleşme sayesinde 1923-1939 döneminde Türkiye’ye 198.688 kişi göç etmiştir.¹⁴ Bu göç akını, İkinci Dünya Savaşı ve savaş sonrasının ilk yıllarında hızlı bir şekilde azalmıştır. 1940 ila 1949 yılları arasında Türkiye’ye toplam 21.353 kişi göç etmiştir.¹⁵ Buna hem savaş zamanı koşulları hem de Bulgaristan’daki siyasi rejimde meydana gelen değişiklik neden olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Bulgaristan, Sovyetler Birliği’nin etkisi altına girmiştir. Bulgar Komünist Partisi, yeni kurulan Anavatan Cephesi hükûmetinde dominant role sahiptir. Yeni hükûmet, yetkilerini güçlendirmek amacıyla Türk-Müslüman nüfusu da dâhil olmak üzere, büyük hedef kitlelerin ihtiyaçlarını kar-

12 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 176К, оп. 6, а. е. 2556, л. л. 14-23.

13 Централен държавен архив (ЦДА). ф. 166К, оп. 1, а. е. 890, л. 103.

14 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 211.

15 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 212.

şılamak amacıyla bir dizi önlem almıştır. Örneğin yeterli toprağı bulunmayan ve topraksız kişilere tarım arazileri sağlanmıştır. İlk ve orta okullarda Türkçe eğitim mecburi olmuş, Türk öğretmenlerin ve emeklilerin maaşları aynen Bulgar öğretmenlerde olduğu gibi düzenli olarak ödenmiştir. Öğretmen kadrosu yetiştirmek amacıyla pedagoji okulları açılmış, Şumen “Nüvvab” İmam Hatip Okulu normal liseye dönüştürülmüştür.¹⁶

1946 yılında düzenlenen parlamento seçimlerinde Türk-Müslüman halkı genel olarak oyunu Anavatan Cephesi’ne vermiştir ve Anavatan Cephesi, Komünist Partisinin pozisyonunu daha da güçlendirdiği yeni hükûmeti kurmuştur. Ekonomi, eğitim ve kültür alanında ilk sosyalist reformlar yolunda ilk adımlar atılmıştır. Türk-Müslüman halkı, tarım kooperatiflerine zorunlu girişten, Türkçe derslerinin kısıtlanması, Türk okullarından Kuran derslerinin kaldırılması vb. kararlarından dolayı hoşnut olmamıştır. Bu memnuniyetsizliğin bir ifadesi de Türkiye’ye göç etmek isteyenlerden gelen toplu hâldeki dilekçelerdir.¹⁷

Sovyetler Birliği’nin etkisi altında bulunan Bulgaristan, Sovyetler Birliği’ne benzer dış politika yürütmüştür. Sovyetler Birliği’nin Boğazlarda askerî üs kurma talepleri ve Sovyetler Birliği-Türkiye sınırlarının kendi lehine tekrar çizilmesi isteklerinden dolayı, Sovyetler Birliği-Türkiye ilişkilerinde yaşanan gerginlik, Bulgaristan-Türkiye ilişkilerini de olumsuz etkilemiştir. Türk-Müslüman halkının ilk sosyalist reformlarına karşı olumsuz tutumundan dolayı Bulgaristan hükûmeti, bu halkı Türkiye’nin olası “ajanı” ve Bulgaristan’ın güvenliğine “tehdit” olarak görmüştür. İşte bu nedenden dolayı, hükûmet, Bulgaristan-Türkiye sınırına yakın yaşayan Türk-Müslüman nüfusunun göçüne hız kazandırmaya karar vermiştir.¹⁸

30 Ağustos 1950 yılında Bulgaristan hükûmeti, özel bir nota ile Türkiye hükûmetinden gelecek üç ay zarfında Bulgaristan’dan 250 000 Türk-Müslümanı kabul etmesini istemiştir.¹⁹ Türkiye hükûmeti, bu kadar kısa zaman zarfında, bu kadar fazla göçmeni kabul etmeyi reddetmiş, 1925 Ankara Dostluk Antlaşması’na bağlı kalarak Bulgaristan’dan Türkiye’ye gönüllü olarak göç etmek isteyenlere vize vermeye devam etmiştir.²⁰ 1 Ocak - 30 Eylül 1950 arasında Bulgaristan’dan gönüllü olarak göç etmek isteyen 212.150 Türk-Müslümana vize verilmiştir.²¹

Fakat bunlardan hepsi Türkiye’ye göç etmeyi başaramamıştır. Çünkü Türkiye hükûmeti, Türk tarafının göçmen anlaşmasına dâhil etmediği Bulgaristan Çingenelerine de Bulgaristan tarafından pasaport ve çıkış vizesi verildiği gerekçesiyle 7 Ekim 1950 tarihinde sınırları kapatmıştır. Sınır, Bulgar tarafının, Türkiye’ye o zamana dek göç eden bütün Çingeneleri geri kabul edinceye kadar kapalı kal-

16 *Държавен вестник*, 12 октомври 1946.

17 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 213-215.

18 Улрих Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България, София, 2000*, c. 125, 161.

19 Улрих Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България*, c. 168.

20 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 213.

21 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 274.

mıştır. 2 Aralık 1950 tarihinde Türkiye sınırlarını tekrar açmış ve Bulgaristan'dan Türk-Müslümanların göçü kaldığı yerden devam etmiştir. Buna ek olarak Türkiye hükûmeti, Bulgaristan'dan tüm göçmenlerin Türkiye'de yerleşmeleri için devlet yardımı hakkını tanımıştır.²² Fakat belirli bir zaman sonra Türkiye hükûmeti, Bulgaristan Çingenelerine pasaport ve çıkış vizelerin verildiği gerekçesiyle, sınırları yeniden kapatmıştır.²³ Sınırdaki biriken binlerce göçmenin kışı açıkta geçirmeleri ihtimale karşısında ve Türkiye'nin Bulgaristan'dan daha fazla göçmeni kabul etmek istemediği bahanesiyle, bu kez sınırları Bulgaristan hükûmeti kapatmıştır. Ancak 1950-1951 göç dalgası sırasında Bulgaristan'dan Türkiye'ye toplam 37.351 aile, yani 154.393 kişi göç etmeyi başarmıştır.²⁴

Bu göç dalgasının son bulmasıyla birlikte Bulgar ve Türk tarafı karşılıklı olarak birbirini suçlamıştır. Fakat gerçek neden, Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye karşı politikasında meydana gelen değişiklikte gizlenmiştir. Sovyetler Birliği, Bulgaristan'dan Türk-Müslüman nüfusunun göçüne son vermesini ve Türkiye'de olası devrimi gerçekleştirmek amacıyla bu halkın arasından kadroların hazırlanması için gerekli önlemleri almasını talep etmiştir. Stalin'in emri üzerine Akademisyen Mustafayev'in başını çektiği Azerbaycan heyeti, Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye yönelik yeni politikası konusunda Bulgaristan Başbakanı Vilko Çervenkov'a bilgi vermek amacıyla, Sofya'ya gelmiştir.²⁵ Daha sonra Profesör Alekserov, Bulgaristan Halk Eğitimi Bakanının danışmanı sıfatıyla Sofya'ya tayin edilmiştir ki, Profesör Alekserov, Türkiye'de olası devrim için kadroların hazırlanmasına ilişkin tüm çalışmaları koordine etmiştir.

Göç edemeyen ve Bulgaristan-Türkiye sınırından geri dönenlere, geldikleri köy ve şehirlere tekrar yerleşebilmeleri amacıyla her türlü yardım yapılmıştır. Türk liseleri ve pedagoji okulları ile Sofya Üniversitesinde Türk Dili ve Edebiyatı bölümü açılmıştır. Azerbaycan'dan konuk öğretmenler davet edilirken yeni açılan okullar için öğretmen yetiştirilmesi amacıyla Türk-Müslüman gençleri Bakü'ye gönderilmiştir. Şumen, Razgrad ve Kırcalı'de Türk Estrat Tiyatroları açılmış, basılı Türkçe yayınların sayısı artmış, Sofya Radyosunun yayın saatleri artırılmıştır. Böylece sosyalizmin, Türk Müslüman nüfusu da dâhil, Bulgaristan'da yaşayan azınlıklara ne kadar değer verdiği kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Ancak uluslararası ilişkilerin gelişimi ve Sovyetler Birliği ile Bulgaristan'da meydana gelen değişiklikler nedeniyle olası Türkiye devrimi için Türk-Müslüman gençlerinin kadro olarak yetiştirilmesine yönelik politikaya son verilmiştir. Stalin 1953 yılında ölümünden sonra Sovyetler Birliği, Türkiye karşı yürüttüğü "güç gösterisi" politikasından vazgeçmiş ve savaş öncesi hâkim olan dostane Sovyetler

22 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 225-226.

23 Улрих Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България*, с. 176.

24 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 227.

25 Bu bilgiler, bizzat Akademisyen Mustafaev tarafından yazar Cengiz Hakov'a Bulgaristan'a 1972 yılında yaptığı resmi ziyaret sırasında verilmiştir.

Birliği-Türkiye ilişkilerini tekrar canlandırmak istemiştir.²⁶ Bulgaristan'da ise Todor Jivkov başkanlığındaki yeni parti ve devlet yönetimi, 1956 yılı sonrası Türk-Müslüman halkına yönelik geleneksel göçe zorlama politikasına geri dönmüş, yani mümkün oldukça daha fazla Türk-Müslümanın Türkiye'ye göçe zorlanması ve Bulgaristan'da kalanların ise asimile edilmesi söz konusu olmuştur. Ülkenin iç politikasına gelince – tüm çabalar, sosyalizmin kesin zaferi ve azınlıkların olmadığı tek bir Bulgar Sosyalist ulusunun kurulmasına yöneliktir. 1959-1960 eğitim yılından itibaren tüm Türk okulları Bulgar okullarıyla birleştirilmiştir ki, bu da onların kapatılması anlamına gelmiştir. Ardından Türk-Müslüman halkının tüm kültür kazanımları tek tek ellerinden alınmıştır. Azerbaycan'dan davet edilen öğretmenler, Bakü'ye geri dönmek zorunda kalmışlardır.

Türk-Müslüman nüfusunun asimile edilmesine yönelik denemelerle, yeni göç anlaşması yolunda da çaba sarf edilmiştir. Bu anlaşma, Todor Jivkov'un 23 Mart 1968 tarihinde Türkiye'ye yaptığı resmî ziyareti çerçevesinde, gerçekleşmiştir.²⁷ Söz konusu anlaşmaya göre göçe, yakın akrabaları 1952 yılına kadar Türkiye'ye göç eden, kişiler tabii tutulacaktır. İlk başta, her ay olmak üzere 300 kişinin trenle göç etmesi öngörülmüştür. Göçmenleri taşıyan ilk tren, 8 Ekim 1969'da Edirne Tren Garına ulaşmıştır. Bu da, Türkiye'deki parlamento seçimlerinin arifesine denk gelmiştir. Süleyman Demirel'in başkanlığındaki Adalet Partisi, parlamento seçimlerinde ikinci kez göreve gelmek istemektedir ve kuşkusuz partinin başarısında, daha önce imzalanan göç anlaşmasının ve göçün başlamasının, büyük katkısı olmuştur. Çünkü göç anlaşmasından sadece göçmenler değil, Süleyman Demirel partisini desteklediği göçmenlerin büyük akraba çevresini oluşturan çoğunluk da memnun olmuştur.²⁸ 1969 yılında sadece ve sadece 2.500 kişi göç ederken göç anlaşmasının son tarihi olan 1976 yılında bu sayı 61.000'e çıkmıştır.²⁹

1969 Göç Anlaşması ve onun 10 yıl boyunca hayata geçirilmesi, Bulgar-Türk ilişkilerini olumlu etkilemiştir. Ama kısa bir süre sonra Bulgar tarafının, dostluk ilişkilerini Türk-Müslüman nüfusuna yönelik asimilasyon politikasını gizlemek için kullandığı ortaya çıkmıştır. Bu kez bu politika "Soya Dönüş" ismi altında yürütülmüştür. Başka bir deyişle farklı Müslüman azınlık grupları sözde "tarихe dayanan Bulgar köklerini" keşfederek Bulgar millî bilincine tekrar kavuşmuş oluyorlar ve gönüllü olarak Bulgar isimleri kabul ediyorlardı. Bilime aykırı düşen bu tezin arkasına gizlenerek tüm Türk-Müslümanların isimleri idari yollardan ve zorla değiştirilmiştir. Bu süreç, daha 1972 yılında Pomakların isimlerinin değiştirilmesiyle başlamış, ardından diğer Müslüman etnik gruplarla devam edilmiş ta ki en büyük Türk-Müslüman etnik grubunun isimlerinin değiştirildiği 1984 yılının sonu ve 1985 yılının başlarına gelinceye kadar bu süreç devam etmiştir. İsim değiştirme kampanyası, Güney Bulgaristan'ın sınır bölgelerinden başlayıp yavaş

26 Дж. Хаков, *История на Турция през XX век*, София-Анкара, 2000, с. 199-209; 228-238.

27 *Държавен вестник*, 21 октомври 1969.

28 Дж. Хаков, *История на Турция през XX век*, с. с. 301-302.

29 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 330-339.

yavaş Türk-Müslüman halkının çoğunlukta olduğu Kuzeydoğu Bulgaristan'a kaydırılmıştır. Öyleki, farklı bölgelerde; dış dünya ile tüm bağlantıları kesmek ve ülkenin farklı bölgeleri arasında ilişkileri asgari düzeye düşürmek, olası protestoları önlemek amacıyla eğitilmiş ve aydın Müslümanları seferber etmek, Türk-Müslüman nüfusunu korkutmak amacıyla söz konusu bölgelerde askerî tatbikatlar düzenlemek, Bulgar isimli yeni pasportları bizzat yerinde teslim edecek parti üyelerinden ve milis kuvvetlerinden oluşan özel ekipler kurmak gibi farklı yöntemler kullanılmıştır.

İlk başta Batı Rodoplar'da Pomaklar, daha sonra Doğu Rodoplar'da ve Kuzeydoğu Bulgaristan'da geri kalan tüm Müslümanlar isim değiştirme kampanyasına ciddi bir direniş sergilemişlerdir. Türk-Müslüman halkının direnişini bastırmak amacıyla silahlı milis kuvvetleri ve askerî birlikler, tanklar, helikopterler kullanılmıştır. Direniş sonucu insanlar öldürülmüş, çok sayıda kişi de yaralanmıştır. Bu yöntemlerle üç aydan az bir sürede, geri kalan Müslüman etnik grupları hariç toplam 850.000 Bulgaristan Türk'ünün ismi değiştirilmiştir.³⁰

Türkiye hükûmeti ve Türk topluluğu, Bulgaristan'ın Türk-Müslüman nüfusuna yönelik asimilasyon politikasına kayıtsız kalmamış, Türkiye'nin büyük şehirlerinde Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman halkını savunan gösteriler düzenlenmiştir. Ünlü Türk bilim adamlarının katılımıyla bilim konferansları düzenlenmiştir. Bilim adamları, Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman nüfusunun Bulgar kökenlerine ilişkin bilim karşıtı tezlerin yersiz olduğunu savunmuş, Türk tarafının, Bulgaristan'daki Türk-Müslümanların idari yollardan isimlerinin değiştirilmesi suretiyle onların insan haklarını çiğnediğini savunan görüşleri, uluslararası bilim forumlarına ve diğer siyasi etkinliklere taşınmıştır.

Türkiye hükûmeti, 1985 yılının ilk yarısında Bulgaristan hükûmetine üç protesto notu göndermiş ve Bulgaristan Müslümanlarına yönelik isim değiştirme kampanyasına son verilmesini istemiş, yeni ve daha kapsamlı bir göç anlaşması da dâhil, tartışmalı konulara ikili görüşmeler çerçevesinde çözüm bulunmasını talep etmiştir. Bulgar tarafı, "Bulgaristan'ın içişlerine karışmak" bahanesiyle, Türkiye'nin protesto notlarını reddetmiştir.³¹ Türkiye Başbakanı Turgut Özal, "Türkiye sınırlarını açmaya ve Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç etmek isteyen tüm Müslümanları kabul etmeye hazırdır." şeklindeki açıklamasını birçok kez dile getirmiştir. Buna benzer açıklamalarda Türkiye Dışişleri Bakanı Vahit Halefoğlu da bulunmuştur.³² Bulgar tarafı, Türkiye'nin Bulgaristan'da yaşayan Türk-Müslüman nüfusunun savunmasına ilişkin çabalarını, yürüttüğü politikanın "pantürkizm" amaçlarının ve Bulgaristan karşıtı olan Bulgaristan vatandaşlarını manipüle etme denemelerinin bir ifadesi, olarak değerlendirmiştir.³³

30 Улрих Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България*, с. 184-186.

31 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 558-362.

32 B. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 360-361.

33 Тодор Живков, *Мемоари*, София, 1997, с. 447.

Bulgar yetkilileri için sözüm ona “Soya Dönüş” süreci sona ermiştir - tek bir Bulgar Sosyalist ulusu yaratılmış ve Bulgaristan homojen bir ulus devleti olmuştur. Fakat Bulgaristan’da yaşayan Türk-Müslüman nüfusu bu şekilde düşünmemiştir. İlk olarak isim değiştirme sürecinde başlayan direnişler, farklı şekillerde devam etmiştir. Bulgar isimleri toplu hâlde kullanılmamış, tüm yasaklara ve büyük cezalara rağmen halka açık yerlerde Türkçe konuşulmaya devam edilmiş, daha sonra protesto toplantıları ve gösterilerinin düzenlenmesine geçilmiştir. Bunun sonucunda, Bulgar yetkililerinin Türk-Müslüman halkı arasında Bulgar millî bilincinin güçlendirilmesine dair beklentilerine rağmen, ülkede iç siyasi gerginlik artmıştır.

1989 baharında Kuzeydoğu Bulgaristan’da yaşayan Türk-Müslüman halkı “İsimlerimizi geri verin!”, “Haklarımızı istiyoruz!” sloganları altında toplu gösteriler düzenlemeye başlamıştır. 20 Mayıs 1989 tarihinde büyük ve küçük, miting ve protesto gösterisi düzenlemek için Pristoe köyünün merkezine akın edilmiştir. Çevre köylerinden daha büyük bir kalabalık ise, Kliment köyünde miting ve protesto gösterisinde bir araya gelmiştir. Daha sonra bütün göstericiler birleşip büyük bir protesto gösterisi düzenlemek amacıyla Kaolinovo şehrinin yolunu tutmuş, fakat silahlı milis güçleri, onları şehirde karşılamıştır. Milis güçleri güç kullanarak göstericileri dağıtmış, dağıtılan göstericiler, ertesi gün Todor İkonovo köyünde buluşup o sırada düzenlenen köy düğününden yararlanarak Bulgar yetkililerinin asimilasyon politikasını protesto etmişlerdir. Milislerin ve askerî birliklerin müdahalesiyle protestocular dağıtılmış, ancak protestoda dört kişi öldürülmüş ve birçok kişi de yaralanmıştır.³⁴ 27 Mayıs 1989 tarihinde Tırgovişte ve Şumen şehirlerinde toplu protesto gösterileri düzenlenmiştir. Bu gösteride de, silahlı milisler ve askerî birlikler, protestoculara karşı şiddet kullanmıştır.³⁵

Türk-Müslüman halkının toplu gösterileri, sözüm ona “Soya Dönüş” sürecinin başarısızlığını gözler önüne sererken Bulgaristan’daki Türk-Müslüman halkının idari yollardan ve zorla isimlerinin değiştirilmesi girişimlerinin suya düştüğünün bir ifadesidir.³⁶ Bulgar yetkilileri de bunun farkına varmış, ancak yürütülen asimilasyon politikasını sonuçlandırmakta kararlı görünmüşlerdir. 24 Ekim 1985 tarihinde Todor Jivkov, Mihail Gorbaçov ile düzenlenen görüşme sırasında Bulgaristan’ın Sovyetler Birliği ve Yugoslavya gibi çok uluslu veya Çekoslovakya gibi iki uluslu bir devlet olmayacağını söylemiş ve şu açıklamayı yapmıştır: “Bulgaristan Türkleri arasında belirli şahısların ve grupların direniş hâlinde olduklarının farkındayız. Şimdi onlara karşı dava açılacak, hepsini ölüm cezasına çarptıracağız ve bundan kimse haberdar olmayacak.”³⁷

34 *Hak ve Özgürlük gazetesi*, Sofya, 5 Haziran, 1989.

35 *Hak ve Özgürlük gazetesi*, Sofya, 3 Temmuz, 1989.

36 В. Ангелов, *Секретно! Протестните акции на турците в България януари-май 1989 г.*, София, 2009, с.1-275.

37 В. Ангелов, *Строго поверително! Асимилаторската политика срещу турското национално малцинство в България*, София, 2008, с. 211-212.

Bulgar yetkilileri, yürüttükleri asimilasyon politikasından vazgeçmeyerek yüzyılın sinamasından geçen Türk-Müslüman halkını göçe zorlama politikasını ön plana çıkarmışlardır. Todor Jivkov, ülkenin üst düzey parti ve devlet yöneticileri önünde yaptığı açıklamada, “Eğer mümkün oldukça daha fazla Bulgaristan Türk’ü Türkiye’ye göçe zorlanmaz ise, er ya da geç Bulgaristan yeni bir Kıbrıs olacaktır.”³⁸ demiştir.

29 Mayıs 1989 tarihinde Todor Jivkov, Bulgaristan televizyonundan Türk yetkililerine geçici veya kalıcı olarak Türkiye’de yaşamak isteyen tüm Bulgaristan Müslümanları için sınırları açma çağrısı yapmıştır.³⁹ Bu şekilde Türk-Müslüman nüfusunun Bulgaristan’dan göçe zorlanması planı hayata geçirilmiştir. Hatta daha da fazlası Türk tarafı, Bulgaristan Müslümanlarını zorunlu asimilasyondan kurtarmak amacıyla birçok kez onları kabul etmeye hazır olduğunu beyan etmiştir.

Bulgar propagandasının “Büyük Seyahat” olarak adlandırdığı Türk-Müslüman nüfusunun toplu hâlde Bulgaristan’dan kovulması işte böyle başlamıştır. Bu planın gerçekleştirilmesi yönünde atılan ilk adım, yeni yabancı pasportlarının verilmesinin kolaylaştırılması ve hız kazandırılmasından ibarettir. İlk başta hükümet karşıtı protestoları organize eden kişiler uçakla Belgrad ve Viyana’ya kovulmuş, daha sonra geri kalan Bulgaristan Müslümanları, gerek özel araçları, gerekse toplu taşıtlarla Türkiye sınırına yönelmiştir ve bütün bu insanlar, sınıra kadar oluşturulan konvoylara dâhil edilmiştir. Göç psikozuna yakalanan tüm Türk-Müslüman halkı, gayrimenkul ve taşınması zor olan mal ve mülkünü ucuza satmaya başlamıştır. Bu durumdan birçok yetkili ve sıradan Bulgarlar yararlanmıştır. Öyleki, onlar bir anda daire, yazlık, bağ ve bahçe vs. sahibi olmuşlardır.

Türkiye hükümeti, tüm Bulgaristan Müslümanlarını kabul etme arzusuna rağmen, bu kadar kısa zamanda hepsini yerleştirme yönünde olağanüstü zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. İşte bu nedenden dolayı, göç dalgasının başlamasından üç ay sonra Türkiye hükümeti 21 Ağustos 1989 tarihinde sınırı kapatmıştır. Fakat bu üç ay zarfında 300.000’den fazla Bulgaristan Müslümanı Türkiye’ye göç etmeyi başarmıştır.⁴⁰ Onlardan yaklaşık 50.000’i Bulgaristan’a geri dönmüştür. Çünkü yüz binlerce göçmen arasında istedikleri gibi bir yer bulamış ve yerleşememişlerdir.⁴¹ Fakat onlar geri dönünce Bulgaristan’da daha büyük bir hayal kırıklığına uğramışlardır. Bunun sebebi kendilerini, resmî propaganda tarafından körüklenen düşmanca bir ortamın ortasında bulmalarıdır. Beş on kuruşa sattıkları mülklerini geri alamamış, iş bulamamış ve geçimlerini sağlayamamışlardır. Onlar için tek çare, tekrar Türkiye’ye göç etmek olmuştur. Böylece Bulgaristan Müslü-

38 Д. Димитрова, *Етническата криза в България*, София, 1993, с. 178.

39 В. Ангелов, *Строго поверително! Асимилаторската политика срещу турското национално малцинство в България*, София, 2008, с. 574.

40 *Етническият конфликт в България през 1989 г.*, София, 1990, с. 296.

41 *Етническият конфликт в България през 1989 г.*, с. 143.

manlarının Türkiye'ye göçü iki yıl daha devam etmiştir. Sonuç olarak 1989-1991 dönemi göç dalgası sırasında Türkiye'ye göç eden Bulgaristan Müslümanlarının sayısı 345.000 kişiyi bulmuştur.⁴²

Bulgaristan'daki Türk-Müslüman nüfusu, Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasından sonra geri kalan tarihî bir varlıktır. Söz konusu nüfus, Türkiye dışında olmakla birlikte Bulgaristan'daki en kalabalık azınlıktır. İşte bundan dolayı Bulgar yetkilileri bu halkı her zaman Bulgar devletinin geleceğine dair olası bir tehdit olarak görmüştür. Gelmiş geçmiş bütün Bulgaristan hükûmetleri, sahip oldukları ideolojik ve siyasi niteliklerine bakmaksızın, bu tehdidi ortadan kaldırmak amacıyla, bu azınlığa yönelik göçe zorlama politikası yürütmüştür. Şöyle ki mümkün oldukça daha fazla insanın Türkiye'ye göç etmesi, Bulgaristan'da kalanlara yönelik ise asimilasyon politikasının uygulanması söz konusu olmuştur. Bu iki yönlü politika, 1878 yılından, yani Bulgaristan devletinin yeniden kurulmasından bu yana Türk-Müslüman halkının tarihî kaderi olmuştur. Bu tarihî kader, bu güne kadar yürütülen politikayla değiştirilemez. Bu kader, ancak ve ancak, Bulgaristan'ın tam üyesi olduğu ve Türkiye'nin de üyeliğini amaçladığı Avrupa Birliği içerisinde bu halkın demokratik insan haklarının garantilenmesiyle kalıcı bir şekilde değiştirebilir.

42 Улрих Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България*, с. 181.

Kaynakça

- Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk ve Türk-Bulgar İlişkileri (1913-1938)*, Ankara, 2002.
- ERTÜRK, H., *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medreset-ül Nüvab*, İstanbul.
- OKYAR, Fethi, *Üç Devirde Bir Adam*, İstanbul, 1980.
- ŞİMŞİR, B., *Bulgaristan Türkleri*, İkinci Basım, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 2009.
- АНГЕЛОВ, В. Секретно! Протестните акции на турците в България януари-
- АНГЕЛОВ, В. Строго поверително! Асимилаторската политика срещу
- БЮКСЕНШЮТЦ, Улрих Малцинствената политика в България. София, 2000.
- ГЕНОВ, Г. Международни актове и договори, засягащи България. София, 1940.
- ДАНАИЛОВ, Г. Т. Изследване върху демографията на България. Сборник БАН, кн. XXIV, София, 1930.
- ДИМИТРОВА, Д. Етническата криза в България. София, 1993.
- Държавен вестник, 12 октомври 1946.
- Държавен вестник, 21 октомври 1969.
- Етническият конфликт в България през 1989 г. София, 1990.
- ЖИВКОВ, Тодор Мемоари. София, 1997.
- май 1989 г. София, 2009.
- турското национално малцинство в България. София, 2008.
- ХАКОВ, Дж. История на съвременна Турция. София, 2008.
- ХАКОВ, Дж. История на Турция през XX век. София-Анкара, 2000.
- Централен държавен архив (ЦДА). ф. 166К; ф. 176К; ф. 471К.



Bellek ve Siyasi Durum: Osmanlı Sonrası Balkanlardaki İslamlaştırma ile İlgili Anlatıların Dinamikleri

Yevgenia IVANOVA

Prof. Dr., Yeni Bulgar Üniversitesi, Sofya

Özet

Bu metnin amacı, belirli bir tarihsel olayı ya da tarihsel sürecin işlevsel kullanımının incelenmesidir – hangi farklı gruplar farklı dönemlerde gerçekte var olanın yerine ‘tarihi nasıl anlıyorlar. Böylelikle – yaratılan bir geçmiş aracılığı ile – bugünü yeniden yaratmak için ‘tarih yapma’ fırsatı oluşturulmaktadır.

Geçmişî kullanarak ulusal benlik saygısı oluşturan kahramanca olayları sık sık ‘hatırlanmakta’ ancak bunlar aynı zamanda intikam hislerini öne süren travmatik olayları de beraberlerinde getiriyorlar. Gerçek mevcut durumun gerektirdiği belirli sosyal, ekonomik, politik ihtiyaçlar hafıza buluşun tüm bu çeşitli tezahürlerine öncülük yapmaktadır.

Balkan milletlerinin Osmanlı dönemi ile ilgili hafızaları çok çeşitlidir: Bulgar yorumlarda bu dönem benzersiz şekilde ‘kölelik’ olarak tanımlanmakta iken diğer milletlerin tanımlarında ‘köleliğin’ tanımı genellikle eksiktir. Kelime tam olarak sözlük dışı bırakılmamış ancak sadece Bulgaristan’da orta çağ Avrupa’sında başlıca, kapsamlı

ve kendini anlayan oldukça geniş kapsamlı olgu kavramını çerçevelemektedir – devlet olma durumunun kaybedilmesi ve harici siyasi hakimiyetin altına girilmesidir.

Metin genel anlamda ‘köleliğin’ hatırasını takip etmeyip en travmatik unsuru olarak algılanan İslamlaştırmayı takip etmektedir. 19., 20. ve hatta 21. yüzyılında Balkan ülkeleri tarafından oluşturulmuş ve geliştirilmiş bu hatıra hem halk öyküleri veya edebi mistifikasyon ve akademik tarihçilik tarafından takip edilmektedir (özellikle Bulgaristan olayında).

Bulgaristan hafızası haricinde diğer Balkan milletleri hemen hemen hiçbir zaman “poturchvane” (Türkleştirme), “pomohamedanchvane”, “izveryavane” (İslamlaştırma) gibi kavramlarla hareket etmemektedir. Arnavutluk veya Bosna olayında olduğu gibi din değiştirenler nüfusun çoğunluğundan ibaret ise böyle bir eksiklik az ya da çok doğal kabul edilebilir oysaki Sırp lar veya Yunanlar söz konusu iken durum şaşırtıcıdır. Ayrıca Sırp hafızasında İslamleştirme ile ilişkilendirilen ana hikaye gerçekte bireylerin veya grupların İslam dinini kabul etmesi yerine “istraga poturitsa” –18. yüzyılın başlarında piskopos Cetinje Danilo ve başka bir piskopos ve ‘ulusun ideologu’ olan Petar Petrovic Njegoš tarafından yüceltilen kahramanlar çevresi tarafından imha edilen ve sınır dışı edilen Müslümanların hikayesi yer almaktadır.

Eski Yugoslavya ülkelerinde İslamlaştırma süreci öncelikle belgeli kaynaklara dayanarak tarif edilmektedir. Bulgaristan’da ise İslamlaştırma ile ilgili öncelikli ‘bilgi’ kaynağı (birkaç istisna haricinde) sözde ‘yerli kaynaklar’ (19. ve 20. yüzyıldan) olarak yakın geçmişte tahrif edilmiş ‘eski’ el yazmaları kabul görmektedir. Yunanistan’da belgeli dayanaklara atıfta bulunulması epizodik olup tarih yazımı sonuçları öncelikle sözlü geleneklerle desteklenmektedir.

Bosna’da İslamlaştırma çalışmasının belgeli dayanağı 20. yüzyılın ikinci onuncu yılı kadar erken döneme geri giderek 1950’lerden sonra gelişmesi özellikle yoğunlaşmaktadır.

1950’li yıllarda yapılan ciddi Osmanlı çalışmaları İslamlaştırma ile ilgili olarak hafızalarda halen yer alan – nadir de olsa – halk yorumlarının ‘romantik çarpıtmalarını’ reddederek Sırbistan’da yayımlanmaya başlanmıştır.

Bulgar örnekleri yakından takip eden Makedonya örneğinde olduğu gibi öncelikli olarak sözlü geleneğe dayalı olarak araştırmacılar ve yerel tarihçiler Torbeş köyleri ile ilgili hikayeleri derlediler. 1960 lı yıllarda ve özellikle 1980’lerde Yugoslav modeli takip edilmeye başlandı: İslamlaştırma süreçlerine farklılaşmış kritik bir bakış pahasına - romantik „yerli“ yorumların tamamen inkar edildiği Osmanlı vergi kayıtlara dayalı çalışmalar yayınlanmıştır.

Bu arada Bulgaristan'da „canlanma“ sürecin (Müslüman isimlerin değiştirilmesi) son aşaması hızla ilerliyordu ve akademik tarih yazımı - en belirgin (en azından idari açıdan) temsilcilerinin 'türkleştirme' ile ilgili anlatıları vurgulayarak 'yerli kaynakları' karşısında azimle savundukları - devam etmekte idi. Nitekim belgesel kanıt sunarak „yerli kaynakları“ konusunda kritik görüşme girişimleri „Yugoslav meslektaşlarına“ atıfta bulunarak bazı Bulgar Osmanlılık çalışanları tarafından gerçekleştirilmiştir (1960). Ancak Osmanlı vergi kayıtlarının kaynak temeli daha çok sadece geniş halk kitleleri değil, aynı zamanda akademik tarih yazıcıları etkisi altına alan romantik yorumlara hizmet etmek üzere kullanılmıştır. Bazen bilim adamları 'yerli kaynaklarda' desteklenen zorla İslamlaştırma kuramının doğruluğunu 'kanıtlamak' için kurnaz spekülasyonlara yer vermektedir.

Bu çalışmanın konusu olan anlatılar- sadece farklı uluslar tarafından oluşturuldukları için değil aynı zamanda farklı siyasi konjonktür tarafından tek ulus çerçevesinde üretildikleri için - çok farklıdır. Ulusal devletlerin oluşturulması ve komünizm dönemi ile ilgili anlatılanlar farklıdır. Ya da - komünizm sonrası dönemde akademik araştırmaların özgürlüğü ile işaretlenmiş başka yerlerde - savaşlarla ve kan dökerek. 1. Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında Yunanistan'da, 'kardeşlik ve birliğin' galip geldiği doktrinin revaçta olduğu dönemde Yugoslavya'da ve 20 yüzyılda 1970li yılların öncesi ve sonrasındaki çözülme döneminde Arnavutluk'da icat edilen anlatılar sadece farklı olmakla kalmayarak taban tabanına zıt anlatılardan ibarettir. Ancak 1970li yıllarda Bulgaristan'da Bulgarların sözde bazı yerlerde 'imha edildikleri' ve buralara Türklerin yerleştikleri ve 1980li yıllarda Türklerin 'yok edildikleri' ve Bulgarların (ana dillerini bir şekilde unutarak) geri döndükleri ve bundan dolayı isimlerinin 'adil bir şekilde' değiştirildikleri öne sürülmüştü. Dahası o dönemde akademik düşünce süreci 'İslamın Hristiyanlaşmasını' icat etmiştir ...

Metinde aynı zamanda din değiştirenleri ile ilgili yaklaşımlar evrimi çerçevelenmekte ve bu yaklaşımlar bazen tanımlandıkları kavramlarla ifade edilmektedir. Bu durumda çoğunlukların konumunda yakınsama açıktır: din değiştirenler dışlanmakta, ayırt edilmekte, hem Hristiyan grupları hem diğer 'gerçek' Müslümanlar tarafından reddedilmektedir (öncelikle Türkler). Kavramların etimolojisi ile ilgili iddialara bakılmaksızın aracılık durumu açıkça tanımlanmıştır. Çoğunlukta oldukları sürece din değiştiren Arnavutlar istisna olup bu durum anlaşılabilir. Başka yerlerde ise (hatta ezici olmakla beraber çoğunluk oldukları Bosna'da bile) "linovamvaki" (Yunanistan'da), "poturnatsi" (Sırbistan, Karadağ ve Bosna), "tor-beshi" (Makedonya), "Pomaklar" (Bulgaristan ve Yunanistan'da) - damgalanma veya 'dahil edilme' ile ilgili farklı politikalara rağmen - marjinal ve 'yabancı' olarak kalmaktadır.

Memory and Political Conjuncture: Dynamics of Narratives about Islamisation in the Post-Ottoman Balkans

Summary

The purpose of this text is to explore the functional uses of a particular historical event or historical process – what different groups in different periods “make of history” and not what actually happened. It is “history making” which creates opportunities - through an invented past - to reinvent the present ...

The uses of the past most often “recall” heroic episodes forming the national self-esteem but they also happen to bring to the fore traumatic bits mustering retribution. The specific social, economic, political necessities of the actual present are leading in all these various manifestations of memory invention.

The memory of the Balkan nations for the Ottoman period is very diverse: in Bulgarian interpretations it is almost uniquely defined as “slavery” while in other nations the definition of “slavery” is often missing. The term is not entirely absent from dictionaries but

only in Bulgaria it is the main, comprehensive, self-understanding concept of outlining a quite widespread phenomenon in medieval Europe - the loss of statehood and falling under foreign political domination.

The text follows not the memory for “slavery” in general but the memory for its aspect conceived of as the most traumatic - Islamisation. This is a memory formed and developed in the Balkan nations in the 19th, the 20th and even the 21st century - both by the folk history or literary mystification and academic historiography which sometimes (especially in the Bulgarian case) follows them.

With the exception of Bulgarian memory, the memory of other Balkan nations hardly ever operates with concepts such as “poturchvane” (turkisation), “pomohamedanchvane”, “izveryavane” (conversion to Islam). And if in the Albanian or the Bosnian case, where the converts are the majority of the population, such absence seems more or less natural, in the Serbian or the Greek one it is puzzling. Moreover - the main storyline associated with Islamisation in Serbian memory is not the actual conversion to Islam by individuals or groups of people but “istraga poturitsa” - the extermination and expulsion of Muslims in the early 18th century by the bishop of Cetinje Danilo and his circle of heroes glorified by another bishop – “the ideologist of the nation” Petar Petrovic Njegoš.

In the countries of former Yugoslavia the Islamisation process is described primarily on the basis of documentary sources. In Bulgaria (with few exceptions) the primary resource of “knowledge” about Islamisation remains the so-called “domestic sources” – late (from the 19th and 20th centuries) falsifications of “old” manuscripts. In Greece, the reference to documentary basis is episodic and historiography conclusions are supported primarily by the oral tradition.

The documentary basis in the study of Islamisation in Bosnia is laid as early as the second decade of the 20th century and after the 1950-ies its development has become particularly intensive.

Again, in the 1950s serious research in Ottoman studies began to be published in Serbia which rejected folk interpretations whose “romantic distortions” - though rare - still have their place in the memory for Islamisation.

Indicative is the case of Macedonia where earlier studies, following closely the Bulgarian example, relied primarily on the oral tradition - narratives collected by researchers and local historians studying

Torbesh villages. After the 1960-ies and especially in the 1980s the common Yugoslav model began to be followed: the publication of studies based on the Ottoman tax registers in which romantic “domestic” interpretations are completely denied - at the expense of a differentiated critical look at the Islamisation processes.

Meanwhile in Bulgaria the last phase of the “revival” process (the change of the Muslim names) was running high and academic historiography - in the face of its most prominent (at least administratively) representatives furiously defended “domestic sources” emphasising their narratives about “turkisation”.

Indeed, attempts at critical deliberation of the “domestic sources” by presenting documentary evidence was made (in the 1960s) by some Bulgarian Ottomanists too who referred to the “Yugoslav colleagues”. More often, however, the source basis of Ottoman tax registers was used to do service to the romantic interpretations whose suggestions continue to dominate not only the broader public but also academic historiography. Sometimes scientists indulge in astute speculations (for example a mirror image of the meaning of the documents) to “prove” the truthfulness of the theory of forced Islamisation, promoted in the “domestic sources”.

The narratives - subject of this study - are very different - not only because they were created by different nations but also because they are produced by a different political conjuncture - within the framework of one nation. The narratives surrounding the formation of national states and the accounts from the period of communism are different. Or - of post-communism, marked somewhere by freedom in academic research, elsewhere - by wars and bloodshed. Not only different, but diametrically opposed are the narratives invented in Greece before and after World War I, in Yugoslavia - at the time when the doctrine of “brotherhood and unity” was triumphant, and at the time of disintegration, in Albania - before and after the 1970s of the 20th century. In Bulgaria, however, in the 1970s it was claimed that allegedly Bulgarians in certain areas were “exterminated” and Turks settled there, and in the 1980s Turks were “eliminated” and Bulgarians (who somehow had forgotten their mother tongue) - “returned” so that their names were changed in a “fair manner”. What’s more, around that time the academic thought invented the “Christianization of Islam” ...

The text outlines also the evolution of attitudes to converts, expressed sometimes in the very concepts with which they are de-

fined. In this case the positions of majorities clearly converge: the converts are singled out, segregated, rejected both by the groups of Christians and by other “real” Muslims (primarily - Turks). Regardless of the claims about the etymology of the concepts the dual status, the intermediation are clearly defined. The exception is only the attitude to Albanian converts, which is understandable - as far as they constitute a majority. Elsewhere (even in Bosnia, where they are also a majority but not an overwhelming one) “linovamvaki” (in Greece), “poturnatsi” (Serbia, Montenegro and Bosnia), “torbeshi” (Macedonia), “Pomaks” (in Bulgaria and Greece) - regardless of the different policies of stigmatization or “inclusion” – remain marginalized and “foreign”.

Giriş

İslamlaştırılma hafızasının buluşu, bu sürecin düşünülmesinin resmîleştirilmesi, ister halk hikâyelerinde, ister akademik yayınlarda, sadece mekânsal olarak kutuplaştırılmamış (farklı ulusal yorumlarda), aynı zamanda bu belirli döneme ve belirli siyasi duruma göre zamansal olarak da yapılmıştır. 18. asrın ikinci yarısına ve 19. asra ait erken hikâyelerde (bu hikâyelerde özgürleştirilmiş Rönesans ruhu hâkimdir) şiddet hipotezi ağır basarken 20. ve 21. asırlarda gerçekleştirilen araştırmalardaki, bu araştırmalar genelde belgelere dayanmaktadır, Balkanlardaki İslamlaştırılma sürecinin yavaş, aşamalı, kitlesel durumlarda ise gönüllü olarak geliştiğini gösteriyor. Tabii ki, bu hipotez o denli farklı yaklaşımları içeriyor ki, bazen aynı tarihî anla ilgili yorumlar, hatta araştırma olayı ile ilgili olarak, kutuplaşmış şeklinde karşımıza çıkıyor. Böylece sözüm ona “Boşnak hafıza mucitleri” daha 19. asırda İslamlaşmanın olumlu etkilerini öne sürerken Bulgar hafıza “mucitleri” neredeyse 20. asrın sonuna kadar şiddet tezini özverili bir şekilde savunmaktadır.

Ulusal yorumların her birinde farklı yaklaşımları özetleyerek İslamlaşma ile ilgili hikâyeleri olumlu/olumsuz olarak uç kutuplarda karşılaştıracam. Aynı zamanda söz konusu yorumların, gerek mekânsal, gerekse zamansal açıdan, mevcut siyasi durum ile ilişkilerini araştıracağım.

Hikâyelerin dinamiği, İslamlaşma tezini bir kurtuluş olarak öne süren yaklaşımlarda (genelde Bosna ve Arnavutluk'ta) ve karşı kutupta savunulan İslamlaşmanın kitlesel şiddeti içeren bir devlet politikası tezlerinde (genelde Bulgaristan'da) takip edilebilir. Yorumların büyük bir çoğunluğunda gönüllülük düşüncesi hâkim olsa da, bu sürece neden olan faktörleri özetleyen yaklaşımlarda da farklılıklar göze çarpıyor. Ulusal birleşme arayışlarının, Yarımadada baskın olan Hristiyanlığın iki mezhebinin “ideolojik köleleştirmesine karşı bir direnç olarak gösterilmek ki, burada genelde Bosna'da yaygın olan “Bogomilizm tezi” ağır basması, “satılmış” aristokratlar ile “Tanrı'nın sadık kulları” köylüler arasında sınıf tabakalaşması, İslamlaşmanın isyancılara “ceza” olarak görülmesi veya İmparatorluk için önemli “stratejik” bölgelerinin tamamının “Türkleştirmesi”, Osmanlı idaresinin gerek kısmen, gerekse her yerde ya vergi imtiyazlığı olarak ya da açıkçası şiddet olarak baskının uygulanmasıdır. Çeşitli ulusal ideolojilerdeki İslam'ı kabul edenlere (konvertiti) olan tutumlar ile İslamlaşma süreçleri arasında çok yakın bağlantılar vardır: Sırbistan ve Karadağ'da “korkak ve açgözlü” Poturnakları açıkça hor görmekten veya Bulgaristan'da “işkence çeken” etnik kardeşlere (az veya çok) ikiye bölünmüş bir sempati duymak. Benzerlikler, kavramların kendilerine yapılan farklı yorumlarda da gözleniyor. Linobambaki, Poturnaklar, Torbeşler, Pomaklar ki, bu kavramlar da belirli siyasi döneme göre değişmektedir.

Bir Kurtuluş Olarak İslamlaşma

Osmanlı İmparatorluğu'nun olumlu rolüyle ilgili ilk resmî “sinyaller”, ne kadar İslamlaşma ile alakası olmasa da 18. asrın sonlarında bizzat İstanbul Rum Orto-

doks Patrikhanesi'nden geliyor. 1798 yılında yayımlanan bir metinde şöyle deniyor:

*Merhametli ve her şeye gücü yeten Tanrı... Bizim Roma Krallığımızın yerine ki, burada bizim Ortodoks Hristiyan ruhumuz zayıflamaya başlamıştı, Osmanlıların güçlü krallığını yoktan yarattı... Büyük bir gizemi yaratarak O'nun tarafından seçilen halkı kurtardı.*¹

Patrikhanenin metni, Orta Çağlarda son derece ünlü olan ve Osmanlı işgalinin Roma ile Unia'yı kabul etmesi, yani doğru inançtan ödün vermesi nedeniyle Ortodoks dünyasına bir Tanrı cezası olarak ilgili apokrif ve folklor fikirlerinin bir modern uzantısı olarak kabul edilebilir. Fakat farklı bir anlayışın meyvesi olan eserdeki dokunaklı özellik, “yanlış” Katolik dogması yerine daha fazla Aydınlanma idealleri ve özgürlük olarak kabul edilen Batı'nın zararlı etkilerine yöneliktir. Tek sözle Batı-Doğu karşıtlığı ki, bu karşıtlık Doğu Roma İmparatorluğu megadükü Notaras tarafından şu şekilde sentez edilmiştir: “Konstantinopolis'te Latin serpuşu görmektense Türk sarığı görmeyi yeğlerim”, daha sonra diğer iki taraftan da taç giyen kişiler tarafından tekrarlanmaktadır. Bu karşıtlık, Doğu ve Batı'nın en sıkı bir şekilde yan yana geldiği ve kıyasıya rekabet ettiği özellikle Bosna ve Arnavutluk'ta, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşüncesinde regülör olarak uzun bir zaman için önemli rol oynamaktadır. İçeriğe bakmaksızın ki, bu içeriğinin “Batı” ve “Doğu” kavramına farklı zaman dilimlerinde sıkı dinî, kültürel veya siyasi anlam yüklenmiştir, onlar hakkında sadece farklı değil aynı zamanda da düşman dünyalar düşünceleri geçerliliğini korumaktadır.

Osmanlı İmparatorluğunun, Roma'nın girişimlerine karşı Ortodoksluğun savunucu görüşü, iki dünya savaşı yılları arasında Bosna'da aktif hâle geliyor. İlk defa İslamlaşma 1928 yılında “kurtuluş” olarak nitelendiriliyor. O zaman H. Humo, folklor hikâyelerini takip ederek Bosna Bogomillerinin, “Latin efendilerin” baskısı karşısında İslam'ı, bir kurtuluş olarak kabul ettiklerini ve “büyük bir stil” ile dinini gönüllü olarak değiştirdikleri tezini savunuyor. Onlar, bırakın “korkak ve açgözlü” olmayı (Sırp hatıralar “ideologların” belirttiği gibi), onların büyük bir çoğunluğu, Katolik zalimlere itaat etmemek amacıyla gücünü ve hay-siyetini korumuştur.²

Bogomilizm Tezi

Bosna Müslümanları, Orta Çağ'a Bogomillerinin mirasçıları olarak Ortodoks-luk ile Katoliklik arasında “üçüncü bir yolu” seçmiştir – bu tez, yaklaşık bir asır önce yürürlüğe konuyor, fakat özellikle Berlin Kongresi sonrası yaygın oluyor ki, bu dönemde Bosna, Avusturya-Macaristan topraklarına ekleniyor ve Bosna Valisi olarak “Boşnak milletinin” fikir babası olan Benyamin von Kallay atanıyor.

1 M. Тодорова, Подбрани извори за историята на балканските народи, XV-XIX век, С., 1977, с. 229.

2 G. Grivaud, et Popovic, A. (ed.), *Les conversions à l'Islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane*, Athenes, 2011, c. 23, s. 564.

Bogomillerin (patareniler) “kolay” bir şekilde İslam’ı kabul etmeleri (konversiyon-dönüşümü) ile ilgili hipotezin, dünyanın en ilginç uluslardan biri olan Bosna Müslümanlarının yaratılmasıyla yakından alakası olduğu için, bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağım.

Bosna Bogomillerinin, Ortodoks Sırlardan ve Katolik Hırvatlardan “ayrılığı”, resmî Orta Çağ Heretic kilisesi tarafından yaptırımı uğramıştır, fakat söz konusu kilise daha Osmanlı işgalinden önce (12.asırda) kapatılmıştır. 19. asrın ikinci yarısında folklor hikâyeleri ve akademik eserler (ki burada diğer olaylarda olduğu gibi sıralama zor tanınabiliyor) Bosna Müslümanlarının “kökenini” Orta Çağ Patarenlerde arıyor ve böylece onların “ayrılığını” onaylamış oluyor. İvan Franö Yukiç (1841, 1851) ve Franö Raçki (1869, 1870) gibi yazarlar, Bogomillerin gizemli bir şekilde kayboluşunu, onların tümünün İslamlaştığı teziyle açıklıyorlar.³

Benyamin von Kallay ilk olarak 1882 yılında “Boşnaklar” kavramını açık ve kesin bir şekilde ifade ediyor. Böylece Bosna ismiyle bağlantısı olan tek topluluk olan Müslümanları karakterize ediyor, Ortodoksların kendilerini Sırp milliyetçiliği, Katoliklerin ise Hırvat milliyetçiliği ile daha yakın hissetmelerinden dolayı. O da Bogomilizm tezinden yararlanıp onların “doğal ilkel ötekilik” özelliğini de belirlemiş oluyor. Yaklaşık on yıl sonra “Bogomilizm tezi” ilkokul kitaplarında yer alıyor. O ana kadar bu söz konusu tez, genelde doğal olarak Habsburg İmparatorluğu ile bağlantısı olan Katolik çevreler tarafından savunuluyordu. Fakat 1894 yılında bir Müslüman, Safet-beg Basagiç tarafından yazılan ilk metin yayımlanmış ve şu konuya ithaf edilmiştir: “Bosna kabilesi için” Safet-beg Basagiç, 30.000 Bogomil ailesinin, işgalin daha başında İslam’ı kabul edişyle ilgili ve daha sonra tekrarlanan efsaneyi öne sürüyor, çünkü topraklarını korumak için bu tek çare imiş.

Anlaşıldığı gibi bu erken hikâyeler, İslamlaşmaya yönelik tutumlarında, kendi yazarlarının farklı dinlere mensup oluşundan dolayı, farklılık gösteriyor. Müslüman bakış açısına göre (İbrahim Beg Defterdaroviç 1897), Hristiyan Slavlar “İslam’ın aydınlığını ve gerçeğini tanımıştır”, Hristiyan bakış açısına göre ise, (“Eflak münzevi” - bir Katolik rahibin takma adıdır, 1897), hiçbir “İslam aydınlığı ve gerçeği”, “utanç verici” olarak nitelendirilen dönüşüme, neden olmamıştır.⁴ Birinci Dünya Savaşı’ndan, yani Bosna’nın Sırların, Hırvatların ve Slovenlerin Krallığı’nın (daha sonraki adı Yugoslavya) bir parçası hâline geldikten sonra Bogomilizm tezinin “hissi delili”, yerini dalalet ve İslam arasındaki yakınlığı öne süren teze bırakmıştır. Bu konuda son derece faal olan da Hristiyan kökenli bilim adamı K. Truhelka (1920)’dir ve onu M. Hanciç (1935) ve A. Balagiya (1940) takip etmişlerdir. Dogmatik olduğu kadar (mistizim dervişler ve sofuluk, dogma ve

3 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 513-515, Racki, F., Bogomili i patareni, Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, 7, 8, 10, 1869-1870, с. 175.

4 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 510, 525, 536-537, 571

kült basitliği gibi), biçimsel (Cuma gününü kutlamak, ikonlara yasak getirmek, kutsal vaftiz ve resmî evlilik yapılmamak gibi) benzerlikler öne sürülmüştür.⁵

Bogomilizm tezi, komünizm döneminde ve hele hele 60'lı yılların sonunda, Bosna-Hersek'teki Müslüman ulusunun ilan edilmesiyle (1968) birlikte yoğunlaşmıştır. İşte o dönemde toplu halde İslam'ı kabul eden sapkınların "ayrılığı" hatıra "icatlarına" ilişkin tartışmaların odak noktası oluyor. Tanıma coşkusu, sadece popüler edebiyat ve ders kitaplarında değil, akademik çevrelerde de göze çarpıyor.⁶ Hatta ünlü Osmanlı tarihçisi Nedim Filipoviç, Bogomilizm tezine karşı olmasına rağmen, "İslamlaşmadan yeni bir ulusun doğduğuna" inanıyor.⁷ Yine Komünizm döneminde (Osmanlı kayıtlarına dayanarak), Bogomilizm tezi ile İslamlaşmaya getirilen kolay ve yüzeysel açıklamalara karşı itirazlar meydana geliyor. Yugoslavya'da ve dışında birçok ciddi araştırmacı, münhasıran Patarenlerin kitlesel hâldeki "spontane" dönüşümünü (İslam'ı kabul etmelerini) ispatlayan kaynakların eksik olduğunu savunurken tam tersine söz konusu sürecin yavaş, aşamalı ve belirli bölgeye ve siyasi duruma göre, farklılaştırılmış olduğunu belirtiyorlar.⁸

Bosna-Hersek'in bağımsız bir devlet olarak ilan edilmesinden sonra Bogomilizm tezi, günceliğini tekrar kazanıyor. Fakat şimdi Bogomiller, daha sonra Müslümanlar gibi, özel dinî ayırım, sanki yetersiz geliyor, işte bundan dolayı da etnik ayrılık arayışları netlik kazanıyor. Bosna Müslümanlarının farklı etnik kökenlerine - İliryalılar - ilişkin hikâyeler, bu şekilde üretiliyor ki, bu hikâyeler çok güçlü bir şekilde ifade edilmese de Arnavutlarla bağlantıyı sağlıyor.⁹

Bogomilizm tezinin en sert şekilde karşı koyan N. Filipoviç daha 1953 yılında şu soruyu soruyor:

*Balkanların sadece iki ülkesinde, Bosna ve Arnavutluk'ta, kitlesel hâlde İslamlaşma var. Bosna için nedeninin Bogomillerin olduğunu kabul edersek, Bogomillerin olmadığı Arnavutluk'a ne demeli?*¹⁰

Ancak Arnavutluk'ta da Bogomilizm tezini savunanlar var. Onların daha sonra ortaya çıktığı bir gerçektir ve onlar, Arnavut sapkınlarının (Bosna'ya nazaran sayıları o kadar fazla değildir.) kolay bir şekilde dönüşümüne (İslam'ı kabul etme-

5 Grivaud et Popovic, цит .сбч., с. 552, 570, 575, 608, 651

6 S. Cerić, Muslimani srpskohrvatskog jezika, Sarajevo, 1968, c. 60,65, 68-72

7 N. Filipović, *La formation de l'ethnie musulmane en Bosnie-Herzégovine*, Megjunarodna politika, Belgrade, 1985, c. 11

8 E. Musović, *Islamizacija u Novopazarskom Sandzaku*, Istorijski zapisi XXXIV/3-4, 1981, c. 8, Nedeljković, B., *Sarajevski sidzil iz godine 1555-58* (o jednom vaznom izvoru za pravnu istoriju Srba), Arhiv za pravne i društvene nauke, 69, 1954, c. 196-197, Popović, A., *L'islam balkanique: les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, 1986, c. 399, Derens, J.-A. et C. Samary, *Les conflits yougoslaves de A à Z*, Paris, 2000, c. 152

9 Yazarın saha araştırmasıdır, Sarayev, Poçiteli, Haziran 2014.

10 N. Filipović, *O nastanku feudalnih posjeda muslimanskog bosanskog plemstva*, Pregled, 43/5, 1953, c. 92-93

lerine) ilişkin iddialar ve Bogomilizm ile İslam arasındaki benzerliği vurgulayan Bosnalı meslekdaşlarını çok sıkı bir şekilde takip etmektedir (M. Tırnava, 1979, S. Rıza, 1985). Hatta savunuculardan bir tanesi olan M. Piraku (1985) şunu belirtiyor:

“... Sapkınlıkların yaygınlaşması, Arnavutların etnik belirginliği ile çok yakın bir bağlantısı var. İslam’ın yaygın olduğu her yerde, bundan önce Bogomilizm hâkimmiş. Bogomilizm, Arnavutluk’un Sırp kilisesinin baskısından kurtuluşunun ilk etabıdır. Osmanlı döneminde onlar İslam’a geçiş yapıyor ki, bu din, Sırp Ortodoksluğundan çok daha liberal bir dindir.”¹¹

Burada da Bogomilizm – İslam – Kurtuluş arasında kesin bağlantıyı görebiliyoruz. 20’li yıllardaki Bosna hatıralarında (ki bu dönem Habsburglardan kopmasından sonra çok kısa zamana denk geliyor.) bu Katoliklerden “kurtuluş idi”, 80’li yıllardaki Arnavut hatıralarında ise (ki bu dönem “Kosova” sorununun derinleşmesine denk geliyor.) bu dönem, oldukça anlaşılabilir bir şekilde Sırplaşmadan yani, Ortodoksluktan uzaklaşma ile yakın bağlantısı vardır.¹²

Bogomilizm tezini, Yugoslavya’nın özellikle komünizm döneminde vurgulanmasına rağmen, koyu bir Marksist olarak adı geçen N. Filipoviç, bu tezi, sadece Osmanlı kayıtlarına dayanarak reddetmiyor, aynı zamanda onu bir “burjuva tarihçiliğinin bir ürünü” olarak nitelendiriyor.¹³ Doğal olarak Sınıflandırma Tezi doğuyor.

Sınıflandırılma Tezi

Bosna Müslümanları ile ilgili lanse edilen önemli bir tezdır. Bu teze göre, topraklarını ve imtiyazlarını korumak amacıyla, önce satılmış feodallar ve tüccarlar İslam’ı kabul etmiştir, oysa “halk atalarının dinine sadık kalmıştır.”

Aynen Bogomilizm tezi gibi, sınıflandırılma tezi de, komünizmden bir asır daha eski, her ne kadar bu dönemde (anlaşılabilirliği gibi) yoğunlaşmasına rağmen. Anlaşılabilirliği gibi dönüşümün (İslam’ı kabul edilmesi) kınanması gereken bir adım olarak gösterilmesi de, ilk defa Ortodoks ve Katolik topluluklarda formüle edilmiştir. Bu görüşü, “Yeniden doğuş”un klasikleri olan Sırp tarafından Vuk Karaciç, Hırvat tarafından ise Franö Yukiç Raçki savunuyor.¹⁴

Komünizmin hatıralar “ideologlarına” göre sınıflandırılma tezi, Bogomilizm tezine nazaran tabii ki daha uygundur. Fakat burada “iyilik” ve “kötülük” ile ilgili basit Rönesans görüşlerini farklılaştıran ve katmanlaştıran bir beklenmedik sorun

11 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 747, 754, 758

12 Bosnalı Bogomilizm tezinden yankılar – kurtuluş fikri hariç – Makedonya’da (Matkovski 1986:198-200), Ege’nin Trakya bölgesinde (П. Родакис, 1999, по Grivaud et Popovic 2011:334) ve Bulgaristan’da da var. Daha 1936 yılında Stoyo Şişkov, bu teze, şiddet unsuruyla İslamlaşmadan ibaret temel tezini yaratmak amacıyla itiraz ediyor. (Шишков 1936:48)

13 Filipovic, цит. съч., 1953, с. 89

14 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 514-515, Musovic, цит. съч., с.12.

ortaya çıkıyor. Eğer İslamlaşma, genelde “kötü” feodalleri etkilediği teorisi kabul edilirse, demek ki, prensipte Müslümanlar egemen sınıfa mensuplar ki, bu sadece basit mantığa değil (Bosna’daki bu sürecin kitlesel boyutlarını göz önünde bulundurursak), aynı zamanda da Titoizmin başlıca sloganı olan “Kardeşlik ve birlik” sloganına aykırı düşünüyor. Böylece İslamlaşma fikrinde İslam’ı kabul eden köylüler sorunu da yavaş yavaş sızmaya başlıyor.

Sosyal açıdan katmanlaştırmada bir tek komünizm ideolojisi ve siyasi durumun öncü role sahip olduğu fikri şöyle dursun. Çünkü 50’li yıllarda (Bosna’da ise daha erken bir dönemde) Yugoslavyalı bilim adamları, açıkça sürecin karmaşıklığını ve yoğunluğunu gösteren ve gerek Bogomilizm, gerekse sınıflandırılma tezini reddeden Osmanlı belgelerini yoğun bir şekilde kullanmaya başlıyor. Ancak İslamlaşma tartışmalara köylülerin “istilasının” amacı, akademik dürüstlük ile paralel olarak, dönüşümleri beraat etmesidir ki, bu da Rönesans bakış açısının siyah/beyaz çizgilerinde neredeyse inanılmaz gibi görünüyor.

Daha 1953 yılında yukarıda adı geçen N. Filipoviç (Osmanlı tarihçisi, Marksist, Müslüman) “fethin, cihat uğrunda değil de sınıf mücadelesinde türredğini” yazıyor. Kendisi, “ilk olarak yerli feodallerin İslam’ı kabul ettiklerini” yazarak son derece ilginç ve yeni bir ayrıntıyı getiriyor:

“Osmanlılar, şehirlerde Müslüman hegemonyasını sağlamak amacıyla ayrımcılık çeken gayrimüslimleri köylerde yaşamaya bırakarak ekonomik ve dinî manzarayı kurtuluşturmuştur. Bu sistemin ters etkisi köylülerin (en yoksulların) toplu hâlde İslamlaşmasından geçiyor ki, bu adımı itaat etmekten vazgeçmek için yapıyorlar. İslamlaşma, baskı altında olan büyük bir köylü kitlesinin Hristiyan kardeşleriyle sınıf mücadelesinde birleşmelerini engelledi.”¹⁵

Aynı yıl M. Hacıyahîç, hatta feodalların “ihametini” kesin bir şekilde reddediyor:

“İslam ile feodal aristokrasisi arasında fark gözetmemek mümkün değil. Efendilerin, topraklarını korumak amacıyla dinlerini değiştirdiklerini düşünmek, yanlıştır. Her yerde olduğu gibi, Osmanlılar, Bosna’da da aristokratları tasfiye ediyor, işte bundan dolayı İslam beylerinin, aristokratların mirasçıları olduklarını düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur. Beylerin büyük bir bölümünün kökeni Asya’dan geliyor.

Türkler, efendilerin kendilerini değil de, efendilerin baskısına maruz kalan sınıfı kendilerine çekmeyi başarmış. İslamlaşma, feodal baskısının en güçlü olduğu yerlerde en yoğundur. İşte burada İslamlaşma için en önemli faktörü bulabiliriz.”¹⁶

Makedonyalı Osmanlı tarihçisi N. Limanovski, İslam’ı kabul etme (dönüşüm) “gerekçesine” son derece semptomatik bir ayrıntı ekliyor:

15 Filipovic, цит. съч., 1953, с. 386, 390, 393

16 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 597-598

*“Derebeyler, imtiyazlarını korumak, köylüler ise itaat etmekten, yoksulluktan, kan vergisinden veya Arnavut eşkiyalardan kurtulmak istiyorlarmış. İslam’ı kabul eden köylüler, derebeylerin tam tersine, Türkleşmemiştir.”*¹⁷

Fakat Sırp tutumu da “gerekçeden” uzak kalarak seçkin sınıfların İslamlaşmasını reddediyor:

*“Sırbistan’da, burada imtiyazlık sistemi daha gelişmiştir, toplu hâlde İslam’ı kabul etmeler beklenmiyor.”*¹⁸

Sınıflandırılma tezi, (tutumunu açıkça belirtmemekle birlikte) 2002 yılında, yani komünizmin sona ermesinden sonra yayımlanan son resmî “Arnavut Halkının Tarihi” kitabında da yer alıyor:

*“Toplumsal piramidin üst tabakasını oluşturan Arnavut aristokrasisi, yeni dine geçişi başlatan toplumun ilk görülen bölümüdür. Arnavut prensleri, yasal olarak Sultan’ın üstünlüğün kabul etmeye başlıyor ve oğullarını Osmanlı sarayına rehin olarak göndermeye başlıyorlar. Böylece uygun eğitim gördükten ve dinini değiştirdikten sonra, onlar Osmanlı idaresinde ve orduda Sancak Beyi veya Subaşı gibi üst düzey görevlere atanacaklar. Böylece Arnavut aristokrat ailelerinin oğulları Arnavut halkının ilk İslamlaşma filizlerini oluşturunuyorlar.”*¹⁹

En yeni “Arnavutluk Halkının Tarihi” kitabında İslamlaşmaya adanan bütün pasajı karakterize eden bu nispeten nötr tona rağmen, daha eski hatıralar “ideologları” bu sürece, romantik bir dokunaklı özellik ile yaklaşıyorlar. Çok yakın zaman içersinde (1919 yılında) Müslüman halkının kesinlikle egemen olduğu ülkenin kuruluşundan sonra, Arnavutlar, İslam’ı kabul ettiklerinden sonra şu tez formüle edilmiştir:

Onlar Özgürlük Uğruna Dinlerini Feda Etmiştir

“Arnavutlar, özgürlüğünü korumak amacıyla dinlerini feda etmiştir. Türklerin köleleri olmak veya onlarla eşit duruma gelmek gibi ikilem ile karşı karşıya gelince, onlar seçimini son tercihten yana yapıyorlar.”

Ve daha fazlası:

“Arnavutların ana özelliği olan “kılıç kuşanma sevgisi” ve İslam’ı kabul etmenin (dönüşümün) ülkelerine siyasi haklar sağlayacağı gerçeği, İslam’ı kabul etmelerini sağlayan en önemli faktörlerdir. Halkın büyük bir bölümü, Hristiyanlıktan vazgeçmesine rağmen Sultan’ın otoritesi hiçbir zaman Arnavutlukta benimsenmemiştir. Gerek

17 N. Limanoski, *İslamskata Religija i islamiziranite Makedonci*, Skopje, 1989, c. 119. Aynı zamanda Bulgar meslektaşları, spontane bir şekilde ana dili Bulgarca’yı “unutan” tüm Türklerin Bulgar kökenini “ispatlamak” amacıyla İslamlaşma/Türkleşme ayrımını kullanıyorlar.

18 Grivaud et Popovic, *цит. съч.*, c. 492-493

19 *Historia e popullit shqiptar*, Akademia e shkencave e Shqiperise, Instituti i Historise, Vol. I, 2002, c. 587.

*Hristiyanlar, gerekse Müslümanlar karşı koymuş ve isyan çıkarmıştır. İskender Bey, Hristiyan dininin öncüsüdür ve Arnavutlar kendi ulusal kimliğini korumuştur.*²⁰

Komünizm döneminde de “Gururlu Arnavut ruhu” ve “kılıç kuşanma sevgisi”, İslâm’ı kabul etmek (dönüşüm) için faktör olarak güncelliğini hiçbir şekilde kaybetmemiştir ki, daha sonra ek olarak dinin yadsınması da buna eklenilmiştir. Arnavutluk’un, din kurumları olmayan dünyanın tek ülkesi olmasına bir yıl kala, şu akademik görüşe yer veriliyor:

*“Arnavutlar, gururlu ve iddialı bir “ırk” oldukları için, reaya gibi küçük düşürülme statüsüne katlanamazmış. Türklerin yakında gitmeye niyeti olmadığını görünce, şahsiyet olarak saygı kazanmanın tek yolunun Müslüman olmaktan geçtiği için Müslüman olmaya karar veriyorlar. Burada söz konusu olan siyasi bir uzlaşma.”*²¹

Farklı siyasi durumların sonucu olmasına rağmen söz edilen tezler, sadece “kılıç kuşanma sevdası”nın öne sürülmesinde değil aynı zamanda da “fedakârlık” veya siyasi uzlaşma olarak tanıtılan İslamlaşma konusundaki tutumlarında da aynı fikirleri paylaşıyorlar. Böyle bir tutum haklı görülebilir, ancak henüz olumlu değildir. İslâm’ı kabul etme (konversiyon-dönüşüm) aşırı bir karardır, gerekli bir zorunluluktur, ancak “kötü” olduğu için daha fazla romantik kanıt ile anlatılması, özür dilenmesi gerekiyor.

Dönüm noktası 1975 yılından sonra başlıyor ki, Kosovalı yazarı H. Kaleşi takip edilecekse, hem Arnavut hem de Kosovalı tarihçiler tutumunu değiştirerek tamamen sıradaki tezin olumlu karakteri üzerinde odaklanıyorlar

Arnavut Halkının Ulusal Bilinci - İslamlaşma

Kaleşi, bugüne dek geçerli olan ve Osmanlı Dönemi’ni ve Müslüman kültürünü olumsuz olarak kabul eden Arnavut tezine karşı çıkarak Osmanlı hâkimiyetinin (özellikle de İslamlaşmanın) sayesinde Arnavutların etnik erime sürecinden kurtulduğunu, savunuyor. Türk genişlemesi, aslında Arnavut alanının ve Arnavut-Müslüman kültürünün gelişmesini sağlamıştır.²²

Gerek Arnavutluk’ta, gerekse Kosova’da bu denli dönüşüme neden olan somut siyasi olay arayışları başarısız oldu. Gerçekten 1967 yılında Arnavutluk’ta onaylanan Ateist ülke kanunu, ancak 1976 yılında anayasaya dâhil edilmiştir. Fakat din kurumlarının yasaklanması, dönüşüme karşı hoşgörülü tutuma karşı nedenlere anlam verirken Müslüman kültürüne gösterilen ani ilgiye anlam getiremez. Şahsi görüşüme göre, bu dönüm noktasına olan nedenin büyük ihtimalle 60’lı yılların sonunda Kosova sorununun alevlenmesinde gizlidir ki, burada belirtmem gerekiyor: 1974 yılına ait Yugoslavya Anayasası, defacto Kosova’ya, Cumhuriyet

20 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 708-709.

21 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 723.

22 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 700, 737-738.

Statüsü verirken bir tek ayrılma hakkını reddediyor. Kimsenin memnun olmadığı söz konusu Tito Anayasası, tartışmaları yatıştıracağı yerde gerginliğin üst safhaya çıkmasına neden oluyor ve daha sonra Yugoslavya'nın dağılmasına neden olacak "saatli bomba" konumuna geliyor.

Beklenmedik dönüm noktasına, tahmin ettiğim gibi komünist Yugoslavya'nın (Arnavutlar veya İslam'ı kabul etmiş Slavlar) Arnavutların "Türkleşmesi" plolitikası da neden olmuştur ki, bu politikanın amacı, onların Türkiye'ye daha kolay göç etmesini sağlamaktır. Söz konusu politika sonucunda 1945 ile 1966 yılları arasında yaklaşık 246.000 Müslüman, Yugoslavya'yı terk ediyor.²³ Muhtemelen geri kalanlar, Türkiye'ye karşı "bağlılık" duygusunu uzun zaman korumaktadır ki, bu duygu 1975 yılında kurumsal olarak farklı hatıralar "yaratma" olayı olarak karşımıza çıkıyor.²⁴

İslamlaşmanın ve Osmanlı hâkimiyetinin olumlu nedenlerinin değerlendirilmesi son derece semptomatiktir. Bu da Arnavutların (öncelikle) Sırp Ortodoks kimlik iddialarından *ulusal* düzeyde azat edilmesinden geçiyor.

1989 yılında son anayasa tarafından onaylanıp haklarının büyük bir bölümünün geri alınmasıyla sonuçlanan ve 80'li yıllarda zirveye ulaşan Kosova krizi, İslam'ın kesin olarak Arnavutların "ulusal benliğini" (16. ve 17. asırda ?) belirlediği görüşünün yaygınlık kazanmasına neden oluyor. Arnavutların İslam'ı kabul etmeleri, onlara "şıptar" ismi altında birleşme imkânını sağlarken klan ve bölgesel özgürlüklerini hizalayarak Sırlardan ayrı kılıyor. Böylece, Hristiyan ortamda yaratılamayacak genel bir Pan-Arnavut kültürü yaratılıyor. Arnavutların İslamlaşması, Slavların tam tersine, onların etnik ve millî duygularını hiç bir şekilde etkilemiyor.²⁵ Bu olumlu görüşün yaygınlaşması 90'lı yıllarda da devam ederken 2002 yılında yayınlanan son "Arnavut Halkının Tarihi" kitabında yer alıyor:

*"Bu dönemde Kosova'daki Arnavut halkı, (15. – 16. asırlarda. – E.İ.) Sırp hâkimiyeti altında bulunuyor ki, bu dönemde dinî otorite Peyta'daki (Sıpça. – Peç – E. I.) Sırp Patrikhanesi tarafından uygulanıyor. Osmanlı otoritesinin uygulanması ve Sırp otoritesinin yok edilmesi, yerli halka, Sırlardan etnik farklılığı sergilemek için bir araç olarak İslam dinini kucaklayarak Sırp Kilisesinden kurtulmalarına imkân sağlıyor."*²⁶

(Bu görüşe uzak bir benzetme – İslamlaşmanın olumlu etkisi tezi şöyle dursun böyle bir görüşe bazı erken Bulgar hikâyelerinde rastlanabilir ki, burada İslam'ı kabul etmek, Yunan isteklerinden kurtuluş olarak gösteriliyor – "Türk olsun, ama Yunanlı asla!")²⁷

23 H. Малкълм, *Кратка история на Косово*, С., 2001, с. 398-399.

24 1974 Kıbrıs krizi de bu dönüm noktasına büyük ihtimalle uzaktan neden olmuştur. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kurulması, Arnavutların ayrı Kosova hayallerini de canlandırmış olabilir.

25 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 753-754, 758, 767-768, 774, 779, 789.

26 Historia..., с. 590-591.

27 В. Кънчов, *Македония. Етнография и статистика, Избрани произведения*, т. II, С., 1970, с. 344; С. Шишков, *Българомохамеданите (помаци). Историко-земеписен и народонаучен преглед с образи*, Пловдив, 1936, с. 49.

“Arnavut Halkının Tarihi”, 15. ve 16. asırlarda Kosova ve Makedonya’da yoğun bir şekilde İslamlaşmayı kanıtlarken bu topraklarda yaşayan şimdiki Müslümanların ancak 18. asırda buraya göç eden Arnavutların torunları olduklarına dair Sırp tezini reddediyor ki, Sırp görüşüne göre, bu 17. asırda Slav halkının “zorunlu olarak” sürgüne tabii tutulmasının ardından yapılıyor.²⁸

Bu tartışma, İslamlaşmayı konu alan bir hipotezi de beraberinde getiriyor:

Müslüman Olanlar “Başka Bir Yerdendir”

“Bizimkiler”, yani İslâm’ı burada kabul etmiş kişiler değil de, İmparatorluğun farklı bölgelerinden gelen “yabancı” Müslüman kişilere ilişkin hipotez, Bosna’da önce 20. asrın başlarında yaygınlık kazanıyor. Tabii ki, en erken, romantige düşkün olan hikâyeler bile İslamlaşmanın yerli halkı da etkilediği gerçeğini itiraf etmeden geçemezler, ancak onların görüşünde bu olay, ancak “yabancı”, “başka bir yerden” göçmenlerin gelişinin ardından gerçekleşiyor.

İslâm’ı kabul eden Slavlar, (Bosna’nın Sırp, Hırvatlar ve Slovenler tarafından oluşan Krallığa katıldıktan sonra, 20’li yıllarda son derece yoğun olan hikâyeler bunu iddia ediyor) Macaristan, Slovenya, Dalmaçya, Hırvatistan (askeri sınırdan – Lika ve Srem’den), Sırbistan ve Karadağ’dan gelmiştir. Söz konusu toprakların Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden sonra mı, yoksa İmparatorluk tarafından bu toprakların kaybedilmesinden sonra mı gerçekleşmiş, bunun pek önemi yok. Burada asıl önemli olan Bosna ve Hersek Müslümanlarının büyük bir kısmının, oradan gelmemesidir.²⁹

Aleksandır Popoviç’e göre, bu tez Yugoslavyalı tarihçiler tarafından çoktan reddedilmiştir.³⁰ Ancak 80’li yıllarda karşımıza çıkıyor; artık Bosna ile bağlantılı değildir Sancak, Novi Pazar bağlantılıdır. Bu tezde, oradaki Müslüman halkının varlığı Arnavutların 17. asırda göç etmesiyle “açıklanıyor”. Kuzey’den olan Arnavut Katolik klanlar, (klimenti, şaliler, şkrieli, hoti, gegi) Şkodra bölgesinden kovulmuş ve Sancak bölgesine yerleştirilmiştir ki, onlar da orada İslâm’ı çabucak kabul etmiştir.³¹

90’lı yıllara ait başka bir yazar şunları ekliyor: Arnavutların dışında, Osmanlılar, Sancak bölgesine İslâm’ı kabul etmiş Ulahları, Türkleri, Arapları, Çingeneleri ve Bosna – Hersek’ten de çok az Müslümanı yerleştirmiştir.³²

Burada İslâm’a karşı olumlu bir tutumun söz konusu olduğu açıkça bellidir. Tespit edilen “bizim” Müslümanı kabul eden kişilerden kaçış, sürecini açık bir

28 Historia..., c. 590-591.

29 Grivaud et Popovic, цит. съч., c. 546, 557, 561.

30 Grivaud et Popovic, цит. съч., c. 557.

31 Musovic, цит. съч., c. 9-10. Именно тази теза оспорва цитираната по-горе “История на албанския народ” по отношение на Косово и Македония. За района на Санджак тя също е твърде спорна.

32 Grivaud et Popovic, цит. съч., c. 508.

şekilde utanç verici olarak nitelendiriyor. İşte bundan dolayı, en iyisi “utanç verici unsurların” öncelikle “diğerlerine” ait olduğuna dair “kanıtların” yaratılması gerek.

Genelde Sırp ortamında yaratılan “yabancı” İslam’ı kabul eden kişilere ilişkin bu tezin daha sonraki şekillerinde başka bir tipik ayrıntı ortaya çıkıyor: “Yabancıların” etnik kökeni genelde Arnavut olarak irdeleniyor. Bu metinde devamla söz konusu tezin bir ayrıntıdan, Osmanlı idaresinden değil de Arnavut göçmenleri tarafından Sırp topluluklarına İslam’ın zorunlu bir şekilde kabul ettirilmesine dair düzgün bir hipotez hâlini almasına ilişkin gelişmeleriyle anlatacağım.

Hikâyeler, İslamlaşmaya neden olan başka faktörlere de yer veriyor, gerek kitlesel hâlde ve gerekse bireysel olarak. Bazıları yine göç ile bağlantılıdır, göçmenlerin yeni ortama uyum sağlama arzusu. İslam’ı kabul etmek için öne sürülen bazı nedenler de şunlar:

- Esirlerin serbest bırakılması,
- Suçluluk duygusundan kaçmak,
- Bir kan davasını önlemek,
- Kadınlara ve köylülere karşı tutumu düzenlemek,
- 16. asrın sonlarında Jülien takviminin yerine Gregoryen takvimini kabul etmek (sadece Bosna’da).

Bazen (genelde bireysel dönüşümlerde görülüyor) yeni dinin Müslümanlara karşı saygıdan veya bir dostluk yüzünden kabul edilmesi, kadınların büyük bir bölümünde ise aşk yüzünden oluyor. Hatta alkol, bir şaka veya bir iddia yüzünden İslam’ı kabul etme gibi örnekler de sıralanıyor.³³

İslam’ı kabul etmek için faktörler ve bu süreçte karşı tutum ne olursa olsun, şimdiye kadar ele alınan hikâyelerde, gerek olumlu veya olumsuz, söz konusu olan:

“İslam’ı Gönüllü Olarak Kabul Etmektir”

Tabii ki; bazı durumlarda zorunluluk da var, ancak bu zorunluluğun ardında ekonomik nedenler yatıyor. Her şeyden önce vergi baskısı söz konusudur, saldırı söz konusu değildir. İmparatorluğun toplu hâlde zorunlu İslamlaşmayla ilgili amaca yönelik politikası da eksiktir.

Yukarıda da belirttiğim gibi, 20. asrın 70’li yıllarında Arnavutluk’un Osmanlı dönemine tutumu, genelde olumsuzdur. 1959 yılına ait “Arnavutluk Tarihi”nde yer alan resmî tez, Osmanlı yönetiminin sistematik olarak başlattığı zorunlu İslamlaşma kampanyasının amacının, Arnavut Hristiyanlarının isyanlarına son ver-

33 Grivaud et Popovic, ЦИТ. СЪЧ., с. 699, 724-725.

mek, Hristiyan Avrupa ile bağlantılarını kesmek, kiliseler arasında anlaşmazlıklara son vermek, aynı zamanda da orduya katılacak Arnavutların güvenine bel bağlamak, olduğu savunuluyor. Ancak burada da doğrudan fiziksel şiddet söz konusu değil: yönetim, vergi ayrımcılığını baskı aracı olarak kullanıyormuş, en önemli vergi türü de cizyedir. Aynı zamanda diasporadan Arnavut yazarlar, İslam'ı gönüllü olarak kabul etme tezini tercih ediyorlar. Öne sürdükleri gerekçeler de şunlar: Özgürlüğü korumak, imtiyaz sahibi olmak vs.³⁴

70'li yıllardan sonra iki görüş büyük bir ölçüde yakınlaşıyor ki, 2002 yılındaki "Arnavut Halkının Tarihi"nde yer alan şu iddiaya geliniyor:

*"Osmanlı İmparatorluğu, kendi sınırları içerisinde ve kendi yönetiminde İslam'a mensup olmayan dinî toplulukların varlık hakkını kabul eden bir ülkedir, tek isteği söz konusu toplulukların Sultan'ın üstünlüğünü kabul etmek ve Osmanlı egemenliği çerçevesinde onlara sağlanan koruma karşılığında tazminat olarak belirlenen cizye vergisini ödemektir. İşte bundan dolayı Arnavutlukta Osmanlı yönetiminin uygulanma sürecinde devlet tarafından o ana kadar mevcut dini (Hristiyanlığı) ve onun yerine İslam'ı kabul ettirmek amacıyla organize edilen bir şiddet söz konusu değildir. Bazı bölümlerin İslam'ın toplu bir şekilde yaygınlaşması lehine koparılmasına rağmen, Arnavutlukta hâlâ Hristiyanların var olması, yukardaki söylenenlerin en iyi kanıtıdır."*³⁵

19. asrın ikinci yarısına ve 20. asrın başlarına ait erken Yunan hikâyeleri, İslam'ı kabul etmenin (dönüşümün) gönüllü yapısı üzerinde duruyorlar: İmtiyazlar yüzünden ve cizyeden kurtulmak için. Erken hikâye yazarları İslamlaşmanın, Osmanlıların bir politikası olmadığını kesin bir dille belirtiyorlar, çünkü onların arazileri işleyecek ve vergileri ödeyecek nüfusa ihtiyaçları vardır.³⁶

Birinci Dünya Savaşı sonrası ve özellikle de Türkiye'den yenilgisi ve 1923 Lozan Antlaşması sonrası ki, bu süreç "Megali İdea" (Büyük Fikir) olarak bilinen ülkünün çöküşüne neden olmuştur, İslamlaşmayla ilgili hatıraları yükleme sürecinde tam bir dönüm noktası yaşıyor: Osmanlı yönetimin savunmasız Yunan halkına uyguladığı şiddetten bahsedilmeye başlanıyor. Bu tutumu daha ileride ele alacağım.

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Türkiye ile ilişkilerin karmaşık kıvrımlarına göre ve hele hele Kıbrıs sorunu bağlamında, görüşlerde farklılıklar gözleniyor. Şiddeti savunan tez geçerliliğini koruyor ki, bu tez genelde ağızdan ağıza dolaşan kaynaklara, Osmanlı belgelerinin kullanımında bir geleneğin söz konusu olmamasına dayanıyor, ancak İslamlaşmaya karşı tutum daha da farklılaşıyor. Örneğin bu konuda en prestijli araştırmacılardan biri olan A. Vakalopoulos (1961, 1974) Osmanlı Devleti'nin zorunlu bir şekilde İslam'ı kabul etmelerini teşvik etmediğini,

34 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 699, 724-725.

35 Historia..., 588-593.

36 Grivaud et Popovic, цит. съч. с. 183, 195.

itiraf ediyor. Aslında bunlar, umutsuzluğa gösterilen doğal tepkidir ve itaati önlemek ve bir nevi ekeonomik refahı sağlamak için tek çözümdür. Yani ekonomik ve sosyal imtiyazlar İslam'ı kabul etmeyi sağlayan en ömenli faktördür ki, bu süreç imtiyazlarını korumak için endişelenen Bizans aristokratlarında görülmüştür. Alt sınıflar, vergi baskısından dolayı dinini reddetme yoluna sürüklenmiştir, ulema ve dervişler tarafından uygulanan prozelitizm (din propagandası yapmak), özellikle Bektaşî ve Mevlevî vakıflarında çalışan köyülülerî ilgilendiriyor.

Bogomilizm tezi de, henüz tükenmiş değildir. 1999 yılında P. Rodakis (daha fazla edebî eserleriyle ünlüdür) Trakya'daki erken İslamlaşmayı göz önünde bulundurarak, bu tezi savunuyor. 17. asırda Rodoplardaki Pomakların daha geç bir etapta İslam'ı kabul etmelerini (dönüşümünü) birkaç hipotezle aktarıyor:

- Kitlese şiddet: Mehmet Köprülü'nün 1656 yılında uyguladığı askerî baskısı – Bulgar ders kitaplarındaki versiyon;
- Gönüllü yollardan – İrecek'in versiyonu;
- Bir isyandan sonra darbeleri önlemek için – Geytler'in versiyonu.³⁷

Rodakis, İslam'ı kabul etmek için faktörleri öne çıkarmak yerine Trakya Müslümanlarının Türk olmayan kökenlerini büyük derecede belirtmek endişesine kapılarak, kendisinin söz edilen hipotezlerin hangisinin tarafını tuttuğunu belirtmiyor. Fakat onun hikâyesinde sürecin farklı bölgelerde farklı bir şekilde gösterilmesi, İslam'ı kabul etmek (dönüşüm) için eşanlamlı olmayan motivasyonların öne sürülmesi çok önemlidir. Sonuçta (benim bildiğim kadarıyla) kendisi çalışmalarını Ege'nin Trakya bölgesinde ve Rodoplarda İslamlaşmaya adanmış az sayıdaki Yunan yazarlardan bir tanesidir.

Sırbistan'da – Sırp'ların hatıralar “yaratma” çabaları, İslamlaşma konusunu ele aldığı kadarıyla ki, bu konu folklor kültüründe ve tarihte pek net bir şekilde belirtilmemiştir, aslında bu süreç tam tersine seyrediyor. Yovan Raiç ve Vuk Karaciç gibi, hatıralar “ideologların” büyük derecede yarattığı erken hikâyelerdeki, bu hikâyelerin görevi, Osmanlı karşıtı duygular yaratmaktır ve sanki şiddet hipotezini tercih ediyorlar. Birinci Dünya Savaşı sonrası yaratılanlar ise gönüllü olarak İslam'ı kabul etmeyi ön plana çıkarıyor. Burada belirtilmesi gereken husus da Sırp hatıralarının büyük derecede Poturnakların “ihaneti” ve “gerçek” Sırp'ların, işgalcilerin dinine karşı direnmeleri ile ilgilenmesidir.

Yine de daha 19. asrın ortalarında İslam'ı kabul etme eylemlerinde “yaşama arzusu” beliriyor, yani “gerekçe” bulma çabaları arasına gönüllü seçim fikri de sızmış oluyor. İlk hikâyelerden bir tanesi, M.Spasiç'in “Türk hâkimiyeti altında bizim kilisemiz hakkında ve Sırbistan ile Hersek'e nazaran dafa fazla Sırp'ın Bosna'da İslam'ı kabul ettiğine dair” başlığını taşıyor ki, bu kitap Negoş'un amblematik “Dağ Çelengi”(1847) isimli şiiri ile aynı zamanda yayımlanmıştır. İslamlaşmaya

37 Grivaud et Popovic, Цит. съч., с. 334.

neden olan öne sürdüğü gerekçeler, dönüşümün yabancı, nefret edici dine karşı koymadan ibarettir ve Bosna, daha sonra da geç Arnavut tezi ile aynıdır. Bu teze göre, Sırlar dilini çok sevdikleri için, Yunanca olarak yürütülen ayınlara karşı derin bir nefret duydukları için, İslam'ı tercih etmişlerdir. Bosna'da İslam'ı kabul edenlerin sayısı daha fazla imiş, çünkü orada Sırbistan'da olduğu gibi, bu kadar fazla Ortodoks manastırı ve okul mevcut değilmiş.³⁸

Bu dönemde “Kardeşlik ve Birlik” doktrini ağırlık kazanınca şiddeti savunan tez, Birinci Dünya Savaşı sonrası hemen hemen ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı sonrası yok oluyor. Fakat Osmanlı Dönemi'nin ciddi tarihçileri de gittikçe ağızdan ağıza dolaşan kaynaklar yerine daha fazla belgelere dayanıyorlar. Daha 20'li yıllarda gönüllü, bireysel veya toplu hâldeki dönüşümlerden (İslam'ı kabul etmekten) bahsedilmeye başlanıyor. Bilindiği gibi bu dönüşümler 17. asırda büyük bir yaygınlık kazanmıştır, çünkü o dönemde “hayat çekilemez hâle gelmiştir.” Yazarlar, İslamlaşmayı, diğer dinlere mensup kişilere liberal tutumuyla ünlü İmparatorluğun bir politikası olduğu tezini kesin bir şekilde reddediyorlar. Türkler aslında “insanları dinini seçme konusunda özgür” bırakıyorlarmış. Burada 15. ve 16. asırlara ait belgeler öne sürülürken bu belgelere göre, “birçoğu, kimseden şiddet görmeden Ortodoks dininden vazgeçip onların sayısına ve mühteşemliğine bakarak onların dinini kabul ettiler”. “Siyasi çıkarlardan”, “anlık ihtiyaçlardan” söz edilmeye başlanıyor, yani daha fazla Bosna'da ve daha az Sırbistan'da, toplu hâldeki İslam'ı kabul etme durumlarına neden olan konjonktürden söz ediliyor.³⁹

Savaşlar arasındaki döneme ait yazarların İslamlaşmanın gönüllülük niteliği taşıyan eserlerde hangi motivasyonun ağırlık kazandığına dair kesin bir dille iddiamı ortaya atamam. Bu akademik dürüstlük mü, yoksa “dayanmış olanlarda”, “dinine ihanet etmeyenlerde” iltifat güveni aşılama gerçeği midir? Gerçekten söz konusu yazarların büyük bir bölümü Hristiyan kökenlidir, fakat bir Müslüman da var (F. Bayraktareviç, 1936). Onun görüşüne göre, “en üst düzey devlet otoritesi hüi bir zaman ve hiç bir şekilde Hristiyanların İslamlaşması için doğrudan kararlar almamıştır.”⁴⁰

Mantıken hikâyeler, İkinci Dünya Savaşı sonrası, “Kardeşlik ve Birlik” doktrininden esinlenerek milliyetçilik paradigmasını terk ediyor. İslam'ı kabul edenlerin, motivasyonları değil de hangi sınıfına ait olduğuna dair tartışmalar oldukça ağırlık kazanıyor. Aynen Bosna'da olduğu gibi, tutumlar farklı: Bazıları imtiyazlı

38 Grivaud et Popovic, цит. съч. с. 477.

39 V. Ćorović, *Istorija srpskog naroda, Beograd, 2001*, http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/index_1.html, Hadzi Vasiljevic, J., *Muslimani nase krvi u Juznoj Srbiji*, Beograd, 1924, c. 34-35, 40, 49, 53-54, 57, 60-61. Tarihçilerden birinin kaderi çok ilginçtir – Vladimir Ćorović (1885-1941) : “Mlada Bosna” katılımcısı ve Sarayevó saldırısı katılımcısı olmasına rağmen metinlerinde milliyetçi görüşleri paylaşmamaktadır. Tam tersine, bir mason ve bir faşist karşıtı olarak Nazi Almanya'sı tarafından ölüme mahkûm edilmiştir. Komünizm döneminde eserleri yasaklanmıştır. Çünkü Belgrad Üniversitesi'nin başında olduğu 30'lu yılların sonunda bir öğrenci gösterisini bastırması ve bundan dolayı da “kanlı rektör” ismini almıştır. Eserleri, ilk defa 1989 yılından sonra yayımlanmıştır ki, bu dönemde geniş çapta övgü almış ve kutlanmıştır.

40 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 62.

sınıfların daha erken dönüşümüne ilişkin tezi savunurken diğerleri köylülerin ilk olarak İslamlaştığını iddia ediyor.⁴¹ 1985 yılında en ünlü tarihçilerden biri olan – M. Vasiç – “İslamlaşmanın (genelde genç erkekleri olmak üzere) tüm Balkan halklarını ve tüm sosyal çevreleri kapsadığı” sonucuna varıyor.⁴²

Şöyle veya böyle daha 50’li yıllarda (ki bu dönemde Yugoslavyalı bilim adamları Osmanlı belgelerini yoğun bir şekilde kullanmaya başlıyorlar) şu ilan ediliyor:

*Zorunlu İslamlaştırılma tezi terkedilmelidir. Bu tez, romantik ideolojiye afitmektedir.*⁴³

Makendoya’da İslamlaşma hatıraların oluşturulması çok ilginç. Erken hikâyeler, gerek folklorik, gerekse yazarların ürünü olanlar, (Bulgaristan’da olduğu gibi) şiddet tezini tercih ediyorlar, daha geç döneme ait olanlar ise (Osmanlı belgelerine dayanan Yugoslavya döneminde nazarı) gönüllük üzerinde ısrarla duruyorlar. Hatta V. Kınçov (1900) bile farklı Sultanlar tarafından kılıç ve ateş ile İslam’ın dayatılmasına ilişkin efsaneleri anlatırken ve pek iyi hatırlanamayan halk şarkılarını örnek olarak gösterirken, “Debar Deresi” bölgesinde bir hocanın “çilelerden kurtulmak için İslam’ı kabul etmeleri yolunda endişeli kişileri *ikna* ettiğine dair” bir itiraf geliyor. Tikveşin önde gelenleri ise, “Türk komutanlarına sırf yıkımdan kurtulmak amacıyla dinini değiştireceklerine dair haber salmışlar.”⁴⁴

50’li ve 60’lı yıllardan sonra Makedonyalı tarihçiler, (Palikruşeva, Stoyanovski, Matkovski, Sokoski gibi ünlü Osmanlı tarihçileri) İslam’ı gönüllü kabul ederek vergiden kaçınmak, daha büyük güvenlik aramak ve Derviş propagandası gibi genel nedenleri savunan ortak Yugoslavya tezini tamamen kabul ediyorlar.⁴⁵

Mantıken Bosna hikâyelerinde zorunlu İslam’ı kabul etme olayına rastlanılmıyor. Yazarların görüşünün Bogomilizm tezini veya sınıflandırılmış tezini savunmalarına bakmaksızın orada dönüşümler tamamen gönüllü olarak gösteriliyor.

İslam’ı zorunlu kabul etme tezi – diye yazıyor ve devam ediyor daha 1920 yılında K. Truhelka (ki kendisi Hristiyan asıllıdır): “18. asrın sonlarında Hristiyan propagandası tarafından lanse edilmiştir ve tamamen profanlar tarafından desteklenmektedir. Tam tersine, zorunlu İslamlaştırılma, İslam dininin kurallarına aykırıdır. Fethedilen halklara dinî özgürlük hakkı garantilenmiştir. Fakat özgürlük eşitlik anlamına gelmiyor: Sadece Müslümanlar, dininin propagandası yapabilirler ve bu eşitsizlik İslamlaşmanın temelinde yattır. İslam’ı ilk kabul eden soylular, Bosna’nın İslamlaşması için yolu açmış oluyorlar. Askerler gibi bazı imtiyazlı sınıflar da, İslam’ı çabuk kabul ediyorlar. İslam’ı kabul eden karyeristlere 1463 yılı öncesi de rastlanabilir.”

41 Nedeljkovic, цит. съч., с. 198.

42 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 120.

43 Nedeljkovic, цит. съч., с. 199.

44 Кънчов, цит. съч., с. 339, 343.

45 A. Matkovski, *L’islamisation comme méthode de pacification des régions insurgées en Macédoine au XVIe siècle*, *Turkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920)*, München, 1986, с. 197-200.

Dönüşümler zorunlu değilmiş, ne ülkenin fethinden öncesi, ne de sonrası. Türkler, eyaletin başına bir soyluyu getiriyor ki, söz konusu kişiler Hristiyan olabilir ve bu da zorunlu İslamlaşmayı engellerken İslam için en iyi reklamdır.”

Daha geç dönemlere ait başka bir yazar olan S. Baliç (1967, kendisi Müslüman asıllıdır), İslam'ı kabul etmelerin genelde sosyal uygunluk nedeniyle yapıldığını iddia ediyor.

1983 yılında yayımlanan Yugoslavya Ansiklopedisi, zorunlu İslamlaşmayı kesin bir şekilde reddederken Bosna'da bu sürecin toplu hâle gelmesi için faktörleri sıralamıştır:

- Tarım ve mali imtiyazlar, hele hele cizye vermekten kaçınmak,
- Kısa zaman zarfında yok olmayacak bir devletin varlığı,
- Hem Hristiyanları hem de Müslümanları ilgilendiren devşirme,
- Kilise yönetiminin bir eksikliği,
- Müslüman din adamları ve derviş toplulukları.⁴⁶

Aynı zamanda Bulgaristan, “canlanma, dinin yeniden canlanması” sürecinin son etabını gerçekleştirmek için kolları sıvıyor.⁴⁷ Hatta önceki onlarca yıl boyunca oldukça çekingen bir şekilde İslamlaşmanın kısmen gönüllü olduğu tezini savunan bilim adamları bile, şimdi tüm akademik kapasitesini kullanarak şiddeti öne sürmek ve Doğu Rodoplarda, Kotel bölgesinde veya Deliorman'da yaşayan Türklerin “Bulgar kökenlerini” ispat etmek amacıyla seferber oluyor. Bir tek Bulgaristan'da 80'li yılların sonuna kadar resmî devlet politikası, İslamlaşmayı “ateş ve kılıç ile Türkleştirme” görüşünü öne sürüyor. Bugün de kitlesel olarak bu görüş hâkimdir.

Tabiî ki, yukarda da belirttiğimiz gibi şiddet konusu diğer Balkan ulusların da hatıralar yaratma alıştırmalarında da eksik değildir. Bu yönde en fazla çaba şu konunun yorumlarında sarfedilmiştir:

Devşirme, daha popüler olarak “kan vergisi” ve bu sadece Bulgar hikâyelerinde yoktur.

Daha 19. asrın sonunda Bosnalı Fransiskan A. Knyajeviç⁴⁸; ailelerin, yüksek görevlere giden en güvenli yolun Yeniçeri Ocağı'na katılmaktan geçtiği için oğullarını gönüllü olarak yeniçeri verdiklerini iddia etmesine rağmen (hatta yetişkin erkekler de teklif ediliyormuş)⁴⁹, Balkan tarihlerinin birçoğunda, en azından 20.

⁴⁶ Grivaud et Popovic, ЦИТ. СЪЧ., с. 552, 608.

⁴⁷ A. Alicic, Razdoblje turske (osmanske) vlasti, Zagreb, 1983, с. 88, 90-92, 99.

⁴⁸ Müslüman isimlerinin Bulgar isimleriyle değiştirilmesi birçok etapta olmak üzere 1912 ve 1985 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.

⁴⁹ Knyajeviç, birleşik Bosna halkı taraftarı olarak kendisini bir “Boşnak” ve İliryalı olarak tanımlıyor (Hristiyan kökenli olmasına rağmen).

asrın son on yıllık dönemine kadar, devşirme ile ilgili hâkim görüş, zalim şiddetten yanadır.

Sırbistan'da da bu görüşün sahibi tabii ki Vuk Karaciç'tir (1853) ki, kendisi başka kutsal bir sayıyı lanse ediyor: "30 000 genç Bosnalı, yeniçeri yapılmak amacıyla bizzat II. Mehmet tarafından kaçırılmıştır."⁵⁰

19. asırda Yunanistan'da (örneğin Filimon, 1834) devşirmeyi "Müslüman barbarlığının ve Türk zulmünün uygulandığı amblematic bir kurum" olarak tanımlıyor. Öncelikle devşirmeyi önlemek amacıyla Yunanlılar İslam'ı kabul ediyormuş veya oğullarını daha 8 yaşında evlendiriyormuş...⁵¹

20. asrın sonlarında yayımlanan Yunan tarih kitaplarında Osmanlı dönemi konusunda hâkim olan ılımlı tutum, "kan vergisi" anlatımlarında tamamen değişiyor.⁵²

2002 yılında yayınlanan son resmî "Arnavut Halkının Tarihi" kitabında devşirme, İslamlaşmanın temel unsuru olarak anlatılıyor.⁵³

20. asrın 80'li yıllarından sonra devşirmeyle ilgili görüş, farklılık kazanırken birçok Balkan tarihlerinde Yeniçeri Ocağı'na, gerek maddi, gerekse prestij motivasyonu nedenleriyle gönüllü katılım olaylarına ilişkin tez yer almaya başlıyor. Aynı şey yeniçerilerin kesinlikle Müslüman olmayan çevrelerden gelme zorunluluğunun kaldırıldığına ilişkin tez için de geçerlidir.⁵⁴

İslam'ın zorunlu olarak uygulanması olayları da şu durumlarda "hatırlanıyor":

İsyancıların İslamlaştırılması

Onlara yine de bir seçme fırsatı tanınıyor – ölmek veya daha güçlüünün dinini kabul etmek. Buna benzer olaylar, geleneksel "isyancılar" olarak bilinen Arnavutluk ve Sırbistan'da anlatılmıştır. Matkovski, 16. asırda Müslüman evlerini ve yollardaki kervanları basan Makedonya'nın Debir bölge halkının, "feodal karşıtı direncini" anlatırken yine de onlardan en yoksullarının İslam'ı kabul ettiklerini de belirtiyor. Hiç bir dervent köyü (imtiyazlı reaya) zarar görmemiştir.⁵⁵

Tüm Balkan uluslarında gerek folklor, gerek sanatsal veya akademik hikâyeler mevcuttur ve onlarda şundan söz ediliyor:

50 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 530.

51 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 515. İslam'ı kabul eden ilk Bosnalı ailelerin sayısı da 30 000 idi.

52 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 174, 205, 258-262, 297.

53 С. Велкова, *Образът на "другия" в гръцките учебници по история за гимназиалния курс*, В: *Образът на "другия" в учебниците по история на балканските страни*, С., 1998, с. 92-94.

54 Historia, с. 588.

55 Ц. Георгиева, *Еничарите в българските земи*, С., 1988, с. 128, 157, Stavrianos, L.S., *The Balkans since 1453*, NY, 2000, 270, 501.

Şiddetle İslam'ı Kabul Etmeyle (Dönüşüm) İlgili Nadir Olaylar

Genelde Bulgaristan ve Makedonya'da bu tür konuları ele alan halk şarkılarının oluşturduğu temel hazine, Türkler tarafından kaçırılan ve İslam'ı kabul ettirilen kadınlar ve kızlar üzerinde odaklanmış bulunuyor. Kadın kahramanlar sık sık canına kıyıyor ve din uğruna hayatını feda ederek şehit oluyorlar. (Önceden de belirttiğim gibi, bunun tersini anlatan olaylar da hiç de az değildir. Genç kadınların Müslüman olan bir erkeğe duydukları aşk yüzünden İslam'ı kabul etme olayları gibi.) Matkovski, İslam'ı kabul eden ailenin bir ferdi, Hristiyan olarak geri kalan akrabalarının koruyucusu olduğunu, iddia ediyor.

Kendisi şu tezi savunuyor:

Zorla kitlesel İslamlaşma

1923 yılı Lozan Antlaşması sonrası Yunan hikâyeleri Birinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda ve bu dönemden sonra da, İslamlaşmanın ana kanıtı olduğu çok sayıda milliyetçi yayınlar çıkıyor. İşte tam bu dönemde İslamlaşma, İmparatorluğun tutarlı bir politikası olarak ilan edilirken “Yunan medeniyetinin imha edilmesi için bir silah” olarak tanımlanıyor. Türkler, kasten “katliam ve felaketleri kışkırtıyormuş. Bunu önlemek amacıyla Yunanlılar ya göç ediyor, ya da İslam'ı kabul ediyormuş.” Diğer taraftan “yeni fedailer Türklerin vahşeti ve fanatizmine karşı dinlerini kahramanca savunuyormuş”. Fakat aynı yazar (K. Amantos, 1919) Yunanlıların İslamlaşmasının kademeli olarak ve bireysel olarak gerçekleştirildiğini ve Pomaklar, Lazlar ve Boşnaklarda olduğu gibi toplu bir karaktere sahip olmadığını, itiraf ediyor.

“Megali İdea” ülküsünün çöküşü, milliyetçi broşürleri yaratmak için A. Papadopoulos (1919) gibi ciddi tarihçilere ilham kaynağı oluyor:

“Uzun zaman Osmanlı İmparatorluğu, Yunan ırkının enerjisini kullanmıştır. Helenizm Hristiyanlığı savunmaktadır, ki bu da aşkın ve barışın dinidir, oysa İslam, savaşın dinidir. Hristiyanlık, ışığın ve kanaatin dinidir, İslam ise karanlığın ve kör şiddetin dinidir.”

Artık Osmanlı döneminden, genel amacı Yunanlılara dilini ve geleneklerini unutturmak olan “kölelik”, “terör” ve “tiranlık” olarak bahsedilmeye başlanıyor. “Bugün Avrupa medeniyetinin mümkün olamayacağı unsurlardan” Helinizmin unutulması amaçlanıyor ...⁵⁶

Yukarıda da belirttiğim gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrası hatıralar oluşturma çabaları daha belirgin bir hâle geliyor. Bu da gerek belgeleri daha yoğun bir şe-

56 Matkovski, цит. съч., с. 200-201. İmtiyazlı reaya, İslam'ı toplu bir şekilde bir asır sonra kabul ediyor ki, bu dönemde “avaris” olarak bilinen olağanüstü vergiler uygulanıyor. Oysa o ana kadar, onlar bu vergiden muaf tutulmuştur. Bulgaristan'ın Çepino Vadisindeki olay da bundan ibaret. N. Todorov'un yerli askerlerin isyancı faaliyetleri nedeniyle Rodopların bir bölümü, Panagüreste ve Pazarcık bölgeleri Müslümanlaştırılmıştır” iddialarına rağmen. (Из миналото на българите мохамедани в Родопите, С., 1958, с. 72)

kilde kullanmaktan dolayı (bunlar arasında Osmanlı belgeleri nadir görülüyor), gerekse Kıbrıs sorunun gelişmesi doğrultusunda siyasi durumu takip etmekten kaynaklanıyor.

Böylece 1972 yılında. Giolas'ın bir metni yayımlanıyor, ki bu metin J. Grivo tarafından “çok tuhaf Marksizm, Hristiyan, ulusal hitabet klişelerinden oluşan bir karışım” olarak nitelendiriliyor. Ve bu metin, Osmanlı döneminde Yunan toplumunun bir felaket resmini çiziyor, öyle ki “insan, Yunan halkının nasıl canlı kaldığına şaşıp kalıyor”. Aynı zamanda yazar, aristokratların, hatta din adamlarının bir bölümünün İslam'ı gönüllü olarak kabul ettiklerini, oysa köylülerin köleliği ve devşirmeyi önlemek için İslam'ı kabul ettiklerini yazıyor.⁵⁷

(D. Konstandelos, 1986, K. Fotiadis, 1997) gibi yazarların daha geç dönemlere ait hikâyelerinde de zorla toplu hâlde İslamlaşmayı anlatılıyor, ancak bu kez genel tutum daha ılımlıdır.⁵⁸ Bu ılımlılık en az iki şekilde mümkün oluyor: Nesnelliğin güçlendirilmesi ve soruna olan ilginin tükenmesi.

Sırp hikâyelerine gelince onlar, 18. asrın başlarında korkusuz Sırp halkı tarafından (gerçek veya efsanevi olarak) Poturnaklarla olan kavgalara vurgunun yapılması durumların dışında, prensipte bu konuya fazla ilgi göstermiyor. Yovan Raiç'in 1768 yılında tamamladığı ve 1794 yılında detaylı olarak yayımladığı “Genellikle Bulgar, Hırvat ve Sırlar Başta olmak Üzere Farklı Slav Halklarının Tarihi” kitabında şiddet yoluyla uygulanan İslamlaşmadan kısaca bahsediyor.⁵⁹

“Ulusun ideoloğu” Vuk Karaciç (1853), ki kendisi Osmanlı Dönemi'ni “kölelik” olarak tanımlamadan kaçınmıyor, “isteksiz olarak Türkleşen” “bazı eski aileleri” anlatıyor, oysa diğerleri İslam'ı kabul etmeyi reddetmişler ve diğer Hristiyan ülkelere kaçmışlar yoksa vahşice öldürülmüşlerdir. Gazi Hüsrev Bey'in figürünü yaratan da yine Karaciç'in ta kendisidir. Gazi Hüsrev Bey, soyluları sarayında toplar ve Peygamberin inancına boyun eğmeyenlerin kellesini alır. Bir hain bey süjeti, uzun zaman Sırp hatırlarında dolaşıp duracaktır, gerek efsane, gerekse “tarihî bir gerçek olarak”.⁶⁰

Birinci Dünya Savaşı sonrası, yeni kurulan Sırp, Hırvat ve Slovenler Krallığı, birçok Bosnalı Müslümanı, bir kurucu ulus olarak tanımasa da, “edinmiş” olmasına ve onlarla yaşamayı öğrenme zorunluluğuna rağmen, bu söz konusu romantik iddialar yavaş yavaş reddedilmiştir (söz edilen K. Truhalka'nın bu konuda katkıları büyüktür) ve hâlâ şiddet hipotezi üzerinde duran yazarlar vardır. İvo Andriç, 1924 yılında çok ünlü olmayan tezin savunmasında Truhelka'nın şiddet dışı dönüşüm iddiasına karşı çıkarken şöyle diyor:

57 Grivaud et Popovic, Цит. съч., с. 175, 201, 204-205, 222-223

58 İlginç bir rastlantı: aynı yıl Bulgaristan'da H. Gandev'in “Katastrofik Teori'si” yayınlanıyor.

59 Grivaud et Popovic, Цит. съч., с. 258-259

60 Grivaud et Popovic, Цит. съч., с. 29

*Türklerin gelişi, soyluları ve tüm çiftçi sınıfını şu ikilem karşısında bırakıyor: Sahip oldukları gücü korumak veya hakları olmayan bir reaya durumuna gelmek. Toprağını ve imtiyazlarını korumak isteyenler eninde sonunda İslam'ı kabul etmiş. Bu ikileme, zorunlu İslam'ı kabul etmekle kıyaslanabilir.*⁶¹ (по Grivaud et Popovic 2011:555)

Burada, örneğin Bulgar hikâyelerinin birçoğunda olduğu gibi, gerçeklerin yanlış bir şekilde aktarılması değil, konuya farklı bir şekilde yaklaşıldığı açıkça belli oluyor.

V. Çoroviç'in (1925) ele aldığı hikâyenin bizi ilgilendiren Bulgar hatıralar yaratma çabalarıyla yakından ilgisi olduğu için, bu hikâyeyi daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğim.

"Selim'in tutkularını (burada söz konusu olan II. Selim'dir) anlatmak için Çoroviç, 1567 yılına ait bir Sırp kayda dayanıyor ki, bu kayıt, Sultan'ı, bütün çarlık topraklarında kilise ve manastırları satan "kanı emen, zinacı ve sarhoş bir kişi" olarak nitelendiriyor. (Çorović 2001). Aynı kaydı "İslam'a dönüştürmeyi" ele alan "tarihî belgeleri" sıralarken, orijinalinde böyle bir şeyden hiç bahsedilmesine rağmen Şişkov da kullanıyor.⁶²

Çoroviç, *Bizim o döneme ait tüm kayıtlar, her biri, hiç ayırım yapmadan Hristiyanların güç hayatını ve Türk zulümlerini anlatıyor*, diyor. Devam ediyor; *bu zorluklara bir de açlık ekleniyor. 1574 yılında Peç, Cakovitsa, Prizren ve Şkodra'daki Arnavut zulümlerinden ilk defa bahsediliyor. "Bu şehirlerin çevresinden iki bin Hristiyan kılıçtan geçti." Anlaşıldığı gibi, Türklere karşı olumsuz tutum işte o dönemden itibaren başlamıştır.*⁶³

Bir keşiş olan Spiridon,(1792), Bulgarların zorunlu İslamlaşmasıyla ilgili Selim zamanında yarattığı ve "Bulgaristan'ın İkinci Tahribat Dönemi", başlıklı ilk hikâyelerden bir tanesinde büyük ihtimalle de aynı Sırp kayıtlarını kullanmıştır.

Fakat Spiridon, aynı kaynağa "Türkleşme" konusunu eklemiştir:

*...Makedonya'ya 33 bin kişilik ordusuyla birlikte vezirini göndermiştir; Drama'dan başlayarak Bosna'ya kadar herşeyi Türkleştirmiştir. O zaman Dospat dağına Türkleştirmiştir, Çepino, Krupnik, Koçani, herkesi o zaman Türkleştirmişlerdir. Herseklileri, Arnavutları, Boşnakları...*⁶⁴

Uzun zaman bu hikâye popüler değilmiş, hatta Rus Slav araştırmacısı Lamanski tarafından 1869⁶⁵ yılında yayımlanmasından sonra ve "Slav Bulgar Ta-

61 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 555

62 Шишков, цит. съч., с. 38

63 Çorović, цит. съч. Çoroviç, daha fazla sayfayı "Türkleşmeye" değil de Ortodokslar tarafından Katolik dininin kabul edilmesine adanmıştır.

64 Bulgaristan'ın ikinci tahribat dönemi zamanında; ne şekilde gerçekleşmiştir, http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednovekovie/bg_letopisi/II_razorenje.htm

65 Почти до края на на 20. век този разказ беше известен като "Ръкопис на Ламански", а не – като част от "Историята" на Спиридон.

rihinin”(1825) Rila değişikliğinden sonra bile böyle olmuştur. Bu tarih Paysiy ve Spiridon’un “tarihleri” arasında bir derleme olarak “Tsarstvenik”(1844) ismi altında Hristaki Pavloviç tarafından yayımlanmış ve bir ders kitabı olarak kullanılmaya başlanmıştır. İslamlaşmayla ilgili geri kalan “ev hikâyeleri” de pek popüler değildir ki, bunlar arasında “Papaz Metodiy’in Seyahatnamesi” en önemli olandır. (1870 yılında Stefan Zahariyev tarafından yayınlanmıştır.) Aynı hikâye daha sonra “şiddet”, teorilerin ana kaynağı hâline gelmiştir. 1885 yılında Bulgaristan Prenslüğü ile Doğu Rumeli’nin birleşmesinden sonra Pomakların toplu hâlde Osmanlı İmparatorluğu’na göç etmeye başlamasından sonra zorla İslamlaşma tezi, yoğunluk kazanmıştır ve bu tezin genel amacı, “özür dilemek”, “kan kardeşlerimizi” gittikçe eriyen ulusa “katmaktır.”

Bu andan itibaren zorunlu İslamlaşma tezi, 1912-1913 yılında “Kristilka” olarak bilinen etaptan başlayarak sözde “alt taraflarda” kurulan Drujba “Rodina”dan ilham alan 1942 yılındaki isim değiştirmeden geçerek komünist döneminin bir dizi denemelerine varıncaya kadar bu denemeler 70’li yılların ilk yarısında tüm Pomakların toplu hâlde isimlerinin değiştirmesiyle başarıyla sonuçlanan etap da dâhil, “isim değiştirme” sürecinin tüm etaplarına hizmet edecektir. Söz konusu tez, “hatıralar ideologları” için de 80’li yıllara denk gelen son etapta da ilham kaynağı olmuş ve bu etaba Türklerin de dâhil edildiği ölçekli deney de eklenmiştir.

İlk bakışta Bulgar hikâyelerinde yer alan şiddet tezinin farklı siyasi durumlarda önemli değişikliklere uğramamış gibi görünse de, konu gözle görülür değişiklik yaşıyor. Yayımlandıkları sırada (Bu zaman Yunan Patrikhanesinin egemenliğine karşı kilise savaşlarının kızıştığı dönemeye denk geliyor.) “ev kaynakları”, Osmanlı iktidarını kanlı zulümler uygulamaya kışkırtan “kurnaz Yunanlıları” ana husus olarak gösterirken 19. asrın sonunda ve 20. asrın ilk bölümündeki yorumlar, ulusun bağına “dâhil edilmesinden” dolayı daha fazla İslam’ı kabul edenlerle ilgileniyor. Komünizm döneminde artık baş kahramanlar vahşi Türk zorbalardır, hatta şiddet bile hikâyelerde tek başına bir özne hâline geliyor.

Bu değişiklik tek yönlü değildir. 40’lı yılların sonuna kadar, proleter enter-nasyonalizminden esinlenen komünistler, Pomakların Müslüman isimlerini geri vermekle kalmıyor Drujba “Rodina”yı dağıtıyor, aktivistlerini mahkeme karşısına çıkarıyor (hatta bazıları ölüme mahkûm ediliyor). Aynı zamanda da feodal baskısından bir kurtuluş olarak Osmanlı işgali tezi yaratılıyor. Hatta Arnavut hikâyelerinden tanıdık olan ve işgalin “ulusal duygusunu” yaratmaya ve yaygınlaşmasına neden olan fikir bile ortaya atılıyor.

Aynı zamanda İslamlaşma tezi, ders programlarından 50’li yıllara kadar tamamen kaldırılıyor ki, o dönemde İmparatorluğun belli bir politikası olarak yürütülen acımasız şiddetin tüm atribütleriyle ortaya çıkıyor.⁶⁶

66 М. Исов, *Най-различият съсед. Образът на османците (турците) и Османската империя*

Genellikle Osmanlı Dönemi'ne ve özellikle İslamlaşmaya karşı gözlenen bu yeni dönüm noktası, değişen siyasi durumu takip ediyor: 1947 yılında Türkiye, "Truman Doktrini"nin, 1952 yılında ise NATO'nun bir parçası hâline geliyor. Komünist görevlilerin kafalarında (hele hele 1956 yılından sonra) "Bulgar halkının parçalanmasına karşı en büyük aleyhtar olan Todor Jivkov'un iktidara gelmesinden sonra" "isim değiştirme süreci" fikirleri yavaş yavaş olgunlaşmaya başlıyor.

Daha 60'lı yılların başlarında Bulgaristan Bilimler Akademisi'nin birkaç enstitüsü (başta Tarih Enstitüsü olmak üzere) "Rodoplu Bulgarların tarihini, yaşamını ve kültürünü araştırmalarına ilişkin son derece kapsamlı bir görev" olarak özel bir parti misyonu ile görevlendiriliyor.⁶⁷

Hep bu söz konusu 60'lı yıllarda (1964) Anton Donçev'in amblematic "Yol Ayrımı" kitabı yayımlanıyor. Bu roman, ev kaynaklarına kanlı konturlara güçlü görüntüleme yoğunluğu afitmekle kalmamış, her şeyden önce bundan sonra İslamlaştırmaya öncü vizyonu görevi sağlamıştır. Aslında bu roman, olaylar hakkında görüş açısının tonunu ve dokunaklı özelliğini belirlerken şimdiye dek edebî eser olarak ele alınan "Papaz Metodiy'in Seyahatnamesi"ni tarihçilere "geri veriyor". Donçev'in "üstün" edebiyatı, Stefan Zahariyev'in edebî açıdan başarısız olan denemelerini "tarihselciliğe" taşıırken "belge" olarak sistemleştiriyor. Donçev'in sağladığı nimet, kaynağı tenezzül etmektedir ve bu neredeyse edebî jestten sonra Papaz Metodiy Draginov hakkında sadece okullarda değil, artık akademik çevrelerde de bir tarih olarak kabul edilecektir.

Zor da olsa, 20. asrın ortalarına kadar Makedon hikâyeleri, Bulgar hikâyelerinden farklı kılınırken yine de bazı özellikler belirlenebilir. Bu özellikler genelde Stratejik bölgeleri ilgilendiriyor:

Zorla İslam'ın Gerçekleştirildiği Bölgeler

Kınçov'un "Anlatımı" için kaynak olarak kullandığı efsane ve şarkılar şunlardır:

"... Fatihler önemli stratejik yol ve geçitlerin çevresindeki mevkiileri zorla Türkleştirmiştir."

Makedonya'daki Debar ve Tikveş gibi veya Bulgaristan'da Rodoplar gibi "stratejik" olarak kabul etmesi mümkün olmadığı için Kınçov şunları ekliyor:

*"Bunun dışında, Türkler, iç isyanları önlemek amacıyla daha kahraman ve cesur halkı ile ünlü bazı dağlık bölgelerini zorla Türkleştirmiştir. Bu nedenlerden dolayı Çepino, Çeç halkı, Şar bölgesindeki Torbeşler, Tikveşanlılar ve Megleliler."*⁶⁸

(Турция) в българските учебници по история през втората половина на XX век, С., 2005, с. 95-96.

67 Ц. Романска, (съст.), *Народностна и битова общност на родопските българи*, С., 1969, предговор, с. 5.

68 Кънчов, цит. съч., с. 346

Aynı şeyi 1936 yılında Şişkov da tekrarlıyor. Burada “stratejik bölgeleri” dağlık bölgelerden ayırt ediyor.⁶⁹ Bundan sonra “hatıralar ideologları” ayırım yaparken zorlanmayacaklar ve Rodopları “stratejik bölge” olarak ilan edeceklerdir.

Ünlü Osmanlı tarihçisi N. Filipoviç’in hikâyesi, bambaşka bir ayırım yapıyor. Hikâyeyi ilk olarak 1953 yılında yayımlanmış, zorla İslamlaştırma gibi Bogomilizm tezi de bir kontrpuan olarak birçok kez tekrarlanmıştır:

*“Bosna’nın (uç) sınır bölgesi olması (bu bölge geleneksel olarak Avusturya-Macaristan’a karşıdır) ve Arnavutluk’un konumu (Karadağ ve Benedik’e giriş kapısıdır), onları Türkler için özel kılıyor. İşte bundan dolayı oralarda en fazla dönüşüm (İslam’ı kabul etme olayı) var. Doğu Trakya’da da durum buna çok benziyor, aynı stratejik konumu statüsünü aldığı zamanlar. Sınırların çok hızlı bir şekilde değiştiği diğer bölgelerde hemen hemen İslamlaşma gözlenmiyor. Soruna çözüm getiren anahatar da burada gizlidir.”*⁷⁰

Osmanlı politikasının farklı Balkan bölgelerinde farklılık kazanması devam ederken 80’li yıllarda daha da derinleşiyor. Bu dönemde gitikçe daha güçlü olan Arnavut karşıtı ve Müslüman karşıtı olarak düşünülen toplumun yaklaşımlarından etkilenen (veya “isim değiştirme sürecini” bilimin yardımıyla meşrulaştırmak için kollarını sıvayan Bulgar meslekdaşlarından etkilenmiş olabilir mi?) Yugoslavya bilim adamları zorla İslamlaştırılma üzerinde daha açık bir şekilde durmaya başlıyor. Tercih edilen “bazı bölgeler” ise Dolni Debar ve Makedonya’daki Reka⁷¹ (Vlahovic 1981:55), Karadağ’daki Bar ve Rodoplardaki Çepino.⁷²

Zaten “Sırp taraftarı ve Türk karşıtı” olarak ünlü olan R. Samarcıç 90’lı yıllarda savaşın en yoğun günlerinde zorla İslamlaştırmadan söz ederken, bu kez Bulgaristan’daki süreçten bahsediyor.⁷³

Folklor hikâyelerinde olduğu kadar akademik eserlerde de tüm dönemlerde ve tüm siyasi durumlarda ağır basıp ısrarcı olan Bulgarın zorla İslamlaştırılma tezi, büyük bir ihtimalle geri kalan Balkan yorumlarından da etkilenmiş olabilir. Şiddet söz konusu olunca şu unsur dikkat çekiyor: Tüm yorumlar genelde Bulgar materyallerine dayanmaktadır.

1989 yılından sonra Bulgaristan’da kademeli, gönüllü İslamlaşma tezinin popüler edebiyatta ve ders kitaplarında daha fazla yer almasına rağmen; hatta “Wikipedia”da artık şu iddianın ortaya atılmasına rağmen: “İslam’ı kabul etmek gönüllü bir süreçtir ve sosyal ve ekonomik faktörler tarafından oluşan kombi-

69 Шишков, цит. съч., с. 50

70 Filipović, цит. съч., 1953, с. 90-91

71 P. Vlahovic, *Proces islamizacije u nekim nasim krajevima – prilog proucavanju*, Glasnik Etnografskog instituta SANU, 30, 1981, с. 55

72 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 121

73 R. Samardžić, *Prodor islama u jugoistočnu Evropu, Istorija srpskog naroda*, III/1, Beograd, 1993, с. 35

nasyonla teşvik edilmiştir.”⁷⁴ dense de zorla “Türkleşmenin” hayaleti⁷⁵ toplumun bilincinde dolaşmaya devam ediyor. İnternette “Türkleşme” klipleri çok fazladır, aynı zamanda da onlarca ve binlerce kez seyredilen “Yol Ayrımı” filminden sahneler de bunu desteklemektedir. 2009 yılında düzenlenen “Büyük Kitap Okuma” kampanyasında söz konusu roman, en sevilen roman sıralamasında ikinci sırayı aldı, şiddetin paroksistik boyutlara ulaştığı sahneler ise seyirciler tarafından “en güzel Bulgar filmleri” sıralamasında 10 film arasında yer aldı.⁷⁶

“Kahraman halkının” İslamlaşma tezi, tabii ki Arnavutluk’ta da anlaşıldığı gibi çok yaygın, orada kahramanlar ise büyük saygıya layık görülmüştür. Nüfusunun büyük bir bölümü Sırp ovalarına deport edilen ve İslam’ı kabul etmek için mecbur kalan Katolik olan Kuzey bölgesi bu durumda “başka bir bölgedir.”⁷⁷

İşte bu söz konusu “Sırp ovalarına deport” olayı Arnavutların hatıralarında Arnavutlara uygulanan şiddet olarak geçerken Sırp hikâyeleri bu olaya ilişkin bir kanıt olarak kullanılıyor Sırp lar üzerinde.

Bu tez nispeten yenidir. Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sonrası meydana gelmiştir. Bu dönemde aslında Arnavutların yoğun olarak yaşadığı Kosova ve Makedonya, Sırbistan’ın bir parçasıdır. Aynı dönemde, yukarıda da belirttiğim gibi, Raiç’in, Karaciç’in ve onların yandaşlarının zorla İslamlaştırmanın Osmanlı İmparatorluğu’nun belli amaçlı bir politikasına ilişkin romantik yorumları, gittikçe popüleritesini kaybediyor. Bu, Sırp ların, Hırvatların ve Slovenlerin yeni ülkesinde, Türkler (artık çok az sayıda bir azınlıktır), bir numaralı düşman sıralamasından düşerken yerini Arnavutlara bırakıyor.

Bu döneme ait hikâyeler, şunu iddia ediyor: Pratikte İslam’ı kabul eden Arnavutlar Hristiyanlar arasına yerleştiriliyormuş. Daha az sayıda da olsa, onlar Sırp halkını İslam’ı kabul etmeye zorlamakla kalmamış, aynı zamanda da şiddetle Arnavutlaştırmıştır.⁷⁸ Bu tez büyük antropogeograf Yovan Tsviiç ve onun çevresi tarafından büyük bir sabırla gündeme taşınıyor. Çoroviç gibi, genelde gönüllü İslamlaştırma versiyonu taraftarı olan yazarlar (yukarda “Arnavut zulümlerini” gördük) ve Hacivasilieviç, burada özellikle Ali Paşa Yaninski⁷⁹ tarafından son derece açık bir şekilde uygulanan Arnavut baskısının toplu hâlde uygulanma olayları üzerinde ısrarla duruyorlar. Yani hikâyelerde Ali Paşa’nın ortaya çıkması, hatta

74 http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D0%BB%D1%8F%D0%BC%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%82%D0%B5_%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%B8

75 Bu konuda ilginç bir kanıt: Elektronik sözlüğün “İslamlaşma” terimini tanınamaması ve “Türkleşme” ve Müslümanlaşma” terimlerini kabul etmesidir.

76 Makalenin yazıldığı sırada yarışma henüz tamamlanmamıştır. “Yol Ayrımı” filminin “en sevilen film” durumuna gelmesi de gayet mümkün ki, bu film, zaten 3 Mart Ulusal Bayramı (Bulgaristan’ın Osmanlı otoritesinden kurtuluşu günü) gibi her türlü “patriotik” vesilelerle gösterime sokuluyor.

77 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 720.

78 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 707.

79 Аянин на Янина (Гърция, края на 18. – началото на 19. век), най-изтъкнатият сред аяните – сепаратисти по време на анархията.

20. asrın başlarına kadar devam eden Epir ve Kostur bölgesindeki geç İslamlaşma Dönemi'ni "ispatlıyormuş." Aslında Arnavutlar, Türklerden daha tehlikeli imiş.⁸⁰

Ali Paşa versiyonunu, Kostur'daki "Bulgar Müslümanlarının" "Türkleşmesinden" bahseden Şişkov da öne sürüyor.⁸¹

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Yugoslavya tarihinin gönüllü İslamlaşma tezinin tamamen benimsediği dönemlerde, hele hele Vasa Cubriloviç'in çalışmalarında (1960), Arnavut şiddeti güncelliğini koruyor. Kendisi Arnavutların Kosova'dan toplu hâlde sınır dışı edilmesi girişiminin ideoloğudur. Anlaşılabildiği gibi, Arnavut şiddeti konusunu işleyen hikâyeler 80'li yıllarda yaygınlık kazanıyor.

Genelde Ali Paşa ile ilgili Arnavut baskısı tezi, Makedonya'da da çok yaygındır. Daha 20. asrın başlarında Kınçov bu tezi lanse eder.⁸² Diğer yazarlar da kendisini örnek alırlar. Bu tezi en iyi şekilde Osmanlı tarihçisi N. Limanovski en detaylı bir şekilde formüle eder:

*"Arnavutlar, özgürlüğünü ve otoritesini korumak amacıyla toplu hâlde İslama geçiş yapmıştır. Sınır boyunca Batı Makedonya'daki köylere yerleşerek doğuya göç etmişlerdir. Müslüman olmaları sebebiyle İmparatorluğun en üst görevlerine kadar yükselmişlerdir: Paşa, bey ve ağa olmuşlardır. Yani Arnavutların baskısı sonucu, 17. asrın başlarında Batı Makedonya'dan Slav halkından bazı gruplar, İslam'ı kabul etmiştir. Onlara "torbeşler" ismi verilmiştir. Buna benzer bir süreç de, daha geç bir etapta Kuzeyde – Kosova ve Metohya bölgesinde meydana geliyor. Burada da Sırp halkı, Arnavutların baskısı sonucu İslam'ı kabul etmiştir."*⁸³

Limanovski'nin hikâyesine, (özellikle Kosova'da) Arnavut tarafından ciddi bir şekilde itiraz edilmiştir. Kendisi, Makedonya'da o anda gerçekleştirilecek genel sayım nedeniyle bir parti görevini yerine getirmekle suçlanmaktadır. Tezi, bilim karşıtı ilan edilmiştir.⁸⁴

Arnavutluk içinde Ali Paşa'nın, Makedonya ve özellikle Sırbistan'a nazaran o kadar da müdahaleci olmamakla birlikte, İslamlaşmaya katkıları öne sürülmektedir. Görüşlerde tam bir kutuplaşma dikkat çekiyor: Yunan asıllı yazarlar (örneğin. E. Nikolaidu, 1979) şiddet konusu üzerinde dururken, "gerçek" Arnavut Müslümanları (bk.örneğin F. Duka, 1997) Ali Paşa'nın yürüttüğü "derviş toplulukları"nın önemini öne sürmeyi tercih ediyorlar.⁸⁵

Şimdiye kadar ele aldığımız İslamlaşmayla ilgili hikâyelerinde, "Arnavutlaştırılan" Sırp, "Türkleştirilen" Yunan ve Bulgarlar tezinin sızması, şu konunun ayrıntılarıyla ele alınmasını gerektiriyor:

80 Hadzi Vasiljevic, цит. съч., с. 65-66, 71, Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 22, 53, 475.

81 Шишков, цит. съч. с. 47.

82 Кънчов, цит. съч., с. 333, 342.

83 N. Limanoski, *Islamskata Religija i islamiziranite Makedonci*, Skopje, 1989, с. 55-56.

84 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 748.

85 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 743, 771.

İslam'ı Kabul Edenlere Olan Tutumlar

Farklı Balkan yorumları doğrultusunda ulusal tezin, İslam'ı kabul edenlerin “bizim” olduğunu savunduğu durumlarda onlara karşı tutumun olumlu olması daha mantıklıdır ve tam tersi olumsuz tutum, “yabancıların”, “bizim olmayanların” itmesini, geri tepmesini ve reddedilmesini düşündürülebilir.

Fakat hikâyelerin dikkatli bir şekilde ele alınması, “reddetme” ve “kazandırılma” olaylarının yaşandığını gösteriyor: Aynı anda aynı ulusal tezde İslam'ı kabul edenler hem kötü (ihaneççi, renegat, aç gözlü korkaklardır), hem de “bizim” olabiliyorlar. Sadece “bizim” etnik kökenimize ait olamakla kalmıyorlar “bizim” topraklarımızda da yaşıyorlar. Topraklar konusu son derece önem arz eder, belki de “kazandırılma” konusunda yaşanan periyodik ve sürekli olan eğilimleri de dikte eden odur. Bu konuda en iyi örneği de Sırp olayı teşkil eder, fakat her yerde de reddetme/kazandırılma sendromu mevcuttur, gerek daha yoğun, gerekse daha sessiz, yani bu durum belirli siyasi duruma göre değişir.

Aşırılıkların eş zamanlı olarak mevcudiyetine bakmaksızın İslam'ı kabul edenlere olan tutumlar, yine de gerekçe ve kınama kutupları arasında gidip geliyor.

“Gerekçe” hipotezinin zirvesini, Bosnalı Müslümanların en temiz Hırvatlar fikrini oluşturuyor. 19. asrın sonlarında Haklar Partisi (“pravaši” - aşırı milliyetçiler) lideri Ante Starčević tarafından yaratılan ve daha sonra İkinci Dünya Savaşı sırasında Bağımsız Hırvatistan Devletinde onların mirasçıları, olan “ustaşa” tarafından yaygınlaştırılan bir fikirdir. Bosnalı Müslüman aristokratları “Avrupa'nın en eski şövalyeliği” olarak nitelendirilirken sıradan Müslümanlar ise “Hırvat tacının çiçeği” olarak tanımlanmıştır. Ustaşa, devletin toplama kamplarına doldurduğu Sırlara, Yahudilere ve Çingenelere nazaran, Müslümanlar imtiyaz sahibi oluyor, elde edilmeye çalışılıyor ve Hırvat ulusuna “kazandırılmaya” çalışılıyor. “Kan kanıtları” ile sağlamlaştırılan bu fikir, ancak 20. asrın ikinci bölümünde orataya çıkıyor, yani Tito yönetiminin, damarlarında “en temiz Hırvat kanının” aktığı apayrı bir Müslüman ulusunun yaratılmasından bir yıl önce; Panoniya, Dalmaçya bölgesinden olanlarda ve adalardakilerde, İstria'dan olan Hırvatların damarlarında daha fazla “yabancı kan” akmaktadır.⁸⁶

Ancak “Kan darbeleri”, şehrin sembolü olan eski Neretva köprüsünün yıkıldığı Yugoslavya'daki savaş sırasında Mostar için yürütülen kanlı çatışmalar sırasında itilmiş ve unutulmuştur. Artık Hırvat Müslüman Federasyonu'nda da kimse “ortak kanı” hatırlamıyor (eski köprünün restore edilmesine rağmen). Burada iki topluluk, ortak “düşmanları” olan Sırlara karşı bile anlaşmaya zor varabiliyorlar. Sırpların, İslam'ı kabul edenlere olan tutumları tam zıt kutuptadır ki, onları Negoş'un ablematik “Dağ Çelengi” (1847) şiirinde çok ünlü bir sözle tanımlamaktadırlar: “Korkak ve aç gözlü.”

86 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 538, 609, Derens et Samary, цит. съч., с. 226.

Bu tanımlama, folklor tarafından da benimsenir ve şiirin yayımlanmasından daha yirmi yıl sonra yazılı metinlerde halk şarkısı olarak ismi geçer (T. Kovaçević, 1865, P. Bakula, 1867). Bu tanımlama halk şarkısı olarak sadece ansiklopedilerde değil, (1942), hatta akademik metinlerde bile yer alır (Ç. Mitrović, 1926, F. Efendić, 1941). Bu söz konusu eserlerin yazarları, folklorun gönderdiği mesajları analize ederek şu sonuca varıyorlar: Orada “Poturnaklar”, farklı hediyeler ve imtiyazlar yüzünden “ulusal bir ihanet” işlemiştir ve oy birliğiyle kınanmıştır. Hatta şiddet (onlara göre “halk şarkıcıları bunu iddia ediyor), dini değiştirmek için bir gerekçe olamaz. Bu, bir kahramana hiç yakışmayan son derece alçakça ve değersiz bir adımdır.

Daha geç döneme ait bir yazar (R. Samarcic, 1992), savaşın en yoğun yaşandığı dönemlerde İslam’ı kabul edenleri “eski din kardeşlerinden” nefret eden “fanatik renegatlar” olarak tanımlar.⁸⁷

Yukarıda da belirttiğim gibi, İslamlaşma, prensipte ne Sırların folklorik hatıralarında, ne ders kitaplarında, ne de tarihlerinde yer alan önemli hikâyelerde mevcuttur.⁸⁸ Başka bir efsane de hâlâ dirençlidir: 18. asrın ilk on yılında “Poturnakların yok edilmesi” (istraga poturitsa) efsanesidir.

En başında yine aynı “Dağ Çelengi” şiiri ile Negoş vardır.

Şiirin temelinde, “ağır Asya topuzu”ndan kurtarmakla yükümlü olan yeni savaşçılara örnek ve ilham olarak Kosova efsanesi yatmasına, tam burada Sırlar için son derece kutsal olan “Ölüm yoksa, Diriliş de yoktur.”⁸⁹ sözünün burada söylenmesine ve kahramanlar “parlak bir kuver” altında gösterilmelerine rağmen, bu şiirde şehit önerileri yoktur. Hatta tam tersine, “Poturnakların yok edilişi” (en fazla Şkodra gölü yakınlarındaki şimdiki küçük Karadağ şehri Virpazar’ın üzerindeki Besats kalesinde meydana gelmiştir), hem “kendininkiler tarafından”, hem de “Türkler” tarafından bir Kurtuluş olarak sergilenmiştir. “Kendininkiler” aslında “ana ve baba üzerinden kardeş olanlar”, “kabilelerinden vazgeçen korkak ve aç gözlü” Bosna ve Arnavut Poturnaklarıdır. Fakat onları “sahtecilik yemini” etkilemiştir. Ve böylece Noel arifesi gecesine (tam bu tarihin seçilmesi daha sonra

87 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 519-520, 561, 581, 585, 666. Buna benzer bir tutum, resmî bir hatıra olmasa da, bazı Bulgar yazarlarda da görülüyor. Örneğin Karavelov, İslam’ı kabul edenlere (konvertiti) kendilerini Bulgar olarak tanımlama hakkını reddediyor. Dininden vazgeçen “sürüden ayrılan bir koyun veya bir keçidir.” İncil geleneğini takip edeceksek, bazı halk şarkıları İslam’ı kabul etmeyi (konversiyonu) bir zina hatta bir ensest ilişkisi olarak sistematize eder.

Tabii ki, Müslüman olan yazarların bakış açısı daha farklıdır. Bazıları (N. Şukrić, 1984) “İslamlaşma” terimini aşağılayıcı, suçluluk hatta ihanet duygusu yarattığı için, reddediyor. Bazıları (M. Hacıyahić, 1990) Negoş ve yanlıları ile son derece ironik bir şekilde tartışıyor: İslamlaşma, *ulusal* (yorum benim. – E.İ.) fikre ihanet ise, o zaman Hristiyanlığın da bir ihanet olması gerekiyor.

88 Bunun için olası bir açıklama - ulusal bir gurur olmadan - 1933 yılında İ. Yablanović veriyor: Sırp topraklarında İslamlaşma epizodiktir ve sık görülmemektedir. Kilise organizasyonu zayıf olduğu için Bosna’da büyük derecede İslamlaşma görülüyor. Sırbistan’da ise tam tersine kilise güçlüdür (no Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 566).

89 Bir asır sonra “ulusun yeni ideoloğu” Piskopos Nikolay Velimirović, bu sözü şöyle özetliyor “Golgota olmadan Diriliş olmaz!” Bu söz daha sonraki dönemlerde Sırp şehit milliyetçiliğin genişlemesinde temel rol oynamıştır.

“yok edilişin” ismini vermiştir), Sicilya’dakilerle benzerliklerden dolayı “Karadağ akşamları” (çernogorski večerni) 1707 yılında Negoş’un öncüsü – Piskopos Danilo – vatan dinini geri almaları için Poturnaklara çağrıda bulunuyor. Reddeden herkes katlediliyor. Önceden “Parlak bir kuver” hayallerine rağmen, (sayıları seki zi bulan) kahramanlardan kurban verilmiyor.⁹⁰

Karadağ’ın “Kurtuluşu” hiçbir belgede yer almaz. Çok daha az önemli olaylara ilişkin haberlerin korunduğu arşivlere sahip olan ne Venedikliler ne Dubrovnikliler bu olay hakkında birşeyler yazmıştır. İktidar ise, henüz bir Osmanlı şehri olan Peç’te iki yıl sonra bir dinî şuraya katılan piskoposa hiç ilgi göstermemiş. Karadağlıların, Türklere karşı kahramanca yürüttükleri mücadelelere gelince, 18. asrın ilk on yıllık dönemine ait hiç bir bilgi yoktur. Tam tersine, aynı dönemlerde haraç ödemek zorunda kalan ve diğer zorlukları yaşayan Hristiyan halkının durumu hakkında bilgiler çok fazladır.

Negoş, “*Vatanına ün kazandırmak amacıyla bu olaya büyük önem veriyor.*” diye düşünüyor Çoroviç. “*Aynı zamanda da 1846-1847 yılları arasında Şkodra Paşası ile olan ilişkilerinden dolayı, yılaşırı sorun yaratan Karadağlıları akıllandırmaya zorlamak amacıyla.*”⁹¹

Diğer yazarlar “yok edilmeyi, kurtuluşu” tamamen reddederken tarihi bir gerçek değil de “Piskopos Petar Negoş’un hayal ürünü” olarak değerlendiriyorlar.⁹²

Fakat halkın anılarında o sekiz kahramanın cesareti, derin izler bırakmıştır.

Virpazar’da “Dağ Çelengi” şiirinden bir dörtlüğün yer aldığı bir plaket ancak 1997 yılında konuldu. Plakette Türklerin katliamı (burada Poturnak değil de Türk olarak adlandırılıyorlar), “Besats şehrinin yerle bir edişi” anlatılıyor. Plaketin altında şu yazı var:

“*1702 yılında Noel Arifesi gecesi burada, Besats’ta, hayatını kaybeden atalarımızın anısına ithaf edilmiştir.*”

Negoş’a göre, şimdiki Virpazarlıların kimsenin atasının orada hayatını kaybetmemesine ilişkin düşüncesine rağmen, onlar korkunç savaşı ve verilen çok sayıda kurbanları gururla anlatıyorlar. Hatta bana anlattıklarına göre “Sizler, Bulgarlar, herangi bir savaşta Bulgarların bir şekilde Vitpazar’a çıkacaklarını düşünerek, bizi yenmişinizdir.” dendi.⁹³

İslam’ı kabul edenlere olan tutumlar, etimolojileri de etkilemektedir.

Tanımlanan kavramlar

Yunanistan’da kavramlar, bölgeye ve dile göre değişir. Rodoplarda ve Ege’nin Trakya bölgesinde Bulgarca konuşan Müslümanlar, Pomak ismini korurken Yu-

90 П. П. Негош, Горски вијенац, 1847, http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegog/gorski_vijenac.htm

91 Џоровић, цит. сјч.

92 Мазовер, М., Балканите, С., 2005, с. 185.

93 Теренен материал на автора, Вирпазар, май, 2010.

nanca konuşanlar ise Linobambaki veya Valahadi olarak tanımlanır. “Linobambaki” “yün-pamuk” anlamına gelir ve çift statülerini yansıtır. “Vlahadi” kavramın anlamı ise pek belirli değildir. Var olan tahminlere göre, bu isim İslam’ı kabul eden ve Yunanca konuşan Ulahlara verilmiştir.⁹⁴ Onların birçoğunun 1923 yılında Türkiye’ye göç etmesi nedeniyle bu grup konusunda günümüzde bir tartışmanın yürütülmesi mümkün değildir. Kıbrıs’ta onlara renkli⁹⁵, alaca⁹⁶ anlamına gelen “patsaloi” ismi verilmiştir.

Sırp “Poturnak” (poturets) kavramının etimolojisi de yeterince karmaşıktır. Bu kavram hem Hırvatlar⁹⁷ tarafından (“en-temiz Hırvatlar” olarak ilan edilmiştir) hem de Sırp’lar tarafından (“korkak ve aç gözlüler”), hem de Müslümanların kendilerinin kullanıldığı bir kavramdır, ancak yüklenen anlam çok farklıdır: Yarı “Türk”, “Türkleşmiş”, “Tükten daha Türk.” Tabii ki, Bogomilizm tezinin yanlıları, bu kavramı “pataren” veya “paganus” kelimesinden yola çıkarak, kullanıyorlar. Bu, “dinsiz” anlamının dışında bir de “köylü” demekmiş. Bosna Müslümanlarının dinsiz/Bogomilizm (pataren) köklerine uzun siyasi tecrübelerinin ve Batı gezginlerinin gözlemlerinin getirdiği “kanıtlar” da eklenmiştir. Bu gözlemlere göre:

*“...Bosnalı Müslümanlar, Yeni Ahit’i Slav dilinde okuyorlar, şarap içiyorlar ve Muhammed’in İsa tarafından kilise yandaşlarına gönderdiği bir şefaatchi olduğunu düşünüyorlar...”*⁹⁸

Makedon “Torbeşler” kavramında Bogomilizmin etkisi aranıyor, çünkü daha sonra İslam’ı kabul eden göçebe sapkınlarda torba zorunluk bir nitelik hâline gelmiştir. Hatta ünlü Osmanlı tarihçisi Stoyanovski, bu kavrama başka bir yorumlama teklif ediyor: Yani Yeniçeri Ocağı’nda “acemi oğlanların” bir bölümü olan “torba-oğlanları.” Stoyanovski, bu kavramda herhangi bir etnik anlam bulamazken grubun çok belirgin bir hâlde vurgulanmış endojen niteliğine dikkat çekiyor. “Torbeşler”in etimolojisi, genelde yorum sahibinin tutumuna göre değişiyor. Böylece Kınçov, net bir şekilde “Bulgar Müslümanları” olarak tanımlarken resmî Makedon tezi ise, Arnavutlardan, Türklerden ve Bulgarlardan onları farklı, apayrı bir grup olarak belirliyor.⁹⁹

Açık bir şekilde ifade edilen zorla İslamlaşma tezine nazaran, “Pomaklar” kavramının etimolojisi Bulgar hikâyelerinde değişmektedir. Rakovski’nin (1857) ilk versiyonundaki “yardımcı olarak” tanımlanan kavramı, 20. asrın 30’lu yılları-

94 Bu yine yukarıda yoruma tabi tutulan hipoteze yönlendiriyor: İslam’ı kabul edenler “başka yerden gelen kişilerdir.”

95 Drujba “Rodina” üyeleri de 20. asrın 30’lu yıllarında “Alaca Bulgarlar” olarak tanımlanmış, çünkü İslam geleneklerinden vazgeçerek “kaure” olmuşlardır.

96 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 174, Кънчов, цит. съч., с. 378-379.

97 En yoğun şekilde bu tartışma İkinci Dünya Savaşı sırasında Bağımsız Hırvatistan ülkesinde yürütülmüştür.

98 Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 591, 608

99 Кънчов, цит. съч., с.333, Todorovski, G., N. Limanoski i S. Dojcinovski-Rosoklija, Istorijska, folklor i etnologija na islamiziranite Makedonci, Skopje, 1987, с. 166-168, 189-192, Grivaud et Popovic, цит. съч., с. 464.

na kadar hiç eleştiri almadan tekrarlanmaktadır. Bu tarihten sonra “anlatımlar” daha belirgin oluyor. Rakovski’nin yorumunda bunlar ilk etapta Hristiyan olan “Bulgar askerleri ve yardımcılarıdır.” deniyor. Türklerin “muhteşemliğe ve en başta doğal dışı sefahat ve eşcinselliğe olan düşkünlüğünü”¹⁰⁰ aldıkları kurnaz Yunanlı Fener Rum memurlarının aklına uymaya başlayınca, Türkleştirilmişlerdir. Bir Rönesans yazarının “Türkleşmiş” kelimesi yerine “Türkleştirilmiş” kelimesini kullanması, yani kendi seçimini yapma ihtimalini güçlendirirken yine de “yardımcılar” kelimesinin etimolojisi, daha fazla damgalama hatıralarının yaratıldığı yönündedir. Diğer anlatımlar daha fazla da hakaret içeriyor: “Dinsizlerden”, “Poturnaklara” kadar, (Türkleşmiş kelimesinden türemiş), “dönmeler”den, “sürüklenenlere kadar”, hatta “bulaşık suyu” gibi kavramlar da kullanılıyor. Birazcık daha özür içeren bir varsayım da “pomamiti” kelimesidir ve (aldatmak- aldatılmış) kelimesinden türemiştir. 30’lu yıllarda empoze edilen ve bugün de hâlâ geçerli olan genel yorumlama tamamen “gerekçe” içermektedir “pomıçeni” (işkence görmüş kişiler).¹⁰¹ “İşkence görmüşler” kelimesi, “yardımcı” kelimesinin damgasını, “gönüllü olarak dinini teslim etme” suçunu tamamen kaldırıyor ve kan kardeşlerin ulusun bütünlüğüne “kazandırılmaları” için zemin hazırlıyor. “Gerekçe” etimolojisi, anlaşılan yetersiz gibi görünüyor, çünkü “Pomak” kavramı pek uygun olmayan ve hakaret içeren bir kavram olarak kabul edilirken İslam ilahiyatı açısından yanlış olan “Bulgar Müslümanı” kavramı ile değiştiriliyor ki, bugün de bu kavram geçerlidir.¹⁰²

Dile ve bölgeye bakmaksızın İslam’ı kabul edenlerin, Hristiyan gruplardan olduğu kadar (onlar etnik belirtisi açısından farklıdır), geri kalan “gerçek” Müslümanlar (genelde Türkler) tarafından da ayırt edildiği, uzaklaştırıldığı ve reddedildiği açıkça ortadadır. Kavramlar hakkında etimoloji iddiaları ne olursa olsun, çift statü ve arabuluculuk kesin bir şekilde belirlenmiştir. Bu durumda sanki sadece İslam’ı kabul eden Arnavutlar bir istisnadır, fakat çoğunluğu oluşturdukları için bunun bir anlamı vardır. Geri kalan her yerde (hatta ağırlıklı bir çoğunluk olmadıkları Bosna’da bile bu böyle) Linobambaki, Poturnaklar, Torbeşler, Pomaklar - farklı damgalanma veya “kazandırılma” politikalarına rağmen dışlanmış ve yabancı kalmışlardır.

100 Г. С. Раковски, Съчинения, т. I, С., 1983, с. 376-377.

101 Шишков, цит. съч., с. 13-18.

102 1942 yılında kabul edilen özel bir İsim değiştirme kanunu ile “Pomaklar” terimi yasaklanmıştır.

Каунакча

- АРНАУДОВ, В., Образът на “другия” на Балканите в сръбските учебници по история, В: Образът на “другия” в учебниците по история на балканските страни, С., 1998 (Arnaudov, V., Obrazut na “drugia” v srbskite uchebnici po istoria, In: Obrazut na “drugia” v uchebnicite po istoria na balkanskite strani, Sofia, 1998)
- ВЕЛКОВА, С., Образът на “другия” в гръцките учебници по история за гимназиалния курс, В: Образът на “другия” в учебниците по история на балканските страни, С., 1998 (Velkova, S., Obrazut na “drugia” v gruckite uchebnici po istoria za gimnazialnia kurs, In: Obrazut na “drugia” v uchebnicite po istoria na balkanskite strani, Sofia, 1998)
- ГЕОРГИЕВА, Ц., Еничарите в българските земи, С., 1988 (Gueorguieva, Tsv., Enicharite v bulgarskite zemi, Sofia, 1998)
- ДИМИТРОВ, С., Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV-XVII в., В: Родопски сборник, т. I, 1965 (Dimitrov, S., Demografski otnoshenia i pronikvane na islama v Zapadnite Rodopi i dolinata na Mesta prez XV-XVII v., In: Rodopski sbornik, t. I, 1965)
- За времето на второто разорение на България, по какъв начин е станало, http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednovekovie/bg_letopisi/II_razorenie.htm (Za vremeto na vtoroto razorenie na Bulgaria i po kakuv nachin e stanalo, http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednovekovie/bg_letopisi/II_razorenie.htm)
- ЗАХАРИЕВ, С., Географико-историко-статистическо описание на Татар-Пазарджишката кааза, Фототипно издание, С., 1973 (Zahariev, S., Geografiko-statisticheskoe opisanie na Tatar-Pazardjishkata kaaza, Sofia, 1973)
- ИВАНОВА, Е., Отхвърлените “приобщени” или Процеса, наречен “възродителен”. 1912-1989, С., 2002 (Ivanova, E., Othvarlenite “priobshteni” ili Proces, narechen “vazroditelen”. 1912-1989, Sofia, 2002)
- Из миналото на българите мохамедани в Родопите, С., 1958 (Iz minaloto na bulgarite mohamedani v Rodopite, Sofia, 1958)
- ИСОВ, М., Най-различният съсед. Образът на османците (турците) и Османската империя (Турция) в българските учебници по история през втората половина на XX век, С., 2005 (Isoy, M., Nai-razlichniat sased. Obrazut na osmancite (turcite) i Osmanskata imperia (Turcia) v bulgarskite uchebnici po istoria prez vtorata polovina na XX vek, Sofia, 2005)
- КЪНЧОВ, В., Македония. Етнография и статистика, Избрани произведения, т. II, С., 1970 (Kunchov, V., Makedonia. Etnografia i statistika, Izbrani proizvedenia, t. II, Sofia, 1970)
- МАЗОВЕР, М., Балканите, С., 2005 (Mazover, M., Balkanite, Sofia, 2005)
- МАЛКЪЛМ, Н., Кратка история на Косово, С., 2001 (Malkulm, N., Kratka istoria na Kosovo, Sofia, 2011)

- НБЕГОШ, П. П., Горски вијенац, 1847, http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegosgorski_vijenac.htm (Niegosh, P.P., Gorski vienac, 1847, http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegosgorski_vijenac.htm)
- Проблеми на развитието на българската народност и нация, С., 1988 (Problemi na razvitiето na bulgarskata narodnost i nacia, Sofia, 1988)
- РАЙЧЕВСКИ, С., Българите мохамедани, С., 1998 (Raichevski, S., Bulgarite mohamedani, Sofia, 1998)
- РАКОВСКИ, Г.С., Съчинения, т.І, С., 1983 (Rakovski, G.S., Suchinenia, t. I, Sofia, 1983)
- РОМАНСКА, Ц., (съст.), Народностна и битова общност на родопските българи, С., 1969, предговор (Romanska, Tcv., (sust.), Narodnostna i bitova obshtnost na rodopskite bulgari, Sofia, 1969, predgovor)
- ТОДОРОВА, М., Подбрани извори за историята на балканските народи. XV-XIX век, С., 1977 (Todorova, M., Podbrani izvori za istoriata na balkanskite narodi. XV-XIX vek, Sofia, 1977)
- ШИШКОВ, С., Българомохамеданите (помаци). Историко-земеписен и народонаучен преглед с образи, Пловдив, 1936 (Shishkov, S., Bulgaromohamedanite (pomaci). Istoriko-zemepisen i narodonauchen pregled s obrazi, Plovdiv, 1936)
- ALİCİC, A., Razdoblje turske (osmanske) vlasti, Zagreb, 1983.
- CERİC, S., Muslimani srpskohrvatskog jezika, Sarajevo, 1968.
- ĆOROVIĆ, V., Istorija srpskog naroda, Beograd, 2001, http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/index_1.html
- CVIJIĆ, J., La Péninsule balkanique. Géographie humaine, Paris, 1918.
- DERENS, J.-A. et C. SAMARY, Les conflits yougoslaves de A a Z, Paris, 2000.
- DİMİTRIJEVIĆ, V. (prir.), Novosti iz prošlosti. Znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorje, Beograd, 2010.
- FİLİPOVIĆ, N., La formation de l'ethnie musulmane en Bosnie-Herzegovine, Megjunarodna politika, Belgrade, 1985.
- FİLİPOVIĆ, N., O nastanku feudalnih posjeda muslimanskog bosanskog plemstva, Pregled, 43/5, 1953.
- FİLİPOVIĆ, N., Osvrt na neke probleme istorije Bosne i Hercegovine, Pregled, 43/2, 1953
- FİLİPOVIĆ, N., Osvrt na pitanje islamizacije na Balkanu pod Turcima, Godisnjak Akademije nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, XIII, 1976.
- GRİVAUD, G. et Popovic, A. (ed.), Les conversions à l'Islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux epoques seldjoukide et ottomane, Athenes, 2011.

- HADŽI VASILJEVIĆ, J., Muslimani nase krvi u Juznoj Srbiji, Beograd, 1924.
- Historia e popullit shqiptar. Akademia e shkencave e Shqiperise, Instituti i Historise, Vol. I, 2002.
- HRABAK, B., Islamizacija kraljevackog, cacanskog i rudnickog kraja 1475-1575, Nasa proslost, 1, 1986.
- IVANOVA, E., The "Renaming Process" among the Pomaks: Thirty Years Later, In: Forced Ethnic Migrations on the Balkans: Consequenses and Rebuilding of Societies, Sofia-Tokyo, 2006.
- KARAGIANNIS, E., Zur Ethnizitat der Pomaken Bulgariens, Muenster, 1997.
- LIMANOSKI, N., Islamizacijata i etnickite promeni vo Makedonija, Skopije, 1993.
- LIMANOSKI, N., Islamskata Religija i islamiziranite Makedonci, Skopje, 1989.
- LOPAŠIĆ, A., Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia, Journal of Islamic Studies, 5/2, 1994.
- MATKOVSKI, A., L'islamisation comme méthode de pacification des régions insurgées en Macédoine au XVIe siècle, Turkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920), Munchen, 1986.
- MILJUKOVIĆ, E., Muslimanstvo i bogumilstvo u istoriografiji, U: Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novjeg vremena, Beograd – Novi sad, 1995.
- MUSOVIĆ, E., Islamisacija u Novopazarskom Sandzaku, Istorijski zapisi XXXIV/3-4, 1981.
- NEDELJKOVIĆ, B., Saraevski sidzil iz godine 1555-58 (o jednom vaznom izvoru za pravnu istoriju Srba), Arhiv za pravne i drustvene nauke, 69, 1954.
- NIJEVIĆ, B., Prilog unutrasnjem sagledavanju islama, Islamska misao, 12/137, 1990.
- PALIKRUSEVA, G., Islamizacija na Torbesite i formiraneto na torbeskata subgrupa, Skopje, 1965.
- POPOVIĆ, A., L'islam balkanique: les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane, Wiesbaden, 1986.
- RACKI, F., Bogomili i patareni, Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, 7, 8, 10, 1869-1870.
- SAMARDŽIĆ, R., Prodor islama u jugoiztocnu Evropu, Istorija srpskog naroda, III/1, Beograd, 1993.
- STAVRIANOS, L.S., The Balkans since 1453, NY, 2000.
- TODOROVSKI, G., N. Limanoski i S. Dojcinovski-Rosoklija, Istorija, folklor i etnologija na islamiziranite Makedonci, Skopje, 1987.
- VLAHOVIĆ, P., Proces islamizacije u nekim nasim krajevima – prilog proucavanju, Glasnik Etnografskog instituta SANU, 30, 1981.



Sexual Abuse of Muslim Women in Balkan Conflict in 1990s and the Question of the Hidden Genocide

Nena MOČNIK

Dr., University of Ljubljana

Summary

Since the early stages of the war, the living debate on defining rapes as part of genocidal politics in war in Bosnia-Herzegovina during the 90s has been dividing academic and NGO community, and authors with different understandings and theoretical explanations have tried several times to position the massive rape politics against Muslim women in Bosnia-Herzegovina inside the established genocide studies.

The first part of the study takes into consideration the existing scholarship and the continuous epistemological battle in gender-versus ethnic-oriented paradigms. War rapes were observed as a genocidal strategy at least on the three levels: (a) the fear of rapes and extreme sexual violence make people flee and immigrate from their homes; hence, certain geographical areas were automatically ethnically cleansed (b) systematic rapes destroying women's reproductive systems may function as sterilization and (c) impregnation

of women, where female body is completely instrumentalized as a box, bearing child or the enemy ethnic group. Particularly feminists authors were loud opposing the idea, claiming that ethnic or/and genocidal rape has potential harmful effects, not only in ignoring the gender identity, but also in further segregation of victims. Some authors have drawn attention to the danger of nationalism and further manipulation with victims, gender and ethnicity, and finding the balance between the need to identify the perpetrators and recognition of the crime, including the importance of the ethnic and religious affiliation of the victims.

Forced impregnation, as one of the most visible forms of ‘genocidal rape’ in Bosnia-Herzegovina, is observed in several studies as a social stigma that emphasizes the cultural setting of the (physical and political) body and ruins established in the cultural definitions of motherhood and traditional social roles of women as child bearers and family caregivers. Particularly, sexuality still has a religiously based and sacred social meaning with a strong correlation to motherhood among several survivors from rural and traditionally raised women. Fear of rape and sexual violation is therefore considered to be an indicator of a woman’s impurity or her broken sexuality. In several testimonies survivors referred to the religious emphasis on virginity and chastity before marriage and motherhood. This ethnization of rapes has been later criticized in terms of a very limited image of victimhood, embracing primarily rural Bosnian Muslim women.

In the second part the idea of genocidal rape is presented through internal constitution of genocide. The eight stages of genocide elaborated by Gregory Stanton (1996) reveal genocide as a non-linear and complex multistage process rather than as a sudden event. Such schematic theoretization of war rapes draws new dimensions and helps to see them as an important war tactic. Instead of the fear raised by some feminists, contextualizing rape inside of the genocidal politics might help to expose rape not only as a separated crime, but as planned and executed on purpose, and strategically, with the goal and not as a random attack. Rapes in general, strongly incorporated culturally and ideologically in the everyday sexual culture in Balkans, have not been seen for long, and violent sexuality in the historical context was rather part of a normative behavior and cultural patterns.

Every stage of genocide is accompanied by a concrete case/explanation of rapes and sexual violation, mentioned and used in the

sources, which are collected and presented in the first part of the text. By this the text clearly shows, how genocidal dimension has always been present in war rape studies. Denial, as the final stage of the attempted genocide, is in the case of war rapes particularly interesting. Usually manifested in silencing, it is not the process connected to verbalization, but includes the disconnection to the whole body, sometimes ego, and the existence of the whole personality. This is the first step toward elimination of the identity, and depersonalization of the victim. Silencing in the context of sexual assault is not only 'not speaking out'. The very action of rape connotes 'shutting the body': in a forced sexual act, the victim has no right or choice to show disagreement in any way. Her/his body is rendered helpless and powerless. Unlike murder, rape can be easily denied because it is difficult to prove, and there is no corpse left as evidence. Armies and political leaders would deny that they have ever encouraged rape as a systematic tactic, and the self-denial and shame of survivors is of a big support to make rape an invisible crime. This intangibility of the crime makes it 'hidden'. Thus, while genocide usually equals physical extermination of the community, war rapes not necessarily aim to kill the victim. On the basis of testimonies and victim/survivors narratives, we rather want to see rapes of women as symbolical killing that in a long run might impact the recovery and development of the whole community after the genocide. Exposing genocidal dimension of rapes in Bosnian war is therefore important in order to move beyond the understanding of physical manifestations, especially where the atrocities left behind numerous survivors.

1990'lı Yıllardaki Balkan Çatışması Sırasında Müslüman Kadınların Cinsel İstismarı ve Gizli Soykırım İddiaları

Özet

Savaşın erken dönemleri olan 90'lı yıllardan beri Bosna-Hersek savaşı esnasında tecavüzlerin soykırım politikalarının bir parçası olarak tanımlanması ile ilgili devam eden tartışma akademik ve STK toplumları bölmüştür ve farklı anlayışları ve kuramsal anlatımları olan yazarlar birçok defa Bosna-Hersek'teki Müslüman kadınlara karşı uygulanan kitlesel tecavüz politikaları kurulmuş soykırım araştırmalara dahil etmeye çalışmışlar.

Çalışmanın birinci bölümü mevcut çalışmaları ve toplumsal cinsiyet-etnik odaklı paradigmaları arasında devam eden sürekli epistemolojik mücadeleyi göz önünde bulundurmaktadır. Savaş sırasında tecavüzler en az üç düzeyde soykırım stratejisi olarak kabul edilmektedir: (a) tecavüz ve aşırı cinsel şiddet korkusu insanları kaçmaya ve evlerini terk etmeye sevk ediyor; böylelikle belirli coğrafi bölgelerde otomatik bir şekilde etnik temizlik yapılmış oluyor (b) kadınların üreme sistemlerini tahrip eden sistematik tecavüzler kısırlaştırma

işlevi gerçekleştirebilir ve (c) kadınları hamile bırakarak kadın vücudunu düşman etnik grup için çocuk doğuran bir nesne haline getirilmesi. Özellikle feminist yazarlar bu düşünceye karşı yüksek sesle karşı geldiler ve etnik ve / veya soykırımcı tecavüzlerin sadece zararlı etkilerin olmadığını ve toplumsal cinsiyeti görmezden gelmediğini, aynı zamanda mağdurların daha fazla ayrılmaya maruz kalacaklarını iddia ettiler. Bazı yazarlar milliyetçiliğin ve mağdurların, toplumsal cinsiyetin ve etnisitenin ileri düzeyde manipüle edilmesinin tehlikelerine ve faillerinin bulunması ve suçun tanınması arasındaki dengenin bulunması ve bunlarla beraber mağdurların etnik ve dini mensubiyetlerinin önemine dikkat çekmişler.

Bosna-Hersek'te en görünür 'soykırımcı tecavüz' olan zorla hamile bırakma birçok çalışmada vücudun (fiziksel ve siyasi) kültürel ortamında görülen ve annelik ve kadınların çocuk doğuran ve aileye bakan bir varlık olan geleneksel sosyal rollerini ve kültürel tanımları bozan utanç verici bir leke olarak görülmektedir. Özellikle kırsal kesimlerde ve geleneksel bir şekilde yetiştirilen bazı sağ kalanlar için cinsellik hala dine dayalı ve kutsal sosyal anlamı ve anneliği ile güçlü bağlantısı olan bir unsurdur. Böylelikle tecavüz ve cinsel şiddetin korkusu kadının saflığının veya cinselliğinin zedelenmesinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Sağ kalanların verdiği birçok ifade evlilik ve annelik öncesinde bakire ve iffetli olmakla ilgili dini vurgulara atıfta bulunuyorlar. Bu tecavüzlerin etnikleştirilmesi öncelikle kırsal kesimdeki Bosnalı Müslüman kadınları kucakladığı ve mağduriyeti çok sınırladığı için daha sonra eleştiriye uğratıldı.

İkinci bölümde soykırımcı tecavüz soykırımın dahili oluşum aracılığı ile sunulmaktadır. Gregory Stanton (1996) ayrıntılı bir şekilde işlediği soykırımın sekiz safhası soykırımı ani olarak gelişen bir olaydan ziyade doğrusal olmayan ve karmaşık çok safhalı bir süreç olduğunu ortaya koyuyor. Savaş sırasında yapılan tecavüzlerin bu kadar şematik bir şekilde teorileştirilmesi yeni boyutları kazandırıyor ve bu tecavüzleri önemli bir savaş taktiği olarak görülmesine yardımcı olmaktadır. Bazı feministlerin ortaya çıkardığı korku yerine tecavüzün soykırım politikaları kapsamında kavramlaştırılması tecavüzün sadece ayrı bir suç olarak ifşa edilmesi yerine amaçlı ve stratejik olarak planlanan ve ifa edilen rastgele bir saldırıdan ziyade hedefi olan bir saldırı olduğunu ifşa edecektir. Balkanların günlük cinsel kültüründe güçlü bir şekilde ideolojik anlamda dahil edilen tecavüzlere uzun zamandan beri rastlanmamakta ve tarihi bağlamda şiddetli cinsellik normatif davranışların ve kültürel kalıpların bir parçasıydı.

Soykırımın her safhası metnin birinci bölümünde derlenen ve sunulan kaynaklarda kullanılan ve bahsedilen tecavüz ve cinsel şiddet içeren somut olayları/anlatımları ile birlikte verilmektedir. Bu metinden de anlaşılacağı gibi savaş tecavüzleri her zaman soykırım boyutuna dahil olmuşlar. Teşebbüs edilen soykırımın nihai aşamasında savaş tecavüzlerinde olduğu gibi inkar özellikle ilgi çekicidir. Genellikle bu susturma ile kendini gösterir ve sözlü ifade sürecine bağlı olmayıp bütün bedeninin ve bazen egonun ve tüm kişiliğin keşilmesi ile kendini gösterir. Bu adım mağdurun kimliğinin bertaraf edilmesi ve duyarsızlaştırmasının ilk hamlesidir. Cinsel saldırı ile susturmak sadece mağduru 'ifadesiz' bırakmaktan ibaret değildir. tecavüz eylemi 'bedeni kapatma' anlamına gelmektedir: zorla yapılan cinsel eylemde mağdurun mutabakat konusunda herhangi bir hak veya tercih beyan etme durumu yoktur. Mağdur güçsüz ve çaresiz bırakılmaktadır. Tecavüz cinayetten farklı olarak kolaylıkla inkar edilebilir çünkü ispatlanması güç ve arkada ceset gibi kanıtlar bırakılmıyor. Askeri ve siyasi liderler tecavüzü sistematik taktik olarak teşvik ettiklerini inkar ederler ve sağ kalanların inkarı ve utancı tecavüzü görünmez bir suç haline getirilmesine önemli destek veriyor. Bu fiziki varlığın bulunmaması sayesinde suç 'gizli' kalmaktadır. Böylelikle genellikle soykırım toplumun fiziksel olarak bertaraf edilmesi ile eşit olurken savaş sırasında edilen tecavüzlerin amacı mağdurun mutlak ölümü değildir. İfadelere ve mağdur/sağ kalanların anlattıklarına göre kadınların tecavüz edilmesi olayların soykırımdan sonra uzun vadede toplumun ıslahı ve gelişimine etkisi olabilecek simgesel öldürme olarak görülmesi istenmektedir. Böylelikle Bosna savaşı esnasında tecavüzlerin soykırım boyutunun ifşa edilmesi özellikle mezalimden sonra çok sayıda sağ kalanların olduğu yerlerde fiziksel bulguların anlaşılmasının ötesine geçebilmek açısından önemlidir.

Introduction

Since the early stages of the war, the living debate on defining rapes as part of genocidal politics in war in Bosnia and Herzegovina during the 90s has been dividing scholars and activists, continuously bringing in new facts, understandings, and theoretical explanations. While several leading scholars¹ have agreed on *rape as a weapon of war*, the unification of genocide and rape appears to be risky and inaccurate to many. In one of the most visible feminist works on the topic, Rhonda Copelon² expresses her fear on rendering rape as invisible if focusing on its genocidal dimensions. She writes³ “Genocide involves the infliction of all forms of violence to destroy a people based on its identity as a people, while rape is sexualized violence that seeks to destroy a woman based on her identity as a woman.” Debates from the feminist position thus fear that observing rape as genocide “takes our focus off the body counts and loss of individual talents, directing us instead to mourn losses of relationships that create community.”⁴ I would suggest understanding crimes from different angles rather than debating identities in exclusivist manner and thus supporting the established power relations — in this context between gender and ethnicity. Therefore, rape as a genocidal technique in my view should not be ignored.

In this paper, the phenomena will be observed from two perspectives. *Vertically*, genocidal understanding of rape will be contextualized in the existing scholarship; as an object of study, it has been present in continuous epistemological battle in gender- versus ethnic-oriented paradigms. In this first part, the phenomenon of war rape is presented through hierarchical contextualization and analysis of those concepts in the most visible theories that were over the years reflecting the rape as a weapon *and* genocidal tool during the war in Bosnia. Focus is placed on the relation among gender, ethnicity, and genocidal rape. In most studies, genocide in Bosnia is debated through geographically limited ideas that usually consider (only) the massive killings in Srebrenica. Consequential to the first limitation, genocide in Bosnia is highly gender-based, mostly addressing mass killing of men and young boys. In contrast, this text aims for better understanding of rape as a potential *hidden genocide* through the bodies of women (but not only)

- 1 Susan Browmiller, “Making female bodies the battlefield”, Alexandra Sigmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 180-182; Vlasta Jalušić, “Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse”, Miroslav Hadžić, ed., *The Violent Dissolution of Yugoslavia causes, dynamics and effects*, Belgrade, Osce Mission to SaM, 2004, p. 145-165; Dara Kay Cohen, *Causes of Sexual Violence During Civil War: Cross-National Evidence (1980-2009)*. Available at: http://www.humansecuritygateway.com/documents/HSPA_UM_Causes of Sexual Violence During Civ War.pdf (accessed November 27, 2015).
- 2 Rhonda Copelon, *Gendered War Crimes: Reconceptualizing Rape in Time of War*, Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, New York, Routledge, 1995, p. 197-214.
- 3 Rhonda Chopelon, *Gendered War Crimes: Reconceptualizing Rape in Time of War*, Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, New York, Routledge, 1995, p. 197-214.
- 4 Claudia Card, “Genocide and Social Death,” *Hypatia* Vol. 18, No.1, 2003, p. 63.

— upgrading Beverly Allen's⁵ explanation and analysis of “no-killing” practices, such as forced impregnation, stigmatization, denial.

For this reason, *horizontal observation*, presented in the second part, focuses on internal constitution of genocide, namely its execution unpacked step by step. The *eight stages of genocide* elaborated by Gregory Stanton⁶ will be presented to reveal genocide as a non-linear and complex multistage process rather than as a sudden event. Every stage will be accompanied by a concrete case/explanation of rapes and sexual violation, mentioned and used in the sources, which are collected and presented in the first part of the text. By this I want to show, that genocidal dimension has always been present in war rape studies. The focus here lies particularly on the stages or/and practices of *symbolization* and *denial*. Both processes are crucial for the use of rape in the context of war.

While genocide usually equals physical extermination of the community, war rapes not necessarily aim to kill the victim. On the basis of testimonies and victim/survivors narratives, we rather want to look into ‘symbolical death’ and its impact to the recovery and development of the whole community after the genocide. Rapes, and forced impregnation might be seen as ‘soul killing’, in whole or partially destroying not only intimate relationships. Also, war rapes might impact woman’s social roles in post-genocidal communities – especially in those regions, where traditional gender roles are still being practiced. Exposing genocidal dimension of rapes in Bosnian war is therefore important in order to move beyond the understanding of physical manifestations, especially where the atrocities left behind numerous survivors. ‘Bodies’ survived – but did also ‘souls’?

Genocidal Rape: Ethnicity over Gender and Vice Versum Debate

In her book, *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*,⁷ Beverly Allen, first proposed the understanding of Serbian paramilitary groups and armed forces’ interventions of massive detention and rapes of Muslim women as genocidal attempts to ethnically cleanse the certain areas in the region. She writes about

(...) a military policy of rape for the purpose of genocide currently practiced in Bosnia-Herzegovina and Croatia by the Yugoslav army the Bosnian Serb forces and the irregular Serb forces known as Chetniks.⁸

5 Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

6 Gregory Stanton, *The 8 Stages of Genocide*, <http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>, 1996 (Accessed 6 December 2015).

7 Beverly Allen, *“Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia”*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

8 Beverly Allen, *“Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia”*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996, p. 62.

Soon after the reports on massive rapes committed largely all over Bosnia and Herzegovina by Serbian forces mainly targeting Muslim women appeared on the covers of international media, the analysis and discussion over the use of rape as a genocidal policy began. Sherrie L. Russel-Brown labels rapes against Muslim women as “an official policy of war in a genocidal campaign for political control.”⁹ With all its particularity, the use of rape as a genocidal policy goes beyond the ideas of unleashed male sexual drive, male rivalry over territories, and the battle fought on female bodies¹⁰ or penis as a weapon or degradation/demoralization on the other side. It has been agreed by scholars that war rape is rape under the specific orders, with specific political agenda: “This is not rape out of control. It is rape under control.”¹¹ Russel-Brown concludes,

It is also rape unto death, rape as massacre, rape to kill and to make the victims wish they were dead. It is rape as an instrument of forced exile, rape to make you leave your home and never want to go back.¹²

Similar to the study by Russell Brown other studies have observed massive rapes as a genocidal strategy at least on the three levels: (a) the fear of rapes and extreme sexual violence make people flee and immigrate from their homes; hence, certain geographical areas were automatically ethnically cleansed;¹³ (b) systematic rapes destroying women’s reproductive systems may function as sterilization¹⁴ and (c) impregnation of women, where female body is completely instrumentalized¹⁵

9 Sherrie Russell-Brown, “Rape as an Act of Genocide,” *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350.

10 Susan Browmiller, “Making female bodies the battlefield,” Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 180-182; Vlasta Jalušić, “Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse,” Hadžić, Miroslav, ed., *The Violent Dissolution of Yugoslavia causes, dynamics and effects*, Belgrade, Osce Mission to SaM, 2004, p. 145-165.

11 Sherie Russell-Brown, “Rape as an Act of Genocide,” *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350.

12 Russell Brown, *ibid.*

13 Beverly Allen, “Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia”, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Spyros Sofos, “Inter-ethnic Violence and Gendered Construction of Ethnicity in Former Yugoslavia,” *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 2, No. 1, 1996, p. 73-92; Biljana Kašić, “The spatiality of identities and sexualities: is transition a challenging point at all?” Aleksandar Štulhofer Theo Sandfort, eds., *Sexuality and gender in postcommunist Eastern Europe and Russia*, New York, The Hawort Press Inc., 2005, p. 95-108; Inge Skjelsbaek, “Victim and Survivor: Narrated Social Identities of Women Who Experienced Rape During the War in Bosnia-Herzegovina,” *Feminism & Psychology* Vol. 16, No. 4, 2006, p. 373-403.

14 Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Ruth Seifert, “War and Rape: A Preliminary Analysis”, Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 54-72; Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Claudia Card, “Genocide and Social Death,” *Hypatia* Vol. 18, No.1, 2003, p. 63-79.

15 Ruth Seifert, “War and Rape: A Preliminary Analysis”, Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 54-72; Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Allen, Beverly, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Svetlana Slapšak,

“as a womb, a box, bearing a child with the important footnote: to bear a child of one specific ethnic group, one specific nation.”¹⁶

The continuous discussion on the controversy of “ethnic” or/and “genocidal” rape and the debate strongly opposing the use of those terms and its potential harmful effects where any ethnic criterion constitutes a “kind of segregation of victims”¹⁷ have been popular. Particularly feminists Vlasta Jalušić,¹⁸ Dubravka Žarkov¹⁹ and Elissa Helms²⁰ have drawn attention to the danger of nationalism and further manipulation with victims, gender and ethnicity, and finding the balance between the need to identify the perpetrators and recognition of the crime, including the importance of the ethnic and religious affiliation of the victims. Binaries of *Muslim woman victims* and *Serbian man perpetrators* have been successfully established in discourse on rapes in Bosnia since the early 90s, and were regularly used in previous studies.²¹ Feminists’ writers insisted on gender importance before ethnicity and understanding of rape as an extension of women’s oppression in every patriarchal society. Rhonda Copelon,²² one of the most recognized advocates in expressing her concerns on “genocidal rapes” mentions that using the term could be risky because (1) genocidal rape, at the end, results in elision of genocide and rape; (2) the gendered dimension of rape as the violent crime becomes unrecognized; (3) women survivors would lose their individuality and become objectified only as the members of the group against whom genocide is committed; (4) rape committed under other circumstances and not necessarily as part of the genocidal politics, would be overlooked. Some

2000, “Yugoslav War: A Case of/for Gendered History,” Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women’s Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000).

16 Svetlana Slapšak, 2000, “Yugoslav War: A Case of/for Gendered History,” Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women’s Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000, p. 54.

17 Seada Vranić, *Breaking the Wall of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Beograd, Izdanja Antibarbarus, 1996, p. 254).

18 Vlasta Jalušić, “Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse,” Hadžić, Miroslav, ed, *The Violent Dissolution of Yugoslavia causes, dynamics and effects*, Belgrade, Osce Mission to SaM, 2004, p. 145-165.

19 Dubravka Žarkov, *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2007.

20 Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women’s Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.

21 Susan Browmiller, “Making female bodies the battlefield,” Alexandra Stiglmyer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 180-182; Ruth Seifert “War and Rape: A Preliminary Analysis”, Alexandra Stiglmyer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 54-72; Alexandra Stiglmyer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.; Inge Skjelsbaek, “Victim and Survivor: Narrated Social Identities of Women Who Experienced Rape During the War in Bosnia-Herzegovina,” *Feminism & Psychology* Vol. 16, No. 4, 2006, p. 373-403.

22 Rhonda Copelon, *Gendered War Crimes: Reconceptualizing Rape in Time of War*, Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women’s Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, New York, Routledge, p. 204.

other scholars²³ were following Copelon's concerns, stressing the importance of both ethnicity and gender identity, and in most cases, tried to find a reasonable balance, reflecting also the political and historical context and cultural dynamics during war. According to this group, rape is not only about women, but women of particular ethnic, religious or cultural identity. Russel-Brown²⁴ states, "sexism and racism, therefore, operate in conjunction to determine which women are raped. Indeed, rape survivors are women *and* members of a given national, political, or religious group."

In general, the ideas appearing in the context of genocidal rapes, could be clustered into three main arguments:

1) Sexual assaults and intentional rapes together with inhumane conditions, torture, and detention of Muslim population aim to erase the specific ethno-religious group and could be all considered to be constitutive parts of genocidal under Genocide Convention;²⁵

2) Forced impregnations are seen as genocidal technique and may prevent women from bearing a child of her own ethnic/religious groups;²⁶

3) Strong stigmatization of rape survivors in post-conflict communities generates further ostracism and social exclusion of this very group.²⁷

Mostly the scholarship refers to the genocide while debating forced impregnations. Systematic strategy coming mostly from the Serbian military forces, comprising the Serb as an actor (active protagonist), the rapist, and woman, usually Muslim (passive antagonist), enables the "Serbianizing" of the child²⁸ In this case, the rapist targets both ethnic and gender identity of the victim. Systematic impregnation usually occurred in the form of gang rapes, where the identity of the father—except his strictly defined national or religious background—would

23 Helen Fein, "Genocide and gender: The uses of women and group destiny," *Journal of Genocide Research* Vol. 1, No. 1, 2007, p. 43–63; Catherine Mackinnon, "Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide," Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 73–81; Sherrie Russell-Brown, "Rape as an Act of Genocide," *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350–374.

24 Sherie Russell-Brown, "Rape as an Act of Genocide," *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 365.

25 Sherie Russell-Brown, "Rape as an Act of Genocide," *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350–374; Patricia V. Sellers, "Gender, the Genocide Convention and the Tribunal on the former Yugoslavia," *ISG Newsletter* [Institute for the Study of Genocide], Vol. 15, Fall, 1995, p. 1–3; Siobhan K. Fisher, "Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide," *Duke Law Journal* Vol. 46, No. 125, 1996.

26 Anna Quindlen, "Gynocide," *The New York Times*, March 10, 1993; Siobhan K. Fisher, "Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide," *Duke Law Journal* Vol. 46, No. 125, 1996.

27 Roger W. Smith, "Women and genocide: notes on an unwritten history," *Holocaust and Genocide Studies*, 1995, p. 322–328.

28 Svetlana Slapšak, 2000, "Yugoslav War: A Case of/for Gendered History," Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women's Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000, p. 55.

probably never be revealed. Fisher²⁹ writes, “For Serbs and Muslims,” “the ethnicity of the father is decisive in determining the ethnicity of the child. From ideological point of view, it is thus easily acceptable for a random Serb soldier to believe that a Bosnian Muslim woman impregnated with his child would bear a Serb baby. Since the transmission of identity is believed to be patrilineal in both Muslim and Serb Orthodox traditions, “the women were taunted about the Serb babies they would bear as a result of the rapes.”³⁰ This idea furthermore disabled the future creation and reproduction of a collective Muslim identity, where women play a visible role. Muslim women, therefore, presented a primal target of rapes and forced impregnations since they were embodied carriers of a collective Muslim identity. In spite of giving birth to new enemy fighters, bearing a Serbian child in their wombs would support the empowerment of the army of the perpetrators, eventually rapists. Fisher³¹ mentions that a victim reported verbal abuse during gang rapes when she was told how she “would give birth to a Chetnik boy, who would kill Muslims when he grew up”. Another one, recorded in a British documentary on women rape victims, states, “we will make you have Serbian babies, who will be Christians.”³² Based on her work among women in refugee camps, Allen³³ has noticed tragic psychological results of this rape policy where “they [pregnant women] are convinced at least to some degree that the pregnancy they carry will result in the birth of a Chetnik, a child who will have none of her mother’s characteristics”. The scholarship uses testimonies to prove, how for many women, who became pregnant, sexual assaults and rapes were far worse than death itself: “Woman’s purity in Islam and the Muslim patriarchal culture is not only held sacred, but is seen as an essential element to insure the stability of the society and the culture.”³⁴ Impregnation in this sense is a social stigma that emphasizes the cultural setting of the (physical and political) body and ruins established in the cultural definitions of motherhood and traditional social roles of women as child bearers and family caregivers. Particularly, sexuality still has a religiously based and sacred social meaning with a strong correlation to motherhood among several survivors from rural and traditionally raised women. Fear of rape and sexual violation is therefore considered to be an indicator of a woman’s

29 Siobhan K. Fisher, “Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide,” *Duke Law Journal* Vol. 46, No. 125, 1996, p. 124.

30 Jerome Socolovsky, “Bosnian Rape Camp Survivors Testify in The Hague,” 2000, <http://womensenews.org/story/rape/000719/bosnian-rape-camp-survivors-testify-thehague#.UKObsW-YgyE> (Accessed 12 November 2015).

31 Siobhan K. Fisher, “Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide,” *Duke Law Journal* Vol. 46, No. 125, 1996, p. 11.

32 *PBS Women, War and Peace*, “Rape of Women and Girls during War of Bosnia”, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=AolctidKKSo> (Accessed 8 February 2015).

33 Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996, p. 98.

34 Todd Salzman “Rape Camps as a Means of Ethnic Cleansing: Religious, Cultural, and Ethical Responses to Rape Victims in the Former Yugoslavia,” *Human Rights Quarterly* Vol. 20, No. 2, 1998, p. 367.

impurity or her broken sexuality. In several testimonies,³⁵ survivors referred to the religious emphasis on virginity and chastity before marriage and motherhood. Fisher³⁶ states, “In a culture that condemns pre-marital sex and ostracizes even those women who have been forcibly raped or assaulted, mothers try to conceal the rape of their daughters so that they can marry, and married women do not tell their husbands in order to protect the marriage.” Same testimonies reveal that survivors often equal rapes with death or would prefer death than rape. Due to their religious affiliation, those who became pregnant and gave birth to a “Serb” child were no longer allowed to be pregnant with children of their own people.³⁷

This ethnicization of rapes has been later criticized by Žarkov³⁸ and Helms³⁹, in terms of a very limited image of victimhood, embracing primarily rural Bosnian Muslim women. “Not all rape survivors,” writes Helms⁴⁰ “came from conservative rural communities, nor were they all religious, or religious in the same way.” Those narratives do not only—subtly, but still—classify and further divide women as *good Muslims and the rest* but also honor traditional/rural over modernized/urban life. Žarkov⁴¹ problematizes this “islamization of rape victims” by questioning the importance of women’s background in the context of their suffering and traumatic experiencing of rape and sexual abuse. She asks, “Why would one assume that rapes would be less traumatic for non-religious or urban women? Or for Serb or Croat or other women who also came from conservative communities in which female chastity, marriage, and motherhood are prized?”⁴² The “creation of rape victim identity”⁴³ has very quickly led to its extremely manipulated dimension, abused by the government, political elites, media and (well-intentioned) humanitarian and non-governmental organizations that seek the ‘truth’.⁴⁴ Contextualizing rape victims inside of genocidal politics could ‘prioritize’ some victims over others. One such example is the text by Azra Zalihić-Kaurin titled, *A*

35 Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Seada Vranić, *Breaking the Wall of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Beograd, Izdanja Antibarbarus, 1996.

36 Siobhan K. Fisher, “Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide,” *Duke Law Journal*, Vol. 46, No. 125, 1996, p. 124.

37 Fisher, *ibid.*

38 Dubravka Žarkov, *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2007.

39 Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women’s Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.

40 Helms, p. 66.

41 Dubravka Žarkov, *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2007.

42 Žarkov, p. 146.

43 Vesna, Nikolić-Ristanović, *Women, Violence and War: Wartime Victimization of Refugees in the Balkans*, Budapest, CEU Press, 1995, p. 156.

44 Beverly Allen *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Seada Vranić, *Breaking the Wall of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Beograd, Izdanja Antibarbarus, 1996.

*Muslim Woman.*⁴⁵ The author in a very subjective, mythological and poetical way describes ‘characteristics’ of Yugoslav Muslim women and how it was “unthinkable to see a Muslim woman in a café or at a private party.” She continues:

(...) the Muslim woman had to remain intact and go to her marriage with a pure soul. Only to her husband could she show her body – an extramarital affair was inconceivable (...). It was also a disgrace if a Muslim woman became pregnant and the father of her child would not marry her: there was no greater shame. Young Muslim women today may wear miniskirts and have boyfriends, they may study and work, but they still respect the commandment of virginity. Marriage is as self-evident as is a mother’s responsibility for the education of her children.⁴⁶

In the broader debate on rapes in Bosnia, rapes against Muslim women in genocidal terms could draw a hierarchical categorization of ‘bad’ and ‘not-so-bad’ crimes. If a Muslim woman is described in such exceptional light – as socially-desired, well-behaved, and glorified female member of society – plus contextualized with the genocidal politics, the other crimes of rapes, ie. rapes in non-genocidal frames and rapes against non-Muslims or men, might be perceived as unimportant and unworthy of mention and study. The whole idea of ‘Muslim woman victim’ enforces the representations of innocence and victimhood.⁴⁷ This idea was emphasized also through post-war response of Islamic religious bodies. Women are given the rank of *shahid*, an honor given to Muslims who *die* defending their faith, country, or family. “A woman who is raped is not guilty, but is like a *shahid*, the hero who *is killed* (emphasize mine) in Allah’s path. It means she is becoming a heroine. And the child who is born out of rape is a Muslim and will be considered as a member of the Muslim community”.⁴⁸ The narrative where women rape survivors are perceived as being ‘killed’ while in fact they were raped, or where they ‘died’ with the rape, definitely implies the cultural ideas of rapes as part of ethnic cleansing if not genocidal politics. Women, in this case, were target because of their ethnic identity. But their gender identity served well as the tool, the object, ‘the battlefield’ where those politics were employed.

Framing War Rapes: The Attempt of Theoretical Categorization of Rapes as Genocidal Tactic

Different theories and definitions of genocide⁴⁹ particularly the criteria of genocide definition established after World War II by the Genocide Convention of

45 Azra Zalihić-Kaurin, “A Muslim Woman,” Alexandra Stiglmeier, ed., *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 170-173.

46 Zalihić-Kaurin, Azra, *ibid*.

47 Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women’s Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.

48 PBS Women, War and Peace, “Rape of Women and Girls during War of Bosnia”, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=AoIctidKKSo> (Accessed 8 February 2015).

49 Helen Fein “Genocide and gender: The uses of women and group destiny,” *Journal of Genocide Research* Vol. 1, No. 1, 2007, p. 43–63; Adam Jones, “Gender and Ethnic Conflict in ex-Yugoslavia”, *Ethnic & Racial Studies*, Vol. 17, No. 1, 1994, p. 115-134.

1948, have been locally applied and used in understanding war crimes committed by Serbs against Bosnian Muslims and therefore to serve as a prove for further international interventions and jurisdictional processes.⁵⁰ In order to frame war rapes inside of genocidal definitions, the common understanding should move beyond the “one-sided *mass killing* (emphasis mine) in which a state or other authorities intend to destroy a group, as that group and membership in it are defined by the perpetrator.”⁵¹ I suggest to see the genocide rather as a “sustained action”⁵² and historically and politically contextualized event, never isolated in space or/and time. It “has a beginning, a structured course, and they come to an end under certain circumstances.”⁵³ However, if the broader ideas and concepts of genocide are sometimes confusing and have some weak points in the mass rapes context, the next chapter is an attempt to unpack the mass rapes in Bosnia in the frame of eight stages of genocide by Stanton. Such schematic theoretization of war rapes draws new dimensions and helps to see them as an important war tactic — also in genocidal politic. Instead of the fear raised by Rhonda Copelon, I believe in contextualizing rape inside of the genocidal politics, and on the contrary, to expose rape not only as a separated crime, but planned and executed on purpose, strategically, with the goal and not as a random attack. Rapes in general, strongly incorporated culturally and ideologically in the everyday sexual culture in Balkans, have not been seen for long, and violent sexuality in the historical context was rather part of a normative behavior and cultural patterns. For example, on the trial of Dragomir Kunarac, Radomir Kovač and Zoran Vuković,⁵⁴ who all pleaded not guilty, Slavenka Drakulić who witnessed the trial, commented on how the trial must have seemed surreal for the men because:

After all, even if they were a bit rough with the girls, they did not *kill* (emphasis mine) them, and they did not order them to be killed (...). (...) the crimes committed by the trio from Foča do not even look like crimes, at least not in their eyes. In their part of the world, men often treat their own wives as nothing more than cattle. The man is the boss, the woman should shut up and obey him, and it is not unusual for a man to beat up his wife in order to remind her of that. Rape? What is rape anyway? To take a woman when you want and wherever you want? It is a man's right, no question, as far as his wife is concerned.⁵⁵

50 Belma Bećirbašić, “*Trgovanje emocijom žrtve*” Available at: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/697/arhiva/trgovanje-emocijom-zrtve-> (last accessed: 25 January 2014), 2010

51 Adam Jones, “Gender and Ethnic Conflict in ex-Yugoslavia”, *Ethnic & Racial Studies*, Vol. 17, No. 1, 1994, p. 115.

52 Helen, Fein, “Genocide and gender: The uses of women and group destiny,” *Journal of Genocide Research* Vol. 1, No. 1, 2007, p. 43–63.

53 Ton Zwaan, *On Genocide. An Introduction*, <http://www.niod.nl/sites/niod.nl/files/Introduction%20on%20Genocide.pdf>, 2002, (Accessed 5 December 2015).

54 Three Bosnian Serb war criminals from the town of Foča in Republika Srpska were the first men in European legal history to be sentenced for outrages upon human dignity, including the mass rape of Bosnian Muslim women as crimes against humanity. On February 22, 2002, at the International Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) in The Hague, they were sentenced to 28, 20 and 12 years in prison (Drakulić 2005, s. 46).

55 Slavenka Drakulić, *They Would Never Hurt a Fly: War Criminals on Trial in the Hague*, London, Penguin Publishing Group, 2005, p. 53.

To expose the problem of culturally accepted presence of rape, positioning it in terms of genocidal politics also seems to be crucial. Gregory Stanton in Genocide Watch focuses not only on the later stages and physical elimination but also presents the process of elimination through non-linear and sometimes simultaneously driven practices. Some of them are in many cases invisible and not given enough importance or attention. The following chapter comprises the analysis of the existing literature and testimonial records, which are then categorized into every phase: (1) classification; (2) symbolization; (3) dehumanization, (4) organization, (5) polarization, (6) preparation (7) extermination, and (8) denial.

1. Classification

According to Stanton, dividing cultures into *us and them* by ethnicity, race, religion, or nationality is a common categorization that does not necessarily lead to genocide. The examples of the discourse on the division of people by different identities might be found in different early testimonial research studies.⁵⁶ In an interview with BBC's Newslight in March 1994, Ratko Mladić, military head of the army of the Serbian Republic of Bosnia, claimed that "Bosnian Serbs were engaged in war in Bosnia because they had to protect *[their] women and children* and concluded by arguing that the Bosnian conflict was motivated by love and honor".⁵⁷ The scholarship, which has based these theories on pre-war gender roles, refers to the cultural degradation of men and all their cultural, political, symbolical, financial, and other belongings and possessions, including women. The clear message from man to man is that "(...) the men around the women in question are not able to protect *'their'* women." In the war mythology, woman is regarded as a "national territory."⁵⁸ and men are called to fight in order to "protect his family and to secure the (peaceful) future for his children."⁵⁹ This cultural symbology and gender roles division had fueled the war ideologies and has helped to spread hatred politics among the targeted and targeting ethnic groups.

In a post-conflict context, this classification maintains and prolongs further division of the population, and furthermore, now divides people among 'victims' and 'perpetrators'. As mentioned in a previous chapter, the binaries of 'Serb aggressor' and 'Muslim victim' have, for a long time, been the only visible and ac-

56 Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Seada Vranić, *Breaking the Wall of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Beograd, Izdanja Antibarbarus, 1996.

57 Spyros Sofos, "Inter-ethnic Violence and Gendered Construction of Ethnicity in Former Yugoslavia," *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 2, No. 1, 1996, p.73-92.

58 Svetlana Slapšak, 2000, "Yugoslav War: A Case of/for Gendered History," Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women's Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000, p. 54.

59 Inge Skjelsbaek, "Victim and Survivor: Narrated Social Identities of Women Who Experienced Rape During the War in Bosnia-Herzegovina", *Feminism & Psychology*, Vol. 16, No. 4, 2006, p. 373-403.

cessible narrative. However this classification and maintenance of the collective victimhood until today contributes to the unsuccessful reconciliation processes, peacebuilding, and memorization practices. Bipolar societies, according to Stanton are at risk to end up in another ethnic conflict.

2. Symbolization

Communities are given names or other symbols according to the classifications. They are distinguished by dress, colors, or enforced labels. Stanton emphasizes that symbolization is universally human and—as classification—does not necessarily lead to the genocide. However, symbolization might be a very useful preceding practice for dehumanization. “When combined with hatred, symbols may be forced upon unwilling members of pariah groups” (Stanton 1996). The literature on rapes is rich in symbol analysis: from metaphors of penis as weapon, or victim, whose genitals are cut off in the form of Christian cross; in war, women’s and men’s bodies become “literarily the bearers of ethnic symbols and messages.”⁶⁰

Sometimes they willingly accept this; sometimes they are forcibly inscribed in their own bodies. Ethnic and gender messages are written on the bodies and once this has been done can be annihilated as ethnic, national and gendered bodies.⁶¹

Human bodies symbolize “the battlefield”⁶² and the torture is usually accompanied by rich symbolic discourse that goes far deeper into historical, political, and after all ideological construction of struggling sides.⁶³ Symbolization has to a great extent been influenced by the historical development of the ethnic and religious identities, and authorities from both sides successfully used those pasts as official ideological mechanisms. Dubravka Žarkov⁶⁴ in a rich collection of documents and discourses from government-led mass media in Serbia and Croatia, reveals several textual strategies, how sexually violated bodies (male and female) should be excluded from territories where they do not belong. Both, Serbian and Muslim community were predominantly patriarchal, where governments, military and religious communities played a strong role in perceptions, and representations of female bodies gender and its role and function in the society. With

60 Vlasta Jalušić, “Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse,” Hadžić, Miroslav, ed, *The Violent Dissolution of Yugoslavia causes, dynamics and effects*, Belgrade, Osce Mission to SaM, 2004, p. 154.

61 Jalušić, *ibid*.

62 Susan Browmiller, “Making female bodies the battlefield,” Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 180-182.

63 I listed many cases, related to religious symbology in Nena Močnik, “Religious Symbology and Mythology in Sexual Violence and Rape during the conflict 1992-1995,” Gorana Ognjenović and Jasna Joželić, eds., *Politization of religion: The Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States*, London, Palgrave MacMillian, 2015.

64 Dubravka Žarkov, *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2007.

this ideas, it was nothing special, to reduce women in war to their reproductive capacities and attack them as ‘the wombs’ of the enemy.

This attitude has certainly had an impact, conscious or unconscious, on the overall perception and treatment of women, playing a part in the establishment of rape camps and the usurpation of women’s bodies to achieve ethnic cleansing.⁶⁵

Rapes, thus, are a strong form of symbolic violence. In comparison to murders, the symbolic in rapes has a crucial role, both at the moment of the crime committed (to define the purpose and the cause) and long after, when the war is over. Rape survivors might be the eternal bearers of the war symbology.

3. Dehumanization

Dehumanization, states Stanton⁶⁶ happens when one group denies the humanity of the other group. It is not only equating them with animals, or insects, but the hate propaganda goes toward everything “what makes us better off without them.”⁶⁷ It is depersonalization with changing names to numbers and they are perceived with filth, impurity, and immorality. In the context of rape victims, dehumanization happened in detention camps and the so-called rape houses and was accompanied by the symbols of ethnic and religious identity that was mentioned earlier. Besides dehumanization in war, rape survivors now experience the second ‘dehumanization’: constant re-victimization of survivors by academia, NGO sector and advocates could be easily interpreted this way. After the war, women survivors in fact lost their individuality and became objectified through the collective identity of victims. For a long time, the use of initials was allegedly used to protect the victims, and only recently the question that initials may at most support victimization and further efface them, became part of the critical approach toward the past narratives. Victims (or survivors) are often seen as a unique group, with their individuality being completely denied. Nusreta Sivic, a victim herself, expressed her concern in the documentary *Calling the Ghosts*⁶⁸ about the reduction of the survivors’ identities after one war experience: “Generally it bothers me when someone says raped women (...) raped women – that hurts a person to be marked as a raped woman, as if you had no other characteristic, as if that were your sole identity.”⁶⁹

65 Todd Salzman, “Rape Camps as a Means of Ethnic Cleansing: Religious, Cultural, and Ethical Responses to Rape Victims in the Former Yugoslavia,” *Human Rights Quarterly* Vol. 20, No. 2, 1998, p. 349.

66 Gregory Stanton, *The 8 Stages of Genocide*, <http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>, 1996 (Accessed 6 December 2015).

67 Stanton, *ibid.*

68 Mandy Jacobson and Karmen Jelinčić, *Calling the Ghosts*, USA/Croatia, Boverly Productions, 1996.

69 Jacobson and Jelinčić, *ibid.*

"Totalizing narrative of victimization"⁷⁰ has launched what Joel Best⁷¹ calls a "victim industry"; all the different state-run institutions, medical professions, academia, the mass media, and the recovery movement have been providing "considerable institutional support"⁷² for the ideologically powerful and financially profitable phenomena of victimization. Elissa Helms writes how the dominant Western feminist response to the mass rapes of Muslim women in Bosnia was "culturalized" in Orientalist terms, and thus, they have reinforced the image of women as victims⁷³ and "Orientalist assumptions about gender oppression."⁷⁴ Testimonial narratives have usually been constructed not only from dichotomous West/East perspective but also in hierarchical lines where *the subject*, i.e., the women survivors *have learned* to accommodate the narrative of what has been expected. In this manner, a repetitive and stylized model of victim was constructed, and the vast diversity of situations and narratives remains invisible or is occluded⁷⁵ Many survivors adopting the victim identity have become crucial for recognition to apply for health and financial compensation, and the general public's awareness of the crimes committed.⁷⁶ Moral imperatives of purity,⁷⁷ innocence,⁷⁸ total destruction⁷⁹ and eternal suffering are the behavioral and interpretive instructions that dictate the identity of victims. The innocence of the victims indicates the women as "collateral damage."⁸⁰ Being seen from an essentialist gender role perspective, they assumingly do not participate in political and military areas.⁸¹ The victim's identity is built up on the *ethos of compassion*,⁸² it is only those who have gone through exceptionally difficult circumstances, but they are not responsible

70 Olivera Simić, "Challenging Bosnian Women's Identity as Rape Victims, as Unending Victims: The 'Other' Sex in Times of War," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 13, No. 4, 2012, p. 133.

71 Joel Best, "Victimization and the Victim Industry," *Society* Vol. 34, 1997, p. 9–17.

72 Best, *ibid.*, p. 14.

73 Ratna Kapur, "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics," *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 15, No. 1, 2012, 1–28; Olivera Simić, "Challenging Bosnian Women's Identity as Rape Victims, as Unending Victims: The 'Other' Sex in Times of War," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 13, No. 4, 2012, p. 129–142.

74 Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013, p. 6.

75 Elizabeth Jelin, *State Repression and the Labors of Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 86.

76 Didier Fassin, "Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France," *Cultural Anthropology* Vol. 20, No. 3, 2005, p. 381.

77 Alison M. Heru, "The Linkage Between Gender and Victimhood," *International Journal of Social Psychiatry* Vol. 47, No. 3, 2001, p. 10–20; Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.

78 Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention," Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, p. 385–403; Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.).

79 Karen Engle, "Judging Sex in War," *Michigan Law Review* Vol. 106, 2008, p. 941–962.

80 Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013, p. 33.

81 Helms, *ibid.*

82 Didier Fassin, "Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France," *Cultural Anthropology* Vol. 20, No. 3, 2005, p. 281.

for the harm they have experienced, and they deserve the sympathy of others.⁸³ All those totalizing processes in a post-war period are somehow forgotten and not taken seriously in terms of dehumanization. But what else this process should be called, if rape survivors attract only for the stories of dehumanization – again and again – that happened to them in the war.

4. Organization

Genocide is always well prepared and organized; needless to say, the testimonies from survived women⁸⁴ and international investigation reports⁸⁵ describe rape houses and rape camps⁸⁶ intended for systematic rapes to make women pregnant, and in cases of pregnancy, keeping them captured till it was too late for abortion. A considerable number of testimonies imply rapes from Serbian Military Forces against Muslim women as an intended and a planned strategy rather as a random and occasional event. This binarism usually resulted in exclusion of other involved parties and has been largely asked by Serbian feminist Vesna Nikolić Ristanović.⁸⁷

What, from the victim's standpoint is the more serious crime: when a woman was raped a hundred times or when one hundred women were raped once? When a woman was raped a hundred times, what does it tell us about the number of rapes? Is it one or a hundred rapes?

Her questions also clarify the objections from some other feminists, where war rapes, considered as a genocidal tool only, would gain different recognition in society and could very easily erase all other, 'non-genocidal' rapes from the map of crimes.

83 Amy Leisenring, "Confronting 'Victim' Discourses: The Identity Work of Battered Women," *Symbolic Interaction* Vol. 29, No. 3, 2006, p. 308.

84 Ruth Seifert, "War and Rape: A Preliminary Analysis", Alexandra Siglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 54-72; Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

85 *Amnesty International*, Bosnia and Herzegovina: Rape and sexual abuse by armed forces, London, International Secretariat, 1993; *Helsinki Watch*, War crimes in Bosnia and Herzegovina, New York, Helsinki Watch, a division of Human Rights Watch, 1993; Cherif Bassiouni, *United nations commission of experts report on grave breaches of the Geneva Conventions and other violations of International humanitarian law committed in the territory of the former Yugoslavia*, New York, United Nations, 1994; Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994; Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

86 The most notable were Karaman's house in Foča and hotel Vilina Vlas in Višegrad, but there were private houses, hotels, and gyms all around BiH, transformed into rape houses, keeping hundreds of women, torturing and raping them. There were numerous detention camps too, capturing women as well as men. Sometimes they are entitled as rape camps due to their impregnation intentions (Trnopolje, Omarska and Manjača). (*Helsinki Watch* 1993, *Amnesty International* 1993).

87 Vesna Nikolić-Ristanović, *Women, Violence and War: Wartime Victimization of Refugees in the Balkans*, Budapest, CEU Press, 1995, p. 22.

5-6. Polarization & Preparation

According to Stanton, the essential part of preparation to genocide is identification of individuals and groups targeted. While those two processes seemed to be very close—polarization can already be seen as the first step toward preparation or even essential to preparation—the example here is drawn simultaneously for both stages. Polarization usually happens first by media and state or radicals-driven hate propaganda. Polarization here can be seen beyond the isolation of the certain ethno-religious group, more toward the division of gender and the roles men and women play in genocide. Some authors⁸⁸ observed the genocide in Bosnia as gendercide, where

men are supposed to be tough, consequently, their suffering is considered less valid in the eyes of the public, whereas the raping of women inspires outrage because women are perceived as weak and vulnerable. Women are thought to require protection whereas men are not, thus, the genocide committed against Bosniak Muslims was not a “femicide” but rather a “gendercide,” as Non-Serb men and women received distinct abuses at the hands of Serbs by virtue of their gender specific social roles.⁸⁹

Sexual and economic domination, with the stronger effect in conservative and traditional society that exists in everyday life, becomes a part of war mythology and creates bipolar perspective of main protagonists: men as warriors and protectors, women as victims.⁹⁰ Commonly in war propaganda, there is an “enforcement of patriarchal themes—for instance—the obligation to protect family and community from the external threat, and the reassertion of manhood, heroism and power.”⁹¹ Man as a protector, is in charge to colonialize property and land. When woman is conquered, explains Kašić⁹² the place is symbolically canceled as well. “They [women] have literally and symbolically been places of traffic for the exchange of messages by men and enemy nations as their bodies became ‘ceremonial battlefields.’”⁹³ The most visible polarization in the war in Bosnia and Herzegovina, therefore, did not happen only between the ruling parties and minority ethnic groups but also in terms of gender. Thus, sexual assaults, rapes, and impregnations were successfully performed among the ‘unprotected’

88 For instance: Joshua Kepkay, “Gendercide in Bosnian War”. *On Politics* Vol, 5, No. 1, 2011.

89 Kepkay, *ibid.*, p.78.

90 Especially in the bibliography on war rapes in Bosnia and Hercegovina, generalization of Serbian man-soldier and Muslim women-victim become one of a dominant and well established discourses (see in: Stiglmyer, Alexandra, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994. It is very politicized and as such may negatively contribute to the distructive analyze of the whole phenomena, creating stereotypes, prejudices, and hate speech.

91 Patricia Albanese, “Nationalism, war and archaization of gender relations in the Balkans”, *Violence against Women*, Vol. 7, 2001, p. 1010.

92 Biljana Kašić, “The spatiality of identities and sexualities: is transition a challenging point at all?” Aleksandar Štulhofer Theo Sandfort, eds., *Sexuality and gender in postcommunist Eastern Europe and Russia*, New York, The Hawort Press Inc., 2005, p. 100.

93 Kašić, *ibid.*

women, separated in detention camps and rape houses. Besides, such gender polarization successfully divided families in communities not only during the war but also thereafter.

Polarization goes even further. All women, men, and children in mixed marriages were considered to be damaging and labeled as obstacles in new nation building, a potential threat for all warring sides. By 1994, leading Muslim figures in Bosnia stated how mixed marriages were “worse than rape”:⁹⁴ “Even though these rapes [of Muslim women] are difficult, unbearable, and unforgivable for us all, from the standpoint of Islam, they are easier and less painful than mixed marriages and the children and friendships that result from them.”⁹⁵

The categorization of “our” women married to the men of the “Other,” was usually abolished by rape committed by men of their own nationality, the nationality of their husband, or a nationality neither of them belonged to.⁹⁶ In that case, for woman, there is no safe (man) protector: everybody could be a protector or perpetrator, as that woman was at the same time treated as a woman of “ours,” of the “Other,” or a third player. Her ethnic identity was determined by the ethnicity of the man. The argument by Nikolić-Ristanović⁹⁷ explaining the strict separation of women by their nationalities lies in the common public agreement of Serb men as the main aggressors, which automatically makes Serbian women “wives, sisters, and daughters of the aggressors” Kesić.⁹⁸ On the other hand, it focuses on the national homogeneity of women gathered and supported in that way that seeks to “manipulate women as symbols of the nation’s struggle”: “It is interesting to see a nationalist government and media rally to support “our” women, but at the same time it manipulates women to mobilize support for the war effort.”⁹⁹

7. Extermination

Extermination, the most essential and visible phase of genocide, is perhaps the most questionable part of the “genocidal” rapes in Bosnia. Were rapes done to kill women of certain ethnic group? Was rape tactic the only way of proceeding with killings, which were the real ultimate goal? Or was it just a war tactic, aiming to spread fear and make people to flee from certain areas without necessarily exterminating them? By the evidence, mass rapes in Bosnia was “to destroy an ethnic group by killing it, to prevent its reproduction or to disorganize it,

94 Mustafa Mujki Spahić, “Gore od silovanja – zlo mješovitih brakova,” *Ljiljan*, August 10, 1994.

95 Spahić, *ibid*, p. 22.

96 Vesna Nikolić-Ristanović, *Women, Violence and War: Wartime Victimization of Refugees in the Balkans*, Budapest, CEU Press, 1995, p. 158-159.

97 Nikolić-Ristanović, *ibid*, p. 153.

98 Obrad Kesić, “Women and gender imagery in Bosnia: amazons, sluts, victims, witches, and wombs”, Sabrina P. Ramet, ed., *Gender politics in Western Balkans*, Pennsylvania, The Pennsylvania Press, 1999, p. 195.

99 Kesić, *ibid*.

removing it from its home soil.”¹⁰⁰ Furthermore, Ruth Seifert suggests that by Rama plan, army should strike “where the religious and social structure is most fragile,”¹⁰¹ meaning women, children, and elderly. In some literature we can find “rape camp” equaling “death camp”¹⁰² where victims were forced to execute on one another “perverse ritual aiming to destroy their dignity and feeling of moral worth.”¹⁰³ Rape camps in many cases were in fact regular death camps, where rape occurred as a pre-stage to victim being killed.

However, Sherrie L. Russel-Brown¹⁰⁴ in her study on genocidal rape in Rwanda compares rapes in Bosnia in non-genocidal terms. According to her, rapes in Bosnia were primarily employed to impregnate the women and thus enlarge the (Serbian) ethnic group through newborns identified by the rapist’s/enemy’s ethnic affiliation. If not impregnated, Bosniak/Muslim women would be ostracized and expelled from their community, what would lead to the erase of women as procreators of this ethnic group. She concludes,

Thus, rape as an act of genocide as “practiced” in Bosnia resulted, inter alia, in the prevention of births within the particular ethnic group of the victim, because the victim would either bear a child that would be recognized as having the ethnic identity of the rapist and/or as a result of the birth or the rape, the victim would no longer be a desirable candidate for having children of her own.¹⁰⁵

Regardless of the arguments that were raised in previous literature questioning this Bosnian paradigm of genocidal rape, we should probably debate the value of trauma and the level of symbolical death, resulting in such ‘attempted’ extermination. Even if the ideas of genocidal rapes are conflicting at many levels, most of the quoted authors here agree on the premise of long-term impact of rapes, continuation of trauma in post-war period, or women survivors being “unsuitable for marriage or motherhood.”¹⁰⁶ Should we in Bosnian case consider “extermination” as defined by Stanton but beyond the corps and a physical manifestation? Besides, we should not forget the mainstream narrative on the rape survivors in Bosnia today, that regularly implies the ideas of “soul killing” or “soul shattering”¹⁰⁷ and loss of dignity, most represented by silence or/and shame.

100 Bülent Diken, and Carsten Bagge Laustsen, , *Becoming Abject: Rape as a Weapon of War*, *Body & Society* Vol. 11, No. 1, p. 115.

101 Ruth Seifert, “War and Rape: A Preliminary Analysis”, Alexandra Siglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 62.

102 Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Sherrie Russell-Brown, “Rape as an Act of Genocide,” *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350-374.

103 Diken, Bülent and Laustsen, Carsten Bagge, *Becoming Abject: Rape as a Weapon of War*, *Body & Society* Vol. 11, No. 1, p. 122.

104 Sherrie Russel-Brown, “Rape as an Act of Genocide,” *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350-374.

105 Russell-Brown, *ibid*, p. 350.

106 Siobhan K. Fisher, “Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide,” *Duke Law Journal*, Vol. 46, No. 125, 1996, p. 123-124.

107 James Braddock, *The Soul Shattering*, Oklahoma, Tate Publishing, 2012.

8. Denial

Silence that accompanies denial is the inevitable consequence of the shame surrounding sexual violence. One or another appears in testimonies, and both are very often presented as the only two options that women survivors have: either they keep silent and therefore protect their dignity and respect in their community, or they speak up and eventually decrease their individual trauma but risk social rejection and being shunned from their families and friends. Silence becomes one of the identifiers among women survivors, and due to social pressure, “the most dignified position.”¹⁰⁸ The crime of rape, furthermore, enables disguise and denial because in many cases it is ‘invisible’, inscribed from within. Due to the cultural surroundings, biggest denial that has been happening since war is the internal one. State-supported silencing is easier because the shame and victim-blaming principle rule the region and the hesitation in speaking out by survivors. Denial, usually manifested in silencing is not the process connected to verbalization, but it includes the disconnection to the whole body, sometimes even ego, the existence of the whole personality. This is the first step toward elimination of the identity, and depersonalization of the victim. Silencing in the context of sexual assault is not only ‘not speaking out’. The very action of rape connotes ‘shutting the body’: in a forced sexual act, the victim has no right or choice to show disagreement in any way. Her/his body is rendered helpless and powerless. Unlike murder, rape can be easily denied because it is difficult to prove, “there is no corpse left as evidence.”¹⁰⁹ Armies and political leaders would deny that they have ever encouraged rape as a systematic tactic, and the self-denial and shame of survivors is of a big support to make rape an invisible crime. This intangibility of the crime makes it ‘hidden’ as Beverly Allen¹¹⁰ would call it in her book. Therefore, rape is one of the most powerful strategies to commit genocide without ‘real’ killing. Scattered fear of rapes makes people flee ‘voluntarily’ and therefore robs them not only of their physical territory but also of their symbolic, cultural, spiritual affiliation to the place they call ‘home’ or ‘homeland;’ massive gang rapes destroy sexual culture and morality, and the potential destruction of women’s reproductive systems functions as sterilization. Finally, demoralization of forced impregnation—although the highly pretentious idea of ‘ethnicizing’ the child through woman’s body—together with the children of rapes last into the next generations.¹¹¹ Soon after the release of international media, women

108 Arne Johan Vetlesen, *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evildoing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 215

109 Lisa Sharlach, *Rape as Genocide: Bangladesh, The Former Yugoslavia, and Rwanda*, New York, Routledge, 2010, p. 90.

110 Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

111 Beverly Allen, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996; Spyros Sofos, “Inter-ethnic Violence and Gendered Construction of Ethnicity in Former Yugoslavia,” *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 2, No. 1, 1996, 73–92; Inge Skjelsbaek, “Victim and Survivor: Narrated Social Identities of Women Who

mobilized to respond on local, regional, and international level, offering not only therapeutic support but also advocacy and voicing the issue. The massive collection of reports, testimonies, popular cultural works, and investigation makes systematic rapes and sexual violence today almost impossible to deny, but the continuous practice wherein numbers of rape survivors are still denied justice and rights to financial compensation and the small amount of trials and prosecution against the perpetrators is part of the very successful genocidal politic once the executions and crimes were already performed. Denial, both on individual and collective level, is therefore the very last stage of the genocide that was successfully implemented also through rapes.

Final Discussion and Concluding Remarks

To sum up, the intention of this text was not to prove whether genocide happened through rapes or/and sexual violence but rather to rethink its complexity, particularly *before* and *after* the very elimination. In contemporary Bosnia and Herzegovina, the debate on genocide against Muslim community through rapes of women during the war in 90s has not exceeded the theoretical discourse on trying to understand the politics of genocide, gender, and ethnicity intertwined. The culture of shame successfully covers the exact numbers of women that were symbolically or for real 'killed' by rapes and still today, there is no clear quantitative or qualitative study by the community of survivors themselves, showing how massive rapes destroyed (or not) their reproductive systems and how this 'unintended' sterilization potentially impacts the dynamic of reproduction in Muslim community after the war. Furthermore, the impregnation, mentioned as the most 'practiced' genocidal techniques in Bosnia-Herzegovina, lacks of additional evidence and up to date research on children of rapes and their socialization.

As it was emphasized in the introduction, war rape as a part of genocidal politic has been perceived from a very limited point of view, and most of the disputes were focusing on the issues of the (ab) uses of gender and/or ethnicity and its hierarchical relationships in such context. The decision to use Stanton's categorization after the literature overview and the presentation of the most visible paradigms might seem confusing or even irrelevant. However, the idea to use this system was particularly useful in 'testing' the fear expressed by some feminists, ie. categorizing rapes inside genocide would risk losing the gender dimension or would rather focus on non-gender dimensions of rapes. Partly true, as we could see through some examples, positioning rapes against Muslim women in the context of genocide can expose some victims of rapes over others and thus make the

Experienced Rape During the War in Bosnia-Herzegovina," *Feminism & Psychology* Vol. 16, No. 4, 2006, p. 373-403; Svetlana Slapšak, "Yugoslav War: A Case of/for Gendered History," Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women's Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000, p. 17-68.

rapes committed during other genocidal attempts more visible and recognized by international and local community. At the same time, such categorization can result in denial, or assumed unimportance of rapes that happened to non-Muslim individuals.

Stanton's categorization shows how gender played a role in each and every stage of genocide. Such mapping of the single crimes illustrates the role of women in the process in a very clear and structured way. Not only is this helpful when we try to understand the genocide crimes committed all over Bosnia: as an educational tool it offers the concrete examples of early warning signs before the elimination of people happens. With all gender-based symbolism and polarization it should not be of any surprise, that gender becomes the 'battlefield' during the war or even genocide. Thus, looking back to the Stanton's categorization, and the cases that in this text accompany the theory, it is obvious that women and the cultural, symbolical and political status of women *was* important throughout the process. It is especially important to acknowledge that women unlike men were not necessarily killed during the rapes. But the evidence in testimonies show the legacy of rape which feels and is expressed as *murder* because their dignity, social role and sexual identity are destroyed. Beside the denial, mainstream media uses the symbolism of 'soul death', an object that is obviously dead, but still appears. The imaginary of women survivors communicates vulnerability, untouchability, and purity. They are broken, shattered, and the women are sexually dead. As such these images reinforce several prejudices and maintain the frozen status of the women as victims. Survivors are 'ghosts':¹¹², here and present, but speechless, with no sound, with no real existence. The 'problematic' point of women raped in this context, thus, is that they survived, they are alive. It is why we can read rapes through the idea of hidden genocide. Bodies, obviously, are still here, but the question that arises is - if someone's dignity and identity are completely destroyed and the past atrocities disable the person to live the life as before the crime - is it not enough to be put aside to physical elimination? Homicide on such symbolical level may ultimately result in slow elimination of the social group and the fear of its cultural reproduction could be debated. Imagining the future development of the community that was threatened by genocidal policy, where men were massively killed, where concentration camps were established, where elimination policies were published and even spread by media, and where women were psychologically and symbolically disempowered, are all just some of the questions that still need to be addressed in this terms.

At last but not least, one of the most important stages to be mentioned, the denial, has almost never been discussed in the previous theories, as a practice of genocide. With the ceremonial events at the 20th anniversary of Srebrenica mas-

112 We refer to the titles of two documentaries on the rape crimes in Bosnia and Herzegovina: *Calling the Ghost* (1996) and *Ghosts of the Past* (2014).

sacre, rapes were barely mentioned. Here and there the topic came into the mainstream discourse, but mostly it stays in a domain of very limited circles – usually circles of women activists, survivors, and feminists. Such ignorance of rapes in the processes of genocidal elimination preserves the culture of silence and denial. Being focused on numbers of corpses and not expending the understanding of genocide beyond this, ignores the almost all survivors of rapes. Again, in Srebrenica, focus is on exterminated men and boys, but women, who survived sexual abuses and tortures, are invisible. Now slowly, genocide in Bosnia-Herzegovina, is gaining on its recognition beyond the geographical limits, but will it expand also on both genders, suffering from this policy? And more importantly – will its recognition expand also on the bodies that survived, but were symbolically killed on other levels?

Bibliography

- ALBANESE, Patricia, "Nationalism, war and archaization of gender relations in the Balkans", *Violence against Women*, Vol. 7, 2001, p. 999-1023.
- ALLEN, Beverly, *Rape warfare: the hidden genocide in Bosnia- Herzegovina and Croatia*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.
- Amnesty International*, Bosnia and Herzegovina: Rape and sexual abuse by armed forces, London: International Secretariat, 1993.
- BASSIOUNI, Cherif, "United nations commission of experts report on grave breaches of the Geneva Conventions and other violations of International humanitarian law committed in the territory of the former Yugoslavia" New York, United Nations, 1994.
- BAUMAN, Zygmund, "Mortality, Immortality and Other Life Strategies", Redwood City, Stanford University Press, 1992.
- BEĆIRBAŠIĆ, Belma, "Trgovanje emocijom žrtve" Available at: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/697/arhiva/trgovanje-emocijom-zrtve-> (last accessed: 25 January 2014), 2010
- BEST, Joel, "Victimization and the Victim Industry", *Society* Vol. 34, 1997, p. 9-17
- BRADDOCK, James, *The Soul Shattering*, Oklahoma, Tate Publishing, 2012.
- BROWNMILLER, Susan, "Making female bodies the battlefield," Alexandra Siglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p.180-182.
- CARD Claudia, "Genocide and Social Death," *Hypatia* Vol. 18, No.1, 2003, p. 63-79.
- COHEN, Dara Kay, *Causes of Sexual Violence During Civil War: Cross-National Evidence (1980-2009)*. Available at: http://www.humansecuritygateway.com/documents/HSPA_UM_CausesofSexualViolenceDuringCivWar.pdf (accessed November 27, 2015) 2011.
- COPELON, Rhonda, Gendered War Crimes: Reconceptualizing Rape in Time of War, Julia Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, New York, Routledge, 1995, p. 197-214.
- DIKEN, Bülent and Laustsen, Carsten Bagge, Becoming Abject: Rape as a Weapon of War, *Body & Society* Vol. 11, No. 1, 2005, p. 111-128.
- DRAKULIĆ, Slavenka, *They Would Never Hurt a Fly: War Criminals on Trial in the Hague*, London, Penguin Publishing Group, 2005.
- ENGLE, Karen, "Judging Sex in War," *Michigan Law Review* Vol. 106, 2008, p. 941-962.
- FASSIN, Didier, "Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France," *Cultural Anthropology* Vol. 20, No. 3, 2005, p. 362-387.
- FEIN, Helen, "Genocide and gender: The uses of women and group destiny," *Journal of Genocide Research* Vol. 1, No. 1, 2007, p. 43-63.

- FISHER, Siobhan K, "Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide," *Duke Law Journal* Vol. 46, No. 125, 1996.
- HELMS, Elissa, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2013.
- HELSINKI WATCH, *War crimes in Bosnia and Herzegovina*, New York, Helsinki Watch, a division of Human Rights Watch, 1993.
- HERU, Alison M, "The Linkage Between Gender and Victimhood," *International Journal of Social Psychiatry* Vol.47, No. 3, 2001, p. 10–20.
- JACOBSON, Mandy and Karmen JELINČIĆ, *Calling the Ghosts*, USA/Croatia, Boverly Productions, 1996.
- JALUŠIĆ, Vlasta, "Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse," Hadžić, Miroslav, ed, *The Violent Dissolution of Yugoslavia causes, dynamics and effects*, Belgrade, Osce Mission to SaM, 2004, p. 145-165.
- JELIN, Elizabeth, *State Repression and the Labors of Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- JONES, Adam, "Gender and Ethnic Conflict in ex-Yugoslavia", *Ethnic & Racial Studies*, Vol. 17, No. 1, 1994, p. 115-134.
- KAPUR, Ratna, "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in Internation/Post-Colonial Feminist Legal Politics". *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 15, No. 1, 2012, 1-28.
- KAŠIĆ, Biljana, "The spatiality of identities and sexualities: is transition a challenging point at all?" Aleksandar Štulhofer Theo Sandfort, eds., *Sexuality and gender in post-communist Eastern Europe and Russia*, New York, The Hawort Press Inc., 2005, p. 95-108.
- KEPKAY, Joshua, "Gendercide in Bosnian War". *On Politics* Vol, 5, No. 1, 2011.
- KESIĆ, Obrad, "Women and gender imagery in Bosnia: amazons, sluts, victims, witches, and wombs", Sabrina P. Ramet, ed., *Gender politics in Western Balkans*, Pennsylvania, The Pennsylvania Press, 1999, p. 195.
- LEISENRING, Amy, "Confronting 'Victim' Discourses: The Identity Work of Battered Women," *Symbolic Interaction* Vol. 29, No. 3, 2006, p. 307-330.
- MACKINNON, Catharine, "Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide," Alexandra Stiglmayer, ed., *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 73–81.
- MARCUS, Sharon, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention," Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, p. 385-403.
- MOČNIK, Nena, "Religious Symbology and Mythology in Sexual Violence and Rape during the conflict 1992-1995," Gorana Ognjenović and Jasna Joželić, eds., *Politization of religion: The Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States*, London, Palgrave MacMillian, 2015.

- NIKOLIĆ-RISTANOVIĆ, Vesna, *Women, Violence and War: Wartime Victimization of Refugees in the Balkans*, Budapest, CEU Press, 1995.
- PBS Women, War and Peace, "Rape of Women and Girls during War of Bosnia", 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=AoIctidKKSo> (Accessed 8 February 2015).
- RUSSELL-BROWN, Sherrie, "Rape as an Act of Genocide," *Berkeley Journal of International Law*, Vol. 21, No. 2, 2003, p. 350-374.
- SALZMAN, Todd, "Rape Camps as a Means of Ethnic Cleansing: Religious, Cultural, and Ethical Responses to Rape Victims in the Former Yugoslavia," *Human Rights Quarterly* Vol. 20, No. 2, 1998, p. 348-378.
- SHARLACH, Lisa, *Rape as Genocide: Bangladesh, The Former Yugoslavia, and Rwanda*, New York, Routledge, 2010.
- SEIFERT, Ruth. "War and Rape: A Preliminary Analysis", Alexandra Siglmayer, ed., *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 54-72.
- SELLERS, Patricia V., "Gender, the Genocide Convention and the Tribunal on the former Yugoslavia," *ISG Newsletter* [Institute for the Study of Genocide], Vol. 15, Fall, 1995, p. 1-3.
- SIMIĆ, Olivera, "Challenging Bosnian Women's Identity as Rape Victims, as Unending Victims: The 'Other' Sex in Times of War," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 13, No. 4, 2012, p. 129-142.
- SKJELSBÆK, Inge, "Victim and Survivor: Narrated Social Identities of Women Who Experienced Rape During the War in Bosnia-Herzegovina," *Feminism & Psychology* Vol. 16, No. 4, 2006, p. 373-403.
- SLAPŠAK, Svetlana, 2000, "Yugoslav War: A Case of/for Gendered History," Svetlana Slapšak, ed., *War Discourse, Women's Discourse: Essays and Case-Studies from Yugoslavia and Russia*, Ljubljana, Topos, 2000, p.17-68.
- SMITH, Roger W., "Women and genocide: notes on an unwritten history", *Holocaust and Genocide Studies*, 1995, p. 322-328.
- SOCOLOVSKY, Jerome, "Bosnian Rape Camp Survivors Testify in The Hague," 2000, <http://womensenews.org/story/rape/000719/bosnian-rape-camp-survivors-testify-thehague#>. UKObsW-YgyE (Accessed 12 November 2015).
- SOFOS, Spyros, "Inter-ethnic Violence and Gendered Construction of Ethnicity in Former Yugoslavia," *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 2, No. 1, 1996, 73-92.
- SPAHIĆ, Mustafa Mujki, "Gore od silovanja – zlo mješovitih brakova," *Ljiljan*, August 10, 1994.
- STANTON, Gregory, *The 8 Stages of Genocide*, <http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>, 1996 (Accessed 6 December 2015).
- STIGLMAYER, Alexandra, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994.

- QUINDLEN, Anna, "Gynocide," *The New York Times*, March 10, 1993.
- VETLESEN, Arne Johan, *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evildoing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- VRANIĆ, Seada, *Breaking the Wall of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Beograd, Izdanja Antibarbarus, 1996.
- ZALIHIĆ-KAURIN, Azra, "A Muslim Woman, In *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*", Alexandra Stiglmayer, ed., Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1994, p. 170-173.
- ZWANN, Ton, *On Genocide. An Introduction*, <http://www.niod.nl/sites/niod.nl/files/Introduction%20on%20Genocide.pdf>, 2002, (Accessed 5 December 2015).
- ŽARKOV, Dubravka, *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2007.



National Identity across the Aegean the Role of education

Thalia DRAGONAS

Prof. Dr., Social Psychology, University of Athens

Summary

Both Greece and Turkey have posited each other in their nationalist imaginaries as the par excellence ‘Other’ and at the antipodes of each other’s survival. The glories of the one are the traumas of the other. Informed by sociopsychological theory, this Chapter explores the mechanisms by which national ‘self’ and national ‘other’ is constructed. The nation’s schools are the ones that promulgate dominant discourses of national identity and history. Thus, respective representations of the Ottoman Empire or Turkey and those of Greece are identified in historiography, school textbooks, survey material and public discourse. The analysis of these representations shows that both educational systems obstruct critical understanding of the past and are unable to deconstruct mythicized historical events and periods, national ‘self’ and national ‘other’. Both systems promote a defensive identity and cannot bridge cultural splits.

Ege Genelinde Ulusal Kimlik Eğitiminin Rolü

Özet

Yunanistan ve Türkiye milliyetçi tahayyüllerinde birbirlerini mükemmel ‘Diğer’ ve birbirlerinin sağkalımın antipodu olarak konumlandırmışlar. Birinin ihtişamı diğerinin travması konumundadır. Sosyopsikolojik kuram ile oluşturulan bu Bölümde ulusal ‘benliğin’ ve ulusal ‘diğerin’ yapılandırmasına kullanılan mekanizmaları incelenmektedir. Ulusal kimlik ve tarih ile ilgili hakim söylemleri ulus’un okulları tarafından yayımlanmaktadır. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu veya Türkiye ve Yunanistan ile ilgili tasvirleri tarih yazarlığı, okul kitapları, etüt materyalleri ve kamusal söylem ile belirlenmektedir. Bu tasvirlerin analizine göre eğitim sistemleri geçmişin eleştirel anlayışını ve efsaneleştirilmiş tarihi olayların ve dönemlerin, ulusal ‘benliğin’ ve ulusal ‘diğerin’ dekonstrüksiyonunu engellediğini göstermiştir. Sistemlerin her ikisi defansif kimliği teşvik ederek kültürel kopmaları birleştiremiyor.

Introduction

The Byzantine and Ottoman Empires, which over the course of more than fourteen hundred years covered the geography of the Balkans, resulted in Greece and Turkey, sharing a lot of their past and present history, but also having served as the *par excellence* 'Other' of each other. Nation building processes for both Greece and Turkey, as successor states of the Ottoman Empire, have provided the historical material determining the distinguishing characteristics of Greek and Turkish national identity.

When neighboring national groups are in conflict, most of the "real" issues, such as political, legal, economic, military concerns, have identity antecedents and corollaries. Constructions of national self and national other are formed early in life ¹ and the educational system is largely responsible. Narrations of the nation by the school have served in producing and reproducing the image of the national foe in both sides of the Aegean. History teaching, in particular, has been one of the most important vehicles for the trans-generational transmission of the unresolved enmity and antagonism.

Various psychological theories have explored the mechanisms by which one's ethnic identity is constructed. Michael Billig (1995) was the first social psychologist to develop a comprehensive analysis of the political and ideological meaning of national categorizations. In his famous work *Banal Nationalism* he maintains that nationalism is omnipresent—even if unexpressed—and it is important to explicate how the 'national' comes to be inhabited and naturalized within culture. He argues that representations of national 'self' and 'other' are discursively reproduced and naturalized within everyday social life by means of seen, but rarely noticed, daily reminders of national identity. Such reminders are for example the use of pronouns (us, them), national songs, sports events, flags in everyday contexts ². The psychodynamic school of thought has also focused on the means by which national identity is acquired and the mechanisms that contribute to this process. Representations of national identity are understood as placed within large-group processes. Theorists in this tradition have explored psychodynamics of group conflict; ethnic, nationalistic, racist hatreds; and historical trauma and how it is transmitted across generations³.

1 Martyn Barrett, "The Development of national identity in childhood and adolescence", inaugural lecture presented at the University of Surrey, 22 March 2000, http://epubs.surrey.ac.uk/1642/1/00_Inaugural_lecture.pdf (Accessed 13 August 2015).

Serene S. Koh, "National identity and young children: A comparative study of 4th and 5th graders in Singapore and the United States", unpublished doctoral dissertation, University of Michigan, 2010, <http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/78918> (Accessed 15 August 2015).

2 Michael Billig, *Banal Nationalism*, London, Sage, 1995.

3 Vamik Volkan, "Psychoanalysis and Diplomacy, Part I: Individual and large group identity", *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, Vol.1, No 1, 1999, p. 29-55.
Vamik Volkan, "Large-group identity: Border psychology and related processes", *Mind and Human Interaction*, Vol. 13, No 1, 2003, p. 49-76.

Discussion of national 'self' and otherness in the present Chapter will be drawing from both these theoretical traditions. For both orientations a precondition for understanding representations of the national 'other' is to delve into the national 'self'. National identity is a narrative we construct to make sense of who we are as a community, a narrative heavily drawing, additionally to material properties, from imagined ones --if we are to use Benedict Anderson's famous phrase⁴. Moreover it is a narrative that is constructed in contradistinction to the other. The *par excellence* 'other' in the Greek national history and the Greek national imaginary is the Turk. As aptly say Volkan and Itzkowitz (1994) large-group conflict is a function of the psychology of neighbors⁵. There is no doubt of the prominent place the aphorism 'Greeks and Turks have been, and always will be, enemies', occupies in Greek discourse.

Greek constructions of the Ottoman Empire and Turkey

In the last decades, in Greece there has been a growing research production investigating national identity and "otherness". Most of the related work has been on the education system, a foremost vehicle for promoting and sustaining national identity⁶ The nation's schools are places where dominant discourses of national identity and history are promulgated. It is through the schools and the education system that the state shapes those forms of perception, categorization, interpretation and memory determining the *habitus* (to use Bourdieu's term), which in turn becomes the constitutive basis for a kind of national commonsense⁷. The greatest bulk of investigations have focused on historiography, textbooks used in the Greek school and teachers' representations⁸. In all of these analyses the Ottoman Empire and Turkey occupy the privileged position of 'otherness'. The international *Youth and History* study of historical consciousness among 15-year

4 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1983.

5 Vamik Volkan and Normann Itzkowitz, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*, Cambridge, The Eothen Press, 1994.

6 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

7 Rudolf de Cilia, Martin Reisigl, and Ruth Wodak, "The discursive construction of national identities", *Discourse Society*, Vol. 10, No 2, 1999, p. 149-173.

8 Nikos Ch. Ahlis, *Οι Γειτονικοί μας Λαοί. Βούλγαροι και Τούρκοι στα Σχολικά Βιβλία Ιστορίας Γυμνασίου και Λυκείου*, [Our Neighboring People, Bulgarians and Turks in Gymnasium and Lyceum History Books], Thessaloniki, Kyriakidis, 1983.

Christina Koulouri, *Ιστορία και Γεωγραφία στα Ελληνικά Σχολεία (1834-1914): Γνωστικό αντικείμενο και ιδεολογικές προεκτάσεις*, [History and geography in the Greek schools (1834-1914): Knowledge subject and ideological implications], Athens, Istorkio Arheio Ellinikis Neolaias, 1998.

Hercules Millas, "History Textbooks in Greece and Turkey", *History Workshop*, No 31, 1991, p. 22-33.

Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas, (eds.) *"Τι ειν' η πατρίδα μας": Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*, ['What is our country': Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria, 1997.

Efthalia Konstandinidou, *Η κατασκευή της εθνικής ταυτότητας στα ελληνικά σχολικά βιβλία ιστορίας: μια κριτική κοινωνιοψυχολογική προσέγγιση*, [The construction of national identity in the Greek history textbooks: A critical sociopsychological approach], unpublished doctoral dissertation, Aristotle University of Thessaloniki, Greece, 2000.

olds also produced rich material in comparing Greek and Turkish students' understandings of their respective nations and how they fit into it⁹. Representations of national 'self' and national 'other' (the latter being the Turk) have also been explored through the analysis of literary texts –novels in the main¹⁰. Another source for similar representations has been the analysis of the coverage in the Greek press of the disastrous 1999 earthquakes in Turkey¹¹. Greek reactions to Turkish loanwords in the Greek language (language being the paramount symbol of belonging to an ethnic group) have also been a research area furnishing representations of Turkishness¹². Finally, responses to opinion polls (older and more recent ones conducted by private companies and the National Center of Social Research) have provided information on 'self' and 'other' perceptions of Greeks and Turks¹³.

The sources cited refer to Greek representations of the Ottoman Empire or Turkey. In the work by Millas¹⁴, however, the interest is on Turkish sources as well and the focus is on mutual constructions of national identity, while the *Youth and History* study¹⁵ is an international survey employing comparative analysis of students' responses. In this section the way Greeks represent the Ottomans and Turks will be discussed while later on in this Chapter Turkish representations of the Greeks will be taken up.

Historiography

In the nineteenth century Greece, the national narrative constructed by historians was to legitimize the newly established state. It traced the origins of the Greek nation to Ancient Greece and forged an unbroken continuity through Antiquity, Byzantium and the Ottoman period to contemporary Greece. This narrative celebrated the superiority of Greece's three thousand-year-old civilization and the belief that it has remained unchanged throughout the centuries. Hellenism was

9 Thalia Dragonas, Busra Ersanli and Anna Frangoudaki, "Greek and Turkish students' views on history, the nation and democracy", Faruk Birtek and Thalia Dragonas (eds.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, London, Routledge, 2005, p. 161-189.

10 Hercules Millas, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: Σχολικά Βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, [Images of Greeks and Turks: Textbooks, historiography, literature and national stereotypes], Athens, Alexandria, 2001.

11 Nikos Bozatzis, "Seismic affection: The cultural politics of identity construction in Greek press coverage of earthquakes in Turkey", Aydan Gulerce, Arnd Hofmeister, Irmgard Staeuble, Guy Saunders and John Kaye (eds.) *Contemporary Theorizing in Psychology: Global Perspectives*, Istanbul, Captus University Publications 2005, p. 355-364.

12 Peter Mackridge, "Greek attitudes to Turkish features in their language", Vally Lytra (ed.), *When Greeks and Turks Meet: Interdisciplinary perspectives on the relationship since 1923*, Surrey, Ashgate, 2014, p. 163-184.

13 Hercules Millas, *The Imagined 'Other' as National Identity: Greeks and Turks*, Civil Society Development Programme (CSDP), 2004.

14 Hercules Millas, 2001, op. cit.

15 Magne Angvik and Bodo von Borries, *Youth and History: A comparative European Survey on Historical Consciousness and Political Attitudes among Adolescents*, Hamburg, Korber-Stiftung, 1997.

not shaped through a dialectical relationship with the historical time but was represented as an unalterable and unified a-temporal and a-spatial entity, ceaselessly resisting the nation's various enemies outside of and beyond historical change.

The national use of this construction, in opposition to historical reality, gave rise to the Greek nation not as a political phenomenon but as a sacred creation. This narrative established at the dawn of the national resurrection was crafted step-by-step and prevailed all through the official historiography of the twentieth century¹⁶. This mythical linear historical account soon became the official history syllabus in school¹⁷. In this context, the dominant image of the Turks is that of the national foe. They are the conquerors of the Byzantine Empire who enslaved the Greek nation (perceived as an eternal entity) for 400 years. Negative feelings for 'the Turks' are associated with their 'barbaric nature', subordination to the 'Ottoman yoke', and rejection of Ottoman oriental despotism. Anagnostopoulou shows how historical terms such as 'Ottoman tyranny', 'tyrant', 'despot', 'freedom' have been abused by the national historiography, completely deprived of their historicity and having ended up bearing no relation to history. Such use does not respond to the needs of a particular period, but to the ideological needs of the eternal nation¹⁸.

The national self and national other in Greek textbooks

The legacy of the nineteenth century is also reproduced in the current school textbooks¹⁹. The Greek national narrative was developed and implemented in state-monopolized textbooks in the decades preceding the First World War, as early as 1913²⁰. This same narrative seems to hold, more or less, strong in the educational system today. Despite the improvements in the image of the national 'other' and the moderation or elimination of openly negative derogatory depictions have been assuaged or eliminated altogether, the main arguments used for the construction of Greek national identity remain the same and ethnocentrism permeates not only the texts themselves, but also the supplementary book's material, such as illustrations, exercises, and selection of sources²¹. History, language

16 Efi Avdela, "The teaching of history in Greece", *Journal of Modern Greek Studies*, Thalia Dragonas and Anna Frangoudaki (eds.), Special Issue: *Youth and History*, Vol. 18, No 2, 2000, p. 239-253.

17 Christina Koulouri, *Ιστορία και Γεωγραφία στα Ελληνικά Σχολεία (1834-1914): Γνωστικό αντικείμενο και ιδεολογικές προεκτάσεις*, [History and geography in the Greek schools (1834-1914): Knowledge subject and ideological implications], Athens, Istoriko Arheio Ellinikis Neolaias, 1998.

18 Sia Anagnostopoulou, 'Tyranny' and 'despotism' as national and historical terms in Greek historiography, Christina Koulouri (ed.), *Clio in the Balkans: The politics of history education*, Thessaloniki: CDRSE 2002, p. 81-90.

19 The textbooks analyzed in the various studies presented range over a period of 35 years. There undoubtedly have been improvements but these are only surface structure. Their ethnocentric character is unabated. Thus textbooks are considered as texts of an unchanging, dominant discourse molding national identity across time.

20 Christina Koulouri, 1998, op. cit.

21 Efi Avdela, 2000, op. cit.

and geography textbooks, notwithstanding differences among their authors and subjects, convey a coherent and constantly reiterated image of the national 'self' which also becomes the standards by which the 'others' are defined²². The theme holding this national narrative together emphasizes the superior, continuous and unchanging nature of Hellenism.

The Ottoman period is a humiliating phase of the Greek history; it disturbs the uninterrupted continuity, and only by silencing it, the mythical construction can be maintained. An added advantage of excluding the Ottoman period is that in this way greater significance is attributed to the Byzantine period²³. Mention of the Ottoman Empire is related to highlighting national history and its course. Thus references to the Ottoman period relate to the experience of the Ottoman occupation of Greece, to the importance accorded to the 1821 Greek War of Independence and the creation of the Greek state. Otherwise, there is no systematic information about the history of the Ottoman Empire and its evolution. The only characteristic of the Ottomans referred to in a positive way is their military prowess, coupled with absolute silencing of their civilization and culture. The subject, the more often cited for the entire period of the Ottoman period is that of 'the Turks', while historically this term was not used to define the Ottomans up until the end of the nineteenth century. Similar are the uses of *Tourkokratia* (Turkish rule) and the 'Turkish yoke' rather than Ottoman rule. The Turkish Republic and its history is even less present; the only information provided concerns the conflicts between the two states, i.e. basically the 1922 war (seen from a one-sided point of view), and the occupation of part of Cyprus by the Turkish army in 1974²⁴.

In the detailed war narratives, national identity and the national 'other' are being constructed in moral terms. The actions of the Greeks and the Turks are presented as a struggle of the good against the evil²⁵. This moralistic goal of history is present directly or indirectly throughout almost every history textbook. Moreover, a double standard is employed. Greek national characteristics are positive; those of the others are negative. For example, the expansive national policy of the nineteenth and the twentieth centuries is described as a national right for the Greek state and as an aggressive expansionism on the part of the other Balkan states. The claiming of territories is presented as a right for the Greek state and as aggression for all the others. Victory in the battlefield is said to be the conse-

22 Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas, 1997, op.cit.

23 Yasemin Nuhoglu Soysal and Vasilina Lilian Antoniou, "A common regional past? Portrayals of the Byzantine and ottoman heritages from within and without", Christina Koulouri (ed.) *Clio in the Balkans: The politics of history education*, Thessaloniki, CDRSE, p. 53-72.

24 Anna Frangoudaki, "Απόγονοι" Ελλήνων "από τη μυκηναϊκή εποχή": ανάλυση των εγχειριδίων ιστορίας, ['Greek descendants from the Mycenaean age': analysis of history textbooks], Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas (eds.), *"Τι είν' η πατρίδα μας": Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*, ['What is our country': Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria 1997, p. 344-400.

25 Efthalia Konstandinidou, 2000, op. cit.

quence of Greek heroism and the result of massacre by any other nationality²⁶. Turks are depicted as hostile and inferior, while Greeks are full of 'virtue and talent' and 'superior both spiritually and militarily'²⁷. Drawing from the discursive tradition, the textbooks' narrative functions as a rhetorical tool by which the truthfulness of the description of historical events is accomplished.

Christian Orthodoxy is an integral part of Hellenism, and together they constitute the 'Hellenic Christian' civilization. Content analysis of Greek school textbooks has revealed the way Orthodoxy and Hellenism are crafted together constituting the 'Hellenic Orthodox' civilization²⁸. In the history textbooks religion is raised basically in relation to the nation. What are highlighted in the Ottoman Empire period are the importance and the actions of the Church in the conservation of Hellenism, while the Patriarch of Constantinople is called "Head of the nation". Moreover, there is no mention at all of the discontinuity between ancient Greek religion and Christian Orthodoxy, no mention of non-Orthodox Christian Greeks, no mention of the Jews during the Ottoman period of the twentieth century²⁹. The widespread notion of continuity and homogeneity is attributed to the uninterrupted use of the Greek language since antiquity, and to the Christian faith (meaning Orthodoxy)³⁰.

Drawing from Volkan's psychodynamic analysis of large-group identity, an important vehicle of trans-generational submission of intergroup hatred is the use in the national narrative of what he calls 'chosen glories' and 'chosen traumas'³¹. Chosen glories are recollections of events and heroes, whose mental representations include a shared feeling of successes and triumph among group members. These events get aggrandized by becoming embellished and mythologized, and link children of a large group with each other and with their group. Children, thus, experience increased self-esteem by being associated with such glories. We know from social identity theory that there is a vested interest in being associated with categories that are positive, since these can confer positive self-evaluation and create feelings of self-worth and self-esteem³². Moreover, as claims Volkan³³ the mental representations of chosen glories are saturated with the derivatives of the libidinal drive. Textbooks' recourse to 'chosen glories' increases children's self-esteem.

'Chosen traumas' are the flip side of 'chosen glories'. They refer to mental representations of past events during which a large group suffered helplessness

26 Anna Frangoudaki, 1997, op. cit.

27 Nikos Ahlis, 1983, p. 53, op. cit.

28 Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas, 1997, op. cit.

29 Anna Frangoudaki 1997, op. cit.

30 George Sotirellis, *Θρησκεία και Εκπαίδευση* [Religion and Education], Athens Sakkoulas, 1998.

31 Vamik Volkan, 1999, op. cit.

32 Michael Hogg and Dominic Abrams, *Social Identifications*, London, Routledge, 1988.

33 Vamik Volkan, 1999, op. cit.

and humiliation in a conflict with another group. As 'chosen glories', 'chosen traumas' are also transmitted inter-generationally. However they influence the large group identity more deeply, since they bring with them the implicit injunction of un-doing, the need of mourning the loss, of reversing the narcissistic injury, and of asserting oneself. In the attempt to reverse such experiences and feelings shared, defense mechanisms get mobilized --hence the silencing and omissions in the history textbooks. Once a 'chosen trauma' gets established, the actual historical truth is no longer important. In this sense, 'chosen traumas' are constructions that serve as 'ethnic markers', creating a sense of sameness among the members of the large group.

Struggling between cultural binary opposites

In order to support the absence of change, homogeneity, resistance and superiority, Greek culture is indirectly presented in textbooks as bearing no influence from any other culture. Exceptions here are influences from the Enlightenment and the French Revolution, which, nevertheless, are systematically accompanied by reference to the ancient Greek culture having shaped European civilization. The influences denied are primarily the Ottoman and Turkish ones. This finding is also corroborated in a survey exploring teachers' opinion on the extent to which Greek culture has been influenced by other civilizations³⁴. A large percentage of teachers claimed that Greek culture has not been influenced by the Turkish one. Yet paradoxically, an even higher percentage responded, to another question, that the Greek culture has been negatively influenced by the Turkish culture, echoing the generations long rhetoric that Turkish influences are humiliating and contemptible. Finally, Greek teachers denied any similarity between the Greeks and the Turks. They, on the contrary, acknowledged ancient Greek and Byzantine influences that were subsequently exported to the West laying the foundations of the European Enlightenment

How can the teachers refuse to see that the Greek culture is imbued with Turkish influences? Music, dance, cuisine, folk art are so obviously similar between the two cultures. Is this denial of Ottoman/Turkish influences the result of the conflict relations between Greece and Turkey? The answer to such a question is much more complicated than a cause and effect relationship of enmity. The refusal to acknowledge similarities between the two cultures is rather attributed to an Occidentalist, Eurocentric assumption that posits hierarchical distinction between Western European civilization and the rest. A Eurocentric taxonomy is applied which inferiorizes countries and cultures belonging to the East and idealizes the allegedly superior European civilization with which the Greeks identify, since they are the ones that gave Europe and the world its civilization (ibid).

³⁴ Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas, 1997, op. cit.

However, the representations of ‘national self’ cultivated in the Greek school do not always match those present in the popular culture. Modern Greek national identity is an ambivalent ideological construct. In the social imaginary there is a certain burden of the present, which, in relation to the glorious past, remains inadequate. Neo-Hellenism has been oscillating between the Orient, with the entrenched eastern patterns of thought and action, and Europe that, via the route of cultural lineage with ancient Hellenism, is satisfying the significative link of identity to continuity. The conflict between the Oriental and Western ‘other’ has marked Modern Greek life ever since³⁵ Greece has experienced itself as both superior and inferior to Western culture, being both xenophobic and xenomaniac, believing itself to be the most privileged and the most oppressed, but in all cases ultimately as unique and unprecedented³⁶.

Modern Greek national identity struggling between these two binary opposites has been documented times and again. Tziovas locates this split in the identification with Apollonian ‘light’, ‘reason’, ‘democracy’ and ‘law’ on the one hand and with Dionysian ‘irrationality’, ‘darkness’ and ‘passion’, on the other³⁷. Herzfeld (1995) talks about the ‘Hellenic’ and ‘Romeic’ twin traditions rooted in the Ancient past versus the Byzantine and the Ottoman one, while Bozatzis attributes this pair of distinctive features of Modern Greek identity to the tension between ‘Occidental’ versus ‘Oriental’ identification³⁸. Finally Lipowatz describes it as a psychological split leading to a ‘disturbed’ identity formation³⁹.

These cultural politics of identity construction were also detected in the analysis of the Greek press coverage of the 1999 earthquakes in Turkey –an incident that created, at the time, a rapprochement between the two peoples⁴⁰. The dominant representation was that of cultural similarity between the Greeks and Turks, albeit followed by ambivalence. The Greek state was paralleled to the oriental, Turkish state in terms of law violations, shady profit, and administrative inefficiency. This evoked similarity was associated with feelings of national self-depreciation and an idealization of occidental cultural perfection. Yet there was a flip side suggesting sympathy for the Turkish people on the grounds of cultural commonality drawing from the Oriental/Romeic tradition. Elements celebrated, distinctive of both Greeks and Turks, were the strong emotions, compassion,

35 Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Texas, Texas University Press, 1982.

36 Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

37 Dimitris Tziovas, Η Δυτική φαντασίωση του Ελληνικού και η αναζήτηση του υπερεθνικού, [The Western phantasy of the Hellenic and the quest for the supranational], Proceedings of the Scientific Symposium on Nation, State, Nationalism, 21-24 January, Athens, Moraitis School, ESNPGP, 1994.

38 Nikos Bozatzis, Greek National Identity in Talk: The rhetorical articulation of an ideological dilemma, Unpublished doctoral dissertation, Psychology Department, University of Lancaster, 1999.

39 Thanos Lipowatz, Greece’s split identity. *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol. 3, No 1, 1998, p. 126-129.

40 Nikos Bozatzis, 2005, op. cit.

spontaneity, love for life, *levendia* (love of honour), brotherhood. There was an implicit message that the Occidentals acknowledge these traits and they stand enviously *vis-a-vis* this exuberance because they cannot not possess it. Bozatzis suggests that the ambivalence is not between two ideologically and symbolically equivalent constituent parts, but between cultural credentials of inclusion and exclusion from the West.

An additional interpretation concerns the activation of psychological defense mechanisms such as splitting and projection. The figure of the Ottoman is still deeply embedded in the national memory. The establishment of Hellenism has required projection of the old and unwanted identity that is perceived as oriental, therefore inferior, by the West. The Turks have served as a suitable reservoir for the Greek's projections. The Turks are the ones who have remained 'uncivilized', while the Greeks are the ones who became 'civilized'⁴¹. Furthermore, in the ambivalent Greek identity construction, both the Turks and the Europeans are phobic objects, and, as all phobic objects they activate both feelings of derision and fascination. These binary opposites, according to Melanie Klein, have a paranoid structure and they do not operate as cognitive processes acknowledging and classifying stimuli, but rather as a means of channeling and condensing positive and negative identificatory feelings⁴².

Very interesting insights come from a study of G. Babiniotis' dictionary entries, as regards the construction of Greek national identity, in contradistinction as much to the Turks as to the Germans (the quintessential representatives of the West). The hidden, but also overt message, is that both Turks and Germans are the very enemies of Greece, both are despised, both are powerful and feared, while Greeks possess all possible virtues and are quoted to be the proudest people in Europe (on the basis of a relevant poll). Great ambivalence is noted in the dictionary's editor's effort to try to balance a non-mediated oscillation between the feeling of inferiority and weakness, and an arrogant attitude of superiority towards these two nations in their double capacity as foes and as a powerful partner (in the case of the Germans) and as powerful neighbor (in the case of the Turks)⁴³.

The same ambivalence towards Turkey is documented by Mackridge in analyzing Greeks' attitudes towards Turkish loanwords in the Greek language⁴⁴. The continuity of the Greek language and the unrelenting aversion towards its contamination with foreign words has been a persistent theme in any ethnocentric

41 Vamik Volkan and Normann Itzkowitz, 1994, op. cit.

42 Thalia Dragonas, "Όταν η εθνική ταυτότητα απειλείται: ψυχολογικές στρατηγικές αντιμετώπισης" [When national identity is under threat: psychological coping strategies, Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas (eds.), *"Τι είναι η πατρίδα μας": Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*. ['What is our country': Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria, 1997, p. 72-105.

43 Hagen Fleisher, "Οι Έλληνες και οι «άλλοι»: Λεξικογραφικές ερμηνείες εθνικής ταυτότητας», [Greeks and the "others": Lexical interpretations of national identity], *Nea Estia*, Vol.1844, May, 2011, s. 910-936.

44 Peter Mackridge, 2014, op. cit.

rhetoric, from academic to lay one⁴⁵. Thus, it is very interesting to see how Greeks may react to the pollution of the ‘pure’ Greek language. Mackridge purports that there are two contradictory attitudes. On an intellectual and ideological level (the level that has been influenced particularly by formal education), Greeks might consider Turkish words to be shameful stains on the Greek language. Yet, on an emotional level, Greeks often feel that certain Turkish loanwords speak directly to their hearts, since they express a fundamental aspect of the Modern Greek spiritual make-up. Mackridge’s point echoes the culturally ambivalent position of Greek identity between East and West, recorded by Bozatzi⁴⁶.

Sameness or diversity between Greeks and Turks also emerged from the *Youth and History* international survey. This study elicited information about how students evaluate history and history teaching; what determines the basic elements and logic of adolescent historical consciousness; and, mapped historical interpretations and political attitudes of youths across Europe⁴⁷. In isolating Greek and Turkish students’ responses, both groups emerged as highly ethnocentric. When asked how much interest they have in the history of various geographical areas (covering a spectrum from “one’s own locality” to the “world outside Europe”), Turkish and Greek students similarly, chose “the history of their own country”. This preference was indeed stronger than it was for all the rest of their counterparts from 27 countries. Moreover, “one’s country”, “one’s religious faith”, and “one’s family” were for both groups *par excellence* constitutive elements, bridging notions such as homeland, community and togetherness. The nation was represented as a natural, eternal phenomenon, as an organic system of value codes and communication practices that have been established over time, thus acquiring an element of uniqueness.

The family culture of relatedness was prominent in both cases and Greek and Turkish youngsters placed high value on close-knit interpersonal ties and interdependence. Interestingly Greek youths were past oriented, while Turkish youths projected into the future. Furthermore, religion was of paramount significance for both groups. Surprisingly, they placed far greater importance on religion than on politics. They actually accorded more importance to religion than did all the other youths in the study⁴⁸. Twenty years ago, when these findings were interpreted, it was purported that the importance attributed to religion referred much less to religious beliefs and practice and much more to identification with the nation and belonging to that nation. Things have changed a lot on the religious front in Turkey, and the association between religion and national identity needs to

45 Anna Frangoudaki, *Γλώσσα και Ιδεολογία: Κοινωνιολογική προσέγγιση της ελληνικής γλώσσας*, [Language and Ideology: A sociological approach to the Greek language], Athens, Odysseas, 1993.

46 Nikos Bozatsis, 2005, op. cit.

47 Magne Angvik and Bodo von Borries, 1977, op. cit.

48 Thalia Dragonas and Dan Bar-On, “National identity among a neighboring quartet: the case of Greeks, Turks, Israelis and Palestinians”, *Journal of Modern Greek Studies*, Thalia Dragonas and Anna Frangoudaki (eds.), Special Issue: *Youth and History*, Vol. 18, No 2, p. 335-354.

be explored further. Yet, while there is no doubt there are qualitative differences in the nation/religion articulation in Greece and Turkey, I purport that there are similarities in the way the religious and the political conflate in the nationalist imaginary.

Representations of the Ottomans and Turks in Greek literature

Millas examined the images of the respective 'other' in Greek and Turkish novels⁴⁹. The narrative promoted by the Greek historiography and endorsed by the educational system inevitably influenced literature. Since 1834 (five years after the establishment of the independent Greek State), when it can be said that the first novel was published, Turks are portrayed in negative terms; they are the historical enemy and a source of threat. They are always represented in confrontation with 'us'. This representation persists throughout the 20th century.

Almost all novels, analyzed by Millas, display a set of common themes: Greeks are presented as exceptional people with positive qualities that characterize all members of the nation; these qualities are omnipresent and they are rooted in antiquity; Modern Greeks and their ancient ancestors are one and the same people; the *par excellence* 'other' is the Ottoman referred to, in a cover or overt pejorative fashion, as the Turk, the Muslim, the Arab, the *Αγαρινός* (Agarinos)⁵⁰, the Asian, the Turkalbanian⁵¹, and is identified with the 'Turkish yoke', 'our enslavement' and obstacle 'to our freedom'; this 'other' has almost always negative attributes especially if presented in a historical context and his role in the past is highlighted; positive representations are primarily 'naïve'⁵²; Turkish women and children are portrayed as harmless and positive characters; and finally, Turkey is identified with the Orient and Greece with the West⁵³.

Millas' work shows how characters in most of the novels are unidimensional, stereotypical, lack complexity and agency and are a product of prejudice. Volkan's markers of group identity⁵⁴ referred to earlier in this Chapter have a good place here as well. The mental representation of the shared historical humiliation and the unresolved sense of loss pass from one generation to the next, continue to fester and create hostility for the 'other' group. A condensation of past and present occurs, time collapses and leads to an irrational perception of present issues. Yet such mental representations serve in connecting everyone in the group. Thus, as in historiography, literature transmits the national narrative from one generation to the next, and helps cement Modern Greek identity.

49 Hercules Millas, 2001, op. cit.

50 The word means 'cruel', 'heartless', 'merciless', 'infidel'.

51 This historical term in its current use is derogatory.

52 What Millas, 2001, refers to, is literary texts where Greeks are depicted as naively imagining Turks who 'accept' that Greeks are 'good' or that Turks are 'bad'. As such, he cites the example of *Moskof Selim*, Viizinos' short story (p. 347).

53 Hercules Millas, 1991, p. 329, op. cit.

54 Vamik Volkan, 1999, op. cit.

National identity as narcissistic closure

The vicissitudes of Modern Greek identity are intricately associated with the attempt of denying changes and undoing losses. As shown above, the major preoccupation of Greek historiography became the ethnological and cultural direct connection of Modern Greeks to the Ancient. After all, Ancient classical civilization provided Greece's major claim to glory and was, therefore, necessary in creating the symbolism of Greek identity and dignity⁵⁵. Continuity and origin came to hold substantially the same meaning, merging into an absolutely interchangeable condition --a sense of identity, of sameness. The Modern Greek intellectual universe was replaced by intolerant self-sufficiency and self-confidence, based on the argument of continuity between the classical past and the Neo-Hellenic present.

Up to this point I have focused on the constitutive elements of Greek national identity. Yet, despite the fact there is an asymmetry in the position Turkey has in Greek academic and private discourses, compared to that of Greece in similar Turkish discourses, Greek and Turkish nationalist projects are "dissimilar yet symmetrical, antagonistic yet dialectical" (p. 2) ⁵⁶. The Greeks and the Turks fought their 'War of Independence' against each other, and both established their national-state as a consequence of this victory. It thus seems necessary to discuss, albeit in a more scanty fashion, the distinguishing characteristics of Turkish national self, since one can discern mirror elements in terms of narcissistic closure.

If we are to go back to Volkan's concepts of 'chosen traumas' and 'chosen glories', the 'chosen trauma' of the Greeks is connected to the fall of Constantinople in the middle of the fifteenth century (1453), while the 'chosen glories' are connected to classical antiquity, and the War of Independence in 1821 against the Ottoman rule which led to the formation of the Greek nation-state. The 'chosen trauma' (the fall of Constantinople) was reactivated in the nineteenth century, and is captured in the political project of the irredentist *Great Idea* (*Megali Idea*) and its derivatives. It referred to the retreat of Hellenism from the East, and to a millenarian faith in the resurrection of the Byzantine Empire, as well as the rebirth of Hellenism and Greek glory.

The Greek irredentist dreams collapsed in 1992. The defeat in Asia Minor (referred to in Greek as *Katastrophi*) marked not only Greece's final restriction to its present national borders, but also the simultaneous institution of another nation, that of Turkey. The defeat of the Greeks (their national trauma) is commemorated by the Turks as their own War of Independence (their own national glory). The peace negotiations at Lausanne, in 1923, stipulated the exchange of all Greeks left in Anatolia with the Turkish Muslims in Greece. The gradual eviction of the great majority of Armenians, Greeks, and other Christians between

55 Pashalis Kitromilides, "The dialectic of intolerance: ideological dimensions of ethnic conflict", *Journal of Hellenic Diaspora*, Vol. 6, No 4, 1979, p. 5-30.

56 Unut Ozkirmli and Spyros Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, London, Hurst & Company, 2008.

1890 and 1923, was rather intended than an unplanned outburst, rendering Anatolia into a “Turkey for Turks”, a phrase which is the motto of the nationalist newspaper *Hurriyet*⁵⁷.

Kemal Atatürk’s National Pact, in 1919, declared the sovereignty and indivisibility of the state within its national frontiers. The modern state of Turkey, which emerged upon the dissolution of the Ottoman Empire, harboured no irredentist aspirations with respect to former territories of the Empire. Irredentism and the National Pact were

incompatible⁵⁸. Kemal Atatürk, a visionary leader, appeared on the scene when the Turks had lost faith in themselves, after the Ottoman «sick man of Europe» (as identified by Tsar Nicholas I in 1844) had crumbled and collapsed. Little of Europe’s early admiration of Ottoman military prowess survived into the years of Turkish decline⁵⁹. The Turks badly needed to regain a sense of pride in their identity, both at home and abroad. Kemal Atatürk introduced radical reforms and led Turkey on the path of Westernization by imposing a secular state. However, he never won over those entrenched in their Islamic beliefs. This is reflected in the pull between East and West that still besets Turkey, in the awe of the achievements of Christian technology and culture held in check by strong attachment to the Muslim faith (ibid). The Turks used other Muslims, notably the Ottomans and the Arabs, rather than Europeans, as a reservoir of projections of their unwanted parts, causing thus problems of continuity from past to present. The idealization of Atatürk, and his perception of modern Turkey, kept Turks from grieving over the loss of their Empire, and brought about distancing from selective aspects of their past⁶⁰.

There are parallels between the cultural split of ‘the West versus the Orient’ characteristic of the Greek identity and that of the Turkish identity. As notes Keyder, Turkish nationalism opted for a foundational myth that was predominantly ethnic, narrating an unbroken ethnic history, reaching back to an imagined past and an alien geography –central Asia as the spatial referent of the nation. Republican nationalists, in contrast to anti-colonial nationalist movements, did not contest western civilization; rather they located Turkey in a continuum with the West⁶¹.

Turkish school history, following nation building aspirations, is sealed with two famous historic congresses: the First Turkish History Congress (1932), and the Second Turkish History Congress (1937) set the tone for both the ideological

57 Nicole Pope and Hugh Pope, *Turkey Unveiled: Atatürk and After*, London, John Murray, 1997.

58 Vamik Volkan and Normann Itzkowitz, 1994, op.cit.

59 Nicole Pope and Hugh Pope, 1997, op. cit.

60 Vamik Volkan and Normann Itzkowitz, 1994, op. cit.

61 Caglar Keyder, “A history and geography of Turkish nationalism, Faruk Birtek and Thalia Dragonas (eds.), *Citizenship and the Nation State in Greece and Turkey*. London, Routledge, 2005, p. 3-17.

and stylistic features of «new» historiography in Turkey. The pivotal contribution to the perplexed search for identity by the Young Ottomans and the Young Turks was the exaggeration of ethnicity. This was accentuated by three legends referring to space (Anatolia presented as a bridge stretching from Central Asia as far as America); to time (a seemingly continuous history of the nation from pre-history up to the present); and to military and political accomplishments⁶².

The «Turkish History Thesis», formulated at the time, was meant to create a sound basis for inspiring modern nationalistic sentiments. This republican enterprise, however, eventually paved the way for a defensive and isolationist mental set that was influential on later periods of the Republic. Ersanli contends that the problems of Turkish history education from the 1930s until 1980s are not only related to extreme ethno-nationalistic references to Turkic origins, but greatly to problems of method which have created a confined, defensive identity. There is a distorted use of chronology, uncertainty of geographical areas, as key positions for identity formation, narration of action that was fortuitous or accidental, mainly focusing on military and political operations, and hardly extending to the cultural, philosophical or intellectual arena⁶³.

In this enterprise of mythical narration, instrumental considerations have coexisted, denying contemporary developments. Contrary to the expectations of the political leadership, this method has not furthered national self-esteem and international preparedness, but has rather promoted homogeneity. All kinds of differences have been shelved away⁶⁴.

Despite the efforts to incorporate changes into the Turkish educational system, the discourse used in the 1920s-30s to construct identity and build self-confidence during the national foundation period persisted in the textbooks⁶⁵. Sanctification of the state, prioritization of national unity, and discrimination between the national 'self' versus the national 'other' kept being dominant⁶⁶. The history textbooks promote the idea that the nation should be the subject and not the object of history. No other nation, empire, or civilization, is recognised to have had a considerable impact on the shaping of Turkey at any stage. Thus, while

62 Thalia Dragonas, Busra Ersanli and Anna Frangoudaki, 2005, op. cit.

63 Busra Ersanli, "Myth without method: The Balkans still obscured in Turkish history textbooks", Nikos Efthymiadis et al. (eds.), *Culture and Reconciliation in Southeastern Europe*, Thessaloniki, Paratiritis, 1997, p. 91-97.

64 Busra Ersanli, Processing historical knowledge in school books: Time, space and action, Andreas Kazamias and Martin Spillaine (eds.), *Education and the Structuring of the European Space*, Athens, Seirios Editions, 1998, p. 375-383.

65 Tanil Bora "Nationalism in textbooks", Denis Ceylan Tarba and Gurol Irzik (eds.), *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, Istanbul, History Foundation, 2004, p. 49-75.

Etienne Copeaux, *Espace et Temps de la Nation Turque: Analyse d'une historiographie nationaliste 193-1993*, Paris, CNRS Editions.

66 Denis Ceylan Tarba and Gurol Irzik, "Introduction", Denis Ceylan Tarba and Gurol Irzik (eds.), *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, Istanbul, History Foundation, 2004, p. 1-8.

Turkey is constantly presented as a «subject» of history, the other nations do not appear equally as historical subjects⁶⁷.

Turkish history textbooks imply either isolation of Turkey or assimilation of the whole region extending to Central Asia and Central Europe. History is seen as a kind of official shield, needed to defend Turkish people, without, nevertheless, explicit reference as to against whom. To quote from a Turkish textbook: “if nationalism is denied, then Turkish existence will be terminated”⁶⁸. Such defensive attitude cannot promote Turkish students’ self-esteem; it rather forces them to a collective thinking that cultivates, on the one hand, less responsibility, and on the other, curtailed civil rights. Class, gender and cultural elements of identity are reduced to national identity and thus rendered peripheral (ibid.).

As far as references to the Greeks and their history are concerned, there are several distortions. There is a consistent effort to legitimate the Turkish national space: the people of Ionia are not of Greek ancestry; the Byzantines hardly existed; the Western powers have always supported the Greek irredentist *Great Idea*. School textbooks systematically present the Turks having been fair towards their neighbours. Greeks in the Turkish textbooks are presented in a radically different way than in any either historiography worldwide⁶⁹.

As is the case with Greece, similarly in Turkey, following UNESCO guidelines and those of other organizations, schoolbooks have been improved and many negative attributes of the ‘other’ have been eliminated or assuaged. However the ethnocentricity of the education system, both in Greece and Turkey, continues to be the dominant paradigm.

As regards literary texts, according to Millas, Omer Seyfettin, Halide Edip and Yakup Kadri, were the first writers, in the second decade of the twentieth century, to portray a Greek in negative terms⁷⁰. From that time onwards, nationalist discourse ran through all kinds of fiction⁷¹. This discourse sought to legitimize all actions (whether military or political) against the ‘other’, who was stereotypically portrayed as different, as a threat and source of political problems, as someone possessing negative characteristics, as the enemy. In the works of the writers, belonging to the school of ‘national literature’, Greeks are portrayed both in negative and in positive terms. Millas (ibid) notes that negative or positive attributes depend on whether these writers had met Greeks in their life times. Thus

67 Thalia Dragonas, Busra Ersanli and Anna Frangoudaki, 2005, op. cit.

68 Tanil Bora, 2004, p. 53, op. cit.

69 Hercules Millas, 2001, op. cit. Indicative of the ambivalence towards the Greeks are the writings of Karaosmanoglou where Greeks are presented as phobic objects, simultaneously creating aversion and admiration. While references to the Greeks that invaded Asia Minor are terrifying, Atatürk is compared to ancient Greek gods and his dining room to a gathering of Socrates.

70 Hercules Millas, 2014, op. cit.

71 According to Millas, 2014, op. cit., it is not only fiction but all kinds of texts from historiography and school books to newspapers that were permeated by nationalist ideology.

there are more negative attributes in novels where heroes are abstracted, while, there are more positive ones in the writers' memoirs, since personal contact had taken place. In the latter, women, compared to men, do not seem to be depicted in a negative way. Interestingly, during periods of improved bilateral relations, the negative image of the 'other' was ostensibly improved. Yet, this improvement conceals an ambition for one's assimilation whereby the 'other' will have lost one's ethnic and religious identity.

Conclusion: The way forward

The educational system, and the use of history in particular, certainly provide a number of crucial benefits for both individual and groups. One of the primary effects of history has always been to constitute and consolidate a sense of group identity, supporting thus individual members, as well as the large group as a whole. The preceding arguments illustrated the use of history in Greece and Turkey and its role in the construction of an ethnocentric national narrative. Undoubtedly the identity-consolidating function of history is an absolute necessity for psychological survival. Yet, as notes Bracher⁷², there is another aspect of the use of history that needs to be approached with more skepticism. This refers to various modes and aspects of historical knowledge that function as obstacles to a critical understanding of the past and a consequent de-construction of mythicized historical events and periods, national self and national other. Instead they promote history as a narcissistic closure that cuts short one's need and/or capacity to accept difference. Such use of history creates a system of knowledge, in which one can situate one's own identity securely since what prevails is the group one belongs to, the values and the ideals one has identified with. Yet at the same time encourages denial of the relativity of one's identity.

The way history is employed by the educational system, both in Greece and Turkey, promotes a defensive identity without spelling out as to whom and to what one needs to defend oneself against⁷³. Students are not taught as to how to think historically, neither are they familiarized with techniques of historical research. Students, thus, do not learn how to distinguish fact from opinion, how to cross check and corroborate facts, or how to distinguish between the presentation of conclusions and their documentation. History is equated in the minds of the students with one, single truth. Thus, on the one hand it consolidates identity, and, on the other, closes off access to 'otherness' causing a 'disturbed' identity formation. This means a disturbed relation to reality, underlines Lipowatz⁷⁴, talking about the Greek case, pointing out that the internal tensions, splits, and

72 Mark Bracher, "Always psychoanalyze! Historicism and the psychoanalysis of culture and society", *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol.2, No 1, 1997, p. 1-16.

73 Thalia Dragonas, Busra Ersanli and Anna Frangoudaki, 2005, op. cit.

74 Thanos Lipowatz, 1998, op. cit.

self-misrecognitions of a given group imply the misrecognition of the relation to other national groups and vice versa.

If ethnic prejudice in children, is tackled at an early age it may actually be one of the few viable ways for minimizing the development of this deleterious aspect in adults. It is the school's duty to cultivate those identity-bearing signifiers that resist closure and transmit values of democracy, and civic spirit –both being decisive agents of national identity formation. It is through education that children can learn that narrations about national and cultural identity are there to be validated, challenged, negotiated and re-written.

Bibliography

- AHLIS, Nikos, *Οι Γειτονικοί μας Λαοί. Βούλγαροι και Τούρκοι στα Σχολικά Βιβλία Ιστορίας Γυμνασίου και Λυκείου* [Our Neighboring People, Bulgarians and Turks in Gymnasium and Lyceum History Books], Thessaloniki, Kyriakidis, 1983.
- ANAGNOSTOPOULOU, Sia, "'Tyranny' and 'despotism' as national and historical terms in Greek historiography", Christina Koulouri (ed.) *Clio in the Balkans: The politics of history education*, Thessaloniki, CDRSE, 2002, p. 81-90.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1983.
- ANGVIK, Magne and Von BORRIES, Bodo, *Youth and History: A comparative European Survey on Historical Consciousness and Political Attitudes among Adolescents*, Hamburg, Korber-Stiftung, 1997.
- AVDELA, Efi, "The teaching of history in Greece", *Journal of Modern Greek Studies*, Special Issue: *Youth and History*, Thalia Dragonas and Anna Frangoudaki (eds.), Vol. 18, No 2, 2000, p. 239-253.
- BARRETT, Martyn, The Development of national identity in childhood and adolescence. Inaugural lecture presented at the University of Surrey, March 22, 2000, http://epubs.surrey.ac.uk/1642/1/00_Inaugural_lecture.pdf (Accessed 13 August 2015).
- BILLIG, Michael, *Banal Nationalism*, London, Sage, 1995.
- BORA, Tanil, "Nationalism in textbooks", TARBA, Denis Ceylan, and IRZIK, Guro (eds.), *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, Istanbul, History Foundation, 2004, p. 49-75.
- BOZATZIS, Nikos, Greek National Identity in Talk: The rhetorical articulation of an ideological dilemma, unpublished doctoral dissertation, Psychology Department, University of Lancaster, 1999.
- BOZATZIS, Nikos, "Seismic affection: The cultural politics of identity construction in Greek press coverage of earthquakes in Turkey", Aydan Gulerce, Arnd Hofmeister, Irmigard Staeuble, Guy Saunders and John Kaye (eds.), *Contemporary Theorizing in Psychology: Global Perspectives*, Istanbul, Captus University Publications, 2005, p. 355-364.
- BRACHER, Mark, "Always psychoanalyze! Historicism and the psychoanalysis of culture and society", *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, 1997, 2, 1, 1997, p. 1-16.
- COPEAUX, Etienne, *Espace et Temps de la Nation Turque: Analyse d'une historiographie nationaliste 193-1993*, Paris, CNRS Editions, 1997.
- De CILIA, Rudolf, REISIGL, Martin, Cilia, and WODAK, Ruth, "The discursive construction of national identities", *Discourse Society*, Vol. 10, No 2, 1999, p. 149-173.

- DRAGONAS, Thalia, "Όταν η εθνική ταυτότητα απειλείται: ψυχολογικές στρατηγικές αντιμετώπισης» [When national identity is under threat: psychological coping strategies], Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas (eds.), *“Τί ειν’ η πατρίδα μας»: Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*, [‘What is our country’: Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria, 1997, p. 71-105.
- DRAGONAS, Thalia and BAR-ON Dan, “National identity among a neighboring quartet: he case of Greeks, Turks, Israelis and Palestinians”, *Journal of Modern Greek Studies*, Special Issue: *Youth and History*, Thalia Dragonas and Anna Frangoudaki (eds.), Vol.18, No 2, 2000, p.335-354.
- DRAGONAS, Thalia, ERSANLI, Busra and FRANGOUDAKI, Anna, “Greek and Turkish students’ views on history, the nation and democracy”, Faruk Birtek and Thalia Dragonas (eds.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, London, Routledge, p. 161-188, 2005.
- ERSANLI, Busra, “Myth without method: The Balkans still obscured in Turkish history textbooks”, Nikos Efthymiadis et al. (eds.), *Culture and Reconciliation in Southeastern Europe*, Thessaloniki, Paratiritis, 1997, p. 91-97.
- ERSANLI, Busra, “Processing historical knowledge in school books: Time, space and action”, Andreas Kazamias and Martin Spillaine (eds.), *Education and the Structuring of the European Space*, Athens, Seirios Editions, 1998, p. 375-383.
- FLEISHER, Hagen, “Οι Έλληνες και οι «άλλοι»: Λεξικογραφικές ερμηνείες εθνικής ταυτότητας», [Greeks and the “others”: Lexical interpretations of national identity], *Nea Estia*, Vol. 1844, May, 2011, p. 910-936.
- FRANGOUDAKI, Anna, “Γλώσσα και Ιδεολογία: Κοινωνιολογική προσέγγιση της ελληνικής γλώσσας [Language and Ideology: A sociological approach to the Greek language], Athens, Odysseas, 1993.
- FRANGOUDAKI, Anna, “Απόγονοι” Ελλήνων “από τη μυκηναϊκή εποχή”: ανάλυση των εγχειριδίων ιστορίας”, [Greek descendants from the Mycenaean age: analysis of history textbooks], Anna Frangoudaki and Thalia Dragonas (eds.), *“Τί ειν’ η πατρίδα μας»: Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*, [‘What is our country’: Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria, 1997, p. 344-400.
- FRANGOUDAKI, Anna and DRAGONAS, Thalia, (eds.), *“Τί ειν’ η πατρίδα μας»: Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*, [‘What is our country’: Ethnocentrism in Education], Athens, Alexandria, 1997.
- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
- GOURGOURIS, Stahis, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- HERZFELD, Michael, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Texas, Texas University Press, 1982.
- HERZFELD, Michael, “Hellenism and Occidentalism: The permutations of performance in Greek bourgeois identity”, James Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, Berg, 1995, p. 218-233.

- HOGG, Michael and ABRAMS, Dominic, *Social Identifications*, London, Routledge, 1988.
- KEYDER, Caglar, "A history and geography of Turkish nationalism", Faruk Birtek and Thalia Dragonas (eds.), *Citizenship and the Nation State in Greece and Turkey*. London, Routledge, 2005, p. 3-17.
- KITROMILIDES, Pashalis, "The dialectic of intolerance: ideological dimensions of ethnic conflict", *Journal of Hellenic Diaspora*, Vol. 6, No 4, 1979, p. 5-30.
- KOH, Serene, National identity and young children: A comparative study of 4th and 5th graders in Singapore and the United States, unpublished doctoral dissertation, University of Michigan, 2010, <http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/78918> (Accessed 15 August 2015).
- KOULOURI, Christina, *Ιστορία και Γεωγραφία στα Ελληνικά Σχολεία (1834-1914): Γνωστικό αντικείμενο και ιδεολογικές προεκτάσεις*, [History and geography in the Greek schools (1834-1914): Knowledge subject and ideological implications], Athens, Istorkio Arheio Ellinikis Neolaias, 1998.
- KONSTANDINIDOU, Efthalia, Η κατασκευή της εθνικής ταυτότητας στα ελληνικά σχολικά βιβλία ιστορίας: μια κριτική κοινωνιοψυχολογική προσέγγιση, [The construction of national identity in the Greek history textbooks: A critical sociopsychological approach], unpublished doctoral dissertation, Aristotle University of Thessaloniki, Greece, 2000.
- LIPOWATZ, Thanos, "Greece's split identity", *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol. 3, No 1, 1998, p. 126-129.
- MACKRIDGE, Peter, "Greek attitudes to Turkish features in their language", Vally Lytra (ed.), *When Greeks and Turks Meet: Interdisciplinary perspectives on the relationship since 1923*, Surrey, Ashgate, 2014, p. 163-184.
- MILLAS, Hercules, History Textbooks in Greece and Turkey, *History Workshop*, Vol. 31, 1991, p. 22-33.
- MILLAS, Hercules, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: Σχολικά Βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, [Images of Greeks and Turks: Textbooks, historiography, literature and national stereotypes], Athens, Alexandria, 2001.
- MILLAS, Hercules, *The Imagined 'Other' as National Identity: Greeks and Turks*, Civil Society Development Programme (CSDP), 2004.
- OZKIRMLI, Umut and SOFOS, Spyros, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, London, Hurst & Company, 2008.
- POPE, Nicole and POPE, Hugh, *Turkey Unveiled: Atatürk and After*, London, John Murray, 1997.
- SOTIRELLIS, George, *Θρησκεία και Εκπαίδευση*, [Religion and Education], Athens, Sakkoulas, 1998.

- SOYSAL, Yasemin Nuhoglu and ANTONIOU, Vasilina Lilian, "A common regional past? Portrayals of the Byzantine and Ottoman heritages from within and without", Christina Koulouri (ed.) *Clio in the Balkans: The politics of history education*, Thessaloniki, CDRSE, 2002, p. 53-72.
- TARBA, Denis Ceylan and IRZIK, Gurol, "introduction", Denis Ceylan, Tarba and Gurol Irzik (eds.), *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, Istanbul, History Foundation, 2004, p. 1-8.
- TZIOVAS, Dimitris, "Η Δυτική φαντασίωση του Ελληνικού και η αναζήτηση του υπερεθνικού", [The Western phantasy of the Hellenic and the quest for the supra-national], Proceedings of the Scientific Symposium on Nation, State, Nationalism (21-24 January), Athens, Moraitis School, ESNPGP, 1994.
- VOLKAN, Vamik, "Psychoanalysis and Diplomacy, Part I: Individual and large group identity", *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, Vol. 1, No 1, 1999, p. 29-55.
- VOLKAN, Vamik, "Large-group identity: Border psychology and related processes", *Mind and Human Interaction*, 13, 1, 2003, p. 49-76.
- VOLKAN, Vamik and ITZKOWITZ, Norman, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*, Cambridge, The Eothen Press, 1994.



Osmanlı'dan Sonra Bosna'da Müslüman Olmak

Mehmet CAN

Prof. Dr., Uluslararası Saraybosna Üniveritesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi

Özet

İto'nun 1980'de ölümünden sonra, 1991'de dünyanın bu nadide insanları, kaderin yeni bir takdiri ile karşılaştılar. Ortodoks ve Katolik komşuları çoktan yollarını anavatanları ile birleştirdikleri hâlde, Bosnalı Müslümanlar, mecralarını ana nehir ile birleştirmekte Mehmed Meša Selimović'in yukarıda tasvir ettiği duygular çerçevesinde yavaş davranmalarının bedelini ödemekle karşı karşıya geldiler.

Saraybosna'daki on yılı aşan ikametim boyunca daima Alija İzetbegović'in bu günkü Bosna'da Müslümanlarının sahip olduğu konuma ulaşmalarındaki emsalsiz rolü ve liderliği ile, Srebrenica soykırımı sırasındaki başarısızlığını telif etme güçlüğü çektim. Yaptığım araştırmalar beni hep, Alija İzetbegović ile Sırbistan'ın verdiği hiçbir sözünde durmamış fırıldak Cumhurbaşkanı Slobodan Milošević arasında kapalı kapılar arkasında varılmış bir anlaşmaya sadık kalma naifliğine götürüyorken, ardı ardına ortaya çıkan

yeni bilgiler çerçevesinde yeni yol kavşakları ortaya çıkıyordu. Alija izetbegović'in kişiliğini yakından tanıyan birçok insandan "Alija İzetbegović adı ile ihanet bir arada telaffuz edilemez." şahitliği her seferinde Alija'nın defterini açık bırakmamıza neden oluyordu.

Aralık 2015 ayı içinde mülaki olduğum Mustava Memić de bu şahitlerden biri idi. Alija'nın eşine "anne" diyecek ve "oğlum" diye yanıtlanacak kadar ailenin yakını idi. Ona Srebrenica savunmasının neden düşünülmendiğini ve planlanmadığını sordum. Yanıtı, silahlata alınmış eğitimsiz kişilerden oluşan Bosna Ordusunun mevcudu 200 binlerle ifade edilse de muharebe gücünden yoksun olduğunu, elindeki eski ve basit piyade silahlarının Sırpların elindeki top, tank ve makineli tüfeklerle karşılaştırılamayacağını anlattı. Uluslararası toplumun Sırpların Srebrenica'da bir soykırım yapacağını en az altı hafta önceden bildiklerini, Alija izetbegović'in bunu en azından dört ay önceden bildiğini ve bu bilgi üzerine General Nasır Oric'i ve Srebrenica savunmasının diğer komutanlarını Srebrenica'dan 12 Nisan 1995'te hatırlatıp, Srebrenica sivillerini güvenli bölgelere nakletmek için Bosna Ordusunun imkânları ile Tuzla'dan Srebrenica'ya bir koridor açamasa bile, bu tehdidi BM'ye anlatıp, Müslüman ülkelerin de desteğini alarak bu koridoru BM önderliğinde açtırmak için yeterince zamanı olduğunu hatırlattığımda Mustafa Memić buna bir cevap bulamadı. Böyle bir çağrı yapılsa bile BM'nin harekete geçirilemeyeceği kanaatini taşıyordu. Aslında Nisan 2015'te yayınlanan bir kitap, Bosna siyasi liderliğinin soykırımın başlamasından üç gün önce 8 Temmuz 1995 günü Srebrenica'da bir soykırım olasılığına karşı BM'nin uyarıldığı yer alıyordu. Ancak bu başvuru konunun önemi yanında çok cılız kalmıştı. Diğer Müslüman ülkelerin de desteğiyle daha Nisan 1995'ten itibaren Sırp niyetleri açıkça ortaya çıktığına göre, çok daha erken ve çok daha güçlü bir sesle konu dünya kamuoyuna duyurulabilirdi. Ancak Alija'nın defterini bu yazıda da kapatmıyoruz. Bu yazımızda daha önce yazdıklarımızı revize ettiğimiz gibi ulaşacağımız yeni bilgiler çerçevesinde burada yazdıklarımızı da düzeltmeye her zaman hazır olacağız.

Srebrenica'da ve diğer Müslüman yoğun yerleşim merkezlerinde Müslümanların uğradığı soykırımın en önemli sebebi Bosna'nın Müslüman halkının, Bosna toprakları üzerinden Büyük Sırbistan'a ulaşmak isteyen Sırp saldırganlığıyla hiç hazır olmadıkları bir zamanda karşılaşmış olmalarıdır. Sırpların Bosna'nın bağımsızlık kararına nasıl tepki verecekleri Sırplar tarafından Bosna Parlamentosunda açıkça ifade edildiği hâlde, Boşnak siyasi liderliği bu tehdidi

ve başta ABD, İngiltere, Fransa, Rusya, BM olmak üzere uluslararası aktörlerin nasıl davranacaklarını yeterince değerlendirememiş; Sırp saldırılarına karşı Müslümanların savunulması konusunda ciddi bir planlama yapmayı başaramamıştır.

Siyasi liderliğin bu başarısızlığında, Müslümanların Tito Dönemi'nin bitmeyeceği anlayışıyla rehavete kapılmış olmaları, Bosna'nın Hristiyan ahalisi kendisini Tito sonrasına hazırlarken, Bosnalı Müslümanların dünkü komşularının kendilerine neler yapabileceği konusunda bilinçlerinin son derece zayıflamış olmasının da rolü görülüyor.

Alija İzetbegović, bu gün Bosna'da Müslümanların kavuştuğu tanınmışlığın mimarı olarak övgüye layık olmakla birlikte, Bosna savaşını bir Müslüman-Hristiyan çatışması görünümünden çıkarmak için Müslüman ülkelere koyduğu mesafe ile ve uluslararası Hristiyan topluluğa fazla bel bağlamış olmakla siyasi kariyerine bir gölge düştüğü kanaatimizi tekrarlamak isteriz.

Being a Muslim in Bosnia after the Ottomans

Summary

After the demise of Tito in 1980, Bosnian Muslims encountered a new appreciation of faith in 1991. Although their orthodox and catholic neighbors had integrated with their homelands a long time ago the Bosnian Muslims would be faced with paying a price for acting slowly in the framework of emotions depicted above by Mehmed Meša Selimović in integrating their watercourse with the main river.

During my residence in Sarajevo exceeding ten years and witnessing the unique role and leadership displayed by Alija Ćzetbegović in the Muslims of Bosnia achieving their current position I was unable to reconcile with his failure during the genocide in Srebrenica. Although the research I carried out always resulted in the naivety of Alija Ćzetbegović remaining loyal to an agreement made behind closed doors with President Slobodan Milošević who kept none of his promises and was up to no good new junctions kept emerging

in the light of new information which was promulgated in succession. The testimony of many people who were familiar with the personality of Alija İzetbegović indicating that “The name of Alija İzetbegović cannot be pronounced with betrayal” we were unable to close the file on Alija.

Mustava Memić whom I spoke with in December 2015 was one of these witnesses. His intimacy with the family was such that he called Alija's spouse “mother” and she would reply “my son”. I asked him why the defense of Srebrenica had not been thought about and planned. He replied that although the Bosnian Army comprised of conscripted untrained persons was reported to be 200 thousand strong they lacked combat force and that their old and simple infantry rifles were no match for the cannons, tanks and machine guns possessed by the Serbs. When I reminded Mustafa Memić that the international community knew at least six weeks earlier that the Serbs were going to carry out a genocide in Srebrenica and that Alija İzetbegović was aware of this at least four months earlier and on this information General Nasir Oric and the other commanders were reminded about protecting Srebrenica on the 12th of April 1995 and that even if the Bosnian Army could not open a corridor from Tuzla to Srebrenica to transport the civilians in Srebrenica to secure zones there was enough time to explain this threat to the UN and gain the support of Muslim countries and open this corridor under the leadership of the UN he had no answer. He was of the opinion that even if such a call had been made the UN would not have acted. Actually it has been mentioned in a book published in April 2015 that the UN was warned three days in advance by the Bosnian political leadership that there was a possibility of genocide on the 8th of July 1995 in Srebrenica. However this application remained insignificant compared to the importance of the subject. Since the intention of the Serbs had been clear since April 1995 the issue could have been proclaimed to the world much earlier and louder with the support of other Muslim countries. However, we do not close Alija's file with this paper either. As we revise what we wrote earlier with this paper we shall always be ready to correct what is written here within the framework of new information that is reached.

The main reason for the genocide in Srebrenica and other centers with dense Muslim populations was because when the Muslim people of Bosnia encountered Serbian aggression which was carried out

with the intention of establishing a Greater Serbia on Bosnian territory at a time when they were not ready for it. Although the Serbs had clearly stated in the Bosnian Parliament how they would react regarding a decision involving Bosnian independence the Bosnian political leadership did not adequately assess this threat and how international actors mainly the USA, the UK, France, Russia and the UN would behave and was unable to make a serious plan for the protection of Muslims against Serb aggression.

The fact that the Muslims had become complacent and believed that the Tito era would not end, the Bosnian Christian community was preparing itself for the post Tito era and the Bosnian Muslims were very much unaware of what their neighbors of yesterday were capable of appear to have a role in this failure by the political leadership.

Although Alija İzetbegovic is praised as the architect of the recognition Bosnian Muslims have achieved today we want to repeat that in our opinion a shadow has befallen on his political career because of the distance put between Muslim countries to dispel the appearance of a Muslim-Christian conflict from the Bosnian war and for having too much faith in the international Christian community.

Giriş

Boşnakların en sevilen son zaman romancısı Mehmed Meša Selimović, “Derviş ve Ölüm” adlı kitabının bir yerinde Bosnalı Müslümanları şöyle tasvir ediyordu:

Onlar akıllı insanlardır. Tembelliklerini Doğu'dan, güzel yaşam tarzlarını Batı'dan almışlardır. Aceleleri yoktur, çünkü hayatın kendisi onlara göre telaş içindedir. Yarının ne getireceğini görmeye ilgi değillerdir, kaderde ne varsa o gelecektir başa nasılsa ve onlara bağlı olan çok az şey vardır. Ancak zorlu anında bir araya gelirler; bu nedenle sık sık birlikte olmayı sevmezler, başkalarına pek güvenmezler, güzel sözlere kolayca aldanırlar; kahraman havasında değillerdir, ancak onları tehditle korkutmak zordur. Uzun müddet etraflarında olup bitene ilgisiz görünürler, sonra birden her şey onlar için önemli olur. Her şeye bulaşırlar ve hepsinin altını üstüne getirirler. Sonra yeniden ilgisizliğe bürünürler ve olup biteni hatırlamak istemezler. Genellikle kendilerine kötü şeyler getirdiği için değişiklikten hoşlanmazlar. Kendilerine iyiliği dokunsa da birinden kolayca tedirginlik duyabilirler.

Acayip insanlardır. Arkandan konuşurlar, ama seni severler. Yanağından öperler, ama senden nefret ederler. Asiline davranışlarla alay ederler, ama nesiller boyu onu hatırlarlar; cömertçe yaşarlar ve hangisinin ne zaman öne çıkacağını kestiremezsiniz. Kötü, iyi, kibar, zalim, nazik, açık, kapalı... Onlar bunların hepsi ve bunların arasındaki her şeylerdir.

Onlar dünya yüzünün en karmaşık insanlarıdır. Tarih onlardan başka hiçbir halka onlara yaptığı şaka gibi bir şaka yapmamıştır. Düne kadar bugün unutmak istedikleri gibiydiler. Ama kendilerinden başka bir şey olamadılar. Şaşkın, yolun yarısında kalakaldılar. Gidecekleri hiç bir yer yoktu. Köklerinden koparılmışlardı, ama başka bir şeyin parçası hâline de gelememişlerdi. Sel tarafından nehirten saptırılmış bir nehir kolu gibi, artık akacağı bir ağızdan veya bir akış mecrasından yoksun, göl olamayacak kadar küçük, toprak tarafından yutulamayacak kadar büyük. Kökenlerine karşı karmaşık, müphem bir utanç, sebatsızlıklarından dolayı bir suçluluk duygusu taşıyan bu insanlar, geriye bakmak istemiyorlar ve önlerinde de bakacakları bir yerleri yok. Bu nedenle zamanı geride tutmaya çalışırken, ortaya çıkacak her sonuçtan korkuyorlar. Hem kendi insanları ve hem de sonradan gelenler onları hor görüldüler. Kendilerini biraz gurur ve biraz nefretle savundular. Kendilerini kurtarmak istediler, ama o kadar kaybolmuşlardı ki artık kim olduklarını bile unutmışlardı. Ve trajedi, akması durmuş nehir kolunu sevmeye başlamaları ve onu bırakmak istememeleriydi. Ama her şey gibi onların bu sevdalarının da bir bedeli vardı. Bu kadar yumuşak kalpli, bu derece zalim, bu kadar duygusal, bu kadar katı kalpli, neşeli ve melankolik, her zaman başkalarına, hatta kendilerine sürpriz yapmaya hazır olmaları bir tesadüf müydü?

İşte Tito'nun 1980'de ölümünden sonra, 1991'de dünyanın bu nadide insanları, kaderin yeni bir takdiri ile karşılaştılar. Ortodoks ve Katolik komşuları çoktan yollarını anavatanları ile birleştirdikleri hâlde, Bosnalı Müslümanlar, mec-

ralarını ana nehir ile birleştirmekte Mehmed Meša Selimović'in yukarıda tasvir ettiği duygular çerçevesinde yavaş davranmalarının bedelini ödemekle karşı karşıya geldiler.

Yugoslavya Federal Sosyalist Cumhuriyeti devlet Jozef Broz Tito'nun 4 Mayıs 1980'de ölümü üzerine, SSCB'ye paralel olarak Yugoslav Federasyonu da dağılma sürecine girdi. Slovenya ve Hırvatistan'dan sonra 1990'da ayrılma sonrası Bosna'ya gelmişti.

1990 Başkanlık seçimleri beklenen fırsatı verdi. Başkanlık Konseyinin üyeliklerini nasyonalist partilerin başkanları kazanmıştı: Sırları temsilen Sırp Demokrat Partisi (SDS)'nin genel başkanı Radovan Karadžić, Hırvatları temsilen Hırvatları temsilen Hırvat Demokratlar Birliği genel Başkanı, Müslümanları temsilen seçimi Fikret Abdić kişisel olarak kazandı ise de daha sonra yerini Demokratik Hareket Partisi'nin Genel Başkanı Alija İzetbegović'e bıraktı.

Yugoslav Federasyonundan Ayrılma Kararı

1991 Ekimine gelindiğinde Bosna Hersek'in Hırvatlarında ve Müslümanlarında Yugoslav Federasyonundan ayrılma arzuları doruğa çıkmıştı. Sırbistan, Yugoslav Federasyonunun mirası üzerinden Büyük Sırbistan'ı kurma peşinde olduğundan Bosna Sırları, Bosna'nın Federasyon'dan ayrılmasına şiddetle karşı çıkıyorlardı.

Bosna Meclisi'ndeki sert tartışmaların ardından 16 Ekim 1991'de saat bire doğru, Sırp Milletvekillerinin protesto ederek salonu terk etmelerinden sonra Federasyon'dan ayrılmak için referanduma gitme kararı alındı.¹

Sert tartışmalar sırasında Bosnalı Sırp lider Radovan Karadžić: "Eğer ayrılmaya kalkarsanız, Bosna'daki etnisitelerden biri yer üzerinden silinir." diye tehdit etmiş, Alija da ona "Belki birileri yeryüzünden silinir; ama bu Müslümanlar olmaz." yanıtını vermişti. Karačić'in aslında Sırlarca önceden alınmış bir kararı tebliğ ettiği, Alija'nın da bu tehdidin realizasyonuna karşı retorikten ileri bir şey yapamayacağı daha sonra anlaşılabaktı.

Tito zamanında da Yugoslav Halk Ordusuna egemen olan Sırlar, onun ölümünden sonra diğer milliyetlere mensup subayları emekliye ayrılmaya teşvik ederek, bazen de baskıyla caydırarak bu orduyu bütün savaş yetenekleriyle tam bir Sırp ordusu hâline getirmeyi başarmışlardı.

Yugoslav Halk Ordusunun Bosna Bağımsızlık kararına nasıl tepki vereceği belirsizdi. 16 Ekim 1991'de Federal Savunma Bakanı Veljko Kadijević, Alija'yı toplantıya davet etti. Toplantı sonunda taraflar, özellikle Hırvatistan'da devam eden çatışmaların Bosna'ya sıçramaması konusunda görüş birliğine vardıklarını açıklıyorlardı. Alija'nın, Sırlarla bağları koparmadan götürme stratejisi burada örneklerinden birini veriyordu.

1 <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/balkans/stories/independence101691.htm>

Bosna Hersek Sırp Halkı Meclisi

Bosnalı Sırplar, Hırvat ve Müslümanların ayrılma kararlarını sert tepki vermekte gecikmediler. On gün sonra 24 Ekim 1991'de Bosnalı Sırp parlamenterler, Bosna parlamentosunu terk ederek "Bosna Hersek Sırp Halkı Meclisi" adı altında ayrı bir yerde toplandı. Böylece Bosna'nın 1990 seçimlerinden sonra tesis edilen üç etnisiteli koalisyonunun da sonu gelmiş oldu.

Bu meclis, üç ay gibi kısa bir zaman sonra, 9 Ocak 1992'de Bosna Hersek Sırp Cumhuriyeti'ni ilan etti. Ağustos 1992'de bu devletin adı, Sırp Cumhuriyeti olarak değiştirildi.



Harita: 1991-1992 yıllarında Sırp Cumhuriyetinin ilan ettiği sınırlar.

Bağımsızlık Referandumu

29 Şubat-2 Mart 1992 günlerinde Bosnalılar bağımsızlık referandumu için sandık başına gittiler. Bosnalı Sırpların boykot ettiği referandumdan %63.6 katılım-la ve katılanların %99.7'sinin oyu ile bağımsızlık kararı alındı.

Bosna Sırp Ordusu (VRS)

Ratko Mladić, Yugoslavya Cumhurbaşkanı ve Yugoslav Halk Ordusunun Başkomutanı Slobodan Milošević'in gözbebeği, yetenekli bir genç subaydı. Milošević onun eğitimi ile bizzat meşgul olmuş, Yugoslav Federasyonu'nun mirasından bir Büyük Sırbistan çıkarma projesinde ona çok önemli bir görev vermişti.

Mladić özel yetkili bir komisyonun başında, Yugoslavya'da yaşayan Sırplarla ilgili her türlü stratejik bilgiyi topluyordu. Plana göre Sırpların azınlık olarak yaşadıkları bölgeler bile etnik temizlikle Büyük Sırbistan'a katılacaktı.

Milošević, özellikle Bosna doğumlu asker ve subaylardan oluşan yetmiş bin kişilik bir orduyu, Yugoslav Halk Ordusu'ndan ayırdı. Bu orduyu motorize olarak düzenledi. Top, tank ve uçaklarla teçhiz etti. Başına da Ratko Mladić'i getirdi. Artık 12 Mayıs 1992'den itibaren Bosna Sırplarının tam teçhizatlı büyük bir askerî gücü vardı.

Bosna Sırp Ordusu

Birinci Krajina Tümeni - Banja Luka,

İkinci Krajina Tümeni – Drvar,

Doğu Bosna Tümeni – Bijeljina,

Sarajevo-Romanija Tümeni – Pale,

Drina Tümeni - Han Pijesak,

Herzegovina Tümeni – Bileća olarak yapılanmıştı.



Bosna Sırp Ordusuna ait 136 mm M46 topları.

Bosna Hersek Cumhuriyeti Ordusu (ARBİH)

Bosna Hersek Cumhuriyeti Ordusu, savaşın arifesinde 15 Nisan 1992'de kuruldu. Eğitimsiz gönüllülerden oluşan, savaş gücü zayıf, hafif piyade silahlarından öte silahı olmayan derme çatma birliklerden müteşekkildi.

ARBİH resmen kurulmadan önce paramiliter sivil savunma gurupları teşekkül etmişti.

- Vatanseverler Birliği (PL)
- Bosna Hersek Cumhuriyeti vatan savunma gücü (TORBIH)
- Yeşil Bereliler
- Kara Kuğular
- Diğer, mafya, polis ve eski Yugoslav Ordusu mensuplarından oluşan gruplar

Bosna Hersek Cumhuriyeti Ordusu ARBIH

Birinci Tümen: Sarajevo

İkinci Tümen: Tuzla

Üçüncü Tümen: Zenica

Dördüncü Tümen: Mostar

Beşinci Tümen: Bihać

Altıncı Tümen: Konjić

Yedinci Tümen: Jajce ve Travnik

Doğu Bosna Operasyon Grubu (daha sonra Goražde'de 81. Bağımsız Birlik'e dönüştü.)

Birlik isimlerindeki tümen tabirine aldanmamak gerekir. Bunlar sayısı birkaç bini geçmeyen gönüllü birlikleriydi.

Bosna Ordusunun Komuta Kademesi

Alija Izetbegović: Bosna Silahlı Kuvvetleri Başkomutanı

Hasan Efendić : Bosna Hersek Cumhuriyeti Vatan Savunma Gücü (TORBIH)'nin ilk komutanı

Sefer Halilović: Bosna Ordusu Genel Kurmay Başkanı (1992-1993)

Rasim Delić: Bosna Ordusu Genel Kurmay Başkanı (1993-1995)

Jovan Divjak: ARBIH komutan vekili (1992-1995)

Stjepan Šiber: ARBIH komutan vekili (1992-1995)



Başkomutan Alija Tuzla'daki karargâhta bilgi alıyor.

Bosna Sırp Ordusu (VRS) Müslüman Yoğun Şehirleri Kuşatıyor

Bosna Sırp Ordusu, Sırp Cumhuriyeti'nin ilan ettiği sınırlar içinde etnik temizliği rahatça yapabilmek için Sarajevo, Goražde, Žepa, Srebrenica, Tuzla ve Bihać gibi Müslüman yoğun yerleşim merkezlerini 5 Nisan 1992'den itibaren kuşatma altına aldı. Kuşatma Şubat 1996'ya kadar sürdü.



Müslüman yoğun yerleşim merkezleri kuşatma altında

Mesela, Bosna Cumhuriyeti Ordusunun Sarajevo şehrindeki yetmiş bin adamı, 1992-1996 savaş yıllarını pasif bir bekleme içinde geçirmeye mahkûm edildi. Şehir 5 Nisan 1992'den itibaren Sırp kuşatması altına alındı. Kuşatma Şubat 1996'ya kadar sürdü.



Sarajevo Kuşatması: Sarajevo şehri 1992-1996 yıllarını, Bosna Cumhuriyeti Ordusunun yetmiş bin savaşı ile birlikte Sırp Ordusunun elinde rehine olarak geçirdi.

Bosna Cumhuriyeti Ordusu'nun savaş gücü olmadığından 1993 yılında Sırp Ordusu komutanı Miladić ile Bosna Cumhuriyeti Ordusu Genel Kurmay Başkanı Sefer Halilović arasında acayip bir sözleşme imzalandı. Sırp kuşatması altındaki Müslüman şehirleri ve civarı çatışmasız bölge ilan edildi. Müslümanlar, kuşatmaları yarma girişiminde bulunamayacaklardı.



Ratko Mladić ve Sefer Halilović 1993 “çatışmasız bölge anlaşması” imza töreninde.

Srebrenica

Srebrenica Doğu Bosna'da Podrinya denilen bölgede 8 bin nüfuslu bir kasabaydı. Savaşta, çevreden gelenlerle birlikte nüfusu 38 000'i buldu. Srebrenica 1992 yılında Sarajevo, Goražde, Žepa, Srebrenica, Tuzla ve Bihać ile birlikte BM güvenli bölgesi ilan edilmişti. Zamanın BM Genel Sekreteri Butros Gali, bu altı bölgenin BM güvenli bölgesi olabilmesi için buralara 80 bin BM askeri yerleştirmek gerektiğini söylediye de özellikle İngiltere ve Fransa'nın engellemeleri ile ancak 8 bin asker getirilebildi. Bunlardan Srebrenica'nın hissesine 450 Hollanda askeri düşmüştü.

Buraya yerleştirilen BM Birliği'nin adı UNPROFOR, yani Koruma Gücü (Protection Force) ise de bu isim aldatıcıydı. Bu güç, durumu yerinde izlemenin dışında Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (United Nations High Commissioner for Refugees) (UNHCR)'in yardım konvoylarını yönlendirmek için görevlendirilmiş, Bosna'nın altı güvenli bölgesi Sarajevo, Tuzla, Bihać, Zepa, Srebrenica ve Goražde dışında kendisine kimseyi saldırıdan koruma görevi verilmemişti. Bu altı bölgede de ne insanları saldırıdan koruma ne de onları silahtan arındırma gibi bir görev yapacak durumda değildiler.²

2 Magnus Bjarnason, *The War and War-Games in Bosnia and Herzegovina from 1992 to 1995*, 2001.

Bunlar o zaman herkesin malumu idi. Srebrenica'ya "ihanete uğrayan şehir" denmesinin nedeni, Bosna Siyasi Liderliğinin sanki UNPROFOR güvenli bölge ilan edilen yerleri Sırp saldırısından koruyabilecekmiş gibi davranmasıdır.

Aslında 15 Nisan'a kadar Srebrenica'da gönüllülerden oluşan 5.500 kişilik bir savunma gücü vardı. Bunlar kendilerini 28. Alayın askerleri olarak tanıtırlandı. Srebrenica'da bir de Naser Orić vardı. Bu güç yerinde tutulabilseydi ve lojistik destek verilebilseydi, Ratko Miladic Srebrenica'ya saldırmaya cesaret edemezdi.

Naser Orić kahraman mı, tabansız mı?

Naser Orić, 3 Mart 1967'de, Srebrenica'da Potočari'de doğmuştu. Belgrad'da Polis Okulu'nu bitirdikten sonra bir rivayette Yugoslav Devlet Başkanı Slobodan Milošević'in yakın korumaları arasında bulunmuştu. Ağustos 1991'de tayinini Sarajevo'nun mahallelerinden Ilidža'daki bir karakola aldırılmıştı. 1991 sonlarına doğru da Srebrenica karakoluna atandı. Nisan 1992'ye kadar Potočari'deki küçük karakolda görevdeydi.

1992 ortalarına doğru Potočari Vatan Savunma Gücü (TO) kuruldu ve Orić bunun komutanlığına getirildi.



Orić'in Komutanlık yetkileri zamanla daha da genişletildi. 1992 Kasımında Srebrenica bölgesi Birleşik Silahlı Kuvvetler Komutanlığı'na getirildi. Şimdi artık yetki bölgesi:

- Srebrenica,
- Bratunac,

- Vlasenica,
- Zvornik

şehirlerini kapsıyordu.

12 Temmuz 1994'te Orić, Brigadier (general) rütbesine yükseltildi ve 1 Mart 1994'te de Bosna Cumhuriyet Ordusu Başkomutanlığı (Alija) tarafından en yüksek nişan olan "altın lale" madalyası ile ödüllendirildi.

Ancak Orić'in Srebrenica'daki varlığı ve eylemleri, 1993'te Sefer Halilović'in Ratko Miladić'le imzaladığı anlaşmaya uymuyordu.

Srebrenica, Žepa ve Gorazde'nin Voguşca, Ilijaş ve Hadzici ile Takası

Sadece bu anlaşmaya değil, söylentileri ayyuka çıkan bir başka gizli anlaşmaya, Alija İzetbegović ile Yugoslavya Devlet Başkanı Slobodan Milošević arasındaki şehir takası anlaşmasına da uymuyordu.

O zamanlar Bosna'nın Londra Büyükelçisi olan Profesör Muhamed Filipović, bu anlaşmanın varlığını Alija'dan değil, fakat Milošević'den duyduğunu birçok yerde ifade etti.³



Bosna'nın Londra Büyükelçisi olan Profesör Muhamed Filipovic takas anlaşmasını doğrularken.

Bu takas anlaşmasını açıklayanlardan biri de Srebrenica eski Polis Şefi Hakija Meholic'tir. Meholic, Alija İzetbegović'in daveti üzerine Srebrenica, Žepa ve Gor

3 <https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k>



Srebrenica, Žepa ve Goražde'nin Voguşça, Ilijaş ve Hadzici ile takası

Srebrenica, Žepa ve Goražde temsilcileri, hemşerilerinin kendilerine bu konuda fikir beyan etme yetkisi vermediklerini söyleyerek otelden ayrılıyorlar.⁴



Srebrenica Polis Şefi Hakija Meholic takas anlaşmasını açıklarken

Bu arazi takası konusunda konuşanlardan biri de zamanın Bosna Cumhuriyet Ordusu Genel Kurmay Başkanı Sefer Halilović'tir. Halilović hem anlaşmayı doğruluyor ve hem de Alija'ya bu yerleşim merkezlerini savunma konusunda ısrar ettiğini ama dinletemediğini, Alija'nın takas anlaşmasını yürütmeye ısrar ettiğini söylüyor.⁵

4 <https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k> t

5 <https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k>



Bosna Cumhuriyet Ordusu Genel Kurmay Başkanı Sefer Halilović, Alija İzetbegović'in takas fikrinde ısrar ettiğini açıklarken.

Naser Orić ve Srebrenica Savunma Gücü Bölgeden Alınıyor

Gizli Takas Anlaşması ve aleni Çatışmasız Bölge Anlaşması sadece Srebrenica, Žepa ve Gorazde'yi çatışmasız bölge ilan etmekle kalmıyor, bu şehirlerin Ratko Mladic'e çatışmasız teslim edilmesini de öngörüyor. Neticede, Naser Orić 12 yakın adamı ile beraber 15 Nisan 1995'te, katliamdan sadece üç ay önce Srebrenica'dan helikopterle alınıyor.⁶

15 Nisan'a kadar Srebrenica ve etrafının savunmasından sorumlu General unvanıyla dolaşan Naser Orić'in, Sırp saldırısından üç ay önce komuta kademeleriyle beraber Srebrenica'dan geri çekilmesi, İkinci Bosna Tümeni Komutanı Rasim Delić'in Bosna Ordusu Komutanlığının, ve Sivil Siyasi Liderlik'in ortak sorumluluğudur.

Daha sonra verdiği Mülakatta⁷ Doğu Bosna'nın savunmasından sorumlu Tuzla'da konuşlanmış İkinci Ordu'nun komutanı General Sead Delić, Orić'i kimse geri çağırmadığını, kendi isteği ile Srebrenica'dan ayrıldığını söyledi.

Delić aynı mülakatta;

— Önemizde iki seçenek vardı. Ya Srebrenica'ya koridor açacak ve savunacaktık ya da gücümüzü Sarajevo kuşatmasını kaldırmak için kullanacaktık. Biz o günkü siyasi koşullar nedeniyle ikincisini tercih ettik.

diyordu. Bu tabii ki tamamen boş bir laftı. Srebrenica'dan esirgenen savunma gücü, Sarajevo kuşatmasını kaldıramadı. Yedinci Müslüman Tugayı (Sedma Mus-

⁶ Ibran Mustafic, *Planned Chaos 1990-1996*, Sarajevo, 2001.

⁷ General Sead Delić, "Dani interview", March 17, 2000.

limanska Brigade) ‘nın başlattığı yarma harekâtı, Bosna Ordusu tarafından desteklenmeyince, bu çok zayıf teşebbüs, Sırp tarafından püskürtüldü, bir daha da teşebbüs edilmedi. Gerçek şuydu ki 200 bin kişilik Bosna Ordusu diye bir şey yoktu. Eğitimsiz, İkinci Dünya Savaşından kalma basit piyade silahlarından öte silahı, doğru dürüst cephanesi bulunmayan bu derme çatma gücün, Tuzla’dan Srebrenica’ya 100 kilometrelik bir koridor açmaya gücü yoktu.

Orić çeşitli mülakatlarda kendisinin Bosna Ordusu Komutanlığına geri çağırıldığını ifade etti. Sefer Halilović sorumluluğun kendisinden sonra Genel Komutanlığı devralan Deliç’te, ve siyasi liderlikte olduğunda ısrar etti, Alija’ya işaret etti.

Orić bu geri çekilmeden pek şikâyetçi de olmadı.⁸ Çünkü Srebrenica’da kalıyordu; Ratko Mladić’in bölgeye sevkettiği, kolayca 16 bine kadar çıkarılabilecek motorize ve ağır silahlı güc karşısında varlık gösteremeyecek, Gücü Srebrenica’yı kuşatan Sırp ordusuna yetmediğinden Bosna Cumhuriyet ordusundan yardım da alamayacaktı. Hâsılı Srebrenica’dan savunmanın geri çekilmesi hem kahraman (!) Naser Orić’in hem de şehri Sırlara çatışmasız teslim etme anlaşmasının mimarlarının işine gelmişti.

Srebrenica Savunulabilir miydi?

Askerî uzmanlar Srebrenica’nın Naser Orić ve emrindeki 1500 kadar savaşçı tarafından savunulamayacağına müttefiktirler. 22 Temmuzda Goražde’ye yapılan Sırp saldırısı, Goraždelilerin Srebranica’dan çıkardıkları ders sonucu direnmeleri üzerine durdurulabilmişti.

Goražde savunmasından önce düzenlenmiş bir CIA raporu çok ibret vericidir. Bu raporda şöyle denilmektedir:

“12 Temmuz 1995’te bir Bosna hükûmet yetkilisi Bosna hükûmetinin ne Žepa ne de Goražde için “stratejik savunma planı” olmadığını duyurdu. Sarajevo yönetimi kuşatma altındaki Müslüman yerleşim merkezlerinin savunmasının yükünü NATO ve UNPROFOR’a bırakmaktadır. Aynı yetkili bilhassa Sarajevo’nun merkezi Bosna’dan Goražde’ye yardım etmesindeki zorluk göz önüne alındığında, Sarajevo yönetimi kuşatma altındaki Müslüman yerleşim merkezlerinin savunmasını Batı’ya emanet ediyorsa da bunun Bosna Ordusunun savunma için taktik planları olmadığı anlamına gelmeyeceğini ve kuşatma altındaki 60.000 sivilin savaşmadan teslim olmayacağını söyledi”.⁹

Artık iyice anlaşılmıştır ki, Orić’in ve savunma gücünün Srebrenica’dan geri çekilmesi Alija’nın inisiyatifi dâhilinde gerçekleşmiştir. Orić ile Alija’nın oğlu Bakir’in devam eden samimiyetleri bunun delillerinden biridir. Naser Orić ile

⁸ “Interview”, *Slobodna Bosna*, Sayı 869, 4.7.2013.

⁹ The Bosnian Army’s Defense of Gorazde: Plans, Capabilities, and Possible Outcomes, CIA Raporu.

yapılan son mulakatlardan birinde Naser Oric Srebrenicadan Cumhurbaskani Alija tarafından alındığını ve Srebrenica'ya bir daha dönmesine izin verilmediğini söylemiştir. Gecen Nisan ayında yayınlanan ve aşağıda bize göre önemli bölümlerini özetlediğimiz Florance Hartmann'ın Reel Politiğin Kani kitabında da bu husus doğrulanmıştır. Aynı kitapta BM, ABD, İngiltere ve Fransa yetkililerinin de Srebrenica'nın savunmasını tartıştıkları ve savunulmasının mümkün olmadığı sonucuna vardıkları anlaşılmaktadır.

Srebrenicalı Savaşçılar Tuzla Yolunda

Naser Orić'in Srebrenica'dan alınması bir başka trajediye de kapı araladı. Başsız kalan 5500 milis, savunacakları kasabayı terk edip, ormandan Tuzla'nın yolunu tuttu. Bu gönüllülerden az bir kısmı Tuzla'ya ulaşabildi. Çoğu ormanda Sırp tarafından şehit edildi. Toplu mezarlara gömüldü.



Srebrenica'yı savunacak olanlar Tuzla yolunda

Srebrenica'nın Sırp saldırısına karşı savunulacağını düşünerek çevre yerleşim merkezlerinden kopup gelen aileler de şehrin savunmasız kaldığını görünce ilk önlerine çıkan fırsatta bölgeyi terk etmeye başladılar. Ancak Sırp kuşatması altındaki bölgeden çıkmak hiç de kolay değildi.

Savunmasız Srebrenica Sırpların İnsafına Terkediliyor

1995 yılının Temmuz ayında Ratko Mladić komutasındaki Sırp birlikleri ve paramiliter gruplar Srebrenica'ya indiler ve bombardıman başladı. Buraya gelinceye kadar Ratko Mladić kuvvetleri köylerde Müslüman askerlerden küçük çaplı mukavemet görmüştü. Şimdi Srebrenitsa'da kırk bine yakın Müslüman sivil kuşatılmıştı. Gıda malzemeleri ve su azalmaya başladı, yüzlerce kişi yaralandı, binalar hasar gördü. Sırp askerleri şehrin varoşlarına mevzilenmeye başladı.

Srebrenica’da, kasabayı savunmak için Bosna Ordusu’nun ne bir planı vardı ne de askeri. Sırpların bir iki gün içinde saldıracağı kesindi. Kasabanın ileri gelenleri Hollandalı BM askerlerinin karargâhına gitti. Başlarında daha sonra önemli belgesel “Under UN Flag” ve insanların 1992-1995 savaş yılları boyunca Srebrenica’yı terk etme gayretlerini romanlaştıran “Exodus” kitabının yazarı Hasan Nuhanoviç’in babası İbro Nuhanoviç bulunuyordu. Bu anıyı bizzat Hasan Nuhanoviç’ten dinledim.

Babam, 10 Temmuz günü Srebrenica’nın ileri gelenlerinden oluşan bir gurupla Potiçari’deki UNPROFOR Karargâhına gitti. Döndüğünde çok öfkeliydi. BM Karargâhı’nın telefonundan Bosna Siyasi Liderliğinin ve Savunmasının merkezi Saraybosna’yı aramış, Alija İzetbegović ile görüşmek istemiş. Telefona Alija İzetbegović’in bakanlarından Haris Sladzić çıkmış. Sırpların saldırmak üzere olduklarını, Başkentini kendilerine tavsiyelerinin ne olduğunu sormuşlar. Sladzić telefonun öteki yakasından: “Hiç bir şey yapmayın Potiçari’ye dönün ve sakin olun.” diyormuş. Babam küfür ederek telefonun ahizesini yere çarpmış.¹⁰

11 Temmuz 1995’te Miladiç kuvvetleri, hiç bir mukavemetle karşılaşmadan kasabaya girdi. Bosna’nın başkenti Saraybosna’da, Srebrenica’dan amatör bir radyo operatörünün bir telsiz mesajı duyuldu: “Lütfen bir şeyler yapın, ne yapabilirsiniz. Allah aşkına, bir şeyler yapın.” diyordu.



Yirmi bini aşkın kadın, yaşlı erkek ve çocuk BM UNPROFOR karargâhının önünde toplanmıştı.

¹⁰ Under the UN Flag, DES Sarajevo 2007’nin yazarı Hasan Nuhanovic ile özel mülakat..

Srebrenica'dan, İbran'ın Potiçari'deki Evinden İştilen Son Radyo Yayını

11 Temmuz 1995 sabahı Mustafa İbran'ın evindeki radyosundan dinlediği son haber bülteninde Alija İzetbegoviç'in başkanı olduğu SDA (Stranka Demokrasija Akciya, Demokratik Eylem Partisi) merkez komitesinin Zenits'daki toplantısı hakkındaydı. Bosna Ordusu'nun hâlihazırda içinde bulunduğu durumu ve gelecekteki harekât tarzını konuşmuşlardı. Haberlerden sonra radyo sevdalinka (Boşnak aşk şarkıları) yayınına geçmişti. Srebrenica'daki vahim durumdan bir kelime ile bile bahsedilmemişti. Sanki Saraybosna'da bir kutlama var gibiydi. İbran bundan, SDA'nın ve Bosna Ordusu'nun "Srebrenica Soykırımı" na iştirak ettikleri (en azından sessiz kalarak) sonucunu çıkardı. İbran Mustafic, aynı zamanda (bir hafta süren) soykırım bitinceye kadar Alija'nın, yapılabilecek çağrılarını duymamak için Saraybosna dışında kalmayı tercih ettiği sonucunu çıkardı.¹¹

Alija İzetbegović Adı İle İhanet Bir Arada Telaffuz Edilemez

Saraybosna'daki on yılı aşan ikametim boyunca daima Alija İzetbegoviç'in bu günkü Bosna'da Müslümanların, sahip olduğu konuma ulaşmalarındaki emsalsiz rolü ve liderliği ile Srebrenica soykırımı sırasındaki başarısızlığını telif etme güçlüğü çektim. Yaptığım araştırmalar beni hep, Alija İzetbegoviç ile Sırbistan'ın verdiği hiç bir sözü de durmamış fırıldak Cumhurbaşkanı Slobodan Miloşević arasında kapalı kapılar arkasında varılmış bir anlaşmaya sadık kalma naifliğine götürüyorken, ardı ardına ortaya çıkan yeni bilgiler çerçevesinde yeni yol kavşakları ortaya çıkıyordu. Alija İzetbegoviç'in kişiliğini yakından tanıyan birçok insandan "Alija İzetbegoviç adı ile ihanet bir arada telaffuz edilemez." şahitliği her seferinde Alija'nın defterini açık bırakmamıza neden oluyordu.

Aralık 2015 ayı içinde mülaki olduğum Mustava Memić de bu şahitlerden biri idi. Alija'nın eşine "anne" diyecek ve "oğlum" diye yanıtlanacak kadar ailenin yakını idi. Ona Srebrenica savunmasının neden düşünülmediğini ve planlanmadığını sordum. Yanıtı, silahaltına alınmış eğitimsiz kişilerden oluşan Bosna Ordusunun mevcudu 200 binlerle ifade edilse de muharebe gücünden yoksun olduğunu, elindeki eski ve basit piyade silahların, Sırpların elindeki top, tank ve makineli tüfeklerle karşılaştırılamayacağını anlattı. Uluslararası toplumun, Sırpların Srebrenica'da bir soykırım yapacağını en az altı hafta önceden bildiklerini, Alija İzetbegoviç'in bunu en azından dört ay önceden bildiğini ve bu bilgi üzerine General Nasır Oric'i ve Srebrenica savunmasının diğer komutanlarını Srebrenica'dan 12 Nisan 1995'te hatırlatıp, Srebrenica sivillerini güvenli bölgelere nakletmek için Bosna Ordusu'nun imkânları ile Tuzla'dan Srebrenica'ya bir koridor açamasa bile, bu tehdidi BM'ye anlatıp, Müslüman ülkelerin de desteğini alarak bu koridoru BM önderliğinde açtırmak için yeterince zamanı olduğunu hatırlattığımda Mustafa Memić buna bir cevap bulamadı. Böyle bir çağrı yapılsa

11 İbran Mustafic, *Planinani Haos 1990-1996*, Sarajevo, 2001.

bile BM'nin harekete geçirilemeyeceği kanaatini taşıyordu. Aslında Nisan 2015'te yayınlanan bir kitap, Bosna siyasi liderliğinin soykırımın başlamasından üç gün önce 8 Temmuz 1995 günü Srebrenica'da bir soykırım olasılığına karşı BM'nin uyarıldığı yer alıyordu. Ancak bu başvuru konunun önemi yanında çok cılız kalmıştı. Diğer Müslüman ülkelerin de desteğiyle daha Nisan 1995'ten itibaren Sırp niyetleri açıkça ortaya çıktığına göre, çok daha erken ve çok daha güçlü bir sesle konu dünya kamuoyuna duyurulabilirdi.

Reelpolitiğin Kanı Ve Florance Hartmann

Hollanda Savaş Belgeleri Dairesi'nin yayınladığı 6000 sayfalık "Srebrenica; BM Güvenli Bölgesi" adlı belgeden sonra, 2015 Nisanında yukarıda anlattıklarımızı destekleyen ve Srebrenica soykırımına ışık tutan çok önemli bir kitap daha yayınlandı¹². Florance Hartmann; Reel Politik'in Kanı¹³.

Fransız gazeteci ve yazar Florence Hartmann, 1963 17 Şubat doğumlu. 1990'larda Fransız gazetesi Le Monde'un Balkanlar muhabiri oldu. 1999 yılında ilk kitabı, "Miloseviç la diyagonal du fou" (Miloseviç'in deli tersi) yayınladı. Bu kitap 2002 yılında Gallimard'ın katılımıyla ikinci baskısını yaptı. Ekim 2000'den itibaren Ekim 2006 yılına kadar Haig'deki (Lahey) Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICTY)'nin başsavcısı Carla Del Ponte'nin resmi sözcüsü ve Balkanlar danışmanı oldu.

19 Temmuz 2011'de ICTY Temyiz Kurulu, "Paix et châtiment, les guerres secrètes de la politique et de la justice internationales" adlı kitabın "Hayatî soykırım belgeleri gizlendi." başlıklı bölümünde mahkemeyi küçük düşürdüğü iddiasıyla dava açtı. Hartman bu bölümde, Sırbistan'ın 1990'larda Bosna savaşındaki rolünü gösteren önemli savaş belgelerinin karartılmasına ve dava dışı tutulmasına dair iki gizli mahkeme kararını eleştiriyordu. Mahkeme önce Hartman'ı 7000 € (£ 6,100) para cezasına çarptırdı, sonra da onu yedi günlük hapis cezasına dönüştürerek tutuklama emri çıkardı. Ancak 2011 yılı Aralık ayında, Fransa, onu iade etmeyi reddetti. Kitabın yazımızla ilgili bölümleri şöyle özetlenebilir:

Onlar Üçüncü Reich'tan beri Avrupa topraklarındaki en kötü katliamın 20. yıldönümü münasebetiyle Srebrenica'da gelecek hafta sonu (11 Temmuz 2015) VIP sandalyelerini dolduracaklar; Devlet başkanları, büyük ve iyiliksever politikacılar.

Orada devletin anıt mezarlığında, Potocari'de konuşmalarda övgüler düzülecek. Ama çok muhtemeldir ki şu sorulara kimse cevap vermeyecektir:

Srebrenitsa katliamı niçin oldu?

12 <http://www.theguardian.com/world/2015/jul/04/how-britain-and-us-abandoned-srebrenica-massacre-1995>

13 Florance Hartmann, L'affaire Srebrenica, *Le Sang De La Realpolitik (The Srebrenica Affair: The Blood of Realpolitik) Srebrenica Meselesi; Reel Politik'in Kanı.*

Sırp ölüm mangaları, mağdurları korumak için gelmiş Birleşmiş Milletler askerlerinin burnunun dibinde, hiçbir engelle karşılaşmadan, bir kaç gün içinde 8.000 'den fazla erkek çocuğu ve kadını öldürmeyi nasıl başarabilmiştir?

BM tarafından "güvenli bölge" ilan edilmiş Srebrenitsa'yı ölüm mangalarının eline kim teslim etmiştir ve neden?

Şimdi ortaya çıkmış delil yığını, Srebrenica'nın düşüşünün İngiltere, Fransa ve ABD'nin, BM liderliği ile birlikte politikalarının bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır: *Ne pahasına olursa olsun, barış; 1994'te başlayan ve 1995 yılının kanlı Temmuz ayında Srebrenica'da ulaşılan korkunç kritik kütle pahasına barış.*

Müzakereleri Srebrenica'nın düşmesine yol açan batılı güçlerin bunu takip edecek katliamın boyutlarını bildikleri söylenemeyebilir, ama kanıtlar onların Mladiç'in bölgedeki Boşnak Müslüman nüfusu tamamen yok etme konusunda ilan edilmiş niyetinin farkında olduklarını - veya olmaları gerektiğini - gösteriyor. Katliam öncesindeki üç yılda Doğu Bosna tarihinde yaşananların bir tek anlamı olabilir.

Srebrenica, Drina nehri kıyılarından yükselen dağların arasında, yemyeşil bir vadide yuvalanmıştır. Bu ünlü bir gümüş madenlerinin bulunduğu yerdir- srebro gümüş demektir. Ancak Temmuz 1995'ye gelindiğinde, Srebrenitsa üç yıldır bir dünya cehennemi olmuştu.

1992 yılının baharında, çok etnisiteli Bosna, parçalanana Yugoslavya'dan bağımsızlık referandumunu oyladıktan sonra Bosnalı Sırp askerleri bir saf ırklı "devletçik" oluşturmak için bir şiddet bir kasırgası başlatmıştı. Ve dünyanın hiçbir yerinde tüm köylerin göçe zorlandığı, şehirlerin ateşe verildiği, sakinlerinin öldürüldüğü ya da kaçırıldığı, Karacık "etnik temizlik" dediği şey için daha vahşice işler yapılan bir yer yoktu.

Bu tedhiş fırtınasının önünden kaçanlar, Bosna cumhuriyet ordusunun direndiği üç doğu şehrine kaçtı: Gorazde, Zepa ve Srebrenitsa. Bu şehirlerin nüfusları yerlerinden sürgün edilen, acımasızca bombalanan, korkutulan ve büyük ölçüde gıda ve ilaç temini kaynaklarından uzaklaşmış insanlarla arttı. Srebrenica nüfusu 9.000 iken 42.000'e kadar şişti. Mart 1993'te şehre gelen Fransız generali, Philippe Morillon'a çok, dehşetengiz gelmiş ve Srebrenicalılara söz vermişti: "Siz artık BM'nin koruması altındasınız. Sizi asla terk etmeyeceğim." BM Srebrenitsa'yı Birleşmiş Milletler Korumaya Gücü (vurgu bize ait) veya UNPROFOR tarafından savunulması gereken altı güvenli bölgeden biri olarak ilan etti.

Ertesi ay, Nisan 1993'te, BM Güvenlik Konseyi Bosna'da her barış "kuvvet ve 'etnik temizlik' kullanılarak ele geçirilen topraklardan çekilme ilkesine dayalı olmalıdır." diyen bir kararı kabul etti. Ve aynı ay içinde aynı Güvenlik konseyi bir rapor yayınlıyarak özellikle uyardı: "Sırp güçleri Srebrenitsa'ya girecek olursa muhtemel bir katliamda 25,000 kurban verilebilir."

BM Güvenlik Konseyi korkularında haklı çıktı. Raporu izleyen Temmuz ayında Karadziç Bosna Sırp parlamentosunda söz verdi; "ordusu Srebrenica'ya girerse kan dize kadar çıkacak."

Fransa Dış İşleri Bakanı Alain Juppe, 1994 ortalarında özel olarak bir harita taslağı hazırlamıştı. Bu haritada doğudaki üç «güvenli bölge» birbiriyle birleştiriyor ve federasyonun bir parçası olarak gösteriliyordu.

Ama Milosevic Amerikalı Temas Grubu'nun müzakerecisi, Robert Frasure'a güvenli bölgelerin Sırp toprakları içinde "canavarca bir excrescence" oluşturduğundan şikâyet etti. Frasure Washington'daki Ulusal Güvenlik Konseyine verdiği raporda, o güvenli bölgeleri Sırbistan'a bırakan bir "düzeltilmiş" harita verilmediği sürece Miloseviç'in barışı kabul etmeyeceğini bildirdi.

Amerika'nın ulusal güvenlik danışmanı Anthony Lake, Frasure yazdığı bir notta o haritanın revize edilmesinden yana olduğunu söyledi.

Başkan Clinton'ın danışmanlarından Alexander Vershbow, 1998 yılında, Haziran 1995 yılını şöyle hatırlayacaktı; "Srebrenica'nın geleceği oldukça kasvetli görünüyordu. Biz zaten doğudaki üç küçük şehrin daha geniş topraklarla takasının daha akıllıca olacağını düşünüyorduk."

Fransa ve İngiltere de bu fikri benimsedi: Başkan, Jacques Chirac'ın danışmanı General Bertrand de La Presle, daha sonra bir mesajla 29 Mayıs'ta Mladiç'i "Fransız Cumhurbaşkanı ve Fransız hükümetinden" bir mesaj götürerek ziyaret edecekti. Mladiç kaçakken dairesinde bulunan defterde şöyle diyordu: "Fransa açıkça senin Temas Grubu'nun haritasını istemeyişini anlıyor. Geçen sonbahardan [1994] beri Fransa ve İngiltere'nin girişimiyle Temas Grubu önerisine üç değişiklik kabul edilmiştir... Harita müzakereler yoluyla değiştirebilir."

3 Haziran'da Paris'teki bir toplantıda İngiltere'nin Savunma Bakanı Malcolm Rifkind, üç Müslüman cep bölgesinin "savunulamaz" olduğunda ısrar edecekti. Rifkind geçen hafta yaptığı açıklamada: "Birleşmiş Milletler kararında onları, güvenli alanlar yapmak için lazım olan asgari asker gereksinimini de belirterek güvenli bölge ilan etti. İngiltere ve Fransa bu gereksinimi karşılamak için asker sayılarını artırdı, fakat diğer ülkeler bunu yapmadı. Onlar oralara güvenli bölge diyebilir, ancak onları güvenli hâle getirmek için oraya yeterli asker koymak zorundasınız. Aksi takdirde oralara savunulamazsınız."

Srebrenica ve diğer güvenli bölgelerden ödün vermesi için Bosnalı başkan, Aliya İzzetbegoviç'e baskı yapıldı. Bosna hükümetinin kabinesinin başkanı Mirza Hayriç şöyle hatırlıyor: "Mesaj çok açıktı: kuşatma altındaki Müslümanların yoğun olduğu şehirlere geleceğiniz yok."

İzzetbegoviç daha 1993 yılı kasımında Srebrenica'da sivil yetkililere söylemişti, Srebrenica'nın teslim olması barışın bedeli olabilirdi. Onlar bunu tartışmayı reddetti. Nisan 1995 yılında Cumhurbaşkanlığı (Srebrenica savunmasından sorumlu General Nasır Oric ve arkadaşları) 15 askerî komutanı hükümet kontrolündeki Tuzla şehrine geri çağırdı. Geri dönmelerini de yasakladı. Hükümet güvenli bölgenin korunmasının, uluslararası toplumun görevi olduğu iddiasındaydı (UNPROFOR'un hâli ortadayken).

Bu sırada 8 Mart 1995'te Bosna Sırp Askerî Komutanlığı 7 Numaralı Tebliği'ni yayınlıyordu: O zamana kadar uygulanan ve "ceplerin yavaş yavaş boğulması" olarak adlandırılan stratejiden ve şu anda "Srebrenica ve Zepa sakinleri için hiç bir yaşam umudu bırakmayan dayanılmaz bir can güvensizliği ortamı yaratmak için operasyonlarını yapma" emrediliyordu.

General Ratko Mladić Müslüman şehirlerindeki Boşnak nüfus için yaptığı planları Bosna Sırp meclisinde şöyle anlattı: "Benim amacım onları tamamen ortadan silip yok etmektir." Hem 7 numaralı tebliğ hem de Mladić'in konuşması Batı Hükûmetlerince biliniyordu (Bosna Hükûmeti ve Alija İzetbegovic tarafından da).

Aynı gün, 8 Mart'ta Mladić, "etnik temizliği" tamamlanmış Vlasenica'daki Otel Panorama'da, Bosna BM barışı koruma gücünün komutanı İngiliz generali Rupert Smith ile bir araya geldi ve Smith'in askerî danışmanı, Yarbay James Baxter göre, "Mladić haritasını çıkardı ve kuşatılmış Müslüman şehirlerinin üstlerine (Srebrenica, Zepa, Goradze) birer çarpı attı."

Mart ayında, o zamanlar BM barışı koruma departmanında askerî planlama gurubu başkanı olan General Manfred Eisele, gurubun ve Hollanda'nın Srebrenica'daki Hollandalı askerlerin takviye edilmesini önerdiklerini söylüyor. Öneri, kuşatılmış şehirlerin «savunulamaz» olduğu ve takviye taşımak için ABD helikopterlerinin kullanılması gerekeceği gerekçesiyle ABD tarafından geri çevrildiğini söyledi.

ABD'nin politika oluşturma İlkeleri Komitesi 19 Mayıs'ta (1995) toplanarak görüşünü dile getirdi: "Tek gerçekçi seçenek UNPROFOR güçlerinin savunulamayacak bölgelerden geri çekilmesi için Müttefiklerin desteğini sağlamaktır. Bunu geri kalan bölgelerde NATO hava saldırıları da dâhil olmak üzere daha güçlü takviye tedbirleri izlemelidir."

Yerdeki BM askerlerinin genel komutanı Fransız General Bernard Janvier, 24 Mayıs'ta güvenlik konseyi üyesi devletlere şöyle dedi: "Kuşatma altındaki şehirlerin savunulması ve hâlihazır durumun sürdürülmesi mümkün değildir." Güvenli bölgelerdeki BM askerlerinin çok savunmasız olduğunu ya takviye edilmelerini ya da hava saldırıları için alan açmak üzere geri çekilmelerini önerdi.

Ertesi gün 25 Mayıs'ta (1995) bir hava saldırısında misilleme olarak Sırlar, 400 BM askerini rehlin alınca hava saldırılarını sürdürme umudu da çöktü.

İki gün sonra Clinton, Chirac ve İngiltere başbakanı John Major, hava saldırılarının durdurulması da dâhil, alınacak tedbirleri görüşmek üzere telefonla konuştular. Ertesi gün, 28 Mayıs'ta sınıflandırılmamış ABD Ulusal Güvenlik Arşivi'ne göre; İlkeleri Komitesi telefon görüşmesi sırasında varılan kararı resmileştirdi, «Öngörülebilir geleceğe kadar Sırlara karşı NATO hava saldırıları kullanımı askıya alınsın."

Haziran ayı başlarında, Srebrenitsa'da BM askerî gözlemcisi, Kenyalı Albay Joseph Kingori, Bosnalı Sırp Albay [Vlatko] Vuković'in Bosna Sırp Ordusu kuşatma altındaki şehirleri işgal eder ve içinde yaşayan tüm insanları oradan sürer

çıkarırsa Birleşmiş Milletlerin tepkisinin ne olacağını öğrenmekte ısrar ettiğini, barış koruma karargâhına bildirdi. Kingori ICTY (Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi)'nde daha sonra verdiği ifadesinde, o bölgeyi terk edecek olanlara verilen "güvenli geçiş" hakkının "savaş suçluları olarak kabul edilenler için geçerli olmayacağı", burada savaşıma çağındaki erkekler demek, açıkça ifade etmiştim diye ifade verdi. Anlaşılan Albay Joseph Kingori'nin raporları önemsenmemiştir.

2 Haziran'da, Mladić "üç yerleşim merkezindeki Müslüman güçlerin imhasını" emretti. Hollanda Savunma Bakanı Voorhoeve, Batılı liderler bu emri biliyorlardı diye ısrar ediyordu, ama o ve askerleri karanlıkta bırakılmıştı. Voorhoeve «Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin beş daimi üyesinden en az ikisinin istihbarat servisleri daha Haziran 1995 başında – saldırıdan bir buçuk ay öncesinden - Sırpların önümüzdeki haftalarda, üç Doğu şehrine -Srebrenica, Zepa ve Gorazde- işgal edeceklerini biliyorlardı.» diyor. "Bu iki büyük ülke, Sırp savaş planlarını önceden biliyorlardı; ama Hollanda ile paylaşmadılar." Bu iki ülke ABD ve İngiltere idi.

Smith, Janvier ve BM'nin Balkanlara özel elçisi, Japon diplomat Yasushi Akashi, Split'te 9 Haziran'da buluştu: Burada Janvier kuşatma altındaki üç şehrin feda edilmesi fikrini ileri sürdü. "Sırplar için en kabul edilebilir olanı, bu üç şehrin onlara bırakılmasıdır. Bu en gerçekçi yaklaşımdır ve askerî açıdan da mantıklı olanıdır. Ama bunu uluslararası toplum kabul etmez." diye ekledi.

Smith samimi idi, Akashi'yi yaklaştırmakta olan krize karşı uyardı: "Hava saldırıları olmaksızın bu krize yakanırsak, karşılık vermemiz çok zor olacak."

Mladić ise geçen bir ay boyunca, katliam saldırılarının hazırlığını yaptı ve 6 Temmuz günü tanklara ilerleme emri verdi. İki gün sonra bir BM askerî gözlemcisi şöyle bildirdi: «Bosna Sırp ordusunun yerleşim bölgesine girmesi artık an meselesi. Birleşmiş Milletlerin tepkisi yok denecek kadar az olduğundan amaçlarına ulaşınca kadar devam edecekler. «

Aynı gün, Amerikan keşif uçaklarının Srebrenica etrafındaki endişe verici durumu rapor etmelerine rağmen, Zagreb'deki ABD istihbaratından gönderilen bir telgraf, yine Hırvat başkentinde olan Janvier'in karargâhını sözde durumdan haberdar ediyordu. Bu telgrafta "Yerel Bosnalı Müslümanlara ne yapacaklarını bilemediklerinden, Bosnalı Sırpların Srebrenica'yı işgal etmek gibi bir arzularının olmadığını" bildiriyordu.

Ayrıca 8 Temmuz'da, Akashi ve generaller Smith ve Janvier Cenevre'deki BM merkezinde bir araya geldi. Smith'e üsleri tarafından Korcula Hırvat Adası'nda yaptığı tatil dönmesi emredilmişti. Balkanlarda hava saldırısı isteme yetkisine sahip tek adam olan Akashi, iki günlük bir mola için Dubrovnik'e gitti.

Saraybosna'daki Boşnak liderlik 8 Temmuz'da "Srebrenica'da sivil nüfusa karşı soykırım yapabilirler." diyerek Birleşmiş Milletleri uyardı, ama sivillerin tahliyesi için bir talepte bulunmadı. Halk, dünyanın onları korumak için hukuken bağlayıcı yükümlülüklerini yerine getireceğine boş yere inanarak kalmayı tercih etti.

Srebreni Ca'nın Teslim Meras M 

Ratko Miladi , h l  Naser Oriç kuvvetlerinden saldırı bekliyordu. Naser Oriç'in Srebrenica'daki kararg hi ise çoktan boşaltılmıştı.

11 Temmuz akşamı Ratko Miladi  Hollandalı askerlerin komutanı Albay Ton Karremans gözetiminde şehri teslim toplantısı düzenledi. Srebrenica'da bu teslim töreninde Bosna H k metini ve Ordusunu temsil edecek kimse yoktu. Alija H k meti ve Bosna Ordusu, Srebrenica'nın teslimini görmemeyi ve duymamayı seçmişlerdi. UNPOFOR komutanı, Srebrenica'yi temsilen Srebrenica İlkokulu'nun öğretmenlerinden Nesib Mondi 'in de toplantıya katılmasını istedi.

O akşam Ratko Miladi  ile   retmen Mondi  arasında şöyle bir söyleři geçti:

-Nesib söyle bakalım ne istiyorsun?

Öğretmen şaşkındı.

-Kendim için mi?

Miladi  gülüyordu.

-Hayır, halkın için.

-Halkımı acı çekmekten kurtarmak isterdim.

Miladi  acımasızdı.

-Sırp halkı da 1992-1993 boyunca sizden bunu istemişti. Silahları teslim edeceksiniz. Ben de savaş su ı işlememişlerin hayatına teminat vereceğim. Yetkimi RS Ordusunun hedefi olmayan masum Müslüman halkına yardımından yana kullanacağım. Nesib, halkının kaderi senin elinde.

Ancak Nesib Modic'in yapabileceği bir şey yoktu. Ne Sarajevo'daki siyasi liderliğin ne de cafa lı unvanlı komutan generallerin.



Nesib Modic: Halkımı acı çekmekten kurtarmak isterim.

Katliam günü Mladić film karelerine güler yüzlü yansiyordu, bir grup kadın güven verici laflar etti. Onlar ağlayarak “teşekkür ederiz” diyorlardı. Daha sonra çok sayıda kamyon ve otobüs geldi. Sırp askerleri bu sefer de BM karargâhı olarak kullanılan fabrikanın dışındaki yirmi bine yakın siviller arasından erkekleri kadın ve çocuklardan ayırmaya başladılar. Kadınlar ve çocuklar kamyon ve otobüslerle Müslümanların yoğun olduğu bölgelere doğru yola çıkarıldılar.

Ertesi gün kamyon ve otobüsler daha çok kadın ve çocuk götürmek için geri döndü. Sokaktaki insanlar arasında hiçbir erkek görülüyordu, az sonra ortalıkta kadın ve çocuk da kalmadı. Öğleye doğru Sırp fabrika içinde BM Barış Gücü UNPROFOR’a sığınmış altı bin kişiyle ilgilenmeye hazırdılar. Miladić’in talimatı üzerine Hollandalı komutan emir verdi:

-Beşli gruplar halinde fabrikadan çıkın!.

Sırp lar yine erkekleri ve erkek çocukları diğerlerinden ayırıyordu.

Srebrenica’daki nüfusun taşınması dört gün sürdü. Hollandalı askerler Sırp larla hiç öngörmedikleri şekilde yardım etmeye zorlandı. Sırp zulmüne engel olmaları gerekirken, onların katliamına yardımcı oluyorlardı. Sırp lar, Hollandalı askerlerin mavi kasklarını da aldılar ve daha sonra kaçakları kendilerine teslim olsunlar diye, kandırmak için bu kaskları kendileri giydiler.

7.500 kadar erkek ve 13 yaşın üzerinde erkek çocuk orada öldürüldü. Onlar öldürülecekleri yere kadar ya kamyonla veya yürütülerek götürüldüler. 3.000 kadar erkek, kaçmaya çalışırken vuruldu veya başları kesildi. 1.500 kişi bir depoya kilitlenip makineli tüfek ateşi açılarak ve el bombaları atılarak öldürüldü. Diğer on binlercesi çiftliklerde, futbol sahalarında, okul bahçelerinde öldürüldü. Tüm hareket askerî etkinlik ile gerçekleştirilmiştir. Bu taşımalar sırasında istihdam edilen sürücülerin, sonradan Sırp birlikleri aleyhine tanıklık etmekten caydırmak için en az bir Müslüman öldürmek zorunda bırakıldığı söylendi.

On binlerce beden toplu mezarlara gömüldü. Daha sonra ayak altındaki toplu mezarlar yeniden açılıp cesetler daha gizli kıyı köşelere yeniden gömülmüştür.



On binlerce beden toplu mezarlara gömüldü.

Üniversitemizde okurken tanıştığımız Jasmin Yusufović dört yaşındaydı. Yedi sene önce birlikte oraları ziyaret etmiştik. O da annesi, babası ile birlikte fabrikada bekleyenlerdendi. Derken 13 yaşından büyük bütün erkekleri fabrikanın kapısından çıkarıp kamyonlara yüklemişler. Babasının cesedi ancak 18 sene sonra 2013 yılında bulunup defnedildi.

Dayton

Aliya İzzetbegović, Franjo Tudjman ve Slobodan Milosević başkanlığındaki Bosna-Hersek, Hırvatistan ve YFC-Republika Srpska heyetleri ABD'nin Ohio eyaletindeki Dayton'daki Wright- Patterson Hava Üssü'nde 1 Kasım 1995 günü Temas Grubu temsilcileriyle bir araya geldi. 20 gün süren barış görüşmeleri, "Bosna-Hersek'te Barış İçin Genel Çerçeve Anlaşması"nın ve 11 Eki'nin paraf edilmesi ile sona ermiştir. Dayton Barış Anlaşması'nın iki temel amacı vardır. Kısa vadede savaşın durdurulması, ölümlerin ve yıkımların önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Daha uzun vadede ise, kalıcı barış ve istikrar için gerekli ortamın oluşturulması amaçlanmıştır.

1992-1995 yılları arasında cereyan eden iç savaşı sona erdiren Dayton Barış Anlaşması Bosna-Hersek Devleti'nin yapısını da belirlenmiştir. Anlaşmaya göre ülke Bosna-Hersek Federasyonu ve Sırp Cumhuriyeti iki devletçiğe ve bir küçük özerk bölge Brcko olarak bölünmüştür. Söz konusu Anlaşma ve ekleri ile ülkenin aynı zamanda devlet sistemi ve Anayasası oluşturulmuştur. Bu anlaşmayla Bosna-Hersek, uluslararası tanınmış sınırları ve toprak bütünlüğü ile bağımsız bir devlet olarak devam imkânı bulmuş, Bosnalı Müslümanlar ayrı bir millet olarak sayılmışlardır. Dayton Anlaşması'nın temelindeki düşünce, üç kurucu halkın, Boşnak, Sırp, Hırvatların ülke idaresinde bir araya gelerek uzlaşıyla karar almalarını sağlamak gibi gerçekleşmesi imkânsız bir ütopyadır. Yirmi yıllık uygulama bunu açıkça gösterdiği halde, bu üç halkın anlaşmayı çalışır hâle getirmek için yapılması gereken düzeltmeler konusunda anlaşmaları imkânsız gibi görünmektedir.

Dayton'u dayatan ABD, İngiltere ve Fransa'da da Dayton'u gözden geçirme iradesinin ve gayretinin ortaya çıkması beklenmektedir. Türkiye gibi Bosna'ya dost ülkeler BM vasıtasıyla böyle bir sürecin başlatılmasına katalizörlük yapabilirler.



Slobodan Milošević; Sırbistan, Alija Izetbegović; Bosna-Hersek ve Franjo Tudjman; Hırvatistan, 21 Kasım 1995'te Dayton Anlaşmasını imzalarken. Fotoğraf: Corbis Sygma

1995'ın Baş Rol Oyuncuları

Radovan Karadzic

Bosnalı Sırp siyasi lider, Lahey'de mahkum oldu.

Slobodan Milošević

Sırbistan Cumhurbaşkanı, Lahey'de yargılanırken 2006'da hapisanede öldü.

Alija Izetbegovic

1992'de Bosna'yı bağımsızlık referandumuna götüren Bosna Cumhurbaşkanı.

Carl Bildt

Avrupa Birliğinin Eski Yugoslavya özel temsilciliğine atanan İsveçli siyasetçi.

Anthony Lake

1993-1997 yılları arasında Bill Clinton'a Amerika Ulusal Güvenlik Danışmanı olarak hizmet verdi.

Malcolm Rifkind

1992-1995 arasında İngiltere Savunma Bakanı. Birleşmiş Milletlerin Bosna'da ilan ettiği altı güvenli bölge, Srebrenica' Zepa, Goradze, Sarajevo, Tuzla ve Bihac'ın savunulmalarının mümkün olmadığını söyleyen kişi.

Pauline Neville-Jones

Dayton barış müzakerelerinde İngiliz delegasyonuna başkanlık eden kişi.

General Rupert Smith

Bosna'da barışı koruma gücüne komutanlık yapan İngiliz General.

Colonel Joseph Kingori

Srebrenica'da BM'nin askerî gözlemciliğini yapan Kenya'lı albay

General Bernard Janvier

Bosna'da BM barışı koruma gücünün 1995 yılındaki komutanı Fransız general.

Srebrenica Katliamının Bosna Halkına Bıraktığı Etkiler

Katliamın Bosna Müslüman halkı üzerindeki etkisi çok derindir. Çoğu: “Savaş gelmeseydi, Bosna Müslümanlığı yok olacaktı. Savaş bizi kendimize getirdi. Biz savaşla yeniden doğduk.” der. Çok azı hala: “Biz Hırvat ve Sırp komsularımızla gül gibi geçinip gidiyorduk. Yabancılar komşularımızı kandırdı. Bir trafik kazası oldu. Unutalım. Hırvat ve Sırsız Bosna olmaz.” der. Bosna'nın savaş yetimleri artık büyüdüler. Yaralar sarıldı, ama savaş yıllarında zor durumda kalan insanlarda savaşın psikolojik izleri hâlâ sürüyor.

Özetlersek

Srebrenica'da ve diğer Müslümanların yoğun olduğu yerleşim merkezlerinde Müslümanların uğradığı soykırımın en önemli sebebi Bosna'nın Müslüman halkının, Bosna toprakları üzerinden Büyük Sırbistan'a ulaşmak isteyen Sırp saldırganlığıyla hiç hazır olmadıkları bir zamanda karşılaşmış olmalarıdır. Sırpların Bosna'nın bağımsızlık kararına nasıl tepki verecekleri, Sırp tarafından Bosna Parlamentosunda açıkça ifade edildiği hâlde, Boşnak siyasi liderliği bu tehdidi ve başta ABD, İngiltere, Fransa, Rusya, BM olmak üzere uluslararası aktörlerin nasıl davranacaklarını yeterince değerlendirememiş, Sırp saldırılarına karşı Müslümanların savunulması konusunda ciddi bir planlama yapmayı başaramamıştır.

Siyasi liderliğin bu başarısızlığında, Müslümanların Tito Dönemi'nin bitmeyeceği anlayışıyla rehavete kapılmış olmaları, Bosna'nın Hristiyan ahalisi kendisini Tito sonrasına hazırlarken, Bosnalı Müslümanların dünkü komşularının kendilerine neler yapabileceği konusunda bilinçlerinin son derece zayıflamış olmasının da rolü görülüyor.

Alija İzetbegovic, bugün Bosna'da Müslümanların kavuştuğu tanınmışlığın mimarı olarak övgüye layık olmakla birlikte, Bosna savaşını bir Müslüman-Hristiyan çatışması görünümünden çıkarmak için Müslüman ülkelere koyduğu mesele ile ve uluslararası Hristiyan topluluğa fazla bel bağlamış olmakla siyasi kariyerine bir gölge düşürdüğü kanaatimizi tekrarlamak isteriz.

Unutulmaması gereken ders:

Sadece Mü'minler kardeşdir.

Hucurat-10

Kaynakça

“Interview”, *Slobodna Bosna*, Sayı 869, 4.7.2013.

BJARNASON, Magnus, *The War and War-Games in Bosnia and Herzegovina from 1992 to 1995*, 2001.

DELIC, General Sead, “Dani interview”, March 17, 2000.

HARTMANN, Florance, *L'affaire Srebrenica, Le Sang De La Realpolitik (The Srebrenica Affair: The Blood of Realpolitik) Srebrenica Meselesi; Reel Politik'in Kanı*.

<http://www.theguardian.com/world/2015/jul/04/how-britain-and-us-abandoned-srebrenica-massacre-1995>

<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/balkans/stories/independence101691.htm>

<https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k>

<https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k>

<https://www.youtube.com/watch?v=MnALEecbZ-k> t

MUSTAFIC, Ibran, *Planinani Haos 1990-1996*, Sarajevo, 2001.

MUSTAFIC, Ibran, *Planned Chaos 1990-1996*, Sarajevo, 2001.

The Bosnian Army's Defense of Gorazde: Plans, Capabilities, and Possible Outcomes, CIA Raporu.

Under the UN Flag, DES Sarajevo 2007'nin yazarı Hasan Nuhanovic ile özel mülakat..



Yunanistan'da Yaşayan Batı Trakya Müslüman Türkleri

Fehim AHMET

Müftü Yardımcısı, Gümölcine Seçilmiş Müftülüğü, Yunanistan

Özet

Balkan Coğrafyası, tarih boyunca üzerinde insanımızı, kültürümüzü, tahrip edilse de sanat ve medeniyetimizi barındıran topraklardır. Akınların, fetihlerin, imar ve iskân faaliyetlerinin yoğun bir biçimde gerçekleştiği bu coğrafyada, yaşanan güzellikler kadar acılar da hayatın her alanına konu olmuştur. Daha önceden sıkça gidip geldikleri bu topraklara Türklerin yoğun olarak ilgisi XII. asırdan sonra başlamıştır.

Anadolu Türklerinin Balkanlarda ilk yerleşmesi (1262)'de Selçuklular döneminde olmuştur. Balkanların Osmanlılar tarafından fethedilmesi, Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa ile başlamıştır. Balkanların İslâmlaşmasında en büyük rolü, tekkeler üstlenmiştir. Bu coğrafyanın İslâm'la tanışması, gönül erlerinin yaşam tarzlarıyla kapılarını herkese açtıkları bu ilim ve irfan yuvalarıyla olmuştur.

Batı Trakya bölgesi Balkanlara açılan kapıdır. Osmanlının Balkanlara fetih akınları buradan başlamıştır. Dedeağaç, Gümülcine, Dime-toka Osmanlının Balkanlara açılırken imar ettiği önemli yerleşim birimlerindendir. Balkanlarda ortaya çıkan milliyetçilik hareketiyle Osmanlı hâkimiyetinden ayrılma faaliyetleri başlamış oldu. Yunanistan 1821 yılında Mora Yarımadası'nda başlattığı ayaklanmayla bağımsızlığını ilân etmiştir.

Yunanistan sınırları içinde kalan Müslüman nüfusun kendine ait dini hayatı ve dini kurumları, çeşitli antlaşma ve yasalarla düzenlenmiştir. Yunanistan, kurulduğu tarihten günümüze kadar Müslüman Türklerle ilgili dini uygulamalar konusunda birçok yükümlülükler altına girmiştir. Antlaşmalardaki maddelerden anlaşıldığı üzere Müslümanların dini hayatları ile ilgili uygulamalar Müftülüklerle devredilmiştir.

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın hukuki olarak azınlık statüsü, 1923 Lozan Antlaşması'yla başlamıştır. Yunanistan 1975 yılında demokrasiye geçtikten sonra, ülkeye demokrasinin geldiğini hissettiren yönetimler ortaya çıkmasına rağmen, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı demokrasinin bu nimetlerinden hiçbir şekilde yararlandırılmamıştır. Azınlığın önemli sorunlarından biri olan müftülük sorunu, kapsamlı olarak 1985 yılında ortaya çıkmıştır. Yunanistan'ın Avrupa ülkesi ve demokratik yapılanmanın geliştiği bir dönem olması nedeniyle azınlık, antlaşma ve yasalardan kaynaklanan müftü seçiminin uygulanmasını istemiş ve beklemiştir. Ancak Yunanistan, azınlığın müftülerini tayin etmeye devam etmiştir. 17 Ağustos 1990 yılında İskeçe'de bağımsız Türk milletvekillerinin inisiyatifıyla gerçekleşen seçimlerle, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nda seçilmiş müftüler dönemi başlamış oldu. Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın diğer sorunlarında olduğu gibi Müftülük sorunundaki çözümsüzlük de hâlâ devam etmektedir.

Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Türkler, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla İstanbul Ortodoks Rum Azınlığı'na karşılık olarak mübadele dışında (gayr-i mübadil) bırakılmışlardır. Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı dini ve milli kimliğini korumak, geliştirmek için antlaşma ve yasalardan doğan haklarını kullanarak, çeşitli çalışmalar yapmış ve yapmaya devam etmektedir.

Batı Trakya'da din eğitimi ve dini hayata yönelik çalışmalar, sınırlı da olsa kurumsal olarak 1948 yılında, azınlığın hem öğretmen hem de cami görevlisini yetiştirmek üzere Gümülcine'de "Medrese-i Hayriye" isimli okulun açılmasıyla başlamıştır. Batı Trakya'da yaşayan

Müslüman Türkler inanç ve kültür olarak Anavatan Türkiye'nin bir parçasıdır. Azınlık Türkiye'den hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Din eğitiminin sağlıklı yapılmasında ve yaygınlaştırılmasında müftülük kurumunun belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür. 1990 yılından itibaren bu alanda seçilmiş müftülüklerin önemli katkıları olmaktadır. Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın kimliklerini korumada din ve dil önceliklidir. Azınlığın hukuki statüsü belirlenirken “din ve eğitim” de “özel ve özerk” kabul edilmiştir.

Batı Trakya'da yaygın din eğitiminin gerçekleştiği kurumlardan biri de Kur'an Kursları'dır. Gümölcine Seçilmiş Müftülüğü'nün planlı, programlı bir şekilde yürüttüğü önemli faaliyetlerinden biri Kur'an kurslarıdır. Kur'an kurslarında uygulanan programla nitelikli bir din eğitimi verilmek amaçlanmaktadır. Azınlığın lehine olan dini ve milli duyguları canlı tutacak ve geliştirecek çalışmalardan rahatsız olan Yunanistan, sürekli olarak bu alanlarda sorunlar üretmeye devam etmektedir. Bu amaçla azınlığın ana dili ve din eğitimi alanlarını yozlaştırmak ve kontrol etmek üzere birçok uygulamayı hayata geçirmektedir.

“240 İmam Yasası” olarak bilinen 2007 yılında çıkarılan bir torba yasayla din görevlileri ve Kur'an eğitimi gibi dini hayatla ilgili yetkiler, müftülüklerden alınarak Milli Eğitim ve Din İşleri Bakanlığına bağlanmıştır. Müslümanlar hakkında bugün dünyada var olan ve yaygınlaştırılmaya çalışılan imaj, tüm dünyada olduğu gibi Balkan coğrafyasında yaşayan Müslümanlar için de dinlerini öğrenme ve yaşama konusunda ihlâl edici uygulamalara neden olmaktadır. Bu durum da birçok olumsuz uygulamaların gündemde kalmasına sebep olmaktadır.

Muslim Turks Living in Western Thrace in Greece

Summary

Throughout history the Balkans have hosted our people, our culture as well as albeit destroyed art and civilizations. The experienced beauties as well as pain have been the subject of every walk in life in this region where intense invasion, conquest, building and settlement activities have taken place. The interest of the Turks in this territory which they visited often intensified after the XIIth century.

The first settlement of Anatolian Turks in the Balkans incurred during the Seljuks era (1262). The conquest of the Balkans by the Ottomans started with Süleyman Paşa, the son of Orhan Gazi. The major role in the Islamization of the Balkans was undertaken by the lodges. The introduction of Islam to this territory incurred with the hearths of knowledge and wisdom the doors of which were open to everyone in line with the life styles of the keepers of the lodges.

The Western Thrace region is the gate to the Balkans. The invasion of the Ottomans to conquer the Balkans started here. Alexandroupolis, Komotini, Dimetoka are major settlement areas established by the Ottomans in the Balkans. Activities to disengage from the dominance of the Ottomans started with the nationalism movement which emerged in the Balkans. Greece declared its independence in 1821 with the insurgency started in the Mora Peninsula.

The religious life and religious organizations of the Muslim population remaining inside the borders of Greece which was recognized as a state were regulated with various conventions and laws. Ever since its establishment as a state, Greece has undertaken various responsibilities regarding the relevant religious applications of Muslim Turks. As indicated by the articles of the conventions the applications regarding the religious life of Muslims has been assigned to the Mufti's offices.

The legal status of the Western Thrace Muslim-Turk Minority as a minority was incepted with the Lausanne Treaty of 1923. After Greece transitioned to democracy in 1975 and although administrations which displayed that the country had transitioned into democracy emerged the Western Thrace Muslim-Turk Minority was unable to benefit from any of these blessings. The problem of the Mufti's office which was one of the main problems of the minority emerged in a comprehensive way in 1985. As Greece is a European country and it was an era when democratic structuring was developing the minority demanded and expected the elections of a mufti to be held in compliance with the treaties and laws. However, Greece continued to appoint the muftis of the minority. On the 17th of August 1990 an election was carried out in Xanthi with the initiation of the Independent Turkish Members of Parliament which incepted the era of Elected Muftis of the Western Thrace Muslim-Turk Minority. As is the case with the other problems regarding the Western Thrace Muslim-Turk Minority the deadlock regarding the problem of the Mufti continues. With the undersigning of the Lausanne Treaty the Muslim Turks living in Western Thrace were not included in the reciprocal exchange of the Orthodox Greek Minority in Istanbul (non-reciprocal). The Western Thrace Muslim-Turk Minority have utilized the rights incurred by the treaty and laws to protect and develop the religious and national identity of the minority and carried out various studies and continues to do so.

Institutional albeit limited efforts regarding religious education and religious life in Western Thrace started with the opening of the “Medrese-i Hayriye” in Komotini in 1948 which was established to train both minority teachers as well as mosque officers. In terms of faith and culture the Muslim Turks living in Western Thrace are a part of the Turkish Homeland. The minority was never distanced from Turkey. It is safe to say that the Mufti’s office has a determining role in the robust structuring and extension of religious education. As of 1990 the elected mufti’s offices have made significant contributions in this area. Religion and language are priorities in the establishment of the identities of the Western Thrace Muslim-Turk Minority. In the determination of the legal status of the minority ‘religion and education’ have been accepted as ‘Special and autonomous’.

One of the organizations which carries out non-formal religious education in Western Thrace are the Koran courses. One of the significant activities carried out in a planned and programmed way by the Elected Komotini Mufti’s Office are the Koran courses. The intention of the program applied for the Koran courses is to provide high quality religious education. Greece is uncomfortable about studies which develop and keep religious and nationalistic emotions alive and continues to generate problems in these areas. Many applications have been incepted in order to corrupt and control the areas of mother tongue and religious education of the minority.

The bag bill which was enacted in 2007 and is known as the “240 Imam Act” authorities regarding issues involving religious affairs such as religious officers and teaching the Koran were transferred from the mufti’s offices and affiliated with the Ministry of National Education and Religious Affairs. The present image about the Muslims in the world and for which extensification efforts are made enables applications which violate the freedom of Muslims living in the Balkans as well as elsewhere in the world to learn and live their religions. This situation is the reason why many negative applications remain on the agenda.

Giriş

Rumeli¹, sözü geçtiğinde insanımızın her tarihte içini çekerek hatırladığı toprakların adıdır. Tarih boyunca üzerinde insanımızı, kültürümüzü, yüzyıllardan beri tahrip edilse de sanat ve medeniyetimizi, medeniyetimizin kültür havzasını barındıran topraklardır. Rumeli dendiğinde bize bir kelime ile destan yazdıran, bir destanı anlatan topraklar ifade edilir.

Günümüzde Rumeli kavramıyla ifade edilen coğrafi bölgeye aynı zamanda Balkanlar da denmektedir. Balkanlar, Avrupa'nın güneydoğusunda yer alan bir yarımadanın adıdır. Batısında Adriyatik Denizi, güneyinde Akdeniz, doğusunda Ege, Marmara ve Karadeniz yer almaktadır. Tuna ve Drava nehirleri Balkanların kuzey sınırı olarak kabul edilmektedir.²

Türkler için Balkanlar önemli bir coğrafyayı teşkil eder. Tarih boyunca akınların, fetihlerin, imar ve iskân faaliyetlerinin yoğun bir biçimde gerçekleştiği bir coğrafyadır. Bu coğrafyada yaşanan güzellikler kadar acılar da hayatın her alanına konu olmuş ve hatırı sayılır derecede sanat, musiki, destan, şiir gibi birçok eserlerin esin kaynağı olmuştur. Kendisi de bir Balkan göçmeni olan Üsküplü şair Yahya Kemal Beyatlı bunu bir cümleyle ifade etmiştir: “*Bir Türk gönlünde nehir varsa Tuna’dır, dağ varsa Balkan’dır.*”³

Tarihçe

Türklerin Balkanlarla olan ilişkisi erken dönemlerde başlamıştır. Türklerin Balkanlara ilk gelişi Attilâ'nın I. Balkan Seferi (441) ile gerçekleşmiştir. Bu tarihlerden itibaren Balkanlar Türklerin sıkça gidip geldiği topraklar haline gelmiştir. Asıl ve yoğun olarak ilginin XII. asırdan sonra olduğunu görüyoruz.

Anadolu Türklerinin Balkanlara ilk yerleşmesi (1262)'de Selçuklular'dan II. İzzeddin Keykâvus'un Bizans'a kaçıp sığınması hadisesiyle âlâkâlıdır. İmparator VIII. Mihail Paleologos ona ve askerlerine yerleşmek üzere Dobruca ilini tahsis etmiştir. Kendine taraftar olan bir göçebe Türk grubu Sarı Saltuk Baba ile beraber Dobruca'ya geçmiş ve otuz kırk oba ile iki üç kasaba oluşturmuştur. Aydınoğulları, Saruhanlılar ve Karesi Beyleri donanmayla Ege Denizi'ni geçerek Balkanlara akınlar düzenlemeye başlamıştır. Akınların en tanınmış kahramanı Aydınoğulları'ndan Gazi Umur Bey (V. 1348)'dir.

Türklerin Balkanlarla olan ilişkisi ve asıl yerleşmesi Osmanlı döneminde başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Balkanların Osmanlılar tarafından fethedilmesi ilk önce “Rumeli Fatih”i olarak da ifade edilen Orhan Gazi'nin oğlu

1 Halil İnalçık, “Rumeli Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 232.

2 Mustafa İsen, –Mehmet İbrahimgil, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası*, İstanbul, A Turizm Yayınları, 2005.

3 Hüseyin Râci Efendi, *Zağra Müftüsünün Hatıraları*, Yahya Kemal Beyatlı'nın Tarihçe-i Vak'a-i Zağra İçin Yazdıkları, s.28, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Süleyman Paşa ile başlamıştır. 1354 yılında Gelibolu üzerinden Balkanlara başlayan bu akınlar I. Murat, Yıldırım Beyazıt, Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde hızla devam etmiştir. Bu şekilde sonuçlanan fetihlerle Balkan Coğrafyası üç yüz yıllık bir barış ve hoşgörü dönemini yaşayacak bir hale gelmiştir.

Osmanlı'nın Balkanlara hâkim olmasından sonra bu coğrafyada bir kültür havzası oluşturulmuştur. Bunun oluşmasında siyasî, kültürel ve sosyal sebepler büyük bir etken olmuştur. İskân politikaları, şehirleşme anlayışı, Türk şehir dokusunda bir cami etrafında gelişen külliye yapıları, şehirlerin fiziki yapısına yön vermiştir. Şehirlerin merkezlerinde dinî, ticarî, sosyal ve eğitim yapıları inşa edilerek bir medeniyet havzası oluşturulmuştur.

Balkanların İslâmlaşmasında en büyük rolü, bir kısmı bugün de bu fonksiyonunu icra eden tekkeler üstlenmiştir. Bu coğrafyanın İslâm'la tanışması, şehrin dışında dağın eteklerinde mütevazı bir şekilde kurulmuş ve gönül erlerinin yaşam tarzlarıyla kapılarını herkese açtığı bu ilim ve irfan yuvalarıyla olmuştur. Bunun en büyük kanıtı, ordulardan önce bu gönül erlerinin ve alperenlerin bu coğrafyaya gelmiş olmalarıdır. Coğrafyada yaşanan, insanlara bir zulüm aracı olarak uygulanan din anlayışları da insanların Müslüman olmasında büyük bir etken olmuştur.

Kuş uçmaz kervan geçmez yerlerdeki tekkeler, Balkan coğrafyasının karakteristik özelliklerindendir. Osmanlının bölgeyi fethinden çok önceleri bu coğrafyaya yerleşerek; insanlara iyiliği, güzelliği, ahlâki değerleri, Allah sevgisini yayması buraları bir cazibe ve manevî çekim merkezi haline getirmiştir.⁴

Bu dönemlerde İslâm'la tanışan Balkan halkları, bugün farklı isimlerle oluşturulan Balkan ülkelerinde yaşayan nesiller, yaşadıkları coğrafyada İslâm'ı yaşamaya ve temsil etmeye devam etmektedir. Osmanlı hâkimiyetinin son dönemlerinde, acı ve elim hadiselerden sonra İslâm'ın Balkan coğrafyasından silinmek istenmesi, bu amaçla Müslümanların göç ettirilmesi ya da katledilmesi politikalarına rağmen, bugün bu coğrafyada İslâm ve Müslümanlar yaşamaya devam etmektedir. Bu coğrafyanın İslâm'la Türkler vasıtasıyla tanışmasından dolayı Müslüman ve Türk kavramları iç içe girmiş ve aynı anlamda kullanılır olmuştur. Müslüman olmakla Türk olmak aynı şeyi ifade etmektedir.

Yunanistan ve Batı Trakya Müslüman Türkleri

Bir Balkan ülkesi olan Yunanistan günümüzde Türkiye'nin batısında yer alır. Yunanistan'ın Batı Trakya bölgesi Balkanlara açılan kapıdır. Osmanlı'nın Bal-

4 Kemâl Karpat, "Balkanlar Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, s. 25; Mustafa İsen, Mehmet İbrahimgil, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası*, İstanbul, A Turizm Yayınları, 2005; H. Çetin Arslan, *Türk Akıncı Beyleri ve Balkanların İmarına Katkıları (1300-1451)*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 2001.

kanlara fetih akınları buradan başlamıştır. 1360 yılında Dedeâğaç, 1361 yılında Gümölcine fethedilmiştir. Dimetoka Osmanlının Balkanlara açılırken imar ettiği önemli yerleşim birimlerindendir. Osmanlı İmparatorluğu'na kısa da olsa bir dönem başkentlik yapmış ve Balkan topraklarında ilk cami olan Yıldırım Beyazıt Camii inşa edilmiştir. Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi bu bölgeye de Anadolu'dan yerleşen gönül erleri ve alperenler, bölgeyi manevi olarak aydınlatmışlardır. Dimetoka bölgesinde tekkesini kuran ve günümüze kadar gelen Kızıldeli Sultan (Seyyid Ali Sultan)'nın bölgeye önemli katkıları olmuştur.

Balkanlarda ortaya çıkan milliyetçilik hareketleriyle isyan eden topluluklar, bağımsızlıklarını ilân etmiş ve Osmanlı hâkimiyetinden ayrılma faaliyetlerine başlamışlardır. Bu aşamada çok sayıda Müslüman katledilmiş, sürgün edilmiş ve Osmanlı'nın hâkim olduğu topraklara göç etmeye zorlanmışlardır.

Yunanistan 1821 yılında Mora Yarımadası'nda başlattığı ayaklanmayla bağımsızlığını ilân etmiş ve 1830 Londra Protokolü'yle devlet olarak tanınmıştır.

Yunanistan bağımsızlığına kavuştuğu 1821 yılından itibaren sınırlarına dâhil ettiği topraklarda Müslüman Türk nüfusu yoğundu. Bu nüfusun kendine ait dini hayatı ve dini kurumları uygulamada farklılıklar arz ediyor, dolayısıyla çeşitli düzenlemelerle kalıcı hale getirilmesi gerekiyordu. Yunanistan, kurulduğu tarihten günümüze kadar Müslüman Türklerle ilgili dini uygulamalar konusunda birçok yükümlülükler altına girmiştir.

Bu antlaşmaların ilgili maddeleri dikkatlice okunduğunda Yunanistan sınırları içinde yaşayan Müslümanların kendilerine özgü uygulamalarının nasıl kalıcı bir duruma getirildiği açıkça anlaşılmaktadır.

Bu alanla ilgili ilk antlaşma olan *İstanbul Antlaşması*, Türkler ile Yunanlılar arasında İstanbul'da 2 Temmuz 1881 tarihinde imzalanan bir antlaşmadır. Bu dönemde Yunanistan sınırları içinde yaşayan Müslüman Türklerin haklarını güvence altına alan bu antlaşmanın 8. maddesi şöyledir:

“Yunanistan'a bırakılan topraklar üzerinde yaşayan Müslümanlara ibadet özgürlüğü tanınır. Var olan veya ileride oluşacak olan Müslüman topluluklarının örgütlenmesine ve hiyerarşisine hiçbir hâlel getirilmeyecektir. Ne temel yönetimlerine ne de onlara ait olan taşınmazlara zarar verilecektir. Bu toplulukların din konusunda manevi liderleri ile ilişkilerine hiçbir engel konulamayacaktır.”⁵

İkinci antlaşma, Yunanistan'la Türkiye arasında 14 Kasım 1913 tarihinde Atina'da imzalanan *“Atina Antlaşması”*dır. Antlaşmanın 11. maddesine göre, Yunan yönetimi altında kalacak olanların mal, can, namus, din, mezhep ve âdetlerine tam bir özen ve saygı gösterilecektir.⁶

5 Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 102, 103, Seçkin Ankara 2003; Soltaridis Simeon A., *İ İstoria Ton Muftion Tis Ditikis Thrakis*, 87, Nea Sinora, Atina 1997; Halit Eren, *Batı Trakya Türkleri*, 47, İstanbul 1997; Baskın Oran, *Türk Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, 61, Ankara Bilgi Yay., 1991.

6 Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 105, 106, Seçkin Ankara 2003; Soltaridis Simeon A., *İ İstoria Ton Muftion Tis Ditikis Thrakis*, 87, Nea Sinora, Atina 1997; Halit

Üçüncü antlaşma *Sevr Antlaşması* (Yunan Sevri)'dir. Bu antlaşmanın bir diğer ismi de, "*Yunanistan'daki Azınlıkların Korunmasına Dair Antlaşmadır.*" Bu antlaşmayı 10 Ağustos 1920 tarihinde bir tarafta Yunanistan, diğer tarafta İngiltere ve müttefikleri Fransa, İtalya, Japonya imzalamıştır. Türkiye bu antlaşmaya taraf değildir.

Bu antlaşmanın 2. ve 14. maddeleri Müslümanların dinî ve sosyal hayatlarıyla ilgili düzenlemeleri belirlemektedir: "*Yunanistan kendi toprakları üzerinde ikâmet eden herkesin yaşamlarının ve özgürlüklerinin soy, millet, dil, ırk, din ayrımı gözetmeksizin, tamamen ve eksiksiz bir şekilde korumayı temin eder...*", "*Yunanistan, Müslümanların aile ve kişisel hukuk ile ilgili sorunlarının Müslüman örf ve âdetlerine uygun olarak çözülmesi için gerekli tüm tedbirlerin alınmasını kabul eder.*"⁷

Antlaşmalardaki maddelerden anlaşıldığı gibi Osmanlıdan ayrılan topraklarda kalan Müslümanların dini hayatları ile ilgili uygulamalar müftülüklerle devredilmiştir. Müslümanlar, dinlerinden kaynaklanan tüm özellikleri özgür bir şekilde kullanılabilecektir. Bu da Müslümanların dini özerkliğinin ve tüzel kişiliklerinin tanınması anlamına gelmektedir.

Günümüzde Müftülükler

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın hukuki olarak azınlık statüsü, 1923 Lozan Antlaşması'yla Yunanistan topraklarındaki serüveni başlamıştır. Bu dönemde, daha önceden imzalanmış antlaşmalar, yasalar vardı. Bu antlaşmaların ve yasaların hükümlerinin, Yunanistan sınırları içinde kalan Batı Trakya Müslüman Türklerini de kapsadığını ilgili antlaşma ve yasalardan öğreniyoruz. Bunun için de Lozan Antlaşması'nın azınlıkla ilgili olan maddeleri, daha önce imzalanan bu antlaşma ve yasaları iptal etmemiştir.

Yunanistan, 1923 yılından 1970'li yılların sonlarına kadar birçok olaylarla karşılaşmıştır. Savaşlar, iç karışıklıklar ve cunta yönetimi gibi. Bu tür durumların yaşandığı dönemlerde, azınlığın kurumları da bunlardan etkilenmiştir. Kısacası, bu dönemlerde antlaşma ve yasalardan kaynaklanan haklar, uygulama şansı bulamamıştır.

Ancak, bir başka gerçek daha var ki, onu da zikretmeden geçmeyelim. Yunanistan 1975 yılında demokrasiye geçtikten sonra, cunta yönetiminden kalan tüm uygulamaları kaldırdı. Ülkeye demokrasinin geldiğini hissettiren yönetimler ortaya çıktı. Fakat Batı Trakya Müslüman-Türk Azınlığı demokrasinin bu nimetlerinden hiçbir şekilde yararlanılmadı.

Eren, *Batı Trakya Türkleri*, 48, İstanbul 1997; Baskın Oran, *Türk Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, 62, Ankara, Bilgi Yay., 1991.

7 Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığının Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 109, 115, Seçkin Ankara 2003; Halit Eren, *Batı Trakya Türkleri*, 50-51, İstanbul 1997; Baskın Oran, *Türk Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, 72-75, Ankara, Bilgi Yay., 1991.

Azınlıkta geniş kapsamlı gündeme gelen müftülük sorunu, Gümülcine Müftüsü Mustafa Hüseyin'in 1985 yılında vefatıyla ortaya çıkmıştır. Yunanistan'ın Avrupa ülkesi ve demokratik yapılanmanın geliştiği bir dönemde olması nedeniyle azınlık, antlaşma ve yasalardan kaynaklanan müftü seçiminin uygulanmasını istemiş ve beklemiştir. Ne yazık ki, o dönemdeki yöneticiler azınlığa demokrasiyi getirmek yerine, cunta döneminin uygulamalarını devreye sokmuştur. Yönetim, azınlığın müftülerini tayin etmeye devam etmiştir. Gümülcine Müftülüğüne, önce İmam Rüştü Ethem'i⁸, istifa edince⁹ de yerine Meço Cemali'yi¹⁰ müftü nâibi olarak atamıştır.

Dimetoka Müftü Nâibi olarak görev yapan Ahmet Şerif Damatoğlu 1986 yılında vefat etmiştir. Azınlık, yine 2345/1920 tarihli yasanın uygulanmasını beklerken, yönetim tekrar atama yolunu tercih etmiş ve ölen müftünün oğlu Mehmet Şerif Damatoğlu'nu atamıştır.

İskeçe Müftüsü Mustafa Hilmi 1990 yılında vefat etmiştir. Batı Trakya Müslüman-Türk Azınlığı yine aynı umutlarla 2345/1920 tarihli yasanın uygulanmasını talep etmiş fakat azınlık insanı tekrar hayal kırıklığına uğramıştır. İskeçe valisi, müftünün oğlu M. Emin Ağa'yı müftü nâibi¹¹ olarak atamıştır. M. Emin Ağa bu görevi 2345/1920 tarihli yasaya göre yeni müftü seçilinceye kadar geçici olarak üstlendiğini valiye bildirmiş, daha sonra 10 Mayıs 1990 tarihinde istifa etmiştir.

Yunan yönetimi azınlığın beklentisi olan 2345/1920 tarihli yasayı 24 Aralık 1990 tarihinde çıkardığı Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle ortadan kaldırmış ve müftülüklerde yeni uygulamaların başladığı bir döneme girilmiştir. Bu kararnameye azınlık karşı çıkmasına rağmen, yönetim ilk uygulamasını İskeçe Müftülüğü'nde yapmış ve bu yeni yasaya göre M. Emin Şinikoğlu'nu¹² İskeçe Müftüsü olarak atamıştır.

Seçilmiş Müftüler

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı 2 Haziran 1985 tarihinde vefat eden Gümülcine Müftüsü Hacı Hafız Mustafa Hüseyin'den sonra 1913 tarihli Atina Antlaşması, 1923 tarihli Lozan Antlaşması ve ilgili yasalara uygun olarak Yunan Devleti'nin müftü seçimini ilân etmesini sürekli olarak talep etmiş ve beklemiştir. Bu konuda birçok duyurular ve çalışmalar yapılmıştır.¹³

8 4 Haziran 1985, *Hakka Davet*, Ocak 1986, s. 7.

9 5 Haziran 1985, *a.g.e.*

10 16 Aralık 1985, Valinin 14560/16, 121985 Sayılı ve Tarihli Yazısı.

11 16 Şubat 1990.

12 22 Ağustos 1991 tarihinde yedi aday arasından en az oyu almasına rağmen asaleten tayin edilmiştir.

13 K. Ahmet Fehim, *Batı Trakya Türk Azınlığı Yüksek Kurulu, Yürütme Komitesi, Danışma Kurulu Belgeleri (1984-2005)*, Gümülcine 2006; Batı Trakya'da yayınlanan basın organları.

12 Şubat 1990 tarihinde vefat eden İskeçe Müftüsü H. Mustafa Hilmi Ağa'dan sonra da aynı beklenti ve taleplerle bekleyen Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı yine olumlu bir cevap alamamıştır.

Dönemin bağımsız milletvekilleri Dr. Sadık Ahmet ve Ahmet Faikoğlu'nun girişimlerin sonuçsuz kalmıştır. Bunun sonucunda İskeçe Bağımsız Milletvekili Ahmet Faikoğlu 17 Ağustos 1990 tarihini İskeçe için müftü seçimi günü olarak ilân etmiştir.¹⁴

17 Ağustos 1990 Cuma günü İskeçe bölgesindeki camilerde el kaldırma usulüyle yapılan seçimde dört aday¹⁵ arasından en çok oyu alan M. Emin Ağa İskeçe Seçilmiş Müftüsü olmuştur.¹⁶ Bu süreçle birlikte Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nda "Seçilmiş Müftüler" dönemi başlamış oldu.

Gümölcine Bağımsız Milletvekili Dr. Sadık Ahmet de 17 Aralık 1990 tarihli duyurusu ile Rodop (Gümölcine) ili için müftü seçimini ilân etmiştir.¹⁷ 28 Aralık 1990 Cuma günü Rodop (Gümölcine) bölgesindeki camilerde el kaldırma usulüyle yapılan seçimde üç aday¹⁸ arasından en çok oyu alan İbrahim Şerif Gümölcine Seçilmiş Müftüsü olmuştur.

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı dönemin bağımsız milletvekilleri Dr. Sadık Ahmet ve Ahmet Faikoğlu halkın seçtiği müftülerin müftülük makamına oturtulmaları için resmi başvurularını yapmışlardır.

Azınlık, olumlu gelişmeler beklerken bu arada Yunan yönetimi müftülüklerle ilgili yeni bir yasayı sahneye koymuştur.¹⁹ Bu Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi 1920 sayılı ve 1990 tarihli **"Müslümanların Din Görevlileri Hakkındaki"** yasa olarak 4 Şubat 1991 tarihinde resmi gazetede yayınlandı ve ilk uygulaması da İskeçe Müftülüğü'ne M. Emin Şinikoğlu'nun atanmasıdır.

İskeçe Seçilmiş Müftüsü M. Emin Ağa 9 Eylül 2006 tarihinde vefat etmiştir. Aralık ayının sonlarına kadar Yunan Devleti'nden müftülük konusunda toplumun lehine olabilecek gelişmeler beklenmiştir. Ancak beklentiler yine boşa çıkmıştır. Bunun üzerine Batı Trakya Türk Azınlığı Danışma Kurulu 31 Aralık 2006 tarihinde Kurban Bayramı namazı öncesi İskeçe'nin camilerinde el kaldırma usulüyle yapılacak müftülük seçimini ilân etmiştir.

31 Aralık 2006 günü İskeçe'de toplam 83 camide yapılan seçimlerde 9554 oy kullanılmıştır. Müftü adayları Ahmet Mete 5136, Ahmet Hraloğlu da 4418

14 7 Ağustos 1990 tarihli Ahmet Faikoğlu'nun müftü seçimi ile ilgili çağırısı.

15 Diğer adaylar: Sabri Hacıhüseyin, Sabri Tefvikoğlu, Sedat Karadayı ve M. Emin Ağa.

16 *Akın Gazetesi* 30 Ağustos 1990; *Yeni Hakka Davet*, Eylül 1990; Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 262, Seçkin Ankara 2003; Aydın Ömeroğlu, *Batı Trakya Türkleri ve Gerçek-1*, 96, Avcı Ofset, İstanbul 1994.

17 *Yeni Hakka Davet*, Aralık 1990, s. 14; Aydın Ömeroğlu, *Batı Trakya Türkleri ve Gerçek-1*, 96, Avcı Ofset, İstanbul 1994.

18 Adaylar; İbrahim Şerif, Hasan Paçaman, Aliosman Osman.

19 24 Aralık 1990 tarihli kararnâme.

oy almıştır. Oyların çoğunu alan Ahmet Mete İskeçe'nin ikinci Seçilmiş Müftüsü olmuştur.²⁰

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın diğer sorunlarında olduğu gibi Müftülük sorunundaki çözümsüzlük de hâlâ devam etmektedir. Türkiye-Yunanistan arasında son yıllardaki olumlu ilişkiler, Yunanistan'ın uzun yıllar Avrupa Birliği üyesi olması, insan ve azınlık hakları kurumlarının Yunanistan aleyhine yayınladıkları raporlar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Yunanistan'ı mahkum eden kararları da sorunların çözülmesine olumlu diyebileceğimiz katkılar sağlamamıştır.

Batı Trakya'da İslâm'ın ve Geleneklerin Yaşatılması

Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesidir. Osmanlı'nın Rumeli'ye geçişiyle birlikte bölge, Müslüman Türklerin anlayışı, gelenek ve görenekleriyle şekillenmiştir.

24 Temmuz 1923 tarihinde Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla²¹ İstanbul Ortodoks Rum Azınlığı'na karşılık olarak mübadele dışında (gayr-i mübadil) tutulan azınlık, tarihten devraldıkları değerleri, daha dikkatli ve titiz bir şekilde geleceğe taşımanın gayreti içinde olmuştur.

Batı Trakya Türk Azınlığı dini kimliğini korumak, geliştirmek için bu değerlerine önem vermiş ve çeşitli çalışmalarla yaşatılmasına gayret etmiştir. Farklı bir kültür ve inanç içinde yaşadığının bilincinde olan azınlık insanı, bu değerlerini öncelikle aile içinde canlı tutmuş, nesilden nesile sözlü geleneği de kullanarak aktarmayı başarmıştır.

1923 yılından itibaren Balkanlar iç karışıklığın, isyanların, savaşların egemen olduğu bir bölgedir. Dini bilgiyi üreten disiplinli bir yapı olmasa da o şartlar içinde oluşturulmuş ve bir eğitim kurumu haline gelmiş medreseler, cami odaları, dönemin hocalarının uygulamaya çalıştıkları seyyar vaizlik gibi faaliyetlerle, dini bilgiyi öğretmeye ve yaymaya çalışmışlardır. Bugünkü düşüncelerimize göre belki çok önemli düşünürlere yoktu fakat o dönemde yaşayan insanların yararlandığı, kendilerine saygı gösterdikleri insanlar olmuştur. Osmanlı döneminde medreselerden yetişmiş ve halka bu konuda yararlı olmaya çalışan düşünürlere söz etmek mümkündür.

Batı Trakya'da 1948 yılında Gümölcine'de "Medrese-i Hayriye"²² isimli okul, azınlığın hem öğretmen hem de cami görevlisini yetiştirmek üzere açılmıştır. Daha önceleri dar çerçeveli olan küçük medreselerin yerini alan bu kurum, deği-

20 Bkz. Batı Trakya Türk Azınlığı Danışma Kurulu Basın Açıklaması ve 10 Ocak 2007 tarihli Duyurusu.

21 Lozan Antlaşması'nın 37-45. maddeleri Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı ile İstanbul Ortodoks Rum Azınlığı'nın haklarını belirlemektedir.

22 Çavuşoğlu Asım, *Batı Trakya'da Medreselerin Dünü-Bugünü*, Gümölcine, Bakeş Yayınları, 2014.

şime uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. Bugün bu kurumun kuruluş amaçlarına uygun olarak eğitim ve öğretime devam ettiğini söylememiz mümkün değildir.

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı inanç ve kültür olarak Anavatan Türkiye'nin bir parçasıdır. Azınlık Türkiye'den hiçbir zaman uzak kalmamış, kopmamış, Lozan Antlaşması'na imza atan bir ülke olarak Türkiye'nin yardımı ve desteğini her zaman yanında hissetmiştir.

1950 yılından sonra Batı Trakya'dan birçok insan Türkiye'deki eğitim kurumlarında eğitim almış ve Batı Trakya'ya dönerek azınlığa hizmet etmiştir. Azınlık tarihinde çok sayıda öğretmen ve din görevlisi yetişmiştir. Azınlığa dini bilgiyi öğretme, aktarma görevini günün şartlarına uygun eğitim almış İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nden mezun olanlar üstlenmiştir. Bu dönemden sonra Batı Trakya'da din eğitimi, alanlarında ehil olan öğreticiler aracılığıyla gerçekleşmiştir.

1970 yılında İlahiyat, Yüksek İslam Enstitüsü ve çeşitli Arap ülkelerindeki okullardan mezun olanlar organize olarak Müftülük bünyesinde "Vaaz ve İrşat Heyeti"ni oluşturmuşlardır.

Din eğitiminin sağlıklı yapılmasında ve yaygınlaştırılmasında müftülük kurumunun belirleyici bir rol oynadığını söylememiz mümkündür. Özellikle 1990 yılından itibaren azınlığın seçimiyle oluşan seçilmiş müftülüklerin bu konuda önemli katkıları olmuştur.

Günümüzde müftülüklerin bünyesinde oluşturulan Kur'an kursları, bay ve bayan irşat ekipleri, yayınlar, dini içerikli etkinlikler Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın dini alandaki ihtiyaçlarını önemli derece karşılamaktadır.

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı için kimliklerini oluşturmada iki konu öncelikli olmaktadır. Bunlar; din ve dildir. Varlıklarını devam ettirmede farklı inanç ve kültüre sahip çoğunluk içinde yaşayan azınlık fertleri için bu iki unsur, hayati öneme sahiptir. Din ve dil, doğru öğrenilmesi ve doğru kullanılması durumunda azınlık bireylerinin asimile olması mümkün değildir. O nedenle din ve dilin özgürce yaşanması ve kullanılması "azınlık hakkı" olarak kabul edilmektedir. Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın hukuki statüsü belirlenirken "din ve eğitim"de "özel ve özerk" kabul edilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Din eğitiminin konusu olan "din"i öğrenme ihtiyacı azınlık bireyleri için önemli olduğu yapılan anketlerde de görülmektedir. Nitekim Gümölcine ve İskeçe illerindeki azınlık ortaokulu 1. sınıfına devam eden 275 öğrenci üzerinde yaptığımız anketteki "*Dini Bilgileri öğrenmek sizin için bir ihtiyaç mıdır?*" sorusuna %96 oranında "evet" cevabı verilmiştir. Yine aynı anketteki "*Dini bilgilerinizi nerede öğrendiniz?*" sorusuna sadece %20 oranında "ilkokulda" cevabı verilmiştir. "Ailemde ve Kur'an kursunda" cevabı ise büyük oranı oluşturmaktaydı.²³ Bu du-

23 Ahmet Fehim, "Din Eğitimi, Okullarımızdaki Din Eğitimi ve Medreseler (sunum)", 26-27 Kasım 2005 Batı Trakya Türk Azınlığı 1. Eğitim Şurası.

rum da ister istemez din eğitiminde, örgün eğitimin dışında yaygın din eğitimini dikkate almayı gerektirmektedir.

Kur'an Kursları

Kur'an Kursları din eğitiminde çok önemli bir yere sahip olan kurumlardır. Kur'an Kursu; Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nda, her azınlık ferдинin okul öncesi, okul dönemi ve okul sonrası eğitimlerine ilave olarak gönüllü din eğitimi almak, mensubu bulunduğu İslâm dinini öğrenmek için başvuracağı yegâne yaygın din eğitimi kurumudur.

Gümölcine Seçilmiş Müftülüğünün planlı, programlı bir şekilde yürüttüğü önemli faaliyetlerinden biri de Kur'an kurslarıdır. Kur'an kurslarında uygulanan programla nitelikli bir din eğitimi verilmek amaçlanmaktadır.

Kur'an kursları, çocukların ve yetişkinlerin "Kur'an-ı Kerim'i ve mealini öğrenebilmeleri, dinî bilgilerini geliştirebilmeleri amacıyla" Gümölcine Seçilmiş Müftülüğünün denetim ve gözetiminde açılan kurslardır.

Kur'an Kursları'nın Genel Amaçları

- Öğrencilerin; bilgi, duygu, hareket ve ruh çerçevesindeki davranışları kazanmalarına yardımcı olmak,
- Öğrencilerin dini öğrenme, anlama ve yaşama davranışlarını geliştirmelerine destek olmak,
- Cami ile yetişmekte olan neslin ilişkisine katkı sağlamak,
- Ahlaklı kişilikler oluşturabilmelerine rehberlik etmek,
- Birlik ve beraberliği güçlendirecek sevgi, saygı, kardeşlik ve dostluk bağlarını geliştirmek,
- Bir arada yaşama ve sorumluluk bilincini geliştiren bir anlayış kazandırmak,
- Öğrencilerin sağlıklı dinî bilgiler edinmelerine ortam hazırlamak gibi sıralanabilir.

Kurslar genelde okulların eğitime başlaması ile açılır, eğitim yılının bitmesi ile de kapanır. Uygulanabilecek yerlerde yaz döneminde de kurslar açılır.

Öğrenciler beş alanda bilgi ve davranış kazanırlar: Kur'an-ı Kerim, itikat, ibadet, siyer ve ahlak.

Haftada beş gün süreyle günde iki saat eğitim ve öğretim yapan kurslarımızın mekânı cami ve müstemilatıdır. Kurslarımızda yaş sınırlaması yoktur. Herkese açıktır. Ancak öğrenciler, yaş ve bilgi durumları dikkate alınarak gruplara ayrılır.

Kur'an kursları; haftalık ve yıllık ders programlarıyla, ders işleme formu, öğrenci yoklama listeleri gibi planlı ve programlı bir çalışma sergilemektedir. Eğitim ve öğretim faaliyetinin sağlıklı gerçekleşebilmesi için temel ihtiyaç olarak ifade edilen alanları sürekli güncellenerek ve günümüzdeki gelişmeler de takip edilerek hedefler belirlenmektedir. Kursların yapılandırılması, ortak müfredat, öğrencilerin yeterlilikleri, öğrencilerin katılımlarının sağlanması, velilerin bilgilendirilmesi çalışmaları kursların daha verimli çalışmasına imkân sağlamaktadır. Bir yandan kurslar teknik olarak donatılırken bir yandan da öğrencilerin yeterliliklerinin artırılmasına yönelik seminerler devam etmektedir.

Kur'an kurslarında uygulanan programın en önemli amaçlarından biri, eğitim ve öğretimi bütünlendirmektir. Kur'an kurslarında uygulanan programla çocukların öğrendiklerini davranış boyutuna taşıyabilmeleri için çeşitli etkinlikler (Hatim merasimleri, yarışmalar) yapılmaktadır. Böylece günlük hayat içerisindeki davranışlarında ahlaki değerlerin artması ve kalıcı hale gelmesi sağlanmaktadır.

İlköğretim seviyesindeki çocukların yanı sıra gerek Gümülcine'de gerekse köylerde yetişkin bayanlara yönelik Kur'an kursları da faaliyete geçmiştir. 15-70 yaş aralığındaki bayanlara hitap eden bu kurslarda özel program uygulanmakta ve bu kurslarda İlahiyat Fakültesi mezunu bayan öğretmenler görev yapmaktadır.²⁴

İnsanın hayatında önemli yer tutan din eğitiminin sağlıklı ve verimli olabilmesi için verilen eğitimin planlı, disiplinli, programlı ve hedefleri belirlenmiş bir şekilde yapılması kaçınılmazdır. Günümüzde gelişen teknoloji ve eğitim alanındaki yenilikler de takip edilmek suretiyle çocuklarımızın hem dillerini hem de dinlerini doğru bir şekilde öğrenecekleri ve uygulayacakları bir zeminin oluşturulması önem arz etmektedir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bu çalışmalardan rahatsız olan Yunan yönetimi azınlığın ana dili ve din eğitimi alanlarını yozlaştırmak ve kontrol etmek üzere birçok uygulamayı hayata geçirmeye çalışmaktadır. Yönetim, okul öncesi eğitimde sadece Yunan dilinin kullanılması, azınlığın anadili olan Türkçenin kullanılmasına müsaade edilmemesi, din eğitimi verecek olan öğretmenleri kendilerinin seçmek istemesi gibi uygulamalarla azınlığın temel değerlerine müdahale etme anlayışını ortaya koymaktadır.

Son yıllarda daha önce azınlık eğitimi konusunda yapılan Lozan Antlaşması'na muhalif uygulamalar, din eğitimi, camiler ve din görevlileri ile ilgili de yapılmaya başlanmıştır. "240 İmam Yasası" olarak bilinen 2007 yılında çıkarılan bir torba yasa ile azınlığı rencide eden bir uygulama başlatılmıştır. Bu yasayla din görevlileri ve Kur'an eğitimi gibi dini hayatla ilgili yetkiler müftülerden alınarak, Milli Eğitim ve Din İşleri Bakanlığına verilmiştir. Yasanın uygulamaya girmesiyle uluslararası antlaşmalarla tescil edilen azınlık hakları ihlâl edilerek yeni bir asimilasyon

24 Ahmet Fehim, "Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursları Gümülcine Örneği", *Rehber Bilgi ve Kültür Bülteni*, sayı, 8, s. 10, Gümülcine, 2010.

programı uygulanmaya başlanmıştır. Din görevlilerinin atanması ve görevden azledilmesi tamamen Yunanistan Milli Eğitim ve Din İşleri Bakanlığının uhdesindedir. Bu bölgede “kontrollü” bir İslâm eğitiminin amaçlandığı, bugüne kadar yapılan uygulamalardan anlaşılmaktadır.

Ayrıca devlet okullarına giden Müslüman Türk Çocukları hedef alınarak çıkarılan bazı kararnamelerle, ana dili Türkçe olan çocuklara Yunanca İslâm dini öğretilmeye çalışılmaktadır.

Yunanistan'da okullardaki din dersi zorunlu olmadığı halde, bu konu okul yöneticileri tarafından net bir şekilde çocuklara ve velilere anlatılmadığından, başka çeşitli yöntemlerle çocukların bu derse girmeleri teşvik edilmektedir.

Sonuç

Balkan Coğrafyasında tarih içinde oluşan İslâm ve Türk kültürü, bu coğrafyanın belirleyici unsuru haline gelmiştir. Zaman içinde bu durumdan rahatsız olan ülke yöneticileri, bu kültürün izini silmek için birçok yöntem geliştirmiş ve geliştirmeye devam etmektedir. Antlaşmaların, hukukun ve insan haklarının tanıdığı bu haklar, maalesef çok rahat bir şekilde ihlâl edilebilmektedir.

Müslümanlar hakkında bugün dünyada var olan ve yaygınlaştırılmaya çalışılan imaj da bu tür ihlâl edici uygulamalara imkân vermektedir.

Balkan Coğrafyasında yaşayan Müslüman ve Türk topluluklar birbirlerinden haberdar olmak zorundadır. Aynı kaderi paylaşan bu topluluklar birbirleriyle ilişkilerini geliştirdikleri oranda yaşadıkları sıkıntılar azalacaktır.

Balkanlarda yaşayan Müslüman Türk topluluklar Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesidir. Bu durum, bu insanların anavatan olarak gördükleri Türkiye'ye önemli görevler yüklemektedir. Bugün Türkiye bölgeyle yakından ilgilenmeye başlamıştır. Yaptığı yardımlarla ihtiyaçları gidermeye çalışmaktadır. Bölge hassas bir yapıya sahip olduğundan Türkiye'nin duygusal olmaktan çok, stratejik, günün koşullarına uygun ve uzun vadeli politikalarla bölgede yaşayan Müslüman Türklerin birlik ve beraberliğini sağlamaya çalışması önem arz etmektedir.

Kaynakça

- AHMET, Fehim, “ Din Eğitimi, Okullarımızdaki Din Eğitimi ve Medreseler (sunum)”, 26-27 Kasım 2005 Batı Trakya Türk Azınlığı 1. Eğitim Şurası.
- ARSLAN, H. Çetin, *Türk Akıncı Beyleri ve Balkanların İmarına Katkıları (1300-1451)*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 2001.
- Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslar Arası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*, Trakya Üniversitesi, 2014.
- CİN, Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ankara, Seçkin Yayınları, 2003.
- ÇAVUŞOĞLU, Asım, *Batı Trakya'da Medreselerin Dünyü-Bugünü*, Gümülcine, Bakeş Yayınları, 2014.
- DURSUN, A. Halûk, *Nilden Tuna'ya Osmanlı Yazıları*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2000.
- EREN, Halit, *Batı Trakya Türkleri*, İstanbul, 1997.
- Gündem Gazetesi*, FEHİM Ahmet, Analiz Köşe Yazıları.
- <http://www.e-tarih.org/sayfa.php?sfd=14>
- <http://www.haber7.com/roportaj/haber/1056097-osmanli-balkanlari-zorla-mi-islamlastirdi>
- <http://www.tarihbilimi.gen.tr/makale/balkanlarda-islam-dininin-yayilmasi/786>
- İSEN, Mustafa, Mehmet İBRAHİMGİL, *Balkanlarda Osmanlı Mirası*, İstanbul, A Turizm Yayınları, 2005.
- AHMET, Fehim, “Yunanistan'da Müftülük Kurumu (sunum)”, 27-29 Ocak 2007, II. Uluslararası Batı Trakya Türkleri Araştırmaları Kongresi, Münih, Almanya.
- AHMET, Fehim, *Batı Trakya Türk Azınlığı Yüksek Kurulu, Yürütme Komitesi, Danışma Kurulu Belgeleri (1984-2005)*, Gümülcine, 2006.
- LOWRY, Heath W., *Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi 1350-1550*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- ORAN, Baskın, *Türk Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Ankara, Bilgi Yay., 1991.
- ÖMEROĞLU, Aydın, *Batı Trakya Türkleri ve Gerçek-1*, İstanbul,, Avcı Ofset, 1994.
- Hüseyin Râci Efendi, *Zağra Müftüsünün Hatıraları*, Yahya Kemâl Beyatlı'nın Târihçe-i Vak'a-i Zağra İçin Yazdıkları, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Fehim Ahmet, “Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursları Gümülcine Örneği”, sayı, 8, s. 10, Gümülcine, *Rehber Bilgi ve Kültür Bülteni*, 2010.
- SIMEON, Soltaridis A., *İ İstoria Ton Muftion Tis Ditikis Thrakis*, Nea Sinora, Atina 1997.
- İslam Asiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., c. 35, s. 232.
- Hakka Davet Dergisi, Gümülcine, Ocak 1986.
- Akın Gazetesi*, Gümülcine, 30 Ağustos 1990.
- Yeni Hakka Davet*, Gümülcine, Eylül 1990.
- Gündem Gazetesi*, Gümülcine, 15-22-29 Şubat ve 7 Mart 2000.



Yunanistan Batı Trakyasında Din Eğitimi: Geçmişten Geleceğe

Chousein BOSTANTZI

Dr., Gümülcine Seçilmiş Müftülüğü, Yunanistan

Özet

Bu çalışmada, Batı Trakya'daki Müslüman-Türk azınlığının dini ve milli kimliğinin korunmasındaki din eğitiminin rolünün önemi belirtilmekle birlikte, Yunan Devletinin anti-demokratik uygulamaları da ele alınmıştır.

Yunan Devleti, ülkesinde kalan azınlıklara birtakım haklar vermek şartıyla 1830 yılında bağımsızlığını kazanmıştır. 1830 Londra Protokolü, 1881 İstanbul uluslararası sözleşmesi, 1913 Atina Barış Antlaşması ve 2345 sayılı kanun ile Yunanistan sınırları içinde kalan Müslümanların bütün hakları hukuki açıdan güvence altına alınmıştır. Müslümanların dini önderleri olan müftüleri ve eğitim sisteminin ekonomik temelini sağlayan vakıfların yönetimini Türk azınlığın seçim yoluyla belirleyeceği kabul edilmiştir. Bu anlaşmalara sadık kalacağını Osmanlı hükümetine bildiren Yunan Devleti, 1920 yılına kadar sözünü tutmuştur. Bu tarihlerde küçük Asya'dan yenilgiyle çıkınca "Megali İdea (Büyük Yunanistan İdeali)" hayali de son bulmaya başlamış ve Yunanistan, imza koyduğu antlaşmalara

aykırı bir tutum sergilemiştir. Bunun ilk örnekleri azınlığın vakıflarının gasp edilmesinde ve hileli yollarla eritilmesinde görülmüştür. 1923 yılında imzalanan Lozan Barış antlaşmasıyla yalnızca Yunanistan ile Türkiye arasındaki sınırlar kesinlik kazanmakla kalmamış, aynı zamanda Müslüman-Türk azınlığın daha önce imzalanan antlaşmalarla kazandığı hukuki çerçeve bu antlaşmanın maddeleriyle de geçerliliğini sürdürmüştür. Buna karşın Büyük Mübadele ile birlikte Türkiye’den göç eden muhacirler, Lozan antlaşmasına aykırı bir şekilde Batı Trakya’daki Müslüman Türk topraklarına yerleştirilmiş ve böylece azınlığın elindeki topraklar ve dolayısıyla da ekonomik güç daraltılmaya başlanmıştır.

Yunan Devleti bu yıllardan itibaren azınlığın anavatanı olan Türkiye’deki kimlik tartışmalarına gözlerini çevirmiş ve bu tartışmalara dayanarak azınlığı birbirine düşürmeye çalışmıştır. Osmanlı’da Tanzimat fermanı ile fitili ateşlenen Yenilikçiler ile Muhafazakârlar arasındaki çatışmalar Batı Trakya’ya taşınmıştır. Bu çatışmadan devlet azami derecede yararlanmıştır.

Dünyaya medeniyeti öğreten Osmanlı Devletinin bir parçası olan Batı Trakya Müslüman-Türk halkı bir anda Yunanistan’ın boyunduruğu altında yaşayan güçsüz bir azınlık haline getirilmiştir. Azınlığın ekonomik açıdan zafiyete uğraması, beraberinde kültürel düzeyin düşmesine, aralarındaki birlik ve beraberlik ruhunun zayıflamasına ve nihayetinde Yunan devletinin antidemokratik uygulamalarına karşı çıkamamalarına yol açmıştır.

1950’li yıllarda Amerika’nın arka çıkmasıyla iç istikrarsızlığından kurtulur kurtulmaz devlet, 1920 yıl ve 2345 sayılı kanunun 12. maddesinde zikredilen ‘Cemaat-i İslamiye’lerin seçimle belirlenmesi kuralına uymayı hatırlamıştır. Ancak 1949 yılında çıkarılan Kral iradesi, vakıfları valilerin kontrolüne bırakmakta ve böylece devletin vakıf mülklerini kolayca istimlak etmelerine zemin sağlamıştır.

Öte yandan İskeçe ve Gümölcine’de Osmanlı eğitim sistemini sürdüren medreseler bu yıllarda birleştirilerek tek kurum haline getirilmiş; böylece hem Osmanlı mimarisi hem de eğitim geleneği yok edilmiştir. Başlangıçta bu okullar üç yıllık, 1950’li yılların sonunda ise beş yıllık programa sahip olmuşlardır.

1968 yılında yapılan darbe ile iktidara gelen Albaylar cuntası, vakıf seçimlerini önce askıya almış; daha sonra cemaat heyetlerinin adını ‘Müslüman Emlakini Tedvire Memur Heyet’ biçiminde değiştirmişlerdir. Böylece vakıfların, Müslüman-Türk azınlığın sosyal ve kültürel etkinliklerini yapmalarını engellemişlerdir.

Yunanistan’da cunta yönetiminin sona ermesinden sonra azınlık, antlaşmalardan doğan haklarının geri verilmesini beklerken devle-

tin 1091/1981 tarihli çıkarttığı Vakıflar yasası ile bir kez daha hayal kırıklığı yaşamıştır.

1981 yılında Yunanistan'ın Avrupa Ekonomik Birliğine tam üyelik hakkı kazanması, azınlık üzerindeki hukuksuz uygulamaları sürdürmesine engel olmamış veya olamamıştır.

Bu yıllarda bütün dünyada dine dönüş hareketleri ivme kazanırken, devlet azınlığı modern olmaya davet etmeye başlamıştır. Devlet, rasyonel-pozivist zihniyetli bir azınlık nesli teşkil edebilsin diye Lozan Antlaşmasının hükümlerine de aykırı olarak azınlık çocukları için ortaokullar açmış ve bu okullarda hiçbir şekilde din eğitime izin vermemiştir. Ayrıca devlet, medreselerde okutulan fen derslerinin Yunanlı öğretmenler tarafından Yunanca verilmesine karar vermiştir. Devletin azınlığı modernleştirme girişimlerinden bir diğeri de Müslüman Türk ailesini erozyona uğratmaya yönelik olmuştur. Bu çerçevede devlet, kendi hukukuna aykırı olmasına rağmen Türk köylerine yakın yerlerde barlar açılmasına, halkın ve de özellikle gençlerin içki ve uyuşturucu kullanmalarına göz yummuştur.

Müslüman-Türk azınlığı örf, âdet ve geleneklerden koparma girişimlerini modernleşme kavramıyla örtmek devletin izlediği bir asimilasyon politikası olmuştur. Asimilasyon politikasının en temel amacı, azınlık gençlerinin dini değer ve kutsallara karşı bir vurdumduymazlık sergilemelerini, manevi değerlere yabancılaşmalarını sağlamak olmuştur. Öte yandan devlet, asimilasyon politikasını önleyebilecek bir güç merkezi olarak müftüleri kontrol altına almayı kararlaştırmıştır. Bundan dolayı devlet, önce müftülerin seçimle belirlenemeyeceğini ilan etmiş, sonra da müftüleri atama yoluyla kendisi tayin etmeye başlamıştır.

Böylece devlet, 2345/1920 sayılı kanunu ilga etmiş ve bunun yerine 1920/1991 sayı ve tarihli yasa ile azınlığa müftü atamaları yapmıştır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen azınlık, hızlı bir biçimde Kur'an kursları açmış ve böylece yeni neslin dinine ve kimliğine sahip çıkmasını sağlamıştır. Bu sürece tahammül edemeyen Yunan devleti, bütün anlaşmalara aykırı olan bir yasa çıkarmıştır. 3536/2007 sayı ve tarihli bu yasa, 'İki Yüz Kırk İmam Yasası' olarak adlandırılmaktadır. Yasa ile Yunan devleti, azınlığa hizmet eden camilere ve Kur'an kurslarına görevlileri kendisinin atamasını sağlamak istemektedir. Devlet bu sürecin kesintiye uğramaması için azınlığı Müslüman-Türk kimliğinden koparması gerektiğinin farkındadır ve bunun için de camilerdeki imamların ve yenilenen Kur'an kurslarındaki öğretmenlerin tayin yolunu istemektedir.

Religious Education in Western Thrace in Greece: From the Past To the Future

Summary

This study focuses on the importance of the role of religious education in the protection of the religious and national identities of the Muslim-Turk minority in Western Thrace as well as the anti-democratic applications of the Greek State.

The Greek State gained its independence in 1830 under the condition that the minorities remaining in the country are granted various rights. All the rights of the Muslims who stayed within the borders of Greece were legally guaranteed with the 1830 London Protocol, the 1881 Istanbul international agreement, the 1913 Athens Peace Treaty and Law number 2345. It had been accepted that the mufti who were the religious leaders of Muslims and the management of the trusts ensuring an economic basis for the educational system would be elected by the Turkish minority. The Greek State declared to the Ottoman government that it would honor these conventions and kept its word until 1920. At around this time when Greece was

defeated in Asia Minor 'the dream of the Megali idea (Great Greece Ideal)' started to fade and Greece started to display an attitude that was contrary to the conventions it had signed. The first example of the contrary behavior was the seizure of the minority trusts and their fraudulent dissolution. The Lausanne Peace Treaty signed in 1923 did not only define the borders between Greece and Turkey but also sustained the validity of the legal framework gained by the conventions signed by the Muslim-Turk minority with the articles of this convention. On the other hand the immigrants who migrated to Turkey with the Great Population Exchange were settled on the territory of Muslim Turks in Western Thrace in violation of the Lausanne treaty and thus the lands belonging to the minority and therefore the economy was for into a bottleneck.

The Greek State turned its gaze on the identity arguments in Turkey, the motherland of the minority for many years and endeavored to turn the minorities against each other based on these arguments. The conflict which was instigated between the reformers and the conservatives with the Imperial edict of reorganization in the Ottoman empire expanded into Western Thrace. This conflict damaged the state to a major degree.

The Muslim-Turk people of Western Thrace who were a part of the Ottoman State which had taught civilization to the world were transformed into a powerless minority living under the yoke of Greece over night. With the economic decline of the minority came a decline in the cultural level as well as a dissipation of the spirit of unity among the minority and ultimately they were unable to resist the antidemocratic applications of the Greek state.

In the 1950's as soon as the state achieved the backing of the United States and was relieved of the internal instability it was reminded of article 12 of Law number 2345 from 1920 which provided that 'the Islam Societies must be determined through elections'. However the Royal administration enacted in 1949 put the trusts under the control of governors and thus the basis for the expropriation of trust properties by the state was prepared.

On the other hand the madrasah (Muslim schools) continuing the Ottoman education system in Xanthi and Komotini were merged into a single organization, thus both the tradition of Ottoman architecture and educational traditions were destroyed. Initially these schools had three year programs, towards the end of the 1950s the programs were transformed into five-year programs.

When the junta of colonels came into power with the coup in 1968 first the trust elections were suspended, subsequently the name of the society delegations was changed to 'Muslim Property Transaction Clerks Delegation'. Thus the trusts were prevented from carrying out social and cultural activities of the Muslim-Turk minority.

After the junta administration in Greece came to an end and the minority was anticipating the return of the rights accrued from the conventions it was disappointed once again when the state enacted the Trusts law in 1091/1981.

Becoming a full member of the European Economic Union in 1981 did not or could not stop the continuation of the unlawful applications against the minority.

During these years when returning to religion movements had gained momentum throughout the world the state invited the minority to become modern. In order to establish a minority generation with a rational-positivist mentality the state opened secondary schools for the offspring of minorities in violation of the provisions of the Lausanne Treaty and these schools were not allowed to deliver any sort of religious education. Furthermore, the state decided that the science programs delivered in the madrasah should be given in Greek by Greek teachers. Another effort of the state to modernize the minority was to erode the Muslim Turk family. Within this framework the state condoned the opening of bars near Turkish village although it was in violation of their own laws and turned a blind eye on drinking and the abuse of drugs by the people and youth in particular.

Covering the endeavors to separate Muslim-Turks from their observances, customs and traditions under the guise of modernization became the assimilation policy of the state. The most fundamental objective of the assimilation policy was to ensure that minority youth displayed a dismissive attitude regarding religious and sacred values and become alienated from spiritual values. On the other hand the state decided to gain control of the mufti as a power center which could prevent the assimilation policy. Therefore the state first declared that mufti could not be appointed through election and subsequently the state started to appoint muftis.

Thus the state repealed law number 2345/1920 and replaced it with law number 1920/1991 and started to appoint muftis. Regardless of all these negativities, the minority commenced to open courses for

learning the Koran without delay and thus enabled the young generation to take ownership of their religion and identity. This process was intolerable to the Greek state and a law that was in violation of all conventions was enacted. The law number 3536/2007 is the 'two hundred forty Imam Law'. With this law the Greek state endeavors to appoint officers to the mosques and Koran courses that serve the minority. The state is aware that in order for this process to be uninterrupted the minority must be severed from its Muslim-Turk identity and has chosen to secure this by appointing the imams to the mosques and the teachers to the renewed Koran courses.

Giriş

Batı Trakya'da 1923 sonrası döneme bakıldığında azınlık için tam bir kaos ve anomi durumu söz konusudur. Muhacirlerin Türk evlerine zorla yerleştirilmesi, mera ve mülklerin zorla el değiştirmesi, Yunanistan'ın sistemli göç politikası ve ekonomik buhran bu durumun örnekleridir. Bunun yanında azınlık içindeki *Muhafazakâr-Kemalist* çatışması ve azınlığın ideolojik olarak ikiye bölünmüşlüğü de önemli bir problemdi. Bütün bunlarla birlikte küçük bir topluluğun yaşam mücadelesi karşımıza çıkmaktadır. Dünyaya medeniyeti öğreten Osmanlı Devleti torunlarının daha ilk yıllarda işçi konumuna düşürülmesi, eğitim faaliyetlerini ve din eğitimini son derece olumsuz yönde etkilemiştir. Özellikle muhacirlerin Türk ev ve iş yerlerine yerleştirilmesi, Yunanistan devletinin azınlık üzerindeki psikolojik asimilasyonunun göstergesi olmuştur. *Yeni Ziya Gazetesi* bu durumu şöyle dile getiriyordu:

*“Memleketimizde de işsizlik yavaş yavaş ilerlemeye bilhassa muhacirlerin Yunanistan'a hicretinden sonra artmaya başladı. Bugünkü içtimai vaziyetimiz birçok kardeşlerimizi dilenci görünümüne ve sefilliğe terk etmiştir.”*¹

Batı Trakya Bölgesi'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopmasıyla birlikte Vakıflar, Eğitim-Din Eğitimi ve Müftülükler hep ön planda olmuştur. Dolayısıyla vakıfları anlayabilmemiz için Osmanlı İmparatorluğu ile Yunanistan'ın imzaladığı antlaşmalara göz atmamız gerekmektedir.

1. Vakıfların Yüzyıllık Tarihi ve Geçirdikleri Evreler

Osmanlı İmparatorluğu'na başkaldıran ve 1830 yılında bağımsız Yunanistan devletini kuran Yunanlılar, yeni yerler fethettiğinde bu yerleri Batılı ülkelere onaylatmak için anlaşmalar yapmak ve bu anlaşmalar sonucu yeni kazandığı bölgeler üzerinde kalan azınlıklara bir takım haklar tanımak zorunda kalmıştır.² Yunanistan'ın azınlık koruma sistemi içinde yaptığı bu antlaşma, protokol ve kanunları şöyle sıralamak mümkündür: 1830 Londra Protokolü, 1881 İstanbul Antlaşması, 1913 Atina Barış Antlaşması, 1920 Sevr Antlaşması ve 2345 sayı ve 1920 Tarihli Kanun.

1.1. 1881 İstanbul Uluslararası Sözleşmesi

Sözleşmenin 3, 4 ve 8. maddeleri ile *Müslümanların yaşam, mal, onur, din ve geleneklerine saygı gösterileceği; Yunan ahalisi ile aynı siyasal ve kişisel haklara sahip olacağı açık bir biçimde vurgulanmıştır*. Anlaşmanın 3. Maddesi; Yunanistan'a dâhil edilen topraklardaki Müslüman Türklerin örf ve âdetleri ile dinlerine saygılı olmayı ve diğer Yunanistan vatandaşlarıyla yasalar önünde eşit haklara sahip olmayı ve eşit vatandaşlık haklarından yararlanmayı öngörmektedir.

1 Yeni Ziya, İşsizlik ve Fakirlik, Cilt: 1, Sayı: 3, 1924, s. 2; Yeni Adım, *Bu Arazi bu Kadar İnsanı Beslemez*, Cilt: 3, Sayı: 187, 1929, s.1.

2 Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Ankara, Bilgi Yay., 1991, s. 57.

Antlaşmanın 8. Maddesi ile Müslümanların din özgürlüğü güvence altına alınmıştır. Mevcut veya oluşacak Müslüman cemaatlerine özerklik ve hiyerarşik örgütlenme hakkı tanınmaktadır. Cemaatlerin din konularında manevi önderleriyle olan ilişkilerine hiçbir *şekilde müdahale edilmeyecek, yerel şariat mahkemeleri dinî konularda yetkilerini sürdüreceklidir.*³

1.2. 1913 Atina Barış Antlaşması

14 Kasım 1913 yılında Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında imzalanan Atina Barış Antlaşması, Yunanistan ile Osmanlı Devleti arasındaki savaş durumunu da ortadan kaldırmıştır. Bu antlaşma iki ülke arasında önceden imzalanmış ve yürürlükte olan antlaşmalardaki azınlık hakları ile ilgili hükümleri yeniden onaylamıştır. Aynı zamanda müftülerin ve başmüftünün seçimi ve yetkileri gibi Lozan Antlaşması'nda yer almayan bazı konularda ayrıntılı olarak yer almıştır.⁴

11. Madde ile Yunanistan sınırları içine katılan topraklarda yaşayan Müslümanların hayat, mal, şeref, din, inanç ve gelenekleri güvence altına alınmaktadır. Özellikle Cemaat-i İslamiyelerin tüzel kişilikleri vurgulanmakta, bu kurumların nakit ve mal varlıklarına dokunulmayacağı garanti altına alınmaktadır.⁵

Müslümanlarla manevi önderleri arasındaki ilişkilere karışılmayacak, bu dinî önderler İstanbul'daki Şeyhülislamlık makamına bağlı olacaklardır. Müftüler Müslüman seçmenlerce seçilecektir. Baş müftü, Yunanistan'daki bütün müftülerin toplanarak seçecekleri üç aday arasından Yunan Kralı tarafından atanacak, bu atama üzerine Osmanlı Padişahı kendisine bir "menşur" ile onun fonksiyonlarını yerine getirmesini ve diğer müftülere karar ve fetva yetkisi vermesini sağlayacak bir "mürasele" gönderecektir. Böylece, manevi olarak Müslüman cemaatinin İstanbul ile ilişkileri sürdürülmüş olmaktadır. Müftüler yalnız din konularında ve vakıfların yönetimine nezaret etmekte değil, Müslümanların evlenme, nafaka ve mütevellî tayini gibi dünyevi meselelerinde de yetkilidirler. Kararları Yunan makamlarınca uygulamaya konacaktır.⁶

12. maddede vakıflarla ilgili hükümlere yer verilmiştir.⁷ Bu madde genel olarak her türlü vakfın güvence altına alındığını, bırakılan topraklarda bunların cemaat tarafından yönetileceğini, gelirleri Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan kurumlara bırakılmış olsa bile bu vakıfların Evkaf Vekâleti tarafından satılana dek Müslüman cemaatlerince yönetilmeye devam olunacağı hükmünü getirmektedir.

3 Ayşe Nühket Adıyeke, *Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemaat Örgütlenmeleri: 'Cemaat-ı İslamiyeler' 1913-1998*, Ankara, SAEMK Yayıncılık, 2001, s. 9-11; Oran, s. 59-60.

4 Sevin Toluner, *Millîterarası Hukuk Açısından Türkiye'nin Bazı Dış Politika Sorunları*, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2000, s. 213; Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din Ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2003, s.105.

5 *Mecmua-i Kavanin-i Yunaniyye*, yayına hazırlayan: Hristaki Karagöz, Selanik, Yeni Asır Matbaası, 1921, s. 38-39.

6 Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Ankara, Bilgi Yay., 1991, s. 63.

7 *Mecmua-i Kavanin-i Yunaniyye*, yayına hazırlayan; Hristaki Karagöz, Yeni Asır Matbaası, Selanik 1921, ss. 39-40.

Vakıf rejimi, ancak uygun ve peşin tazminat verilerek değiştirilebilecektir. Eğer çeşitli din ve hayır kuruluşları yeterli gelirden yoksun kalacak olurlarsa, devlet yardım edecektir.⁸

Üç numaralı protokolün maddeleri incelendiğinde, özellikle 10. madde ile 15. madde önem arz etmektedir. Buna göre 10.madde, İslam cemaatini gözetmek ve vakıfları yönetmekle yükümlü bulunan baş müftü, cemaatlerden hesap sorarak bunlara ait muhasebe cetvellerini hazırlayacaktır. 15.madde ise, Müslümanlar özel okul açabileceği gibi bunların denetim ve yönetimi Başmüftü ile müftülerin olacak ve Yunan müfettişleri bu okulları teftiş edebileceklerdir. Resmî program Türkçe olmakla birlikte Yunanca da zorunlu olacaktır. Okulların giderleri de vakıfların gelirlerinden karşılanacaktır.

1.3. 2345 Sayılı ve 1920 Tarihli Kanun'un İçeriği

2345 sayılı ve 1920 tarihli yasa iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda; Atina'da bir başmüftülüğün kurulması, başmüftünün seçim ve tayini, müftülerin seçim ve tayinleri, müftülerin dereceleri, maaşları, vazife ve yetkileri, başmüftü ve müftülerin azilleri ve nedenleri (maarif ve Mezhepler Bakanı'nın talebi ve İrade-i Kraliye ile azledilirler) ele alınır.

Naip yetiştirmek için Atina'da bir okul açılması, öğretim üyelerinin maaşları, öğrencilerinin iâşe ve masrafları konu edilir. Buna göre din okulunun çalışması (her yıl Maarif Bakanlığı gider bütçesine yüz bin drahmi verecektir) istenir. Bu okulun teşkilatı, öğretmenlerin vasıfları, tahsil süresi, sınıf geçme, programı, öğrencilerin kabul şartları, okuldan mezuniyetleri İrade-i Kraliye ile başmüftünün başkanlığı altında oluşacak olan, şer'i meselelere vâkıf bir heyetin teklifi üzerine İrade-i Kraliye ile tanzim edilir. Yunanistan'da hiçbir zaman ne Atina'da bir mektep ne de baş müftü merkezi kurulmuştur.

İkinci kısımda; Müslümanlara ait "İslam Cemaatleri İdarelerinin kurulması" ile ilgili olarak özel kanunun kabulüne kadar her müftünün bölgesinde yedi veya on iki üyeden oluşan bir meclis kurulur. Bu meclise üyelerden biri başkan seçilir. Bu başkan, vakıf gelirlerini ya kendisi ya da yasal vekili aracılığı ile devlet memurlarına ve kişilere karşı temsil eder.⁹ Bununla birlikte Lozan Barış Antlaşması'nda yer aldığını unutmamamız gerekmektedir.

2. 1949 Yılına Kadar Batı Trakya'da Vakıfların İşleyiş Şekli (Cemaat-ı İslamiyeler)

Osmanlı imparatorluğu döneminde, her vakfın yönetim koşullarının belirtildiği bir vakfiyesi ve bu vakfiyede belirtilen koşulları yerine getirmekle görevli müte-

8 Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, s. 63.

9 Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din Ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2003, s. 138.

velli heyetleri olmuştur. Bağımsız bir kurul olan mütevellî heyetleri, Tanzimat Dönemi ile birlikte evkaf idare komisyonlarının denetimine tabi oldular. Evkaf idare komisyonlarının üzerinde de Evkaf nezareti yer almıştır. İmparatorluğun devamı süresince yönetimde söz konusu olan Evkaf İdare Komisyonunun yerini, Osmanlı yönetiminin sona ermesinin ardından Cemaat-ı İslamiye İdareleri almıştır.¹⁰ 2345 sayılı kanunun 12. maddesinde sözü edilen Cemaat-ı İslamiye İdarelerine ilişkin özel yasanın çıkarılması da ancak 1949 yılında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Batı Trakya Müslüman Türk toplumundaki uygulama şöyle devam etmiştir: Evkaf Komisyonu ile Maarif Komisyonu ve bunları denetleyen müftüler. Evkaf Komisyonun görevleri arasında, Medreselere tayin veya azl edilecek müderrislerle ilgilenmek,¹¹ medrese ve camilerin tamir ve bakımını düzenlemek,¹² camii, medrese ve mescitlerde görev yapan din memurlarının maaşlarını düzenlemek ve vermektir.¹³ Vakıfların, vakfiyede belirtilen kurallara göre yönetilmesini, denetlenmesini ve korunmasını sağlamaktır.¹⁴ Mütevellîleri denetlemek, görevini yapmayanları müftüye bildirmek ve mütevekkillerin azledilmesini sağlamaktır.¹⁵ Vakıf yerlerinin kiralanması, kiralardan düzenli toplanmasını sağlamak ve gelirin adaletli bir şekilde dağıtılmasını gözetmek¹⁶ ile birlikte mezarlıkların korunması ve bakımını sağlamaktır.¹⁷

Cemaat İdaresi eğitime ilişkin doğrudan merkez heyetinde kararlar aldığı gibi, Maarif Komisyonunu da yetkili kılabilirdi. Buna göre Maarif Komisyonunun görevleri aşağıdaki gibi olmuştur. Cemaat okulların her türlü ihtiyaçları ile ilgilenmek¹⁸, öğretmenleri tayin veya azl etmek¹⁹, öğretmenlerin maaşlarını düzenlemek.²⁰ Tedrisatın programını düzenlemek ve uygulamak olmuştur.²¹ Mübadele öncesinde olduğu gibi mübadele sonrasında da Batı Trakya'da Müslüman Türk okullarında görevli Türk öğretmenlerin maaşları, medrese, camii ve mescitlerde görev yapan din görevlilerinin ücretleri Cemaat-ı İslamiyelerden karşılanmıştır. Batı Trakya bölgesinin Osmanlı Devleti'nin yönetimden çıkması ile birlikte vakıfların Yunan devleti tarafından borçlandırılması ve gasp edilmesi yoluna

10 Ayşe Nühket Adıyeke, *Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemaat Örgütlenmeleri: 'Cemaat-ı İslamiyeler' 1913-1998*, Ankara, SAEMK Yayıncılık, 2001, s. 55.

11 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No=31, 31 Kanuni Sani 1940 Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri. Karar No= 25, 10 Ağustos 1938.

12 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 14, 30 Kanuni Sani 1941.

13 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 9, 26 Temmuz 1935.

14 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 6, 16 Şubat 1925.

15 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 7, 26 Haziran 1935.

16 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 7, 25 Tışrini Sani 1933.

17 *Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 8 Haziran 1925.

18 *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 42, 12 Ocak 1936.

19 *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*, Karar no= 3, 16 Ekim 1933; *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 18, 15 Haziran 1934; *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 21, 3 Eylül 1934.

20 *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*, Karar no=25, 10 Ağustos 1938; *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 21, 3 Eylül 1934; *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no=10, 6 Eylül 1937; *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 37, 3 Ekim 1945.

21 *Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 1, 8 Tışrini Evvel 1933.

gidilmiş, bu anti demokratik uygulama din eğitimini olumsuz yönde etkilemiştir. Gümülcine Cemaat-i İslamiye 17 Mayıs 1944 tarihli toplantıda aşağıdaki şikâyeti dile getirmiştir.

“... Deklarasyonu üzerimizde ve vergileri tarafımızdan tesviyelödenen edilen ve istigrazı milli vergileri de yine bu suretle tediye olunan 55 dönüm Akpınar kırı yeri, 26 dönüm poşpoş mezarlıkları, 13 dönüm keremitlik yanı ve hamama muttasıl bir kahvehane arsası ile bir semerci dükkanının belediye tarafından işgal edilerek icar edilmesinden dolayı cemaat ve evkaflı İslamiye hayli mutadarrır/mutazarrır olmakta olduğundan nazarate yazılmadan veya mahkemeye adeli icap tevdi edilmezden evvel vali umumiyeye yazılmasına ve bu emlakın iadesinin talep edilmesine müttefikan karar verildi.”²²

2.1. 1949 Tarihli Kral İradesi İle “Cemaat-i İslamiyeler”in Yerine İslam Cemaatlerine Ait Servetleri İdare Komisyonlarının Kurulması

Azınlıkta iki grup arasında devam etmekte olan çatışma devletin işine yaramış ve devlet azınlığın eğitimine 1949 yılına kadar müdahale etmemiştir. Bunda Yunanistan’ın geçirmiş olduğu safhalar ile iki grup arasındaki çatışmanın rolü önem arz etmiştir. 1949 tarihli kral iradesi ile cemaat seçimleri her ne kadar yapılmışsa da, vakıfların Osmanlı sisteminden devam eden geleneği yok edilmiş ve gasp ile sonuçlanmıştır. Devletin azınlık vakıfları üzerindeki gaspı ve vakıf mallarının el değiştirilmesi, azınlıkta devam etmekte olan ilerici- gerici, çatışmaları ile örtülmüş ve bu ayrışma devlet tarafından desteklenmiştir. Çünkü cemaat seçimlerdeki çekişmelerde Atatürkçülük- milliyetçilik, ilericilik ve gericiliğe çok farklı anlamlar yüklenilmiş ve irtica propagandası ön plana çıkarılmıştır.

Yunanistan 2345 sayılı kanunun 12. maddesinde sözü edilen Cemaat-i İslamiye İdarelerine ilişkin 16 Haziran 1949 tarihli Kral İradesini çıkarmıştır. 12 maddeden oluşan Kral iradesinin birinci maddesine göre Gümülcine ve İskeçe Heyetlerinin on ikişer, Dimetoka ve Dedağaç Heyetlerinin ise yedişer üyeden oluşmasını öngörmüştür. Yedinci madde ise şöyledir: “Yönetim kurulları, şehirlerde okul ve saireye ait bütün servetleri yönetir ve onları görüp gözetirler. Aynı vakıf komisyonları olmadığı takdirde cami, medrese ve öteki dinî kuruluşlara ait servetleri de yönetir ve görüp gözeterek bunlardaki görevlerin maaşlarını verirler. Bunun gibi yönetim kurulları, özel okul komisyonlarıncı yönetilen mahalle özel okulları ile medreselerden başka, hükümleri çerçevesindeki Müslüman okullarını yönetirler ve bunlarda görev alacak kimselerin atanmalarını yapar, görevlerine son verebilirler.” 9. madde ise “Yönetim kurulları, genel valiliğin ve mahalli valiliklerin kontrolüne bağlıdır” demektedir.²³

22 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No=17, 17 Mayıs 1944.

23 Halit Eren, *Batı Trakya Türk Cemaat ve Vakıf İdareleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara

Kral İradesi ile eğitim ve vakıflar valiliklerin emrine verilmiştir. Mesela, 1920 yılında kabul edilen yasayla müftülöklere ait olan denetleme yetkisi, bu düzenlemeyle kaldırılmış ve valilere devredilmiştir. Yönetim kurullarının adı, “İslam Cemaatlerine ait Servetleri İdare Komisyonu”na çevrilmiştir. Bu irade ile bütçeler valiliğe tescil ettirmek zorunluluğu getirildiği için, vakıflarının yenilenmesi veya yeni bir mülkün edinilmesini imkânsız hâle getirmiştir. Yine Kral iradesiyle Cemaatlerin dava açamaması, açılan davaların uzun sürmesi ve genellikle cemaat aleyhine sonuçlanması en büyük sorunlardan birisi olmuştur. Bunun sonucunda birçok vakıf mülküel değiştirmiş ve devlet tarafından gasp edilmesininö-nü açılmıştır.²⁴ Cemaatin davaları kaybetmesi ve müste’cirlerin kira borçlarını ödememeleri camii ve medrese kasasının varidatını neredeyse durma noktasına getirmiştir.²⁵ Özellikle iki ülke siyasetine karşı Yunanistan’ın azınlığı koz olarak kullanması dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela 1961 yılından sonra Kıbrıs sorununun giderek büyümeye başlaması ile birlikte (1960 Anayasası ile Kıbrıs Türklerine verilen hakların kısıtlanmak istenilmesi) vakıf heyeti karar defterlerinin Rumca yazılması zorunluluğu getirilmiştir. Bu şu anlama geliyordu. Vakıflar tamamen devletin kontrolü altına alınıyordu.

2.2. 65/1967 Sayılı Genelge ile Cemaat Heyetlerinin Adının “Müslüman Emlâkini Tedvire Memur Heyet” Olarak Değiştirilmesi

Yunanistan’da 1967 yılında darbeyle iktidara gelen Albaylar Cuntası, Cemaat idarelerinin seçimle gelen heyetlerini dağıtarak yeni heyetler tayin etmiştir. Tayin edilenler arasında encümen heyetleri de gelmektedir. 65/1967 sayılı genelgeye dayanılarak cemaat heyetlerinin adı “Müslüman Emlâkini Tedvire Memur Heyet” olarak değiştirmiştir. Bu basit bir ad değişikliği olarak görülmekle birlikte, Cemaat-ı İslamiye yönetimlerinin işlevlerine önemli bir kısıtlama getirilip vakıfların kültürel ve sosyal işlevleri elinden alınmıştır.²⁶ Aynı kararname, Dedeoğlu’na müftülük makamı bulunmadığı gerekçesiyle bu kentte Cemaat İdare Heyetlerinin kaldırıldığını açıklamıştır. Ayrıca heyetlerin yetki alanları daraltılmakla birlikte iki büyük kentteki üye sayısı da 12’den 7’ye, Dimetoka bölgesindeki üye sayısı ise 7’den 5’e düşürülmüştür. Bu dönemde de vakıflar, devletin gaspı ve müdahalesinden kurtulamamışlardır.

2.3. 1091/1980 Tarihli Vakıflar Yasası

Cunta idaresinin yıkılmasından sonra ve ülkede demokrasinin hâkimiyetiyle birlikte azınlık, antlaşmalara uygun bir şekilde vakıf idaresinin kendi eline verilme-

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989, s. 53-54.

24 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 11, 9 Temmuz 1962.

25 Gümlüce Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Toplantı =7, 4 Aralık 1957.

26 Hakan Baş, *Unutulan Batı Trakya Türkleri*, Umay Yayıncılık, 2005, s. 81.

sini beklerken 1091/1980 sayı ve tarihli yasayla hayal kırıklığı yaşamıştır. Bu yasa “*Müslüman Azınlığın Vakıfları ve Onların Malvarlıklarını Yönetim ve İşletilmesi*” başlığını taşıyan yasadır.²⁷ Bu yasanın, Türkiye’nin içinde bulunduğu buhran döneminde çıkarılması da dikkat çekicidir. Ancak Türkiye bu yasaya büyük bir tepki göstermiştir. Oran’ın da ifade ettiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti, önceki anlaşmalara atıflarda bulunarak, bu yasanın uluslar arası hukuka aykırı olduğuna dair bir muhtıra göndermiştir.²⁸

Bu yasanın getirdiklerine baktığımızda, vakıf gelirlerinin serbestçe yönetilmesi azınlığın elinden alınmış olduğunu görmekteyiz. Bu yasa ile birden çok hayır kurumu bulunan yerlerde Valilere²⁹ geniş yetkiler verilmekte, yani valiler vakıfların yöneticisi olmaktadır. Böylece okul ve camii bakımlarında kullanılan vakıf gelirlerini parçalamak ve bu kurumların devletin eline geçmesine zemin hazırlanmaktadır. Türk vakıflarının kontrolü müftülüklerden alınıp Rum valilere verilmektedir.³⁰ Bu kanun aynı zamanda her vakfın gelirini tek başına harcamasını istemektedir.³¹ Trakya’nın Sesi Gazetesinin İmtiyaz Sahibi Abdülhalim Dede’ye göre, 1091/1980 Yasası köy vakıflarının mütevellî heyetlerini değiştirmesi nedeniyle bazı köy vakıfların mülklerinin kaybolmasına yol açmıştır. Önceden her köyün vakıfları müftüler tarafından tayin edilen mütevellîler eliyle yönetilirdi. Ancak 1091/1980 yasası köy vakıfları için de seçimle göreve getirilecek Tedvir Heyetleri öngörüp, mütevellî kurumunu kaldırmış ve mevcut mütevellîlerin geçici olarak seçimler yapılıncaya kadar görevde kalacağını belirtip, yeni mütevellî tayinlerini men etmiştir.

2.4. 3647/2008 Sayılı ve Tarihli Yasa

Azınlığın din ve vicdan özgürlüğüne yapılan bir başka saldırı da 29 Şubat 2008 tarihinde 3647/2008 sayılı “*Batı Trakya Müslüman Azınlığı Vakıflarının ve Malvarlıklarının Yönetimi Ve İdaresine Dair Kanun*”un kabul edilmesi olmuştur.³²

Yasanın birinci maddesi, 1091/1980 tarihli yasanının birinci maddesine benzetilmektedir. Konumuzla bağlantılı olarak 3. maddenin dördüncü paragrafında, vakıf malvarlığının gelirlerini idare eden heyetin, bu gelirleri nerelere sarf edebileceği maddeler hâlinde sıralanmaktadır. Buna göre vakıf gelirleri:

27 FEKA’ 267, 20.11.1980; Ridvan Toptsi, İslâm Hukuku Açısından Batı Trakya’daki Müftülerin Yetkileri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 73.

28 Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, s. 272.

29 (madde 11-Birden çok vakıf bulunan Belediye ve Nahiye’lerde her vakfın Yönetim Kurulunda seçilen üyelerden kimlerin yer alacağını kendi yargısına göre ve adayların başarısı sırası göz önünde bulundurarak Vali saptar.)

30 Madde 7, ‘Müftüler, emirlerindeki müftülük memurları ve bunların ikinci kuşağa kadar doğrudan ya da dolaylı kan ve irsiyet akrabaları (Vakıf Yönetim Kurullarına) adaylık koyamayacakları gibi milletvekilleri belediye ve nahiye meclis üyeleri de aday gösterilemezler.’ Madde 16 ‘Her vakfın yönetim kurulu, vakfın yönetimi, çalışması ve mali işlemini ile ilgili olarak Valinin denetim ve kontrolü altındadır.’

31 Halit Eren, *Batı Trakya Türk Cemaat ve Vakıf İdareleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989, s. 62.

32 Fek A’ 37, 29.02. 2008.

a) Camilerin, mescitlerin ve diğer kutsal mekânların, yurtların, köprülerin ve çeşmelerin tamir edilmesinde ve ait olduğu ilin sınırları içerisindeki mezarlıkların bakımında,

b) Yardıma ihtiyacı olan kişilere insani yardım yapmada,

c) Taleplerin hukuki açıdan desteklenmesinde, koruma önlemlerinin alınmasında, Vakıf malvarlığının her türlü korunmasıyla ilgili mahkemede temsil edilmesinde ve

d) Vakıf malvarlığının borçlarının ve yüklerinin ödenmesinde kullanılacaktır.

Dikkat edildiği gibi eğitim kurumlarına yer verilmemiştir. Vakıfların Türk İslam kültüründe oynadıkları dinî, ilmi, sosyal, sağlık, askerî, iktisadi alanları görmezden gelinmiştir. Bugün vakıflar devletin kontrolü altındadır. Vakıfların gaspı ve yönetimi devletin eliyle gerçekleşmektedir.

3. Tanzimat Dönemi'nden 1950 Yılına Kadar Batı Trakya'da Medreselerin Eğitim Faaliyetine Medreselerde Yaşanan İlerici-Gerici, Kemalist-Antikemalist Çatışmalarının Din Eğitimine Etkisi

Tanzimat Devri, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Tanzimat ile başlayan bütün kurumlardaki yenilik ve batılılaşma süreci medrese ve mektep ikiliğini doğurmuştur. Bu ikilik Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Batı Trakya'ya da yansımıştır. Bu durum Batı Trakya'nın Yunanistan'a geçmesiyle daha da hız kazanmış ve toplum arasında ciddi tartışmalara ve rahatsızlıklara neden olmuştur. Osmanlı modernleşme hareketinin başlangıcı sayılan Tanzimat, iki kültür/düşünce arasındaki mesafeyi azaltmayı başaramamıştır.³³ Türkiye'de çağdaşlaşma adına yapılan reformlardan bir kesim rahatsız olmuş ve Batı Trakya'ya iltica etmişti. Bunların arasında Osmanlı Devletinin yetiştirdiği son Şeyhülislam Mustafa Sabri de yer almıştır. Batı Trakya'ya yerleşen göçmenlerle birlikte tam bir *Dinci – Dinsiz, İlerici – Gerici ve Kemalist – Antikemalist* çatışması yaşanmıştır.

Türkiye'de ideolojik bir anlayışla hem Anayasa'ya hem de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ruhuna aykırı bir şekilde medreseler kapatılmıştır.³⁴ Ancak Osmanlı Devletinin bir devamı niteliğini taşıyan Batı Trakya'da medreseler 1950 yılına kadar Osmanlı eğitim sistemini devam ettirerek azınlığın, öğretmen ve dinî ihtiyaçlarını karşılamıştır. Buradaki sorun, Türkiye'de henüz başlayan yenilikçi hareketlerin, Batı Trakya'daki Türk aydınlar tarafından yakından izlenilmesidir. “*Batı Trakya'ya yansıyan bu yenilikçi hareketler, Türkiye'de olduğu gibi aydınları ve halkı, kendi içinde ilerici-gerici, yenilikçi, tutucu, Kemalist- Antikemalist* gruplara

33 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji Toplu Eserleri 2*, İstanbul, İletişim Yay., 1986, s. 132.

34 Veli Öztürk, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Siyaset (T.B.M.M. Zabıtlarında Din Eğitimi Tartışmaları 1920-1990)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler, İzmir, 1997, ss. 141-142.

*bölmüştür.*³⁵ Bu yenilikçi gruplar arasında Yeni Adım Gazetesi sahibi Mehmet Hilmi de yer almıştır ve her makalesinde medreseleri topa tutmuş, medresenin karşısında mektebi ön planda tutmaya çalışmıştır. Aşağıdaki makalesinde medreselerle ilgili ağır eleştirisi açık biçimde görülmektedir:

“Beşeriyetin en büyük belaları olmak üzere medrese köşelerinde hazırlanan yavrular, düşünelim ki yarın en büyük belaların da hedefleri olacaklardır... Lakin bugün vaziyet hiç de dünkünü andırmıyor.

Dünkü medreselerin yerlerine bugünkü medrese namını taşıyan tembelhaneler, dünkü hakiki ilim adamları olan müderrislerin yerlerine bugün müderris namı taşıyan tembeller kaim olmuştur. Eskiden terakki ocakları olan bugünkü örümcekli medreseler, -milletlerin, izmihlallerini hükümetlerin inkırazlarını, medeniyetlerin hazırlamaktan başka ne yapıyorlar?

*Biliniz ki, medrese köşesinden yetişen bala istisna her şahıs bugün ve bugünden sonra beşeriyete muzir bir seciye ile ortaya çıkacaktır. Beşeriyetin en belaları olmak üzere hazırladığınız bu miniler, düşününüz ki yine yarımızın en büyük belaların hedefleridirler.”*³⁶

Mekteplerin yeter sayıda kendilerini idare edecek öğretmeni yoktu. Üstelik mekteplerdeki muallimin bir kısmı yine medreselerden yetişmişti. Öğretmen okulu mezunu öğretmenlerden Şerafettin Hurşit'in de belirttiği gibi,

*“Lozan Antlaşması'ndan sonra azınlık eğitimi Osmanlı devletinden kalan kadrolarla yürütülmeye çalışılmıştır. O zamanlarda eğitim, eski harflerle yürütülüyordu. Her köyün kendine göre okul sayılabilecek bir odası vardı. Cami avlusunun bir bölümündeki bir bina okul olarak hizmet vermekteydi. Öğretmen kadrosu çoğunlukla caminin de hocası sayılıyordu.”*³⁷

Yeni Adım gazetesinin sahibi olan Mehmet Hilmi devamlı olarak medreselere ve medrese zihniyetine karşı çıkmaya devam ediyordu. 29 Ocak 1927 tarihli gazetesinde, medreselerde okutulan/okunan ilmin, aslında hayatta yeri olmadığını anladıklarından beri insanların çocuklarını medreselerden aldığını ve zamana göre daha iyi olan mekteplere göndermeye başladığını yazmıştır.³⁸ Medreseleri zamanın ihtiyacına uymadıkları için eleştiriyordu. Yine bir başka yazısında, medreselerin eskiden ilim, irfan yuvaları iken günümüzde zararlı bir yuva hâline geldiklerini ifade etmekte, bir taassup hocalık zihniyeti olan medrese zihniyetinin, azınlıktaki nuru söndürmek için her çareye başvurduğunu belirtmektedir.³⁹

35 Halim Çavuşoğlu, *Balkanlar'da Pomak Türkleri (Tarih ve Sosyo- Kültürel Yapı)*, Ankara, Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı, 1993, ss. 124-125.

36 Mehmet Hilmi, „Acı Yaralar Dertler”, *Yeni Adım*, Cilt: 1, Sayı: 20, 1927, s. 1.

37 Şerafettin Hurşit, *Lozan Antlaşması'ndan Günümüze Batı Trakya Türkleri Eğitim Tarihi*, Gümölcine 2006, s. 63.

38 Mehmet Hilmi, *Yeni Adım*, Cilt: 1, Sayı: 24, 1927, s. 1.

39 Mehmet Hilmi, *Yeni Adım*, Cilt: 2, Sayı: 154, 1928, s. 2.

Yukarıdan da anlaşıldığı gibi medreseler hakkında olumsuz ifadelerin sebebi ise Tanzimatla birlikte başlayan mektep-medrese çatışmasının Batı Trakya Türkünün azınlık statüsüne düşmesiyle birlikte devam etmiş olmasıdır. Mehmet Hilmi, gazetesinin neredeyse her sayısında medreselerin *körelmiş fikirlerinden* bahsetmekteydi. Aslında Mehmet Hilmi'nin devamlı surette medrese bahsini gazetesinde dile getirmesi, meşruiyet krizini doğuracak unutkanlığın ortadan kalkması için meşrulaştırma çabasıydı. Çünkü insanlar unutabilirlerdi veya sosyal düzeni meşrulaştıran ifadeleri, hatırandan çıkarabilirlerdi. "Dini pratikler bu hatırlatma sürecinin en önemli bir aracı olmuştur."⁴⁰ Berger der ki; "Meşrulaştırmalar insanlara yalnız ne olması gerektiğini anlatmazlar, çoğu kere sırf ne olduğunu da anlatırlar."⁴¹

Türkiye'deki radikal Kemalistleri örnek alan Mehmet Hilmi, *Hocalara Sakın Bir Şey Koklatmayınız* isimli makalesinde⁴² dönemin imam, vaiz ve müderrislerini de şöyle eleştirmektedir:

"... Bugüne kadar hangi hocadan, hangi vakit bu millet bir istifade gördü? Bugün artık hocaya verilecek para haramdır. Çınarların altında, cami kapılarının önünde, medreselerin köşesinde 'filan şapka giydi gâvur oldu. Filan yazı yazdı dininden çıktı' demiyorlar mı? Bu sene Garbi Trakya köylerinin hiçbirisinde bir vaiz yer bulamamalıdır. Cenneti, cehennemi evdeki ninelerimiz de anlatıyorlar. Abdesti, namazı herkes bilir. Bunun için hoca beslemeğe hacet yoktur."

Böyle bir anlayışı, bazı Cumhuriyet dönemi aydınları da savunmuş ve Osmanlıdan intikal eden dinî mirasın halk nezdinde kendi kaderine terk edilmesini istemişlerdir. Aydınlanmanın etkisiyle, dine ve dinî değerlere sıcak bakmadıkları gibi, körelmesini de istemişlerdir.⁴³ Yukarıdaki makale bu gerçeği dile getirmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yönelik olmuştur. Bunun da ancak Batılılaşma ile olacağı görüşü benimsenmiştir. Bu durumda bile milliyetçilik kavramı, milli bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Dinin toplumda sınırlı bir rol oynaması istenilmiştir.⁴⁴

Azınlık insanı, Batı Trakya'ya gelmiş değildi. Oranın yerlisi konumundaydı ve Türk örf ve geleneklerine son derece bağlı durumda yaşıyordu. Adeta Osmanlı devletinin bir devamı niteliğini taşımıştır. Dolayısıyla dinine son derece bağlı yaşıyordu. Zaten bir toplumun kimliğini korumasındaki din faktörünün ne kadar önemli olduğu tartışılmaz bir gerçektir.⁴⁵ Cumhuriyet ile birlikte halk arasında

40 Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yay., 1993, s. 74.

41 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye- Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, 4. Baskı, İstanbul, Rağbet Yayıncılık, 2001, s. 90.

42 Mehmet Hilmi, *Yeni Adım*, Cilt: 4, Sayı: 236, 1930, ss. 3-4.

43 Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2003, s. 38.

44 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 117-118.

45 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 2. Baskı, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 73.

yaşadığı biçimiyle İslam'ın gündelik hayatı düzenleyen değerlerin kurumsal temelini çözülmesi ve hatta çökertilmesi istenilmiştir.⁴⁶ Bu anlayıştan hareketle,

“Hocalara sakın bir şey koklatmayınız ve memleketin bir bataklık içinde sürüklenmesi hocaların eseridir.” gibi ifadeler toplumu ikiye bölmekten başka bir işe yaramamıştır. “İskeçe gençlerinde derin bir uyuşukluk ve inkârcı bir ahlâksızlık vardır. Ahlâkları zayıf, ya mahalle kahvelerinde veya meyhanelerde veya bataklık-tadır. Gençlere gereken terbiye okullarda verilmemiştir. Okullardaki terbiye ana ve babasından aldığıнын aynıysa dayakla ve zorbalıkla öğretilmektedir.”⁴⁷

Sözleri, azınlık insanının dine olan ihtiyacını göstermesine rağmen hocalar hakkında bu tür sözleri sarf etmek, bize göre yazarın bir çelişki yumağı içinde bulunduğu bariz bir örneğidir.

Mehmet Hilmi'nin medreselere ve dine karşı olumsuz sözlerine karşı Mustafa Sabri de karışmış ve Türklük-Müslümanlık kavgasını açmıştır. Mustafa Sabri, Batı Trakya'da bir grubun Türkiye'de medreselerin kapatılmasına yönelik Kemalist politikayı izlemek istediğini şöyle belirtmekteydi:

*“...İşte Türkiye'nin izini takip etmek, nüfuzunu burada cari göstermek için çalışan gizli ve açık kanun, arzularına en ziyade engel olan medreselerle medreselileri yıkmak üzere Garbi Trakya'da derin bir faaliyetle tedabir vasıya tevessül ettiğini görüyoruz. İskeçe Cemaati mektep yapacak oluyor da buna yer mi bulamıyor? Kasabanın müteaddit mahallelerinde kapalı mektep binaları var. Onları niye açmıyor? Burada asıl maksat mektep açmak değil, medrese kapatarak müessesatı diniye düşmanı Kemalistlerin teveccühünü kazanmaktır. Bunu azınlıktan Kemalistliği savunan kişiler yapmaktadırlar. Camiler, medreseler Türklük malı değil, Müslümanlığın malıdır. Yeni adımcıların Müslüman müessesatı diniyesine karışmaya hakları yoktur”*⁴⁸

Diyerek Mehmet Hilmi'nin medrese karşıtlığına, dini önplana koyarak ve bağdaştırıcı bir unsur şeklinde sunarak cevap vermiştir.

Mustafa Sabri Müslüman-Türk milletini ve devletlerinin camilerin ve medreselerin gelişimine yaptığı katkıyı inkâr etmekle birlikte dinin meşrulaştırıcı işleviyle, statükoyu, mevcut sosyal düzeni, kurumların (medrese, camii) işleyiş biçimlerini meşrulaştırıyordu. Çünkü din, toplumsal olarak kurulu bu dünyanın gerçekliğini, günlük hayatlarını yaşamakta olan insanların arasında korumaya yardım eder.⁴⁹

Türkiye'deki reformların benzerlerinin Batı Trakya'da uygulanma gayretleri, azınlık tarihinde büyük sürüşmelere neden olmuştur. Atatürk'ün yapmış olduğu reformlar (Laiklik ilkesi) her iki grup tarafından da yanlış algılanmıştır. Bu gerçeği Yahya Kemal Kaya şöyle dile getirmektedir: Tek partili dönemde laiklik ilkesi ül-

46 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, s. 50.

47 Mehmet Hilmi, *Yeni Adım*, Cilt: 2, Sayı: 102, 1927, ss. 3-4.

48 Mustafa Sabri, *Yarın*, Cilt: 1, Sayı: 6, 1927, s. 3.

49 Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 77.

kemizde çok katı bir şekilde yorumlanmasıyla birlikte aydınlarımız, bu yorumun tutucu bir koruyucusu olmuşlardır. Bu durum ise toplumdaki hoşgörüsüzlüğü (iki grup arasında çatışmayı) de beraberinde getirmiştir. Yahya Kemal'e göre Atatürk, “*Daima dinin politik rolüne karşı olmuş, fakat dine ve kişilerin ibadetine karşı olmamıştır. Laik bir devletin başı olarak; dini, politikadan kesin olarak ayırmıştır.*”⁵⁰

Batı Trakya Türk azınlığının daha ilk yıllarda pozitivist bir anlayışla medreselere ve dine saldırı karşısında kendisini bulması, kuşkusuz kendine zırhlı koruma geliştirme yoluna gidecekti ki, bu da yine dine, dinî değer ve normlara sahip çıkmakla olacaktı. Azınlık hâkim kültür karşısında kendi benliğini korumak ve devam ettirmek niyetinde olduğu için bunu da geleneğine, dinî inancına sahip çıkmakla gerçekleştireceğini biliyordu.

Harf İnkılâbı ile birlikte çatışmalar da alevlenmiştir. Bir kısım okullar yeni harf ile tedrisat yaparken bir kısmı ise eski usul ile devam etmiştir. Yeni-eski harf tartışması yaşanırken Türkiye’de meydana gelen Menemen Olayı’nın azınlıkta da yansımaları olmuş ve dönemin gazetelerinden İnkılâp gazetesi “Hortlayan Taassup” başlığıyla şunları yazıyordu:

*“Geçen her saniye dini taassup ve irticanın hayatından bir nebze götürmektedir. Bu asırlarda artık dine dayanarak hareket etmek insan olduğunu unutmuş olmağa delalet eder. Bugün dünyayı, dünyadaki mevcudiyetimizi düşünerek yalnız dünya işleri ile meşgul olmalı, onların icabatını ifa etmelidir. Dini ahirete bırakalım. Herkes öldükten sonra istediği gibi hareketle serbesttir; fakat dünyada dinle idare edilmeye cevaz yoktur. Bunu arzu edenin ve bu arzuyu izhar edenin akıbeti ahirete gönderilmek olmalıdır.”*⁵¹

Bunun yanında 1928 yılında Ümit Spor kurulu. Amacı, azınlığın kültürel kalkınmasını sağlamak ve bu konuda gençleri eğitmektir. Aslında Türkiye Cumhuriyeti inkılâplarının Trakya’da yayılma çabaları bu kuruluşlarla yer bulmuştu. Ancak siyasi istismar ve iktidar elde etme düşünceleri istenilen neticeyi engellemiştir. Dönemin İnkılâp gazetesi bu durumu şöyle dile getirmekteydi:

*“Türk Gençler Yurdunda bugün bir tek netice elde edilmiştir. Futbol yerine a’la kahve, konser ve tatlı musiki yerine iki renkli çay, dersane yerine iğrenç ve köhnelik mezelletin timsal mücessimi olan şahsi dedikodu, gençlikteki teali aşkı yerine zelil ve yakışsız bir dedikodu.”*⁵²

Bu yıllarda ve devamında azınlık gençliğinin durumu hiç de iç açıcı değildir. İlkokullarda din eğitimine fazla önem verilmediği için yetişen gençlik, kendi örf ve âdetlerinden oldukça uzaklaşmış bulunmaktadır. Bu durum, Türkiye’deki eğitim sisteminin esas alındığını bize göstermektedir. Zira 1931 yılında öğretmen

50 Yahya Kemal Kaya, İnsan Yetiştirme Düzenimiz Politika, Eğitim, Kalkınma, 2. Baskı, Ankara, Nüve Matbaası, 1977, ss. 325- 326.

51 İnkılâp, Sayı 41, Yıl 1, s. 1, 15 Ocak 1930.

52 İnkılâp, Sayı 31, Yıl 1, s. 3, 19 Eylül 1930.

okulları programında bir değişiklik yapılarak din dersleri kaldırılmıştır.⁵³ Azınlık gazetelerinden *Müdafa-i İslam*'a göre, birçok ilkokulda din dersi kaldırılmış ve temel İslam bilgileri öğretilmez olmuştu. Devlet de bu işi görmezden gelerek kö-rüklemiştir. Azınlık mekteplerinin ehliyetli kişilerin ellerinde olması yalnız din, ahlâk cihetinden değil, ilim, irfan, zanaat ve ticaret noktasında yarınının Müs-lümanlarına karşı bugünün insanlarını ağır mesuliyetler altında bırakmaktadır. Mekteplerde din aleyhtarlığı yapılarak çocuklar zehirlenmektedir.⁵⁴ 1934 yılından itibaren azınlıktan Türkiye'ye kitlesel göçler tekrar başlayınca Türk Hükümeti, göçün sebeplerini anlamak üzere Atina Elçiliği'nde görev yapan memurlarından M. Recep'i görevlendirmiş ve ayrıntılı bir rapor hazırlamasını istemiştir. Raporda göçü doğuran faktörler anlatılırken; "*Köylerde okul ve öğretmen yetersizliği nede-niyle çocuklarını eğitememeleri, din adamı yetersizliği dolayısıyla dinî törenlerinin yapılamaması, okullarda Latin harfli Türkçe ile mi yoksa Arap harfli Türkçe ile mi eğitim-öğretim yapılması noktasında halk arasında çıkan ihtilaf*"⁵⁵ diye sıralamıştı. 1940 yılından sonra cemaate bağlı okullarda din eğitimine fazla önem verilme-mesi, azınlık gençliğinde vurdumduymazlığı da beraberinde getirmiş ve dine ka-yıtsızlık artmıştı. *Trakya* gazetesinin verdiği bilgilere göre "*Gençler, okumaktan ve camii ile ilişkilerinden uzak gibi görünüyorlar. Toplu hayattan miskin bir ihmal ile uzaklaşmamız, nemelazım zihniyeti ile hareket etmemiz bizi yavaş yavaş her alan-da yok olamaya doğru götürür. Gençler birlik teşkilatlarına çekilmeye çalışılmıştır, 'Gümülcine Türk Gençler Birliği' gibi.*"⁵⁶ Bununla birlikte 1939 yılında Gümül-cine'deki bütün medreseler *Medrese-i Aliyye* adı altında birleştirilmiş, ancak İtal-yanların ve Almanların Batı Trakya'yı işgali ile ve 1941 yılı itibarıyla Bulgarların Batı Trakya'da sürecek dört yıllık hâkimiyetiyle amacına ulaşamamıştır. Bütün olumsuzluklara rağmen medreseler icazetname vermeye ve eğitim faaliyetini sür-dürmeye devam etmişlerdir.

Batı Trakya Türk toplumunun kendi kimliğini ve benliğini korumasında medreseler çok büyük rol oynamıştır. Medreseler azınlık eğitiminde bir Yükseköğrenim Kurumu görevi üstlenmişler ve 1950 yılına kadar Osmanlıdan kaldığı şekliyle devam etmeye çalışmışlardır. Gümülcine Türk Evkaf Heyeti, 21 Tışrini Evvel 1928 tarihli toplantı kayıtlarına göre Gümülcine'de faaliyette bulunan dört medrese vardır. Bunlar; Kayalı, Sohtalar, Tekke ve Yeni Camii medreseleri-dir. Bunların her birini birer bevrap gözlemektedir. Islahı Medaris Komisyonu tarafından medrese talebesi sınıflara ayrılarak tanzim olunan program mucibin-ce umum medreselere ihtiyat (hazırlık) sınıfı derslerinin Kur'an-ı Kerim, tecvid, talim, ulumu diniye talimine Hafız Ramadan; ihtiyat sınıfı ile birinci, ikinci, üçüncü sınıf talebelerine; hüsnü hat, imla, hesap ve Türkçe derslerini tedris etmek üzere Hasan Fehmi Efendi vazifelidir.⁵⁷

53 Hasan Ali Koçer, "Türkiye'de Öğretmen yetiştirme Problemi (1848-1967)", *TürkEğitim Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ankara, Yargıçoğlu Matbaası, s. 96.

54 *Müdafa-i İslam*, Cilt: 2, Sayı: 47, 1936, s. 1; *Müdafa-i İslam*, Cilt: 2, Sayı: 51, 1936, ss. 1- 2.

55 Hikmet Öksüz, *Batı Trakya Türkleri*, Çorum, Karam Yay., 2006, ss. 75-77.

56 Trakya, "Biraz da gençlerle konuşalım!", Cilt: 16, Sayı: 342, 1948, s. 1.

57 *Gümülcine Türk Evkaf Komisyonu Karar Defteri*, Karar No=3, 21 Tışrini Evvel 1928.

Medreseler, azınlığın kendi kimliğini ve yaşamını sürdürmesinde büyük rol oynamakla birlikte azınlığın en ücra köşelerine kadar din adamlarının gitmesi sağlanmış ve halkın dinî ihtiyaçları karşılanmakla birlikte (Osmanlıca) Türk kültürünün ve Türk dilinin esasları da korunmuş oluyordu.

4. Gümülcine Hayriye Medresesi'nin Kuruluşu

1949 yılında dönemin müftüsü *Hüseyin Mustafa*, darbelere maruz kalan medreseleri birleştirerek Gümülcine'deki *Medrese-i Hayriye*'yi kurmuştur. Kurucular ile birlikte hocaları, İstanbul'daki *Medresetü'l-Hilafetü'l-İslamiyye* programını göz önünde bulundurarak yeni bir program hazırlarlar. Bu medresenin ilk 11 mezunu öğretmenlik ve imamlik görevlerine başlamışlardır. 1954 yılında Türk-Yunan Kültür Anlaşması'ndan sonra ilk mezunlar Türkiye'deki öğretmen kurslarına katılarak bilgilerini arttırmış ve azınlığa hizmet için tekrar Batı Trakya'ya dönmüşlerdir. Bu kuruma, Balkanların en büyük medresesi kabul edilen *Kavala Medresesi*'nin isminden esinlenerek *Medrese-i Hayriyye* ismi verilmiştir.

Medresenin açılması ile öğretim kadrosu gündeme gelmiştir. Gümülcine Türk Cemaat Heyeti 1 Eylül 1950 tarihinde yapmış olduğu toplantıda “*Medrese-i Hayriyye'ye tayin olunacak öğretmenlerin tayininin gizli rey usulü ile intihâb edilmesine*”⁵⁸ karar vermiştir. Çünkü medresenin varidatı cemaat heyetinin elindedir. Dolayısıyla medreseye tayin edilecek bir öğretmenin onayı cemaatin onayından geçmeliydi. Müftü tayin kararını bildirir, bütçenin yetersiz durumda olmasından dolayı veya cemaatin muhalefetinden dolayı kişi onay almayabilirdi. Örneğin; Gümülcine Türk Cemaati'nin 2 Mart 1964 tarihli toplantısında, medreseye biröğretmenin tayini talep edilmiş; ancak herhangi bir sebep gösterilmeden reddedilmişti.⁵⁹

Medrese-i Hayriye kurulduğunda *İlkokullar Müfettişliğine* bağlı olup öğretim süresi ilk başta 3 yıl olmuştur. 1957-58 yılında 4 yıla, 1959-60 yılında ise 5 yıla yükseltilmiştir. Yükselme devresinde mezun verememiştir. İddialara göre, medresenin 5 yıla çıkarılmasının nedeni, medreseye rağbetin artmasıdır. Çünkü medresede bu yıllarda öğrenci sayısı azalmıştır. *Sebat Gazetesi*, “*Beşinci sınıfta okunacak dersler nelerdir ve onları kimler okutacaktır?*” sorusunu sormakta, esaslı bir ıslahat yapılması gerekiyorsa bunun tedrisatta yapılması gerektiğini iddia etmekte ve medresenin gerilemesinin sebebi olarak müftüyü göstermektedir.⁶⁰ Medresenin oluşturulma sürecinde Türkiye'deki siyaset ve din algısı değişikliğe uğramasına rağmen neden 3 yıllık bir süre ile yetinildi de lise ve yüksek kısmı ile birlikte bir medrese oluşturulmadı sorusu akla gelmektedir. Yunan Devleti, azınlığın içinde devam etmekte olan ilerici-gerici, laik-anti laik çatışmasından

58 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No: 10, 1 Ekim 1950.

59 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No: 2, 2 Mart 1964.

60 *Sebat*, Sayı: 148, 1960, s. 1.

azami derecede faydalanmıştır. Şöyle ki; Türkiye'deki reformlardan rahatsız olan bir grup, Batı Trakya'ya iltica eder. Bunların içinde Hafız Ali Reşat⁶¹ da yer alır. Gümülcine'ye tayin edilmiş olan Hafız Cemali ile yapılan röportajda⁶² Hafız Ali Reşat'ın Gümülcine'de kendi evinde bir okul açtığını, öğrencilerden para aldığını, devletin resmî mührünü kullandığını, öğretim süresinin 4 yıl olduğu ve mezun olan öğrencilerin öğretmen oldukları tespit edilmiştir. Müftü Hafız Reşat'ın *Şahin Medresesi*'ni 1956 yılında tedrisata açtıktan iki yıl sonra Gümülcine'ye tekrar geldiğini ve derslere devam ettiğini belirtmiştir. Devletin böyle bir uygulamaya girişi, Kıbrıs'ta Enosis'i gerçekleştirmekle yakından ilgilidir. Yani Yunanistan, Kıbrıs'la ülkenin içinde bulunduğu siyasi istikrarsızlık yüzünden 1950 yılına kadar yeterince ilgilenememiştir. Kıbrıs'ın statüsü İngilizlerin ellerinde olmuştur. 1931 yılında Ada'daki Rumlar Enosis'i birleştirmek adına İngiliz yönetimine başkaldırmış; Yunanistan, 1931 olaylarını çıkaranlara destek olmuş ve olaylar sırasında Yunanistan'da yoğun bir İngiliz karşıtı propaganda yapılmıştır. Ancak Başbakan Venizelos verdiği demeçlerde, Kıbrıs sorununa Yunanistan'ın doğrudan karışmaya niyetli olmadığını, sorunun İngiltere ile Kıbrıslılar arasında olduğunu vurgulama ihtiyacını hissetmiştir. Çünkü Akdeniz'deki İtalyan tehlikesinin bilincine varan Yunanistan, 1930'lu yıllardan sonra bölgede İngiltere'nin dostluk ve desteğine daha fazla ihtiyaç duymuş ve dış politikasında Kıbrıs'a ağırlığı vermemiştir. Ancak Kıbrıs'la ilgili iddialarından da vazgeçmemiştir. Yunanistan 1951 yılından sonra Ada'nın resmen kendilerine katılmasından söz etmeye başlamıştır. 16 Şubat 1951'de Yunan Parlamentosunda bir konuşma yapan Başbakan Sophokli Venizelos, Yunan Hükümeti'nin "Enosis"i istediğini açıklamıştır. İngiltere'nin Kıbrıs'la ilgili politika değişikliği, 1954 yılında gerçekleşmiş ve Kıbrıs konusunu görüşmek üzere Yunanistan ve Türkiye'nin katılacağı 29 Ağustos 1955 tarihinde üçlü *Londra Konferansı* gerçekleştirilmiştir. İngiltere bu hareketiyle Kıbrıs sorununu, Türkiye ile Yunanistan arasındaki bir sorun olduğunu kanıtlayabilme stratejisine dayanmıştır. İngiltere, Kıbrıs'a yönelik politikasında önemli bir değişikliğe gitmiştir.⁶³ Yunanistan, Kıbrıs politikasına karşı olan azınlık eğitimini, kurum ve kuruluşlara karşı sert müdahalede bulunma ve yok etme girişimlerine başlıyordu. Çünkü Hafız Ali Reşat'a kendi evinde okul açmaya izin vermesi azınlığı bölmeye ve medrese gibi Osmanlı eğitim sisteminin temelini oluşturan yüksek bir eğitim kurumunun etrafında birleşmelerinin yolunu kesiyordu. Zira birleştirilen medreseler ne lise ne de ortaokul seviyesinde olmuştur. Cuntanın iktidara gelmesiyle de medrese tamamen devletin kontrolüne girmiş ve öğretmen yetiştirecek Selanik Pedagoji Akademisi'nin alt eğitim kurumu hâline getirilmiştir.

61 Samsunlu olup, Medresetü'l-Hilâfetil-Aliyye mezunudur. 1922 yılında Yunanistan'a iltica etmiştir. Gümülcine ve İskeçe'de muallimlik yapmış ve Gümülcine'de hususi bir mektep açmıştır. 1941 yılında Gümülcine Cemaat-ı İslamiye başkanlığına tayin edilmiş 1944 yılına kadar bu görevde kalmıştır. 'Muhafazakâr ve Peygamber Binası' ismiyle gazete ve dergiler çıkarmıştır. Mezarı Gümülcine Yenice Mahallesindedir. Hüseyin MUSTAFA, *Batı Trakya'ya Işık Tutanlar*, s. 114-115.

62 30 Nisan 2013 tarihinde Gümülcine Müftüsü Hafız Cemali ile yapılan görüşme.

63 Hüner Tuncer, *Kıbrıs Sarmalı Nasıl Bir Çözüm?*, İstanbul, Kaynak Yay., 2012, s. 40-51.

Yukarıda müftünün Gümülcine’de faaliyette bulunan medreseleri birleştirdiği iddiası yer almakla birlikte yapmış olduğumuz araştırma bu gerçeğin kısmen doğru olduğunu göstermiştir.⁶⁴

Yine Gümülcine Türk Cemaat Heyeti, 1957 tarihli toplantısında din memurlarının maaşlarına yüzde yirmi beş zam yaptığını, din memurlarının görev ve isimleri sıralanırken Yeni Cami Müderrisi Hafız Hasan, Tekke Medresesi müderrisi Hafız Hüseyin ile Kayalı Medresesi müderrisi Hafız Ahmet’in isimlerinin yer aldığı zikredilmektedir.⁶⁵ Kayalı Medresesi müderrisi Hafız Ahmet, 18 Eylül 1949 tarihinde geçici olarak atanmıştı. Müderrisliğe devam ettiği görülmektedir.

Gümülcine Türk Cemaat heyeti, 15 Aralık 1956 tarihli toplantısında, “Yeni Camiin medrese kısmının çatı ağaçları bozulmuş, arka duvarı harebe olmuştur. Kiremitlerinin aktarılması, gusulhane ve çamaşırlıkların tamiri için lazım gelen tamiyatın yapılması” kararı alınmıştır.⁶⁶ Mehrikoz köyünde mezkûr vaiz Abdurrahim Efendi’nin 1947 tarihinde Kayalı Medresesi’ne kaydını yaptırdığını ancak çeşitli sebepler yüzünden 1957 yılında aynı medreseden Yusuf Ziyaüddin Hoca Efendi’den icazetini aldığı belirtilmektedir. Hâlbuki Medrese-i Hayriye’nin icazet değil, diploma verdiği görülmüştür.

Yukarıda vermiş olduğumuz uygulamalardan da anlaşılacağı üzere, medreseler ne kadar birleştirilmiş olsa da diğer medreselerde de öğretimin devam ettiği görülmektedir. Bir başka anlatım tarzı ile azınlıkta iki kutup arasındaki siyasi, fıkri, dinî, kültürel vb. ideolojiler yüzünden Medrese-i Hayriye devletin kontrolü altına geçmiştir. Devletin kontrolü ise günümüze kadar devam etmektedir. Medrese-i Hayriye, azınlığın dinî ihtiyacını karşılamak için kurulmuş olsa da mezun olanlar köylerde (özellikle dağ bölgesinde) öğretmenlik vazifesi ile birlikte cami imamlığı da yapmışlardır. Bu uygulama, köylü tarafından da benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Yunan yazara göre medrese, azınlık ve Yunan okulu arasında ideolojik, toplumsal ve dinî tanımlamalara sahiptir. Kendine özgü bir eğitim sistemi vardır. Çocuklarını bu okullara gönderen aileler daha çok geleneklerine bağlı tutucu Müslümanlardır. Medresenin varlığı, İslamcı ve Kemalistler arasında bir çatışma noktası olmuştur. Azınlık okulları daha çok yenilikçi, Kemalist düşünceye sahip iken medreseler daha tutucu ve anti Türk bir taraf tutmuştu.⁶⁷ Böyle bir ifadenin kullanılmasında Celal Bayar Lisesi’nin açılması ve Türkiye’den gelen Öğretmen Okulu mezunlarının azınlığın örf ve âdetlerine karşı bir tavır almış olmasının etkisi olabilir. İddialara göre, medreseden yetişen öğretmenler, bilgili ve dürüst kişiler olmuştur. Eğer bu müessese kurulmamış olsaydı, azınlıkların birçok ca-

64 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No:14, 25 Ekim 1949; Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No: 10, 1 Ekim 1950; Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No: 17, 28 Mart 1954.

65 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Toplantı 2, 27 Mart 1957.

66 Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No: 79, 15 Aralık 1956.

67 Askuni Nelli, Νέλλη Ασκούνη, *Η Εκπαίδευση της Μειονότητας στη Θράκη*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006 [*Ekpedefsi tis Mionotitas sti Thrakis* (Trakya’daki Azınlığın Eğitimi)], ss. 313-314. Aleksrandria Yay., Atina 2006].

misı kapanacaktı. Buradan mezun olanlar köylü tarafından kapılarak öğretmen olmuşlardır.⁶⁸ Uzun bir süre azınlık okullarında medrese ve ilkokul mezunu öğretmenler ders vermiştir.⁶⁹ İleri gazetesine göre de 1949-1960 yılına kadar azınlık eğitiminde ve din hayatında medrese mezunlarının payı büyüktür.⁷⁰

5. İskeçe Şahin Medresesinin Kuruluşu

Azınlıkta devam etmekte olan iki grup arasındaki çatışma ile İskeçe bölgesinde Osmanlı Devleti'nden beri devam etmekte olan medreseler bu yıllarda icara verilerek geleneksel bir öğretim kurumu, tarihi bir yapı yok edilmiştir. Bugün bunlardan eser bile yoktur. Aşağıdaki uygulamalarda görüldüğü gibi:

“Aşağı Mahalle medresesi odalarının şahinli Ahmet oğlu Salih'e aylığı (200000) drahmiden bir sene müddetle icar olunmasına”⁷¹ “Hazine-i Devlete icarlanıp hâlen hâşimane olarak kullanılan Sünne Mahalle Medresesi'nin...”⁷² ‘27.2.1956 tarihli dilekçesi ile aylığı (100) drahmi kira üzerinden cami atik medresesindeki karanlık odanın isticarına talip olan Kostantinos Daskaloplos'un bu dileğinin kabulüne”⁷³ Özellikle medrese ve medrese odalarının kiralınması Rum müstecirleri tarafından alınmıştır.⁷⁴ Bu şu anlama geliyordu. Bu tarihi yapılar Rum icarcıların elinde kalarak tahrip edilmiştir. Medreselerin kiralınması sonucu devlet de şehir planı gerekçesiyle Pazar Yeri Medresesi'nin istimlak kararını alır. Ancak cemaat heyeti buna karşı çıkmışsa da⁷⁵ bir sonuç elde edilememiştir.

Asım Çavuşoğlu ile yapılan röportajda⁷⁶ İskeçe Şahin Medresesi'nin kuruluşu ile ilgili olarak şu bilgiler elde edilmiştir:

“Şahin Medresesi, Hacı Beşir Ağa adında hayırsever bir kişinin 1926 yılında yaptırdığı binada eski usule göre yetişmiş Osmanlı'dan kalma hocalardan oluşan bir öğretim kadrosu ile eğitime başlamış ancak İtalya-Yunan savaşı, Bulgar işgali ve Iş savaşı nedeni ile her türlü hayati tehlikeye karşı 1940-1954 yılları arasında eğitim ve öğretime ara vermek zorunda kalmıştır. Fakat medresenin kapalı kaldığı tarihler arasında Hoca Veliddin Efendi okumak isteyen talebelere, cami köşelerinde ‘Halka-i Tedri’ şeklinde ders vermeye devam etmiştir.”

İskeçe Müftülüğünde yapmış olduğumuz araştırmada, Evkaf idaresi varidatını gösteren deftere ulaşılmış ve medrese ile ilgili bilgiler doğrulanmıştır. İskeçe

68 Sebat, Cilt: 39, Sayı: 189, 1959, s. 1.

69 Askuli, *Trakya'daki Azınlığın Eğitimi*, s. 91.

70 İleri, Cilt: 6, Sayı: 162, 1980, s. 1.

71 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 26, 18 Ekim 1950.

72 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 35, 9 Haziran 1955.

73 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No=59, 27 Şubat 1956.

74 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No=55, 16 Ocak 1956; İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 4, 6 Mart 1957; İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 49, 9 Ekim 1955.

75 İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 12, 6 Ağustos 1962.

76 10 Temmuz 2010 tarihli görüşme.

Şahin Medresesi'nin ilk öğretmenlerinden ve *Peygamber Binası Dergisi* sahibi olan Hafız A. Reşat şöyle yazıyordu: “*Şahin Medresesi çeteler zamanında kaza ile yandığından 1955 yılında Evkaf Heyetinin ve Reisi Hacı Hüseyin Efendinin gayretiyle yeniden yaptırıldı. Meresenin açılışı 7 Teşrinî Sani 1955'te oldu. İlk yıllarda talebe sayısı 70-80 arasında idi.*”⁷⁷

Yunanistan Devleti'nin siyasi istikrarı ülkede egemen kılmasıyla birlikte Türkiye firarilerinden olan Hafız A. Reşat Hoca'nın öncülüğünde ve cemaatin ileri gelenlerinin girişimiyle ve Yunan Devleti'nin de rızasıyla 1954-1955 öğretim yılında resmî statüsü belirlenmeden tekrar öğretime açılmıştır. Başlangıçta Gümüllü Hayriye-i Medresesi gibi üç yıllık öğretim süresine sahip olan medrese, zamanın İskeçe Müftüsü Sabri Efendi'nin himayesinde ve halkın desteğiyle İskeçe Müslüman Türklerine din görevlisi yetiştiren bir kurum hâline gelmiştir. Azınlık, medreseler sayesinde öğretmen ve din görevlisi ihtiyacını gidermeye çalışmıştır. Daha sonra diğer medreseler gibi aynı evreleri geçirmiş ve devlet tarafından aynı statüye tâbi tutulmuştur.

Yunanistan'ın Batı Trakya Müslüman Türk toplumu üzerindeki sistemli asimile ve bölme politikalarına Türkiye'den iltica eden Hafız Ali Reşat alet edilmiştir. Çıkarılmış olduğu “*Peygamber Binası*” isimli dergide İskeçe'nin Balkan kolunun *Paşevik* köyünde bir medresenin açılması için faaliyete geçtiği görülmektedir:

“*Paşevik Medresenin açılması için 11 Haziran 1956 gecesi hazırladığım Esbap-ı mucibe layihasıyla Medresenin Teşkilat Nizamnamesini kendilerine okumak için başta müftü olmak üzere imam, hatip ve ilmiye mensupları ile beraber vakıf ve mektep heyetlerini davet ettim. Esbabı mucibede zikri geçen Pomakların, medrese teşkilatına daha ziyade ihtiyacı vardır. 'Pomak' kelimesine baştan beri imza attıkları hâlde sonradan Pomak lafızları yazılmamalı idi suretinde birkaç söz söylediler.*”⁷⁸Yapmış olduğumuz araştırmada bu medresenin açılmadığı anlaşılmıştır.

1950 yılına kadar İskeçe Müftülüğünün yetki alanındaki medreseler şunlardır: *Camii Atik Medresesi, Aşağı Mahalle Medresesi, Pazar Yeri Medresesi, Sünne Mahalle Medresesi, Demircik köyünde Demircik Medresesi, Elmalı köyünde Elmalı Medresesi, Paşevik köyünde Paşevik Medresesi.*⁷⁹ Ancak azınlık arasındaki ideolojik görüşler yüzünden bunların birçoğu kendiliğinden kapanmış ve Türk Cemaat heyetleri tarafından depo olarak kiralanarak yüzlerce yıldır devam eden Osmanlı eğitim kurumunun tarihî yapısı hiçe sayılmıştır.

77 Hafız Ali Reşat, “Medrese 6”, *Peygamber Binası*, Cilt: 2, Sayı: 6, 1959, s. 11. “Türkiye'deki yeniliklerden rahatsız olup Yunan ordusu ile birlikte Batı Trakya'ya sığınan Hafız Ali Reşat, Kemalist ideolojiye karşı propaganda yapmış ve devrimlere son derece sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Osmanlıca yazısı ile bu dergiye çıkarmıştır. Dindar ve muhafazakâr bir çizgi takip etmiştir”.

78 Reşat, “Medrese 6”, *Peygamber Binası*, s. 11.

79 Soltaridis Simeon Σολταρίδης, Συμεών Α, *Η Ιστορία των Μουφτειών της Αυτικής Θράκης*, Νέα Σύνορα-Α. Αλτβαν, Αθήνα 1997/İ *Istoria Ton Muftion Tis Ditikis Thrakis/Batı Trakya'daki Müftülüklerin Tarihi*], Atina, A.A.Livania Yay., 1997, ss. 154-156.

Medreseler, 1967 yılına kadar azınlık cemaatleri liderlerinin elinde iken Cuntanın devleti ele geçirmesiyle birlikte medreseler de devletin kontrolü altına alındı. Albaylar cuntası, rejimin mevcut temel yasaları hilafına 1968 yılında aldığı 31.10.1968 sayılı Kraliyet kararıyla açtığı Selanik Özel Pedagoji Akademisi, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nden devam ede gelen medrese geleneğini* sonlandırdı. Akademiye öğrenci kazandırmak gayesiyle de medrese mezunlarından öğretmenlik yapma yetkisi kaldırıldı. Böylece medrese artık akademiye öğrenci yetiştiren bir kurum hâlinde getirilmiştir.⁸⁰ 1974-75 yılında medresede uygulanan program⁸¹ ise aşağıdaki gibidir:

Kültür Dersleri	Toplam
Türkçe (Kompozisyon dâhil)	16
Güzel Yazı	5
Edebiyat	3
Matematik	15
Sosyal Bilgiler (ikişer saat)	20
Fen Bilgisi (Fizik).	5
Kimya	2
İngilizce	10
Ahlak	4
<i>Kültür Dersleri Toplamı</i>	80

Meslek Dersleri	Toplam
Kur'an-ı Kerim	14
Arapça	15
Din Dersi	6
Akaid	1
Siyer ve İslâm Tarihi	10
Tefsir	2
Hadis	2
Fıkıh ve Usulü	5
<i>Meslek Derslerinin Toplamı</i>	55
Rumca (Lisan)	40

Yukarıda görüldüğü gibi kültür dersleri toplamı 80 saat, meslek dersleri toplamı ise 55 saat ve Rumca dersleri de 40 saattir. Bu program MEB Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 10 Kasım 1975 yılında İmam Hatip Liselerinde uygulanmak üzere konulan müfredat programıyla paralellikler arz etmektedir.⁸² Ancak "hitabet" gibi önemli bir dersin yer almaması dikkatimizi çekmektedir. Çünkü

80 Asım Çavuşoğlu, *Rodop Rüzgarı*, Cilt: 3, Sayı: 189, 2009, ss. 13-14.

81 *Hür Hakka Davet*, Sayı: 145, 2004, s. 21.

82 Veli Erten ve Hasan Küçük, *Cumhuriyet Din Eğitimi, Din Müesseleri ve Din Alimleri*, İstanbul Türdav Basım, 1976, s. 41-42.

bu yıllarda İmam Hatip Okullarının programında bu ders yer almakla birlikte; Felsefe (Mantık-Sosyoloji), Coğrafya, Psikoloji, Biyoloji gibi dersler de okutulmuştur.⁸³

Daha önce de değindiğimiz üzere, medreseler cuntanın iktidara gelmesiyle devletin eline geçmişti. Buna rağmen 1974 yılında böyle bir program neden uygulanıyordu? Kanaatimize göre, devlet 1968 yılında Selanik Özel Pedagoji Akademisini açarak medrese-akademi çizgisini oluşturmuştu. Ancak ilk yıllarda öğrenci bulma sıkıntısı yaşanmıştır. Akademiden mezun olanların köylerde öğretmen tutulması problem hâline gelmişti. Yani böyle bir program oluşturulmakla, medrese meşrulaştırılmış ve azınlığa iyi bir eğitim kurumu gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Aşağıda da verileceği gibi, aradan 10 yıl bile geçmeden medresede okutulan Fen dersleri Yunanca okutulmaya başlanacak ve Türkçe ders saatleri azaltılacaktı. Yine 695/1977 sayılı ve tarihli kanunla “*Azınlık okullarında Müslüman öğretmen atamaları ve istihdamları yapılırken, Selanik Pedagoji Akademisi çıkışlı öğretmenler tercih edilir.*” cümlesiyle ilkokullara akademili öğretmenlerin resmen atanacağını ve ilkokullara Türkiye Öğretmen Okulu mezunlarının alınmayacağı belirtilmiştir. Ayrıca bu yasayla, encümenlerin öğretmen seçme hakkı ellerinden alınmıştır.⁸⁴ Yani, Osmanlı sıbyan eğitim sistemi bu yasayla sonlandırılmıştır. Bu da ilkokulların artık devletin eline geçtiği ve eğitim ücretinin ödenmeyeceği anlamına geliyordu. Vakıflar, zaten devletin gasp etmesiyle sonlandırılmıştı.

6. 1980 Sonrasından Günümüze Kadar Medreseler

1980 yılları sonrasında genelde dünyada özelde Türkiye’de dine dönüş hareketleri başlamıştır. Ancak Yunanistan’ın bu yıllardan sonra azınlığı modern olarak tanımlamaya başlaması Türk-İslam kültüründen uzaklaşma biçimi tarzında kendini gösterecektir. Yine Lozan Antlaşması’na aykırı olarak Türk köylerinde açtığı Ortaokullar (Gimnazyo) göze çarpmaktadır. Yani Yunan eğitim sistemine dâhil etmeye yönelik faaliyet ve çabalar yer almıştır. Devletin azınlık üzerindeki stratejisi tamamen içe dönük olmakla birlikte Türk kültürü ve din eğitimi azaltılmaya çalışılacak ve Batı Trakya’nın tamamen Türkiye’den koparılma çabasına girilecektir. Bununla birlikte topluma yabancılaşmış, geniş çapta tüketim normlarına dayalı metaryalist bir dünya görüşünü benimseyen, kendi dinî ve kültürel değerlerini hiçe sayan bir azınlık gençliğinin inşasına başlanılmak istenmiştir. Medresenin tamamen amacından saptırılması ve akademiyle özdeşleştirilmesi 1980’li yıllara rastlar. 1982-83 öğretim yılına kadar Eski ve Yeni Yunanca, Tarih ve Coğrafya derslerinin dışında tüm dersler Türkçe okutulmuştur. 1982-83 öğretim yılından itibaren; Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji ve Psikoloji dersleri Yunanca olarak okutulmaya başlanmıştır. Yunan yazara göre derslerin Yunanca okutulması, Müs-

83 Mustafa Öcal, 100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913- 2013), s. 181.

84 Şerafettin Hurşit, Lozan Antlaşması’ndan Günümüze Batı Trakya Türkleri Eğitim Tarihi, Gümölcine 2006, s. 57.

lûman öğrencilerin yüksek eğitim kurumlarına girişlerini engelleyen en temel nedendir ve bu da üst eğitim kurumlarında talep edilen Yunan dilinin yetersizliği ve Fen dersleri (θετικήκατεύθυνση) alanındaki öğrencilerin zayıflığındandır. Orta öğretim kurumlarında eğitim gören öğrencilerin çok büyük bir kısmının en zayıf dersleri Matematik, Fizik, Kimya ve ardından da Yunancadır.⁸⁵

Buna göre ders programının dağılımı şöyle şekillenmiştir: I. sınıfta, dinî dersler (İslam Tarihi, Kur'an-ı Kerim, Arapça) ve Türk Dili 12 saat; II. Sınıfta 11; III. Sınıfta 11; IV. Sınıfta 11; V. Sınıfta 10 Saat. Türkçe okutulan derslerin toplamı 55 saat iken buna karşılık Yunanca okutulan dersler ise I. Sınıfta 18; II. Sınıfta 19; III. Sınıfta 19; IV. Sınıfta 19; V. Sınıfta 20 saat olmak üzere toplam 95 saattir. 1982 yılına kadar Yunanca dersler, ilkökul öğretmeni olan Yunanlılar tarafından okutulurken, bu tarihten itibaren Yunanca dersler branş öğretmeni olan Yunanlılar tarafından okutulmaya başlanmıştır.⁸⁶ Bu programla medreseler, bir Türk-İslam eğitim kurumu olmaktan çıkarılıp Yunanlaştırılmaya çalışılmıştır. Yukarıdaki programda da görüldüğü gibi mesleki uygulamaya yönelik bir ders yokken İmam- Hatip Liselerinde 1984 tarihinde uygulamaya konulması kabul edilen “*Hitabet ve Mesleki Uygulama*” dersi ile talebelerin mesleki yönden gelişmelerine daha fazla önem verilmeye başlanmıştır.⁸⁷

Devletin 1980’li yıllardaki politikası tamamen azınlığın asimilasyonuna yöneliktir. Böylece devlet, gerek açmış olduğu Yunan ortaokulları ile gerekse medresedeki program değişikliği ile azınlık gençlerini Türk kültürüne yabancılaştırmaya çalışmıştır. Bu yabancılaşma kimlik bunalımı, aşağılık duygusu, Türk toplumunu değersiz ve aşağı görme eğilimini beslemiştir. Bu cümleden hareketle özellikle 1990’lı yıllardan itibaren uygulanan özendirme sayesinde azınlık toplumu, kendi eğitimini çağın şartlarına uymayan bir eğitim kurumu olarak yetersiz görmeye başlayacak ve ilkökuldan başlamak düşüncesiyle bütün eğitimini Yunan okullarında bitirme çabasına yönelecektir.

Medresenin lise seviyesine kavuşması 1999 yılında olmuştur. Böylece Yunan Kilise Liseleri ile denkliliği kabul edilmiştir. Yunan yazara göre medreseler, iki amaçta hizmet etmiştir:

- a) Sadece azınlık çocukları için kurulmuştur.
- b) Azınlık ilkökul öğretmenleri buradan yetişmiştir.

Medreseler Osmanlı döneminden itibaren Trakya’da da mevcuttu ve Trakya’nın Yunanistan’a dâhil edilmesinden sonra da çalışmalarına devam etmiş-

85 Kanakidu Eleni., Elleni, Kanakidu, Κανακίδου, Ελένη, *Η Εκπαίδευση στη Μουσουλμανική Μειονότητα της Δυτικής Θράκης*, [İ Ekpedevisi Sri Musulmaniki Mionotita tis Ditikis Thrakis/Batı Trakya’daki Müslüman Azınlığın Eğitimi], s. 96, Atina, Elinika Gramata Yay., 1994.

86 Fehim Kelahmet, ‘Din Eğitimi, Okullarımızdaki Din Eğitimi ve Medreseler’, *Batı Trakya Türk Azınlığı I. Eğitim Şurası*, Gümülcine, Batı Trakya Türk Öğretmenler Birliği Yayınları, 2005, s. 103.

87 Halil Hayıt, “İmam Hatip Liseleri’nin Dünü ve Bugünü”, *İmam-Hatip Liselerinin Kuruluşunun 40. Yılı Münasebetiyle Tartışmalı İlmi Toplantı Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul, İslam Medeniyet Vakfı Yay., 1993, s. 120.

tir. 1998 yılında bu okulların sürelerinin de 6 yıl olarak düzenlenmesi öngörülmüştür. 1998 yılından sonra ders programı devlet okullarıyla birlikte aynı seviyede düzenlenmiştir. Bu okulların diğer iki azınlık okullarından farkı, Türkçenin yanında dinsel bir eğitim vermesidir. Dersler; “Türkçe, Din Dersi, İslam Tarihi, Kur’an-ı Kerim ve Arapça”dır. Kız öğrenciler ilk defa 2001-2002 yılında alınmıştır. Şahin Medresesi’nde aynı yıllarda kız öğrencilerin bulunmadığını söylemektedir. Medreselerde eğitim verenler, ya ilahiyatçı (genelde Arap üniversite mezunları) ya da Selanik Özel Pedagoji Akademisi mezunları olmuştur. 1968 yılına kadar olan sürede ödenen maaşlar, kanuni düzenleme olmadan ödeniyordu ki, bu da Selanik Özel Pedagoji Akademisi’nin açılış tarihinden sonra değişmiştir. 1960 yılına kadar birinin öğretmen olabilmesi için medrese diploması olması yeterliydi.⁸⁸

Medreseler, G2/5560/25-11-1999 sayı ve tarihli bakanlık kararıyla 5 yıldan 6 yıla çıkarılarak *orta-lise* seviyesine kavuşturulmuştur. Resmî Gazete’de yayımlanan haftalık ders programına göre;

Türkçe (Testli uygulamalı, Kompozisyon, Dil Bilgisi- Dil Yeteneği), Arapça Dersleri (Dil Bilgisi, Metin Tercümelere), Dinî Dersler (Akaid, Hadis, Fıkıh, Tefsir, İmamet ve Hitabet), Kur’an-ı Kerim Dersleri (Tecvid) ve İslâm Tarihi Dersleri (Peygamberler Tarihi, Halifeler dönemi) müfredatta yer almıştır.

Böylece Türk dilinde yapılan derslerin toplamı 53 saat iken Yunanca okutulan dersler 164 saate çıkarılmıştır.⁸⁹

Medresenin resmîyet kazanmasıyla birlikte buradan mezun olan öğrenciler devletin açmış olduğu binde beşlik kontenjan ile Yunan üniversitelerine girme şansını da kazanmışlardır. Azınlıktaki birçok aile, başörtüsü sorunu nedeniyle kızlarını okullara gönderememişlerdir.⁹⁰ Nitekim başörtülü kızların da bu okullara alınmaya başlaması, azınlık halkı tarafından olumlu bir adım olarak görülmüş ve birçok muhafazakâr aile kız çocuklarını buraya göndermeye başlamışlardır. Zira 2000 yılına kadar medrese sadece erkek öğrenci alıyordu.⁹¹ Yunan Hükûmeti, medreseye ve akademiye başörtülü kız almaya başlayınca muhafazakâr ailelerin de ilgisini çekmiştir. Medreseler bugün tamamen devletin kontrolünde olup azınlığın dini ihtiyacını karşılamaktan uzak olmakla birlikte eğitim gaspının bir örneğini de oluşturmaktadır.

7. Batı Trakya’da Kur’an Kurslarının Tarihçesi ve Faaliyetleri

Batı Trakya Türk toplumu, devletin “Anadazmoz birleşmesi, Selanik Özel Pedagoji Akademisinin Kuruluşu, ilkokullardaki müfredatın ve eğitimin tamamen

88 Askuli, *Trakya’daki Azınlığın Eğitimi*, s. 71-74.

89 Çiçelik K. ve Balçiyotis Τσιτσελίκης Κ., Μπαλτσιώτης Λ. Η *μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης*, Εκδόσεις KEMO, 2001, [İ Miyonotiki Ekpedefsi Tis Thrakis (Trakya’daki Azınlık Eğitimi), s.313-320, KEMO yayınları, 2001].

90 *Hür Hakka Davet*, Cilt: 20, Sayı: 103, 2000, s. 24.

91 Askuli, *Trakya’daki Azınlığın Eğitimi*, s. 314-315.

devletin kontrolü altına girmesi, maddi ve manevi baskılar vb.” baskı ve hukuk tanımazlığı karşısında Türk-İslam kültürünü devam ettirmek niyetinde olmasının örneği olarak Kur’an kursunu 1975 yılında açmıştır. Aslında Osmanlı eğitiminin ilk kademesi olan Sıbyan Mektepleri, genellikle mahalle mescitleri yanında veya mahalle arasında yapılmıştır.

Bu mektepler başlangıçtan beri iki fonksiyonlu olarak icra edilmiştir. Bunlar gündelik hayatta herkes için gerekli olan okuma, yazma gibi becerilerle birlikte yaratıcı ve diğer varlıklara karşı görevlere ait bilgilerin ve Kur’an’ın öğretilmesi ve hatim edilmesidir.⁹² Bu mekteplerin öğretim metodu ise genellikle ezber ve telkinle dayanırdı. Talebenin İslam ahlâkına uygun bir kişilik kazanması için çaba sarf edilirdi. Sıbyan Mektepleri Osmanlı’dan kalma şekliyle Batı Trakya toplumunda da 1980’li yılların sonlarına kadar (bazı bölgeler hariç) devam etmiştir. Türklerde Kur’an okulları, *Sıbyan Mektepleri* adı ile eşdeğerde tutulmuştur.⁹³ Gümülçine’nin dört camisinde başlatılan Kur’an kursu hareketi devamıyla bütün azınlığa örnek teşkil ededektir. Ancak devlet Batı Trakyayı tamamen Türk-İslam kültüründen (Türkiye) koparmak, gençliğin kimlik ve kişilik yabancılaşmasını arttırmak hatta Hristiyanlaştırma niyetinde olduğu için bu kurslara maddi cezalar vermeye girişecektir.

7.1. Batı Trakya’da Kur’an Kursu Açanlara Verilen Cezalar

Kur’an kursu, belli bir plan dâhilinde inşa edilmiş, beton yığınlarından meydana gelmiş bina demek değildir. Kur’an kursu, İslam din eğitimi faaliyetlerini yürüten yaygın din eğitim kurumudur. Bu kurslar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile genel bir din anlayışı kazanma, İslam’ın temel inanç prensipleri, uygulanması gereken dinî ritüeller ve ahlak anlayışı hakkında bilgi sahibi olma, dinî pratiklerin yerine getirilmesi için gerekli dua ve sureleri ezberleme, Hz. Peygamberi tanıma, O’nun örnek hayatını öğrenerek o hayattan davranış modelleri çıkarma ve Kur’an-ı Kerim’i yüzünden okumasını öğrenerek mealile birlikte okuma alışkanlığının kazandırıldığı yerin adıdır.⁹⁴ Kur’an okumak başlı başına bir ibadet olması dolayısıyla Batı Trakya Türk’ü de hem bu ibadeti yerine getirmek hem de çocuklarının dinî ve milli duygularını geliştirip korumak adına 1975 yılından itibaren müftülüklerle bağlı olarak Kur’an kursları açmıştır. Ancak Yunanistan, hiç bir hukuki hakka dayanmaksızın Kur’an öğrenenleri takibe almış ve “*Kur’an okutuyorsun.*” şeklindeki ifadelerle cezalandırma yerine “*İzinsiz kurs çalıştırıyorsun, vergisiz kazanç elde ediyorsun.*” diyerek öğrencilerini para ve hapis cezalarına çarptırmıştır. Aşağıda verilen örnekler değişik yıllara ait olup devletin yaptığı hukuksuzluğu göstermektedir:

92 Selahattin Parlador, *İslam’da Örgün Din Eğitimi*, s. 63-64.

93 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s.129.

94 M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*, Ankara, DİB Yayıncılık, 2008, s. 131.

“1979 yılı itibariyleİskeçe’nin balkan kolunda Kotilli Camii imamı, çocuklara Kur’an okutup öğretmek için izinsiz kurs açtığı gerekçesiyle tutuklanmış ve mahkeme kanuna aykırı olduğu gerekçesiyle imamı para cezasına çarptırılmıştır. İmam parayı ödemediği için, cezaevine konulmuştur.”⁹⁵

1979 yılında Kur’an okumasını öğreten iki imam da izinsiz kurs açtıkları iddiasıyla para cezasına çarptırılmıştır.⁹⁶ Azınlık kurum ve kuruluşlarının bütün tepkilerine rağmen anlaşmalara aykırı eylemlerin devlet tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Aşağıdaki gazete haberlerinde, Kur’an kursu açıp bu kurumlarda çocuklara Kur’an öğretenlere verilen ağır para cezalarından bahsedilmektedir.

“İskeçe’nin Smithi köyündeki Kur’an hocasına 5700000, Kendavros köyünde ve Karhuş’da Kur’an okutan iki hocaya da 10’ar milyon mali ceza kesilmiştir. N.D.Milletvekili Hafız Yaşar Mehmet Oğlu 13-8-1984 tarihinde Başbakan Papandreu’ya bir telgraf çekerek durumu protesto etmiştir.”⁹⁷

“İskeçe bölgesindeki Müslüman çocuklarına Kur’an’ımızı öğreten hocalara da 8 ile 10 milyon arasında mali cezalar verilmiştir.”⁹⁸

“İskeçe ilinden, Kur’an Kursu açtıkları gerekçesiyle Hamdi Köseoğlu’na 6 milyon 740 bin, Dr. Hüseyin Hafız Şükrü’ye 8 milyon 400 bin, Dr. Hasan Peçenek’e 9 milyon 500 bin drahmi para cezası verilmiştir. Ayrıca bunların yanında azınlık gazetelerine de para cezaları verilmiştir.”⁹⁹

Bu cezaların 2000’li yıllara kadar devam ettiği görülmektedir.¹⁰⁰ Yunan yazar göre asıl sorun, Kur’an yerine Türk milliyetçiliğinin öğretildiği Kur’an kurslarına neden müsaade edildiğidir.¹⁰¹ Bunun gibi gerçek dışı iddialarla kapatılmaları istenilmiş ve ağır para cezalarına çarptırılmışlardır.

Burada bir yanlışlığı düzeltmek isteriz. Turgay Cin’in, *“Kur’an-ı Kerim’in Batı Trakya’daki Müslüman Türk çocukları tarafından ve seçilmiş müftülere yakınlıkları ile bilinen kişilerce öğretilmesi, Yunan makamları tarafından engellenmeye çalışılmaktadır.”¹⁰²* cümlesindeki *seçilmiş müftüler* ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi para cezasına çarptırma olayı ilk defa 1979 yılında meydana gelmiştir. Bu yıllarda ise seçilmiş müftülük diye bir kavram

95 “Kuran Kursu Açan İmam Hapsedildi”, *Akın*, Cilt: 23, Sayı: 746, 1979, s. 4.

96 Salahaddin Galip, *Batı Trakya’da Yazabildiklerimden*, İstanbul, Kastaş Yayıncılık, 1998, s. 65.

97 “Kur’an Kursu Hocalarına Ceza Geldi” *Hakka Davet*, Cilt: 3, Sayı: 34, 1984, s. 23-24.

98 *Hakka Davet*, Cilt: 4, Sayı: 40, 1985, s. 23-24.

99 “Kur’an Öğreticilerimizin Maliye ile İlgili Davaları İstinafta Görüldü. Karar Bekleniyor”, *Akın*, Cilt: 31, Sayı: 911, 1987, s. 2.

100 *Batı Trakya’nın Sesi*, Cilt: 10, Sayı: 71, 1995, ss. 11-13.

101 Mekos Zafrios, ΜΕΚΟΣ, Ζαφείριος Κ., Θράκη, Συνιστώσεως του Μειονοτικού Προβλήματος, Ηρόδοτος/Δικηγορικός Σύλλογος Ροδόπης, Αθήνα-Κομοτηνή 1995, [*Thraki, Sinistosis tu Mionotiku Provlματος* (Trakya, Azınlık Sorununun Bileşenleri)], Atina-Gümölcine, İrodotos Yay, 1995, s. 92.

102 Turgay Cin, *Yunanistan’daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*, s. 228.

ortada yoktur. Bilindiği gibi seçilmiş müftü davaları, azınlıkta 1990 yılının sonlarında vuku bulmuştur. Seçilmiş müftülere, maliyenin takibi sonucu para cezaları verilmiştir.

7.2. Kur'an Kurslarının Açılışından 2007 Yılına Kadar İcra Ettikleri Fonksiyonlar

Azınlıkta Kur'an kursları; Kur'an-ı Kerim okumayı öğretme, hafızlar yetiştirme ve temel dinî bilgileri vermenin yanında milli birlik ve beraberlik bilincini oluşturup geliştirme, sevgi, saygı ve dostluk bağlarını güçlendirme, Türk örf ve âdetlerine ait milli değerleri koruma, bir arada yaşama ve sorumluluk bilincinin oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Azınlık insanının bu kurumlardan aşağıdaki görevleri beklediği anlaşılmaktadır:

- a) Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak yüzünden okumayı öğretmek,
- b) Kur'an-ı Kerim'i doğru bir şekilde okumayı sağlayıcı bilgileri (tecvid, talim, haruf) uygulamalı olarak öğretmek,
- c) İbadetler için gerekli sure, ayet ve duaları doğru bir şekilde ezberletmek,
- d) Hafızlık yaptırmak,
- e) İslam dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile Peygamberimizin hayatı ve örnek ahlâkı hakkında bilgiler vermek.

Azınlığın neredeyse her köyünde açılan Kur'an kurslarının faaliyetleri aşağıdaki gibi olmuştur:

*Hacıvıran ve Kozlukebir'de düzenlenen hatim merasimlerinde Milletvekili Dr. Sadık Ahmet şunları söylemiştir: "İşte birlik ve beraberliğimiz. Bizi bölmek ve parçalamak isteyenler burada Müslüman Türklerin nasıl yaşadıklarını gelip görsünler. Bizim dinimiz bir, dilimiz bir ve kiblemiz birdir. Bizi, böyle birlik ve beraberlik içerisinde yaşadığımız süre boyunca kimse bölemeyecektir."*¹⁰³

Azınlığın her köşesinde icra edilen hatim merasimleri, azınlığın birlik ve bütünlüğünü korur nitelik taşımaktadır. Ancak hatim merasimlerinde okunan şiirler müfettişlik tarafından yasaklanmıştır. Bu durum, bu şiirlerin korunmasının ve Kur'an'ı öğrenme durumunun Kur'an kursları hocalarına verilmesi anlamını taşımaktadır.¹⁰⁴

İskeçe'deki *Britankova*'da 2 Mayıs 1999 yılında yaklaşık 3 bin kişinin katıldığı Büyük Hatim Merasimi düzenlenmiştir. Seçilmiş müftüler konuşma yapmışlar-

103 "Hatim Merasimleri", *Yeni Hakka Davet*, Cilt: 2, Sayı: 13, 1991, s. 11.

104 *Hür Hakka Davet*, Cilt: 7, Sayı: 55, 1996, s. 22.

dır. Öğrenciler Kur'an kurslarından gelmişlerdir. Yine *Mustafçovada*'da hatim merasimleri yapılmıştır.¹⁰⁵ Yapılan değişiklikler köylerdeki hatim merasimleri içindir.¹⁰⁶

Okullardaki din eğitiminin yetersizliğini gidermek amacıyla neredeyse azınlığın yaşadığı her yerde Kur'an kursları açılmıştır ve buralarda örgün eğitim yapılmıştır.¹⁰⁷

7 Nisan 2006 yılında Rodop Bölgesine bağlı *Kezviran* köyünü ziyaret eden Gümülcine seçilmiş müftüsü İbrahim Şerif, yaptığı konuşmada şunları söylemiştir:

*"Kezviranlılar'ın diğer köylere nazaran dinî hizmet hususunda da şanslı olduklarını dile getirdi. Çünkü Kezviran'da İlahiyat Fakültesi mezunu bir din görevlisi mevcuttur ve öğrencilere Kur'an-ı Kerim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri vermektedir. Kezviran Kur'an kursu öğretmeni İbrahim Karaali, bu yıl hatim merasimi düzenleyeceklerini dile getirdi."*¹⁰⁸

Açıklamalardan da anlaşılacağı gibi azınlığın en ücra köşelerine kadar örgün din eğitimi yayılmış ve müftülük tarafından halka anlatılmıştır.

Dinî tören ve faaliyetler, çocukların dinî duygularının uyanmasına ve dinî tutumlarının oluşmasına katkı sağlar. Özellikle hatim törenlerinde okunan şiirler, dine karşı ilginin artmasına daha fazla neden olmaktadır. Aynı zamanda azınlıkta devam edegelen geleneksel kültürün, kendisini hâkim kültür karşısında devam ettirme çabalarına büyük bir katkıda bulunmuştur.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Osmanlı Devlet eğitim sisteminde, bir talebe Kur'an okumasını bitirince hatim duası yapılırdı.¹⁰⁹ Batı Trakya Müslüman Türk azınlığında böyle bir uygulamaya gidilmesi, azınlığın modernleşmesinin, dinî değer ve millî kültürüne bağlılığın bir ifadesi olmuştur. Azınlık toplumu açmış olduğu Kur'an kurslarıyla hâkim kültür karşısında savunma psikolojisini devam ettirdiği gibi aynı zamanda da aşağılık duygusunu önlemiştir.

7.3. Yenilenen Kur'an Kursları (2007 ve Günümüz)

Kur'an kursları, Batı Trakya Müslüman Türk azınlığında, Müslüman Türk öğrencilerin din eğitimi konusundaki öğrenme ihtiyaçlarına cevap vermek üzere tesis edilmiş yaygın din eğitimi kurumlarıdır. Yaygın eğitim, örgün eğitim gibi planlı ve programlıdır. Örgün eğitim imkânlarından hiç yararlanmamış durumda

¹⁰⁵ *Hür Hakka Davet*, Cilt: 19, Sayı: 88, 1999, s. 7.

¹⁰⁶ *Hür Hakka Davet*, Cilt: 20, Sayı: 101, 2000, s. 23; *Hür Hakka Davet*, Cilt: 21, Sayı: 109, 2001, s.1; *Hür Hakka Davet*, Cilt: 21, Sayı: 119, 2002, ss. 29-31.

¹⁰⁷ *Hür Hakka Davet*, Cilt: 6, Sayı: 48, 1995, s. 24.

¹⁰⁸ *Diyanet Batı Trakya*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2006, s. 3; Öğretmenin Sesi, Cilt: 9, Sayı: 101, 2006, ss. 14-16.

¹⁰⁹ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de Kur'anı Kerim Kursları*, Çev. Nimet Arsan, Cilt: 5, Cüz: 1-4, 1973, s. 47-48.

olanlara, okuldan erken ayrılanlara, meslek dallarında daha yeterli olmak isteyenlere yöneliktir.¹¹⁰ Azınlık öğrencisi ilkokullarda din eğitimi almaktan yoksundur. Çünkü burada din dersini verenler, akademi mezunu kişilerdir. Onların aldığı eğitim ise azınlığın sosyo-kültürel gerçeği göz önünde tutularak hazırlanmamıştır.

2007 yılına gelindiğinde Kur'an kursları, daha planlı ve programlı bir şekilde Gümülcine ve İskeçe'de seçilmiş müftülüklere bağlı olarak faaliyetler göstermeye başlamışlardır. Batı Trakya'nın her köyünde açılmış ve daha önceki yıllarda olduğu gibi halkın büyük desteğini almışlardır. Günde iki saat olarak verilen ders programına göre haftalık program şu şekildedir: Pazartesi Elifbâ, Kur'an-ı Kerim; Salı İtikat-İbadet; Çarşamba Elifbâ Kur'an-ı Kerim (Tecvit); Perşembe Siyer-Ahlâk; Cuma Dualar.

Günümüzde Evros ve Rodop iline bağlı ve Gümülcine Seçilmiş Müftüsü tarafından kontrol edilen toplam 113 kurs yer almaktadır. Bu kursların 88'i ilköğretim çocuklarına yönelik iken yetişkin bayanlara yönelik 28 kurs yer almaktadır. Bu kurslarda toplam 3300 azınlık öğrencisi din eğitiminden faydalanmaktadır. Kurslarda 22 bay ve 8 bayan ilahiyat mezunu görev yaparken geri kalan öğretmenler, İmam Hatip Lisesini bitirenlerle medrese mezunu kişilerden oluşmakta, ilkokul mezunu kişiler de görev yapmaktadır.¹¹¹

İskeçe Seçilmiş Müftülüğüne bağlı 67 kurs yer almaktadır. Bu kurslarda 2700 öğrenci ders görmekle birlikte yetişkinlere yönelik de kurslar açılmış ve açılmaya devam edecektir.¹¹²

Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının bu kurslara çocuklarını göndermesinin ve günümüzde devam etmelerinin başlıca iki nedeni şunlardır:

Birincisi, ilkokullarda yeterince din bilgisi verilmemesi, Yunan okullarına devam eden öğrencilerin de kimlik bunalımına düşmeleri ve bunun doğurduğu taklit ve özentisi. 1980'li yılların sonlarına doğru gençlikte meydana gelen *manevi değer* sarsıntısı ile birlikte oluşan kaygı, ümitsizlik, güvensizlik gibi olumsuz etkenler aileye sıçramıştır. Bu durumu gören aileler, zamanla çocukların kendilerini tanımayacak duruma gelmeleri sonucu atalarından miras aldıkları kültürünü ve soyunu devam ettirememeye tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.

İkinci bir neden de dinin toplumda meydana gelen gelişmelerden etkilenmesi sonucu toplumsal değişimlerin hızının arttığı bir dönemde, azınlığın bu değişim ve başkalaşım sürecinde kendilerini daha mutlu ve güvende hissetmelerini sağlayacak dinin sığınma ve korunma duygusuna sığınmak istemesidir. Bu sığınma Allah'a sevgiyi ve saygıyı getireceği gibi aynı zamanda da ibadetlere yönelmekle manevi değerleri sarsılan gençlerde psikolojik bir rahatlama ve güven duygusu (dinî değerlere yönelme, benimseme) oluşturacaktı. Bu güven sayesinde çocuk-

110 Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, 5. Baskı, Ankara, Olgaç Matbaası, 1988, s. 4-5.

111 Gümülcine seçilmiş müftü yardımcısı Fehim Kelahmet ile yapılan röportaj. Tarih 13 Aralık 2013.

112 İskeçe Seçilmiş Müftüsü Ahmet Mete ile yapılan reportaj. Tarih 20 Aralık 2013.

ların geleceği hakkında velilerin kaygıları giderileceği gibi Yunan okullarına ve üniversiteye rahatlıkla göndermelerine de neden olacaktı. Nitekim bugün sayıları 1500 ile 2000 civarında azınlık öğrencisi daha ilkokullardan başlayarak Yunan okullarına gitmektedir. Buna rağmen müftülüklerce yürütülen kurslarda öğrencilerin yüzde doksanı haftada beş gün verilmekte olan Kur'an kurslarına devam etmektedir. Azınlık çocuğunun bu kurslarda yeterince din bilgisi aldıktan sonra topluma sağlıklı bir şekilde entegre olması istenmektedir. Azınlık, millî kimliğini koruyarak hâkim topluma uyum göstermekten korkmamaktadır. Çünkü kursların çocuklarını eğiteceğine böylece millî-dinî kimliğini muhafaza edeceğine yeterince güven duymakta ve bunu arzulamaktadır. Önemli olan bu kursların kendilerini yenilemeleri (yeterince pedagojik formasyona sahip öğretmenlerin olması ve bilimsel bir programın hazırlanması) ve toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak eğitime yönelmeleridir. Aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun sosyal disiplinlerini, kültürel değerlerini tanıtmaları gerekmektedir. Çünkü bunlar öğrenci tarafından bilinmediği için sosyal dışlanma gerçeği, kültürel çatışma, kültürel eritme politikaları karşısında kendi kimliklerini ve kültürel değerlerini koruması zorlaşacaktır. Gümülcine Müftüsü İbrahim Şerif, *Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarında* yapmış olduğu konuşmalarda bu kurslara azınlığın güvenmesi gerektiğini, 6 yıl boyunca bu kurslara devam eden bir öğrenci ailesinin korkmadan çocuklarını Yunanistan'daki herhangi bir üniversiteye gönderebileceğini, bu gençlerin kolay kolay asimile olmayacağını belirtmiştir. Kuşkusuz müftünün yapmış olduğu telkinlerin, bu kurslara katılım oranını artırdığı gibi azınlığın dinî, millîve kültürel gelişiminde ve beraberliğini sağlamasında etkisi olmuştur.

Kaynakça

- ADIYEKE, Ayşe Nühket. *Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemaat Örgütlenmeleri: 'Cemaat-ı İslamiyeler' 1913-1998*, Ankara, SAEMK Yayıncılık, 2001.
- ASKUNİ, Nelli, Νέλλη Ασκούνη, **Η Εκπαίδευση της Μειονότητας στη Θράκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια**, 2006 [*Ī Ekpedefsi tis Mionotitas sti Thrakis (Trakya'daki Azınlığın Eğitimi)*, Atina, Aleksrandria Yay., 2006].
- AYDIN, M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, Ankara, DİB Yayıncılık, 2008.
- BAŞ, Hakan, *Unutulan Batı Trakya Türkleri*, Umay Yayıncılık, 2005.
- BERGER, Peter L, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yay., 1993, s. 74.
- BERGER, Peter L, Kutsal Şemsiye- *Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, 4. Baskı, İstanbul, Rağbet Yayıncılık, 2001.
- CİN, Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftü ve Müftülükler Sorunu)*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2003.
- ÇAVUŞOĞLU, Halim, *Balkanlar'da Pomak Türkleri (Tarih ve Sosyo- Kültürel Yapı)*, Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı, Ankara 1993.
- ÇİCELİKİS, K. ve L. BALÇİYOTİS, Τσιτσελίκης Κ., Μπαλτσιώτης Λ, **Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης**, Εκδόσεις KEMO, 2001, [*Ī Mionotiki Ekpedefsi Tis Thrakis (Trakya'daki Azınlık Eğitimi)*, KEMO yayınları, 2001].
- ELLENİ, Kanakidu, Κανακίδου, Ελένη, *Η Εκπαίδευση στη Μουσουλμανική Μειονότητα της Δυτικής Θράκης*, [*Ī Ekpedevsi Sti Musulmaniki Mionotita tis Ditikis Thrakis/Batı Trakya'daki Müslüman Azınlığının Eğitimi*], Atina, Elinika Gramata Yay., 1994.
- EREN, Halit, *Batı Trakya Türk Cemaat ve Vakıf İdareleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.
- ERTEN, Veli ve Hasan KÜÇÜK, *Cumhuriyet Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Alimler*, İstanbul, Tükdav Basım, 1976.
- GALİP, Salahaddin, *Batı Trakya'da Yazabildiklerimden*, İstanbul, Kastaş Yayıncılık, 1998.
- HAYIT, Halil, "İmam Hatip Liseleri'nin Dünü ve Bugünü", *İmam-Hatip Liselerinin Kuruluşunun 40. Yılı Münasebetiyle Tartışmalı İlmi Toplantı Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul, İslam Medeniyet Vakfı Yay., 1993.
- HURŞİT, Şerafettin, *Lozan Antlaşması'ndan Günümüze Batı Trakya Türkleri Eğitim Tarihi*, Gümölcine, 2006.
- JASCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye'de Kur'anı Kerim Kursları*, çev. Nimet Arsan, Cilt: 5, Cüz: 1-4, 1973.
- KAYA, Yahya Kemal, *İnsan Yetiştirme Düzenimiz Politika, Eğitim, Kalkınma*, 2. Baskı, Ankara, Nüve Matbaası, 1977.

- KELAHMET, Fehim, “Din Eğitimi, Okullarımızdaki Din Eğitimi ve Medreseler” *Batı Trakya Türk Azınlığı 1. Eğitim Şurası*, Gümölcine, BTTÖB Yay., 2005.
- KOÇER, Hasan Ali, “Türkiye’de Öğretmen yetiştirme Problemi (1848-1967)”. *TürkEğitim Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Yargıçoğlu Matbaası.
- KOSTOPULOS, Tasos, Κοστόπουλος, Τάσος, *To Μακεδονικό Της Θράκης, Βιβλιόραμα*, Αθήνα 2009, [*To Makedoniko Tis Thrakis/ Trakya'nın Makedon Sorunu*], Atina, Vivlioraam Yay., 2009.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji Toplu Eserleri 2*, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 1986.
- Mecmua-i Kavanin-i Yunaniyye*, yayına hazırlayan: Hristaki Karagöz, Selanik, Yeni Asır Matbaası, 1921
- MUSTAFA, Hüseyin, *Batı Trakya’ya Işık Tutanlar*, Gümölcine, Hakka Davet Yay., , 2010.
- OKUMUŞ, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yayınları*, 2. Baskı, İstanbul, 2006.
- ONAT, Hasan, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2003.
- ORAN, Baskın, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Ankara, Bilgi Yay., 1991.
- ÖCAL, Mustafa, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, İstanbul, Ensar Neşriyat Yay., 2013.
- ÖKSÜZ, Hikmet, *Batı Trakya Türkleri*, Çorum, Karam Yay., 2006.
- ÖZTÜRK, Veli, *Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Şuralarında Din ve Ahlak Eğitimi İle İlgili Olarak Alınan Kararlar ve Tartışmalar*, İzmir, Tıbyan Yayıncılık, 2010.
- ÖZTÜRK, Veli, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Siyaset (T.B.M.M. Zabıtlarında Din Eğitimi Tartışmaları 1920-1990)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1997.
- SOLTARİDİS, Simeon. Σολταρίδης, Συμεών Α, *Η Ιστορία Των Μουφτειών Της Δυτικής Θράκης*, Νέα Σύνορα-Α.Α Λιβανη, Αθήνα 1997 [*İ İstoria Ton Muftion Tis Ditikis Thrakis/Batı Trakya’daki Müftülüklerin Tarihi*], Atina, A.A.Livania Yay., 1997.
- SUBAŞI, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- TEZCAN, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, 5. Baskı, Ankara, Olgaç Matbaası, 1988.
- TOLUNER, Sevin, *Milletlerarası Hukuk Açısından Türkiye’nin Bazı Dış Politika Sorunları*, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2000.
- TOPTŞİ, Ridvan, *İslâm Hukuku Açısından Batı Trakya’daki Müftülerin Yetkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- TUNCER, Hüner, *Kıbrıs Sarmalı Nasıl Bir Çözüm?*, İstanbul, Kaynak Yay., 2012.

KARAR DEFTERLERİ

- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri* Karar No=17, 17 Mayıs 1944
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 10, 1 Ekim 1950.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 10, 1 Ekim 1950.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 17, 28 Mart 1954.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 2, 11 Ekim 1933.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 2, 2 Mart 1964.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No: 79, 15 Aralık 1956.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Karar No:14, 25 Ekim 1949.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Toplantı =7, 4 Aralık 1957.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Toplantı 2, 27 Mart 1957.
- Gümülcine Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri*, Toplantı: 8, 2 Haziran 1961.
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 1, 8 Tışrini Evvel 1933
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 18, 15 Haziran 1934.
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 21, 3 Eylül 1934
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 21, 3 Eylül 1934.
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar No= 25, 10 Ağustos 1938
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 3, 16 Ekim 1933.
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 37, 3 Ekim 1945
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no= 42, 12 Ocak 1936
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no=10, 6 Eylül 1937.
- Gümülcine Türk Cemaat-ı Heyeti Karar Defteri*. Karar no=25, 10 Ağustos 1938.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= ?, 26 Haziran 1935.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= ? 8 Haziran 1925.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 14, 30 Kanuni Sani 1941.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 6, 16 Şubat 1925.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 7, 25 Tışrini Sani 1933.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No= 9, 26 Temmuz 1935.
- Gümülcine Türk Evkaf Heyeti Karar Defteri*, Karar No=31, 31 Kanuni Sani 1940.
- İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri Karar No= 12, 6 Ağustos 1962.
- İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri Karar No= 35, 9 Haziran 1955.

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri Karar No= 4, 6 Mart 1957.;

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri Karar No= 49, 9 Ekim 1955.

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 11, 9 Temmuz 1962.

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No= 26, 18 Ekim 1950.

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No=55, 16 Ocak 1956.;

İskeçe Türk Cemaat Heyeti Karar Defteri, Karar No=59, 27 Şubat 1956.;

GAZETELER & DERGİLER

Akım, “Kur’an Öğreticilerimizin Maliye ile İlgili Davaları İstinafta Görüşüldü. Karar Bekleniyor”, Cilt: 31, Sayı: 911, 1987,

Akım, “Kuran Kursu Açan İmam Hapsedildi”, Cilt: 23, Sayı: 746, 1979,

Batı Trakya’nın Sesi, Cilt: 10, Sayı: 71, 1995,

Diyanet Batı Trakya, Cilt: 1, Sayı: 1, 2006,

Diyanet Batı Trakya, Cilt: 1, Sayı: 1, 2006,

Fek A’ 37, 29.02. 2008.

Hakka Davet, “Kur’an Kursu Hocalarına Ceza Geldi” Cilt: 3, Sayı: 34, 1984,

Hakka Davet, Cilt: 4, Sayı: 40, 1985,

Hür Hakka Davet, Cilt: 19, Sayı: 88, 1999, s. 7.

Hür Hakka Davet, Cilt: 20, Sayı: 101, 2000, s. 23;

Hür Hakka Davet, Cilt: 20, Sayı: 103, 2000,

Hür Hakka Davet, Cilt: 21, Sayı: 109, 2001, s.1;

Hür Hakka Davet, Cilt: 21, Sayı: 119, 2002, s. 29-31.

Hür Hakka Davet, Cilt: 6, Sayı: 48, 1995, s. 24.

Hür Hakka Davet, Cilt: 6, Sayı: 48, 1995, s. 24.

Hür Hakka Davet, Cilt: 7, Sayı: 55, 1996, s. 22.

Hür Hakka Davet, Sayı: 145, 2004,

İleri, Cilt: 6, Sayı: 162, 1980,s. 1.

İnkılâp, Sayı 31, Yıl 1, s. 3, 19 Eylül 1930.

İnkılâp, Sayı 41, Yıl 1, s. 1, 15 Ocak 1930.

Müdafa-i İslam, Cilt: 2, Sayı: 47, 1936, s. 1;

Müdafa-i İslam, Cilt: 2, Sayı: 51, 1936, s. 1- 2.

- Öğretmenin Sesi, Cilt: 9, Sayı: 101, 2006, s. 14-16.
- Öğretmenin Sesi, Cilt: 9, Sayı: 101, 2006, s. 14-16.
- Peygamber Binası*, “Medrese 6” , Cilt: 2, Sayı: 6, 1959, s. 11
- Rodop Rüzgârı*, Cilt: 3, Sayı: 189, 2009, s. 13-14.
- Sebat*, Cilt: 39, Sayı:189, 1959,s. 1.
- Sebat*, Sayı: 148, 1960, s. 1.
- Trakya*, “Biraz da gençlerle konuşalım!”, Cilt: 16, Sayı: 342, 1948, s. 1.
- Yarın*, Cilt: 1, Sayı: 6, 1927, s. 3.
- Yeni Adım*, “Acı Yaralar Dertler”, Cilt: 1, Sayı: 20, 1927, s. 1.
- Yeni Adım*, “Bu Arazi bu Kadar İnsanı Beslemez”, Cilt: 3, Sayı: 187, 1929, s.1.
- Yeni Adım*, Cilt: 1, Sayı: 24, 1927, s. 1.
- Yeni Adım*, Cilt: 2, Sayı: 102, 1927, ss. 3-4.
- Yeni Adım*, Cilt: 2, Sayı: 154, 1928, s. 2.
- Yeni Adım*, Cilt: 4, Sayı: 236, 1930, ss. 3-4.
- Yeni Hakka Davet*, “Hatim Merasimleri”, Cilt: 2, Sayı: 13, 1991, s. 11.
- Yeni Ziya*, ‘İşsizlik ve Fakirlik’, Cilt: 1, Sayı: 3, 1924, s. 2.



Bulgaristan'da Şumnu Şehrinde “Medresetün Nüvvab”: 1922-1948

Osman KILIÇ

Nüvvab Medresesi Muallimi, Emekli Diplomat

Hasan Hüseyin YILMAZ

Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü

Özet

Osmanlı Devleti, kaybettiği Balkan topraklarında kalan Müslüman ve Türklerin eğitim-dini haklarının kendi hâkimiyeti sonrasında da korunmasına önem vermiştir. Bunun için de Osmanlıdan ayrılan yerlerle ilgili yapılan anlaşmalara, Türk ve Müslümanların eğitim-dini haklarıyla ilgili maddeler eklenerek konuya uluslararası bir özellik kazandırmış, sonraki zamanlarda da bunların uygulanışının takipçisi olmuştur. Sınırlarının dışında kalan yerlerde siyasi hâkimiyeti sona ermesine rağmen, böyle bir yöntemle Türk ve Müslümanların eğitim-dini hayatlarında bir inkıta olmamasını sağlamaya çalışmıştır. Bulgar bağımsızlığını takip eden yıllarda imzalanan İstanbul Antlaşması ek protokolüne bir madde olarak eklenen Nüvvab Medresesi, bu şartlar altında Türklerin yoğun olarak yaşadığı Şumnu şehrinde kurulmuştur. Büyük kısmı krallık dönemi olmak üzere, bu kurum Bulgaristan'daki Müslüman Türk Azınlığına çeyrek asır hizmet vermiştir. Komünizmin ilk yıllarında kapatılmasıyla birlikte mezunlarının büyük kısmı Türkiye'ye göç etmiştir. Bu okulda yetişen eğitimli insanlar, başta diyanet olmak Türkiye Cumhuriyeti Devletinin değişik kurumlarında önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

“Medresetün Nüvvab” in the City of Shumen in Bulgaria: 1922-1948

Summary

The Ottoman Empire gave importance to education and religious rights of Muslims and Turks after its own sovereignty in Balkan lands. To achieve this, it added materials of education and religion of Turks and Muslims to the agreements about the lands it lost ; by this way they made it universal and followed whether they were applied or not. It tried continuation of religious and educational rights of Turks and Muslims even though they lost political sovereignty in the lands of withdrawal. Medresetün Nüvvab added in supplementary protocol of Istanbul agreement signed in the following years of independence of Bulgaria was established under these conditions in Shumen city. The institution served minority of Muslim Turks for quarter century mostly in the period of kingdom. Large number of graduates migrated into Turkey after it was closed in the first years of communism. Educated people from this institution worked at critical positions in Turkish Republic.

Giriş

Balkanlarda Türk ve Müslüman varlığını Selçuklu-Osmanlı öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmak mümkündür. Selçuklu-Osmanlı öncesinde Türk varlığı genelde kuzeyden gelen göçlerle gelişmiş olup, bunlar Müslüman olmayan Türkler olma özelliği göstermektedir. Selçuklu-Osmanlı ile birlikte Balkanlara göç eden Türkler ise Müslüman Türklerdir. Balkanlara ilk Müslüman Türk iskânı Selçuklular döneminde İzzeddin Keykavus önderliğinde gerçekleşmiş olup, bu iskân başarısız olmuştur. Nitekim bu dönemde gidenlerin bir kısmı tekrar Anadolu'ya dönerken, diğer kısmı ise Bizans'ın tazyiki ile Ortodoklaşmış, Hristiyan Gagavuz Türkleri olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.¹

Balkanlara asıl Müslüman Türk iskânı ise Osmanlının bölgeye gerçekleştirdiği fetih hareketlerinden sonra XV-XVII yy. arasında gerçekleşmiştir. Bu dönemde gerçekleşen göçlerle gelen nüfus sayesinde Balkanların bazı yerleri tamamen Müslümanlaşmış ve Türkleşmiştir. Bu iskân hareketleri XIX yy. ikinci yarısından itibaren tam tersi bir mahiyet kazanarak Anadolu'ya tersine göçler başlamıştır.² Bir zamanlar yoğun şekilde Türkleşme ve Müslümanlaşmanın gerçekleştiği yerler, bu dönemde adeta boşalmıştır. Göçlerin yoğun olarak yaşandığı yerlerin başında Bulgaristan gelmektedir. Bulgaristan'dan Anadolu'ya yoğun şekilde göçlerin meydana gelmesine rağmen gerek Bulgar Prensligi ve krallık döneminde, gerekse Komünist dönemde Türkler, Bulgaristan'ın bazı yerlerinde yoğun olarak yaşamışlardır. Şumnu ve çevresi Bulgaristan'da Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerlerin başında gelmektedir.³

Bulgar bağımsızlığı ve Balkan Savaşlarının ardından Osmanlı ile imzalanan 1913 İstanbul Antlaşması gereğince Müslüman Türk Azınlığının dini kurumları, Bulgaristan Baş Müftülüğü kanalıyla Osmanlı Şeyhülislamlığına bağlı kalmaya devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulup hilafet kaldırılınca, bu müftülüğün İstanbul'la bağlantısı kesilmiştir. Baş müftülüğe bağlı bir kurum olarak kurulan Nüvvab; 1928 yılına kadar Bulgaristan Türkleri için yalnızca dini kadrolar yetiştiren bir yükseköğretim kurumu iken, 1928 yılından sonra dini ve eğitim kadroları yetiştiren bir kurum olma özelliği göstermiştir. Kapatılmasına kadar olan süreçte, bu okul mezunları Bulgaristan Türklerine önemli hizmetler vermişler, 1950 göçünden sonra bunlar, hizmetlerine Türkiye'de başta devlet kurumları olmak üzere, değişik sivil toplum örgütleri ve ekonomik sektörlerde devam etmişlerdir.

1 Machiel Kiel, *The Incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire 1353-1453, Turkey* Volume 1 Bizantium to Turkey (Edited by. Kate Fleet), Cambridge University Press, UK, 2009, pp.141.

2 Gülfettin Çelik "Osmanlı'da İskân Tarihi ve Ömer Lütfi Barkan, Osmanlıda Nüfus ve İskân Politikaları", Ekim, 2005-Haziran 2006, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, 10, Mart, İstanbul, 2009, s.19.

Nedim İpek, Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, s.155-172.

3 Hüseyin Çetin Arslan, Türk Akıncı Beyleri ve Bölgenin İmarına Katkıları (1300-1451) T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s. 230-240.

Bulgaristan'daki Müslüman Türk Azınlığının eğitimi için açılan Nüvvab Medresesinin, krallık dönemi ve komünizmin ilk yıllarında bu azınlığın eğitim ve kültür hayatına olan etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, komünist dönemi takip eden yıllarda Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç edenlerin Türk eğitim ve kültür hayatına olan etkilerinin genel hatlarıyla belirlenmesi amaçlanmıştır.

Osman Kılıç'ın canlı hatıralarından sözlü tarih kaynağı olarak yararlanılmıştır. Zira Osman Kılıç, 1920 yılında krallık dönemi Bulgaristan'ında dünyaya gelmiş, Müslüman Türk Azınlığın ilk ve ortaöğretim kurumlarından mezun olduktan sonra yükseköğrenimini Nüvvab'ın tali ve âli kısmında tamamlayıp, mezun olduğu kurumun eğitim kadrosuna dâhil olmuş ve bu kurumun son yıllarına kadar muallim olarak görev yapmıştır. Ayrıca Nüvvab'la ilgili yayınlanan eserler, bu kuruma ait yazılı ve görsel belgelerden de istifade edilmiştir.

Osmanlı Döneminde Bulgaristan Türklerinin Eğitim ve Kültür Hayatı

Osmanlı döneminde Bulgaristan Türklerinin eğitim ve kültür hayatı, merkeze bağlı diğer yerlerde olduğu gibi genel olarak Tanzimat'a kadar değişikliğe uğramamıştır. Bunun içinde Bulgaristan Türklerinin eğitim ve kültür hayatını Tanzimat öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁴ Tanzimat'tan önce ilköğrenim, duruma göre bir ya da iki yıl olarak, çoğunlukla camilerin müstemilatında bulunan ve mektep denilen eğitim yerlerinde din görevlilerinin kontrolünde yürütülmüştür. Temel dini bilgilerin öğretilmesi amacıyla, buralarda İlmihal, Kur'an-ı Kerim ve Tecvid dersleri verilmiştir.⁵ Bu eğitim, kız ve erkeklerle birlikte verilen temel eğitim özelliği göstermektedir. Bundan sonraki eğitim ise, isteğe bağlı olarak sancak şehirlerindeki medreselerde sürdürülmüştür. Bahsedilen medreselerde 4-5 yıl dini ağırlıklı bir eğitim verilerek, imam-hatip gibi din görevlilerinin yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Mekteplerde görülen ilköğrenimden ya da sancaklardaki medrese eğitiminden sonra, İstanbul Medreselerinde öğrenim görenler de olmuştur.⁶

4 Bulgaristan devleti 1878 yılından itibaren Bulgar Prensiği olarak Balkan Dağlarının kuzeyinde şekillenmeye başlamış, 1885 yılında Doğu Rumeli topraklarının ilhakıyla günümüzdeki sınırlarına ulaşmış, 1908 yılındaki bağımsızlık ilanıyla Bulgaristan devletine dönüşmüştür. Dolayısıyla Tanzimat'ın ilan edildiği yıllarda Bulgaristan devleti olmayıp, daha sonra kurulmuş olan bir devlettir.

5 Tüm köylerde cami bulunmakta olup, bu camilerdeki görevlilerin ücreti harmandan sonra her hane tarafından verilen birer şinik buğdayla karşılanmıştır. Şehirlerdeki imamların ücretleri ise Cemaat-i İslamiyye idaresinde bulunan vakıf emlakinin gelirlerinden karşılanmıştır. Bu dönemde hemen hemen tüm sancaklarda Osmanlıdan kalma vakıf emlakı, hanlar, hamamlar, oteller, araziler, çayırar bulunmaktadır. Encümen heyeti ya da cemaat-i İslamiyye denen kuruluşlar buradaki vakıf emlakinin kontrolünü ve idaresini sağlamıştır.

6 Özellikle kuzeydoğu Bulgaristan'da hemen her köyde İstanbul Medreselerinden icazetli âlimler bulunmaktadır. Nitekim Bulgaristan bağımsızlığından sonra burada baş müftülük yapmış olan Abdullah Sıtkı, Kerim Bekir, Hocaade Mehmed Muhiddin Efendiler İstanbul medreselerinde tahsil görmüş olan kişilerdir. Şumnu ve çevresinin İstanbul'la bağlantısının kuvvetli olmasının en önemli nedeni ise Bulgaristan topraklarının önemli bir kısmının İstanbul'un hinterlandında kalmasından kaynaklanmaktadır. Anadolu toprakları için böyle bir durum söz konusu değildir, çünkü Anadolu'nun İstanbul ile bağlantısı, Bulgaristan topraklarına göre ve özellikle Doğu Bulgaristan'a göre çok daha zordur. Buna karşılık Varna

Tanzimat'tan sonra ilkokullar, 4 yıl ve zorunlu hale getirilmiştir. Bu kurumlar da dini ilimlerin yanında fenni ilimlerle sarf ve nahiv gibi dil bilgisi dersleri de verilmeye başlamıştır. İlkokuldan sonra devam etmek için eski medreseler varlığını korurken, Tanzimat'ın önemli bir kurumu olan Rüştiyeler açılmıştır. Rüştiyeler, Tanzimat'tan sonra giderek medreselerin yerini almaya başlamış, medrese eğitim kurumları ise azalmıştır.⁷ Bunlar, günümüzün ortaokulları mesabesinde olup, ilk açıldığı yıllarda eğitim süresi 4 yıl iken sonraki zamanlarda 3 yıla indirilmiştir. Buralarda fenni ağırlıklı bir tedrisat verilip yabancı dil olarak Türkçe, Bularca, Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri verilmiştir. Sahada 1918 yılına kadar pedagoji yani muallim okulları olmadığı için buralardaki rüştiye mezunları ilkokul ve rüştiyelere muallim olabilmişlerdir.

Nüvvab'ın Açılışı, Yapısı ve Faaliyetleri

1878 Berlin Antlaşmasına göre, Balkan Dağlarının kuzeyinde Bulgar Prensligi; güneyinde ise Doğu Rumeli Eyaleti kurulmuştur.⁸ 1885 yılında Bulgar Prensligi Doğu Rumeli Eyaletini ilhak etmiş, 1908 yılında ise bağımsızlığını ilan etmiştir. Osmanlı, bu durumu kınamakla yetinmiş, 1913 yılında imzalanan İstanbul Antlaşmasıyla da bağımsız Bulgaristan Devletini tanımıştır.⁹ Bu antlaşmaya göre Bulgaristan'daki Türkler, Bulgaristan vatandaşı olmakla birlikte Müslüman Türk Azınlığı olarak kabul edilmiş, bunların dini ve eğitim hayatıyla ilgili konular antlaşmaya ek protokol olarak eklenmiştir. Bağımsız Bulgaristan'da Osmanlı zamanındaki eğitim kurumları yani ilkokullar, rüştiyeler ve sancak medreseleri aynen kalıp, Müslüman Türk Azınlığının ilk ve orta öğrenimine hizmet verirken, yeni durumda yükseköğretim sorunu hâsıl olmuştur.¹⁰ Müslüman Türk Azınlığının dini ve eğitim ihtiyaçlarını karşılayacak yükseköğretim kurumlarının açılması, İstanbul Antlaşmasına katılan Osmanlı temsilcisi Talat Paşa'nın ısrarlarıyla, bahsedilen antlaşmaya bir ek protokol maddesi olarak eklenmiştir.¹¹ Bu antlaşmaya göre açılması düşünülen dini eğitim kurumu "Nüvvab" olacaktır. Bahsedilen antlaşma, Bulgar bağımsızlığından 5 yıl sonra, 1913 yılında imzalanmış, bu antlaşmadaki

limanının İstanbul'la direk bağlantısı sayesinde Bulgaristan topraklarıyla İstanbul arasındaki ulaşım kolayca sağlanmıştır.

- 7 Mehmet Çelik, "Tanzimat in the Balkans: Mıdhat pasha's Governorship in the Danube Province (Tuna Vilayeti) 1864-1868", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, The Institute of Economics and Social Sciences, Ankara, 2007
- 8 Osman Köksal, *XIX. Yüzyılda Bir Osmanlı Ordugâhı Kasabası ŞUMNU*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006, s. 43.
- 9 Mehmet Hacısalıhoğlu, "Bulgaristanda Bağımsızlıktan Günümüze Yer İsimlerinin Değiştirilmesi", Balkanlarda İslam Medeniyeti (II. Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri), Tiran Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, s.180-181.
- 10 Osmanlı döneminde Bulgaristan toprakları üzerinde Müslümanlara eğitim veren yükseköğretim kurumları bulunmaması nedeniyle, yükseköğretim İstanbul'daki Fatih ve Süleymaniye Medreseleri gibi yüksek kısmı olan medreselerden karşılanmıştır. Bulgar bağımsızlığından sonra ise Türk azınlığının yüksek öğretim sorunu hâsıl olmuştur.
- 11 Osman Kılıç, Kader Kurbani, Balkan Göçmenleri İktisadi Araştırma ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, (BİSAV), Ankara, 2002, s. 64.

ilgili maddelerin hayata geçirilmesi ise 1914'te başlayan I. Dünya Savaşı nedeniyle gecikmiştir. Osmanlı ile Bulgaristan'ın I. Dünya Savaşında ittifak devletlerine karşı aynı blokta yer almaları, savaş sonrası Bulgaristan'ındaki siyasi durum, iki devlet arasında bir yakınlaşma olmasına, dolayısıyla 1913 İstanbul antlaşmasındaki Müslüman Türk Azınlığın eğitimi ile ilgili maddelerin hayata geçirilmesine imkân sağlamıştır.¹² Sonuç olarak bahsedilen antlaşmada ifade edilen eğitim ihtiyacını karşılamak için "*Dar-ul Muallimin*" Bulgaristan'da 1918 yılında açılmıştır. Din görevlileri ihtiyacını karşılamak için ise "*Medresetün Nüvvab*"; 1919 yılında nizamnamesi hazırlanmış, 1922-23 ders yılında talebe almaya başlamıştır.¹³

Açılmış olan Nüvvab Medresesinin müfredat programını hazırlamak için Bulgaristan'ın seçilmiş ilk baş müftüsü Hocaade Mehmed Muhiddin Efendi'nin başkanlığında bir komisyon oluşturulmuştur. Hüseyin Hüsnü, Hocaade Sadeddin, Süleyman Sırrı, Osman Nuri, Abdullah Meçik, Mehmet Masum, Mehmet Celil, komisyonun diğer üyeleri arasında bulunmaktadır.¹⁴ Bu komisyon Şumnu Nüvvab'ında, tıpkı İstanbul Nüvvab Medresesinde olduğu gibi fenni ve dini ilimlerin birlikte okutulmasına karar vermiştir.¹⁵ Bu okulda okutulacak olan Fenni ilimler, Bulgar Gimnazyalarında (Liselerinde) okutulan fenni ilimlere göre ayarlanmaya çalışılmış, dini derslere de zaman kazanmak için fenni derslerin saatleri biraz düşük tutulmuştur.¹⁶

Krallık dönemi Bulgaristan'ında devlet, Türk ilkokul ve Rüştiyelerine mali destek sağlamamış, bunlar bulundukları yerlerdeki Türklerin sağladığı aynı yardımlarla ayakta kalmıştır.¹⁷ Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığının muallim ih-

12 Birinci Dünya savaşı sonrası Bulgar kralı Ferdinand'ın Almanya'ya kaçışının ardından Bulgaristan'da %80 lik bir halk desteği ile kurulan Aleksandır Stamboliski hükümeti ile Osmanlı ve Atatürk arasında dostane ilişkiler gelişmiştir.

13 Sadi Bayram ve Hayreddin Ersal, "Bulgaristanda Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvap", Vakıflar Dergisi XX. Sayı, MAS Matbaacılık Ankara, 1988, s. 417.

14 Kılıç, a.g.e., Ankara, 2002, s. 69.

Nüvvab sözcüğü Arapça olup, Naib'in cem'ini oluşturmakta, müftü vekilleri anlamına gelmektedir. Osmanlıdaki "Mekteb-i Kudat" ayarında bir okuldur. Bunun en büyük özelliği ise o zamana kadar Medreseler âleminde olmayan bir inkılâbı gerçekleştirmiş olmasıdır. Nitekim bu okullarda dini ilimlerin yanında fenni ilimler de verilmiş, buradan değerli ilim ve din adamları yetişmiştir.

15 Nüvvab Medresesi, Osmanlı Devleti'nde 1854 yılında kadı vekili yetiştirmek amacıyla "*Mekteb-i Nüvvab*" ismiyle kurulan, II. Meşrutiyet'le birlikte "*Mekteb-i Kudat*" olarak isimlendirilen, günümüzde ise yaklaşık olarak "*Hukuk Fakültesi*" ne karşılık gelen bir okul olma özelliği göstermektedir. Bkz. Hüseyin Atay, "Medreselerin Islahatı" (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9804.pdf>) s.14 Öğretmen yetiştirmek için Şumnu da açılan Darul Muallimin 10 yıl çalışıp 1928 yılında kapatılmasından sonra Nüvvab'ın müfredatında değişiklik yapılarak, kapatılan Darul Mualliminin muallim yetiştirme görevi de Nüvvab'a yüklenmiştir. Böylece, başlangıçta din adamı yetiştirmek için açılmış olan bu kurum, daha sonra Müslüman Türk azınlığının ilkokul ve ortaokullarına muallim yetiştirmeye de başlamıştır. Bkz. Hüseyin Atay, "Medreselerin Islahatı" (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9804.pdf>)

16 Bulgar Gimnazyalarında fizik dersi haftada 3 saat iken; Nüvvab'ta 2 saat olarak ayarlanmış, aradaki 1 saat ise dini ilimlere aktarılmıştır. Matematik dersi de aynı şekilde 1 saat eksik verilerek bundan kazanılan zaman pedagoji derslerine aktarılmıştır.

17 Burada çalışan muallimlerin maaşları her Türk azınlığı hanesinden 1 er şinik (18kg) buğday toplanarak karşılanmaya çalışılmıştır. Türk okullarında Bulgarca dersi için bir Bulgar muallimlerinin çalıştırılması yükümlülüğü, bunun maaşının Bulgar okullarındaki muallimlere ödenen maaşla orantılı ve nakdi olarak ödenmesi zorunluluğu, bu dönemde Türk azınlığını mali açıdan zor duruma düşürmüştür.

tiyacı Tanzimat'tan 1918 yılına kadar genel olarak Rüstiye mezunlarından sağlanmıştır.¹⁸ 1918 yılında Darul Mualliminin açılmasıyla Müslüman Türk Azınlığı, görevi muallim yetiştirmek olan bir kuruma sahip olmuştur.¹⁹ Aynı dönemde Nüvvab Medresesinin açılmasıyla da bahsedilen azınlık, görevi din adamı yetiştirmek olan bir kuruma sahip olmuştur.

Nüvvab Medresesi Müslüman Türk Azınlığın devlet içindeki en yüksek dini statüsü olan Bulgaristan Baş Müftülüğe bağlı olup, baş müftülük ise Bulgar Dışişleri Bakanlığı bünyesindeki Mezahipler Genel Müdürlüğüne bağlanmıştır.²⁰ Nüvvab'ta, erkek talebeler eğitim almış olup, kız talebe kabul edilmemiştir. Kayıt ve mezuniyette yaş ve medeni duruma yönelik bir sınırlama olmayıp, evli talebeler de öğrenim görebilmiştir.

Nüvvab'a talebe yetiştirmek için Şumnu'da Medrese-i Aliyye adında bir orta öğretim kurumu açılmış olmakla birlikte, ülke genelindeki Türk Rüstiyesi mezunları da bu okula kabul edilmiştir.²¹ Bulgaristan'da Şumnu dışında özellikle Gerlova yöresi Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerler arasında olmasından dolayı, Burgaz Sanacağının Karnobat Kazasına bağlı Kiremitlik ve Çiftlik Medreseleri ıslah edilip, bunlardan' da Nüvvab'a talebe kabul edilmiştir.²²

18 1913 İstanbul Antlaşmasından sonra Bulgaristan ile gelişen iyi komşuluk ilişkileri dönemi olan I. Dünya savaşı esnası ve sonrasında, Osmanlı Devleti Bulgaristan'daki Müslüman Türk azınlığının Rüstiyelerinde görev yapmak için muallimler göndermiştir.

19 Bu okul, 1918 -1928 yılları arasında hizmet vermiş, Bulgar eğitim bakanlığı tarafından Bulgar Gimnazyalarına (Liselerine) denk sayılmıştır. Bu kurumun başına İstanbul'da eğitim görmüş, Türkçe bilen bir Bulgar atanmıştır.

20 Bulgar hükümeti Türk azınlığın dini statüsü olan baş müftülüğü, dışişleri bakanlığının "Mezahipler Genel Müdürlüğü"ne bağlamıştır. Ermeni ve Yahudi azınlıkların dini statüsünde buraya bağlı olup, buranın genel müdürlüğüne de İstanbul'dan Bulgaristan'a göç etmiş eğitimli bir Bulgar olan Sarafov atanmıştır.

21 Bu okul 4 senelik olup genelde dini ağırlıklı bir eğitim verilmekteydi. Nüvvab'ın güneyinde bulunan Saat camii'nin mektepleri kullanılmıştır. Medrese-i Aliyye'nin müdürlüğünü, Nüvvab'ın ali kısım mezunlarından Hazret yapmıştır. Öğretim kadrosundaki diğerleri ali kısım mezunlarından Necip Asım ve Halil Ali Osmanoglu, Mustafa Reşit Efendi (Hocazadenin iç güveyi, Osman Kılıç'ın kayınpederi) ve Bulgarca muallimi Hüsnü Efendi'dir. Sonraki zamanlarda bu okulun Bulgarca muallimliğine bir Bulgar atanmıştır. Eski Cami medresesinin medrese odaları bu okulun talebelerine yurt olarak tahsis edilmiştir. Medrese-i Aliyye talebeleri Eski Camiyi tatbikat camii olarak kullanmaktaydı. Eski Cami Medresesi müderrisleri murasele ile atanmakta olup, sırasıyla Hacı Hüseyin Efendi, Hocazade Mehmed Muhiddin Efendi, ve Ali Rıza Efendiler olmuştur. Osman Kılıç'ta baş müftülük tarafından ilk önce Eski Camii Müderrisliğine, oradan da Nüvvab'a muallim olarak atanmıştır.

22 Çiftlik ve Kiremitlik Medreselerinin müfredatı Medrese-i Aliyye ile denkleştirilmiş, burada yaşayan Müslüman Türk azınlığı çocuklarının Şumnu'daki Medrese-i Aliyye'ye gelmesine gerek kalmadan memleketlerine yakın yerlerde eğitimlerini alarak Nüvvab'a hazırlanmaları sağlanmıştır.

Harita 1: Şumnu Nüvvab Medresesi Konum



Nüvvab'ın eğitim kadrosu olan “*heyet-i tâlimiye*” sini ikiye ayırmak mümkündür. Kurucuları olan ilk nesil muallimleri, genel olarak İstanbul Medreselerinde eğitim almış kişilerdir (**Fotoğraf 1**). Bunların başında Nüvvab'ın banisi olan Emrullah Feyzullah Efendi gelmektedir.²³ Nüvvab tali kısmında “itikad-ı ulumiyye” yani kalam derslerini, Abdullah Harputinin “*Muvazza-i İlmi Kelam*” isimli eserinden vermiştir. Bu şahıs aynı zamanda Nüvvab'ın 1922-1942 yılları arasındaki müdürüdür. Muhaddis ve Müfessir Yusuf Ziyaeddin Efendi (Şeyh Efendi), Mustafa Hayri Efendi bu okulun ilk nesil eğitimcilerini oluşturan diğer isimlerdir.²⁴ Bunlar, Nüvvab dini eğitiminde üçlü saç ayağını oluşturmuştur.²⁵

23 Kendisi İstanbul Darülfünunun ilahiyat kısmından mezundur. Bu şahıs ilmi hüviyetinden çok mücadeleci kişiliği ile ön plana çıkmıştır. Nüvvab'ın açılış döneminde müfredatıyla ilgili dini ve reformist kesim arasında tartışmalar yaşanmıştır. Emrullah efendinin başında olan grup Nüvvab'ın fenni ilimlerle birlikte, dini derslerin de okutulduğu dini ağırlıklı bir okul olması taraftarıydılar. Buna karşılık reformist kesim buna şiddetle karşı çıkmış, Emrullah Efendi'nin başında olduğu gruba “irticacı” diyerek, bu şahsın hayatına kastedecek suikastleri de göze almışlardır. Bütün bunlara karşılık Emrullah Efendi mücadeleden yılmamış ve Nüvvab'ın kendi düşünceleri doğrultusunda dini ağırlıklı bir okul olarak açılmasına öncülük etmişlerdir. Mücadeleci kişiliğinden dolayı çevresinde “Mücahit” ismiyle anılmıştır.

24 Mustafa Hayri Efendi, Adıyaman doğumlu olup, İstanbul Mekteb-i Kudatından mezundur. Nüvvabta fıkıh ağırlıklı dersleri okutmuş, ayrıca, haftada 1 saat Farsça dersleri vermiştir. Osman Akif Efendinin baş müftülüğü zamanında Divan-ı Ali Şer'i azalığına atanmıştır. Bu görevi esnasında Arapça tefsir yazmıştır. Bu tefsir, Sabuni tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Mustafa Hayri Efendi Türkiye'ye döndükten sonra Coşkun soyadını almış, Eskişehir'e yerleşerek orada vefat etmiştir.

25 Nüvvab heyeti talimiyesinden olup İstanbul Medresesi mezunları dışında kalanlar için ictimai ortamda “muallim” veya “efendi” tabiri kullanılmıştır. İstanbul'daki eski medreselerden mezun olan Emrullah Efendi, Yusuf Ziyaeddin ve Mustafa Hayri için ise ictimai ortamda “müderris” tabiri kullanılmıştır.



Fotoğraf 1: Nüvvab Kadrosu ve Mezunları (1926-1927)

Nüvvab'ın ilk nesil eğitimcilerinden olup bu üçlünün dışında kalanlar da mevcuttur. Bolu Eski Mutasarrıfı Avukat Osman Nuri Bey, Nüvvab talı kısmında Mantık (Mecelle), Teşrih (Antropoloji) ve Hıfzıssıhha derslerini vermiştir.²⁶ Ali Vasfi Bey, Nüvvab'ın Avukat olan bir diğer muallimi olup, Osman Nuri Bey'den sonra Mecelle derslerini veren kişidir.²⁷

Hasip Safveti ve Süleyman Sırrı Efendi Nüvvab'ın ilk nesil eğitim kadrosunda yer alan diğer isimlerdir. Bunlardan Hasip Safveti, ilk dönem Nüvvab'ta; Pedagoji, Fenni Talim, Fenni Tedris derslerini, ayrıca Habip Sevük'ün yazdığı "*Türk Teceddüd Edebiyatı*" kitabından Türk Edebiyatı derslerini vermiştir.²⁸

26 Kendisi 150 likler arasında olduğu için Bulgaristan'daki Türk azınlığı arasına sığınmıştır. Mantık dersini "Mecelle-i Ahkam-ı Adliye" kitabından vermiştir. Nitekim kraliyet döneminde Bulgaristan'da Müftülüklerde Şer'i mahkemeler bulunmakta ve bunlar; Ta'lak, Miras davalarına bakmaktadırlar. O dönemde Bulgaristan Müslüman Türk azınlığı içinde Avukat olan üç kişiden birisidir. Bunlar; Osman Nuri, Osman Raşit ve Süleyman (İzbul) Efendilerdir.

27 Ali Vasfi Bey Bulgaristan'da Rodop havalisi doğumlu olup Osmanlının son Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi'nin damadıdır. Bir süre Kütahya'da avukatlık yaptıktan sonra Bulgaristan'a göç etmiş ve Şumnu Nüvvab'ında muallimlik yapmıştır. Son derece fasih bir Türkçe konuşan Ali Vasfi Bey, güzel bir belagata sahiptir. Nüvvab'ın ilk nesil eğitim kadrosu içinde yer alan Osman Nuri ve Ali Vasfi Bey ikilisine, çevresindekiler tarafından "Beyler" tabiri kullanılmıştır.

28 Hasip Safveti Bey, Vidin doğumludur. Vidin de bulunan Cemaat-i İslamiye vakıflarının idaresinden sorumlu olan İbrahim ve Halil biraderler, bu çevrede tedris gören ya da görmek isteyen Türk talebeleri buradaki Türk vakıfları kanalıyla desteklemiş, bunları okumak için Avrupa ülkelerine ya da Türkiye'ye

Süleyman Sırrı; Nüvvab'ın ilk nesil eğitim kadrosunun Riyaziyye (Matematik) ve Cebircisidir. Ayrıca zaman zaman Türk Edebiyatı dersleri de vermiştir.²⁹

Nüvvab'ın ilk nesil eğitim kadrosunun zamanla yaşlanması, Türkiye'den eğitim kadrosu temin edilememesi gibi nedenlerle 1930'lu yıllardan sonra, boşalan Nüvvab kadrolarına, bu okulun âli kısmından mezun başarılı talebeleri tayin edilmeye başlanmış olup, bunlar da Nüvvab'ın ikinci nesil eğitim kadrosunu oluşturmuşlardır³⁰ (**Fotoğraf 2**). İkinci nesil eğitim kadrosundan göreve ilk başlayan ise Hafız Nazif (Konuk) olmuştur. Bundan sonra ise Mehmet Halil (Öztürk); İsmail İbrahim (Akdere) mezun oldukları kurum olan Nüvvab'ta görev yapmışlardır.³¹



Fotoğraf 2: 1946-47 Eğitim- Öğretim Yılı Nüvvab ve Medrese-i Aliyye İkinci Nesil Muallim Kadrosu.³²

göndermişlerdir. Hasip Safveti de bunların desteğiyle Türkiye'de eğitim görmüştür. İyi bir Türkçe ve Bulgarca belagete sahiptir. 1937-38 ders yılında Nüvvab'tan ayrılıp müferrid olarak Türkiye'ye göç etmiş, Türkiye'de Aytuna soyadını almış, Ankara'da Gazi Eğitim Enstitüsünde öğretim üyesi olmuştur. Tek parti döneminde iki dönem Cumhuriyet Halk Partisinden milletvekilliği olmuştur.

- 29 Hasip Safveti ve Süleyman Sırrı birleşerek Nüvvab'ın 6 yıla çıkarılmasını, ilk 3 yıl dini dersler, ikinci 3 yılda ise pedagoji ve fenni derslerin verilmesi fikrini öne sürmüşlerdir. Emrullah Efendi ve Yusuf Ziyaeddin Efendi bunun ileride bölünmeyle sonuçlanacağını düşünerek karşı çıkmışlar, Bulgaristan'daki Müslüman Türk azınlığının içinde bulunduğu şartlardan dolayı, bu okuldan mezun olanların hem dini hem de fenni yanının olması ve bu ikisinin bir bütün oluşturması gerekliliğini savunmuşlardır. Sonuç olarak Emrullah Efendi ve Yusuf Ziyaeddin Efendinin fikirleri kabul görmüştür.

Süleyman Sırrı çok yönlü bir âlimdir. İlkokuldan sonra Türk Rüstiyesini okumuştur. Türk Rüstiyesinden sonra ise Bulgar Gimnazyasından mezun olmuştur. Süleyman Sırrı kraliyet dönemi Bulgaristanında Türk ilkokullarına Sarf, Nahiv, Kiraat, Hesap, Hendese kitaplarını hazırlamış olup, Müslüman Türk azınlığına ait okullarda uzun yıllar onun kitapları okutulmuştur.

- 30 Nüvvab heyeti talimiyesi, eski İstanbul medreselerinden mezun olanlar ve Nüvvab mezunları olmak üzere iki türlü kıyafet kullanmıştır. Bunlardan İstanbul medreselerinden mezun olan ve müderris olarak adlandırılanlar siyah cübbe ve şalvar giyerek kırmızı fes ve beyaz sarık takmışlardır. Nüvvab mezunu olanlar da takım elbise, beyaz gömlek giymiş, kravat, kırmızı fes ve beyaz sarık takmışlardır. Komünist dönemde 1944'ten sonra takım elbise giymekle beraber zamanla fes ve sarığı çıkarmışlar, onun yerine ya bere takmışlar ya da başları açık kalmıştır.

- 31 Bunlar Nüvvab Ali kısmının ilk mezunlarından olan başarılı şahsiyetlerdir. Mezun olduktan sonra Bulgaristan'da Müslüman Türklerin yoğun yaşadığı şehirlere müftü olarak atanmışlar, Nüvvab'ta ihtiyaç hâsıl olunca, başmüftülük tarafından Nüvvab'a muallim olarak atanmışlardır. Nüvvab kapatıldıktan sonra, 1950 göçüyle Türkiye'ye gelmişler, Diyanette çalışmışlardır. Nitekim Mehmet Halil Türkiye'de Özetürk soyadını almış, uzun yıllar Bursa-Karacabey müftülüğü yapmıştır. (Mehmet Halil, Nüvvab'ta, Matematik ve Cebir dersleri vermiştir.) İsmail İbrahim ise Türkiye'de Akdere soyadını almış, Isparta müftülüğü yapmıştır.

- 32 1947 Yılı Türk Mektepler Bayramını, Kolonyalar Yaylası Mesire Alanı (25.05.1947)

Ayaktakiler Soldan Sağa: Osman Kılıç, Mehmet Ali Bey, Aşık Mehmet Öztürk, Bilal Efendi (Medrese-i Aliyye Muallimi), Beytullah Şişman, Halil Aydoğdu (Medrese-i Aliyye Muallimi), Osman Keskioglu, İsmail Akdere, Efendi, Hafız Yusuf Efendi, Mehmet Efendi.

Oturanlar Soldan Sağa: Süleyman Sırrı Bey, Yusuf Ziyaeddin Ersal, İsmail Ezherli, Ahmet Davutoğlu, Hafız Nazif Konuk, Mehmet Efendi.

Nüvvab'ın ikinci nesil eğitim kadrosunun göreve başladığı yıllar olan 1930'ların sonlarında, Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığının bu kuruma ilgisiyle orantılı olarak Nüvvab'ın talebe sayısı da hızla artmıştır. Nitekim bazı sınıflar üç şubeye kadar çıkarken, toplam talebe sayısı 1000'i aşmıştır. Eğitim kadrosunu takviye etmek için âli kısımda yetişen başarılı talebeler seçilerek 1937-38 ders yılında öğrenim görmek için baş müftülük bursuyla El Ezher Üniversitesine (Mısır) gönderilmişlerdir.³³ Bunlar, Mısır'dan 4 kişi olarak dönmüşler ve Nüvvab'ta Muallimlik yapmışlardır.³⁴

Nüvvab Medresesinin tarihinde 4 tane Bulgarca muallimi olmuş, üç tanesi tali kısımdaki Bulgarca derslerini, 1 tanesi ise âli kısımdaki Bulgar Kanunlarıyla ilgili dersleri vermiştir. Bunların başında uzun yıllar Nüvvab'ta muallimlik yapmış olan Kartolof gelmektedir.³⁵ Kartolof'tan sonra tayin olan ikinci Bulgarca muallimi İliya Antonov olmuştur.³⁶ 1940'lı yıllardan sonra Nüvvab sınıflarında-

33 Nüvvab âli kısım mezunlarından Osman Seyfullah (Keskioglu), Ahmet Hasan (Davutoğlu) ve Muharrem Abdullah (Devecioğlu) isimli talebelerdir. Osman Seyfullah (Keskioglu), Mısır El Ezher Üniversitesindeki alacağı eğitimin Nüvvabta öğrendiklerinin üzerine bir şey katacağına inanmadığından dolayı, dersleri takip edip icazetname alma gereği duymamış, onun yerine bu okulun kütüphanesinde üç yıl araştırma yaparak Şumnuya dönmüştür. Diğerleri ise 4 yıl kalıp icazetname alarak dönmüşlerdir.

34 Hacı İsmail (Ezherli) Bulgaristan'dan Mısır'a eğitim için farklı bir bursla gitmiş olup, bahsedilen üç kişiyle birlikte dönmüş ve Nüvvab'ta göreve başlamıştır.

35 Edirne'de doğmuş ve buradaki Bulgar Lisesinden mezun olmuştur. Ölümüne kadar Nüvvab'ta muallimlik yapmış, ölüm merasimi ve defin masrafları Nüvvab tarafından karşılanmıştır.

36 1930'ların sonunda Şumnu'da iki Bulgar Gimnazyası (lise) bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi erkek gimnazyası, diğeri ise kız gimnazyasıdır. İliya Antonov, dar gelirli bir ailenin çocuğu olarak bu yıllarda Bulgar erkek gimnazyasında öğrenim gören zeki, hitabeti kuvvetli bir talebedir. Antonov'un gimnazya son sınıfta olduğu 1940'ların başında Şumnu'da İliya Antonov'un başında bulunduğu Bulgar lise talebeleri tarafından büyük bir toplantı yapılmıştır. Bu toplantıda Antonov, Şovenist Bulgar Milliyetçiliği ile ilgili kuvvetli bir konuşma yaptığı için, kendisi milliyetçiler listesine alınmış, bu durum, onun ileride komünist dönemdeki hayatının olumsuz etkilenmesine sebep olmuştur. Nitekim komünist dönemin başladığı yıllar olan 1945-46 yıllarında Antonov, milliyetçi duruşundan dolayı komünist partisine sığınamamış, henüz hukuk eğitimini de tamamlamadığı için her açıdan zor durumda kalmıştır. Antonov, Şumnu Gimnazyasını bitirdikten sonra Sofya Hukuk Fakültesine kayıt yaptırarak, bahsedilen fakültenin imtihanlarını dışarıdan vermeye çalışmaktadır. Nüvvab'ın ilk Bulgarca muallimi Kartolof'un ölümünden sonra, Başmüftülük bu başarılı Bulgar milliyetçisini Nüvvab tali kısmına Bulgarca muallimi olarak atanmış, bu yıllarda Nüvvab'ta Osman Kılıç'la birlikte çalışmışlardır. Antonov, o dönemde zor şartlar altında Sofya'daki imtihanlarına gidip gelmeye çalışırken, baş müftülük kendisine Sofya'da barınma imkânı da sağlayarak hukuk eğitimini tamamlamasına yardımcı olmuştur. Geçim sıkıntısı çektiği dönemlerde baş müftülük tarafından kendisine Nüvvab'ta muallimlik görevi verilmesi, ayrıca hukuk fakültesi imtihanlarına gittiğinde Sofya'da kendisine sağlanmış olan yardımlar, şovanist derecede Bulgar milliyetçisi olan Antonov'un Türklere müteşekkir kalmasına sebep olmuştur. Emrullah Efendinin vefatından sonra Nüvvab muallimleri, Bulgarcalarını geliştirmek için Antonov'dan Bulgarca akşam kursları talep etmişler, kendisi de kabul ettiği halde, bu proje gerçekleşmemiştir. Aynı zamanda musiki kabiliyeti de bulunan başarılı bir keman ustasıdır.

ki mevcut artınca Mihaylov isminde ikinci Bulgarca muallimi eğitim kadrosuna dâhil edilmiştir.³⁷ Nüvvab âli kısım müfredatında bulunan Bulgar Kanunları dersi ise Stamatov tarafından verilmiştir.³⁸ Okulun tarihinde 1 tane de Bulgar talebesi olmuştur. Bu talebe, ilk mezunlardan olan Boris Nedkoftur.³⁹

Nüvvab'ın kurucu müdürü, Emrullah Efendi, 1922-1942 yılları arasında müdürlük yapmıştır. Kendi idaresi döneminde, bu kurumun kuruluş çizgisinin dışına çıkmasına izin vermemiştir. Emrullah Efendi 1942 yılında vefat edince, Nüvvab müdürlüğüne Şeyh Efendi de denilen Yusuf Ziyaeddin (Ersal) atanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonlarına doğru Bulgaristan'da giderek komünistler lehine gelişen siyasi cereyan nedeniyle, Nüvvabın kuruluş çizgisinde devam etmesi her geçen gün daha da zorlaşmaya başlamıştır. Yusuf Ziyaeddin (Ersal) Efendi bu şartlar altında fazla çalışamayarak Nüvvab müdürlüğünden istifa etmiştir. Bundan sonra müdürlüğe Mısır'da eğitimini tamamlayıp dönenlerden Ahmet Hasan (Davutoğlu) atanmıştır. Yeni müdür Ahmet Hasan (Davutoğlu)'da Nüvvab'taki komünist gençler grubunun din aleyhinde yapmış oldukları propagandaya fazla dayanamayarak, yaklaşık 1,5 yıllık bir görevden sonra müdürlük görevinden istifa etmiş, istifasını takip eden dönemde kendisi'de takibata uğramıştır.⁴⁰ Nüvvab'ın son müdürü, kendisi de sosyalist partisi üyesi olan Beytullah Şişman olmuştur. Bu dönemde artan komünist baskı nedeniyle baş müftü Abdullah Efendi ile Nüvvab'ta muallim olan oğlu Hacı Muharrem Efendinin görevlerine son verilmiştir. Mevcut durumda zuhur eden muallim ihtiyacına binaen Şumnu Rüştüyesinde muallim olarak görev yapan Osman Kılıç; baş müftülük tarafından önce Medrese-i Aliyyeye, onun ardından Nüvvab'a (1945) muallim olarak atanmıştır.

37 Kraliyet döneminde subay olan emekli bir askerdir. Kraliyet mensubu olduğu için komünist yönetim buna emekli edildikten sonra başka iş vermemesi nedeniyle, Bulgarca muallimliği yapmak için Nüvvab'a başvurmuştur.

38 Stamatov, İstanbul doğumlu, hukuk öğrenimini de İstanbul'da tamamlamış, Türkçesi iyi olan bir Bulgar muallimdir. Baş müftülük tarafından Nüvvab âli kısım Bulgar Kanunları derslerini vermek için atanmıştır.

39 Boris Nedkof, şarkiyat alanında uzmanlaşmak için Nüvvab'a kayıt yaptırmış, tali kısmından mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından Münih Üniversitesi Şarkiyat bölümünü bitirerek, Sofya Kiril Metodievo Milli Kütüphanesi'nde Osmanlı arşivlerinin bulunduğu Şarkiyat (Oryantalistika) bölümüne atanmış ve uzun yıllar burada hem görev yapmış hem de bu bölüme eleman yetiştirmiştir. Nüvvab'ın mezuniyet törenlerine Bulgar Eğitim Bakanlığının temsilcisi olarak katılmıştır.

40 Bkz. Ahmet Davutoğlu "Ölüm Daha Güzeldi", Hece Yayınları, İstanbul, 2005.



Fotoğraf 3: Şumnu Türk Rüştîyesi 1924-25 Ders Yılı Muallim Ve Talebeleri⁴¹

Nüvvab Medresesi, tali ve âli olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. İlk açılan ve en fazla mezun veren tali kısım olup; bu kısımda 5 senelik bir eğitim verilmiştir. Tali kısım mezunları genel olarak ilkokul ve rüştiyelerde muallim olmuş, bunlar arasından nadir olarak merkezi camilerde imamlık yapanlar da bulunmaktadır. Müslüman Türk Azınlığının müftü ihtiyacını karşılamak için 1930 yılında Bulgaristan Baş Müftülüğünün kararıyla, tali kısım mezunlarından belli şartları taşıyanların öğrenim görebileceği 3 senelik âli kısım açılmıştır. Bu şekilde Nüvvab $5 + 3 = 8$ yıllık eğitim veren bir okul olmuştur.

Eğitim öğretim faaliyetleri, Bulgar okullarıyla uyumlu olarak Eylül-Haziran döneminde gerçekleştirilmiştir. Eğitim dili Türkçe olup, yazı dilinde Arap alfabesi kullanılmıştır.⁴² Bulgarca, tali kısmın zorunlu dersleri arasındadır.⁴³ Bulgaristan eğitim bakanlığı tarafından belirlenen resmi tatil günleri ve Müslüman Türk azınlığın dini bayram günleri tatil günüdür. Ayrıca Nüvvab'a mahsus olmak üzere okul, Ramazan ayının 15 gün öncesinden başlayarak Ramazan Bayramı sonuna kadar tatil edilmiş, bu süre zarfında talebeler Ramazan hizmeti için Müslüman köylerine gönderilmişlerdir.⁴⁴

41 Nüvvab mezunlarından olup, Müslüman Türk Azınlığının Rüştiyelerinde muallimlik yapanlardan Mehmet Halil (Öztürk), (Fotoğrafta ortada fesli ve kıvratlı olan Muallim).

42 Türkçenin Arap harfleriyle ifade edilmesine Osmanlı Türkçesi denilmektedir. Bu okulda 1946 yılından sonra Latin harflerine geçilmiştir.

43 Uzun yıllar Kartolof tarafından verilmiş, genel olarak ta derslerin işlenişinde Türkçe kullanılmıştır.

44 Tali ve âli kısım talebeleri kendi köylerinin bağlı olduğu Sancaklardaki müftülüklerle müracaat edip "Ramazaniye"de denilen Ramazan ayı süresince köylerde dini hizmet görevlendirmesi istemişlerdir. Müftülükler, müracaat edenleri Nüvvab'ta devam etmekte olduğu sınıfa göre küçük ya da büyük köylere taksim etmiş, "tayinname" olarak ta adlandırılan bir tarafı Osmanlı Türkçesi, diğer tarafı Bulgarca



Fotoğraf 4: Nüvvab Medresesi Tali Kısım İcazetnamesi

(Osman Kılıç, Mezuniyet Tarihi:1940)⁴⁵

yazılı bir görevlendirme belgesi ile köylere imam ve vaiz olarak görevlendirmişlerdir. Nüvvab talebeleri müftülükler tarafından görevlendirildikleri köye Ramazan ayının başında ulaşmaktadır. Alt sınıf talebeleri bir ay boyunca namaz kıldırma, Kur'an okuma; yüksek sınıflardaki talebeler ise ayrıca vaizlik hizmeti vermişlerdir. Bunların gelirleri görevli bulundukları köyün büyüklüğüne göre değişmektedir. Bu gelirler fitre ve zekâtta hizmete kılınır. Fitreler buğday olarak yaklaşık 17-18 kilo buğday alan şinik ölçüsü üzerinden verilmiştir. Ramazan hocasının görevlendirildiği köyde, o köyün imamı bütün görevlerini, köyde görevli bulunan Nüvvab talebesine devretmektedir. Osman Kılıç; Nüvvab'ın 1. sınıfında kendi köyü olan Kılıç Köyde Cuma günleri ve bayram sabahı vaaz vermiştir. 2. sınıfta Kovancılar; 3. sınıfta Duraç köyde Ramazan hizmeti vermiştir. Ali kısım 1. sınıfında (1941-42 ders yılı) Emrullah Efendi tarafından Silistre'ye gönderilmiş (Dobruca Bulgaristan'a dâhil olunca) Silistre müftüsü Hacı Hafız Hasan Efendi tarafından Dobruca'nın en büyük köylerinden olan Çiller köyüne görevlendirilmiştir. Nüvvab'ta muallim olduğu 1946-47 ders yılı, Ramazan ayında Rusçuk a bağlı Balbunlar kazasının Locva köyüne vaiz olarak görevlendirilmiştir. 2. sınıftan itibaren Ramazan ayında her gün ikinci namazından sonra, ya da teravih namazından önce vaizlik yapmıştır. Kılıç, a.g.e., Ankara, 2002, s. 96-98.

⁴⁵ Medresetünnüvvab, İcazetname, Estezübüillah "Helyestevillezine yağlemüne vellezine le yağlemün (Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?)", Bulgaristanın Şumnu sancağına tabi, İşperih Kazası Nojarovo

Haziran ayı sonunda dersler bittiği zaman, tali kısmın son sınıfını bitirenler için mezuniyet imtihanları yapılmıştır. Bu imtihanlara Sofya'dan katılanlarda olmuştur. Bunların başında dönemin baş müftüsü gelmekte olup, bahsedilen imtihanlara murahhas ve mümeyyiz sıfatıyla iştirak etmiş, Bulgar Eğitim Bakanlığı ile Dışişleri Bakanlığından da birer temsilci katılmıştır. Sınavlar bittikten sonra mezunlar için tevzi-i mükâfat denilen, mezuniyet törenleri yapılmıştır.⁴⁶

Tali kısımdan mezun olanlara "icazetname" ismiyle diploma verilmiştir. (Fotoğraf 4) Ali kısım mezunlarına ise "şahadetname" adıyla diplomaları verilmiş, dini bir okul olduğu için âli kısım diplomaları Bulgar devleti tarafından tanınmamıştır. (Fotoğraf 5)



Fotoğraf 5: Nüvvab Medresesi Âli Kısım Şahadetnamesi (Osman Kılıç, Mez. Tarihi:1943)⁴⁷

Köyünde Fi 4 Mart sene 1920 tarihinde tevellüd eden Bulgaristan tebaasından Hüseyin bin Salih oğlu Osman Efendi Şumnu'da kain Medresetün Nüvvabın beş senelik tali kısmına devamlı tedrisi meşrut olan tertib-i Kur-an-ı Kerim, Fıkıh, Kelam, Ahlak, Mantık ve Adab, Türk Bulgar Arab lisan ve Edebiyatları, Ulum-u Riyaziyye, Tarihi tabiye, Hikmet ve Kimya, Tarih-i edyan ve İslam, Bulgar Tarihi, Umumi Tarih, Vatan Coğrafyası, Umumi Coğrafya, Pedogoji, Tedrisat Tatbikatı, Bulgar Kavanini, Resim, terbiye-i Bedeniye, El işleri, Musiki ilm ve fenlerini okumuş ve komisyonu mahsus huzurunda 1939-1940 Seneyi dersiyesi nihayetinde mezuniyet imtihanı vereek Aliyyül Ala dercede ihraz-ı muvaffakiyet eylemiştir. Maarif Nazaretinin fi 28 Haziran sene 1922 tarih ve 20176 numaralı ta'mimi mucebince Bulgaristan dahilindeki Müslüman mekteplerinde muallimlik imtek müsait-i diniye üzere teşkilat Nizamnamesinin 63 üncü Medresetün Nüvvab nizamnamesinin 11. maddelerinin verdiği hukuktan istifade eylemek üzere işbu icazetname -i mümaileyh Osman Hüseyeyin efendiye ita olunmuştur. Şumnu 255 numara fi 20 Haziran sene 1940 ve fi 25 Cemaziyel evvel lisene 1259 hicriyye İmzalar 1 Maarif Nezareti 2 Mezahip Nezareti 3 Baş Müfettişlik 4. Müdür Hey-et-i İmtihaniyye

46 Bu törende Nüvvab müdürü açılış konuşması yaptıktan sonra sırasıyla, Baş müftü, eğitim bakanlığının temsilcisi konuşmaktadır. Son olarak dönem birincisi olan talebe konuşma yaparken, başka bir talebede bunu Bulgarcaya çevirmektedir. Şumnu Belediye Başkanı, Garnizon komutanı ve Vali, protokol davetlilerinden olup, mezun olan talebelerin velileri de bu törene davet edilmiştir. El Ezher Üniversitesine (Mısır) eğitim için gidenler icazetlerini alıp geri döndükten sonraki yıllar olan 1940 yılından sonraki törenlerin açılışı, El Ezherde icazet alanlardan Ahmet Hasan (Davutoğlu) nun Arabi makamda okuduğu aşrı şerifle yapılmıştır.

47 "Medresetün Nüvvab Ruhani Okulu Yüksek Kısmı Şahadetnamesi".

Nüvvab, bir azınlık okulu olduğu için kendi bütçesini kendisinin oluşturması gerekmiştir.⁴⁸ Bunun için de bazı kaynaklar oluşturularak bunlardan yararlanılmıştır. Bunların başında, Müslüman Türk Azınlığından evlenecek olanların müftülerden almak zorunda olduğu nikâh izinnamesi karşılığında ödemek zorunda oldukları ücretin bir kısmının baş müftülükteki Nüvvab fonuna aktarılmasıyla oluşan kaynak gelmektedir.⁴⁹ Bulgaristan, Osmanlı'da vakıf eserlerinin ve vakıf akarlarının oldukça fazla olduğu bir yerdir. Osmanlıdan ayrıldıktan sonra ikili antlaşmada vakıflar konusu ele alınmış, bunların idaresi sancaklarda oluşturulan "Cemaat-i İslamiye" ye verilmiştir.⁵⁰ Sancaklardaki Cemaat-i İslamiyeler tarafından toplanan vakıf emlakı gelirlerinin %10'u Nüvvab fonuna tahsis edilerek ikinci bir kaynak sağlanmıştır. Ayrıca, bu okula kayıt yaptıran talebelerden 1940'lara kadar 1000 leva; daha sonra 2000 leva kayıt ücreti alınmıştır. Nüvvab Medresesinin mali kaynakları genel olarak bunlara dayanmaktadır. Kaynakları belirtilen bu fonda biriken para, 1940'lara kadar okulun giderlerini karşılamışken, 1940'lerden sonra muallim sayısının 20'nin üzerine, talebe sayısının da 1000'in üzerine çıkması ile bu fonda biriken para yeterli olmamaya başlamıştır. Ağırlaşan mali şartların hafifletilmesi için 1947 yılında baş müftülük kararıyla Nüvvab muallimlerinin tamamı Ramazan ayında Türk köylerine Ramazan hizmeti için görevlendirilmiştir. Bu hizmet sayesinde toplanan fitre ve zekâtlar Nüvvab fonuna aktararak bu okula ekonomik destek sağlanmıştır.⁵¹ Nüvvab çalışanlarının maaşı, baş müftülüktan nakdi olarak havale yoluyla gönderilmekte, Nüvvab muhasip veznedarı yani mutemeti tarafından ayın 30'unda dağıtılmaktadır.⁵² Bu kurumda Türk muallimlerin aldığı ücret, hemen hemen Bulgar Gimnazyalarındaki muallimlerin aldığı maaşa yakındır. Özel bir okul olduğu için çalışanların emeklilik hakkı bulunmamaktadır.⁵³

48 Türk okullarına özel azınlık okulları statüsü verilerek dışişleri bakanlığına bağlanmış, milli eğitimin denetiminde bırakılmıştır. Bulgaristan'daki Türk ilkokul ve Rüştîyeleri, Müslüman Türk halkının kendi imkânlarıyla yaşatılmaya çalışılmış, devlet destek vermemiştir. Bulgaristan devleti, 1913 anlaşmasında Nüvvab okulunun açılışını kabul ederken, bu anlaşmada devletin mali yönden desteğiyle ilgili bir madde bulunmadığı için bu okul mali yönden Müslüman Türk azınlığın ilkokul ve rüştîyeleriyle aynı statüye sahip olmuştur.

49 Evlenmek isteyen her Türk genci sancak ya da kaza müftülüklerinden "İzinname" belgesi almak zorundadır. Bu izinnamenin karşılığında 600 levalık bir ücret ödenmekte, bu paranın 300 levası devlet hazinesine, geriye kalan 300 levası ise baş müftülükteki Nüvvab fonuna aktarılmıştır. Bu şekilde baş müftülük bünyesinde Nüvvab için önemli bir kaynak oluşturulmuştur.

50 Baş müftülük bünyesinde sancaklardaki Cemaat-i İslamiyelerin bağlı olduğu "Evkaf-ı İslamiye Genel Müdürlüğü" bulunmaktadır. Bu dönemde Evkaf-ı İslamiye Genel Müdürlüklerinden, Mehmed Celil önemli faaliyetlerde bulunmuş, kurumsal olarak Rehber ve Doğruyol Gazetesinin çıkarılmasını öncülük etmiştir.

51 Bu görevlendirmede Osman Kılıç, Rusçuk Sancağının Balbunlar (Kubrat) kazasına bağlı Locva köyüne gönderilmiş, toplanan fitre ve zekât bedeli Nüvvab fonuna aktarılmıştır. Kılıç, a.g.e., Ankara, 2002, s. 74.

52 1922-35 yılları arasında Nüvvab Muhasip veznedarlığı görevini Emrullah Efendi, 1935 ten itibaren ise Şakir Efendi yapmıştır.

53 Buna, Süleyman Sırrı güzel bir örnek teşkil etmektedir. Derse giremeyecek kadar yaşlandıktan sonra, bu şahıs derse girmemesine rağmen baş müftülük tarafından maaşı ödenmeye devam etmiştir.



Fotoğraf 6: Nüvvab Muallimleri ve Talebeleri (Şerif Halil Paşa Camii)

Bahsedilen okul, 1930 yılına kadar ilk eğitim binasında hizmet verirken, bu yılda Şerif Paşa camii karşısındaki, yeni eğitim binası satın alınarak bu binaya taşınmıştır.⁵⁴ **(Fotoğraf 6)** Yeni eğitim binasının zemin ve üst katları derslik olarak kullanılmış, alt katı ise talebe yemekhanesi olarak kullanılmak üzere Müsterridler Talebe Cemiyeti'ne tahsis edilmiştir.⁵⁵ Bahsedilen eğitim binasının arsasına 1936-38 yılları arasında bir yurt binası inşa edilerek yurt sayısı ikiye çıkarılmıştır.⁵⁶ **(Fotoğraf 8)** Bu yurt binaları da ihtiyaca cevap veremez duruma gelince, Ermeni vatandaşına ait bir bina kiralanıp yurt olarak kullanılmaya başlanmış, böylece yurt sayısı üçe çıkmıştır.⁵⁷

54 Eski eğitim binası da 1930 yılından itibaren yurt binası olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nüvvab eğitime, Şerif paşa camiinin güneyinde Ermeni mahallesine bitişik iki katlı ahşap bir binada başlamıştır. İkinci bina 1930 yılında satın alınması kadar bu binada eğitim verilmiştir. Osman Seyfullah, Ahmet Hasan v.s. bu binadan eğitim görmüş ve mezun olmuş kişilerdir. İkinci bina satın alındıktan sonra ilk bina bir süre Nüvvab talebelerine yurt olarak tahsis edilmiştir.

55 Talebeler, ayda 300 Bulgar levası ödeyerek bu yemekhaneden yararlanabilmişlerdir. Bu yemekhanede sabah kahvaltısı, öğle ve akşam yemeği verilmiştir Sabah kahvaltısında çorba; öğle ve akşam yemeği çorba, sulu yemek, yoğurt ya da komposto üç kap olarak verilmekteydi. Memleketi uzak olanlar buradan yerken, köyleri yakın olanlar yiyeceklerini evlerinden sağlamışlardır. Başkanı, sekreteri, katibi, erzak memuru, aşçı ve bulaşıkçısı vardır. (Buranın açılışını 1. Dünya Savaşında Bulgar Ordusunda açlık yapmış olan Hüsmen Aga, uzun yıllar burada açlık yapmıştır). Durumu iyi olanlar yiyecek ihtiyacını çarşı lokantalarından karşılamışlardır.

56 Alt katı konferans salonu, üst katı ise 5-6 kişilik koğuşlar olarak tahsis edilmiştir.

57 Eğitim dönemlerinde Nüvvab talebeleri, bir görevli tarafından sabahları kaldırılarak güne hazırlanmaları sağlanmıştır. İlk zamanlarda talebeler bizzat Emrullah Efendi tarafından sabah namazına kaldırılarak güne hazırlanmaları sağlanmaktayken, daha sonra Emrullah efendinin damadı Beytullah Şişman 1936-37



Fotoğraf 7: Nüvvab Medresesi İdari ve Eğitim Binası⁵⁸

Müfredattaki derslerin bir kısmı kitaplardan bir kısmı ise ders notlarından işlenmiştir. Mecelle, Feraiz, Kelam, Fıkıh, Dürer, Tefsir gibi dersler, ders kitaplarından,⁵⁹ Cebir, Müsellesat, Bulgaristan'ın Usul-ü İdaresi, Farsça dersleri ise derslere giren muallimlerin yazdırdığı notlardan takip edilmiştir.

ders yılında mubassır (muid) olarak tayin edilmiştir. Nüvvab'ın bu üç yurt binasına sabahları gelmekte, talebeleri uyandırıp sabah namazına hazırlanmalarına yardımcı olmuştur. Nüvvab'ın arsasına yapılan yeni yurt binasında bu görevlinin bir odası bulunmaktadır.

58 Bu bina 1930 yılında baş müftülük tarafından satın alınarak Nüvvab Medresesine tahsis edilmiş, 1950'lerin başlarında kapatılmasına kadar, okul bu binada hizmet vermiştir. 1991 yılında Nüvvab İmam Hatip Lisesi olarak açılınca, bu bina idari ve eğitim binası olarak kullanılmaya devam etmiştir. Nüvvabın arsasına 1936-38 yılları arasında yapılmış olan yurt binası (**Fotoğraf 8**) yıkılarak Türk Diyanet Vakfı tarafından 2010-2013 yılları arasında, içinde dershaneler ve barınma yerlerinin olduğu modern bir bina inşa edilerek 2013-2014 ders yılında hizmete açılmıştır. Eski eğitim ve binası ise artık, idari bina olarak kullanılmaktadır. (**Fotoğraf 7**)

59 Bu dönemde bahsedilen kitapları İstanbul'dan temin etmek mümkün olmadığı için bu kitaplar Nüvvab'ın kendi matbaasında çoğaltılmıştır. Sayısal dersler ve dil dersleri muallimlerinin hazırlamış olduğu notlar da bu matbaada ufak risaleler halinde basılmıştır. Nüvvab matbaasında ayrıca Necip Asım'ın "Mev-izalarım", Osman Seyfullah'ın "Öğütlerim", Ahmet Şevki'nin "İrşad Sesleri" başlıklı risaleleri de basılmıştır. Bu risaleler, Kur'an 1 kerimdeki bir ayetin etrafında yapılmış olan 15-20 sayfalık vaazların basılmasıyla oluşturulmuştur. Bahsedilen dönemde Bulgaristan Türk azınlığına ait 2 tüzil, 3 özel olmak üzere toplam 5 matbaa bulunmaktadır. İntibah ve Terakki matbaaları Şumnu'da bulunan diğer matbaalardır. Süleyman Sırrı'nın Türk ilkokulları için yazmış olduğu gramer, hesap, hendese, kıraat kitapları Terakki matbaasında basılmıştır. Bunların hepsi eski harflerle basım yapmıştır. Bunların haricinde Sofya'da baş müftülük matbaası bulunmaktadır ki Nüvvab'ın ilk mezunlarından olan Osman Seyfullah, Ahmet Şevki ve Mehmet Fikrinin kurmuş olduğu Müdafaa-i İslam Cemiyeti tarafından bu matbaada haftalık "Medeniyet Gazetesi" çıkarılmıştır. Filibe'de bulunan Tefeyyüz matbaası da Müslüman Türk azınlığa ait bir diğer matbaadır.



Fotoğraf 8: Nüvvab Yurdu ve Talebeleri ⁶⁰

Âli kısım, müftü yetiştirdiği ve bu dönemde müftülerin şer'i mahkeme-
de nikâh, talak, veraset gibi davalara bakmaları nedeniyle Usul-ü Muhakeme,
Dürer⁶¹, Mecelle⁶², İslam şer'i Hukuku, Sakk-ı Şer'i⁶³, Feraiz⁶⁴ dersleri verilmiştir.
Müftülerin vereceği şer'i hükümlerin Bulgar kanunlarıyla çatıştırılmaması için
bu kanunların da bilinmesi gerekmektedir. Bunun için de Mukayese-i Kavanin
(Kanunların Mukayesesi), Bulgar Genel Hukuk Kanunu, Bulgar Anayasa
Kanunu, Bulgar Medeniyet Kanunu, Bulgar Ceza Kanunu, Bulgar Hukuku İdari
Kanunu dersleri verilmiştir. Vakıf Emlaki Kanunu, Tefsir, Hadis âli kısımda oku-
tulan diğer dersleri ihtiva etmektedir.

Dersler, genel olarak teorik olarak işlenmekle birlikte bazı derslerin tatbikatı
da yapılmıştır. ⁶⁵ Tali kısımdaki Usul-ü Tedris, Fenni Tedris, Fenni Talim, Ruhیات,
Mantık gibi eğitim derslerinin tatbikatı Pedagoji muallimi Hafız Nazif (Konuk)
un gözetiminde Kılak Mahallesi İlkokulunda gerçekleştirilmiştir. ⁶⁶ Âli kısımdaki

60 1936-38 Yılları arasında Nüvvab Medresesinin arsasına inşa edilen yurt binası.

61 Tali Kısımında Kudurinin Fıkhı; âli kısmında ise Molla Hüsrev in eseri olan Dürer okutulmuştur.

62 Ahmet Cevdet Paşa'nın "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", isimli eserinden işlenmiştir.

63 Müftünün dava sonucunda yazacağı ilam (karar) formatı, mahkeme sonucunu bir cümlede ifade etme ve
bu ilan yazılma usulünü öğreten ilme denir.

64 Veraset Hukuku.

65 Nüvvab'ta sözel dersler teorik olarak verilirken, fizik ve kimya gibi fen dersleri de laboratuvar olmadığı için
teorik verilmiş, deneyler yapılamamıştır. Matematik ve fen derslerinde eski terimler kullanılmıştır. Örneğin,
Müvellidül Humuza (Oksijen), Zerre, Hücre, Huceyre, Müselles, Müsellesat, Muraffa (Dikdörtgen) v.b.

66 Şumnu'da Türklere ait üç ilkokul ve bir Rüştîye bulunmaktadır. Bunlardan Kılaktaki ilkokulda her

Mecelle dersinin tatbikatı ise, Şumnu müftülüğünde bulunan şer'i mahkemede yapılmıştır.⁶⁷ Bu dönemde "Hakkı Kada" (Şer'i dava görevi) ve "Hakkı İftah" (Fetva Görevi) Bulgaristan'da aynı müftünün üzerinde bulunmaktadır. Yani müftüler Müslüman Türk Azınlığın şer'i konularında hem bir hâkim hem de fetva veren makam konumundadırlar.⁶⁸ Bu nedenle âli kısmın tatbikat dersleri önem kazanmaktadır.

Öğleden önce 4, öğleden sonra 2 saat olmak üzere günlük 6 saat tedrisat yapılmıştır. Nüvvab muallimlerinin haftalık ders yükü 30 saattir. 1940'lerden sonra talebe mevcudu artınca sabahçı ve öğleci olarak ikiye ayrılmıştır. Bir ara öğleden önce tali kısım, öğleden sonra âli kısım dersleri verilmiş olup, daha sonra bu terk edilmiştir. Bazı muallimler tarafından ücretsiz hafta sonu kursları yapılmıştır.⁶⁹ Bulgaristan'da bu dönemde 6'lık not sistemi uygulanmıştır. Buna göre 2 (zayıf), 3 (orta), 4 (Âla), 5 (Aliyyül âla), 6 (Fevkalâde) olarak derecelendirilmiştir. Şakir (Haksöz) Efendi, Nüvvab tarihinde 6 (Fevkalade) ile mezun olan tek talebedir.

Nüvvab'ta öğrenim görenler, genelde köylü ailelerin çocuklarıdır. Nüfusunun çok büyük bir kısmı kırsalda yaşayan Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığı, bu okul sayesinde okuma ve kendini ifade etme imkânı bulmuştur. Şehirlerde yaşayan Türkler bu okula fazla rağbet göstermemişlerdir.⁷⁰ Nüvvab'ın talebe kaynağını ilk yıllarda genel olarak Şumnu ve Gerlova çevresinden gelen talebeler oluşturmuş, sonraki yıllarda talebe kaynağı havzası Deli Orman ve Dobruca'yı içine alarak, Kırcaali ve Rodop bölgesine kadar uzanmıştır.⁷¹ Nitekim Nüvvab'ta talebe mevcudunun 1000 i aştığı yıllarda bu sayının 1/3 ünü Kırcaali ve Rodop

talebe ders vermiş, Nüvvab'taki sınıfta Nüvvablılar ve Eğitim hocasının huzurunda verilen dersin tenkidi yapılarak not verilmiştir.

67 Bulgaristan'da 1936 yılına kadar şer'i mahkemelere müftülerin bakmaları ve Nüvvab'ın ali kısmından mezun olanların müftü olduğu için, bunların tatbikat dersleri yapılmıştır. 1936 yılında Bulgaristan İsviçre Medeni kanununu kabul ettikten sonra müftülerin görev ve yetkileri minimize edilmeye başlanmıştır. Nitekim müftülerin görevleri, yalnızca kandil ve bayram günlerini tespit etmekte sınırlandırılmış, mahkeme-i şer'iyeler kapatılarak, nikâhlar resmîleştirilmiştir. Dışişlerine bağlı Mezahipler Genel Müdürlüğü müftülerin sancak ve kazaya bağlı olan köylere ziyaretini izne bağlayarak zorlaştırmıştır. Köylere gitmek için hükümetten izin alma zorunluluğu getirilmiştir.

68 Komünizm öncesi Romanyasında "Hakkı Kada, Hakkı İftah" görevleri iki ayrı müftünün üzerinde bulunmuştur. Yani Romanya müftülüklerinde iki müftü bulunmuş, birisi Müslümanların şer'i davalarına bakarken diğeri ise fetva işleriyle ilgilenmiştir. Dolayısıyla burada yetişen müftüler "hakkı kada" ya da "hakkı iftah" alanında ihtisas sahibi olmaları gerekmektedir. Oysa komünizm öncesi Bulgaristan'da bu iki görev aynı müftünün üzerinde olduğu için, Bulgaristan'da yetişen müftülerin her ikisinde de ihtisasının olması gerekmektedir. Bunun için de Nüvvab âli kısmında okutulan Mecelle dersinde, talebeler hocalarıyla birlikte Şumnu müftülüğünde görülen davalara gözlemci olarak iştirak ederek tatbikat yapmışlardır.

69 Pazar günleri Osman Kılıç tarafından, "İslam Tarihi" dersleri verilmiştir. Yusuf Ziyaeddin (Ersal) tarafından Pazar günleri sabah namazından sonra "tefsir", öğleden önce ise talebelerle beraber halka açık olarak "hadis" dersleri verilmiştir.

70 Turan Cemiyetinin güçlü olduğu Pravadi, Rusçuk ve Vidin şehirlerinin kırsal kesimlerinden de talep çok düşük kalmıştır.

71 Şehirlerde yaşayan Türk azınlığı daha çok reformist geçinmektedir. Şehir halkı çocuklarının öğrenim görmesi yerine meslek sahibi olmasını tercih etmişlerdir.

Bunun bazı istisnaları'da vardır. Varna'dan İsmail isimli talebe, Şumnu'dan da Osman Kılıç'ın iki kayınbiraderi, Emrullah Efendinin oğlu Hayreddin, Yusuf Ziyaeddin Efendinin oğlu, Mustafa Hayri Efendinin oğlu (Suat), Hafız Nazif Konuk'un Hayreddin ve Fahreddin isimli oğulları mezun olmuştur.

bölgesinden gelen talebeler oluşturmuştur.⁷² Nüvvab talebeleri, takım elbise, beyaz gömlek giymiş, kravat, kırmızı fes ve beyaz sarık takmışlardır. Komünist dönemde yani 1944 ten sonra, takım elbise giymekle beraber zamanla fes ve sarığı çıkarmışlar, onun yerine ya bere takmışlar ya da başları açık kalmıştır.

Nüvvab'ın ilk talebeleri tarafından “Müsterşidler Cemiyeti” adıyla kurulmuş olan bir talebe cemiyeti bulunmaktadır.⁷³ Bu cemiyet her ay bir toplantı düzenlemekte, bir talebe popüler bir konu üzerinde hazırlanarak, bu toplantıda araştırmalarını anlatmaktadır. Bulgaristan'da komünist dönem başladıktan sonra Nüvvab tarihinde ikinci talebe cemiyeti olan “Komünist Gençler Cemiyeti” bir nevi mevcut rejim tarafından kurdurulmuştur. Bu cemiyet başlangıçta son derece masum fikirlerle kurulduğu halde, daha sonra din aleyhine faaliyetlerde bulunmaya başlamıştır. Bu okulun tarihinde bilinen en önemli disiplin vakası Mehmet Kazım olayıdır.⁷⁴

Her yıl bahar mevsiminde, özellikle Mayıs ayında Bulgaristan dâhilinde Nüvvab talebelerinin katıldığı “Ekskurziya” denilen talebe gezileri düzenlenmiştir. Bu gezilerde ilmi gözlemler de yapabilmek için Plevne, Sofya, Vidin, Tırnova, Rusçuk gibi Bulgaristan şehirleri tercih edilmiştir. Talebe katılımı her yıl 100-150 kişi arasında değişirken, ulaşım trenle gerçekleştirilmiştir.

Bulgaristan'da her yıl 24 Mayıs, “Bulgar Mektepleri Bayramı” olarak kutlanırken, 25 Mayıs ta Müslüman Türk Azınlığı muallim ve talebeleri tarafından, “Türk Mektepleri Bayramı” olarak kutlanmıştır.⁷⁵ Bunun için de her yıl 25 Mayıs günü Şumnu'daki 3 ilkokul, 1 rüştiye, Nüvvab Medresesi muallim ve talebeleriyle birlikte Şumnu'nun Köşkler mevkiinde bulunan Kolonyalar Yaylası mesire alanına gezi düzenlenmiştir. Burada öğle yemeği yenmekte, talebeler akşama kadar eğlenmektedir. **(Fotoğraf 2)**

72 Şumnu'nun her Türk köyünde Nüvvab'tan mezun olan en az 1 ya da 2 talebe olup, bazı köylerde bu sayı 10'a kadar çıkmıştır. Örneğin 120 hanelik Kılıç köy (Nojarovo) da Nüvvab mezunu 9 kişi bulunmaktadır. Talebelerin Şumnuya ulaşımı, çevre yerleşmelerde at arabası, Kırcaali'den ise trenle sağlamıştır.

Güney Bulgaristan'da Rodop dağları eteklerinden yaşayan Müslüman Pomaklardan da Nüvvab'ta öğrenim görerek tali kısmından mezun olan talebeler olmuştur. Nitekim fasih Türkçe konuşan ve uzun yıllar Müsterşidler cemiyetinin başkanlığını yapan Abdullah Arif bunların başında gelmektedir. Nüvvab'tan mezun olduktan sonra Şumnu Müftülüğünde Şer'iye kâtipliği yapan Musa Efendi ile Ramazan ayında Şerif Paşa Camiinde mukabele okuyan Hafız Şükrü de bunlar arasındadır. Sonraki zamanlarda Bulgar hükümeti tarafından Pomakların Müslüman Bulgarlar olduğu iddia edilerek Nüvvab'ta eğitim görmesi yasaklanmıştır.

73 Kılıç, a.g.e., s. 81.

74 Öğrenci disipliniyle ilgili en önemli olay Mehmet Kazım'la ilgili gelişmiştir. 1936-37 ders yılında Nüvvab'ın 4. sınıf talebelerinden Mehmet Kazım ders arasında kara tahtaya yazmış olduğu yazıdan dolayı Nüvvab heyet-i talimiyesi kararıyla okuldan tard edilmiştir. Bir kaç sene sonra tekrar 4. sınıfa kabul edilmiş, Nüvvab tali kısmını tamamlayıp mezun olarak Umran Köy Türk İlkokuluna muallim olarak atanmıştır.

75 Kılıç, a.g.e., Ankara, s. 90.

76 Uzun yıllar Nüvvab müdürü Emrullah Efendi tarafından Bulgaristan'ın ilk baş müftüsü Hocazade Mehmed Muhiddin Efendi bu geziye özel olarak davet edilmiş, o da iştirak ederek bu etkinliği onurlandırmıştır. aziHaziran Hazi

1944 yılında Bulgaristan'da gerçekleşen komünist inkılâptan sonra bu ülkede hükümetle birlikte rejim'de değişmiştir.⁷⁷ Nitekim Bulgaristan Krallığı, bu inkılâpla birlikte, Bulgaristan Halk Cumhuriyetine dönüşmüştür. Yeni rejim, ilk yıllarında eşitliği ön plana çıkararak ülke sınırları içindeki azınlıkların da bütün haklardan eşit şekilde yararlanacağını savunmuştur. Nitekim 1945 yılında Sofya'da yapılan eğitim şurasına azınlık temsilcileri de çağırılıp, talepleri dinlenmiştir. Bu şuraya Türk Muallimleri Cemiyeti Sekreteri Osman Kılıç, delege olarak katılmış, eğitimle ilgili Türklerin sorunlarını ve ihtiyaçlarını dile getirmiştir. Bunların başında, Türklerin yoğun olarak yaşadığı Kırcaali ve Razgrad şehirlerinde muallim okullarının açılması, bir diğeri ise devletin azınlık okullarına mali destek vermesi talebi olmuştur. Nitekim bunun sonucu olarak Eski Zağra ve Razgrad şehirlerinde Pedagoji okulları açılmış⁷⁸, 1946 yılından itibaren azınlık okullarının mali idaresi devlete geçmiştir.⁷⁹

Komünizmin propaganda aşaması olan ilk yıllarında azınlık hakları ile ilgili yukarıda da bahsedilen olumlu gibi görülen bazı düzenlemeler yapılmış olsa da, bu rejimin Müslüman Türk Azınlığına karşı tutumu giderek sertleşmeye başlamıştır. Nitekim komünist rejimin başladığı 1944-45 ders yılında, son baş müftü Abdullah Sıtkı azledilmiştir. Bundan sonra yeni rejim, baş müftülük makamı için, üzerinde etkili olabileceği kişileri tercih etmeye başlamıştır. Akif Osman, Süleyman Ömer, Hasan Âdem, Nüvvab'ın âli kısım mezunlarından olup, yeni rejimin ilk yıllarında sırasıyla baş müftülük yapmışlardır. Komünist dönemde baş müftülük kurumu devam ederken, sancak müftülüklerinin sayısı 7 ye kadar indirilmiştir. Nüvvab mezunları ile komünist rejim arasında genel olarak doku uyumsuzluğu olmasından dolayı, Hasan Adem'den sonra Nüvvab mezunu hiç kimse baş müftü yapılmamış, ancak bazıları sancak müftüsü olabilmişlerdir.

77 Kılıç, a.g.e., Ankara ,2002, s. 120-121.

78 Bu okullar komünist rejimin etkisi altında açıldığı için burada yetişen muallimler de Bulgaristan Türk azınlığı için etkili olamamışlar, genelde rejimin ideolojisi doğrultusunda çalışmışlardır.

79 Şura kararlarında Türk azınlık için açılacak okullardan bir tanesinin Kırcaali'de açılması talep edilmişken; bu, hükümet tarafından Eski Zağra'ya kaydırılmıştır.



Fotoğraf 9: Türkiye Cumhuriyeti 11. Cumhurbaşkanı Abdullah GÜL tarafından Nüvvab Salonunda Osman Kılıç'a Plaket Takdimi (46 Yıl Sonra)⁸⁰

Soğuk savaş döneminde farklı siyasi bloklarda yer almalarından dolayı, Türkiye'nin doğrudan Bulgaristan'la, dolaylı olarak ta buradaki Müslüman Türk Azınlığıyla ilişkileri sönük geçmiştir. Komünist dönemde rejim, Müslüman Türk Azınlığın dini eğitimi ile ilgili konularda Türkiye yerine ideolojik olarak kendisine yakın bulduğu Irak ve Suriye'deki Baas yönetimleriyle bağlantı kurmuştur. Bu dönemde komünist partisine üye bazı Türk gençlerinin Şam ve Bağdat gibi şehirlerde eğitim alarak baş müftü, divan-ı âli şer'i azası ve din görevlisi olmaları sağlanmıştır.⁸¹

Komünist idare 1946'dan sonra Türk talebelerin de Bulgar üniversitelerinde eğitim almalarına imkân verilmesi gerekçesi ile, tali kısımda müfredat değişikliği yapılarak Nüvvabın Türk lisesine çevrilmesi talebinde bulunmuştur. Bu dönemde Türk Muallimler Cemiyetinin sekreteri olan Osman Kılıç ve diğer üyeler, Bulgaristan'daki Müslüman Türk azınlığın dini eğitimi için Nüvvab Medresesinin gerekliliğini savunmuşlardır. Nüvvab'ın Türk lisesine çevrilmesi yerine, hüküme-

80 Osman Kılıç, *46 Yıl Sonra Bulgaristan'da- Kutsal Topraklarda Bir Ay*, Ümraniye Belediyesi Yayınları, 2013, s. 1-38.

81 Bunların dini bilgisinin oldukça zayıf olduğu görülmüş, fiiliyatta bu ülkelerde komünist parti eğitimleri aldıkları anlaşılmıştır. Başmüftülük makamında, baş müftü haricinde üç kişiden ibaret, "*divan-ı âli şer'i*" isminde bir komisyon bulunmaktadır. Bu komisyonun üyeleri aynı zamanda baş müftü yardımcılığı da yapmışlardır. Komünist dönemde Irak ve Suriye'de eğitim alıp, Bulgaristan'da görev yapan baş müftü ve divan-ı âli şer'i azaları, bu dönemde İslam vakıflarının bizzat talan edilmesine yol açmışlardır.

tin ayrı bir Türk lisesi açması fikri sunulmuştur. Konunun hükümetle görüşülerek çözülmesi için bir komisyon kurulmuş, başına Bulgar kökenli Varna Milli Eğitim Müdürü atanmıştır.⁸² Komisyonun yapmış olduğu hararetli tartışmalardan sonra, Nüvvab tali kısım son sınıf talebelerinin, Bulgar Üniversitelerine hazırlamaları için Bulgar Gimnazyasında telafi dersleri alması kararlaştırılmıştır. Bu karar, 1946-47 senesi Mart, Nisan ve Mayıs aylarında hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bahsedilen komisyonun üyelerinden olan Nüvvab muallimi Osman Kılıç, komisyondaki tartışmalarıyla dikkat çekmiş, 14.04.1948 tarihinde ansızın gözaltına alınıp tutuklanarak, savunduğu fikirler nedeniyle Türkiye casusluğundan yargılanarak idama mahkûm edilmiştir.⁸³(Fotoğraf 9) Bu yıllar, Nüvvab'ın da son zamanlarını ihtiva etmektedir. Nitekim bu kurum 1948-49 ders yılında Türk Lisesine tevdi edilip, müdür olarak Azeri asıllı Gafarov atanmıştır.⁸⁴

Nüvvab Mezunlarının Bulgaristan Sınırları Dışındaki Hizmetleri

Mezunlarının hizmetleri sadece Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığı ile sınırlı kalmamış, bu ülke dışında da önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu hizmetleri Türkiye ve diğer ülkeler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Nüvvab mezunlarının hizmetleri, kuruluşundan komünizme kadar olan dönemde⁸⁵ ağırlıklı olarak Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığına yönelikken, komünizmden sonra ve özellikle de 1950 göçünden sonra ağırlık Türkiye'ye kaymıştır.⁸⁶ Bu göçün yaşandığı dönem Türkiye'de tek parti döneminin sona erdiği yıllar olup, özellikle dini alandaki yetişmiş insan açığının karşılanmasında göç eden Nüvvablıların önemli hizmetleri olmuştur. Türkiye'ye göç eden Nüvvablıların önemli bir kısmı diyanete intisap ederek, müftü ve imam olmuşlardır. Milli Eğitim, Nüvvablıların Türkiye'de en çok intisap etmiş olduğu bir diğer kurum olup, bu kurumda sınıf, ya da branş muallimliği yapmışlardır. Osmanlıca metinleri okumalardaki başarıları nedeniyle, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Emekli Sandığı kurumlarında da uzman olarak hizmet vermişlerdir. Bunlar ara-

82 Bulgaristan Baş Müftüsü Akif Osman, Nüvvab'ın son müdürü Sosyalist Parti Üyesi Beytullah Şişman, komünist partinin Tük milletvekili Sabri (Demir), Şumnu Komünist Parti il sekreteri ile Türk Muallimler Cemiyeti sekreteri olan Osman Kılıç komisyonun diğer üyelerini oluşturmaktadır.

83 . 1922-1947 yılları arasındaki 22 mezuniyet döneminde toplam 677 öğrenci mezun olmuştur. Bkz. Sadi Bayram ve Hayreddin Ersal, a.g.e., s. 420-435.

84 Bu okul Bulgaristan'da komünist rejim dağıldıktan sonra 1990 yılında "Nüvvab İmam Hatip Lisesi" olarak tekrar açılmış olup günümüzde de eğitim-öğretimine devam etmektedir.

85 Komünizmden öncede Bulgaristan'dan Türkiye'ye kaçak göçler sürekli devam etmiştir. Bu yıllarda göç edenlerin arasında da Nüvvab Medresesi mezunları bulunmakta olup, bu okul mezunlarının Türkiye Milli eğitimindeki denklik durumu sürekli olarak sıkıntı oluşturmıştır. Nüvvab'ın tali kısım mezunları 1937 yılına kadar Türkiye'deki liselere denk sayılmamıştır. İhtiyaca binaen 1936-37 ders yılında durumun yerinde incelenmesi için Halk Parti Manisa Milletvekili Kazım Nami Bulgaristan'a gönderilerek, Bulgar eğitim bakanlığından bir müfettişle birlikte Şumnu Nüvvab Medresesinde incelemelerde bulunmuştur. Bu şahsın hazırlamış olduğu rapora binaen Nüvvab, Türkiye'deki liselerin muadili bir özel okul olarak denkliği tanınmıştır.

86 Nüvvablıların büyük kısmı 1950 yılında gelen 153.000 kişilik göçmen grubuyla birlikte Türkiye'ye göç etmişlerdir. Bu göçün başladığı dönemde Nüvvablıların bir kısmına ülkeyi terk etmeleri için 15 gün süre verilmiş olup, bunlara 15likler denilmiştir.

sında Türk Silahlı Kuvvetlerine intisap edenlerde bulunmaktadır. Bunların fiili hizmetleri 1980 lerin ortalarına kadar devam etmiş, Şaban Mutluer gibi bazı-
larının sivil toplum örgütlerindeki hizmetleri ise emeklilikten sonra da devam
etmiştir.⁸⁷ Türkiye'de hizmet veren Nüvvablıların çalıştıkları tüm kurumları ve
sektörleri tespit etmek daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirirken, tespit edilebi-
lenler Tablo: 1 de verilmiştir.



Fotoğraf 10: Türkiyede Hizmet Vermiş Olan Bazı Nüvvablılar

Soldan Sağa: Şaban Mutluer, Ahmet Sever, Hüdai Nehbit, Hüseyin Mutluer
Eskişehir (02.01.2009)

Nüvvab mezunlarının 1950 yılındaki göçleri, Türkiye'nin eğitimli insan ih-
tiyacının karşılanmasında önemli bir rol oynarken, Bulgaristan'daki Müslüman
Türk Azınlığına yön verecek nitelikli insan sayısında da büyük bir açığın doğma-
sına neden olmuştur. Nitekim bu göçlerden sonra Bulgaristan Müslüman Türk
Azınlığının köy ve şehirlerdeki ilkokulları, rüştiyeleri ve müftülükleri sahihsiz
kalmıştır. Bahsedilen göçten sonra Bulgaristan'da çok az sayıda Nüvvab mezunu
kalmış olup, bunlarda genel olarak komünist ideolojiye boyun eğen kişiler olma
özelliliği göstermiştir.⁸⁸

87 Nüvvab mezunlarından Hasan Kâşif, Emekli Sandığı Genel Müdür Muavinliğine kadar yükselmiştir.

88 Bunların başında Nüvvab'ın son müdürü ve sosyalist parti üyesi olan Beytullah Şişman gelirken, bunun
haricinde bu dönemde komünist ideolojiyi benimsemeleri sayesinde milletvekilliğine kadar yükselen Sabri
Demir ve İbrahim Şağırhocaoğlu gelmektedir.

Tablo1: Türkiye'de Hizmet Veren Bazı Nüvvablılar

Adı Soyadı	Çalıştığı Kurum	Görevi
Âdem Hablemitoğlu ⁸⁹	Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü	Memur
Ahmet Çalışır	Maliyeci	Memur
Ahmet Davutoğlu	İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Kuruluşu (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) ⁹⁰	Öğretim Üyesi
Ahmet İnen	Diyanet İşleri Başkanlığı	Din Görevlisi
Ahmet Rasim	Tıp	Kardiyolog
Ahmet Sever (Fotoğraf 9)	Milli Eğitim	Öğretmen
Ahmet Şevki Dinler	Diyanet İşleri Başkanlığı	Uşak İl Müftüsü
Ali Efendi	Milli Eğitim	Öğretmen
Ali Ertuğba	TBMM Matbaası	Editör
Ali Osman Can	Süleymaniye Kütüphanesi	Uzman
Basri Şenyurt	Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü	Personel Daire Başkanlığı
Basri Ülker	Emekli Sandığı	Uzman
Bilal Müzekka	Diyanet İşleri Başkanlığı	İzmit İl Müftüsü
Enver Türker		Avukat
Eşref Bilal		İşadamı
Ethem Ağlaç ⁹¹		İşadamı
Fahrettin Konuk	Hava Kuvvetleri Komutanlığı	Pilot ⁹²
Feyzullah Efendi	Milli Eğitim	Öğretmen
Fikret Üzgün		Veteriner
Hafız İsmail ?	Süleymaniye Kütüphanesi	Uzman
Hafız Nazif Esen	Bankacılık	Uzman
Hakkı Ulusoy		Fahri Din Görevlisi
Halil Aydoğdu	Diyanet İşleri Başkanlığı	İvrindi Müftüsü
Hasan Altinel	TBMM Matbaası	Editör
Hasan Hatipoğlu		İşadamı
Hasan Kâşif	Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü	Genel Müdür Muavini
Hasan Kılavuz	Zirai Donatım Kurumu	Memur
Hasan Tefvik	?	Müftü
Hayreddin Ersal	Vakıflar Genel Müdürlüğü Kuyudu Kadime Arşivi	Uzman
Hayreddin Tunali	Bankacılık	Müdür
Hilmi Yurtsever	Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü	Memur

89 Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiş bir Hafız olup, Necip Hablemitoğlu'nun babasıdır.

90 İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü edebiyat öğretmeni Nihat Sami Banarlı'nın Enstitüyü ziyaret eden dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel'e söylediği şu ifadeler Nüvvablıların Türkiye'de icra ettiği görevi en güzel şekilde açıklamaktadır. *'Türkiye'deki dini boşluk korkunç bir uçurum halini almıştır. Balkanlar'dan gelen bazı arkadaşlar olmasa okulda ders okutacak hoca bulunamayacaktır.'*

91 Nüvvab 3. Sınıfından terktir. Ankara Ticaret Odası Yönetim Kurulu Üyesi, Demokrat Parti Kurucu üyesidir.

92 Nüvvab hocası Nazif Konuk'un oğlu, aynı zamanda Nüvvab mezunlarından olan Fahreddin Konuk; Hava Kuvvetlerinde pilotluk yaparken uçağının arızalanması sonucu Eskişehir semalarında şehit olmuştur.

Hüdaî Nehbî (Fotoğraf 9)	Millî Eğitim	Öğretmen
Hüseyin Ayan	Atatürk Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi	Eski Edebiyat Profesörü
Hüseyin Cahit	Bankacılık	Memur
Hüseyin Hatipoğlu		İşadamı
Hüseyin Mahmut Hacıoğlu	Millî Eğitim	Öğretmen
Hüseyin Mutluer		İşadamı
Hüseyin Mülayim	Millî Eğitim	Öğretmen
Hüseyin Oğuz	Ankara Barosu	Avukat
Hüsni Hafız Basri	Millî Eğitim	Öğretmen
İbrahim Efendi	Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi	Profesör
İbrahim Hüseyin	Millî Eğitim	Öğretmen
İbrahim Musa		Belediye Başkanı
İbrahim Tanır ⁹³	Fuat Köprülü Kütüphanesi	Uzman
İbrahim Yakup	Diyanet İşleri Başkanlığı	Nevşehir İl Müftüsü
İdris Kovancı	Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi	Profesör
İsmail Akdere	Diyanet İşleri Başkanlığı	Isparta İl Müftüsü
İsmail Ezherli	Diyanet İşleri Başkanlığı	Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı
İsmail Hatipoğlu	Yerel Yönetimler	Belediye Başkanı
Mazlum Tunalı	MTA	Memur
Mehmet Ali Efendi	Diyanet İşleri Başkanlığı	Din Görevlisi
Mehmet Kaşif	Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü	Memur
Mehmet Öztürk ⁹⁴	Diyanet İşleri Başkanlığı	Karacabey Müftüsü
Mehmet Sezer ⁹⁵	Millî Eğitim	Öğretmen
Mehmet Yılmaz	Millî Eğitim	Öğretmen
Muharrem Devocioğlu	Diyanet İşleri Başkanlığı	Diyanet İşleri Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Kurulu Üyesi
Mursat Aysezen	Ankara Büyükşehir Belediyesi	Memur
Mustafa ?	Adıyaman	Müftü
Mustafa Ağlaç ⁹⁶		Memur
Mustafa İnen	Millî Eğitim	Öğretmen
Mustafa Mollaoğlu ⁹⁷	Diyanet İşleri Başkanlığı	Vaiz (Taşlı Tarla Merkez Camii)
Mustafa Reşit Akalın	Millî Eğitim	Öğretmen
Müzekka Gürbüz	Millî Eğitim	İstanbul İmam Hatip Lisesi
Nazif Konuk	Diyanet İşleri Başkanlığı	Bursa Müftü Yardımcısı
Nazif Ortalı	Millî Eğitim Bakanlığı	Fizik Öğretmeni
Nazmi ?		İşadamı
Necdet Yurtseven	Emekli Sandığı	Memur
Necip Efendi	Millî Eğitim	Öğretmen
Osman Güler	İç İşleri Bakanlığı	Emniyet Mensubu
Osman Gülmen ⁹⁸		İşadamı

93 Mustafa Hayri Efendinin damadıdır.

Osman Kesioğlu ⁹⁹	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluşu	Okutman
Osman Kılıç	Dışişleri Bakanlığı	Bürokrat
Osman Sevimli	Türk Silahlı Kuvvetleri	Albay
Ömer Şafak	Türk Silahlı Kuvvetleri	Albay
Rahim Başak	Emniyet Mensubu	Komiser
Remzi Aydın	Milli Eğitim	Fizik Öğretmeni
Sadık Fahri	Milli Eğitim	Öğretmen
Sadık Tekümit	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam, Hatip, Vaiz
Salih Efendi	Emekli Sandığı	Memur
Sıtkı Saf	İşadamı	
Şaban Mutluer ¹⁰⁰ (Fotoğraf 9)	Milli Eğitim, Sivil Toplum Örgütü	Sınıf Öğretmeni, Eskişehir İslami İlimler Vakfı Başkanlığı (15 yıl)
Şakir Akbaş ¹⁰¹	Diyanet İşleri Başkanlığı	Din Görevlisi
Şakir Haksöz	Milli Eğitim Bakanlığı	Vize müfütüsü
Şevki Yılmaz		İşadamı
Tevfik Hafız Basri	TC Başbakanlık	Mit Mensubu
Tevfik Öztürk	Banka Memuru	Uzman
Vasfi Öztürk	Emekli Sandığı	Memur
Yusuf Çerençe	Banka Memuru	Uzman
Yusuf Ziyaeddin Ersal	Diyanet İşleri Başkanlığı Mushaflar Kurulu Başkanlığı	Uzman

Kaynak: Osman Kılıç

Nüvvablıların Bulgaristan sınırları dışındaki faaliyetleri genel olarak Türkiye’de olmakla birlikte, Türkiye haricinde bazı ülkelerde de hizmetleri olmuştur. II. Dünya Savaşında Batı Trakya ve Makedonya Hitler ordusu tarafından işgal edilince, Büyük Bulgaristan’ın hayali sınırları içinde bulunan Makedonya ve Batı Trakya, Bulgaristan idaresine verilmiştir. Bu yıllarda, Bulgaristan Baş Müftülüğü hemen harekete geçerek Üsküp şehrinde Şumnu Medrese-i Aliyyesi ayarında bir medrese açmıştır. Bu kuruma Nüvvab âli kısım mezunlarından olup

94 Karacabey müftüsü Mehmet Öztürk’ün Karacabey’e yapmış olduğu hizmetlere Karacabeylilerin duyduğu derin sevgi ve saygı günümüzde de devam etmektedir. Bkz. <http://www.karacabeyblog.com/?p=19855>.

95 Emrullah Efendinin oğludur.

96 Nüvvab terktir.

97 Kur’an-ı Kerimi hıfz etmiş olup, Hafızdır.

98 “Bulgaristanda Türk Maarifi” isimli eseri bulunmaktadır.

99 Kesioğlu’nun Bulgaristan ve Türkiye’de otuz iki adet telif eseri yayınlanmıştır. Kesioğlu tarafından 13 eser Arapça’dan Türkçe’ye çevirmiştir. Yazarın yabancı dillere çevrilmiş eserleri de bulunmaktadır. Kesioğlu, ilim dünyasına sağladığı katkılardan dolayı 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından “fahri doktor” unvanına layık görülmüştür. Nüvvab mezunlarının Bulgaristan’da yayınlamış olduğu İntibah, Dostluk, Emel, Medeniyet, Işık isimli dergi ve gazeteler dönemin Bulgaristan Türklerinin kültür hayatında etkili olmuştur. Bkz. (<http://vedatahmed.blogcu.com/osman-seyfullah-kesioğlu-nun-hayati-hizmetleri-ve-eserleri-hak/8421545>).

Ali Mehmedov, “Bulgaristan Şumnu’daki Medresetü’n-Nüvvab’ın İslam Din Eğitimi Tarihindeki Yeri”, TC Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011, s. 58-59.

Şumnu Medrese-i Aliyyesi'nde muallimlik yapan Halil Ali Osman (Aydoğdu) kurucu müdür olarak atanmıştır.¹⁰² Aynı şekilde Gümölcinede benzer bir medrese açma teşebbüsü olmuş, ikinci dünya savaşı sonunda müttefiklerin galip gelmesi sonucu Makedonya ve Batı Trakya'nın Bulgaristan'dan alınmasıyla bu, gerçekleşmemiştir.



Fotoğraf 11: Nüvvab Salonunda Bulunan Hafız Müzekka Gürbüz'e Ait "Mektebim Nüvvab" Şiiri¹⁰³

100 Öğretmenlik yıllarında; Eskişehir 'in Bozan Köyü İlkokulunda, emeklilik yıllarında ise Eskişehir İslami İlimler Vakfı yöneticisi olarak görev yapmıştır. İdareciliği esnasında adı geçen vakıfta 300 hafız ve çok sayıda din görevlisi yetiştirilmiştir. Şaban Mutluer ilmi ve sivil toplum faaliyetleri ile Eskişehir kültür hayatında derin izler bırakmıştır.

101 Nüvvaba talebe yetiştiren bir kurum olan Medrese-i Aliyye Mezunudur.

102 Halil Ali Osman (Aydoğdu) 1950 göçünde Türkiye'ye göç etmiş, Balıkesir in İvrindi ilçesine müftü olarak atanmıştır. Buradaki görevinden emekli olduktan sonra Bursa'ya yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.

103 Hafız Müzekka Türkiye'ye göç ettikten sonra Gürbüz soyadı almış, İstanbul İmam Hatipte meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapmıştır. Bu okuldaki talebeleri arasında Türkiye Cumhuriyetinin 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'da bulunmaktadır.

Dolayısıyla bu fikir kuvvede kalmış, file dönüşmemiştir. Ancak, Nüvvab mezunlarından Feyzullah Efendi, Türkiye Milli Eğitim Bakanlığından Gümölcine Türk Lisesine görevli muallim olarak gönderilerek burada bir süre hizmet vermiştir. Yani Nüvvab, Batı Trakya ile doğrudan olmasa da Türkiye aracılığı ile dolaylı olarak bir münasebette bulunmuştur. Ayrıca Saraybosna'da bulunan Gazi Hüsrev Bey Medresesi ile işbirliği yapmak amacıyla baş müftülük tarafından 1935-36 ders yılında Saraybosna'ya gönderilen heyette, Nüvvab'ın ilk mezunlarından Mehmed Fikri, heyetin bir üyesi olarak yer almıştır.¹⁰⁴

Sonuç

Osmanlı da reform edilmiş medreselerden olan Nüvvab Medresesinin ilk örneğini daha sonra Kudat Mektebi olarak adlandırılmış olan İstanbul Nüvvabı oluşturmaktadır. Şumnu Nüvvabı genel olarak İstanbul Nüvvabı ayarında olup, Bulgaristan'daki Müslüman Türk Azınlığının ihtiyaçlarına yönelik bazı farklılıkları bulunmaktadır. Osmanlıda medrese reformu yapılıp, bu okullar zamanın şartlarına göre ayarlanarak, Fatih zamanında açılan ve devrin en gözde yüksek öğretim kurumları olan Sahn-ı Seman Medreselerinin işlevselliğine ulaşılmaya çalışılmıştır. Şumnu Nüvvab Medresesi de hizmet vermiş olduğu çeyrek asırlık zaman diliminde, sınırlı imkânlarla sahip olmasına rağmen dini ve dünyevi ilimlerle donanımlı, beyni ve kalbini birlikte kullanabilen başarılı insanlar yetiştirerek adeta bunu başarmış bir kurumdur. Nitekim Şumnu Nüvvabının mezunları, Bulgaristan Müslüman Türk Azınlığının Osmanlı ile siyasi bağlarının kalmadığı bir zamanda, bahsedilen azınlığın kendi dünyasında adeta bir yıldız gibi parlayarak, onları aydınlatmıştır. Bu okulda verilen eğitim o kadar kalitelidir ki, Mısra gönderilen başarılı bir öğrenci olan Osman Keskioglu, El Ezher üniversitesinin kendisine fazladan bir şey kazandıracağını düşünmediği için, derslere girmek yerine kütüphanelerde araştırma yapmayı tercih etmiştir.

Şumnu Nüvvabı mezunlarının çok büyük kısmı 1950 yılında Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldığından, bundan sonraki hizmetlerine anavatanda devam etmişlerdir. Şaban Mutluer örneğinde olduğu gibi görev yaptıkları yerlerde sadece öğrencilerin değil, halkın'da büyük saygı ve sevgisini kazanarak silinmez izler bırakmışlar, sivil toplum örgütlerinde'de toplum yararına önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Karacabey müftüsü İbrahim Öztürk örneğinde olduğu gibi tek parti yönetiminden henüz yeni çıkan o zamanki Türkiye şartlarında halkın özlem duyduğu aydın tipini yansıtmaktadır. Ahmet Davutoğlu ve Osman Keskioglu örneğinde olduğu gibi Türkiyede öncü dini kurumların hizmete açılmasında önem-

95 Bu dönemde Romanya Müslümanlarının yoğun olarak yaşadığı Dobruca bölgesinin Mecidiye şehrinde, Nüvvab ayarında bir medrese bulunmaktadır. Burası da yıllarca Romanya Müslümanlarına eğitilmiş insan yetiştirmiştir. Türkiye'nin Romanya büyükelçisi Hamdullah Suphi'nin girişimleriyle lise düzeyine indirilerek o zamanlar Romanya sınırları içinde bulunan Moldova Gagavuzlarının bu okuldan eğitim alması sağlanmıştır. Romanya Müslümanlarının Nüvvabı sayılabilecek bu okul ile, Nüvvab Medresesi arasında herhangi bir ilişki kurulmamıştır.

li eksiklikleri doldurmuşlardır. Kısacası Şumnu Nüvvabı, verdiği eğitim sayesinde dini ve fenni alanda donanımlı, şahsiyet sahibi kaliteli insanlar yetiştirmiştir.

Her ne kadar zaman ve şartlar değişmiş olsa da günümüzde model arayışlarının devam ettiği Milli Eğitim kurumları için Nüvvab; başarısına ulaşılması hedeflenen bir kurum olmalıdır. Özellikle dini eğitim veren mesleki okullar ve ilahiyatların Nüvvabtan alacakları çok şey vardır. Günümüzde Milli Eğitimin, eğitim kurumları ve yetiştirilen öğrenci kalitesini arttırmaya yönelik olarak sürekli bir arayış içinde olduğu herkesçe malum olan bir gerçektir. Bunun için de eğitim tarihimizde, başarılı olmuş eğitim kurumlarının tespit edilmesi, çok iyi incelenmesi ve bunlardan faydalanılması gerekmektedir. İşte bunlardan birisi de Şumnu Nüvvab Medresesidir.

Kaynakça

I. Kaynak ve Araştırma Eserler

- ARSLAN, Hüseyin Çetin, **Türk Akıncı Beyleri ve Bölgenin İmarına Katkıları (1300-1451)**, T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.
- BAYRAM, S. ve H. Ersal, “Bulgaristanda Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvap”, **Vakıflar Dergisi**, XX. Sayı, MAS Matbaacılık Ankara, 1988.
- ÇELİK, Gülfettin, “Osmanlı’da İskân Tarihi ve Ömer Lütfi Barkan, Osmanlıda Nüfus ve İskân Politikaları”, Ekim 2005-Haziran 2006, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 10 Mart 2009.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, **Ölüm Daha Güzeldi**, Hece Yayınları, İstanbul, 2005.
- HACISALİHOĞLU, Mehmet, “Bulgaristan’da Bağımsızlıktan Günümüze Yer İsimlerinin Değiştirilmesi”, **Balkanlarda İslam Medeniyeti** (II. Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri), Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003.
- ÇELİK, Mehmet, **Tanzimat in the Balkans: Midhat Pasha’s Governorship in the Danube Province (Tuna Vilayeti) 1864-1868**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, The Institute of Economics and Social Sciences, Ankara, 2007.
- İPEK, Nedim, **Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri (1877-1890)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.
- KILIÇ, Osman, **Kader Kurbanı**, Balkan Göçmenleri İktisadi Araştırma ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, (BİSAV), Ankara, 2002.
- KILIÇ, Osman, **46 Yıl Sonra Bulgaristan’da, Kutsal Topraklarda Bir Ay**, Ümraniye Belediyesi Yayınları, 2013.
- KIEL, Machiel, **The Incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire 1353-1453**, *Turkey* Volume 1 Bizantium to Turkey (Edited by. Kate Fleet), Cambridge University Press, UK, 2009.
- KÖKSAL, Osman, **XIX. Yüzyılda Bir Osmanlı Ordugâh Kasabası Şumnu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.
- MEHMEDOV, Ali, **Bulgaristan Şumnu’daki Medresetü’n-Nüvvab’ın İslam Din Eğitimi Tarihindeki Yeri**, TC Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011.
- YEŞİLÇİÇEK, V. ve H. H. YILMAZ, “Milli Mücadele Döneminde Bulgaristan’da Müslüman Türk Azınlığına Yönelik Eğitim Faaliyetleri ve Nüvvab”, **Büyük Taarruzun 90. Yılında Uluslararası Milli Mücadele ve Zafer Yolu Sempozyumu**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk araştırma Merkezi Yayınları, Cilt II, Ankara, 2014.

II. İnternet Kaynakları

<http://vedatahmed.blogcu.com/osman-seyfullah-keskioglu-nun-hayati-hizmetleri-ve-eserleri-hak/8421545>

<http://www.karacabeyblog.com/?p=19855>

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9804.pdf>

The Bosnian Identity and Islam: A Brief Analysis about the Role of Islam in the Formation of Bosnian Identity and Yugoslavian Break-up Process

Orkun ELMACIGİL

Istanbul Medipol University

Summary

The break-up process of Socialist Federal Republic of Yugoslavia resulted various consequences in several domains. These consequences which stemmed from a bloody separation period in which similar peoples that had coexistence culture took parts because of differences derived from nationalist ideologies caused a crisis just after the end of the Cold War era. From academic researches to implementation of international laws and institutions, discussions about Yugoslavia have been carried out in a sheer amount of areas; however The Bosnia Incident was not only the bloodiest occurrence but also reflecting an example of all separationist policies had been conducted in Yugoslavia generally. The war in Bosnia has become a position against Muslim's existence in the Balkans with the genocide which is carried out in front of televisions, NGO's and the UN peace-keeping troops which is formed by different countries. In Bosnia, which is the most Muslim populated

region in the Balkan Peninsula, Islam doesn't represent only a religious identity but also have underlined the ethnic Muslim-Bosnian identity through history. In the disintegration process of former Yugoslavia, all ethnic groups have developed policies that served to separate each of them from others. This research extends to find out historical roots of ethnic characteristics Islam loaded to Bosnian identity through a process in which identities were determined by ethnic separations, and their reflection today. In such conditions where ethnic separations and hostilities create identities, examination around historical origins of ethnic Bosnian identity which is given by Islam and founding the reflections of this effect in our day are the main context of this research. Hence, from the disintegration process of Yugoslavia to when it was first established, Islamic identity that has progressed in Bosnia is traced back and political reflections of its tracks are determined in this study as far as possible. To clarify these aspects in historical developpement, the position of the Bosnian people in the states which is formed by South-Slavian peoples has also examined. Finally, i will try to express the break-up process of Socialist Federal Republic of Yugoslavia ,in which all sorts of these historicities have come over with a vengeance and the position Muslim-Bosnian identity in this process by connecting the relationality between Bosniaks and Islam.

Bosnalı Kimliği ve İslam: Bosnalı Kimliğinin Oluşumunda ve Yugoslavyanın Dağılma Sürecinde İslamın Rolü Hakkında Kısa Bir Analiz

Özet

Sosyalist Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'nin dağılış süreci pek çok alanda etkisini göstermiştir. Bir arada yaşama tecrübesine ve onun oluşturduğu kültüre sahip halkların, hem çok benzer olmanın getirdiği, hem de milliyetçi ideolojilere göre sürekli üretilen farklılıkların doğurduğu ikilemle kanlı bir ayrılış sürecine girmeleri dünyanın Soğuk Savaş'ın bitiminin hemen ardından yaşadığı bir krize sebep olur. Akademik alandaki çalışmalardan, uluslararası hukukun ve kuruluşların yararına kadar farklı alanda sürdürülen Yugoslavya tartışmalarında, Bosna Hersek vakası hem en kanlı sonuçlara, hem de Yugoslavya'nın genelinde yaşanan ayrılıkçı siyasetlerin tek bölge üstünde yansımaya sahne olmuştur. Bosna Hersek'te yaşanan kanlı savaş, televizyonların, farklı ülkelerin askeri desteğiyle kurulmuş barış güçlerinin, uluslararası STK'ların gözleri önünde yaşanan soykırımla, Müslüman varlığının Balkan coğrafyasındaki varlığına karşı bir hal almıştır. Balkan yarımadasında müs-

lûman nüfusun en yoğun olduğu bölge olan Bosna-Hersek'te, İslam inancı yalnızca dini bir kimliği değil, tarihsel süreçler içinde gelişen Müslüman Boşnak kimliğinin de temelini oluşturur. Yugoslavya'nın dağılışı sürecinde, tüm etnik unsurlar, kendilerini komşu halklarından ayıran bir siyaset izlemiştir. Etnik ayrılıkların ve düşmanlıkları kimlikleri oluşturduğu böylesine bir ortamda, İslam inancının Boşnak kimliğine kazandırdığı etnik kimliğin tarihsel köklerinin incelenmesi ve bu kökenin günümüzdeki yansımalarının bulunması bu çalışmanın temel içeriğini oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle, Bosna Hersek'te gelişen İslamlaşma süreci, İslam'ın bölgeye yerleşmesinden, Yugoslavya'nın dağılışına kadar izi sürülmüş, bu izlerin siyasal alandaki yansımaları yakalanmaya çalışılmıştır. Bu izlerin yaşanan tarihi gelişmelerde nerede durduğuna bakmak için Güney-Slav halklarının kurduğu devletler, bu devletler içinde Boşnak halkının konumu incelenmiştir. Son olarak bu tarihselliğin tüm şiddetiyle dışa vurduğu Sosyalist Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'nin dağılışı süreci, bu süreçte Müslüman Boşnak kimliğinin konumu ve bu kimliğe karşı gelişen söylemler incelenmeye çalışılacak ve buradan neşet eden Boşnaklık-İslam ilişkiseliliği gösterilecektir.

Introduction

The disintegration process of former Yugoslavia which was started in early 90's has resulted various consequences in several aspects. These consequences basically stemmed from a bloody separation period in which similar peoples that had coexistence culture took parts because of differences derived from nationalist ideologies. From academic researches to implementation of international laws and establishments, discussions upon Yugoslavia have been carried out in a sheer amount of areas; however The Bosnia Incident was not only the bloodiest occurrence but also reflecting an example of all cessationalist policies had been conducted in Yugoslavia generally. In Bosnia, which is the most Muslim populated region in the Balkan Peninsula, Islam doesn't represent only a religious identity but also have underlined the Muslim-Bosnian identity through history. In the disintegration process of former Yugoslavia, all ethnic groups have developed policies that served to separate each of them from others. This research extends to find out historical roots of ethnic characteristics Islam loaded to Bosnian identity through a process in which identities were determined by ethnic separations, and their reflection today. Hence, from the disintegration process of Yugoslavia to when it was first established, Islamic identity that has progressed in Bosnia is traced back and political reflections of its tracks are determined in this study as far as possible

Just over a decade ago, Yugoslavia - the state of the South Slavs - symbolized a progressive and open socialist society, highly regarded internationally for his monumental struggles for unity and independence and its role as a key leader of the non-aligned Movement. In the last decade of its existence, however, Yugoslavia was rather become the symbol of a kind of ethnic hatred" and conflicts that ensued.

In the late 1990s, Yugoslavia and dramatic process of its disintegration not only show the violent and brutal capacity of the division of federal republics into nation states. On the other side, the example of Yugoslavia with its multi-ethnic composition, multi-religious and multi-linguistic, almost became a laboratory of nationalism. In this process where nationalist ideologies pass from the perception of distressing and encompassed by enemies to a destructive irredentism Serb nationalism and Croatian nationalism played the leading role with their historic infrastructure and their population. At this point where these two nationalisms intersect, there is another important actor who witnesses the vital conflicts in the Balkans: Islam

The Islam, who settled in the Balkan Peninsula under the sovereignty of the Ottoman Empire, was an instrument in the Ottoman system to participate in the sovereign class and to create a sense of belonging to the motherland. With the end of Ottoman rule, the situation of Islam in the Balkans has changed. Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Kosovo and Sandzak region, areas where Muslims have intensified to the present, were in favor of the Islamization. Among these regions, Bosnia and Herzegovina and the Bosnian identity have great importance

and a special place. Islam has become in the long term the main ethnic border of Bosnian people. Thus, we can say that the creator of the Bosnian identity is Islam according to all the Balkan peoples, who are whether pro or against the existence of Islam in the Balkans.

After the Ottoman period, the status of Bosnian Muslims has changed and has become uncertain. Since the late nineteenth century until the late twentieth century, the Muslim population has spent by different phases and they were in 1971 finally able to ensure, the recognition of Muslim identity which was based on Bosnian ethnicity by the Yugoslav Constitution. That is to say the term “Muslim by nationality” has emerged at this date. From this date on, the Bosnian Muslims have become one of six founding nations of Socialist Federal Republic of Yugoslavia. But this recognition does not constitute a final outcome to establish an absolute Muslim nationality in the Yugoslavia. On the contrary, especially after the death of Tito, who represented a supreme authority for keep the unity of Yugoslavia, one sees some increase nationalist movements. In this period, Islamism determined the position of the Bosniaks in Serbian and Croatian nationalist movements, following which Islam has become one essential actor in the Yugoslavia dislocation process.

Problematic of this research is based on the explanation of the situation about Islam during the dislocation process. To what extent the creation of a Muslim identity was influential in this process? In what sense the Islamic concept supports the separation of Yugoslavia and in what sense do Muslims defend the unitary structure of Yugoslavia? Which particularities are Islamic and effective during the period of dislocation?

During this work, I intend to explain the role and aggressive or constructive discourse of Islamism, which is seen as a passive actor and without influence in the dying Yugoslavia. In this way, it is possible to expand the one-dimensional perspective of the explanations for the breakup of Yugoslavia that just based on the conflict between Serb nationalism and Croatian nationalism.

A research that considers Islam and its role as an effective factor in the crisis in Yugoslavia is necessary to explain the healthy experience of Yugoslavia, taking into account all the actors of the Balkan. In the case of the former Yugoslavia, an explanation without Islam's effect is not sufficient for an understanding of the whole. For example, one cannot reveal the Serbian nationalist movement without the impact of the Islamization of the Balkan Peninsula, during the Ottoman sovereignty. The Serbian nationalist intelligentsia that produced the Serbian nationalist ideology has created a mystification about the discourse of “despotism of Islam” over the Orthodox faith and over the culture of the Serb for centuries. This is just an example to demonstrate the effect of Islam in the Balkans.

This research will focus on the assumption that nationalism is not just an ethnic sense, but there are also religious effects or consequences of conflicts triggered religiously or culturally. The case of the former Yugoslavia can be explained

as a war of the Balkan nations, but these conflicts might as well turn out to be the results of a religious dispute among Muslims, Orthodox and Catholics. This dispute raises a transposition of nationalism to a religious sense.

Islam and religion in general, played not only a secondary role in the Yugoslav crisis. On the contrary, religion was used as a substitute for national symbols in this crisis period. The political elites have exploited religious values to justify their positions before their peoples. The myth of Serbian Orthodox which is based on the defeat of the War of Kosovo against the Ottoman army, the use of Catholicism by Croatian elites for integration to European culture and Islamic nostalgic ideas by Muslims are the the most important examples in this situation. At a point, where nationalism and religion are unified, only an academic research which analyzes the breakup of Yugoslavia also on the basis of religion, can clarify this bloody process. Since, the breakup of Yugoslavia led to the war in Bosnia which is one of the greatest tragedies of the twentieth century and this war has not only a old ethnic sense, but also religious meanings.

The exhibition of all aspects of this war is not possible just by political explanations or analysis of the internal and external developments around Yugoslavia. Instead, we must emphasize the significant events related to religion and especially Islam and their otherness effects among Balkan peoples. Moreover, we should examine the changing status of Bosnian Muslims to fully understand their effects and liabilities in the process of dislocation.

My work consists of three parts. In the first part, I will explain the creation of the idea of unified South Slavic countries, that is to say, "Jugo-Slav" in Serbo-Croatian language. The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, to be taken after the name of the Kingdom of Yugoslavia and the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, are the achievements of this idea. In the second part, I will focus on the Islamization of the Balkans, inasmuch as for a good interpretation of Islamic actor in Yugoslavia, one should look how Islam established itself in the Balkan Peninsula and what situation the establishment of Islam has caused in the Balkans. In the third part, I will try to underline the link between the idea of Yugoslavia and the role of Islam in Yugoslavia in the Yugoslavian dislocation process, in which including aggressive nationalism was the primary cause. By doing this research, it can be possible to look from another angle to the relationship between the nationalist movements in Yugoslavia and Bosnian ethnicity.

1. A historical overview: the idea of "Yugoslavia" and its history

The history of the Balkans is a very complex subject for historians and nationalist ideologues who want stress the absolute ownership of the Balkans with their own nationality in a historic and cultural manner. In contrast, in the Balkans, almost all nations argue that the Balkan Peninsula should belong only to their nation.

In this way, we reach the point that the Balkan nationalisms are in conflict each other, especially during the fall of the Ottoman yoke. In the Balkans, the people have died and they killed for their nationalist goals.

The analyses which explain the breakup of Yugoslavia as a historical continuity remain insufficient to understand all the factors of the fall of Yugoslavia. The explanation of the case of the former Yugoslavia which base just on the sense of the historical and inevitable rivalries between the Balkan nations may be evaluated as a sufficient interpretation, but it prevents a comprehensive analysis that evaluates all the peculiarities of this geography.

One can know the process of brutal separation of Yugoslavia. But, for a full understanding, we must also look for factors that had unified the Balkan nations during two periods: the Kingdom of Yugoslavia and the Socialist Federal Republic of Yugoslavia.

The nationalist pattern that divides Balkan geography becomes simultaneously a reason to keep the unity of the Balkan territories. The idea of a state which unites the Balkans under a single authority was firstly found in the nineteenth century and the term of Yugoslavia, which means "South Slavs" in Serbo-Croat, was used first by Teodor Pavlovic in 1839.¹ The effects of this idea are observed in the twentieth century. In the early twentieth century, the political elites in Belgrade and Zagreb, except Sarajevo, decided together to overthrow the imperial hegemony. The passivity of the Muslim political elite at that time is a remarkable subject for our research, because the passive action of Muslim elites shows that the Muslim Bosnians nationality had not a separatist or independent ideology and was not a self-sustaining movement for a long time.

Instead, Muslims have taken a position by other external factors such as Serbian and Croatian nationalist actions and according to the political situation in the Balkans. In the next chapters I will explain this quasi-pragmatic position of Bosnian Muslims, seeking nationalist foundations of Muslims.

When Massimo d'Azeglio explained the founding of Italy, he uttered the famous phrase: "We have created Italy and now we must create Italians."² In fact, after the nineteenth century, it is not nations that create states, but rather it is the states that create nations. But the case of Yugoslavia can be explained as a *sui generis* situation, because the trend of the formation of a unified state of southern Slavs was not based on an entirely artificial imagination. One can even find the traces of unification, prior to 1921 when the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes was proclaimed. The creation of the Yugoslavia idea can be analyzed intellectually as a romantic idea, but according to Croatian and Serbian move-

1 ÜLGER, İrfan Kaya, *Yugoslavya Neden Parçalandı?*, Seçkin Yayıncılık, 2009, p.15

2 HOBBSAWM, J. Eric, *1780'den günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, İstanbul, Ayrintı Yayınları, 1995, p.63

ments, Yugoslavism is not a newly invented idea. The Illyrianism policy of France between the years 1806 and 1860 was one of the examples of the unifying ideas in the Balkan Peninsula.³

The position of the Bosnian Muslims during the creation of these “Yugoslav” States can be understood as an effaced circumstance for various reasons that we will try to explain. Our research subject, the Bosnian Muslims, does not play a primary role in this situation. Bosnian nationalization process has emerged later than the Serbian or Croatian nationalism. The Bosnian Muslim elites knew their limits and under the conditions of the formation of these two federal states, there was not a more advantageous alternative for Muslims. For this reason, Bosnian Muslims did not manifest a willpower which was based on the independence idea.

1.1. The signs of independence and fracture

Before the formation of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, which was renamed in 1929 “Kingdom of Yugoslavia”, in the Balkans, we see that there were quasi nationalist riots in the nineteenth century against the domination of empires : that is to say, against the Ottoman Empire and the Austro-Hungarian Empire.

During the period extending from 1804 to 1913, we can observe the revolts against Turkish rule and this process caused finally the emergence of a Serbian national state.⁴ From the standpoint of motivation of the Balkan revolts in this period, one can see that the will of the national independence of Serbs has risen vigorously, but the unifying idea for all Slavic nations south has not developed. Apart from these the awakening of nations in the Austrian Empire was more peaceful than in the Ottoman Empire, as we did not see armed struggle but a cultural claim, negotiations and parliamentary or political actions in Austrian Empire.⁵ The aim of the nationalist movements in the Austro-Hungarian Empire is defined by different ways. This difference between the two periods of domination of two different empires is based on a fundamental diversity among the Serbian nationalist movement which played a big role during the riots against the Ottoman Empire, and Croatian-Slovenian who were more integrated into the occidental culture. The Serbs have lived for five centuries under Ottoman rule, but west of the map of the former Yugoslavia, that is to say, Croatia and Slovenia did not have a Turkish rule experience. Nationalist movements of Slovenes and Croats have not had an experience of otherness based on religious or cultural causes, inasmuch as they were always close to the fundamental principles of the Austro-

3 LAMPE, John R., *Yugoslavia as History: Twice there was a country*, Cambridge University Press, 1996, p.41-46

4 GARDE, Paul, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Fayard, 1992, p.33

5 *Ibid*, p.43-44

Hungarian Empire. So, the identity of the Serbs and nationalist mythology was founded on the rejection of the “other”. Besides these, according to the Serbian extremist nationalism, Muslims were representing of course this “other” because of their “sins” during the five centuries of Turkish domination.

Stephan Yerasimos, one of the leading researchers on the Balkan geography, explains this difference with an interpretation of history. According to him, in the east shore of the Mediterranean, there was a border of barbarism since the war of Illyria in the third century BC according to the Westernist vision. Furthermore, the emergence of Islam and its expansion in Mediterranean lands in the seventh century, created a divide between the Christian world and the Arab-Muslim world. The Orthodox world “Serb” and Muslim “Bosniaks” is located to the east of this border and the Catholic world is located in the West, that is to say more civilized side of this separation.⁶

Indeed, one can criticize the passive position of the Western world during the Bosnian war between 1992-95, by accusing the Western subconscious which interpreted this war between Muslims and Orthodox as a barbaric war within the barbaric people. Moreover, the use of the famous term “Balkanization” shows us the efforts to separate the history of the Balkans and the Balkan nationalism history from the worldwide nationalism. That is to say, the nationalism problem in Balkan Peninsula is interpreting as a cultural backwardness of Balkan people. We can call this situation as a new exclusive orientalist method toward Balkans.

1.2. First Yugoslavia: Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes

Despite their religious, cultural, political and social differences, the three main national groups - Serbs, Croats and Slovenes - have begun to see the benefits of a collective security within the South Slavs.⁷ During this period, the Muslims did not represent a dominant nationality on geography, inasmuch as there has been no clear definition of the Bosnian Muslim nationality.

After the First World War, the fall of the Austro-Hungarian Empire and the disappearance of the direct or indirect effect of the Ottoman Empire over the region caused a new situation in the Balkans. In 1918, the Franco-Serbian troops obtained an absolute victory against the Austro-Hungarian Empire on the fronts of Belgrade. After this victory, the Serbian government which was formed in war for independence of Serbia initially intended to create a Great Serbia. But this political and nationalist trend has changed over time to a radical idea: The union of all South Slavs of the Austrian Empire under the auspices of Serbian Kingdom.

6 YERASIMOS, Stefanos, *Milliyetler ve Sınırlar: Balkanlar, Kafkasya, Ortadoğu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, p. 13-16

7 GRIFFITHS, Stephen Iwan, *Nationalism and Ethnic Conflict: Threats to European Security*, New York, Oxford University Press, 1993, p.38

Croats and Slovenes were in the side of pro-autonomy in the Austro-Hungarian Empire but the nationalist movements of these people had a fear of “Magyarization” and “Germanization” under Austrian rule.⁸ Moreover, the threat of Italy who aspired to conquer Slovenia and Dalmatia, prompted the decision in 1917 to a joint action of the Yugoslav Committee of Slovenes and Croats and the Serbian government. The Declaration of Corfu has laid the foundations of a union of Serbs, Croats, Slovenes and Montenegrins in a monarchy which is controlled by Serbian dynasty Karageorgevitch.⁹

One can understand the first Yugoslavia as a Yugoslav kingdom under Serbian sovereignty, in which two periods proved essential: first, be seen from 1918 until 1929 a parliamentary system; then parliamentary system between the years 1929 and 1941 has transformed to a Serbian dictatorship. The 1921 Constitution established a unitary system on the behalf of the center, that is to say Belgrade, despite the opposition of the Croats, Slovenes and Muslims.

During this period the Muslim nationalism was not a dominant player in the political field of this kingdom. However, we can even find the first traces of an Bosnian Muslim organization called JMO, because the Muslim of Bosnia became a target group of Serbian and Croatian nationalist ideologies. The government has produced a moderate and secular discourse to integrate Muslims who were affected by this slogan: “*Brat I koje me vere Bio*”.¹⁰ We can translate this slogan in English as “We are all brothers, our religion is not important.” Thus it can be seen in this unifier approach in the actions of the Ustasha government, which are the Croatian extremist nationalist supported by Nazi Germany during the Second World War. According to the policy of this Croatian State, Muslims are “the flowers of the Croatian nation.”¹¹ But, it is a reality that Muslims were seen as the “other” by Croatian and Serbian nationalist movements, but this policy of exclusion was based in such a way that it does not marginalized Muslims in society or politics. Thus, the possibility of the birth of a political Islamic ethnic conscience was perceived as a threat by the Serb and Croat nationalism. Consequently, this situation creates a paradoxical vicious circle that contains a kind of negation and integration at a time. Moreover, according to Alexandre Popovic, the period of the First Yugoslavia creates two phenomena that have continued their effects in later years: the asymmetry between the Muslim intelligentsia of Bosnian Muslims and other Balkan regions’ Muslims and the asymmetry between Islamic and secular intelligentsia in Bosnia and Herzegovina. Consequently, this situation may have caused antagonism within SDA (Stranka demokratske akcije - Democratic Action Party), that is to say, a conflict between the secular side and Islamist coast. To understand the ideological foundations of the SDA and ethnic Islamism we

8 GARDE, Paul, *op.cit.*, p.49

9 ARUÇI, Muhammet, « Yugoslavya », İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, p.574

10 POPOVIC, Alexandre, *Balkanlarda İslam*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, p.225

11 *Ibid*, p.242

should look at the interwar period. During this period, the Bosnian Muslim community was experiencing significant political and religious developments. Thus, pan-Islamism became incarnate in Bosnia and Herzegovina in the early 1940s in the movement of “Young Muslims” (*Mladi Muslimani*).¹²

1.3. Yugoslavia: the Socialist Federal Republic of Yugoslavia

Although the Serbo-Croatian relations have been improved for a time, the extremists have also flourished, including the famous “Ustasha” movement. This nationalist movement of Croatian people prepared infrastructure of Nazi puppet state of Croatia, and there were brutal conflicts and massacres inflicted by Croatian to Serbs during World War II. Nearly a million Yugoslavs died at the hands of their compatriots during the war, but the emergence of Tito, the leader of the communist guerrillas supported by the United Kingdom and the Soviet Union, and winning the war against Germany at the end of 1944, seemed to promise a new era of respect for the equality between the nations in the framework of the Yugoslav state in 1945. In the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY), there were six key principles that ensured the continuity of the operability of the Yugoslav system: the principle of equal treatment for all nations, the socialist market economic system, the self-management, federalism, international non-alignment policy and lately, the partisan spirit of the ruling classes.¹³

The SFRY has unique features on governance, internal and foreign policy of the country. We can say that Tito’s Yugoslavia was, especially after the 1950s, the farthest communist country to the Soviet Union, that is to say, the Stalinist policy. The principle of self-management and non-alignment movement, which was an alternative to the bipolarized world, is the main examples of the original position of the SFRY.¹⁴

Until the 1974 Constitution, Muslims had minority status because before this date they have not been appointed as founding peoples, that is to say “narodni”. In 1945, Bosnia and Herzegovina has been elevated to a constituent republic of the SFRY. However, before 1974, the Muslim nation remained the only nation which is not to be directly identified with a ethnic republic because Bosnia and Herzegovina had three constituent nations: Serbs, Croats and Muslims. While all other nations of the South Slavs are respected by state power as founding nations, namely the Serbs, Croats, Slovenes, Montenegrins, Macedonians, the absence of the the recognition of “the constitutive nation” status for Bosnian Muslims and Albanians, which had a population equal to the Slovenes and higher than the Macedonians and Montenegrins, becomes a factor in itself offensive to those peo-

12 BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie (éd.), *Le nouvel islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p.81

13 ÜLGER, İrfan Kaya, *op.cit*, p.53

14 BORA, Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Provakasyonu: Yugoslavya*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1999, p.63-66

ples. Moreover, with the collectivization of land and the dismantling of religious institutions, traditional elites have virtually disappeared. We can analyze this loss as a cause of delay of the Bosnian original nationalism. Under this circumstances, Bosnian Muslims must integrate into the socialist order which gives them the cultural rights by secularizing them. These uncertainties have affected directly the common memory of Muslims. For example, the headscarf ban in public places in 1950, nationalization of “*waqf*” (*vakıf*) property¹⁵ would be used by the Muslim political elite at the time of nationalism in the dislocation process of Yugoslavia. In this period, Muslims have experienced economic, social and demographic transformations:

*“The ulema and notables which were compromise with the Ustasha or the Third Reich were also concerned and, in 1947, the Communist Party is undertaking to reduce the influence of the Islamic Community (Islamska Zajednica) by nationalizing the waqfs, removing Sharia courts and closing all medressas [...] It dismantling of Islamic religious institutions, coupled with the rapid economic and cultural modernization of the Bosnian society, explains the rapid decline in religious practice in the Muslim population: in 1989, as an output the communist period, 61% of young Bosnian Muslims say they never go to the mosque, and only 14% say they have religious conviction.”*¹⁶

The regime of the SFRY had a tendency to see the Muslim identity, as a Bosnian cultural wealth to the Balkan nations, and the Communist Party of Yugoslavia did not wish to further the existence of an Islamic identity as a active player in public because this was contrary to the communist system ideology. Muslims had to wait until 1966 for a national reaffirmation by the regime, because before that date, they were defined in in a category of “*neopredeljeni*” (*indeterminate*).

In 1974, Bosnian Muslims got the status of “constituent nation” under the name of nation “Muslims” (with “M” majuscule) in the national sense. With this change, the number of Muslims who called themselves “Yugoslav” has decreased.¹⁷ This situation can be analyzed as a political acquisition of the Bosnian Muslims. On the other hand, one can understand this title status of a formal distinction between “Muslim” in the national sense and “Muslim” in the religious sense. Thus, the regime has made a reform in favor of Bosnian Muslims by preventing the possibility of a religious and nationalist re-Islamization in the Bosnian population against the communist authority. Despite this distinction, Islam remained still the primary identity marker of the Bosnian Muslim nation. Moreover, the international policy of the SFRY, which is defined on the basis of the “non aligned movement” mainly formed by Muslim countries, channeled

15 POPOVIĆ, Aleksandre, *op.cit.*, p.248

16 *Ibid.*, p.83

17 JOHNSTONE, Diana, *Ahmakların Seferi: Yugoslavya; Nato ve Batı'nın Aldatmacaları*, Bağlam Yayınları, p.213

domestic politics in favor of the Muslims, because their cultural reaffirmation could be a propaganda tool of the SFRY in the eyes of Muslim countries in the non-Aligned movement.

2. The Islamization of Balkan Geography

The Balkan Islamization process has begun with the conquest by the Ottoman Empire in the fourteenth and fifteenth centuries. The administrative and military structure, the Islamization of the indigenous population and the immigration of Anatolian tribes to the Balkan Peninsula were the main factors of the process of Islamization.¹⁸ This religious change was always manipulated by different sides. According to Alexandre Popovic, there are two marginal camps that explain the causes of the Balkan Islamization. According to one of the camps which are defending ideologically this Islamization, before the conquest of the Ottoman Empire, the Bosnian people's belief was not unified even with the Orthodox and Catholic peoples. Instead they had an alternative belief: the Bogomilism. Bogomil peoples were oppressed by the Catholic and Orthodox Church, because they had a dualistic concept about world which is inappropriate with the Orthodox and Catholic Church.¹⁹ According to this approach, the Bogomil people saw Islam as a sort of independence. Moreover, some researchers assert the resemblance between the Islam and Bogomil religion. However, the flexible structure of the Bogomil religious belief can accentuate the Islamization of the peoples in Bosnia and Herzegovina, in accordance with this approach.²⁰ In addition, the Bogomil myth is one of the main myths of secular Bosnian nationalism, as it highlights the difference of the Bosnian from the Serb and Croatian peoples. However, another camp analyzes the Balkan islamization with a nationalist concept, "*ad vitam aeternam*". This Latin idiom means betrayal of the Bosnian to their Christians ancestors.²¹ According to Xavier Planhol, the acceptance of Islam was a kind of social and political solution and there were differentiated causes by the regions and eras²². Thus, the history of Islamization toward Balkan geography is not only a factual history, rather it is a long story that cannot be linked to a single parameter. In reality, we should not forget that the collective conversion to a religion is not never based on just a religious reason. In seeking these causes, one must consider the history of society and the economy at the time in question. The Islamization of the Balkans, in this sense, contains many factors that explain this process. Furthermore, by treating the locality beliefs in the Balkan Peninsula, it is not possible to speak of a preponderance of one religion over another

18 POPOVIĆ, Aleksandre, *op.cit* , p.185

19 TABAKOV, Yordan, <<Les Bogomilles>>, <http://misraim3.free.fr/divers2/bogomiles.pdf>

20 BORA, Tanıl, *Yeni dünya düzeninin av sahası: Bosna Hersek*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1994, p.20

21 POPOVIĆ, Aleksandre, *op.cit*, p.225

22 *Ibid*, p.186

The Origin of an ethnic Muslim identity in the Balkans has emerged especially in Bosnia and Herzegovina. The peculiarity of Bosnia and Herzegovina, which differs from other Balkan countries that have a significant Muslim population such as Macedonia or Kosovo, is the density of the Muslim population and the geographical and cultural structure of the country. For this reasons, Bosnia and Herzegovina has indeed an exceptional identity in the Balkans.²³ By looking at this exceptional situation, we see some differences which have emerged during the Ottoman era. For example, unlike other regions which have also gone through a process of Islamization the feudal class in Bosnia Herzegovina that is to say, agrarian elites, was easily converted to Islam and in addition to that, they were able to keep their economic and social status after this change. The administration of the Ottoman Empire practiced a moderate system to win the support of the newly Muslim feudal class and the *Timar* system was administered with some modifications for the *Beys* (owners).²⁴

In addition to economic benefits, the Bosnian region was a border post for new conquests of the Ottoman Empire. Thus, the Ottoman authority has given great importance to Bosnia and Herzegovina. ²⁵For example, the Islamization of Serbia, was stopped with the invasion of Hungary by the Ottoman Empire because of the vital importance of Serbia has decreased and the area had lost its status of the border post. Thus, the Islamization of Serbia was not a vital subject for the continuity of Ottoman rule unlike Bosnia.

Islamic culture of Bosnia and Herzegovina had an urbanized characteristic. The urbanization rate of the Muslim population was stronger than the other Balkan regions.²⁶ The urbanized character and elite of the Bosnian identity has this feature. This approach facilitated, during the Yugoslav era, creating an Ottoman nostalgia in Bosnia. You can see the effect of this nostalgia on Islamist political elites of Bosnia and Herzegovina. For example, according to Alija Izetbegovic, the Ottoman Empire was able to influence the destiny of the world, but the process of secularization of the Republic of Turkey after the Ottoman Empire, has totally changed the role of Turks in history and Turkey has become a passive actor in world politics.²⁷ As we can see, Islamization has given birth to a *sui generis* ethnic group, Bosnian Muslimn. This ethnic group has a cultural political, social and economic adventure which is separated from its Balkan neighbors. Therefore, one can see that for centuries religion has a meaning not only theological but also distinctive.

23 BORA, *op.cit.*, p.15

24 *Ibid.*, p.19

25 DJURDJEV, Branislav, "Bosna Hersek", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, p.299

26 *Ibid.*, p.303

27 IZZETBEGOVIC, Aliya, *İslam Deklerasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, İstanbul, Fide Yayınları, 2007, p. 155-160

2.1 Influence of the Ottoman Empire on Muslims

Ottoman rule not only gave his name to the Balkan Peninsula. This period also created the stereotypes that still uses today. The Ottoman Empire was a multinational empire, which had strong medieval elements²⁸ and the Ottoman bureaucracy was the only way to connect people. The conquest of the Ottoman Empire has caused the longest period of political unity for this geography, for which the Balkan peoples have had experience of living together in the same state framework.

The internal organization of the Ottoman Empire was quite different, based on the idea “your religion is yours, my religion is mine” on the religious level, in accordance with the precepts of the Koran. Its most important principle, which guaranteed not only the survival and protection of all religious groups under Ottoman rule, but also ensured their proliferation, was the millet system. People living in the Ottoman Empire were divided according to their religious affiliation rather than their political affiliation.²⁹ We can examine the effect of the Ottoman Empire on the Bosnian Muslims in two parts. The first concerns the identity created Bosnian Muslims during the Ottoman yoke and the second on the changing status of Bosnian Muslims during the post-Ottoman period where the relationship with the Ottoman legacy continued. Certainly, the Islamization of the Muslim population in Bosnia and Herzegovina cannot be seen as a break, on the contrary it is a long process, of varying intensity depending on the regions and eras, and this process never stopped until the end of Ottoman rule in the Balkans. In addition, the initial objective of the Ottoman Empire is not an assurance of complete Islamization of the Balkans, the Ottoman principle is based rather on border protection and the formation of a population that has a consistency organic, direct with the regime. The notion of “*Pax Ottomana*” does not affect all the Balkan nations in the same direction, we can understand that nationalism interpret the authority of the Ottoman Empire in different ways. If we seek the influence of the Ottoman Empire on the perception of Bosnians, we can see that the cultural and historical heritage of the Ottoman Empire and the Muslim become a long-term perspective for Islamic internationalism in the eyes of some Bosnian Islamist intelligentsia: the idea of the Umma, that is to say, the unity of the Muslim community. Moreover, according to the view of Muslims, the Ottoman era meant a guarantee for the protection of their belief.

In summary, the Ottoman Empire gave the Bosnian Muslim ethnic lines that would be used by the Bosnian nationalism and Islamism during the breakup of Yugoslavia: Islam and the emphasis on the superiority of Muslims over other peoples. But we must emphasize that this Islamic peculiarity has not completely

28 TODOROVA, Maria, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p.36

29 VELIKONJA, Mitja et RANG'ICHI, Ng'inja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, College Station, Texas A & M University Press, 2003, p.59

spread within the Bosnian population; you can even make an assessment on the delay of the national consciousness of Bosnians because of the predominance of the idea of living together with the Serbs and Croats,³⁰ On the other hand, the Bosnians have not managed to develop a strong nationalist movement because of the proximity to the ruling class during the Ottoman period and did not have a modern independence struggle experience.

2.2. Influence of the Austro-Hungarian Empire on Muslims and formation of the Bosnian identity in Bosnia and Herzegovina

In 1878, when the Austro-Hungarian Empire replaced the Ottoman Empire in Bosnia and Herzegovina, the distribution of the population was as follows: 42.9% Orthodox, 38,7% Muslims and 18,1% Catholics,³¹ one can easily say that the geography of Bosnia was multiethnic. Kemal Karpat analyzes the Berlin Congress which gave the opportunity to the Austro-Hungarian Empire for annex Bosnia and Herzegovina in 1878, as an outbreak of nationalist ideas based on the imagined community, myths and ethnic boundaries.³² The myths of perpetual continuity of Balkan nations have doubled in the period of the Austro-Hungarian Empire. Modern development has caused the formation of nationalist and well-educated elite.

Besides these changes, there were two typed behavior among Muslims after the Austrian invasion: immigration to Anatolia or allegiance. What is interesting in the immigration behavior is the choice by some Bosnians who are not of Turkish origin, of Anatolia to migrate, which shows that Bosnian ethnic identity has no basis outside of the Muslim or Turkish identity. Therefore, some Serb nationalists say “Turks” to the Bosnian in order to criticize to Bosnian people. However, some Bosnians see it as a religious and cultural affiliation and for this reasons they agree to be called “Turks”. We can talk about this as a “turcification” of the Bosnian identity that is based on religion and common history. This ethnic identification change creates an impact to this day. After 1878, the rapid assimilation of Bosnians who came in Anatolia indicates an collectivization tendency with the Turkish identity.

The disappearance of the superiority of the Ottoman Empire allows a total change of status of Muslims compared to Ottoman times. For ,the independent ethno-nationalist identity of the Bosnian people started with the domination of the Austro-Hungarian Empire.³³ One can call this process of modernization of

30 KARPAT,Kemal, *Balkanlarda Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İstanbul, İmge Yayınları,2004 .p.49

31 BOUGAREL, Xavier, « From Young Muslims to the Party of Democratic Action: The Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia Herzegovina », *Islamic Studies*, n.2-3, 1997, p.533

32 KARPAT, Kemal, *op.cit*, p.37-38

33 BABUNA, Aydın, *Bir Ulusun Doğuşu: Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, p.11

the national identity of Bosniaks, because, before then, the Bosnian Muslims could easily take a role in the social system with political relationality with the Ottoman Empire. Before the invasion of the Austro-Hungarian Empire, there was the millet system of the Ottoman Empire where the national conscience and religion interfered. The Austro-Hungarian Empire wanted to secularize the Muslim identity which is named “*İslamski Millet*” in the Ottoman system.³⁴

Benjamin Kallay, finance minister of the Austro-Hungarian Empire and gouvernour of Bosnia transformed the Millet system in an unusual form for the Bosnians. This way, the term “boşnjaštvo” (Bosnian) was born. The identity “boşnjaštvo” was formed as a third way against the powerful and dangerous nationalism of Serbs and Croats living in the Austro-Hungarian rule in Bosnia. Serbian threat and its potential support to form an independent Serbia was the biggest concern throughout the Austro-Hungarian colonial occupation in Bosnia and Herzegovina. The Austro-Hungarian period had great importance in terms of national development and policy of the Bosnian Muslims. For the first time, Muslims have awakened with its political and economic demands in the modern sense of the term and they formed, in 1906, associations and political parties. It must be stressed that the political actions of Muslims were not completely adapted to the Austro-Hungarian system until 1909, where Muslim religious autonomy was established at the level of *wagf* and *medressas*.³⁵

After Ottoman yoke in the Balkans, Bosnian people began to seeking a new legitimacy for their existence in the Balkan Peninsula. In this situation, industrialization and bureaucratization were formulas for this legitimation. So, keeping religious affiliation, which is the largest ethnic Bosnians border, began to mention a Bosnian ethnic group in secular sense. On the other hand, Benjamin Kallay continued the establishment of a Muslim religious authority hierarchy including a head (*reisululema*) and a committee of four religious scholars (*ulama-i Mejlis*), both being only accountable to Vienna either before the Şeyhülislam in Istanbul.³⁶ Under these conditions, it can be argued that the modernization of the Bosniak identity also means an end of official relationships of Bosnian Muslims with the Ottoman Empire.

3. The Time of Nationalism

Although the time the two empires played a role in the formation process of the Balkan nationalisms, they also worked as a freezer for the emergence³⁷ of extreme nationalist movement with their nationalities policies. According to Eric Hobs-

34 ÜLGER, İrfan Kaya, op.cit, p.27

35 POPOVIĆ, Aleksandre, op.cit, p.200

36 ADANIR, Fikret et FAROQHI, Sureya, *Ottomans and the Balkans: A Discussion of Histography*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2002, p.270

37 TINDEMANS, Leo, (ed), *Barışa Çağrı: Uluslararası Komisyon'un Balkanlar Hakkındaki Raporu*, İstanbul, Sabah Kitapları, 1998, p.45

bawm, the problems between the years 1988 and 1992 are basically the continuation of the created problem in the period 1918-1921.³⁸ Miroslav Hroch explains the nationalist trend in multi-ethnic states like Yugoslavia. According to Hroch, nationalism in a broken society abolished all of the factors of integration.³⁹

From this point of view, nationalism, or the idea of a nation state becomes the final guarantor when the idea of Yugoslavia fails on economic, cultural and political scene in the early 1990. Thus, the deterioration of the Communist integration creates the breeding ground to offering of a new state on the part of the nationalists. While communism was losing its reputation, federalism is also discredited⁴⁰

As we have explained above, the moderate structure of the SFRY which can not avoid the development of nationalism in the autonomous federal republics, nationalists movements creates informal resources in daily life in Yugoslavia. Slobodan Milosevic's accession to the League of Communists of Serbia in 1987 and the abolition of the autonomy of the Serbian provinces of Vojvodina and Kosovo in 1989 eventually destabilize the Yugoslav federation and this unity had become the target of irredentist Serbian nationalism.⁴¹

The independence tendency of minorities in the federal republics was determined by groups or protective states behind these communities. Therefore, the process of dissolution of the SFRY was opened to the effects of external and internal factors. For example, during the civil war of the SFRY, the Balkan Turks remained subdued and quiet due to the commitment of the Turkish state to international forces. Kosovo Albanians have followed a policy modeled on the political axis of Albania. Secondly, Bosnians wanted a reconciliation process without conflict much more than a trend of absolute freedom because of the lack of protection of a powerful state behind them. Moreover, the idea of the *Umma* or an international humanist consciousness was very concrete to guarantee the existence of Bosnian in Bosnia and Herzegovina.

3.1. Bosnian Muslim: guilty until proven innocent?

According to Alija Izetbegovic, Islam does not ravage the occupied land, instead it adopts itself all the components of occupied land.⁴² Thus, according to Izetbegovic, the Bosnian Muslim representative, one can understand that the Islamic establishment in the center of the Balkan Peninsula does not appear as an accidental or unexpected situation, against the claims of Serb extremists.

38 HOBBSBAWM, J.Eric, *op.cit.*, p.194

39 *Ibid.*, p.203

40 TINDEMANS, Leo, *op.cit.*, p.54

41 SANCAKTAR, Caner, *The Serbo-Croat Relations in Yugoslavia*, İstanbul, Tasam Publications, 2010, p.203-206

42 IZZETBEGOVIC, Aliya, *op.cit.*, p.19

Moreover, Islam appears as one of the inalienable factors of the Balkan culture. So, when we speak about Islam in the Balkans, it must be emphasized that it is not a clinical case, it is immanent to the nature of the Balkans. Moreover, Islam does not mean only the believers who follow his doctrine and practice its rituals. In Bosnia and Herzegovina, the Islamic faith considered in its social and political role, and it is not just based on theology. In reality, this situation is especially valid in the geography of the Balkans, but the use of religion by Bosnians is a little different from the Serbs or Croats. Islam and its semantic meaning are the only sources of Muslims in Bosnia and Herzegovina to form a nationality. Thus, the political and cultural meaning of Islam has been used for the establishment of Bosnian nationality. In a broad sense, religion has become a political and social instrument by abandoning its theological significance.

As the Bosnian Islam has become a field of jihadist movements during the period of the Bosnian war, Catholicism and Orthodoxy have always been represented by also ultra-nationalist movements. Religion has thus evolved as a field of representation also against the historical enemy and other "Islam". Thus, Islam is not responsible for the nationalization of religious identity; indeed, the exclusive approaches of Serb and Croat extremists played a major role in the "radical" re-Islamization of the Balkans. The propaganda of the Islamic threat is a discourse which is based on prejudices before the war period. The Bosnian Serbs have seen Muslims as an extension of the Ottoman Empire. Certainly, this perception is not totally false but utilization of this historical reality by Serbian nationalism was always racist and violent for Muslims. It is undeniable that Bosnian Muslims have played an important role in the history of the Balkans under Ottoman yoke. For example, one of the most famous Ottoman grand viziers was descended from *devsirme* (means Bosnian or Serbian Christian child/young who were converted to Islam and educated directly at the capital of the Empire, Istanbul) and many epic songs of the Bosnians Muslims refer to its glory times under the Ottomans. However, in the emotional atmosphere resulting from a collapse, Serbs, especially those living in Bosnia and Herzegovina, began to recognize the right of Bosnian Muslims that they believed that the Ottoman Turks had made them. Before the ethnic cleansing and the systematic rape of Bosnian Muslim women, there was manifested Serbian propaganda increasingly focused on the idea that the Ottomans, now symbolized by the Bosnian Muslims, would return. Read this piece of propaganda against Muslims in Bosnia:

"By order of Islamic fundamentalists from Sarajevo, Serbian healthy women who are aged between 17 and 40 are separated and subjected to special treatment. Depending on the patient plane back many years, these women had to be treated by orthodox Islamic seeds to raise a generation of janissaries [the Ottoman troops] in the territory they surely consider to be theirs, an Islamic republic. In other words, a quadruple crime was committed against the Serbian woman."⁴³

43 SHATZMILLER, Maya, *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002, p.95

Other nationalism which was using religion in the sense of innocence and the justification of their ethnicity, but the use of Islam by the Bosnians was always evaluated with suspicion. Serbs or Croats should not explain when they get support from their churches, but a kind of religious support is still a question to answer for Bosnians. Thus, the dichotomy between Islam and the West is manipulated by the Serbian and Croatian nationalism to prevent Bosnian Muslims nationalist movement, but this situation turns around and Bosnia became one of the centers of international jihad.

The Ottomans and their religion became the premier enemy of the Serbs in the nineteenth century because they were on the path of struggle for Serbian independence, which has been interpreted in religious terms as a conflict between Christianity and Islam. This was summarized in the legendary battle at Kosovo in 1389,⁴⁴ which is mythologized by the Serbian nationalist movement and that war means fighting against the “other”,⁴⁵ that is to say, Muslim. Thereafter, the Ottoman domination was the second historic victimization, which forms the historical subconscious of the Serbian nationalist movement. The annexation of Bosnia and Herzegovina by the Austro-Hungarian Empire in 1878 and the measures of the SFRY against potential domination of Serbs awakening was the other concepts of victimization by Serbian nationalists. All of these developments must be analyzed to understand the role of Bosnian ethnic identity. According to the Serbian nationalism Balkan Muslims were placed in an exclusive class in the Balkans. According to this nationalist movement, the fate of the Serbs in the Balkans is attached to the issue of the solution of the problem of the Islam. That is to say, to become the master of the Balkan Peninsula, Serbs should enslave the Islamic actor of the Balkans, which is represented by Bosnian Muslim, as the dialectic of master and slave of Hegel.⁴⁶ When Vuk Karadzic wrote his famous article “*Srbi svi i Svuda*” which means “Serbs all and everywhere,”⁴⁷ the Bosnian identity became an issue in the eye of the Serbian nationalist movement. The nation states cannot exist without the history and myth, which also require acceptance of worship. The ideal and the myth of “Great Serbia” is mostly formed by some notions around the hatred of Islam. Karadzic argued that all South Slavs are coming from a Serbian origin.⁴⁸ In addition, Serbian nationalism claimed that the Bosnians were Serbs who were converted to Islam by the Ottoman Empire. Thus, Bosnians should be converted-return- to orthodox Christianity, and those who refuse should be expelled from Bosnia and Herzegovina.⁴⁹ For example, the

44 HRONESOVA, Jessie, *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina* (Prager Schriften Zur Zeitgeschichte Und Zum Zeitgeschehen), New York, Peter Lang, 2010, p.33

45 KHAN, Mujeeb R., *Avrupada Yeniden Doğuş: Bosnalı Müslümanların Yaşama ve Tanınma Savaşı*, İstanbul, Dayanışma Vakfı Yayınları, 1996, p.46

46 *Ibid*, p.13-14

47 MEIER, Viktor, *Yugoslavia: A History of Its Demise*, London, Routledge, 1999, p.120

48 BABUNA, Aydın, *op.cit*, p.1-2

49 SANCAKTAR, Caner, *op.cit*, p.204

statement of Vojislav Seselj, who was the president of the Serbian Radical Party and the nationalist movement of Bosnian Serb, “Chetnik” in the years 1990, openly declared the target of Serbian extremist movement:

«Muslims in Bosnia and Herzegovina, are Islamised Serbs. If these Muslims resist *against returning to their true nationality, we will expulse them to Anatolia*»⁵⁰

Furthermore, the discourse of the Islamic threat was used by Serb nationalists on a religious dimension. According to them, the Serbs are the last stronghold before the Islamization of Europe.⁵¹ Islamophobia of Serb extremists created in long term an axis of Islamist extremism that is based on the idea of jihad. Serbian nationalism, by creating an imaginary Islamic enemy, began to massacre these “threats” potential and has realized its imagination, that is to say emergence of Islamic extremism in Bosnia and The formation of anti-Serb feelings has been exacerbated by the war and genocide against Bosnian people. Nevertheless, the main purpose of anti-Serb jihad is to establish an independent Islamic state.⁵² Thus, the Dayton accords that established a secular and two parted Bosnia and Herzegovina, was interpreted by the jihadists networks as betrayal to Islam⁵³

3.2. The role of Islam in the nationalist ethnic conflicts in the dying

Yugoslavia:

Islamic fundamentalism has been considered synonymous with Muslim nationalism and there is a claim which asserts parallelism between this movement and the Serbian and Croatian nationalism. The expression of all nationalist feelings was viewed as an anti-state act in Tito’s Yugoslavia and therefore punishable as a form of betrayal⁵⁴

As there was an almost complete overlap between the religious community and ethnic or national community in Bosnia and Herzegovina, public expressions of religiosity also feared the Yugoslav authorities like any other expression of nationalism.. For example, in April 1983, the Yugoslav regime arrested 13 people and sentenced them to long prison terms in a large trial in August 1983. Among the convicts, there was Alija Izetbegovic, future President of the Republic of Bosnia Herzegovina, which received 14 years prison, because he had written an “Islamic Declaration”, in which he had tried to Islamic principles in harmony with the demands of modern Western civilization.⁵⁵

In these conditions, we must emphasize the difference between fundamentalism and nationalism with the help of Eric Hobsbawm theory with a comparison

50 SANCAKTAR, Caner, *op.cit*, p.204

51 TINDEMANS, Leo, (éd), *op.cit*, p.52

52 BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie (ed), *op.cit*, p.446

53 *Ibid*, p.447

54 SHATZMILLER, Maya, *op.cit*, p.25

55 MEIER, Viktor, *op.cit*, p.21

of their influence fields. It is necessary because communist regime in Yugoslavia labeled all sort of Islamic actions and ideas under the category of "fundamentalist". It should be examined that what fear can be placed for this toughness of regime. Even fundamentalism is reactionary or can be called as a primitive nationalism, it can provide its believers an absolute program about entire life. On the contrary, nationalism has not defined absolute standards for all mankind. Moreover, nationalism excludes the people who are not members of that nationality but fundamentalism's target is to reach everyone. If one supports the conceptualization of a fundamental ideal, that is to say a religious target, fundamentalism can easily bring into the fold these people. For example, The Bosnian political elite have sought assistance of Muslim countries by using a discourse based on the principle of the *Umma*⁵⁶.

Besides this speculative theories about Bosnian Muslim population, one could have predicted from the beginning that the process of dissolution of Yugoslavia would be more difficult in Bosnia and Herzegovina and for Bosnian peoples.. Three nations lived in that republic - Muslims, Serbs and Croats - not only together in separated areas, but mixed in most districts of the republic. According to the last census of 1991 the Muslims constituted 43.7% of the 4.36 million inhabitants of the Republic, 31.4% Serbs, and Croats 17.3%. 5.5% claimed to belong to the "Yugoslav" ethnic group.⁵⁷ Throughout 1990 and 1991, the republic was involved in conflicts that accompanied the partition plans. All partition plans have inevitably provoked dissent Muslims.⁵⁸

However, we must not forget that Islamism has found a living space in the SDA, before the conflict in Bosnia, but that does not mean that the SDA and Islam in Yugoslavia, in general, have a base completely panislamist. For sufficient understanding the dynamics, the areas and actions of the SDA should be analyzed. The SDA is a party that is the center of Bosnian people ethnic campaign in Bosnia and Herzegovina, that is to say, this party was almost quasi-Islamist in nationalist climate at late period of the former Yugoslavia. Moreover, unlike the Serb and Croat nationalist parties that based on racial structure, the SDA is based on ethno-religious basis. Fikret Karcic, one of the leaders of the SDA, expresses five ideological principles of the party: the defense of the unity of Yugoslavia, the neutrality of the Yugoslav Army, the separation of powers, freedom of religion and the pluralistic structure of the state that is suitable for the open market.⁵⁹ Moreover, according Karcic and approach of some other leaders of the SDA, the solution of the problems of Yugoslavia is based on integration with the European Community.⁶⁰

56 SELİMOSKİ, Yakup, « Yugoslavya Müslüman Cemaatinden Memorandum », *Dünya ve İslam*, Güz 1991, n.8, p.129-13

57 MEIER, Viktor, *op.cit.*, p.289

58 BORA TANIL, *op.cit.*, 1994, p.110

59 KARCIC, Fikret, « Yugoslavya Müslümanları'nın Kendilerine Güveni Artmıştır », *Dünya ve İslam*, n.8, p.133-139

60 BORA, Tanıl, *Yeni dünya düzeninin av sahası: Bosna Hersek*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1994, p.74

At the first Congress of the SDA held in 1990, the Commission for Social Affairs said:

*“The culture of Bosnian Muslims is sacred to its foundations, although some (...) tried to impose a brutal secularization. This secularization consisted in fact to separate the cultural superstructure of his coronation foundation. The atheist ideology, elevated to a state religion and transformed into vulgar antitheism, has contributed to the destruction of consciousness that had Muslims in their own culture, its forms and its historical achievements.”*⁶¹

As shown, a side within SDA highlights the importance of the Islamic heritage, but in another side, the party does not deny the Yugoslav identity. The cause of this position is linked to the status of Balkan Islam that sees his past and his future as an indefinite situation. Yet ethnic Bosnian identity has always searched a kind of solution even as the conflict became increasingly bloody. In fact, Jakub Selimoski, the head of the Yugoslav Muslim community, said that Muslims are in a position that they support a peaceful solution within the framework of a more liberal and democratic Yugoslavia⁶² On the other hand, the SDA leaders emphasized Islam as cultural identity, collective and personal identification factor. The display of religious symbols have always been used by the officers or members of the SDA, such as speakers opening speech with the phrase “Bismillah ir-Rahman ir-Rahim” (“In the name of Allah, the beneficent the merciful”)

Under these conditions, we can talk about two main political orientations within the SDA. First, it is the Islamic tendency of the party, represented by Alija Izetbegovic. This policy has formed around the protection of the status of Muslims in unitary Bosnia and Herzegovina. On the other hand, this policy is sometimes based on the possible benefits or opportunities of an Islamic state in a diverse Bosnia and Herzegovina by cantons. According to the Islamist discourse, if Muslims do not rallied against the threatening enemy, they would not able to continue their lives in Bosnia. In fact, at the time when the re-Islamization has strengthened, we always see a great tension between Muslims and other Balkan nations. econd, secular intellectuals, who were disturbed by this nationalist tension, supported a Bosnian identity that facilitated the coexistence among the Balkan peoples. The first internal conflict SDA erupted around this definition of Bosnian-Muslim identity. The secular camp of SDA proposed to abandon the adjective “Muslim” which was created by the regime of the SFRY in 1968⁶³, in favor of secular “Bosnian” term. The dichotomy between identities “Muslimanstvo” (Muslim) and “Bošnjastvo” (Bosnian) continues to affect Islamic nationalism. Muslim identity is the source of the only ethnic reaffirmation of Bosnians;

61 « Demokratik Eylem Partisi Program Deklerasyonu », *Dünya ve İslam*, n.5,

62 Selimoski, Yakup, *op.cit.*, p.129-133

63 GOSSIAUX, Jean-François, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.92-93

however the Bosnian identity has a more nationalist and less religious, that is to say, a more appropriate identification to secularism.

However, the increase of tension during the Bosnian war caused a new perception, which explains the war as a religious war between Islam and Christianity. In a context which is dominated by nationalism and violence increased, there was a process of re-Islamization of the Bosnian identity. After the outbreak of the Bosnian war, the Muslim nationalism began to radicalize. According to the pan-Islamic hadith “when part of the body of the Ummah is suffering, it’s all the parties that must react,” the Bosnian land has become a global jihadism field.⁶⁴ From Iran to Saudi Arabia, many believers came to Bosnia to participate in this “holy war”. But unlike the Bosnian nationalist who wanted a unitary state in Bosnia and Herzegovina, rather a willing about an Islamic state in Europe. Thus, there has been emergence of a differentiation between Islam of the indigenous people and jihadist . This difference can be interpreted as the difference between fundamentalism and nationalism. At this stage, the Bosnian ethnic Islamism would not be subject to the vague notion of *Umma*. For them, religion was integrated into the culture of the Balkans and it was one of the distinguishing features of Bosnian nationality, that is to say that religion was not a international import in the eyes of Bosnian Muslims. Islam is still a way of life and Salafist or Shiite ideas around Bosnia had never found a massive support from Bosnian people

3.3. Is Bosnian Islam enough to create a nationality?

This is an important issue to understand the total effect of ethnic Islamism in the process of disintegration of the Yugoslavia whose main cause is the nationalist tension. If we look at the development of the ethnic Islam, we see some major phases. Ethnic Islamism in Yugoslavia is in conflict with Serb nationalist politics especially after the 1980s, when Marshal Tito died and economic instability in federal republics accentuates the nationalist tension. Under these conditions, ethnic Islamism has used the history and culture to establish continuity with the past, with which Muslim nationalist elites legitimized their own action. Moreover, as in the famous theory of Eric Hobsbawm, in Bosnia and Herzegovina, one can observe a process of social architecture that is based on the invention of new traditions and the use of history as a legitimizing instrument.⁶⁵ For example, If we examine the Bogomil tradition that offers a story about Bosnian people without Serbs and Croats, we see that the Bogomil myth was used by secular and Islamist nationalists.⁶⁶ Similarly, one can speak of the use of Ottoman nostalgia to fill a

64 BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie (ed.), *op.cit.*, p.436

65 ÖZKIRIMLI, Umut, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010, p.94-96

66 ILIC, Slobodan, *Bosna Bogomillleri ve İslamlaşma: Bilimsel Bir Yanılgıdan Ulusal Bir Mitosa, Tarih ve Milliyetçilik I.Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler*, Mersin, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1997, p.322-326

superior story of Muslims by comparison with other Balkan peoples. Before the war, ethnic identity in Bosnia and Herzegovina was an identity among others and ethnic differences were integrated into daily practice. Today ethnic difference is all that remains there, that is to say ethnicity of Balkan nationalities has a vital important for all sides.⁶⁷

Besides these, Bosnian Muslims do not consider a specific national group. So they were willing to share power with the Serbs and Croats in the country, they are not intended to be incorporated into a Serbian and Croatian state expanded. When Alija Izetbegovic formed his Democratic Action Party (SDA) in May 1990, it became clear to the Serbian and Croatian leaders that Muslims would not be so easily assimilated, or give up their desire to preserve a multinational republic multi religious. The official policy of the SDA was the preservation of a tolerant and united Bosnia, with national and religious rights for all.⁶⁸ So, the majority of Muslims and Bosnian nationalist movement - excluding radical elements - wanted a pluralistic but unitary Bosnia and Herzegovina, because the real threat, according to the Bosnian ethnic Islamism, was to live in the framework of a state of Great Serbia or Croatia. Arguably ethnic Islamism can form a Bosnian nationality but this nationality has not a historicity which was defined by a single state source. Rather, all terms around the Balkan civilization can find a place within this ethnic Islamism. That is to say, Bosnian Islamist movement has almost a pluralistic point of view about a independent Bosnian State.

Conclusion

The Bosnian nationalism did not make the war but it is certain that the war has created a Bosnian nation. National consciousness of the Muslim community is based on the perception of the war years in Bosnia. Yet, ethnic Islamism had already begun to make a nation before the Bosnian war process, but it must be highlighted that the war and genocide which was carried out by the Chetnik power in Srebrenica, has become an opportunity for re-Islamization of the Bosnian Muslim to develop their national sentiment. But we must remember that Islam is a plural and changing reality. Islam or other religions are interpreted in different ways in different regions of the world. For this reason, in my research, I wanted to address only the specific Islamization of the Bosnia.

The Muslims began to see independence as a way to secure their position against the possible expansionist idea of Croats and Serbs. They had no desire to live in a "Great Serbia", a fate that seemed inevitable since Serbia had obtained control of the territory against Croatia in autumn 1991; well, they did not really

67 KOLIND, Torsten, *Post-War Identification : Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*, Aarhus, Aarhus University Press, 2008, p.302

68 MACDONALD, David Bruce, *Balkan Holocausts? : Serbian and Croatian Victim Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p.223

want to be subjected to political pressure that would come from an alliance with Croatia, which had as much interest in taking a slice of Bosnia and Herzegovina as it did by concluding strategic agreements against Serbia.⁶⁹ In January 1992 the Arbitration Commission of the European Community in favor of a referendum to determine the future status of the Bosnia and Herzegovina and the Serbs refused to participate to the referendum which took place a month later. Following abstention of Serb population, Muslim and Croat populations predictably voted for independence, which was followed by diplomatic recognition of the republic by the European Commission and the United States in early April⁷⁰ The vote for independence was to ensure that Bosnia and Herzegovina does not sink into chaos. But heavy fighting erupted in March and April 1992. The paramilitaries based in Serbia and the Bosnian Serb armed by the Yugoslav People's Army (JNA) launched military operations throughout Bosnia. Within months, Serb forces took control about two-thirds of Bosnian territory.⁷¹ In April 1993, the clashes between Croatian and Bosnian population had also increased. The tide turned in March 1994 with the Washington Agreements, by which the United States is committed to support Croatia, Bosnian Croats and Muslims in exchange for renewed Muslim-Croat cooperation. At the end of 1995 - helped by NATO bombing in retaliation for Serbian atrocities in Sarajevo and Srebrenica - Bosnian Croat and Bosnian Muslim forces broke Serb defenses and advancing on a broad front. In November 1995, the Dayton Accords brought an end to the conflict. The outbreak of the conflict between Bosnian Serbs and Bosniaks in 1992 turned into a reading of Islamic jihadist explanation as a cause of Islamic mobilization across the Umma⁷²

In the Balkans, where there are not only differences, but also a common life experience between different ethnic groups, the Bosnian identity was Islamized during times of crisis and nationalist pressure to distinguish themselves from other ethnic identities. The Bosnian Muslim national consciousness in the Balkans is based on different factors. First, the period of the Ottoman Empire created the largest ethnic border of Bosnian nationality, that is to say, the Ottoman yoke Islamized Bosnian people for five centuries

The era of the Austro-Hungarian Empire, which brought some change to the status of Bosnian Muslims, offered their experience of living in a political and cultural sphere without the patronage of a State. In these conditions, religious identity of Bosnians became the source of identity and unity. In the unifying initiative of South Slavs, Muslims found themselves in a minority status and this continued until the middle of this century.

69 GRIFFITHS, Stephen Iwan, *op.cit.*, p.53

70 ÜLGER, İrfan Kaya, *op.cit.*, p.76

71 HOROWITZ, Shale, *From Ethnic Conflict to Stillborn Reform : The Former Soviet Union and Yugoslavia*, Collage Station, Texas A&M University Press, 2005, p.164

72 BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie (éd.), *op.cit.*, p.433-434

Despite the co-existence discourse of the SFRY, the boundaries of federal republics are determined on an ethnic basis. In the former Yugoslavia, the census was more important than the elections because of ethnicity became the main principle to be taken seriously in the federal level. With the liberal change of the communist regime of the SFRY in the 1970s, Bosnians, who had not been considered as one of the founding nations of the SFRY for a long time, became an active player in the political arena. The main result of this development was not to adopt a position on the ethnic separatist Islamism. Instead, ethnic Bosnian identity has been a trend towards a unified, free and more democratic Yugoslavia.. What frightened the Muslims were Serbian and Croatian nationalist expansionist projects. While these threats have become clear, Bosnian Muslim is open to outside influence, as jihadism or Iranian influence. In the process of disintegration of Yugoslavia, ethnic Islam played a secondary role in relation by comparison with the nationalism "great and historic" Serbian and Croatian.

It can be maintained that the most powerful and destructive nationalism in the Balkans is the Serbian nationalism, which is structured on Islamophobia and did not assess the Bosnians as a natural nation. The Bosnians could not form a natural community, according to Serb extremists, but they were ironically the greatest threat against the ideal of "Great Serbia". But the price of this irony was tragic for all Balkan nations, especially for Bosnians.

According to the perception that based on the importance of recognizing and ethnic hatred, the similarities between peoples lose their importance and ethnic differences are gaining vital importance because the formation of a pure citizenship becomes the only way to keep the existence of a community.

Bosnia as an example of nation building is a case that has similarities and differences with the nationalist and religious ideologies of its neighbors. The Muslim community did not want to take part in a civil war until the outbreak of the war, because if the Balkans are to be considered as the powder keg of Europe, Bosnia and Herzegovina must surely be the tinderbox of the Balkans. Discriminatory policies that have been applied for Yugoslavia in general, with fundamentalism and extreme nationalism, caused in Bosnia a maximum diversity in minimum space.

Bibliography

- ADANIR, Fikret et FAROQHI, Sureya, *Ottomans and the Balkans: A Discussion of Hystography*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2002.
- AMIN, Samir et VANSY, Joseph (col.), *L'ethnie à l'assaut des nations: Yougoslavie, Ethiopie*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler*, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- ARUÇI, Muhammet, « Yugoslavya », İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı.
- BABUNA, Aydın, *Bir Ulusun Doğuşu: Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- BORA, Tanıl, *Milliyetçiliğin Provakasyonu: Yugoslavya*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1996.
- BORA, Tanıl, *Yeni Dünya Düzeninin Av Sahası: Bosna Hersek*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1994.
- BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie (éd.), *Le nouvel islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- BOUGAREL, Xavier, « From Young Muslims to the Party of Democratic Action: The Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia Herzegovina », *Islamic Studies*, n.2-3, 1997, p.533-549
- BROWN, Michael E. , COTE, Owen R. Jr., LYNN-JONES, Sean M., MILLER, Steven E., (éd), *Nationalism and Ethnic Conflict*, London, The MIT Press, 2001.
- DJURDJEV, Branislav, « Bosna Hersek » , İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, p.297-305.
- GARDE, Paul, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Fayard, 1992.
- GOSSIAUX, Jean-François, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- GRIFFITHS, Stephen Iwan, *Nationalism and Ethnic Conflict: Threats to European Security*, New York, Oxford University Press, 1993.
- HOBSBAWM, J. Eric, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- HOROWITZ, Shale, *From Ethnic Conflict to Stillborn Reform : The Former Soviet Union and Yugoslavia*, Collage Station, Texas A&M University Press, 2005.
- HRONESOVA, Jessie, *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina* (Prager Schriften Zur Zeitgeschichte Und Zum Zeitgeschehen), New York, Peter Lang, 2010.

- ILIC, Slobodan, *Bosna Bogomilleri ve İslamlaşma: Bilimsel Bir Yanılgıdan Ulusal Bir Mitosa*, Tarih ve Milliyetçilik I.Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler, Mersin, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- ISAKOVIC, Zlatko, *Identity and Security in Former Yugoslavia*, Hampshire, Ashgate Publishing, 2000.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *İslam Deklerasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, İstanbul, Fide Yayınları, 2007.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya, « Doğu ve Batı Arasında İslam », *Dünya ve İslam*, n.8, p.139-145.
- JOHNSTONE, Diana, *Ahmakların Seferi: Yugoslavya, NATO ve Batının Aldatmacaları*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2004
- KARCİC, Fikret, « Yugoslavya Müslümanları'nın Kendilerine Güveni Artmıştır », *Dünya ve İslam*, n.8, p.133-139.
- KARPAT, Kemal H., *Balkanlarda'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Ankara, İmge Yayınları, 2004.
- KHAN, Mujeeb R., *Avrupada Yeniden Doğuş: Bosnalı Müslümanların Yaşama ve Tanınma Savaşı*, İstanbul, Dayanışma Vakfı Yayınları, 1996
- KOLIND, Torsten, *Post-War Identification : Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*, Aarhus, Aarhus University Press, 2008
- KUT, Şule, *Balkanlarda Kimlik ve Egemenlik*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005
- LAMPE, R. John, *Yugoslavia as History: Twice there was a country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- MACDONALD, David Bruce, *Balkan Holocausts? : Serbian and Croatian Victim Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester, Manchester University Press, 2003
- MEIER, Viktor, *Yugoslavia: A History of Its Demise*, London, Routledge, 1999
- ÖZKIRIMLI, Umut, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010
- PERICA, Vjekoslav, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, 2002
- POPOVIC, Aleksandre, *Balkanlarda İslam*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995
- SAMARY, Catherine, *Parçalanmış Yugoslavya: Bosna'da Etnik Savaş*, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 1995
- SANCAKTAR, Caner, *The Serbo-Croat Relations in Yugoslavia*, İstanbul, Tasam Publications, 2010

SELİMOSKİ, Hacı Yakup, « Yugoslavya'daki müslüman cemaatin durumu ve mevcut siyasi krizin çözümüne ilişkin görüşleri hakkında », *Dünya ve İslam*, n.8, 1991, p. 129-132.

SHATZMILLER, Maya, *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002

TINDEMANS, Leo (éd.), *Barişa Çağrı: Uluslararası Komisyon'un Balkanlar Hakkındaki Raporu*, İstanbul, Sabah Kitapları, 1998

TABAKOV, Yordan, « Les Bogomilles ». <http://misraim3.free.fr/divers2/bogomilles.pdf>

TODOROVA, Maria, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003

ÜLGER, İrfan Kaya, *Yugoslavya Neden Parçalandı?*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2009

VELIKONJA, Mitja et RANG'ICHI, Ng'inja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, College Station, Texas A & M University Press, 2003

YERASIMOS, Stefanos, *Milliyetler ve Sınırlar: Balkanlar, Kafkasya, Ortadoğu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995

YERASIMOS, Stephane (dir.par), *Le Retour des Balkans 1991-2001*, Paris, Collection Mémoires, 2002



BALKANLARDA İSLÂM

MİADİ DOLMAYAN ÜMÜT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



TİKA

